

Dr. Maimun, S.H., M.A.

MEMBEDAH HUKUM KELUARGA ISLAM

DAN APLIKASINYA

PADA PROBLEMATIKA
HUKUM DI INDONESIA



Dr. Maimun, S.H., M.A.

MEMBEDAH HUKUM KELUARGA ISLAM DAN APLIKASINYA

PADA PROBLEMATIKA
HUKUM DI INDONESIA

 Penerbit
litrus.

**MEMBEDAH HUKUM KELUARGA ISLAM
DAN APLIKASINYA PADA PROBLEMATIKA
HUKUM DI INDONESIA**

Ditulis oleh:

Dr. Maimun, SH., MA.

Diterbitkan, dicetak, dan didistribusikan oleh
PT. Literasi Nusantara Abadi Grup
Perumahan Puncak Joyo Agung Residence Kav. B11 Merjosari
Kecamatan Lowokwaru Kota Malang 65144
Telp: +6285887254603, +6285841411519
Email: literasinusantaraofficial@gmail.com
Web: www.penerbitlitnus.co.id
Anggota IKAPI No. 340/JTI/2022



Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip
atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku
dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Cetakan I, Juni 2024

Perancang sampul: An Nuha Zarkasyi
Penata letak: Dicky Gea Nuansa

ISBN:

xii + 221 hlm. ; 15,5x23 cm.

©Juni 2024

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur *al-hamdulillah* kami persembahkan kepada Tuhan Yang Maha Esa, karena atas petunjuk, pertolongan, dan limpahan rahmat-Nya buku *reference* yang berjudul “Membedah Hukum Keluarga Islam dalam Kerangka Syari’ah dan Aplikasinya terhadap Problematika Hukum di Indonesia” ini dapat ditulis dan diselesaikan sesuai dengan yang direncanakan. Buku ini disusun dengan tujuan untuk menjadi salah satu acuan mahasiswa dalam mempelajari hukum keperdataan di Indonesia yang di dalam kajiannya membahas hukum keluarga Islam.

Penulis menyadari bahwa buku ini dideskripsikan tidak secara komprehensif, tetapi terbatas hanya sekitar bahasan problematika hukum keluarga Islam yang era kontemporer ini banyak terjadi mengemuka dalam kehidupan umat Islam Indonesia. Oleh karena itu, masukan dan saran serta koreksinya dari para pembaca, mahasiswa dan masyarakat pada umumnya sangat diharapkan untuk lebih sempurnanya buku ini. Harapan penulis, semoga buku ini dapat membantu para pembaca dan bermanfaat bagi pengkaji hukum keluarga Islam, terutama mahasiswa Program Studi (Prodi) Hukum Keluarga Islam.

UCAPAN TERIMA KASIH

Bismillāh ar-Rahmān ar-Rahim

Syukur dan al-hamdulillah penulis panjatkan kepada Allah Swt. yang telah memberikan kekuatan, kesehatan lahir dan batin sehingga buku ajar ini dapat ditulis, meskipun secara bertahap. Buku *reference* ini disusun untuk memenuhi kebutuhan bahan bacaan bagi mahasiswa Program Studi Hukum Keluarga Islam dalam mempelajari hukum keperdataan Islam yang di dalam pembahasannya dikaji hukum keluarga (hukum perkawinan- lihat buku I Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI), karena *reference* ilmu ini (*fiqh al-munākahāt*) pada umumnya masih berbahasa asing (Arab dan Inggris). Untuk memudahkan mahasiswa mempelajari ilmu ini, maka solusinya disusunlah buku acuan yang masih terbatas penyajian materinya.

Buku ini disusun berdasarkan obyek kajian hukum keperdataan Islam yang terdokumentasikan dalam KHI yang telah dikonstruksi dalam kurikulum Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung. Sub-sub materi yang ada dalam Rencana Pembelajaran Semester (RPS) disajikan dalam bentuk teoritis-normatif, dilengkapi dengan berbagai contoh kasus hukum keluarga sesuai bahasan materi yang disajikannya.

Dalam kesempatan ini, penulis sampaikan ucapan terima kasih kepada teman-teman yang secara langsung atau tidak, telah memberikan motivasi untuk menulis buku *reference* ini dalam rangka memenuhi kebutuhan bahan bacaan mahasiswa. Melalui ruang kata ucapan terima kasih yang terbatas ini, penulis sampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Ketua dan Sekretaris semua Program Studi, Hukum Tata Negara dalam Islam (*Siyāsah Syar’iyyah*), Hukum Keluarga (*Ahwāl al-Syakhṣiyyah*), dan Hukum Ekonomi Syari’ah (*al-Mu’āmalah*) yang senantiasa memberikan motivasi agar setiap dosen menulis buku *reference* sesuai dengan matakuliah yang diasuhnya.
2. Para dosen yang mengasuh matakuliah hukum keluarga (*fiqh al-munākahat*), di antaranya Dr. Gandi Liyorba, M.HI. sebagai dosen yang setiap ada kesempatan waktu berdiskusi dengan penulis sekitar problematika hukum keluarga Islam era kontemporer.
3. Teman-teman muballig yang berada di Lembaga Dakwah Gerakan Muballig Islam (GMI) Provinsi dan Kota Bandar Lampung, yang sering bertemu dan berdiskusi pada setiap hari Jum’at di Kantor GMI Langkapura Kota Bandar Lampung yang banyak memberikan saran, motivasi, dan dukungan moril untuk selalu berkarya sesuai profesinya masing-masing.
4. Teman-teman yang telah banyak membantu dan mencarikan literatur yang penulis butuhkan dalam menulis buku *reference* ini.
5. Secara khusus ucapan terima kasih disampaikan kepada isteri tercinta, Mulyani Amran, SE, yang senantiasa meningkatkan, dan memberikan motivasi dalam proses penulisan buku ini, dan jangan ditunda-tunda terus berkepanjangan. Demikian juga kepada kedua anakku, Mairiyansyah, ST, M.Sc. dan Maisi Yantina, S.Psi, M.Psi. yang cukup mengerti akan kesibukan, tugas, dan kewajiban ayahnya.

Semoga saja kepada semua pihak tersebut di atas yang telah memberikan bantuan moril, dan motivasinya, Allah membalas yang setimpal dengan amal perbuatan yang mereka lakukan. *Āmin, yā rabb al-‘ālamīn.*

Bandar Lampung, 8 Januari 2024 M

Penulis

SAMBUTAN DEKAN FAKULTAS SYARI'AH UIN RADEN INTAN LAMPUNG

Al-hamdulillah, puji dan syukur dipersembahkan kepada Allah Swt. sebagai pemberi ilmu pengetahuan kepada semua hamba-Nya. Selawat serta salam senantiasa dicurahkan kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai delegasi Allah di muka bumi ini untuk menyampaikan ajaran Risalah-Nya kepada seluruh umat manusia.

Sebuah karya dalam bentuk buku reference yang berjudul “Membedah Hukum Keluarga Islam dalam Kerangka Syari’ah dan Aplikasinya terhadap Problematika Hukum di Indonesia” yang ditulis oleh saudara Dr. Maimun, SH., MA., salah seorang dosen pengampu matakuliah Metodologi Hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) Fakultas Syari’ah UIN Raden Intan Lampung telah dapat diterbitkan untuk memenuhi kebutuhan bahan bacaan mahasiswa, dan para peminat studi hukum keluarga Islam di Indonesia pada umumnya.

Buku hukum keluarga Islam yang disusun berdasarkan nuansa analisis metodologis ini berlaku di Fakultas Syari’ah, bahasan materinya sesuai dengan muatan yang terdapat dalam kurikulum dan disajikan dalam bentuk RPS yang substansi bahasannya dideskripsikan berupa teoritis-normatif, contoh-contoh aktual, terutama dalam berbagai problematika hukum keluarga kontemporer. Diharapkan dengan diterbitkan buku ini dapat mengisi kelangkaan buku *referenced* bidang hukum keluarga Islam (*fiqh al-munākhat*), sekaligus dapat membantu kesulitan mahasiswa dalam mempelajarinya, dan tentunya juga akan menambah khazanah pengembangan pemikiran hukum keluarga Islam kontemporer.

Saya selaku Dekan Fakultas Syari’ah UIN Raden Intan menyambut baik atas setiap usaha yang dilakukan oleh para dosen untuk melahirkan

karya, baik berbentuk buku reference, atau buku ajar maupun karya-karya ilmiah hasil penelitian. Untuk itu, saya menyampaikan penghargaan dan apresiasi yang tak terhingga, serta ucapan terima kasih kepada saudara Dr. Maimun, SH., MA yang telah menerbitkan buku tersebut, meskipun sebuah karya tidak terlepas dari kekurangan dan kelemahan. Namun demikian, dengan terbitnya karya ini dapat memberikan motivasi kepada para dosen yang lain untuk terus berkarya.

Akhirnya, semoga buku ini dapat menjadi rujukan dan bermanfaat sesuai dengan harapan civitas akademika Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung.

Bandar Lampung, 29April 2024 M
Dekan,

Dr. Efa Rodiah Nur, M.H.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi Arab-Latin berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

Konsonan Tunggal.

ARAB	BESAR	KECIL	ARAB	BESAR	KECIL
ا	A	a	ط	Ṭ	ṭ
ب	B	b	ظ	Ẓ	ẓ
ت	T	t	ع	‘	‘
ث	Ṣ	ṣ	غ	G	g
ج	J	j	ف	F	f
ح	H	h	ق	Q	q
خ	Kh	kh	ك	K	k
د	D	d	ل	L	l
ذ	Ẓ	ẓ	م	M	m
ر	R	r	ن	N	n
ز	Z	z	و	W	w
س	S	s	ه	H	h
ش	Sy	sy	ء	‘	‘
ص	Ṣ	ṣ	ي	Y	y
ض	Ḍ	ḍ			

Konsonan Rangkap.

Konsonan rangkap, termasuk tanda *Syaddah*, harus ditulis secara lengkap, seperti ;

احمدية : ditulis *Ahmadiyyah*

Ta` Marbûṭah di akhir Kata.

1. Bila dimatikan ditulis “h”, kecuali untuk kata-kata Arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia ;

جماعة : ditulis *jamā'ah*

2. Bila dihidupkan karena berangkai dengan kata lain, ditulis “t”.

نعمة الله : ditulis *ni'matullāh*

زكاة الفطر : ditulis *zakāt al-fiṭri*

Vokal Pendek.

Tanda *fathah* ditulis “a”, *kasrah* ditulis “i”, dan *dammah* ditulis “u”.

Vokal Panjang.

1. “a” panjang ditulis “ā”, “i” panjang ditulis “ī”, dan “u” panjang ditulis “ū” masing-masing dengan tanda (-) di atasnya.
2. Tanda *fathah* + huruf *yā'* tanpa dua titik yang dimatikan ditulis “ai”, dan *fathah* + *wāwu* mati diutulis “au”.

Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof (')

أنتم : ditulis *a'antum*

مؤنث : ditulis *mu'annaṣ*

Kata Sandang Alief + Lām.

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah* ditulis al- :
القرآن : ditulis *al-Qur'ān*
2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, maka *al-* diganti dengan huruf *syamsiyah* yang mengikutinya :
الشيعة : ditulis *asy-syi'ah*

Huruf Besar.

Penulisan huruf besar disesuaikan dengan EYD.

Kata dalam Rangkaian Frase dan Kalimat.

1. Ditulis kata per kata, atau;
2. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dalam rangkaian tersebut ;

شيخ الإسلام : ditulis syaikh al-Islām

Lain-Lain.

Kata-kata yang sudah dibakukan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (seperti kata ijmak, kiyas, maslahat, dll.), ditulis sebagaimana dalam kamus tersebut.

Daftar Isi

Kata Pengantar	iii
Ucapan Terima Kasih.....	v
Sambutan Dekan Fakultas Syari'ah UIN RADEN INTAN Lampung.....	vii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	ix
Konsonan Tunggal.	ix
Ta` Marbûtah di akhir Kata.....	x
Vokal Pendek.	x
Vokal Panjang.	x
Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof (')	x
Kata Sandang Alief + Lâm.	x
Huruf Besar.	xi
Kata dalam Rangkaian Frase dan Kalimat.	xi
Lain-Lain.	xi

BAB I

PENDAHULUAN	1
-------------------	---

BAB II

HUKUM KELUARGA ISLAM DALAM KERANGKA SYARI'AH	9
A. Definisi Syari'ah	9
B. Muatan Hukum Syari'ah.....	14
C. Historisitas Syari'ah pada Masa Lalu	25
D. Tujuan Ditetapkan Syari'ah	35

BAB III

HUKUM KELUARGA ISLAM DALAM LITERATUR FIKIH	41
A. Penyebutan Term Hukum Keluarga Islam	41
B. Obyek Pembahasan Hukum Keluarga Islam.....	45
C. Beberapa Contoh Kontroversial Aktual Hukum Keluarga Islam...	48

BAB IV

HUKUM KELUARGA ISLAM DALAM PERUNDANG- UNDANGAN INDONESIA.....	91
A. Historisitas Lahir Hukum Keluarga Islam.....	91
B. Obyek Pembahasan Hukum Keluarga Islam dalam Perundang-Undangan	124
C. . Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia	149

BAB V

PROBLEMATIKA HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA.....	163
A. Perkawinan Beda Agama	163
B. Walimah al-‘Urs.....	173
C. Pemberian Kadar Nafkah Isteri.....	180

BAB VI

PENUTUP	195
Daftar Rujukan	199
Biodata Penulis.....	215



BAB I

PENDAHULUAN

Al-Qurān dalam konstalasi pemikiran dan pembaruan hukum keluarga di dunia Islam menjadi sumber dari segala sumber hukum (*maṣḍar min al-maṣādir al-ahkām*). Implementasi teks-teksnya (*al-nuṣūṣ*) dalam kehidupan umat Islam menjadi pandangan hidup (*way of life*) untuk menata, mengatur, mengendalikan, membuat kebijakan, dan pengembangan potensi diri setiap muslim yang beriman dan bertakwa kepada Allah Swt., termasuk mengkonstruksi kehidupan rumah tangga (keluarga) kecil (*al-usrah*) dan keluarga besar (*al-‘āilah*) yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah*. Demikian juga eksistensi sunnah atau hadis sebagai sumber hukum kedua, kedudukan dan fungsinya menjadi penjelasan (*bayān*), atau yang menjelaskan (*mubayyan*) pada teks-teks al-Qur’ān yang *mujmal* (global), belum bisa dipahami secara langsung.¹

Kajian hukum keluarga Islam, bila mengacu pada Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) terlihat jelas, buku I tentang Hukum Perkawinan, yang terdiri dari 19 bab, dan 170 ayat. Buku II tentang Hukum Kewarisan, yang terdiri dari 6 bab, 44 pasal, dan 35 ayat. Buku III tentang Hukum

¹ Muhammad Abū al-Nūr Zuhair, *Muḥākaraḥ fī Uṣūl al-Fiqh Liḡair al-Abnāf Muqarrar al-Sunnah al-Ṣāliḡah* (Mesir: Dār al-Ta’līf, t.t.), h. 15-16..

Perwakafan, yang terdiri dari 5 bab, dan 29 ayat.² Bertolak dari materi KHI ini dapat dikatakan bahwa pembahasan hukum keluarga Islam itu sangat luas sekali, tidak saja terbatas pada hukum perkawinan dengan berbagai permasalahannya, tetapi juga mengakomodir hukum kewarisan, dan hukum perwakafan dengan berbagai permasalahannya. Namun dalam buku ini pembahasannya dibatasi di sekitar hukum keluarga Islam, yaitu buku I mengenai hukum perkawinan dengan berbagai permasalahannya.

Mengacu pada sumber dan dalil hukum pertama, al-Qur'ān, 'Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956 M) mengemukakan macam-macam hukum dalam al-Qur'ān dibedakan pada tiga bagian besar, yaitu hukum-hukum berkaitan dengan kepercayaan (*ahkām i'tiqādiyyah*), hukum-hukum berkaitan dengan moralitas (*ahkām khuluqiyah*), dan hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan praktis orang *mukallaf* (*ahkām 'amaliyyah*). Kemudian hukum yang disebutkan terakhir ini dibedakan pula pada dua macam, yakni **pertama**, hal-hal yang berkaitan dengan ibadah (*'ibādah mahḍah*), seperti salat, puasa, zakat, haji, nazar, sumpah, dan yang lainnya yang terkait dengan hubungan vertikal (*ḥabl min Allāh*), dan **kedua**, hal-hal yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, hubungan horizontal (*ḥabl min al-nās*) atau dalam konteks ini disebut dengan *ahkām al-mu'āmalāt*, (*'ibādah gair mahḍah*), seperti mengenai akad dalam men-*taṣarruf*-kan harta benda, memberikan sanksi kepada pelaku kejahatan (*'uqūbāt*) sesuai dengan tindak pidana kejahatan yang diperbuat pelaku (*jarimah hudūd*, *jarimah qiṣās*, dan *jarimah ta'zir*).³ Khallāf lebih lanjut mengemukakan *ahkām al-mu'āmalāt* dikaitkan dengan era kontemporer ini dikelompokkan dan dipilah menjadi tujuh macam, di antaranya *ahkām al-ahwāl al-syakhṣiyyah*, yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan hidup kekeluargaan. Dimaksudkan dengan hidup kekeluargaan di sini adalah mengatur hubungan suami isteri, dan sanak

² Lihat, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Departemen Agama RI: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2000).

³ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Al-Qāhira: Dār al-Kuwait, 1388 H/1969 M), h. 32-33.

kerabat antara satu dengan yang lainnya. Teks-teks hukum yang mengatur hidup kekeluargaan ini dalam al- Qur'ān diperkirakan sebanyak 70 ayat.⁴

Problematika hukum keluarga Islam di Indonesia era kontemporer ini terus bermunculan, meskipun substansi masalahnya telah ada sejak masa para imam mujtahid dahulu. Di era digitalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi informasi-komunikasi modern saat ini problematika hukum keluarga Islam tersebut perlu disikapi, dipahami dan dimaknai secara kontekstual sesuai dengan perubahan masyarakat, dinamika budaya dan tradisi lokal, perubahan pola pikir manusia terutama para praktisi hukum ke.luarga Islam, pengaruh industrialisasi 4.0, 5.0 dan seterusnya, dan kebijakan-kebijakan pemerintah di dunia Internasional, serta dunia Islam, paling tidak ketika mereka merekonstruksi Undang-undang Hukum Keluarga di negaranya masing-masing.

Problematika hukum keluarga Islam dimaksud, misalnya:

1. Problem anjuran kawin dan dilarang membujang (*al-targib fi al-zawāj wa al-nahyu 'an altabattul li al-qādir 'alā al-zawāj*); Generasi milenial, dan generasi Z mereka banyak melaksanakan perkawinan dengan pilihannya masing-masing, ada yang kawin dengan pemeluk agama yang sama (muslim dengan muslimah), dan ada yang kawin dengan beda agama (muslim dengan non muslim, atau muslimah dengan non muslim (laki-laki kristen, katolik, protestan, dan hindu). Problemnya adalah bagaimana perkawinan beda agama era kontemporer ini. Di lingkungan Pengadilan Agama (PA) perkawinan tersebut dinyatakan tidak sah, dan walaupun dari perkawinannya itu melahirkan keturunan, maka anaknya dikategorikan sebagai anak tidak san (lihat, artikel dari salah satu hakim PA Jakarta Selatan, Mashudi, di publish via *detikcom*, tanggal 3 Juli 2023); Sementara di lingkungan Pengadilan Negeri (PN) perkawinan pasangan suami isteri beda agama diperbolehkan. Hal ini seperti terlihat pada PN Surabaya dengan amar outusan No. 916/Pdt.P/2022/PN.Sby. Selain generasi milenial, kelompok generasi Z, mereka banyak

⁴ *Ibid.*

yang melaksanakan perkawinan tetapi mereka sepakat untuk tidak reproduksi (tidak mempunyai anak), kesepakatan seperti ini di era kontemporer disebut dengan *childfree*. Secara terminologis *childfree* adalah pilihan hidup yang dibuat secara sadar oleh orang yang menjalani kehidupan rumah tangga (keluarga) tanpa ingin melahirkan atau memiliki anak.⁵ Dalam perspektif hukum keluarga Islam, *childfree* justru bertentangan dengan hadis yang diwayatkan oleh Ahmad dan disahihkan oleh Ibn Hibbān dari Ānas bin Mālik, ia berkata: “Nabi Saw. memerintahkan kami untuk kawin, dan melarang membujang dengan larangan yang sangat keras, kemudian beliau bersabda: Kawinlah kamu dengan perempuan yang subur (produktif), aku bangga nanti kalau kamu berada dalam jumlah yang banyak di hari kiamat”.⁶

2. Problem *walimah al-‘urs*, yaitu pesta perkawinan untuk mengumumkan bahwa seorang laki-laki dan perempuan ini sudah sah menjadi pasangan suami isteri yang telah diadakan, dikawinkan oleh walinya. Berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasā’i dari ‘Āisyah, Rasulullah Saw. bersabda: “Umumkanlah perkawinan itu, dan pukullah rebana untuk mengumumkannya”.⁷ Hadis lain yang diriwayatkan oleh al-Tirmiẓi dari ‘Āisyah, Rasulullah Saw. bersabda: “Umumkan dan laksanakanlah perkawinan itu di dalam masjid sambil diiringi dengan pukulan rebana, dan adakanlah resepsi perkawinan walaupun dengan hanya menyembelih seekor domba (kambing)”⁸

Berdasarkan dua riwayat hadis tersebut tampak bahwa resepsi perkawinan di masa Rasulullah Saw. relatif sederhana, yang penting substansinya adalah dilaksanakan walau dengan menyembelih seekor

⁵ Victoria Tunggono, *Childfree & Happy, Keputusan Sadar untuk Hidup Bebas Anak* (Yogyakarta: Penerbit ea Books, 2021), h. 13.

⁶ Muhammad bin Ismā‘il al-Kahlāni al-Ṣan‘āni, *Subul al-Salām* (Bandung-Indonesia: Penerbit Dahlan, t.t.), Juz ke 3, h. 111.

⁷ Jalāl al-Din al-Suyūṭi, *Sunan al-Nasā’i* (Bairut: Dār al-Ma‘rifah, 1411 H/1991 M), Juz ke 5, h. 437.

⁸ ‘Isā bin Surah al-Tirmiẓi, *Sunan al-Tirmiẓi* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. ke 3, h. 402.

kambing, dan diramaikan dengan menabuh rebana. Di era kontemporer ini ternyata banyak orang melaksanakan resepsi perkawinan di hotel-hotel berbintang, di gedung-gedung pertemuan mewah, dan di tempat-tempat gedung pertemuan yang lainnya. Di sini muncul problem, perlu mengkritisi simbol-simbol stratifikasi sosial, perubahan sosial yang diduga kuat akan berimplikasi pada perubahan hukum, perubahan adat-istiadat, pergeseran sosiologis, dan pergeseran nilai makna *walimatul 'urs*. Problem ini menarik untuk dikaji dan dibahas lebih dalam lagi, sehingga konsep walimatul 'urs menurut para pakar hukum keluarga Islam masa lalu masih relevan untuk dipedomani dan dikembangkan-lestarikan atau justru mesti dimaknai secara kontekstual sejalan dengan perkengkan budaya dan tradisi di masing-masing daerah di Indonesia ini. Sebagai contoh yang masih aktual, pesta perkawinan Rafi Ahmad dengan Nagita Slavina, Nazar dengan Muzdalifa, dan lain-lain.

1. Masih banyak di era kontemporer ini problematika hukum keluarga Islam yang telah dikaji oleh para imam mujtahid (*al-a'immah al-arba'ah*) masa lalu muncul menyeruak yang menantang para pemikir hukum keluarga Islam kontemporer untuk bisa menjawab dan menetapkan ketentuan hukumnya. Hal ini seperti *kafa'ah* dalam perkawinan (*al-kafa'ah fi al-Zawāj*). Problem di era kontemporer ini, apakah perempuan miskin mesti mencari dan menetapkan calon suaminya yang kaya (bahasa gaul "*tājir*"), atau mesti seorang laki-laki yang seiman dan seagama, tidak boleh beda agama. Dalam kajian hukum keluarga Islam calon pasangan suami isteri itu lebih ditiktekankan pada agama dan pengamalan ajarannya, moralitasnya, dan tingkat ketakwaannya. Di zaman now ini justru seorang perempuan lebih melihat pada harta kekayaan dan keparas mukanya (*limālihi wa lijamālihi*), tidak mempertimbangkan bagaimana tingkat keimanan, ketakwaan, dan pengamalan ajaran agama yang dipeluknya (Islam).

Selain *kafa'ah*, kadar pemberian mas kawin (*mahar*) seorang suami kepada isteri, hal ini dalam hukum keluarga Islam tidak ada ketetapan

standar yang pasti, tetapi hingga saat ini diukur dengan kemampuan suami. Sisi lain, perubahan sosial, adat-istiadat, budaya, dan pola hidup manusia pada umumnya telah berubah dengan cepat sejalan dengan perubahan situasi dan kondisi era digitalisasi dalam berbagai aspek kehidupan.

Beberapa contoh problematika hukum keluarga Islam di atas hanyalah sebagai sampel untuk menjadi perhatian para akademisi, praktisi hukum, dan pemikir hukum keluarga Islam kontemporer. Semua problem yang mengemuka tersebut jika ditarik pada aturan hukum yang telah diundangkan Allah Swt. (*al-syari'ah*), maka sejatinya para pakar hukum Islam (hukum keluarga Islam) yakin dan dapat dipastikan bisa diselesaikan dengan baik sesuai dengan ketentuan aturan syari'at itu.

Secara terminologis, syari'at (*al-syari'ah al-Islām*) adalah semua peraturan yang berisi hukum-hukum yang datang dari Allah, disampaikan oleh Rasul-Nya Nabi Muhammad Saw. buat mengatur peri hidup dan penghidupan umat manusia, dalam hubungannya dengan Tuhan, dengan masyarakat, dan dengan negara.⁹ Aturan perundang-undangan produk Allah Swt. ini menurut perspektif al-Qur'ān telah disampaikan oleh Rasulullah Saw. kepada umat manusia yang difirmankan-Nya dalam Q.S. al-Jāsiyah (45): 18: “*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syari'at (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syari'at itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui*”.

Dari ayat ini jelaslah bisa dimengerti bahwa dalam menjalani hidup dan kehidupan dunia ini sebagai muslim yang beriman dan bertakwa haruslah berpegang dan berpedoman pada aturan perundang-undangan Allah, dan dilarang sama sekali untuk mengikuti hawa nafsu yang buruk, ikutilah aturan (syari'at) Allah, maka pasti akan selamat dunia dan kelak di akhirat. Ibn Qayyim al-Zaujiyyah menegaskan bahwa “sesungguhnya syari'at (*al-syari'ah*) dasar-dasar dan pembinaannya diletakkan di atas hikmah-hikmah dan kemaslahatan-kemaslahatan hamba (umat manusia) untuk kehidupan dunia dan akhirat, syari'at itu seluruhnya mengandung

⁹ Idris Ahmad, *Dasar-Dasar Hukum Islam dan Akidah Ahlus Sunnah Wal Jama'ah* (Jakarta: Penerbit Pustaka Azam, t.t.), h. 15.

keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah; Maka setiap masalah apa pun yang menyimpang dari keadilan kepada ketidakadilan (*al-jaur*), dari rahmat kepada laknat, dari maslahat kepada mafsadat, dan dari yang mengandung hikmah kepada perbuatan sia-sia, maka bukanlah syari'at, meskipun setiap problem itu diinterpretasikan (*al-ta'wil*). Syari'at adalah keadilan Allah bagi hamba-hamba-Nya, dan rahmat bagi makhluk-Nya, serta naungan Allah di bumi-Nya".¹⁰

Tegasnya, bahwa syari'at Islam sebagai aturan perundang-undangan produk Allah Swt. bersifat kekal abadi, berlaku sepanjang zaman dan tempat di mana umat manusia berada dan bertempat tinggal di muka bumi ini, tidak saja bersifat lokal atau nasional, tetapi bersifat internasional. Kitab sucinya (*al-Qur'ān*) terpelihara orisinalitas dan keasliannya sejak wahyu diturunkan dan diterima oleh Nabi Muhammad Rasulullah Saw. Keberlakukannya senantiasa relevan sepanjang zaman dan tempat *hatta yaumal qiyāmah*. Dalam kaitan ini, Abdul 'Azim Mansur menguatkan bahwa syari'at Islam itu adalah syari'at Tuhan yang bersifat Internasional (*'Ālamīyyah*) yang diturunkan oleh Allah yang Maha Mulia kepada Rasul-Nya untuk disampaikan kepada seluruh umat manusia dengan berbagai kecendrungan dan perbedaan tradisi dan kebiasaannya.¹¹ Hal ini lebih dipertegas lagi oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī menulis dalam salah satu karyanya dengan judul "*Syari'ah al-Islām Ṣālihah li al-Taṭbiq fi Kulli Zamān wa Makān*" (Syari'at Islam itu Relevan di Berbagai Tempat dan Zaman).¹²

Dengan demikian, hukum-hukum keluarga Islam (*ahkām al-ahwāl al-syakhṣīyyah*) yang telah terdokumentasikan dalam *al-Qur'ān*, sunnah Rasulullah Saw., dan telah banyak dibahas oleh para hukum keluarga Islam sejak era dahulu hingga era modern dan kontemporer ini perlu dibedah kembali dan dikaji ulang disesuaikan kebutuhan zaman era kekinian.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Abdul 'Azim Mansur, *Waḥībāt al-'Ubūdiyyah li Allah* (Kairo: Al-Majlis 'alā li Syu'ūni al-Islāmiyyah, t.t.), h. 21.

¹² Lihat, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Syari'ah al-Islām Ṣālihah li al-Taṭbiq fi Kulli Zamān wa Makān* (Al-Qāḥirah: Dār al-Sakhwah, t.t.), h. 6.



BAB II

HUKUM KELUARGA ISLAM DALAM KERANGKA SYARI'AH

A. Definisi Syari'ah

Sebelum memasuki pembahasan hukum keluarga Islam terlebih dahulu dikemukakan konsep syari'ah (*al-syari'ah*) dilihat dari segi definisi, muatan hukum syari'ah, historisitas syari'ah pada masa dahulu, dan tujuan ditetapkan syar'ah.

Secara etimologis, kata “syari'ah” berasal dari “*syara'a al-syai*” yang berarti menjelaskan sesuatu. Atau, ia diambil dari kata “*al-syir'ah*” yang berarti tempat sumber air yang tidak pernah habis, dan orang yang datang ke sana tidak memerlukan alat.¹³ Makna lain yaitu jalan menuju aliran air, atau jalan yang mesti dilalui sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan.¹⁴

¹³ Lihat, Luis Ma'lūf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-I'lām* (Bairut: Dār al-Masyriq, 1987), h. 383.

¹⁴ Ibn Manzūr al-Afriqi, *Lisān al-'Arab* (Bairut: Dār al-Ṣadr, t.t.), Juz ke 7, h. 175.

Pada awalnya term syari'ah menunjuk pada pengertian *al-din* (agama) dalam maknanya secara totalitas, seperti terlihat dalam Q.S. al-Syūra (42): 13:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ

“Dan telah mensyari’atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh, dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu, dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama, dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya”.

Q.S. Ali Imrān (3): 95:

قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

“Katakanlah: “Benarlah (apa yang difirmankan) Allah,” maka ikutilah agama Ibrahim yang lurus, dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang musyrik”.

Makna yang sama juga ditegaskan dalam Q.S. al-Māidah (5): 48:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعًا وَمِنْهَا جَاءَ

“... Untuk tiap-tiap umat di antara kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang...”.

Q.S. al-Jāsiyah (45): 18:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

“Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syari’at (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syari’at itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui”.

Ayat yang disebutkan terakhir ini dengan menggunakan kata “syari’ah”, yaitu untuk menunjuk pada makna bahwa syari’at Islam itu sesungguhnya jalan yang lurus (*al-ṭariqah al-mustaqimah*) yang akan mengantarkan umat manusia pada keselamatan dan kebahagiaan dunia dan akhirat.

Relasi makna secara etimologis syari’ah sebagai jalan menuju aliran sungai dan syari’at Islam adalah jalan yang lurus menunjukkan, jika air sungai yang bersih dan jernih akan memuaskan orang-orang yang dahaga, dan menyelamatkan serta menumbuhkembangkan tubuh orang yang mengkonsumsinya, sekaligus syari’at Islam juga akan memberikan kepuasan spritual manusia dalam mencari kebenaran, dan menyelamatkan kehidupan dunia dan akhirat. Karena kata syari’ah dalam al-Qur’ān dipahami dan dimaknai oleh pakar tafsir, dan juga pakar hukum Islam disinonimkan dengan kata *al-din*, *al-millah*, *al-syir’ah* dan *al-minhāj*, maka Jasser Auda menegaskan bahwa syari’ah sebagai wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad dan dipraktikkan dalam risalah dan misi kehidupan beliau. Dengan kata lain, syari’ah adalah al-Qur’ān dan sunnah.¹⁵ Bahkan lebih jauh Muhammad Khalid Mas’ud mengemukakan bahwa syari’ah meliputi rentang makna yang lebih luas daripada “hukum” sebagaimana lazimnya diterjemahkan para ahli hukum modern acap kali mendefinisikan syari’ah sebagai hukum yang diwahyukan atau hukum Tuhan untuk membedakannya dengan fikih, yakni hukum dari para ahli hukum, yang merupakan penafsiran para ahli hukum tentang syari’ah dan

¹⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1428 H/2007 M), h. xxiii.

qanun, yakni hukum negara. Perbedaan ini dimaksud untuk menekankan hakikat ketuhanan dan asal usul syari'ah untuk menetapkan bahwa norma-normanya mengikat sebab berasal dari Tuhan.¹⁶

Sedangkan secara terminologis, syari'ah didefinisikan oleh para pakar hukum Islam dengan beragam redaksional, tetapi substansinya adalah sama, di antaranya Muhammad 'Ali al-Tahānawi mendefinisikan:

الشَّرِيعَةُ مَا شَرَعَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِعِبَادِهِ مِنْ الْأَحْكَامِ الَّتِي جَاءَ بِهَا نَبِيُّهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَعَلَى نَبِيِّنَا وَسَلَّمَ سِوَاءِ كَانَتْ مُتَعَلِّقَةً بِكَيْفِيَّةِ عَمَلٍ وَسُمِّيَ فَرْعِيَّةً وَدُونَ لَهَا عِلْمُ الْفِقْهِ أَوْ بِكَيْفِيَّةِ الْإِعْتِقَادِ وَسُمِّيَ أَصْلِيَّةً وَاعْتِقَادِيَّةً وَدُونَ لَهَا عِلْمُ الْكَلَامِ وَيُسَمَّى الشَّرْعُ أَيْضًا بِالْمِلَّةِ وَالِدِينِ.

“Syari’ah yaitu apa-apa (hukum) yang diundangkan Allah untuk para hamba-Nya yang dibawa oleh salah seorang Nabi dari para Nabi-Nya, baik hukum-hukum itu berhubungan dengan cara melaksanakan perbuatan, yaitu yang disebut dengan hukum *furū’* (cabang), dan untuknya maka disusunlah ilmu fikih, atau berhubungan dengan kepercayaan (*al-i’tiqād*) yang disebut dengan hukum pokok (*aşliyyah*) dan keyakinan (*i’tiqādiyyah*), dan untuknya maka didudunlah ilmu kalam; Syari’ah (*al-syar’*) disebut juga dengan agama (*al-millah* dan *al-din*)”.¹⁷

‘Ādil al-Syuwaikh mendefinisikan syari’ah dengan:

مَا شَرَعَهُ اللَّهُ لِعِبَادِهِ فِي الْعَقَائِدِ وَالْعِبَادَاتِ وَالْأَخْلَاقِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَنَظْمِ الْحَيَاةِ فِي شِعْبِهَا الْمُخْتَلَفَةِ لِتَحْقِيقِ سَعَادَتِهِمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

¹⁶ Muhammad Khalid Mas’ud, “Pencarian Landasan Normatif Syari’ah Para Ahli Hukum Muslim” dalam *Dinamika Kontemporer dalam Masyarakat Islam*, Editor, Dick van der Meij (Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 2003), h. 1.

¹⁷ Lihat, Muhammad Yūsuf Mūsā, *Al-Madkhal Lidirāsah al-Fiqh al-Islāmi* (Rauḍah al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1374 H/1953 M), h. 10.

“Apa-apa (aturan hukum) yang telah diundangkan Allah untuk menjadi pedoman bagi hamba-Nya baik (yang berhubungan) dalam masalah kepercayaan (*al-‘aqāid*), ibadah (*al-‘ibādāt*), moralitas (*al-akhlāq*), hubungan sosial kemasyarakatan (*al-mu‘āmalāt*) maupun pengaturan kehidupan yang beragam suku bangsanya dengan tujuan untuk merealisasikan kebahagiaan mereka di dunia dan kelak di akhirat”.¹⁸

Berbeda dengan al-Tahānawi, dan al-Syuwaikh, Mahmūd Syaltūt mendefinisikan syari’ah dengan:

وَالشَّرِيعَةُ هِيَ النُّظْمُ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ أَوْ شَرَعَ أُصُولَهَا لِيَأْخُذَ الْإِنْسَانُ بِهَا نَفْسَهُ
وَعَلَا قَتَهُ بِرَبِّهِ وَعَلَا قَتَهُ بِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ وَعَلَا قَتَهُ بِأَخِيهِ الْإِنْسَانِ وَعَلَا قَتَهُ
بِالْكُونِ وَعَلَا قَتَهُ بِالْحَيَاةِ.

“Syari’ah ialah peraturan-peraturan yang diundangkan Allah, atau pokok-pokoknya, agar dijadikan pegangan oleh manusia dalam berhubungan dengan Tuhan-Nya, dengan saudaranya sesama muslim, dengan saudaranya sesama manusia, dengan alam sekitarnya, dan berhubungan dengan masalah kehidupan”.¹⁹

Abū Ishāq al-Syāṭibi al-Māliki mendefinisikan syari’ah dengan:

إِنَّ مَعْنَى الشَّرِيعَةِ أَنَّهَا تَحْدُلُ الْمَكْلُفِينَ حُدُودًا فِي أَعْمَالِهِمْ وَأَقْوَالِهِمْ وَاعْتِقَادَاتِهِمْ.
“Keseluruhan agama yang mengatur orang-orang mukallaf dari perilaku mereka (*af‘ālihim*), tutur kata (*aqwālihim*), dan kepercayaan mereka (*i’tiqādātihim*)”.²⁰

Definisi yang dikemukakan al-Syāṭibi ini menggambarkan terminologi syari’ah dalam makna luas yang mengakomodir baik aspek kepercayaan

¹⁸ ‘Adil al-Syuwaikh, *Ta’lil al-Abkām fi al-Syari’ah al-Islāmiyyah* (Tanuṭo: Dār al-Basyir li al-Šaqāfah wa al-‘Ulūm, 1420 H/2000 M), h. 14.

¹⁹ Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām ‘Aqidah wa Syari’ah* (Mesir: Dār al-Qalam, 1968), h. 12.

²⁰ Abū Ishāq al-Syāṭibi, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Abkām*, Editor Syekh Muhammad Hasnain Makhluṭ (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. ke 1, Juz ke 1, h. 53.

(*al-i'tiqādiyyah*), perbuatan mukallaf secara praktis (*al-ʿamaliyyah*), hubungan vertikal (*al-ʿubūdiyyah*), moralitas (*al-khuluqiyah*) maupun syari'ah itu sendiri. Pemaknaan syari'ah demikian ini lebih ditegaskan dan dipilah lagi dengan pengertian yang lebih luas, dan sempit, sebagaimana dikemukakan oleh Ahmad Zaky Yamani bahwa, “terminologi syari'at Islam dalam bidang yang luas, meliputi semua hukum yang telah diatur dengan teratur oleh para ahli fikih dalam pendapat-pendapatnya dalam persoalan di masa mereka, atau yang mereka perkirakan akan terjadi kemudian, dengan mengambil dalil-dalilnya dari al-Qur'ān dan *al-hadīṣ*, *qiyās*, *istihsān*, *istiḥāb*, dan *maṣāliḥ mursalah*. Dalam pengertian yang sempit, syari'at Islam itu terbatas pada hukum-hukum yang berdalil pasti dan tegas, yang tertera dalam al-Qur'ān dan *al-hadīṣ* yang sah atau ditetapkan dengan ijmak”.²¹

B. Muatan Hukum Syari'ah

Sebagaimana telah ditegaskan Jasser Auda di atas bahwa syari'ah adalah al-Qur'ān dan sunnah, maka al-Qur'ān sesungguhnya sebagai sumber dari segala sumber hukum (*maṣdar min al-maṣādir*) Islam, dijadikan pedoman dan pandangan hidup (*way of life*) oleh umat Islam, karena mengandung berbagai hukum yang mengatur kehidupan umat Islam itu sendiri. Di kalangan para ulama ada yang membagi kandungan hukum al-Qur'ān itu menjadi dua bagian besar, yaitu akidah dan syari'ah,²² dan ada yang membagi pada tiga bagian besar, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan akidah (*al-i'tiqādiyyah*), berkaitan dengan moralitas (*al-khuluqiyah*), dan hal-hal yang berkaitan dengan hukum-hukum praktis (*ahkām ʿamaliyyah*) atau segala perbuatan manusia (*mukallaḥīn*) baik mu'amalah, *uqūbah* dan ibadah yang disebut dengan syari'ah.²³ Dari dua versi pembagian ini, akan dijelaskan mengenai akidah, syari'ah dan akhlak sebagai berikut:

²¹ Ahmad Zaky Yamani, *Al-Syari'ah al-Khālidah wa Musykilāḥ al-ʿAṣr*, Penerjemah Agustjik (Jakarta: Yayasan Bhineka Tunggal Ika, 1978), h. 15.

²² Mahmūd Syaltūt, *al-Islām ʿAqīdah wa Syari'ah*, Cet. ke 17.

²³ Muhammad ʿAlī al-Sāyīs, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihādī wa Atwāruh* (Mesir: Majma' al-Buhūs al-Islāmiyyah, t.t.), h. 8. ʿAbd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo:

Pertama, masalah akidah (*al-i'tiqādiyyah*). Dimaksudkan dengan akidah adalah ajaran mengenai dasar-dasar keyakinan, yang meliputi beriman kepada Allah beserta sifat-sifat-Nya, kepada para malaikat, tentang kitab-kitab, para utusan-Nya dan hari kiamat sebagai saat pembalasan. Di samping itu, hal-hal yang berkaitan dengan akidah, yaitu semua aktivitas dan perilaku manusia yang senantiasa diawasi oleh malaikat dan dicatat untuk nanti di hari akhirat dipertanggungjawabkan di hadapan mahkamah Allah akan diberi konsekuensi pahala masuk surga bagi yang berperilaku baik seperti bersikap jujur, adil dan sikap positif lainnya. Semua sikap itu merupakan manifestasi dari kepatuhan dan keyakinannya kepada Allah Swt. Atau konsekuensi sanksi neraka bagi yang berperilaku buruk (jahat) seperti membunuh, mencuri, menipu, dan sikap negatif lainnya. Semua sikap negatif itu sebagai bukti ketidakpatuhan dan ketidakyakinannya kepada Allah Swt. Oleh para ulama aspek doktrin tentang akidah ini dikembangkan menjadi sebuah pengetahuan yang tertata secara sistematis metodologis yang disebut dengan ilmu tauhid, istilah lain ilmu *uṣūl al-dīn*, atau ilmu kalam.²⁴

Secara umum, terdapat empat aliran (*maḏhab*) yang muncul dan berusaha untuk menjelaskan doktrin Islam dibidang akidah (*al-maḏāhib al-i'tiqādiyyah*), sejak dari masa paling awal hingga era kontemporer, yaitu aliran Salaf (*al-salafīyyūn*), aliran Mu'tazilah (*maḏhab al-mu'tazilah*), aliran Māturidi (*maḏhab al-māturidiyyah*) dan aliran Asy'ari (*maḏāhib al-āsyā'irah*).²⁵ *Al-Salafīyyūn* adalah sebuah aliran yang berusaha menjelaskan keyakinan (kepercayaan) secara sederhana, yang mengikuti kondisi pada masa para sahabat Nabi. Aliran ini merupakan aliran yang paling tua, bermula dari masa sahabat, masa *tābi'in* kemudian berkembang dari masa ke masa hingga mencapai kesempurnaan dan puncak kemapanannya di masa Ibn Taimiyah (w.728 H/1328 M).²⁶ Para imām mujtahid seperti

Ad-Dār al-Kuwaitiyyah, 1388 H/1964 M), h. 32.

²⁴ Lihat, Muhammad Yūsuf Mūsa, *al-Madkhal Lidirāsah al-Fiqh al-Islām*, h. 10.

²⁵ Muhammad Abū Zahrah, *Muhādārāt fi Tārikh al-Maḏāhib al-Fiqhiyyah* (Mesir: Maṭba'ah al-Madani, t.t.), Juz ke 1, h. 211, 140, 195, dan 180.

²⁶ Pada mulanya aliran ini muncul pada abad IV H/X M yang gerakan pemikiran-pemikirannya bermuara pada pemikiran Ahmad bin Hanbal yang menghidupkan akidah

Imām Abū Hanifah (80-150 H/699-767),²⁷ Imām Mālik bin Anas (95-179 H/713-795 M),²⁸ Imām Syāfi'i (150-204 H/767-820M),²⁹ dan Imām Ahmad bin Hanbal (164-241 H/780-855 M)³⁰ adalah pengikut aliran ini.

Setelah aliran Salaf berkembang, kemudian muncul aliran Mu'tazilah, yang pada umumnya para ulama menisbatkan kepada Wāsil bin 'Atā' (w. 131 H/748 M) sebagai tokoh utamanya, aliran Asy'ariyyah dinisbatkan kepada Abū al-Hasan al-Asy'ari (w. 324 H/936 M) yang berkembang di Baṣrah, dan aliran Māturidiyyah yang dinisbatkan kepada Abū Mansūr al-Māturidi (w. 333 H/944 M) di Samarkand. Semua aliran ini mereka menyebut dirinya sebagai *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*.

Selain aliran-aliran tersebut di atas, masih ada pengelompokan aliran, yaitu Syi'ah, Khawārij dan *ahl al-Sunnah* (Sunni). Pengelompokan aliran ini terjadi sebagai akses atau akibat terbunuhnya khalifah Usmān bin Affān (w. 35 H/656 M) di tangan para demonstran. Dari tragedi ini kemudian terjadi berbagai pertikaian pada masa pemerintahan khalifah Ali bin Abi Ṭālib (w. 40 H), konflik dan ketegangan dalam percaturan politik, serta terjadi penderitaan kehidupan rakyat.³¹ Dalam perjalanan waktu, tiga aliran yang berbeda pandangan politik itu pada akhirnya merasuk masuk pada masalah akidah dan masalah-masalah ajaran agama yang lainnya, sekaligus pada pemahaman pada ajaran agama itu sendiri. Al Yasa Abūbakar mengemukakan bahwa dalam hal akidah (ilmu kalām)

ulama salaf dan berusaha memerangi paham lainnya. Aliran ini muncul kembali pada abad VII H/XIII M, yang kemudian dihidupkembangkan oleh Ibn Taimiyah yang menyiarkannya secara gencar sesuai dengan kondisi zamannya. Pada perkembangan berikutnya pada abad XII H/XVIII M dihidupkembangkan oleh Muhammad ibn Abd al-Wahāb (1703-1787), dikenal sebagai gerakan Wahabi yang berkembang di kawasan jazirah Arab. Muhammad Abū Zahrah, *Muhāḍarāt ...*, h. 211.

²⁷ Muhammad Yūsuf Mūsa, *Abū Hanifah 'Aṣruḥ Hayātuh, Mazhabūh, Ittijāhatuh al-Fiqhiyyah wa al-Insāniyyah* (Mesir: Maktabah Nahḍah, 1376 H/1957), h. 37.

²⁸ Muhammad Abū Zahrah, *Mālik Hayātuh wa 'Aṣruḥ Arā'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1994), h. 24. Amin al-Khuli, *Malik Tajarubu Hayah* (Mesir: Mu'assasah al-Miṣriyyah al-'Āmmah, t.t.), h. 62 dan 427.

²⁹ Muhammad Abū Zahrah, *al-Syāfi'i Hayātuh wa 'Aṣruḥ Arā'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1363 H/1944 M), h. 14 dan 31.

³⁰ 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin al-Turki, *Uṣul Mazhab al-Imām Ahmad bin Hanbal* (Mesir: Maṭba'ah Jāmi'ah 'Ain Syams, 1394 H/1974 M), h. 32 dan 46.

³¹ Muhammad Abū Zahrah, *Muhāḍarāt ...*, Juz ke 1, h. 10.

kaum muslimin yang sebelumnya masuk ke dalam kelompok Syi'ah, Khawārij dan Ahlussunnah (Sunni) ada yang menjadi pengikut Mu'tazilah, sebagaimana ada yang menjadi pengikut Māturidiyah, Asy'ariyyah ataupun Salafiyah.³²

Kedua, masalah syari'ah, adalah sebagai ajaran dan tata peraturan kehidupan praktis (*mu'āmalah 'amaliyyah*). Secara terminologis dikatakan bahwa syari'ah adalah tata peraturan yang diciptakan Allah Swt. atau pokok-pokoknya, supaya dipegang oleh manusia dalam berhubungan dengan Tuhannya, dengan saudaranya sesama muslim, dengan saudaranya sesama manusia, dengan alam sekitarnya, dan dengan masalah kehidupan.³³ Dari sini dapat dimengerti dan ditegaskan bahwa, bagaimana cara seorang muslim beribadah menyembah kepada Allah, bagaimana seorang muslim berinteraksi dengan keluarga dan kerabatnya, bagaimana hidup bertetangga, berkomunikasi, bertransaksi dengan sesama muslim, dan sesama manusia pada umumnya, bagaimana menjalani hidup dalam masyarakat yang plural (*heterogin*), dan berbudaya sehingga tetap masyarakat merasa aman, nyaman, tentram, berdampingan, dan tidak berbuat dengan sekehendaknya. Demikian juga, bagaimana cara memperlakukan alam semesta sehingga bermanfaat bagi masyarakat, bangsa dan negara, sekaligus dampak daripadanya tidak menimbulkan bencana banjir dan longsor, dan begitu seterusnya. Aspek ajaran syari'ah ini dikembangkan oleh para ulama menjadi sebuah disiplin ilmu yang disebut dengan ilmu fikih (*fiqh*), tentunya dengan berbagai spesifikasinya.³⁴

Ajaran dibidang ini telah berkembang menjadi banyak mazhab.³⁵ Tetapi dari banyak mazhab itu yang terus berkembang dan dikenal oleh

³² Al Yasa' Abūbakar, *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Dārussalam Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan* (Nanggroe Aceh Dār ussalam: Dinas Syari'at Islam, 2006), h. 18.

³³ Mahmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqidah wa Syari'ah*, h. 12.

³⁴ *Fiqh* atau ilmu fikih (*'ilm al-fiqh*) merupakan kumpulan aturan dan tuntunan mengenai perilaku seseorang, baik dalam kedudukannya sebagai pribadi, anggota masyarakat (*jamā'ah*) maupun dalam kedudukannya sebagai pejabat negara (pemerintah).

³⁵ Di masa sesudah *tābi'in*, muncul mazhab-mazhab dalam bidang hukum Islam (*fiqh*) baik dāri kalangan *ahl al-hadīṣ* maupun *ahl ar-ra'y*, yang oleh mayoritas kaum muslimin disebut sebagai mazhab *ahl as-sunnah wa al-jamā'ah* sebanyak 13 mazhab, yaitu:

masyarakat dunia hingga saat ini hanya empat mazhab, yaitu mazhab Hanafi, yang didirikan oleh Abû Hanifah al-Nu'mân bin Šâbit (80-150 H/699-676 M), mazhab Mâliki, yang didirikan oleh Mâlik bin Anas bin Mâlik Abi 'Âmir al-Asbâhi al-Yamâni (95-179 H/713-795 M), mazhab Syâfi'i, yang didirikan oleh Muhammad bin Idris al-Syâfi'i (150-204 H/767-820 M), dan mazhab Hanbali, yang didirikan oleh Ahmad bin Muhammad bin Hanbali (164-241 H/780-855 M). Selain empat mazhab tersebut, masih ada beberapa mazhab penganut Syi'ah yang dikenal lebih dekat kepada jamâ'ah Islam (Sunni) dan moderat, seperti mazhab Zaidiyyah, yang didirikan oleh Zaid bin 'Ali Zain al-'Âbidin bin al-Husain bin 'Ali bin Abi Tâlib (80-122 H), dan mazhab Jâfariyyah, yang didirikan oleh Jâfar bin Muhammad bin 'Ali Zain al-'Âbidin bin al-Husain bin 'Ali bin Abi Tâlib (82-148 H).³⁶

Ketiga, masalah etika dan moral (*al-khulûqiyyah*), adalah hal-hal yang berkaitan dengan akhlak, substansinya adalah ajaran tentang etika dan moral. Hal ini tentunya menjadi tuntunan dan bimbingan mengenai cara-cara yang harus ditempuh agar seseorang menjadi mulia dan luhur, dekat dengan sang *Khâlik*, bermanfaat bagi orang-orang yang berda di sekitar, dan senantiasa berusaha untuk melakukan perbuatan baik secara maksimal. Ajaran etika dan moral ini sesungguhnya merupakan substansi dan manifestasi dari dua ajaran di atas, karena implikasi daripadanya pada akhirnya akan membentuk pribadi-pribadi manusia yang mulia, dan berakhlak yang baik. Abû Hâmid al-Gazâli (w. 505 H) dalam konteks

Mazhab Sufyân bin 'Uyainah di Makkah, mazhab Mâlik bin Anas di Madinah, mazhab Hasan Bašri di Bašrah, mazhab Abû Hanifah di Kûfah, mazhab Sufyân as-Šauri di Kûfah, mazhab al-Auzâ'y di Syâm, mazhab Syâfi'i di Mesir, mazhab Lais bin Sa'ad di Mesir, mazhab Ishâq bin Rahawaih di Naisâbûr, mazhab AbûŠaur di Bagdâd, mazhab Ahmad bin Hanbal di Bagdâd, mazhab Dâwud Zâhiri di Bagdâ, dan mazhab Ibn Jarir di Bagdâd. Lihat, Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 71. Lihat, Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah, Thalaq, Rudjuk dan Hukum Kewarisan* (Djakarta: Balai Penerbitan dan Perpustakaan Islam Yayasan Ihya 'Ulumuddin Indonesia, 1971), Jld. ke 1, h. 41.

³⁶ Muhammad Abû Zahrah, *al-Imâm Zaid Hayâtuḥ wa 'Ašruh Arâ'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 22. Muhammad Abû Zahrah, *Muhâdârât fi Târikh...*, h. 40. Al-Hamid al-Husaini, *Sejarah Hidup Imam Ja'far ash-Shadiq R.A.* (Semarang-Indonesia: CV Toha Putra, t.t.), h. 1 dan 134.

ini mengatakan bahwa, akhlak adalah perilaku jiwa, yang dapat dengan mudah melahirkan perbuatan-perbuatan tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Apabila perilaku itu melahirkan perbuatan-perbuatan baik dan terpuji, baik menurut akal maupun tuntunan agama, perilaku itu dinamakan akhlak yang baik (*khuluqan hasana*). Apabila perilaku yang dilakukan itu melahirkan perbuatan buruk, makaperilaku tersebut dinamakan akhlak yang buruk (*khuluqan sayyi'a*).³⁷

Untuk mengukur bahwa seseorang itu berperilaku baik atau tidak baik, dalam praktik kehidupan masyarakat sudah barang pasti akan berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lainnya sesuai dengan persepsi seseorang, kondisi masyarakat, tradisi dan budaya yang berkembang, dan perubahan sosial masyarakat itu sendiri. Misalnya, terjadi perbedaan akibat perubahan nilai tradisi dan budaya suatu masyarakat dari baik kepada buruk, atau sebaliknya, adalah tradisi membuka kepala bagi perempuan mempunyai sifat yang buruk (*murū'ah*) bagi masyarakat (negara) di wilayah Timur, tetapi tidak termasuk perbuatan buruk bagi umumnya masyarakat di wilayah (negara) Barat.³⁸ Oleh karena demikian, bagi umat Islam pendasaran perilaku baik dan buruk parameternya adalah kembali berpedoman pada al-Qur'an dan sunnah. Kedua pedoman ini baik secara eksplisit maupun implisit telah menyatakan baik, maka itulah ukuran kebaikan bagi umat manusia. Demikian pula sebaliknya, jika dinyatakan buruk, maka itulah ukuran keburukan bagi umat manusia. Allah Swt. telah berfirman (Q.S. al-Qalam (68), ayat 4):

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

“Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung”.

³⁷ Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Gazāli, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), Jld. ke 3, h. 52.

³⁸ Abū Ishāq Ibrahim bin Mūsa al-Lakhmi al-Gar-naṭi al-Syāṭibi (selanjutnya ditulis al-Syāṭibi), *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. ke 1, Juz ke 2, h. 198.

Kemudian Rasulullah Saw. menegaskan dalam sabdanya yang diriwayatkan oleh Imām Mālik dari Abū Hurairah:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.

“Tidaklah aku diutus kecuali hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia (H.R. Mālik bin Ānas)”.

Berdasarkan pada ayat dan hadis di atas jelaslah bahwa akal pemikiran manusia senantiasa dinamis dan berubah dalam menilai baik dan buruk, dalam arti senantiasa berubah bagi masyarakat dalam menilai baik dan buruk yang didasarkan pada akal pemikiran. Karena itu, sesungguhnya penilaian baik dan buruk yang sebenar-benarnya hanya Allah yang mengetahui-Nya, sejalan dengan firman-Nya:

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ

Artinya: “Kebenaran itu adalah dari Tuhanmu, sebab itu jangan sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang ragu” (Q.S. al-Baqarah (2), ayat 147).

Dari tiga pembagian ajaran di atas (akidah, syari’ah dan akhlak), maka syari’ah (*ahkām ‘amaliyyah*) sebagai bagian dari hukum al-Qur’an. Hukum yang disebutkan terakhir ini merupakan ajaran yang berkaitan erat dengan kehidupan duniawi. Al-Qur’an tidak memerinci secara detail kecuali tentang sebagian hukum perkawinan, tindak pidana kejahatan (*hudūd*), *kafārat*, dan waris. Aturan-aturan kehidupan yang digariskan Allah dalam bidang ini bersifat pokok-pokok yang berkenaan dengan prinsip-prinsip umum, dan kaidah-kaidah pokok yang harus dijadikan pedoman oleh manusia dalam kehidupan bermu’amalah. Harun Nasution berdasarkan analisisnya mengemukakan bahwa dari 6360 ayat al-Qur’an,³⁹

³⁹ Penetapan jumlah ayat al-Qur’an ternyata di kalangan para ulama berbeda-beda jumlah keseluruhannya. Ada yang menetapkan 6.000, 6.214, 6.219, 6.225, 6.236, 6.616, 6.360, dan 6.636. Sedangkan jumlah 6.666 ayat, tidak ada seorang ulama pun yang menetapkan

hanya terdapat 368 ayat yang berhubungan dengan aspek-aspek hukum, termasuk di dalamnya ayat-ayat mengenai ibadah. Sementara ayat-ayat yang spesifik mengatur kehidupan sosial kemasyarakatan, dari 368 ini hanya 228 ayat.⁴⁰

Ajaran hukum-hukum praktis (*al-ahkām al-‘amaliyyah*) yang terdapat dalam al-Qur‘ān, dalam sistematika hukum Islam dibagi menjadi dua bagian besar, yaitu hukum-hukum ibadah, dan hukum-hukum mu‘amalah. Pada bagian pertama, yaitu berisi di dalamnya tata aturan hukum mengenai pola hubungan manusia dengan Allah, seperti salat, puasa, zakat, haji, nazar, sumpah, dan ibadah-ibadah yang lainnya. Sedangkan bagian yang kedua, yaitu hukum-hukum *mu‘amalah* yang di dalamnya berisi tata aturan mengenai pola hubungan antara sesama manusia, seperti akad perjanjian transaksi, akad nikah, sanksi tindak pidana kejahatan, dan lain-lain.⁴¹

‘Abd al-Wahhāb Khallāf (w.1956 M), setelah membagi hukum-hukum dalam al-Qur‘ān pada tiga bagian besar yaitu *ahkām i‘tiqādiyyah*, *ahkām khuluqīyyah* dan *ahkām ‘amaliyyah*, kemudian yang disebutkan terakhir ini ia kelompokkan menjadi dua kelompok besar yaitu hukum-hukum ibadah (*ahkām al-‘ibādāt*), dan hukum-hukum mu‘amalah (*ahkām al-mu‘āmalāt*) sebagaimana tersebut di atas. Dalam term modern, hukum-hukum *mu‘amalah* itu banyak macamnya sesuai dengan hal-hal yang berhubungan dengan kehidupan manusia. Dalam hal ini Khallāf memerinci menjadi tujuh cabang hukum,⁴² sebagai berikut:

jumlah tersebut, hanya para pendakwa yang sering mengatakannya. Dāri penetapan jumlah-jumlah tersebut, Harun Nasution lebih cenderung pada jumlah 6.360 ayat, dan Abdur Rahman I. Doi menetapkan sebanyak 6.636 ayat. Lihat, Ismuha dalam kata pengantar penerjemah kitab, Mahmūd Syaltūt dan Muhammad Ali as-Sāyis, *Muqāranah al-Mazāhib fi al-Fiqh* (Mesir: Maṭba‘ah Muhammad Ali Ṣābiḥ wa Aulādūh, 1373 H./1953 M.), h. 8. Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dār i Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Penerbit UI Press, 1985), Jld. ke 2, h. 7. Abdur Rahman I. Doi, *Shari‘ah the Islamic Law* (London: United Kingdom, 1404 H/1984 M), h. 21-22.

⁴⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau ...*, h. 7-8.

⁴¹ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h.32. Al-Qāḍi Muhammad Suwaid, *al-Mazāhib al-Islāmiyyah al-Khamsah wa al-Mazhab al-Muwahhad* (Bairut: Dār at-Taqrīb bain al-Mazāhib al-Islāmiyyah, 1416 H/1995 M), h. 43 dan 165.

⁴² ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 32-33.

1. Hukum keluarga (*ahkām al-ahwāl al-syakṣiyyah*), yaitu yang berhubungan dengan hidup kekeluargaan. Dimaksudkan dengan hidup kekeluargaan di sini adalah mengatur hubungan suami isteri dan sanak kerabat antara satu dengan yang lainnya. Ayat-ayat hukum mengenai hidup kekeluargaan ini dalam al-Qurʾān diperkirakan sebanyak 70 ayat.
2. Hukum perdata (*al-ahkām al-madaniyyah*), yaitu yang berhubungan dengan muʿamalah antara perorangan, masyarakat dan persekutuannya, seperti jual-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, pertanggungan, perkongsian, utang-piutang dengan keharusan adanya ikatan hukum. Dimaksudkan dengan adanya ikatan hukum di sini, mengatur hubungan perorangan, masyarakat, yang menyangkut harta kekayaan dan memelihara hak setiap orang yang mempunyai hak. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qurʾān diperkirakan sebanyak 70 ayat.
3. Hukum pidana (*al-ahkām al-jināʿiyyah*), yaitu yang berhubungan dengan tindak pidana kejahatan yang bersumber dari pelaku kejahatan (*mukallaf*), dan sanksi yang semestinya diterima oleh pelaku kejahatan. Tujuannya adalah untuk memelihara kehidupan manusia, harta bendanya, kehormatannya, dan hak-haknya. Begitu pula membatasi hubungan antara harta yang diambil dengan pelaku kejahatan, dan masyarakat umum. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qurʾān diperkirakan sebanyak 30 ayat.
4. Hukum acara (*al-ahkam al-murafaʿāt*), yaitu yang berhubungan dengan pengadilan, kesaksian, dan sumpah. Tujuannya adalah mengatur keberanian untuk mewujudkan keadilan di antara para pihak yang berperkara. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qurʾān diperkirakan sebanyak 13 ayat.
5. Hukum ketatanegaraan (*al-ahkām al-dustūriyyah*), yaitu yang berhubungan dengan aturan hukum pemerintah dan dasar-dasarnya. Tujuannya adalah untuk membatasi hubungan pemerintah dengan warga negara, menetapkan hak-hak perorangan, dan masyarakat.

Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qur'an diperkirakan sebanyak 10 ayat.

6. Hukum internasional (*al-ahkām al-dualiyyah*), yaitu yang berhubungan dengan masalah-masalah hubungan antara negara-negara Islam dengan negara-negara yang bukan Islam (sekuler), dan tata-cara pergaulan dengan warga negara non muslim yang berada di negara Islam. Tujuannya adalah untuk membatasi hubungan negara Islam dengan negara-negara lain dalam kondisi damai dan perang, dan sekaligus membatasi hubungan orang-orang muslim dengan non muslim yang berada dalam negara Islam. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qur'an diperkirakan sebanyak 25 ayat.
7. Hukum ekonomi dan keuangan (*al-ahkām al-iqtisādiyyah wa al-māliyyah*), yaitu yang berhubungan dengan hak orang-orang miskin yang biasa meminta-minta (*al-sā'il*) dan orang-orang miskin yang tidak mau meminta-minta kepada orang-orang kaya (*al-mahrūm*), dan mengatur sumber-sumber pemasukan dan pengeluaran ekonomi dan keuangan. Tujuannya adalah mengatur pendistribusian yang menyangkut harta antara orang-orang kaya dan (hak) orang-orang miskin, antara pemerintah dan perorangan. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qur'an diperkirakan sebanyak 10 ayat.

Berdasarkan macam-macam hukum bidang mu'amalah di atas, terlihat jelas bahwa hukum keluarga Islam (*ahkām al-ahwāl al-syakhsīyyah*) merupakan bagian dari hukum-hukum mu'amalah. Dalam term Mahmud Syaltut, termasuk bagian dari syari'ah. Karena menurutnya, syari'ah adalah peraturan-peraturan yang diciptakan Allah, atau dasar-dasarnya supaya dipegang oleh manusia dalam hubungan dengan Tuhan-nya, dengan saudaranya sesama muslim, dengan saudaranya sesama manusia, dengan alam sekitarnya, dan dengan masalah kehidupan.⁴³

Senada dengan pandangan Khallāf di atas, Mustafā Ahmad al-Zarqā' (1285-1357 H/1868-1940 M) setelah membedakan *fiqh* menjadi dua

⁴³ Mahmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqidah wa Syari'ah*, h. 12.

kelompok besar, yaitu ibadah, dan *mu'āmalah*, kemudian ia membagi hukum-hukum fikih (*al-ahkām al-fiqhiyyah*) menjadi tujuh kelompok,⁴⁴ sebagai berikut:

1. Ibadah (*al-'ibādāt*), yaitu hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, seperti salat, puasa, dan lain-lain.
2. Hukum keluarga (*al-ahwāl al-syakhsiyyah*), yaitu hukum yang mengatur keluarga, seperti perkawinan (*al-nikāh*), perceraian (*al-ṭalāq*), keturunan (*al-nasab*), nafkah (*al-naḥaqah*), dan lain-lain.
3. Mu'āmalah (*al-mu'āmalāt*), yaitu hukum yang mengatur hubungan sesama manusia yang berkaitan dengan harta benda (*al-amwāl*) hak-hak kebendaan (*al-huqūq*), dan cara pengelolaannya (*al-taṣarrufāt*).
4. Hukum ketatanegaraan (*al-ahkām al-sulṭāniyyah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan penguasa dengan rakyat, hak-hak dan kewajiban-kewajiban rakyat dan penguasa.
5. Pemberian sanksi (*al-'uqūbāt*), yaitu hukum yang mengatur tentang pemberian sanksi terhadap pelaku tindak pidana kejahatan atau pelanggaran untuk menjaga ketertiban dan keamanan bagi masyarakat.
6. Hukum internasional (*al-ahkām al-dualiyyah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan antara negara-negara Islam (*al-dualah al-Islāmiyyah*) dengan negara-negara lain, yang disebut dengan hubungan bilateral dan multilateral (*al-huqūq al-dualiyyah*).
7. Tata pergaulan (*al-adab*), yaitu hukum yang mengatur pergaulan baik (*al-akhlāq*), bersikap hormat (*al-hasyamah*), saling baik (*al-muhāsīn*), dan merasa saling sama (*al-musāwi*).

Berdasarkan pembidangan hukum-hukum *mu'āmalah* dan/atau pengelompokkan hukum-hukum *fiqh* yang dikemukakan oleh 'Abd al-Wahhāb Khallāf dan Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā di atas, jelaslah menunjukkan bahwa hukum keluarga (*al-ahwal al-syakhsiyyah*) merupakan bagian

⁴⁴ Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā', *al-Fiqh al-Islāmi fi Ṣaubih al-Jadid: Al-Madkhal al-Fiqhi al-Āmm* (Damaskus:Maṭba'ah Tarbain, 1967/1968), Juzke 1, h.55-56.

tersendiri dari pengelompokan hukum-hukum *mu'āmalah* atau hukum-hukum *fiqh* tersebut. Atau, dalam perspektif Mahmūd Syaltūt, hukum keluarga (*al-ahwāl al-syakhsīyyah*) merupakan bagian dari syari'ah.

C. Historisitas Syari'ah pada Masa Lalu

Dimaksudkan dengan syari'ah (*syari'at-syari'at*) pada masa lalu di sini adalah syari'at-syari'at Allah Swt. yang diturunkan kepada Nabi-nabi-Nya sebelum syari'at Islam, seperti syari'at Nabi Ibrahim *Alaih al-Salām* (As), Nabi Dāwud As., Nabi Mūsā As., Nabi Isā As., dan yang lainnya. Dalam kajian metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) semua syari'at para Nabi sebelum datang syari'at Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. disebut dengan *syar'u man qablanā*.⁴⁵ Al-Qur'ān dan sunnah banyak menginformasikan hukum-hukum syari'at agama-agama langit (*samāwi*) terdahulu, sebelum islam tampil ke permukaan menjadi agama terakhir. Terkadang informasi hukum-hukum syari'at agama terdahulu itu disertai dengan sesuatu yang menunjukkan atas terhapusnya hukum-hukum tersebut dalam syari'at Islam, terkadang menunjukkan atas tetap berlaku bagi umat Nabi Muhammad Saw., dan terkadang pula informasi hukum-hukum syari'at tersebut tidak disertai sesuatu yang menjelaskan dan menegaskan terhapus dan tidak berlaku, atau tetap berlaku bagi umat Nabi Muhammad Saw.⁴⁶

Mengenai hukum bentuk pertama, para pakar dari berbagai disiplin ilmu sepakat tidak berlaku dan tidak termasuk syari'at bagi umat Nabi Muhammad, karena adanya dalil yang menunjukkan terhapusnya hukum-hukum tersebut (Lihat, Q.S. al-An'ām (8): 145-146). Untuk hukum bentuk kedua, para ulama juga sepakat hukum-hukum tersebut ditetapkan menjadi syari'at umat Nabi Muhammad, dan diwajibkan untuk mengamalkannya (Lihat Q.S. Al-Baqarah (2): 183, dan Q.S. Al-Kausar

⁴⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998), Juz ke 2, h. 867.

⁴⁶ Maimun, *Ushul Fiqh I: Konstruksi Metodologi Hukum Islam Klasik Menuju Ushul Fiqh Kontemporer* (Malang-Jawa Timur: Penerbit Literasi Nusantara Abadi, 2021), h. 551.

(108): 2). Sedangkan bentuk hukum ketiga, yang tidak disertai sesuatu yang menunjukkan atas tetap dan terhapusnya, maka para ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama berpendapat tetap menjadi syari'at umat Nabi Muhammad Saw., dan wajib diamalkan. Sedangkan sebagian ulama yang lain berpendapat tidak menjadi syari'at umat Nabi Muhammad, dan tidak wajib untuk mengamalkannya.⁴⁷

Para Nabi dan Rasul sebagaimana disebutkan di atas, mereka semua membawa ajaran Allah Swt. Dia memberikan ajaran-Nya kepada para Rasul itu ada yang dimuat ada yang dimuat dalam sebuah kitab suci, dan ada yang dimuat hanya dalam beberapa lembaran (*al-ṣuhuf*). Kitab suci dan *al-ṣuhuf* ini harus kita percayai hanyalah empat buah dan seratus *ṣahifah*. Empat buah kitab suci itu adalah:

1. Taurat yang diberikan kepada Nabi Mūsā As. Dalam bahasa Ibrani.
2. Zabur yang diberikan kepada Nabi Dawud As. Dalam bahasa qibthi.
3. Injil yang diberikan kepada Nabi Isā As. Dalam bahasa suryani.
4. Al-Qur'ān yang diberikan kepada Nabi Muhammad Saw. dalam bahasa Arab.⁴⁸

Adapun yang seratus *ṣahifah* diturunkan kepada tiga orang Nabi, yaitu: 60 *ṣuhuf* kepada Nabi Syist As., 30 *ṣuhuf* kepada Nabi Ibrahim As., dan 10 *ṣuhuf* kepada Nabi Mūsā As.⁴⁹

Perlu diketahui dan ditegaskan bahwa semua kitab suci dan *ṣahifah-ṣahifah* itu mengandung ajaran pokok yang sama, yaitu perihal kepercayaan (akidah), dengan mengajak umat manusia untuk mengesakan Allah (Q.S. Al-Ikhlāṣ (112): 1-4) dan menyembahnya (Q.S. Al-Fātihah (1): 5) demi untuk keselamatan dan kebahagiaan dunia dan akhirat. Perihal demikian ini bisa dibaca dan dipahami dalam beberapa teks al-Qur'ān sebagaimana di bawah ini:

⁴⁷ *Ibid.*, h. 552.

⁴⁸ Hasbi ash-Shiddiqy, *Al-Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, t.t.), Jld. ke 1, h.220.

⁴⁹ *Ibid.*, h.223.

Pertama, syari'at Nabi Hūd As. Allah dalam Q.S. al-A'rāf (7): 65) menginformasikan dan berfirman:

وَالِي عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾

“Dan Kami telah mengutus kepada kaum ‘Ād saudara mereka, Hūd, Ia berkata: “Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya, maka mengapa kamu tidak bertakwa”.

Kedua, syari'at Nabi Ṣālih As. Q.S. al-A'rāf (7): 73 Allah berfirman:

وَالِي ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ

“Dan (Kami telah mengutus) kepada kaum Ṣamūd saudara mereka, Ṣālih. Ia berkata: “Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan selain-Nya. Sesungguhnya telah datang bukti yang nyata bagimu dari Tuhanmu”.

Ketiga, syari'at Nabi Syu'aib As. Q.S. al-A'rāf (7): 85 Allah berfirman:

وَالِي مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ

“Dan (Kami telah mengutus) kepada penduduk Madyan saudara mereka, Syu'aib. Ia berkata: “Hai kaumku, sembahlah Tuhanmu, sekali-kali tidak ada Tuhan selain-Nya. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu”.

Berdasarkan beberapa teks al-Qur'ān tersebut di atas dapat diketahui dan ditegaskan bahwa semua syari'at yang di bawa oleh para Nabi dan Rasul sebelum Nabi Muhammad Saw. ternyata sama

diperintahkan untuk mengesakan Allah, dan sekaligus menyeru atau mengajak umat manusia untuk menyembah-Nya. Jadi sesungguhnya diketahui bahwa sejak Nabi Ādam As. sampai dengan Nabi terakhir Muhammad Rasulullah Saw. terbukti adanya garis lurus atau paralel dalam masalah akidah-tauhid, meskipun dalam masalah doktrin hukum-hukum (syari'at) yang dibawanya berbeda satu sama lain, sesuai dengan situasi dan kondisi di zamannya masing-masing yang dihadapi oleh para Nabi dan Rasul tersebut.

Oleh karena syari'at Allah Saw. pada dasarnya banyak yang diberikan kepada para Nabi dan Rasul-Nya yang terkategori agama samawi, mereka mempunyai kitab suci, tetapi jika dilihat dari sisi agama yang berkembang dan berpengaruh besar di muka bumi ini, maka hanya tiga agamalah yang telah dilegislati Allah melalui firman-Nya, yaitu agama Yahudi, Nasrani, dan Islam. Tiga agama ini dapat dideskripsikan dan dillustrasikan sebagaimana uraian di bawah ini:

1. Agama Yahudi

Dilihat dari segi silsilah nasab, subyeknya berdasarkan kitab Perjanjian Lama bahwa nenek-moyangnya orang-orang Yahudi ialah Terah dan Ur Kaldea, yang kemudian menurunkan generasi Abraham (Ibrāhim-Ishāq-Ya'qūb). Bermula mereka mendiami bagian Barat sungai Efrat. Kemudian pindah ke Palestina, setelah mengikuti ajaran Nabi Ibrahim, dan hidup sebagai penggembala. Pada masa Nabi Yūsuf mereka pindah ke Mesir, membuka perindustrian dan memelihara ternak, dan kemudian meninggalkan Mesir pada kekuasaan Fir'aun. Di bawah raja Dawud mereka mengalahkan bangsa Kanaan dan berkuasa di Palestina. Kemudian terjadi perpecahan dan terbentuklah dua kerajaan, Israil dan Yuda yang saling berperang selama hampir dua abad (935-725 SM). Tahun 722 SM orang-orang Israil dibuang ke Assiria oleh bangsa Babilonia. Mereka memperoleh lagi kemerdekaannya di bawah kaum Maccabee, tetapi kemudian dihancurkan bangsa Romawi. Dengan jatuhnya kekuasaan Romawi, orang Yahudi bermunculan di Eropa Barat dan mengalami masa

kejayaannya dibidang sastra, abad IX-XII, terutama di Spanyol. Sejak masa perang Salib hingga abad XIX, orang-orang Yahudi dikejar-kejar diberbagai negara. Setelah pembunuhan besar-besaran terhadap orang-orang Yahudi pada Perang Dunia II (-+ 5-6 juta orang Yahudi dibunuh, mereka mencari perlindungan di Palestina, tempat didirikannya negara Israil (1948 M), yang sekarang mencapai kejayaannya, berkat bantuan dan dukungan Amirika Serikat.⁵⁰

Dalam bidang agama, orang-orang Yahudi mula-mula memeluk agama Kaldaniah, yang kemudian diperbarui oleh Nabi Ibrahim As. Karena orang-orang Yahudi bertebaran di mana-mana, ajaran agama mereka dimasuki oleh unsur-unsur penyembahan berhala dan yang kemudian diperbarui oleh Nabi Mūsā As., terutama sesudah meninggalkan Mesir. Karena sikap mereka yang angkuh, merasa atau mengakui bangsanya sebagai bangsa yang termulia di sisi Allah Swt. bahkan mengaku sebagai anak Allah (Q.S. al-Māidah (5): 18) akhirnya dilaknat Allah (Q.S. al-Māidah (5): 64). Mengenai orang-orang Yahudi (Bani Israil) ini disebutkan di dalam al-Qur'ān banyak sekali, terlihat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 115, 40, 47, 120, 210 dan 246, Q.S. Ali Imrān (3): 67, Q.S. al-Māidah (5): 18, 64 dan 82, Q.S. al-A'rāf (7): 137, Q.S. Yunus (10): 90, Q.S. al-Īrā' (17): 2, 101 dan 104, Q.S. al-Syūrā (26): 22 dan 197, Q.S. al-Naml (27): 76, Q.S. al-Sajdah (32): 23, Q.S. al-Mu'min (40): 53, Q.S. al-Zukhruf (43): 59, Q.S. al-Dukhān (44): 30, Q.S. al-Jāsiyah (45): 16, Q.S. al-Ahqāf (46): 10, Q.S. al-Şāf (61): 6 dan 14.⁵¹

Dalam bidang pedoman hidup, agama Yahudi sesungguhnya mempunyai kitab suci yang bernama Taurat, sebagai pedoman hidup bagi para pengikutnya. Kitab suci ini sebagaimana telah disebutkan di atas adalah dditurunkan kepada Nabi Mūsā As. di Bukit Tersina. Syari'at yang Allah Swt. berikan kepadanya melalui kitab sucinya pada awalnya oleh umat Nabi Mūsā As. Dipegang dan dipedomani

⁵⁰ Shadiq, Shalahuddin Chaery, *Kamus Istilah Agama* (Jakarta: Penerbit Cv Sienttarama, t.t.), h. 404.

⁵¹ *Ibid.*, h. 405.

dengan konsisten, sekaligus diamalkan isinya selama beliau masih hidup, dan betul-betul menjadi *way of life* para Nabi yang datang sesudahnya. Akan tetapi seiring berjalan waktu lama kelamaan, orang-orang Bani Israil tidak lagi mempedomani kitab suci itu dengan konsisten, sehingga pada akhirnya terjadilah kontra produktif di antara mereka karena adanya perubahan-perubahan dan penukaran substansi isi dari kitab suci tersebut. Sikap kontra produktif di antar sesama mereka itu berakhir ketika telah muncul dan tercipta sebuah kitan yang bernama Talmud. Kitab ini diakui dan diyakini oleh semua golongan mereka sekalipun sudah banyak mengalami perubahan yang tidak sesuai lagi dengan kitab aslinya.⁵²

Dari fakta historis tersebut jelaslah bahwa syari'at Nabi Mūsā As. Ini pada awalnya sebagai syari'at Allah Swt. yang orisinal (murni), tetapi oleh para pengikutnya kemudian direkonstruksi substansi isinya, bahkan sudah mencampur-adukkan antara pemikiran akal dengan syari'at kitab suci yang telah terdokumentasikan dengan sakral. Padahal mereka mengetahui bahwa syari'at yang orisinal yang kedudukannya jauh lebih tinggi dan mulia tidak bisa ditandingi oleh akal fikiran, karena akal fikiran manusia sangat terbatas kemampuannya. Perilaku dan sikap mental kaum Nabi Mūsā yang demikian ini, pada akhirnya Allah Swt. melarang keras dan mengutuknya dengan firman-Nya:

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا
 مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ
 أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٤﴾

“Maka kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang menulis al-Kitab dengan tangan mereka sendiri, lalu mereka katakan: ‘Ini dari Allah’, (dengan maksud) untuk memperoleh keuntungan dengan perbuatan

⁵² Lihat, Thaib Thahir Abdul Muin, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Penerbit Wijaya, 1965), h. 123.

itu. Maka kecelakaan besarlah bagi mereka, karena apa yang ditulis oleh tangan mereka sendiri, dan kecelakaan besarlah bagi mereka karena apa yang mereka kerjakan” (Q.S. al-Baqarah (2): 79)

Berdasarkan teks al-Qur’ān ini jelas dan dapat dipahami bahwa ternyata orang-orang Yahudi telah demikian jauh merekonstruksi dan mengubah-ubah kitab sucinya disesuaikan dengan akal fikirannya, sehingga prinsip-prinsip agama, dan kebenaran yang ada di dalam kitab suci Taurat itu sudah tidak orisinal lagi, karena sudah banyak perubahan dan perubahan.

2. Agama Nasrani

Term al-Qur’ān disebut dengan *al-Naṣāra*, disebut dalam keseharian masyarakat dengan sebutan agama Nasrani. Sebutan ini sering dikatakan oleh para penganut doktrin agama yang dibawa oleh Nabi Isā As. Sebagian di antara mereka sebagai hamba Allah Swt. (sebelum) kenabian Muhammad, dan sebagian yang lain, mereka sebagai musuh Allah (sesudah kenabian Muhammad Saw.).⁵³

Dalam kondisi Bani Israil yang telah mengubah-ubah prinsip-prinsip agama yang berada di dalam kitab Taurat yang dibawa oleh Nabi Mūsā As. Tersebut di atas, maka Allah Swt. mengutus pula Nabi pilihannya, yaitu Nabi Isā As. Diutus Nabi Isā As. ini tampaknya bisa dipahami adalah untuk mendamaikan umat yang sedang terus bertikai, agar mereka mengerti dan kembali pada ajaran agamanya semula, yaitu mengesakan Allah Swt. Nabi Isā As. Ia menyebarkan ajaran agamanya berdasarkan kitab sucinya, Injil. Kitab ini substansi isinya tidak jauh berbeda dengan Taurat, yaitu sudah banyak perubahan dari isi yang aslinya, sehingga muncul Injil Perjanjian Lama, dan Injil Perjanjian Baru..

Penganut agama Nasrani ini sejauh literatur yang penulis baca sudah banyak menyimpang, karena telah meyakini Nabi Isā As. (dengan sebutan Yesus Kristus) sebagai Tuhan (anak Tuhan), padahal

⁵³ Shadiq, Shalahuddin Chaery, *Kamus Istilah Agama*, h. 249.

berdasarkan informasi yang terdapat di dalam Q.S. al-Ṣaf (61): 6) bahwa Isā ibn Maryam itu sebagai utusan Allah, bukan Tuhan. Jadi syari'at agama yang dibawa oleh Nabi Isā As. Dapat dikatakan telah lenyap hilang orisinalitasnya, dan sudah bercampur-baur dengan akal fikiran manusia, terutama para pengikutnya yang setia yang tidak mengkaji lebih dalam pasal demi pasal, ayat demi ayat yang ada di dalam Injil Perjanjian Lama, dan Perjanjian Baru. Adapun hal-ihwal orang-orang Nasrani (al-Naṣārā) al-Qur'ān telah banyak menyebutkan dan menginformasikan kepada umat manusia, di antaranya terlihat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 62, 111, 113, 120, dan 135, Q.S. Ali 'Imrān (3): 67, Q.S. (5): 14 dan 18, Q.S. al-Taubah (9): 30.⁵⁴Seiring berjalan waktu, maka lahirlah Nabi terakhir, Muahammad Rasulullah Saw. yang akan menyempurnakan agama samawi yang telah ada di muka bumi ini.

3. Agama Islam

Lahir Nabi Muhammad Saw. ke dunia ini adalah untuk mengangkat harkat dan martabat manusia dari alam kegelapan (kekafiran) menuju alam yang terang benderang yang diliputi oleh cahaya kebenaran dan ketauhidan yang murni (Q.S. al-Baqarah (2): 257), Allah berfirman:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ
كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى
الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥٧﴾

“Allah pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; Mereka kekal di dalamnya”.

⁵⁴ *Ibid.*, h. 249-250.

Beliau (Nabi Muhammad Saw.) membawa doktrin agamanya, yaitu Islam. Islam adalah agama samawi yang diridai Allah Swt., Q.S. Ali ‘Imrān (3): 19 menginformasikan:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ
اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

“Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barang siapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah, maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya”.

Di samping Islam sebagai agama yang diridhai Allah, juga sebagai agama paripurna yang mesti disampaikan kepada umat manusia untuk menjadi pedoman hidup (*way of life*), mengesakan Allah dan menyembah-Nya, mengatur semua aktivitas kehidupan di dunia, dan kelak di akhirat. Tidak ada agama selain Islam yang mengatur kedupan dunia dan akhirat secara peripurna. Inilah agama (syari’at) Islam yang sempurna, dan mengatur segala problematika hidup dan kehidupan umat manusia untuk kebahagiaan dunia dan akhirat, seluruh doktrin agama dan penjabaran yang dihasilkan oleh para ulama terdokumentasikan dalam literatur fikih secara lengkap dan terperinci. Hal ini tentunya sebagai manifestasi dari pemahaman terhadap Q.S. al-Māidah (5): 3:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي
وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

“... Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu menjadi agama bagimu”.

Ayat ini bisa dimengerti dan menunjukkan bahwa umat manusia mesti ber-Islam, karena sebagai agama yang paling sempurna ajarannya; Artinya, jika tidak beragama Islam, maka mereka digolongkan termasuk orang-orang yang merugi. Q.S. Ali ‘Imrān (3): 85, Allah berfirman:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ
الْخَسِرِينَ

“Barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi”.

Penganut agama terakhir yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. ini disebut muslim. Muslim adalah orang yang memeluk agama Islam sebagai akidah (*al-‘aqidah*) dan menerapkan Islam pada dirinya, dalam pergaulan dengan orang lain melalui amal salih, mengajak orang lain agar mengamalkan ajaran agama Islam dengan bijaksana dan nasehat yang baik, dan setelah itu mereka mengatakan “sesungguhnya kami termasuk orang-orang muslim”.⁵⁵

Islam adalah agama Allah yang disyari’atkan-Nya, sejak (sesungguhnya) masa Nabi Adam As. hingga Nabi Muhammad Saw., kepada umat manusia. Dasar-dasar agama Islam pada setiap

⁵⁵ Samih ‘Atif al-Zain, *Siapakah Umat Islam Itu*, Penerjemah Syihabudin (Bandung: Penerbit Husaini Bandung, 1988), Cet.1, h. 9-10.

zaman dan bagi setiap umat, tidak berubah, yaitu tetap mengajarkan agar umat manusia mengimani kepada Allah yang Esa, kepada para Rasul-Nya, Kitab-Nya, para Malaikat-Nya, dan sebagainya. Yang berubah hanyalah hal-hal yang berhubungan dengan syari'atnya semata-mata.⁵⁶

Syari'at Islam yang dibawa Nabi Muhammad Saw. adalah yang terakhir dan yang menasakhkan syari'at agama sebelumnya. Syari'at yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. akan kekal sampai hari kiamat, karena telah sesuai dengan perkembangan waktu (*li kulli zamān*) dan perkembangan tempat (*li kulli makān*). Orang-orang yang mengamalkan syari'at Islam yang dijabarkan dalam rukum Islam, disebut muslim dan mereka yang meyakini dan mengamalkan rukum Iman, disebut sebagai mukmin. Kata "*aslama*" yang artinya menyerahkan diri pada hukum Allah. Hal ini disebutkan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 112, 131, Q.S. Ali 'Imrān (3): 20 dan 83, Q.S. al-Māidah (5): 44, Q.S. al-An'ām (6): 14 dan 71, Q.S. al-Nahl (16): 81, Q.S. Luqmān (31): 22, Q.S. al-Şaffāt (37): 103, Q.S. al-Zumar (39): 54, Q.S. al-Mu'min (40): 66. Sedangkan kata "*Islām*" yang artinya agama Islam disebutkan dalam Q.S. Ali 'Imrān (3): 19, 83, Q.S. al-Māidah (5): 3, Q.S. al-An'ām (6): 125, Q.S. al-Taubah (9): 74, Q.S. al-Zumar (39): 22.⁵⁷

D. Tujuan Ditetapkan Syari'ah

Syari'at (*al-syari'ah*) merupakan aturan perundang-undangan Allah yang telah diundangkan, dan diberikan kepada semua para Nabi dan Rasul-Nya, untuk disampaikan kepada seluruh umat manusia di muka bumi ini, sejak Nabi Adam As. hingga Nabi dan Rasul terakhir, Muhammad Saw. Abū Ishāq al-Syātībi (w. 790 H) mengatakan bahwa syari'at datang untuk menjelaskan hal positif dengan sesempurna mungkin bagi masyarakat, baik dalam kehidupan dunia maupun kelak di akhirat. Yang di luar itu

⁵⁶ Shadiq, Shalahuddin Chaery, *Kamus ...*, h. 147.

⁵⁷ *Ibid.*

masih menjadi perdebatan bagi banyak kalangan, dengan berdasarkan hukum untuk melakukan eksperimen. Berbagai persoalan di luar syari'at biasanya menjadi ajang perdebatan, bahkan menjadi fitnah, dan melahirkan fanatisme (*ta'assubiyah*). Penyebab semua itu hanya satu, karena mereka hanya ingin mengetahui yang diinginkannya, bukan yang bisa diketahui. Pelacakan terhadap sesuatu dengan kontinyu merupakan ciri khas pembahasan filsafat (*al-falāsifah*), dan orang-orang Islam sebagaimana dimaklumi, berusaha melepaskan diri dari para failusuf. Semua itu terjadi karena mereka mengikuti sesuatu di luar syari'at. Mereka mengikuti dalam konteks ini adalah kesalahan besar (*khaṭāun 'aẓimun*).⁵⁸

Syari'at yang diberikan Allah Swt. kepada para Nabi dan Rasul tersebut sudah barang pasti mempunyai tujuan, tidak ada sesuatu aturan yang diundangkan Allah sia-sia. Muhammad Abū Zahrah dalam kaitan ini menegaskan bahwa tujuan hakiki syari'at (hukum) Islam adalah kemaslahatan. Tak satupun hukum yang disyari'atkan baik dalam al-Qur'ān maupun sunnah melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.⁵⁹ Kemaslahatan sebagai manifestasi tujuantidak lain adalah untuk mengatur kehidupan umat manusia dalam berbagai aspeknya, keadilan sosial, keadilan ekonomi, hukum, budaya, moralitas, kemakmuran masyarakat, kebahagiaan hidup, dan keselamatan dunia dan akhirat. Dalam konteks ini Asep Saifuddin al-Mansur mengemukakan bahwa syari'at Islam mempunyai tujuan yang tidak terbatas pada lapangan material yang bersifat sementara saja, melainkan ia bertujuan untuk menciptakan masyarakat manusia yang adil dan makmur yang didasari oleh akhlak-akhlak mulia yang dikandung oleh syari'at Islam serta kebahagiaan dan keselamatan pemeluknya di dunia dan akhirat kelak yang merupakan alam yang kekal dan abadi.⁶⁰

⁵⁸ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām*, editor Muhammad Hasnain Makhlūf (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. ke 1, Juz ke 1, h. 22-23.

⁵⁹ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1958), h. 366.

⁶⁰ Asep Saifuddin Al-Mansur, *Kedudukan Mazhab dalam Syari'at Islam* (Jakarta: Penerbit Pustaka Al-Husna, t.t.), h. 25.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah al-Hanbali (w. 751 H) jauh sebelum Asep Saifuddin Al-Mansur mengemukakan pendapatnya, ia telah menegaskan:

فَالشَّرِيعَةُ الَّتِي بَعَثَ اللَّهُ بِهَا رَسُولَهُ هِيَ عُمُودُ الْعَالَمِ وَقَطْبُ الْفَلَاحِ وَالسَّعَادَةِ
فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ

“Maka syari’at (al-syari’ah) yang Allah telah mengutus Rasul-Nya dengannya adalah merupakan tulang punggungnya alam dan sekaligus merupakan pusat keberuntungan dan kebahagiaan di dunia (al-ma’āsy) dan akhirat (al-ma’ād).”⁶¹

Ibn Qayyim lebih lanjut mengungkapkan:

فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكْمِ وَمَصَالِحُ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ . وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا وَمَصَالِحٌ كُلُّهَا وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا . فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ مِنَ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا وَعَنِ الْمَصْلَحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ وَعَنِ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيعَةِ وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيهَا بِالتَّوْبِيلِ . فَالشَّرِيعَةُ عَدْلُ اللَّهِ بَيْنَ عِبَادِهِ وَرَحْمَتُهُ بَيْنَ خَلْقِهِ وَظِلُّهُ فِي أَرْضِهِ .

“Bahwa sesungguhnya syari’at (al-syari’ah) dasar-dasar dan pembinaannya diletakkan di atas hikmah-hikmah dan kemaslahatan-kemaslahatan hamba (umat manusia) untuk kehidupan dunia dan akhirat, syari’at itu seluruhnya mengandung keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah; Maka setiap masalah apa pun yang menyimpang dari keadilan kepada ketidakadilan (al-jaur), dari rahmat kepada laknat, dari maslahat kepada mafsadat, dan dari yang mengandung hikmah kepada perbuatan sia-sia, maka bukanlah syari’at, meskipun setiap problem itu diinterpretasikan (al-ta’wil). Syari’at adalah keadilan Allah bagi hamba-

⁶¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al’ām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-Alamin*, Cet. Ke 1 (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H/2004 M), h. 483.

hamba-Nya, dan rahmat bagi makhluk-Nya, serta naungan Allah di bumi-Nya".⁶²

Tegasnya, bahwa syari'at Islam sebagai aturan perundang-undangan produk Allah Swt. bersifat kekal abadi, berlaku sepanjang zaman dan tempat di mana umat manusia berada dan bertempat tinggal di muka bumi ini, tidak saja bersifat lokal atau nasional, tetapi bersifat internasional. Kitab sucinya (al-Qur'ān) terpelihara orisinalitas dan keasliannya sejak wahyu diturunkan dan diterima oleh Nabi Muhammad Rasulullah Saw. Keberlakukannya senantiasa relevan sepanjang zaman dan tempat *hatta yaumal qiyāmah*. Dalam kaitan ini, Abdul 'Azim Mansur menguatkan bahwa syari'at Islam itu adalah syari'at Tuhan yang bersifat Internasional (*'Ālamiyyah*) yang diturunkan oleh Allah yang Maha Mulia kepada Rasul-Nya untuk disampaikan kepada seluruh umat manusia dengan berbagai kecendrungan dan perbedaan tradisi dan kebiasaannya.⁶³ Hal ini lebih dipertegas lagi oleh Yūsuf al-Qaraḍāwi menulis dalam salah satu karyanya dengan judul "*Syari'ah al-Islām Ṣālihah li al-Taṭbiq fi Kulli Zamān wa Makān*" (Syari'at Islam itu Relevan di Berbagai Tempat dan Zaman).⁶⁴

Peraturan perundang-undangan produk Allah ini bila dikomparatifkan dengan peraturanperundang-undangan produk manusia (Badan Legislatif) dalam suatu pemerintahan, yang disebut dengan hukum positif, maka tujuannya adalah sama, yaitu untuk mengatur kehidupan masyarakat secara damai, aman, dan berkeadilan. Apeldoorn mengatakan bahwa tujuan hukum positif ialah untuk mengatur tata tertib masyarakat secara damai dan adil.⁶⁵ Tetapi perbedaannya terlihat: **Pertama**, dalam hukum positif tujuan esensial yang bernilai tinggi dan kekal abadi tidak menjadi perhatian, sedangkan dalam syari'at Islam justru menjadi tujuan substantif dan diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat. **Kedua**,

⁶² *Ibid.*

⁶³ Abdul 'Azim Mansur, *Wājibāt al-'Ubūdiyyah li Allah* (Kairo: Al-Majlis 'alā li Syu'ūni al-Islāmiyyah, t.t.), h. 21.

⁶⁴ Lihat, Yūsuf al-Qaraḍāwi, *Syari'ah al-Islām Ṣālihah li al-Taṭbiq fi Kulli Zamān wa Makān* (Al-Qāhira: Dār al-Sakhwah, t.t.), h. 6.

⁶⁵ Lihat, Suryo Wignyodipuro, *Pengantar Ilmu Hukum* (Bandung: Penerbit Alumni, 1975), h. 15.

aturan syari'at Islam yang terdokumentasikan dalam al-Qurān dan sunnah tidak ada perubahan, pengurangan dan penambahan, sedangkan dalam hukum positif mudah terjadi perubahan, dan bila perlu aturan itu tidak diberlakukan, karena dinilai tidak kontekstual lagi dengan tuntutan zaman. Oleh karena demikian, tegasnya bahwa kedua aturan perundangan tersebut tidak bisa dibandingkan, karena produk Allah kedudukannya lebih tinggi, sementara aturan perundangan produk manusia bersifat temporal. Demikian eksistensi hukum keluarga Islam dalam kerangka syari'ah.



BAB III

HUKUM KELUARGA ISLAM DALAM LITERATUR FIKIH

Pembahasan hukum keluarga dalam literatur fikih (*al-fiqh*) ini akan dilihat dan diuraikan dari segi penyebutan term (istilah), terminologi hukum keluarga, dan obyek pembahasan hukum keluarga.

A. Penyebutan Term Hukum Keluarga Islam

Dalam kajian literatur fikih berbahasa Arab, penyebutan term hukum keluarga Islam terdapat beberapa term (istilah) yang digunakan oleh para ulama, yaitu: *al-ahwāl al-syakhṣiyyah*, *nizām al-usrah*, *huqūq al-usrah*, *al-ahkām al-usrah*, dan *munākahat*.⁶⁶ Sedangkan dalam perundang-undangan hukum keluarga Islam kontemporer, ditemukan penyebutan istilah tersebut dengan *Qanūn al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah*, *Qanūn al-Ussrah*, *Qanūn Huqūq al-Ā'ilah*, *al-Ahkām al-Zawāj*, dan *al-Ahkām al-Izdiwāj*.⁶⁷

⁶⁶ Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Academia dan Tazzafa, 2010), h. 6.

⁶⁷ *Ibid.*, h. 7.

Dalam literatur berbahasa Inggris, baik berupa buku maupun perundang-undangan hukum keluarga Islam kontemporer digunakan beberapa istilah, di antaranya: *Islamic Marriage Law*,⁶⁸ *Islamic Family Law*,⁶⁹ dan *Muslim Family Law*.⁷⁰

Penyebutan term atau istilah-istilah dengan bahasa Arab dan bahasa Inggris tersebut di atas, pada dasarnya sama, adalah untuk menyebutkan term hukum keluarga Islam. Dari sini dapat dipastikan bahwa hampir di semua negara muslim modern mempunyai hukum keluarga, atau Undang-undang hukum keluarga Islam dengan penyebutan istilah yang beragam tersebut. Dapat ditegaskan bahwa tidak ada sebuah negara mana pun yang tidak mempunyai Undang-undang hukum keluarga di dunia ini, kecuali negara Saudi Arabia. Muhammad Amin Summa menegaskan bahwa, di semua negara Islam dan negara-negara berpenduduk muslim (minoritas dan mayoritas) berlaku hukum keluarga Islam. Sekurang-kurangnya dalam bentuk hukum yang *uncodified law*.⁷¹

⁶⁸ Lihat, Dawoud El-Alami, dan Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World* (London-The Hague-Boston: Kluwer Law International, 1996), Cimeel Book Series No. 2.

⁶⁹ Abdullah A. Al-Na'im (ed.), *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (London-New York: Zed BookLtd, 2002).

⁷⁰ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi-India: Academy of Law and Religion, 1987), dan *Family Law Reform in the Muslim World* (New Delhi: The Indian Law Institute, 1972).

⁷¹ Dimaksudkan dengan *uncodified law* di sini, yaitu kelompok negara-negara Islam dan atau negara-negara berpenduduk muslim yang hukum keluarga Islam-nya belum (tidak diatur) dalam bentuk hukum tertulis (undang-undang) seperti halnya negara Saudi Arabia, dan negara-negara yang tergabung dalam United Arab Emirates (UAE). Juga, negara-negara berpenduduk muslim yang hukum keluarganya *uncodified law*, umumnya ialah negara-negara yang penduduk muslimnya minoritas seperti Burma, Pilipina, Thailand, dan lain-lain. Di negara-negara yang hukum perkawinannya masih *uncodified law*; hukum perkawinan didasarkan pada kitab-kitab (buku-buku) fiqh mazhab yang dianutnya. Pelaksanaan perkawinan serta hal-hal lain yang terkait dengannya seperti talak dan rujuk pada umumnya ditangani oleh para ulama dan atau institusi keagamaan setempat yang dianggap berwenang menangani masalah-masalah keagamaan umat Islam. Lihat, Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), h. 165-167.

Adapun penyebutan dalam literatur berbahasa Indonesia digunakan istilah, di antaranya: Hukum Perkawinan,⁷² Hukum Keluarga,⁷³ Hukum Kekeluargaan,⁷⁴ Hukum Perorangan,⁷⁵ dan Hukum Keluarga Islam.⁷⁶ Bahkan lebih spesifik lagi dikaitkan dengan Indonesia, Khoiruddin Nasution misalnya, menyebutkan dalam judul bukunya dengan Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia.⁷⁷ Ini menunjukkan bahwa kelihatannya ia ingin melihat eksistensi hukum keluarga Islam Indonesia, karena di dunia muslim modern satu sama lain telah mempunyai perundang-undangan hukum keluarga masing-masing, seperti Mesir, Tunisia, Yordania, Irak, Pakistan, Malaysia dan negara-negara muslim lainnya, termasuk Indonesia.

Terminologi Hukum Keluarga

‘Abd al-Wahhāb Khallāf (w.1956 M) mendefinisikan hukum keluarga (*al-ahwāl al-syakhṣiyyah*) sebagai hukum yang mengatur perhubungan hidup kekeluargaan, yang dimulai dari hubungan suami isteri, dan sanak kerabat antara satu dengan yang lainnya.⁷⁸ Agak berbeda dengan ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *al-ahwāl al-syakhṣiyyah* adalah hukum tentang hubungan manusia dengan keluarganya, yang dimulai dari perkawinan sampai berakhir pada pembagian harta warisan karena ada anggota keluarga yang meninggal dunia.⁷⁹

⁷² Lihat, Khoiruddin Nasution, dkk., *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern* (Yogyakarta: Penerbit Academia, 2012).

⁷³ Ali Afandi, *Hukum Waris Hukum Keluarga Hukum Pembuktian Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (BW)* (Jakarta: PT Bina Aksara, 1986).

⁷⁴ Subekti, *Pokok-Pokok Hukum Perdata* (Jakarta: Penerbit PT Intermedia, 1980) Cet. ke 15, h. 48.

⁷⁵ Ali Afandi, *Hukum Waris ...*, h. 93.

⁷⁶ Lihat, Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis keYurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah* (Jakarta: Prenada Media, 2004).

⁷⁷ Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*.

⁷⁸ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 32.

⁷⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, 1425 H/2004 M), Juz ke 6, h. 6.

Dari dua terminologi hukum keluarga di atas menunjukkan bahwa secara redaksional tampak berbeda, tetapi secara substansial stresingnya adalah sama, dan dapat diakumulasikan paling tidak: Pertama, hukum hubungan kekeluargaan antara suami dan isteri itu terjadi melalui proses peminangan (*khiṭbah*) hingga terjadi perkawinan, bahkan sampai terjadi perpisahan antara suami dan isteri yang disebabkan karena wafat salah satunya, atau karena perceraian. Kedua, hukum hubungan sanak keluarga, dalam arti hubungan perwalian dan pemeliharaan anak yang belum dewasa (*‘āqil bālig*) sebagai konsekuensi dari perkawinan. Ketiga, hukum kekayaan keluarga, yang mencakup pembagian harta gono-gini akibat terjadi perceraian, pembagian warisan akibat terjadi meninggal dunia salah satu anggota keluarga, wasiat, hibah, dan wakaf. Oleh karena demikian, Subekti mendefinisikan dengan lebih menegaskan bahwa hukum kekeluargaan, adalah hukum yang mengatur perihal hubungan-hubungan hukum yang timbul dari hubungan kekeluargaan, yaitu perkawinan beserta hubungan dalam lapangan hukum kekayaan antara suami dan isteri, hubungan antara orang tua dan anak, perwalian dan *curatele*.⁸⁰ Senada dengan Subekti, Ali Afandi mendefinisikan hukum keluarga sebagai keseluruhan ketentuan yang mengenai hubungan hukum yang bersangkutan dengan kekeluargaan sedarah dan kekeluargaan karena perkawinan (perkawinan, kekuasaan orang tua, perwalian, pengampunan, keadaan tak hadir).⁸¹

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa yang dimaksudkan dengan hukum keluarga Islam adalah hukum yang mengatur hubungan antara anggota keluarga, baik anggota keluarga kecil/inti (*al-usrah*) seperti bapak, ibu, dan anak maupun anggota keluarga besar (*al-‘ā’ilah*) seperti anggota keluarga inti ditambah dengan kakek, nenek, anak paman, anak bibi, dan saudara-saudara yang lainnya dalam kehidupan keluarga, dan mereka dalam menjalani kehidupan keluarga berada dalam satu rumah tangga, ataupun tidak dalam satu rumah tangga karena terjadi berpisah disebabkan mereka menikah dengan anggota keluarga lain,

⁸⁰ Subekti, *Pokok-Pokok Hukum Perdata*, h. 16.

⁸¹ Ali Afandi, *Hukum Waris ...*, h. 93.

karena perceraian, dan meninggal dunia. Semua kehidupan keluarga itu dijalankan berbasis nilai-nilai ajaran Islam.⁸²

B. Obyek Pembahasan Hukum Keluarga Islam

Cakupan materi atau obyek pembahasan hukum keluarga (*ahkām al-ahwāl al-syakhṣiyyah*) yang terdokumentasikan dalam kitab-kitab fikih, secara garis besar dapat dikelompokkan sebagai berikut:

Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā' (1285-1357 H/1868-1940 M) mengemukakan bahwa cakupan materi pembahasan hukum keluarga (*al-ahwāl al-syakhṣiyyah*) pada dasarnya meliputi tiga macam substansi hukum, yaitu: (a) Perkawinan (*al-zawāj*) dan hal-hal yang berkaitan erat secara luas dengannya. (b) Perwalian dan wasiat (*al-walāyah wa al-waṣāyah*). (c) Kewarisan (*al-mirās*).⁸³ Demikian juga Muhammad Abū Zahrah mengemukakan bahwa cakupan materi pembahasan hukum keluarga secara substansial itu meliputi: (1) perkawinan (*al-zawāj*) dengan pembahasannya yang sangat luas, sejak dari melakukan peminangan (*al-khiṭbah*), timbulnya akad nikah (*insyā' aqd al-zawāj*), perempuan-perempuan yang haram dinikahi (*al-muharramāt*), kekuasaan dalam perkawinan (*al-wilāyah fi al-zawāj*), mewakili dalam perkawinan (*al-wakālah fi al-zawāj*), keseimbangan antara calon suami dan isteri (*al-kafāh*), hukum perjanjian perkawinan (*hukm aqd al-zawāj*), mas kawin (*al-mahr*), nafkah isteri (*al-nafaqah*), inisiatif bercerai dari pihak suami (*al-ṭalāq*), inisiatif bercerai dari pihak isteri (*al-khulū'*), masa menunggu ('*iddah*), dan lain-lain. (2) hak-hak anak (*huqūq al-aulād*) yang meliputi perihal penyusuan (*al-radā'ah*) dan pemeliharaan anak (*al-haḍānah*), dan (3) perwalian dan pengampunan anak (*al-hajr wa al-walāyah*).⁸⁴

⁸² Sejalan dengan batasannya bahwa Islam adalah agama Allah yang diwasiatkan kepada Nabi Muhammad Saw. untuk dipelajari pokok-pokok dan syari'at-nya, dan beliau wajib menyampaikan kepada seluruh manusia. Lihat, Mahmūd Syaltūt, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, h. 7.

⁸³ Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā', *al-Fiqh al-Islāmi...*, h. 34.

⁸⁴ Muhammad Abū Zahrah, *al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah* (Bairut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1377 H/1957 M), 586-597.

Cakupan materi pembahasan hukum keluarga yang dikemukakan oleh Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā' dan Muhammad Abū Zahrah di atas, tampak baru sekitar ruang lingkup perkawinan, perwalian, pengampunan, kewarisan, wasiat, penyusunan, dan pemeliharaan anak, belum menjamah perihal wakaf. Bahkan di dalam bukunya Abū Zahrah, tidak di singgung sama sekali perihal kewarisan, dan wasiat, apatah lagi perihal wakaf. Hal ini tampaknya mereka lebih mengkategorikan perihal tersebut pada bidang *mu'āmalah* daripada dimasukkan pada bahasan *munākahāt*. Oleh sebab itu, Muhammad Jawād Mugniyah dalam konteks ini menegaskan bahwa cakupan materi pembahasan hukum keluarga meliputi perihal perkawinan (*al-zawāj*) dengan berbagai problematikanya, perceraian (*al-ṭalāq*) dengan segala permasalahannya, wasiat (*al-waṣīyyah*) dan permasalahannya, waris (*al-mawāris*) dengan segala permasalahannya, memberikan sejumlah harta benda kepada orang lain (*naẓir*) untuk digunakan/dimanfaatkan di jalan Allah (*al-waqf*), dan pengampunan (*al-hajr*).⁸⁵ Wahbah al-Zuhaili, menjadikan hukum keluarga (*al-ahwāl al-syakṣiyyah*) sebagai bab tersendiri dalam bukunya, tampaknya hampir sama dengan Jawād Mugniyah bahwa cakupan materi pembahasan hukum keluarga meliputi: Pertama, perkawinan (*al-zawāj*) dan implikasinya, yang mencakup di dalamnya pembahasan perceraian atas inisiatif suami (*al-ṭalāq*) dan inisiatif isteri (*al-khulū'*), perceraian atas putusan pengadilan (*al-tafriq al-qaḍā'i*), dan masa menunggu (*al-'iddah*). Kedua, hak-hak anak (*huqūq al-aulād*), yang mencakup asal-usul keturunan (*al-nasab*), penyusunan anak (*al-raḍā'ah*), pemeliharaan dan pengasuhan anak (*al-haḍānah*), perwalian anak (*al-walāyah*), nafkah isteri dan anak-anak (*nafaqāt al-zaujāh wa al-aulād*). Ketiga, permasalahan wasiat (*al-waṣāyā*). Keempat, wakaf (*al-waqf*), dan kelima, harta waris dan pembagiannya (*al-mirās wa al-farā'id*).⁸⁶

⁸⁵ Lihat, Muhammad Jawaā Mugniyah, *al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Khamsah* (Bairut: Dār al-'Ilm li al-Malayyin, 1964).

⁸⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi ...*, Juz ke 9, h. 6485.

Berdasarkan cakupan materi pembahasan hukum keluarga menurut para ulama yang terdapat di dalam kitab-kitab fikih tersebut di atas, maka secara rinci dapat dikemukakan sebagai berikut:

1. Peminangan (*al-khiṭbah*), yang mencakup bahasan mengenai:
 - a. Makna meminang
 - b. Hikmah meminang
 - c. Macam-macam meminang
 - d. Perempuan yang boleh dipinang dan yang tidak boleh dipinang
 - e. Peminang dibolehkan melihat perempuan yang akan dipinang pada batas-batas tertentu.
2. Perkawinan (*al-nikāh*):
 - a. Batasan perkawinan
 - b. Hukum perkawinan
 - c. Rukun-rukun dan syarat-syarat perkawinan
 - d. Perempuan-perempuan yang boleh dikawini dan yang tidak boleh dikawini
 - e. Hukum perkawinan yang sah dan yang *fasid* atau *batil*
3. Mas kawin (*al-mahr*)
 - a. Wakil dalam perkawinan (*al-wakālah fi al-zawāj*)
 - b. Kesamaan derajat dalam perkawinan (*al-kafā'ah fi al-zawāj*)
4. Poligami (*ta'addud al-zaujāt*)
5. Hak dan kewajiban suami dan isteri (*huqūq al-zawāj wa al-zaujāh wa wajibatih*)
6. Nafkah isteri (*naḥqah al-zaujāh*)
7. Perceraian (*al-ṭalāq*):
 - a. Perceraian atas inisiatif suami (*al-ṭalāq*), dan atas inisiatif isteri (*khulu'*)
 - b. Macam-macam perceraian (*al-ṭalāq*)
 - c. Rujuk
 - d. *Iddah*
8. Hak-hak anak (*huqūq al-aulād*):
9. Penetapan keturunan (*ṣubūt al-nasab*)

- a. Penyusunan anak (*al-raḍā'ah*)
 - b. Pemeliharaan dan pengasuhan anak (*al-haḍānah*)
10. Pengampunan dan perwalian anak (*al-hajr wa al-walāyah*)
11. Wasiat (*al-waṣāyā*):
- a. Makna wasiat
 - b. Rukun-rukun dan syarat-syarat wasiat
 - c. Batasan harta benda yang diwasiatkan
 - d. Pesan wasiat yang dijanjikan (*al-waṣiyyah al-'ahdiyyah*).
12. Waris (*al-mirās*):
- a. Makna waris
 - b. Penerima harta waris
 - c. Besaran bagian waris bagi ahli waris
 - d. *Al-hajb*
 - e. *Al-Radd*
 - f. *'Aul*
13. Wakaf (*al-waqf*):
- a. Makna wakaf
 - b. Rukun-rukun dan syarat-syarat wakaf
 - c. Kekuasaan atas wakaf
 - d. Menjual harta benda wakaf.
14. Pemberian harta benda tertentu (*hibbah*).

C. Beberapa Contoh Kontroversial Aktual Hukum Keluarga Islam

Dari obyek pembahasan hukum keluarga tersebut di atas, akan dipilih secara representatif beberapa materi yang selama ini menjadi perbedaan pendapat di kalangan para pemikir dan pembaharu hukum keluarga Islam, yaitu di antaranya disekitar masalah pembatasan usia ideal minimal nikah (kawin), pencatatan perkawinan, penjatuhan talak, pembagian waris, dan pengelolaan dan pendayagunaan harta wakaf.

1. Pembatasan Usia Ideal Minimal Kawin

Dalam literatur fikih klasik pada umumnya, tidak ditemukan batasan minimal usia ideal perkawinan, tetapi juga tidak ada larangan untuk menetapkan batas minimal usia perkawinan. Bahkan terkesan, boleh saja mengawinkan seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang masih sama-sama kecil. Dalam konteks ini, justru yang ditemukan adalah peranan wali dalam perkawinan, sehingga muncul pertanyaan apakah boleh seorang wali mengawinkan anak gadisnya yang masih di bawah umur dengan tanpa persetujuannya. ?

Menurut Ibn al-Munzir, para ulama telah sepakat (*ijmā'*) bahwa bapak (ayahnya) boleh mengawinkan anak gadisnya yang masih kecil (*al-bikr al-ṣagīrah*) kepada laki-laki yang sepadan (*al-kafā'ah*) tanpa persetujuannya, dan tidak ada hak memilih bagi anak gadis itu setelah dewasa.⁸⁷ Imām Syāfi'i (150-204 H) mengatakan tidak boleh seorang gadis kecil dikawinkan oleh orang lain, kecuali oleh bapak kandungnya. Kalaupun dikawinkan dengan secara paksa oleh orang lain, maka perkawinannya itu dibatalkan. Terkecuali kakek laki-laki yang bisa menggantikan posisi bapaknya untuk mengawinkan yang demikian itu.⁸⁸ Sedangkan Imām Mālik (93-179 H) secara implisit mengatakan bahwa perkawinan seorang janda yang belum dewasa (*al-sayyib al-gair al-bālig*) yang belum dicampuri oleh mantan suaminya, baik berpisah karena ditalak, atau karena ditinggal mati, maka kedudukannya sama dengan gadis, bahwa bapak mempunyai hak otoritatif (*haq al-ijbār*) terhadap anak gadisnya. Sebaliknya, kalau sudah dicampuri mempunyai kedudukan sama dengan janda, bahwa ia lebih berhak pada dirinya ketimbang walinya.⁸⁹ Senada dengan

⁸⁷ Syams al-Din Ibn Qudāmah, *al-Mugni wa al-Syarh al-Kabir* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz ke 7, h. 379-380.

⁸⁸ Al-Imām Abi 'Abd Allah Muḥammad bin Idris al-Syāfi'i (selanjutnya ditulis al-Syāfi'i), *al-Umm* (T.tp.: Tnp., t.t.), Juz ke 7, h. 142.

⁸⁹ Al-Imām Sahnūn bin Sa'id al-Tanukhi (selanjutnya ditulis dengan Sahnūn), *al-Mudawwanah al-Kubrā* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. ke 2, h. 140. Al-Imām al-Qāḍi Abū al-Walid Muḥammad bin Ahmad bin Rusyd (selanjutnya ditulis Ibn Rusyd), *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz ke 2, h. 5-6.

pendapat Mālik, al-Kasāni (w. 587 H) mengatakan bahwa bapak mempunyai hak otoritatif terhadap anak gadisnya yang masih kecil, atau sudah janda untuk dikawinkan dengan seorang laki-laki.⁹⁰

Dari keempat pendapat tersebut di atas dapat dikatakan bahwa mayoritas ulama (*jumhūr al-‘ulamā’*) sepakat membolehkan seorang bapak mengawinkan anak gadisnya yang masih kecil, atau sudah janda dengan seorang laki-laki, meskipun tanpa persetujuannya. Tetapi pendapat ini dikritik oleh Ibn Hazm (383-457 H) dengan berpegang pada pandangan Ibn Syubrumah. Menurutnya, tidak boleh seorang bapak mengawinkan anak gadisnya yang masih kecil, kecuali ia sudah dewasa dan dimintakan persetujuannya.⁹¹

Perbedaan pandangan antara mayoritas ulama dengan Ibn Hazm tersebut di atas, mereka berpegang pada argumentasi masing-masing. Mayoritas ulama berargumentasikan:

Pertama, Q.S. al-Ṭalāq (65), ayat 4:

وَاللّٰى يَبۡسُنَ مِنَ الْمَحِيۡضِ مِنْ نِّسَابِكُمْ اِنْ اَرۡتَبۡتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ
ثَلَاثَةُ اَشۡهُرٍ وَاللّٰى لَمۡ يَحِضۡنَ وَاُولٰٓئِ الۡاَحۡمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنۡ
يَضَعُنَّ حَمَلَهُنَّ وَاَمۡنَ يَتَّقِ اللّٰهُ يَجۡعَلُ لَهٗ مِنْ اَمۡرِهٖ يُسۡرًا ﴿٤﴾

“Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuan jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barang siapa yang bertakwa kepada

⁹⁰ Al-Imām ‘Alā’u al-Din Abi Bakar bin Mas’ūd al-Kasani (selanjutnya ditulis al-Kasani), *Kitāb Badā’i ‘al-Ṣanā’i ‘fi Tartib al-Syarā’i* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), Juz ke 2, h. 359.

⁹¹ Abi Muhammad ‘Ali bin Ahmad bin Sa’id bin Hazm (selanjutnya ditulis Ibn Hazm), *al-Muhallā* (Bairut: Dār al-Jael, t.t.), Juz ke 9, h. 458-459.

Allah niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya”.

Ayat ini menjelaskan bahwa perempuan yang sudah putus masa haidnya dan perempuan yang belum berhaid maka masa ‘iddah-nya adalah tiga bulan. Menurut mayoritas ulama bahwa gadis yang masih kecil termasuk golongan perempuan yang belum ber-*haiḍ*. Kemudian secara rasional, adanya ‘iddah itu menunjukkan adanya talak yang didahului oleh hubungan seksual, dan talak muncul disebabkan terjadi pernikahan. Karena itu, berdasarkan ayat ini boleh (dan sah) mengawinkan gadis yang masih kecil.

Kedua, hadis dari ‘Aisyah yang diriwayatkan oleh Bukhāri dan Muslim:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ ... وَفِي أُخْرَى: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ وَأَدْ 92. خَلَّتْ عَلَيْهِ وَهِيَ بِنْتُ تِسْعٍ وَمَكَّنْتُ عِنْدَهُ تِسْعًا.
رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ

“Dari ‘Aisyah ia berkata: Rasulullah Saw. mengawiniku ketika aku berumur enam tahun ... Dalam riwayat yang lain, Nabi Saw. mengawininya ketika ‘Aisyah masih berumur enam tahun, dan ia diserahkan kepada Nabi ketika umurnya sudah sembilan tahun, dan ia tinggal bersama Nabi selama sembilan tahun”.

⁹² Al-Imām Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Ismā’il bin Ibrāhīm ibn al-Mugīrah bin Bardazabah al-Bukhāri al-Ju’fī (selanjutnya ditulis Imām Bukhāri), *Ṣaḥīh al-Bukhāri* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H/2004 M), Cet. ke 4, h. 967. Al-Imām Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairi al-Naisābūri (selanjutnya ditulis Imām Muslim), *Ṣaḥīh Muslim* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/2004 M), Cet. ke 8, h. 528. Imām Ibn al-Āsir al-Jazri, *Jāmi’ al-Uṣūl min Ahādīṣ ar-Rasūl*, Pen-tahqīq Muhammad Hamid al-Faḥī (Bairut: Dār Ihyā’ at-Turās al-‘Arabi, 1404 H/1984 M), Juz ke 12, Cet. ke 4, h. 109.

Hādīs ini menurut *jumhūr al-‘ulamā* (Ibn Qudāmah al-Hanbali, al-Kasani al-Hanafi, Imām Mālik, Ibn Abi Lailā, Imām Syāfi’i, dan Ishāq) sebagai dasar dibolehkan gadis kecil dinikahkan, meskipun tanpa persetujuannya. Indikatornya, Abû Bakar sendiri (sebagai wali) ketika ‘Āisyah dinikahkan tidak dimintai persetujuannya. Namun demikian, peristiwa perkawinan Rasulullah dengan ‘Āisyah ini tidaklah dipandang sebagai kekhususan, karena, jika dipandang sebagai dasar kekhususan, maka tidak akan terjadi perkawinan Qudāmah bin Maz’ûn dengan puteri Zubair yang baru lahir, dan perkawinan Umar bin Khaṭṭāb (w. 23 H) dengan puteri Ali yang masih kecil, Ummu Kalsûm.⁹³

Sedangkan Ibn Hazm berargumentasikan pada hadis yang diriwayatkan oleh *jamā’ah* ahli hadis dari Abû Hurairah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَنْكَحُ الْإِيْمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ وَلَا الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: أَنْ تَسْكُتَ. رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ. 94.

“Dari Abû Hurairah dari Nabi Saw. beliau bersabda: Tidak dikawinkan janda sehingga diminta persetujuannya, dan tidak dikawinkan gadis sehingga diminta izinnya. Para sahabat bertanya: Bagaimana persetujuan (izin)nya ya Rasulullah.? Beliau menjawab: Izinnya adalah diamnya”.

Hādīs ini menjelaskan bahwa seorang wali (termasuk wali *mujbir*) ketika akan mengawinkan anak gadisnya harus meminta persetujuan (izin) terlebih dahulu kepadanya, sebelum perkawinan itu dilangsungkan. Karena itu, sah dan tidaknya perkawinan gadis kecil tersebut sangat tergantung pada persetujuannya. Sedangkan persetujuannya itu tidak dapat dianggap, maka berarti wali harus

⁹³ Ibn Qudāmah, *al-Mugni...*, Juz ke 7, h. 380.

⁹⁴ Imām Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri*, h. 968. Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, h. 528..

menunggu sampai anak gadisnya berumur dewasa. Pandangan inilah yang menjadi argumentasi Ibn Hazm yang mengacu pada pendapat Ibn Syubrumah.

Pendapat Ibn Syubrumah menurut riwayat al-Ṭahāwi menyatakan bahwa tujuan utama dari perkawinan ialah untuk mendapatkan keturunan dan memelihara diri dari perbuatan dosa. Cara mendapatkan keturunan dan memelihara diri dari perbuatan dosa tentulah dengan jalan hubungan seksual, sedangkan tujuan utama ini hanya dapat dilakukan terhadap gadis yang umurnya telah memungkinkan untuk disetubuhi (dewasa).⁹⁵

Pandangan Ibn Syubrumah yang menjadi basis pendapat Ibn Hazm di atas tampaknya sejalan dan sekaligus memperkuat pendapat *jumhūr al-‘ulamā* yang berargumentasikan pada *naṣ* (Q.S. al-Ṭalāq (65): 4) bahwa adanya *‘iddah* itu berarti adanya hubungan seksual. Adanya hubungan seksual menunjukkan bahwa umur seorang gadis dalam batas yang sudah tahan untuk disetubuhi (dewasa). Tegasnya, tanpa ada hubungan seksual tentulah tidak akan ada *‘iddah*. Jadi, *naṣ* yang menjadi argumentasi *jumhūr al-‘ulamā* itu justru sesungguhnya memperkuat pendapat Ibn Hazm yang mengacu pada pandangan Ibn Syubrumah dari riwayat al-Ṭahāwi.

Dari deskripsi pendapat para ulama tersebut di atas jelaslah bahwa pembatasan usia minimal kawin di dalam literatur fikih klasik tidak ditemukan pembahasannya.

2. Pencatatan Perkawinan

Sama dengan pembatasan usia minimal kawin, pembahasan tentang pencatatan perkawinan tidak ditemukan dalam literatur fikih klasik. Sejauh literatur yang penulis baca, ditemukan pasal *al-syahādah* yang menjadi sub bahasan tentang fungsi saksi dalam hubungannya dengan perkawinan. Misalnya, Ibn Rusyd al-Māliki (w.595 H) menjadikan *al-syahādah* sebagai sub pasal, yang dimulai dalam pembahasannya dengan konsensus para ulama (Abū Hanifah, Syâfi‘i, dan Mālik)

⁹⁵ Ibn Qudāmah, *al-Mugni* ..., Juz ke 7, h.380.

bahwa *al-syahādah* merupakan salah satu syarat perkawinan (bukan rukun perkawinan), tetapi mereka berbeda pendapat apakah sebagai syarat kesempurnaan perintah ketika pasangan suami isteri melakukan hubungan seksual, ataukah menjadi syarat sah dalam akad perkawinan. Kemudian, mereka juga sepakat bahwa perkawinan rahasia (*nikāh al-sirri*) itu dilarang.⁹⁶ Hampir sama dengan Ibn Rusyd, Sahnūn al-Māliki (160-240 H) membahas fungsi saksi sekilas ketika mendeskripsikan masalah *nikāh al-sirri*.⁹⁷ Dari sini jelas semakin memperkuat keyakinan, bahwa masalah pencatatan perkawinan erat kaitannya dengan fungsi saksi dalam perkawinan.

Al-Sarakhsi (w. 490 H) mengemukakan, bahwa menurut ulama Hanafi berdasarkan hadis Rasulullah ⁹⁸ (tidak ada perkawinan melainkan harus ada saksi). Hadis ini sebagai dasar untuk menolak pendapat Imām Mālik, Ibn Abi Lailā, dan Usmān al-Baṭṭa yang berpendapat saksi tidak termasuk rukun perkawinan, tetapi yang menjadi rukun adalah pengumuman (*al-i'lān*). Lebih lanjut, as-Sarakhsi mengemukakan sebuah hadis Ibn Abbās (w. 68 H) dari Nabi Saw. yang mengharuskan kehadiran empat unsur dalam perkawinan, yaitu calon suami sebagai pelamar (*sifāhun khāṭibun*), wali, dan dua orang saksi (*syāhidan*),⁹⁹ ditambah lagi dengan pernyataan Umar bin Khaṭṭāb yang tidak mengakui keabsahan perkawinan yang hanya dihadiri oleh satu orang saksi.¹⁰⁰ Sebagai konsekuensi dari pendapat Imām Mālik, Ibn Abi Lailā, dan Usmān al-Baṭṭa yang menekankan harus diumumkan, berarti perkawinan itu mesti

⁹⁶ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid...*, Juz ke 2, h. 13.

⁹⁷ Sahnūn, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. ke 2, h. 194.

⁹⁸ Lihat, Abū 'Isā Muhammad bin 'Isā bin Surah at-Tirmizi (selanjutnya ditulis at-Tirmizi), *Sunan al-Tirmizi* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. ke 3, h. 412. Syams al-Din al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1409 H/1989 M), Jld. ke 3, Juz ke 5, h. 30.

⁹⁹ Teks hadis lengkapnya:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: كُلُّ نِكَاحٍ لَمْ يَحْضُرْهُ أَرْبَعَةٌ فَهُوَ سِفَاحٌ خَاطِبٌ وَوَلِيٌّ وَشَاهِدَانِ.

١٠٠ عَنْ أَبِي الْكُرَيْبِ الْمَكِّيِّ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أُنِّي بِنِكَاحٍ لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ إِلَّا رَجُلٌ وَأَمْرَأَةٌ فَقَالَ: هَذَا نِكَاحٌ السِّرِّ وَلَا أُجِيزُهُ وَلَوْ كُنْتُ تَقْدُ مَثَ فِيهِ لَرَجِمْتُ

Lihat, Imām Mālik bin Anas, *al-Muwatta'* (Bairut: Dār al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 339. Al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, Jld. ke 3, Juz ke 5, h. 31.

diumumkan kepada masyarakat, walaupun hanya dihadapan anak-anak dan orang gila, maka sah perkawinan itu. Argumentasi yang mereka ke depankan, seperti dikemukakan al-Sarakhsi adalah hadis Rasulullah yang menyuruh mengumumkan perkawinan walaupun dengan pemukul gendang (rebana). Dan 'Āisyah sendiri ketika melangsungkan perkawinan diumumkan dengan melalui tabuhan gendang.¹⁰¹ Berdasarkan hadis dan pernyataan Umar bin Khaṭṭāb tersebut, mereka kemudian menyatakan bahwa unsur yang menjadi batas boleh atau tidaknya perkawinan adalah ada atau tidaknya unsur upaya merahasiakan. Jika dalam perkawinan itu ternyata terdapat unsur merahasiakan, maka yang demikian itu termasuk perkawinan yang dilarang. Sebagai solusinya, agar perkawinan itu tidak termasuk kategori yang dilarang, maka harus diumumkan, sehingga implikasinya dapat mengantisipasi tuduhan dan keraguan orang lain.¹⁰²

Al-Sarakhsi lebih jauh mengemukakan bahwa Abū Hanifah menyatakan sah perkawinan yang disaksikan oleh (saksi) orang-orang fasik. Sedangkan menurut Imām Syāfi'i tidak sah perkawinan yang saksinya dari orang-orang fasik, yang didasarkan pada hadis bahwa tidak ada perkawinan kecuali dengan adanya wali dan dua orang saksi yang adil.¹⁰³ Terdapat dua argumentasi yang dikemukakan as-Sarakhsi sekaligus untuk menjawab pendapat al-Syāfi'i : *Pertama*, penyebutan saksi harus adil dalam hadis dimaksud adalah bersifat mutlak (umum), tidak saja pada kasus-kasus tertentu, tetapi juga

¹⁰¹ Terdapat beberapa teks (matan) hadis yang berbeda, tetapi substansinya adalah sama, yaitu:

(١) عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الرُّبَيْعِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَعْلِنُوا النِّكَاحَ. رواه أحمد وصححه الحاكم.
 (٢) عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَأَضْرِبُوا عَلَيْنِي بِالْعَرِيَالِ. أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ.
 (٣) عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَعْلِنُوا هَذَا النِّكَاحَ وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ وَأَضْرِبُوا عَلَيْنِي بِالْأَدْفِيفِ وَلِيُؤْمَرُوا أَخَذَ كُمْ وَلَوْ بِسَهَاةٍ: أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ.

Lihat, Al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, h. 398-407. Jalāl al-Din al-Suyūṭī, *Sunan al-Nasā'i* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1411 H/1991 M), Juz ke 5, h. 437. Al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, Jld. ke 3, Juz ke 5, h. 31.

¹⁰² Al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, h. 31.

¹⁰³ Al-Syāfi'i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 144. Al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, h. 31.

termasuk dalam bidang mu'āmalah, saksi dibutuhkan orang yang adil agar tidak bersikap curang. Sementara dalam perkawinan, kehadiran saksi hanya untuk menyaksikan dan mendengarkan, sehingga tidak terlalu khawatir saksi akan berlaku curang. *Kedua*, fasik tidak dapat mengurangi keimanan seseorang, sebagaimana yang dipegang oleh al-Syâfi'i . Sebab tindakan hukum tidak akan menambah atau mengurangi iman seseorang, dan sekalipun seseorang itu fasik, keimanan tetap melekat pada dirinya.¹⁰⁴ Bahkan dalam kaitan dengan kepemimpinan, as-Sarakhsi menyatakan bahwa sifat fasik tidak mengakibatkan seseorang tidak boleh menjadi pemimpin (*al-imāmah wa al-sulṭānah*), sebab para pemimpin sesudah *al-khulafā' al-rāsyidin* hampir semuanya fasik.¹⁰⁵

Senada dengan al-Sarakhsi, al-Kasāni (w. 587 H) mengatakan bahwa orang fasik boleh menjadi saksi dalam perkawinan. Adanya kekhawatiran orang fasik menjadi saksi itu hanya pada kasus yang terdapat unsur ijtihādnya, sedangkan saksi dalam perkawinan hanya sebagai pendengar dan menghadiri, dan tidak ada unsur ijtihād.¹⁰⁶ Al-Kasāni juga menyatakan bahwa saksi dalam perkawinan merupakan suatu keharusan, dan tidak sah suatu perkawinan yang tidak dihadiri oleh para saksi. Dasarnya adalah ḥādīs Ibn Abbās yang diriwayatkan oleh al-Tirmizi:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍِّّ وَشَاهِدَانِ. 107

“Tidak ada perkawinan kecuali disaksikan dengan dua orang saksi”.

Ḥādīs di atas menunjukkan bahwa perkawinan mesti disaksikan (dihadiri) oleh para saksi, dan dipandang tidak sah sebuah perkawinan, tanpa dihadiri oleh para saksi. Kaitan dengan ḥādīs “*umumkanlah perkawinan dan walaupun dengan hanya tabūhan gendang*” menurut

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, h. 32.

¹⁰⁶ Al-Kasāni, *Badā'i' al-Sanā'i'*, h. 379-380.

¹⁰⁷ Al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, Jld. ke 2, h. 284.

al-Kasāni erat kaitannya dengan tuntutan kehadiran para saksi, sebab dengan kehadiran mereka berarti secara otomatis sudah diumumkan. Adapun potongan hādīs suruhan “*walaupun dengan tabûhan gendang*” itu sifatnya anjuran (*li al-nadb*), untuk melengkapi pengumuman dengan saksi tadi.¹⁰⁸

Dari pandangan antara Ibn Rusyd al-Māliki dengan al-Sarakhsi dan al-Kasāni al-Hanafi tersebut di atas, terlihat perbedaannya bahwa Imām Abû Hanifah tampak lebih menekankan pada kehadiran saksi dalam perkawinan, sedangkan Imām Mālik lebih menekankan pada fungsi saksi dalam perkawinan, yaitu sebagai sarana pengumuman, sehingga perkawinan itu diketahui oleh banyak orang (masyarakat).

Imām al-Syâfi’i dalam konteks perkawinan ini, juga mengharuskan adanya saksi, menurutnya, tidak boleh dalam suatu perkawinan melainkan harus dengan adanya wali, dua orang saksi yang adil, persetujuan dari perempuan yang akan dikawinkan (*riḍā al-mankūhah*), dan persetujuan dari orang (laki-laki) yang akan menikahi (*al-nākih*).¹⁰⁹ Pendapat al-Syâfi’i ini dapat dipahami bahwa suatu perkawinan dinyatakan sah apabila memenuhi empat unsur, yaitu adanya wali, disaksikan oleh dua orang saksi yang adil, persetujuan perempuan yang akan dikawinkan, dan begitu pula adanya persetujuan dari pihak laki-laki yang akan menikahinya. Dari pendapat al-Syâfi’i ini kemudian di kalangan *Syâfi’iyyah* menjadi suatu acuan dan ditetapkan sebagai rukun dalam perkawinan.

Ibn Qudāmah al-Hanbali (w. 620 H) berpendapat bahwa saksi dalam perkawinan harus ada, dasarnya adalah hadis Nabi.¹¹⁰ Saksi dalam perkawinan menurut Ibn Qudāmah, tidak boleh seorang

¹⁰⁸ Al-Kasāni, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, h. 377.

¹⁰⁹ Al-Syâfi’i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 411 dan 207.

¹¹⁰ لا نكاح إلا بولي وشاهدان. (Tidak ada perkawinan kecuali dengan adanya wali dan dua orang saksi yang adil), dan لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهد عدل (Tidak ada perkawinan kecuali dengan adanya wali yang cerdas dan dua orang saksi yang adil). Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, Juz ke ٧, h. ٣٤٠-٣٣٩. Kedua teks hadis tersebut disebutkan oleh Imām Syâfi’i dâri Ibn Abbās dalam *al-Umm*-nya, dan riwayat al-Baihaki dâri jalan Ibn Haisam dâri Sa’id bin Jubair dengan sanad yang *marfû’*.

zimmi, tidak boleh perempuan, tetapi boleh saksi dari orang buta, dengan syarat mengetahui betul suara orang yang melakukan perkawinan (*ṣautu al-muta'qqidain*), sebagaimana pengetahuan orang yang tidak buta. Dasar perempuan tidak boleh menjadi saksi dalam perkawinan adalah sunnah Rasulullah yang diriwayatkan oleh al-Zuhri, bahwa beliau melarang perempuan menjadi saksi dalam masalah tindak pidana kejahatan (*al-hudūd*), perkawinan (*al-nikāh*), dan perceraian (*al-ṭalāq*). Dalam riwayat Abū 'Ubaid, termasuk dalam bidang perdata (*al-amwāl*).¹¹¹ Ibn Qudāmah lebih lanjut mengemukakan bahwa dianjurkan dalam suatu perkawinan untuk diumumkan agar masyarakat mengetahui, dengan menabuh gendang. Dasarnya adalah hadis Rasulullah.¹¹²

Dari pembahasan di atas, terlihat bahwa semua ulama mengharuskan adanya saksi dalam perkawinan. Hanya saja mereka berbeda penekanannya, Imām Abū Hanifah lebih menekankan pada kehadiran saksi dalam perkawinan, sebagaimana dipegangi oleh al-Sarakhsi dan al-Kasāni, sebagai salah satu syarat perkawinan, Imām Mālik pada fungsi saksi sebagai sarana pengumuman dalam perkawinan, Imām Syāfi'i menekankan pada kehadiran saksi dalam perkawinan, sebagai salah satu rukun perkawinan, dan Ahmad bin Hanbal yang pendapat-pendapatnya dipegangi oleh Ibn Qudāmah menekankan pada kehadiran saksi dalam perkawinan, sebagai salah satu rukun perkawinan.

3. Penjatuhan Talak

Dalam literatur fikih klasik, talak (*al-ṭalāq*) bisa dijatuhkan di mana saja, dan kapan saja. Bahkan dengan kata-kata sendau gurau pun talak dapat dijatuhkan (*al-ṭalāq bi al-hazl*). Dan tidak ditemukan fatwa seorang ulama konvensional pun yang mengatakan bahwa talak harus diucapkan di depan pengadilan.

¹¹¹ Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, Juz ke 7, h. 340-342.

¹¹² اعلنوا النكاح واضربوا عليه بالغربال اخرجہ الترمذی عن عائشة (Umumkan perkawinan dan pukullah gendang). At-Tirmiḏi, *Sunan at-Tirmiḏi*, *op.cit.*, Jld ke 3, h. 399. Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, h. 343.

Dalam membangun kehidupan rumah tangga yang harmonis tidak akan dapat diwujudkan kecuali dengan suasana tentram (*sakinah*), penuh cinta (*mawaddah*), dan kasih sayang (*rahmah*).¹¹³ Namun, untuk mewujudkan suasana rumah tangga tersebut tidak mudah, karena problematika kerumahtanggaan senantiasa muncul seiring dengan waktu pasangan suami isteri menjalani kehidupan rumah tangganya. Dua jenis manusia yang berbeda karakter, watak, budaya, dan ras menyatu dalam suatu kehidupan rumah tangga, sangat boleh jadi akan mudah terjadi konflik internal rumah tangga sekiranya mereka tidak pandai menggerakkan roda dan mengarungi bahtera kehidupan rumah tangga. Konflik internal itu akan terjadi bisa muncul dari pihak isteri, dan bisa juga dari pihak suami.

Rasulullah Saw. pernah bersabda:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
 أَبْغَضُ 114 الْحَلَالَ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ. رواه ابوداود وابن ماجه وصححه
 الحاكم.

“Dari Ibn Umar r.a. ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: Perbuatan halal yang paling dibenci Allah adalah talak. H.R. Abū Dawud, Ibn Majah, dan disahihkan oleh al-Hakim”.

Berdasarkan hadis di atas, dapat dikatakan, walaupun talak merupakan perbuatan yang dibenci Allah, tetapi dalam kondisi tertentu dapat dijadikan sarana penyelesaian konflik rumah tangga, setelah dilakukan upaya perdamaian atau diadvokasi, dimediasi oleh pihak lain terhadap pihak-pihak yang berkonflik. Tegasnya, jika sebuah rumah tangga antara suami dan isteri terjadi konflik

¹¹³ Q.S. al-Rūm (30): 21: “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tentram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir”.

¹¹⁴ Abū Dāwud Sulaimān bin al-‘Asy’as al-Sajaštāni (selanjutnya ditulis Abū Dāwud), *Sunan Abi Dāwud* (Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2003 M), Juz ke 2, h.226.

internal tidak dapat diselesaikan dengan baik dan tidak ada harapan untuk mempertahankan biduk rumah tangganya, maka alternatif solusi terakhir adalah perceraian¹¹⁵ yang dapat ditempuhnya sebagai pemutus ikatan perkawinan.

Menurut al-Sarakhsi al-Hanafi, ikatan perkawinan menjadi putus karena talak (*al-ṭālaq*), *khulu'*, *ilā'*, dan *zihār*.¹¹⁶ Sedangkan menurut Sahnūn al-Māliki, ikatan perkawinan menjadi putus karena talak, *khulu'*, *fasakh*, *syiqāq*, *nusyūz*, *ilā'*, dan *zihār*.¹¹⁷ Menurut Imām Syāfi'i, ikatan perkawinan bisa terjadi putus karena talak, *khulu' fasakh*, *syiqāq*, *nusyūz*, *ilā'*, *zihār*, dan *li'ān*.¹¹⁸ Adapun menurut Ibn Qudāmah al-Hanbali, ikatan perkawinan bisa putus karena talak, *khulu'*, *ilā'*, dan *zihār*.¹¹⁹

Dari pandangan para ulama tersebut dapat ditegaskan bahwa secara garis besar dalam literatur fikih klasik, sebuah ikatan perkawinan dapat putus disebabkan talak (*ṭālaq*), *khulu'*, *fasakh*, *syiqāq*, *nusyūz*, *ilā'*, *li'ān*, dan *zihār*, sebagaimana uraian di bawah ini.

Pertama, talak (*al-ṭālaq*). Talak dalam terminologi hukum Islam (*al-syara'*) yaitu putusnya ikatan perkawinan dengan kata talak dan yang semacamnya.¹²⁰ Dasar hukum disyariatkan talak di antaranya Q.S. al-Baqarah (2): 229,¹²¹ al-Talāq (65):1,¹²² dan hadis Rasulullah

¹¹⁵ Perceraian dalam arti melepaskan ikatan perkawinan oleh pihak suami, disebut dengan talak (*ṭālaq*). Sedangkan perceraian dalam arti pemutusan ikatan perkawinan atas permintaan isteri dengan membayar pengganti (*'iwād*), disebut dengan *khulu'*. Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. Ke 2, h. 206 dan 253.

¹¹⁶ Al-Sarakhsi, *al-Mabsūt*, Jld. ke 3, Juz ke 6, h. 3, 171, dan 223. Al-Kasāni, *Kitāb Badā'i' al-Ṣanā'i'*, Jld. ke 3, h. 88, 152, 170, 229, dan 238.

¹¹⁷ Sahnūn, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. ke 2, h. 114, 231, 295, 304, 320, dan 335. Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz ke 2, h. 45, 51, 52, 74, 78, dan 86.

¹¹⁸ Al-Syāfi'i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 145-150.

¹¹⁹ Ibn Qudamah, *al-Mugni*, Juz ke 8, h. 219, 234, 503, dan 554.

¹²⁰ Seperti kata *al-firaq* (lihat, Q.S. Ali Imrān (3):103, al-Bayyinah (98): 4, dan *al-sirah* atau *al-taṣriḥ* (lihat, Q.S. al-Ahzāb (33): 49). Muṣṭafā bin al-'Adwi, *Ahkām al-Talāq fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah* (al-Qāhirah: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1409 H/1988 M), Cet.ke 1, h. 9, 33-34.

¹²¹ "Talak (yang dapat dirujuk) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik ...".

¹²² "Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan

Saw.¹²³ Talak dalam literatur fiqh klasik, hanya dimiliki oleh suami. Hal ini dikarenakan: (a) Secara psikologis, perempuan pada umumnya lebih mengedepankan perasaan, dan sensitif sekali perasaannya, sekiranya perempuan mempunyai hak mentalak di saat dihadapkan pada problem krusial, maka ia akan mudah mengucapkan kata talak. (b) Laki-laki (suami) mempunyai tanggungjawab yang besar, mulai dari memberi maskawin, nafkah, nafkah di saat ‘*iddah*, dan lain-lain, karenanya hak talak dimiliki oleh suami.¹²⁴

Sebagai konsekuensi dari terjadi talak, al-Sarakhsi mengkategorisasikan talak dilihat dari segi waktu dan bilangannya menjadi dua macam, yaitu talak *sunnah*, dan talak *bid’ah*.¹²⁵ Ibn Rusyd mengkategorisasikan talak pada dua macam: Pertama, dilihat dari segi sifat talak dibedakan menjadi talak *bā’in*, dan talak *raj’i*. Kedua, dilihat dari waktu dan bilangan dibedakan pada talak *sunni* dan *bid’i*.¹²⁶ Sedangkan al-Syāfi’i membedakan pada tiga macam, yaitu *ṭalāq bā’in kubrā*, *ṭalāq bā’in sugrā*, dan *ṭalāq raj’i*.¹²⁷ Adapun Ibn Qudāmah membedakan talak juga pada dua macam yang istilahnya sama dengan al-Sarakhsi, yaitu talak *sunnah*, dan talak *bid’ah*.¹²⁸ Kategorisasi istilah talak dari para ulama di atas, akan dijelaskan apa yang disebut dengan talak *bā’in*, *raj’i*, *sunni*, dan talak *bid’i*.

Dimaksudkan dengan talak *bā’in* menurut ulama Hanbali, yaitu seorang suami yang tidak boleh kembali kepada isterinya yang telah ditalak tiga, atau karena adanya penerimaan pengannti dari isteri (‘*iwāḍ*) yang memisahkannya (*khulu*), atau yang lainnya (*fasakh*) dan bagi mantan isteri tidak ada masa ‘*iddah*.¹²⁹ Terminologi yang

mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi iddahnya (yang wajar) ...”.

¹²³ “Perbuatan halal yang paling dibenci Allah adalah talak”. Al-Ṣan’āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 168.

¹²⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Juz ke 9, h. 6877.

¹²⁵ Al-Sarakhsi, *al-Mabsūt*, Jld. ke 3, Juz ke 6.

¹²⁶ Ibn Rusyd, *Bidāyih al-Mujtahid*, Juz ke 2, h. 45-50.

¹²⁷ Al-Syāfi’i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 145.

¹²⁸ Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, Juz ke 8, h. 236 dan 238.

¹²⁹ Sa’di Abū Habib, *al-Qāmus al-Fiqhi Lughatan wa Iṣṭilāhan* (Damaskus-Suria: Dār al-Fikr, 1408 H/1988 M), Cet. ke 2, h. 230.

demikian ini dalam pandangan Syâfi'i disebut dengan talak *bā'in kubrā*, yaitu suami tidak diperbolehkan kembali kepada mantan isteri kecuali setelah dinikahi oleh laki-laki lain, dan terjadi hubungan seksual, kemudian ditalak. Pasca ditalak, mantan isteri menjalani masa 'iddah dengan suami kedua yang menalakinya. Jika masa *iddah* yang dijalani telah habis, maka boleh *rujū'* dengan mantan suami pertama yang menalak *bā'in*.¹³⁰

Di kalangan para ulama terjadi perbedaan pendapat mengenai isteri yang ditalak *bā'in* oleh suami yang dijatuhkan tiga sekaligus. Dalam hal ini terdapat tiga golongan pendapat: Golongan pendapat pertama, menurut imām maẓhab empat (*al-aimmah al-arba'ah*), mayoritas ulama kota-kota besar (*fuqahā' al-amṣār*), mayoritas sahabat dan *tābi'in* mengatakan bahwa talak tiga sekaligus dengan satu kalimat adalah jatuh tiga. Golongan pendapat kedua, ulama Syi'ah Zaidiyah, Ibn Taimiyah, dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengatakan bahwa menjatuhkan talak tiga sekaligus itu diniali jatuh hanya satu talak sebagai talak *raj'i*. Golongan pendapat ketiga, sebagian ulama Syi'ah Imāmiyyah, sebagian *tābi'in*, dan sebagian ulama maẓhab Ḍāhiri mengatakan bahwa talak tiga yang diucapkan dengan satu kalimat itu tidak jatuh satupun (*lā yaqa'u bihi syai'*).¹³¹

Masing-masing pendapat mempunyai argumentasi: Golongan pendapat pertama, berargumentasikan pada al-Qur'an, sunnah, dan *ijmā'*,¹³² sebagai berikut:

Q.S. al-Baqarah (2): 229-230:

الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ فَاِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ

"Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik...".

¹³⁰ Al-Syâfi'i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 246.

¹³¹ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz ke 2, h. 46. Mahmūd Syaltūt, dan 'Ali as-Sāyis, *Muqāranah al-Maẓāhib fi al-Fiqh* (al-Azhar: Muhammad 'Ali Ṣābiḥ wa Aulādūh, 1373 H/1953 M), h. 80. Muhammad Abū Zahrah, *al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah*, h. 356-357.

¹³² Muhammad Syaltūt, dan 'Ali al-Sāyis, *Muqāranah al-Maẓāhib ...*, h. 81-82.

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ
 فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا
 حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٣﴾

“Kemudian jika suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan isteri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) mengetahui”.

Ayat-ayat tersebut di atas menurut mereka bahwa menjatuhkan talak itu tidak membeda-bedakan antara satu, dua atau lebih.

4. Hadis Rasulullah, di antaranya yang dikeluarkan oleh Bukhāri dari ‘Āisyah, ia berkata:

أَنَّ رَجُلًا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فَتَزَوَّجَتْ، فَطَلَّقَ الْأَخْرَ فُسِّئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَحِلُّ لِلأَوَّلِ: قَالَ لَأَحْتَىٰ يَذُوقُ عُسَيْلَتَهَا. 133

“Ada seseorang bertanya kepada Rasulullah Saw. tentang orang yang menalak isterinya dengan talak tiga. Kemudian perempuan itu kawin dengan laki-laki lain. Pintu dikuncinya dan tirai diturunkannya, kemudian ia menalak wanita itu sebelum disetubuhnya. Apakah perempuan itu sudah halal dikawini oleh suaminya yang pertama. Rasul menjawab: Tidak, sampai ia merasakan madunya”.

Berdasarkan riwayat ini menurutnya, kalau talak tiga itu tidak jatuh tentu halal bagi suami yang pertama, tidak tergantung pada merasakan manisnya madu.

¹³³ Imām Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, h. 988. Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, h. 538.

Selain hadis di atas, hadis riwayat *muttafaq ‘alaih* dari Ibn Abbās tentang kasus Fāṭimah binti Qais, ia berkata:

فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ أَنَّ زَوْجَهَا طَلَّقَهَا ثَلَاثًا. وَأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لَمَّا خَبَرَ بِذَلِكَ قَالَ: لَيْسَ لَهَا سُكْنَى وَلَا نَفَقَةٌ.¹³⁴

“Fatimah binti Qais telah ditalak tiga oleh suaminya. Kemudian dikonsultasikan kepada Rasulullah mengenai kasus Fatimah ini, maka beliau bersabda: (Suami) tidak berkewajiban memberikan nafkah dan tempat tinggal.

Dalam riwayat Ahmad, Rasulullah bersabda:

لَيْسَ لَهَا سُكْنَى وَلَا نَفَقَةٌ.¹³⁵

“Fatimah binti Qais tidak mendapatkan tempat tinggal dan nafkah”.

Hadis ini juga menurut mereka, kalaulah talak itu tidak jatuh sama sekali, atau hanya jatuh satu sebagai talak *raj’i* tentulah tidak gugur haknya mengenai tempat tinggal dan nafkah.

5. *Ijmā’*. Menurut mereka bahwa mayoritas para imām mujtahid dari kalangan sahabat, *tābi’in*, dan orang-orang sesudah mereka, mengatakan bahwa talak tiga sekaligus adalah jatuh tiga, dan tidak ada seorangpun yang mengingkari itu. Umar bin Khaṭṭāb (w. 23 H) pernah berpidato di hadapan banyak orang (masyarakat) tentang menjatuhkan talak tiga bagi orang yang bersumpah menalak tiga. Di hadapan banyak orang itu terdapat para sahabat Rasul yang mengetahui praktik talak di masa Rasul. Kemudian

¹³⁴ Imām Bukhāri, h. 1000. Imām Muslim, h. 568. Abū Dāwud, *Sunan Abi Dāwud*, Juz ke 2, h. 267.

¹³⁵ Imām Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413 H/1993 M), Juz ke 6, h. 440.

mereka menyetujui pidato Umar, dan tidak ada seorang pun yang mengingkarinya.

Golongan pendapat kedua, berargumentasikan al-Qur'an, sunnah, dan analogi (*al-ma'qūl*),¹³⁶ sebagai berikut:

- a. Q.S. al-Baqarah (2): 229 dan 230 sebagaimana telah disebutkan di atas yang menjadi argumentasi golongan pendapat pertama. Kedua ayat tersebut menurut mereka bahwa talak yang disyariatkan itu setelah terjadi hubungan seksual (*al-dukhūl*), yaitu ada dua macam: *Pertama*, talak yang suami tidak berhak lagi merujuk isterinya (*talaq bā'in*), yakni talak yang dijatuhkan setelah dua kali secara terpisah. *Kedua*, talak yang suami masih berhak merujuk isterinya, yang dijatuhkan dua kali (*marratan*).
- b. Hadis yang diriwayatkan Ibn Ishak dari Ikrimah dari Ibn Abbās, ia berkata:

طَلَّقَ رُكَانَةَ زَوْجَهُ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ فَحَزَنَ عَلَيْهَا حَزْنًا شَدِيدًا.
فَسَأَلَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ طَلَّقْتَهَا؟ قَالَ: طَلَّقْتُهَا
ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ، قَالَ: إِئِمَّا تِلْكَ طَلَقَةً وَاحِدَةً فَارْتَجِعْهَا.¹³⁷

“Rukanah menalak isterinya dengan talak tiga dalam satu majelis, maka ia menjadi susah sekali karenanya. Kemudian Rasulullah Saw. bertanya kepadanya: Bagaimana kamu menalaknya?. Rukanah menjawab: Saya menalak dia dengan talak tiga dalam satu majelis. Lalu Rasulullah bersabda: Itu tidak lain hanya jatuh satu talak, maka rujuklah kamu kepadanya”.

Berdasarkan hadis ini, menurutnya, bahwa orang yang menalak isterinya dengan ucapan talak tiga sekaligus, dianggap hanya jatuh satu talak. Pandangan mereka demikian ini dikuatkan

¹³⁶ Mahmūd Syaltūt, dan Ali as-Sāyis, *Muqāranah*, h. 83-85.

¹³⁷ Abū Dāwud, *Sunan Abi Dāwud*, Juz ke 2, h. 233.

lagi dengan hadis yang diriwayatkan oleh Tāwus dari Ibn Abbās, ia berkata:

كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي
بَكْرٍ وَسُنَّتَيْنِ مِنْ خِلاَفَةِ عُمَرَ طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً، فَقَالَ عُمَرُ
أَلْخَطَّابِ: إِنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرِ كَأَنْتَ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ فَلَوْ
أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ، فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ. رَوَاهُ 138 مُسْلِمٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ
عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

“Dahulu talak pada masa Rasulullah Saw., masa Abū Bakar, dan dua tahun dari masa kekhalifahan Umar bin al-Khattab, talak dengan ucapan tiga kali sekaligus adalah hanya jatuh satu. Kemudian Umar berkata: Sungguh orang sudah tergesa-gesa dengan persoalan yang seharusnya mereka berhati-hati. Kalau kita membiarkan mereka, maka itu akan terus berlaku atas mereka”.

- c. Argumentasi secara rasional, mereka mengatakan bahwa mengumpulkan talak tiga adalah perbuatan *bid'ah* yang diharamkan. *Bid'ah* itu ditolak dengan *naş*, maka wajib dikembalikan kepada yang disyari'atkan. Ibn Ishak berpendapat bahwa sesuatu yang kontradiksi dengan sunnah, maka harus dikembalikan kepada sunnah. Demikian juga hikmah yang dimasukkan oleh *al-Syāri'* dengan memisahkan talak menjadi tiga, adalah agar dapat kembali ketika ada penyesalan, tidak dapat dicapai dengan menjatuhkan talak tiga sekaligus. Untuk itu, sesuatu yang menghilangkan hikmah Allah, maka harus dibatalkan kepada talak satu, supaya tercapai hikmah tersebut, dan memperbaiki dalam batas kemungkinan.

¹³⁸ Imām Muslim, *Şahih Muslim*, Juz ke 1, h. 629-620.

Golongan pendapat ketiga, mengatakan bahwa menjatuhkan talak tiga sekaligus adalah tidak jatuh satu pun dengan berargumentasikan pada logika, bahwa talak yang demikian itu adalah *bid'ah* yang diharamkan, dan semua yang *bid'ah* ditolak dengan berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Bukhāri dan Muslim dari 'Āisyah, Rasulullah bersabda:

مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَادٌّ. 139

“Barang siapa mengerjakan suatu pekerjaan yang tidak sesuai dengan perintah kami, maka pekerjaan itu ditolak”.

Berdasarkan hadis ini, menurut mereka bahwa talak yang tidak berdasarkan sunnah, maka ditolak, karena syari'at telah menetapkan ketentuan dan batasan-batasan talak yang dibenarkan, dan talak yang tidak dibenarkan.

Berikutnya, talak *raj'i*. Dimaksudkan dengan talak *raj'i* yaitu talak di mana suami memiliki hak untuk merujuk tanpa kehendaknya. Dasar dibolehkan merujuk kembali adalah Q.S. al-Ṭalāq (65):1:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddah-nya (yang wajar) ...”.

Berdasarkan ayat ini jelaslah bahwa isteri yang ditalak *raj'i* adalah isteri yang telah dicampuri, karenanya dia mempunyai masa *'iddah*. Selain ayat di atas, dasarnya hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari 'Abd Allah bin Umar:

وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ إِذَا سُئِلَ عَنْ ذَلِكَ قَالَ لِأَحَدِهِمْ أَمَا تَنْتَلِقَتَا مَرَاتِكَ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَنِي بِهَذَا وَإِنْ كُنْتَ طَلَقْتَهَا

¹³⁹ Imām Bukhāri, *Ṣaḥih Bukhari*, Juz ke 2, h. 1040. Imām Muslim, *Ṣaḥih Muslim*, Juz ke 3, h. 1344.

ثَلَاثًا فَقَدْ حَرَمْتَ عَلَيْكَ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرِكَ وَعَصَيْتَ اللَّهَ فِيمَا أَمَرَكَ
مِنْ طَلَاقِ امْرَأَتِكَ. 140

“Abdullah ketika ditanya tentang talak yang dijatuhkan dalam keadaan haid, ia menjawab kepada salah seorang di antara mereka: Jika kamu menalak isteri satu kali atau dua kali, memang Rasulullah menyuruh saya begitu. Dan jika kamu menalak tiga, maka ia menjadi haram atasmu, sehingga ia kawin terlebih dahulu dengan orang lain, sedangkan kamu bermaksiat kepada Allah terhadap apa yang telah diperintahkanmu mengenai isteri kamu”.

Selain talak *bā'in*, dan *raj'i*, terdapat talak yang disebut dengan talak *sunni* dan *bid'i*. Dimaksudkan dengan talak *sunni*, yaitu seseorang yang menjatuhkan talak kepada isterinya ketika ia dalam keadaan suci dan belum dicampuri. Sedangkan seseorang yang menjatuhkan talak kepada isterinya dalam keadaan haid, atau dalam keadaan suci tetapi sudah dicampuri, maka disebut dengan talak *bid'i*.¹⁴¹ Tegasnya, dua talak yang disebutkan terakhir ini dalam praktiknya adalah, talak *sunni* yaitu talak yang sesuai dengan kitab Allah (Q.S. at-Ṭalāq (65), ayat 1) dan sunnah Rasulullah. Sedangkan talak *bid'i* adalah talak yang menyalahi (bertentangan) dengan kitab Allah dan sunnah Rasulullah, karena dalam praktiknya seseorang menalak isterinya dalam keadaan haid, atau dalam keadaan suci tetapi sudah dicampuri.

Kedua, *khulu'*. Dimaksudkan dengan *khulū'* yaitu perceraian dengan tebusan (*iwāḍ*).¹⁴² Atau perceraian suami dengan isterinya dengan tebusan sebagai penggantinya.¹⁴³ Atau melepaskan kepemilikan nikah atas permintaan isteri dengan lafaz *khulu'*, atau yang semakna dengan *khulu'*.¹⁴⁴ Dari beberapa batasan (*al-ta'rif*) ini dapat dipahami bahwa *khulu'*

¹⁴⁰ Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 1, h. 626.

¹⁴¹ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz ke 2, h. 47.

¹⁴² Jalāl al-Din al-Mahalli, Minhāj al-Ṭālibin, dalam *Qalyūbi wa 'Umairah* (Semarang: Maktabah wa Matba'ah, t.t.), Juz ke 3, h. 307.

¹⁴³ Sayyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, Jld. ke 2, h. 253.

¹⁴⁴ Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah* (Bairut: Dār al-Fikr,

merupakan salah satu jenis perceraian antara suami dan isteri dengan inisiatif dari pihak isteri. *Khulu'* merupakan hak isteri untuk melepaskan diri dari ikatan perkawinan dari perilaku tidak baik dari suaminya, dan dari ketidakmampuan suami memenuhi kewajiban pokoknya, yang dalam pelaksanaannya mesti adanya tebusan dari pihak isteri.

Khulu' dalam hukum Islam dibolehkan, dasarnya adalah Q.S. al-Baqarah (2): 229,¹⁴⁵ al-Nisā' (4): 4,¹⁴⁶ dan 128,¹⁴⁷ dan hadis yang menceritakan tentang Šābit bin Qais yang di-*khulu'* oleh isterinya.¹⁴⁸ Kedudukan *khulu'*, menurut Abū Hanifah¹⁴⁹ dan Mālik adalah sama dengan talak *bā'in*.¹⁵⁰ Sedangkan menurut al-Syāfi'i, *khulu'* sama dengan *fasakh*. Karena itu, menurutnya, *khulu'* tidak ada rujuk dan mantan isteri tidak berhak mendapatkan tempat tinggal.¹⁵¹ Pendapat al-Syāfi'i ini dikuatkan oleh Sayyid Sābiq bahwa akibat hukum yang ditimbulkan

t.t.), Juz ke 4, h. 387. Kata-kata yang semakna dengan *khulu'* adalah kata *al-fidyah*, *al-šulh* dan *al-mubāra'ah*, semuanya mengacu pada satu makna, yaitu pemberian ganti rugi oleh seorang perempuan (isteri) atas perceraian yang diperolehnya. Hanya saja, masing-masing kata tersebut mempunyai arti khusus. Yaitu, *khulu'* artinya pemberian oleh isteri kepada suami semua harta yang diberikan oleh suami kepadanya. *Al-šulh*, adalah pemberian sebagian harta isteri kepada suami. *Al-fidyah*, yaitu pemberian sebagian besar harta isteri kepada suami; Dan *al-mubāra'ah*, yaitu penghapusan oleh isteri atas suami dāri hak-hak yang dimilikinya. Lihat, Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz ke 2, h. 50.

¹⁴⁵ "Maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya".

¹⁴⁶ "Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian Dār i maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya".

¹⁴⁷ "Maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya".

¹⁴⁸ "Dāri Ibn Abbas r.a. (ia menceritakan) bahwa telah datang isteri Sabit bin Qais kepada Rasulullah, kemudian berkata: Ya Rasulullah, saya tidak mencela akhlak dan agama Sabit bin Qais tetapi saya membenci kekufuran dalam Islam, lalu Rasulullah bersabda: Bersediakah kamu mengembalikan kebun kepada Sabit bin Qais, isteri Sabit tersebut menjawab: Ya, kemudian Rasulullah berkata kepada Sabit: Terimalah kebun itu dan ceraikanlah isterimu dengan talak satu". H.R. al-Bukhari. As-Šan'āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 166.

¹⁴⁹ Al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, Jld. ke 3, Juz ke 6, h. 171. Al-Kasāni, *Kitāb Badā'i al-Šanā'i*, Jld. ke 3, h. 151.

¹⁵⁰ Sahnūn, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. ke 2, h. 231.

¹⁵¹ Al-Syāfi'i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 247.

adalah suami tidak merujuk isterinya kembali karena dengan adanya *'iwāḍ* isteri telah menguasai dan memiliki dirinya sendiri.¹⁵²

Ketiga, *fasakh*. *Fasakh* adalah membatalkan dan melepaskan ikatan perkawinan suami-isteri. *Fasakh* bisa terjadi disebabkan tidak terpenuhi persyaratan di saat perkawinan, atau disebabkan ada hal-hal lain yang datang kemudian yang membatalkan perkawinan. Sebab yang pertama misalnya, setelah terjadi ikatan perkawinan ternyata si isteri masih saudara sesusuan. Atau, suami isteri ketika masih kecil dikawinkan oleh kakeknya (selain ayah), kemudian setelah dewasa dia mempunyai hak pilihan, meneruskan atau mengakhiri ikatan perkawinannya. Jika ia memilih meneruskan, maka hak pilihannya disebut dengan pilihan setelah dewasa (*khiyār al-bulūg*). Sebaliknya, jika ia memilih mengakhiri, maka hak pilihnya disebut dengan melepaskan ikatan (*faskhān li al-'aḡd*). Sedangkan sebab yang kedua misalnya, salah seorang dari suami isteri murtad, keluar dari Islam dan tidak mau kembali lagi, maka ikatan perkawinannya *fasakh* disebabkan kemurtadannya. Atau, suami isteri kafir, salah satunya masuk Islam, tetapi isteri tetap dalam kekafirannya, maka ikatan perkawinannya adalah *fasakh*.¹⁵³

Di kalangan maḏhab Hanafi, mereka membedakan antara talak dengan *fasakh*. Menurutny, putusnya ikatan perkawinan suami isteri atas prakarsa suami dan tidak ada sama sekali keterlibatan kehendak dari pihak isteri disebut dengan talak, seperti putus disebabkan *ilā'*, dan suami menalak isteri dengan untaian kata (seperti *al-firāq*, *al-tasrih*) yang menunjukkan atas putusnya ikatan perkawinan. Sedangkan putusnya ikatan perkawinan atas prakarsa isteri, bukan kehendak suami, atau karena kehendak suami tetapi atas intervensi isteri disebut *fasakh*, seperti putus disebabkan suami tidak serasi (*kafā'ah*) bagi isteri.¹⁵⁴

Di kalangan para ulama terjadi perbedaan pendapat penyebab terjadinya *fasakh*. Menurut maḏhab Māliki, ikatan perkawinan suami

¹⁵² Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. ke 2, h. 258.

¹⁵³ *Ibid.*, h. 268-269.

¹⁵⁴ Ibn 'Ābidin, *Hāsyiyah Rad al-Mukhtār 'alā al-Durār al-Mukhtār Syarh Tanwir al-Abṣār* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi, t.t.), Juz ke 1, h. 68.

isteri putus secara *fasakh* bisa terjadi: Pertama, disebabkan salah satu suami isteri masuk Islam, atau isteri musyrik tidak mau masuk Islam, dan persyaratan ikatan perkawinan secara Islam tidak terpenuhi. Kedua, disebabkan perkawinan yang rusak, karena setelah terjadi ikatan perkawinan antara suami isteri misalnya, melakukan perbuatan *li'an* yang akibat hukumnya haram untuk selamanya bagi suami dan isteri, melakukan zina salah satu dari suami isteri, dan diharamkan setelah terjadi ikatan perkawinan disebabkan saudara sesusuan (*al-raḍā'ah*).¹⁵⁵ Menurut mazhab Syāfi'i, ikatan perkawinan bisa terjadi *fasakh* disebabkan *li'an*, atau salah satu suami isteri terdapat cacat (*'aib*), tidak mampu memberikan maskawin, atau juga nafkah, atau tidak sempurnanya persyaratan setelah dilaksanakan ikatan perkawinan. Sedangkan di kalangan mazhab Hanbali pada prinsipnya sama sebagaimana pendapat mazhab Syāfi'i, hanya mereka menambahkan bahwa, disebabkan tidak menepati janji salah satu dari suami isteri dari yang telah dipersyaratkan di saat akad perkawinan. Termasuk melakukan *khulu'* dengan lafaz *fasakh* atau *al-mufāsakhah*, maka yang demikianitu menurut mereka adalah *fasakh*.¹⁵⁶ Sebagai akibat hukum dari terjadi *fasakh* adalah tidak ada rujuk, isteri tidak mendapatkan nafkah dan tempat domisili, dan kalau pun ada kemungkinan untuk berkumpul kembali, tentu harus melalui ikatan perkawinan yang baru.

Keempat, *syiqāq*. Dimaksudkan dengan *syiqāq* yaitu perselisihan, perpecahan antara suami dan isteri,¹⁵⁷ dan bahkan terkadang terjadi permusuhan.¹⁵⁸ Jika dalam kehidupan keluarga antara suami dan isteri terjadi *syiqāq*, maka pada dasarnya suami tidak boleh menyakiti atau memukul isteri, terkecuali segala nasehatnya tidak diperhatikan, diperbolehkan untuk memukulnya yang bersifat edukatif. Proses penyelesaian *syiqāq* ini dari pihak-pihak yang berselisih harus mengangkat juru damai masing-masing (*al-hakamain*) agar dapat diketahui siapa

¹⁵⁵ Mahmūd 'Ali al-Sartāwi, *Syarh Qanūn al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah* (T.Tp.: Dār al-Fikr, t.t.), Bagian ke 2, h. 271-272.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Shadiq dan Shalahuddin Chaery, *Kamus Istilah Agama* (Jakarta: CV. Sienttarama, 1983), Cet. ke 1, h. 340.

¹⁵⁸ Muṣṭafā bin al-'Adwi, *Ahkām al-Ṭalāq*, h. 82.

yang benar dan siapa yang salah, dan juru damai berupaya untuk mendamaikan mereka sehingga kelanggengan rumah tangga mereka dapat dipertahankan, sekaligus perselisihan dapat diselesaikan, sesuai dengan petunjuk Q.S. al-Nisā' (4): 35:

وَأَنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ
أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
خَبِيرًا

“Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal”.

Berdasarkan ayat ini jelas menunjukkan bahwa juru damai itu harus dari masing-masing pihak keluarga, yang tentunya mereka sehat jasmani dan ruhani, sehingga mampu menyelesaikan misi perdamaian dengan baik. Oleh karena itu, *al-mukhāṭab* dari *al-hakamain* pada ayat di atas menurut mayoritas ahli ilmu adalah para ahli hukum (*al-hukkām*), dan pemerintah (*al-umarā*). Pendapat lain, adalah penguasa (*al-sulṭān*).¹⁵⁹ Akan tetapi, jika dari pihak keluarga masing-masing merasa tidak mampu, maka boleh diwakilkan kepada orang lain untuk mendamaikan mereka yang berselisih. Sayyid Sābiq mengatakan bahwa juru damai tidak harus dari pihak keluarga, tetapi boleh dari pihak lain, karena perintah (*amr*) memilih juru damai dari pihak keluarga itu hukumnya hanya sunnah. Pihak keluarga dipilih menjadi juru damai, karena mereka lebih bersifat kasih sayang dan mengetahui apa yang sebenarnya terjadi, dan lebih mengetahui kondisi masing-masing. Lebih lanjut, Sābiq mengemukakan tugas dan tanggung jawab juru damai, mereka harus berupaya menciptakan kemaslahatan dan kelanggengan kehidupan rumah tangga agar tetap utuh,

¹⁵⁹ *Ibid.*, h. 82 dan 85.

atau mengakhiri perpecahan (perceraian keduanya) tanpa terlebih dahulu meminta persetujuan atau pemberian mandat dari suami isteri.¹⁶⁰

Di kalangan para ulama terdapat perbedaan pendapat mengenai pemisahan suami isteri oleh juru damai berdasarkan kesepakatannya, apakah diperlukan izin suami terlebih dahulu atau tidak tentang pemisahan tersebut.? Menurut Imām Mālik dan para pengikutnya berpendapat bahwa kesepakatan kedua juru damai untuk memisahkan atau mengumpulkan kedua suami isteri diperbolehkan tanpa memerlukan mandat dan izin dari kedua suami isteri. Mālik berargumentasikan dengan apa yang diriwayatkan dari Ali bin Abi Ṭālib tentang *al-hakamain*, ia mengatakan bahwa bagi kedua juru damai mempunyai hak untuk memisahkan dan mengumpulkan kedua suami isteri. Sedangkan Imām Syāfi'i dan Abū Hanifah beserta para pengikutnya berpendapat bahwa kedua juru damai itu tidak boleh mengadakan pemisahan, kecuali jika suami menyerahkan pemisahan itu kepada kedua juru damai. Syāfi'i dan Abū Hanifah berargumentasikan bahwa pada dasarnya talak itu tidak berada di tangan siapa pun, kecuali hak suami atau orang yang diberi mandat oleh suami. Untuk menguatkan argumentasinya ini mereka juga mengacu pada pernyataan Ali bin Abi Ṭālib tentang *al-hakamain*:

إِنَّ رَأَيْتُمَا أَنْ تَجْعَا جَمْعَتُمَا وَإِنْ رَأَيْتُمَا أَنْ تَفْرَقَا فَرَقْتُمَا فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ رَضِيْتُ
بِكِتَابِ اللَّهِ وَمِمَّا فِيهِ لِي وَعَلِيٍّ. فَقَالَ الرَّجُلُ: أَمَا الْفِرْقَةُ فَلَا، فَقَالَ عَلِيٌّ: لَا، وَاللَّهِ
لَا تَنْقَلِبُ حَتَّى تُفَرِّقَ بِمِثْلِ مَا أَقَرَّتْ بِهِ الْمَرْأَةُ. 161

“Jika kalian berdua mengetahui tugasmu, jika kamu memandang perlu untuk mengumpulkan maka kamu dapat mengumpulkan, dan jika kamu memandang perlu untuk memisahkan maka kamu dapat memisahkan. Kemudian berkatalah seorang perempuan, “saya rela dengan Kitab Allah dan dengan apa yang ada di dalamnya, menguntungkan atau merugikan

¹⁶⁰ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. ke 2, h. 264.

¹⁶¹ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz ke 2, h. 74. Muṣṭafa bin al-‘Adwi, *Ahkām al-Ṭalāq*, h. 80 dan 84.

saya”. Lalu berkata seorang laki-laki: “Adapun mengenai pemisahan tidak”. Ali kemudian berkata: Tidak, demi Allah, jangan berubah kecuali sesudah kamu berikrar seperti apa yang diikrarkan oleh suami”.

Dua golongan pendapat tersebut di atas pada substansinya adalah sama, karena secara argumentasi masih sama-sama mengacu pada pernyataan Ali, bahwa *al-hakamain* mempunyai kompetensi untuk memisahkan atau mengumpulkan kedua suami isteri sejauh penilaian dan pertimbangan mereka. Bahkan tanpa izin dan mandat dari suami pun dibenarkan. Hanya Imām Mālik, *al-hakamain* itu lebih cenderung kepada penguasa (*as-sulṭān*), karena menurutnya, penguasa dapat menjatuhkan talak sepanjang terdapat tindakan yang merugikan dan nyata-nyata telah terjadi, terutama kepada pihak isteri.

Kelima, nusyūz, yaitu durhaka karena meninggalkan kewajiban sebagai isteri atau suami. *Nusyūz* dari pihak isteri ialah, jika isteri meninggalkan kewajiban terhadap suaminya dengan tujuan membangkang, seperti keluar rumah tanpa izin suami, malas, dan menolak ajakan suami. Sedangkan *nusyūz* dari pihak suami ialah, bertindak keras kepada isteri, tidak menggaulinya, tidak memberi nafkah, sandang, dan bersikap acuh.¹⁶² Jika isteri itu *nusyūz*, hendaklah seorang suami mengatasinya secara persuasif-kondisional, karena Islam telah memberikan solusi alternatif penyelesaiannya. Q.S. al-Nisā’ (4): 34, Allah telah berfirman:

وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا^ط

“...Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuz-nya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian, jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya”.

¹⁶² Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, Juz ke 8, h. 163. Shadiq dan Shalahuddin Chaery, *Kamus Istilah Agama*, h. 259.

Ayat ini memberikan solusi penyelesaian dengan tahapan: Pertama, hendaklah suami menasehati isteri dengan baik, supaya isteri ingat kepada Allah dan takut akan azab-Nya. Kedua, jika dengan nasehat tidak ada perubahan, dan belum menyadari akan kesalahan-kesalahannya, maka suami boleh dengan pisah tidur bersama. Ketiga, jika tidak pula ada perubahan, maka boleh dipukul, tetapi dengan prinsip edukatif dan tidak membahayakan kesehatan badannya. Jika dengan melalui tiga tahap ini tetap tidak ada perubahan, maka solusi terakhir diserahkan kepada juru damai (*al-hakamain*) untuk menyelesaikannya. Q.S. al-Nisā' (4): 35 memberikan solusi:

وَأِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾

“Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki, dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”.

Sebaliknya, jika suami yang *nusyūz* terhadap isterinya, maka isteri harus mengajak bermusyawarah kepada suaminya untuk mencari solusi terbaik, apakah ikatan perkawinan bisa dipertahankan dengan memperbaiki sikap mental suaminya ataukah diakhiri dengan perceraian. Sayyid Sābiq mengatakan bahwa *nusyūz* suami terhadap isteri, seperti suami sering memukul wajah isteri dan menyakiti badannya, penjudi, pemabûk, dan perbuatan buruk lainnya. Apabila isteri meyakini bahwa suaminya telah mendurhakai dirinya, maka isteri tidak berdosa untuk mengajak suami mencari solusi, diteruskan ataukah diakhiri ikatan

perkawinan yang telah dibangunnya dengan perceraian, agar terhindar dari malapetaka rumah tangganya.¹⁶³

Menurut Ibn Qudāmah, jika suami *nusyūz* terhadap isteri karena menyeleweng dan mengabaikan kewajibannya dengan alasan sakit, atau ketuaan isteri, atau wajah isteri sudah kreput, maka dipandang tidak salah jika mereka mengadakan perdamaian (kompromi) dengan cara isteri merelakan menggugurkan sebagian hak-haknya untuk menyenangkan hati suami.¹⁶⁴ Pendapat Ibn Qudāmah ini didasarkan pada Q.S. al-Nisā' (4): 128:

وَأِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاصًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا
أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ

“Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka)”.

Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhāri dan Abū Dawud dari ‘Aisyah:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ فِي هَذِهِ الْآيَةِ. هِيَ الْمَرْأَةُ تَكُونُ عِنْدَ الرَّجُلِ لَا يَسْتَكْبِرُ مِنْهَا
فَيُرِيدُ طَلَاقَهَا وَيَتَزَوَّجُ عَلَيْهَا تَقُولُ لَهُ: أَمْسِكْنِي وَلَا تُطَلِّقْنِي ثُمَّ تَزَوَّجُ غَيْرِي
فَأَنْتَ فِي حِلٍّ مِنَ النَّفَقَةِ عَلَيَّ وَالْقِسْمَةِ لِي. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ. 165

“Ayat di atas menurut Aisyah, ia berkata: Yaitu seorang isteri yang sudah tidak disenangi lagi oleh suaminya, kemudian ia mau menalaknya dan kawin dengan perempuan lain, lalu isterinya berkata: Peganglah saya, dan jangan menalak saya, dan kamu boleh kawin lagi dengan perempuan lain. Kamu bebas dari memberi nafkah dan menggilir saya”.

¹⁶³ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Bairut: Dār al-Fikr, 1403 H/1983 M), Cet. ke 4, Jld. ke 2, h. 263.

¹⁶⁴ Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, Juz ke 8, h. 166.

¹⁶⁵ Abū Dawud, *Sunan* ..., Juz ke 2, h. 243.,

Dalam hadis lain yang diriwayatkan oleh Abû Dāwud dari Aisyah, ia berkata:

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ سَوْدَةَ بِنْتَ زَمْعَةَ حِينَ أَسْنَتْ وَفَرَّقَتْ أَنْ يُفَارِقَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ يَوْمِي لِعَائِشَةَ فَقَبِلَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهَا. قَالَتْ فِي ذَلِكَ أَنْزَلَ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ وَفِي أَشْيَاءِهَا.
رواه أبو داود. 166

“Bahwasannya Saudah binti Zam’ah ketika telah lanjut usia dan khawatir ditalak oleh Rasulullah Saw. ia berkata: Hai Rasulullah, hari giliranku untuk Aisyah saja. Maka diterimalah hal itu oleh Rasulullah Saw. Kemudian Aisyah berkata: Dalam hal seperti ini dan hal serupa lainnya turunlah ayat al-Qur’an “dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya ...”.

Lebih lanjut Ibn Qudāmah mengemukakan, jika isteri berdamai dengan suaminya dengan melepaskan hak giliran atau nafkah, atau keduanya, maka hukumnya boleh. Jika nantinya suami setelah baik kembali, maka isteri berhak untuk mendapatkan hak giliran dan nafkahnya. Dalam konteks ini, Qudāmah mengutip pandangan Ahmad bin Hanbal yang mengatakan perihal suami yang mau meninggalkan pergi isterinya berkata kepadanya: Jika kamu suka saya tinggal pergi, kamu tetap menjadi isteriku, dan jika tidak, kamu tahu sendiri. Kemudian isteri menjawab: Saya rela, maka yang demikian itu boleh hukumnya. Tetapi, jika isteri tidak rela, maka hal itu berarti talak.¹⁶⁷

Dari uraian di atas dapat ditegaskan, jika yang *nusyūz* itu pihak isteri, maka dapat diselesaikan solusinya dengan tiga cara, yaitu menasehati isteri, membiarkan isteri tidur sendirian, dan/atau dipukul dengan syarat bersifat edukatif. Kemudian cara terakhir diserahkan kepada juru damai untuk memutuskan penyelesaian konfliknya, setelah melalui tiga cara

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, Juz ke 8, h. 166-167.

tersebut tidak ada perubahan. Sementara, jika yang *nusyūz* itu suami, maka solusi alternatif yang ditempuhnya adalah dengan perdamaian.

Keenam, *ilā'*. Menurut Abū Hanifah, *ilā'* yaitu sumpah yang disertai nama Allah atau salah satu dari sifat-Nya bahwa suami tidak akan menggauli isterinya selama waktu tertentu.¹⁶⁸ Menurut Ibn Rusyd al-Māliki, *ilā'* yaitu apabila seorang suami bersumpah tidak akan menggauli isterinya, apakah dalam waktu lebih dari empat bulan, atau dalam tempo waktu empat bulan, atau dalam waktu yang tidak ditentukan.¹⁶⁹ Sedangkan menurut Imām Syāfi'i, *ilā'* yaitu sumpah suami untuk tidak menggauli isteri selama waktu empat bulan atau lebih, atau dalam waktu yang tidak ditentukan dengan menggunakan nama Allah atau salah satu nama-Nya.¹⁷⁰ Adapun menurut Ibn Qudāmah al-Hanbali, *ilā'* yaitu sumpah seorang suami dengan nama Allah untuk tidak menggauli isterinya dalam tempo waktu empat bulan.¹⁷¹

Dari terminologi *ilā'* menurut para ulama tersebut secara substansial adalah sama, bahwa yang dimaksudkan dengan *ilā'* yaitu sumpah seorang suami dengan nama Allah untuk tidak menggauli isterinya dalam waktu empat bulan atau lebih. Dasar mereka merumuskan terminologi *ilā'* demikian itu mengacu pada Q.S. al-Baqarah (2): 226-227:

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ
عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٢٧﴾

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

“Kepada orang-orang yang meng-ila’ isterinya diberi tanggung empat bulan (lamanya). Kemudian jika mereka kembali (kepada isterinya), ma sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan jika

¹⁶⁸ Al-Sarakhsi, *Kitāb al-Mabsūt* (Bairut: Dār al-Ma’rifah, t.t.), Jld. ke 3, Juz ke 6, h. 210.

¹⁶⁹ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, h. 74. Sahnūn, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. ke 2, h. 320.

¹⁷⁰ Muṣṭafā bin al-‘Adwi, *Ahkām al-Ṭalāq*, h. 100.

¹⁷¹ Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, Juz ke 8, h. 503.

mereka ber'azam (bertetap hati untuk) talak, maka sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”.

Di kalangan para ulama terjadi perbedaan persyaratan terjadinya *ilā'*. Menurut Abū Hanifah, syarat terjadi *ilā'* yaitu: Perempuan yang di-*ilā'* masih berstatus isteri, suami yang meng-*ilā'* cakup melakukan tindakan hukum, tidak terikat dengan tempat, ucapan *ilā'* tidak terkait dengan tubuh isteri (sebagaimana *zihār*), dan suami tidak menggauli isterinya selama empat bulan.¹⁷² Sedangkan menurut Ibn Qudāmah, syarat terjadi *ilā'* itu ada empat macam: 1) Dilakukan bersumpah dengan nama Allah atau salah satu sifat-Nya. 2) Bersumpah tidak akan menggauli isteri dalam waktu empat bulan atau lebih. 3) Bersumpah tidak akan menggauli isteri dalam hal bersetubuh (*al-farj*). 4) Suami yang bersumpah itu tertuju kepada isterinya, bukan kepada perempuan lain (*al-ajnabiyyah*).¹⁷³ Dari perbedaan persyaratan terjadi *ilā'* ini dapat ditegaskan bahwa secara umum dan prinsip semua ulama tampaknya sepakat bahwa *ilā'* dipandang terjadi sekiranya suami bersumpah dengan nama Allah untuk tidak menggauli isterinya untuk masa empat bulan atau lebih.

Pembahasan *ilā'* ini sebenarnya cukup luas menyangkut berbagai problematikanya yang menjadi *debat table* di kalangan para ulama. Ibn Rusyd mengemukakan problematika yang menyangkut: (a) Apakah isteri yang ditalak dengan berakhirnya masa empat bulan seperti yang dinyatakan dalam *naṣ* (Q.S. al-Baqarah (2): 226), atukah isteri terlatak karena suami menghentikan menggauli isteri sesudah lewat masa empat bulan. Kemudian suami kembali atau menalakinya; (b) Apakah *ilā'* terjadi dengan setiap sumpah, atukah dengan bentuk-bentuk sumpah yang dibolehkan oleh syara' saja; (c) Jika suami tidak menggauli isteri tanpa disertai sumpah, apakah dapat dianggap orang yang bersumpah *ilā'* (*al-maulā*) atau tidak; (d) Apakah *al-maulā* itu orang yang membataskan sumpahnya dengan masa empat bulan saja, atukah dengan masa

¹⁷² Al-Kasāni, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, Jld. ke 2, h. 174. Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi ...*, Juz ke 9, h. 7076.

¹⁷³ Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, Juz ke 8, h. 503, 506, dan 522.

yang lebih dari empat bulan, ataukah *al-maulā* itu orang yang tidak membataskan sumpahnya dengan masa sama sekali; (e) Apakah talak yang terjadi akibat sumpah *ilā'* menjadi talak *bā'in* atau *raj'i*; (f) Jika suami tidak mau menalak atau kembali kepada isterinya, apakah penguasa (*al-qādi*) bisa menjatuhkan talak atau tidak; (g) Apakah *ilā'* dapat berulang (*al-tikrār*) sekiranya suami menalak isteri kemudian merujuknya tanpa mengucapkan *ilā'* pada perkawinan kedua; (h) Apakah rujuknya *al-maulā* disyaratkan harus menggauli isteri pada masa 'iddah atau tidak; (i) Apakah sama hukumnya *ilā'* seorang hamba sahaya (*ilā' al-'abd*) dengan *ilā'* seorang yang merdeka (*ilā' al-hurr*).¹⁷⁴

Demikian problematika sekitar *ilā'* dan dicukupkan pembahasannya sampai di sini.

Ketujuh, *li'ān*. Secara etimologi, *li'ān* berasal dari akar kata *la'ana*, *yal'anu*, *la'nana*, yang artinya mengusir atau membuang (*at-ṭard*), atau menjauhkan (*al-ibād*).¹⁷⁵ Dikatakan demikian, karena orang yang saling kutuk mengutuk (*al-mulā'anaḥ*) akan mendapat dosa, di laknat Allah, dan keduanya dijauhkan untuk selamanya dengan tidak bisa dinikahi kembali. Sedangkan secara terminologi, *li'ān* yaitu tuduhan dengan mengangkat sumpah, jika seorang suami menuduh isterinya berzina tetapi tidak dapat menghadirkan empat orang saksi, yang menyatakan bahwa ia adalah benar tuduhannya. Pada kelima kalinya dinyatakan bahwa kutukan Allah akan ditimpakan kepadanya, jika tuduhannya tidak benar. Kemudian isteri menyanggah tuduhan tersebut bersumpah pula empat kali bahwa suaminya berdusta, dan pada kelima kalinya ia mengucapkan bahwa akan dikutuk Allah kalau tuduhan suaminya itu tidak benari.¹⁷⁶

Dasar hukum diwajibkan *li'ān* adalah Q.S. al-Nūr (24): 6-9) dan sunnah Rasulullah Saw., sebagai berikut:

¹⁷⁴ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz ke 2, h. 75.

¹⁷⁵ Sa'di Abū Habib, *al-Qāmus ...*, h. 330.

¹⁷⁶ Sayyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, Jld. ke 2, h. 270. Shadiq dan Shalahuddin Chaery, *Kamus Istilah Agama*, h. 194.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ ۖ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾
 وَالخَامِسَةَ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرُؤُا
 عَنْهَا الْعَذَابَ إِنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَدَاتٍ ۖ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ
 ﴿٨﴾ وَالخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾

“Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina) padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar. Dan (sumpah) yang kelima, bahwa la'nat Allah atasnya, jika dia termasuk orang-orang yang berdusta. Isterinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah sesungguhnya suaminya itu benar-benar termasuk orang yang dusta. Dan (sumpah) yang kelima, bahwa la'nat Allah atasnya jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar”.

Sedangkan sunnah Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Imām Mālik dan para perawi yang lain yang dikeluarkan secara sah, dari hadis ‘Uwaimir al-‘Ajlāni:

أَنَّ عُوَيْرَ الْعَجَلَانِجَاءِ إِلَى عَاصِمِ بْنِ عَدِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ فَقَالَا عَاصِمَا رَأَيْتَ رَجُلًا
 وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلًا أَيَقْتُلُهُ فَتَقْتُلُوهُ؟ أَمَلَهُ كَيْفَ يَفْعَلُ سَلِّ لِيَا عَاصِمُ عَنْ
 ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَ عَاصِمُ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا رَجَعَا عَاصِمًا إِلَى أَهْلِهِ جَاءَ عُوَيْرٌ فَقَالَ: يَا عَاصِمُ مَاذَا قَالَ لَكَ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ لَمْ تَأْتِنِي خَيْرٌ، قَدْ كَرِهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَسْئَلَةَ الَّتِي سَأَلْتُ عَنْهَا، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا أَنْتَبِي حَتَّى أَسْأَلَهُ عَنْهَا
 فَأَقْبَلَ عُوَيْرٌ حَتَّى أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَطَّ النَّاسُ فَقَالَ:

يَارَسُوْلَ اللهِ اَرَاَيْتَ رَجُلًا وَّجَدَ مَعَ امْرَاَتِهِ رَجُلًا اَيَقْتَلُهُ فَتَمَتَّوْهُ، اَمْ كَيْفَ يَفْعَلُ؟
 فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ نَزَلَ فِيكَ وَفِي صَاحِبَتِكَ قَرَانٌ
 فَاذْهَبْ فَاْتِ بِهَا، قَالَ سَهْلٌ فَتَلَاعَنَّا وَاَنَا مَعَ النَّاسِ عِنْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى
 اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا فَرَغَا مِنْ تَلَاعُنِهِمْ، قَالَ عُوَيْمِرُ: كَذَبْتَ عَلَيْهَا يَارَسُوْلَ اللهِ اِنْ
 اَمْسَكْتَهَا، فَطَلَقَهَا ثَلَاثًا قَبْلَ 177 اَنْ يَأْمُرَهُ بِذَلِكَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ.

“Pada suatu hari ‘Uwaimir al-‘Ajlanı datang kepada ‘Asim bin ‘Addi al-Ansari, kemudian diabertanya kepadanya: Hai ‘Asim, bagaimana pendapatmu tentang seorang laki-laki yang menemukan isterinya bersama orang lain, apakah ia boleh membunuhnya, yang akibatnya ia pun akan dibunuh olehnya, atau bagaimanakah yang harus ia perbuat.? Tanyakanlah masalah ini hai ‘Asim, kepada Rasulullah Saw. demi aku. Kemudian ‘Asim menyakan masalah tersebut kepada Rasulullah Saw.. Ketika ‘Asim telah kembali kepada keluarganya, datanglah Uwaimir dan berkata kepadanya: Hai ‘Asim, apa yang dikatakan oleh Rasulullah Saw. kepadamu. ? Jawab ‘Asim: Engkau tidak membawa kebaikan untukku. Sesungguhnya Rasulullah membenci persoalan yang engkau tanyakan itu. Berkata Uwaimir: Demi Allah, saya tidak akan mundur sebelum menanyakan langsung hal itu kepadanya. Akhirnya Uwaimir pun menghadap sendiri. Ketika telah datang di hadapan Rasulullah, yang ketika itu sedang berada di hadapan orang banyak, berkatalah Uwaimir: Ya Rasulullah, bagaimana pendapatmu tentang seorang laki-laki yang menemukan isterinya bersama laki-laki lain, apakah ia boleh membunuhnya, yang akhirnya ia pun akan dibunuhnya, atau bagaimanakah yang harus ia perbuat. ? Jawab Rasulullah: Sesungguhnya

¹⁷⁷ Muhammad al-Zarqāni, *Syarah al-Zarqāni ‘alā Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik* (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), Juz ke 3, h. 186-188. Imām Bukhārī, *Ṣahih al-Bukhārī*, Juz ke 3, h. 2196. Al-Hāfiẓ Jalāl al-Din al-Suyūṭi, *Sunan al-Nasā’i* (Bairut: Dār al-Fikr, 1348 H/1930 M), Juz ke 5, Cet. ke 1, h. 170.

telah turun wahyu berkenaan dengan dirimu dan isterimu itu, maka pergilah, dan datangkanlah isterimu ke mari. Berkata Sahal (salah seorang perawi Hādīs ini): Akhirnya keduanya (Uwaimir dan isterinya) saling kutuk-mengutuk, sedang ketika itu saya bersama orang banyak sedang di hadapan Rasulullah Saw. Setelah keduanya saling mengutuk, kemudian Uwaimir berkata: Ya Rasulullah, saya berdusta kepadanya sekiranya saya tetap memegangnya sebagai isteriku. Selanjutnya Uwaimir menalak isterinya dengan talak tiga, sebelum Rasulullah memerintahkan hal itu kepadanya”.

Berdasarkan beberapa ayat dan sunnah (hadis) tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa *liʿān* itu dapat terjadi dan dibenarkan secara hukum, apabila diucapkan di hadapan para saksi, pengucapan *liʿān* dilakukan dengan lima kali dan bersumpah, proses pengucapannya dimulai dari empat kali ucapan sumpah, kemudian diikuti dengan kata *me-laʿnat* (*laʿnatullah*), dan dalam praktik pembuktiannya bisa menunjuk pihak lain, dalam hal ini adalah hakim pengadilan.

Liʿān dalam realitas kehidupan rumah tangga bisa terjadi, seorang suami menuduh isterinya berzina, dan tidak mengakui atau mengingkari kehamilan isterinya sebagai hasil dari benihnya. Jika demikian terjadinya, maka suami isteri harus mengadakan *liʿān* dalam arti pembuktian di hadapan hakim, sebagaimana yang pernah terjadi di masa Rasulullah:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَنَّ هِلَالَ بْنَ أُمِيَّةَ قَدَفَ امْرَأَتَهُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشَرِيكَ بْنِ سَحْمَاءَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْبَيِّنَةُ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلًا يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ الْبَيِّنَةَ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيِّنَةَ وَالْأَحَدَ فِي ظَهْرِكَ، فَقَالَ هِلَالٌ: وَالَّذِي بَعَثَكَ لِحَقَائِي لَصَادِقٌ وَلَيُنزِلَنَّ اللَّهُ مَا يَرِي ظَهْرِي مِنَ الْحَدِّ. فَتَنْزَجِرِيْلُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ... فَقَرَأَ حَتَّى بَلَغَانَ كَانَ مِنَ

الصَّادِقِينَ. فَانصَرَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهَا جَاءَ هِلَالٌ. فَشَهِدَ النَّبِيُّ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ؟ ثُمَّ قَامَتْ فَشَهِدَتْ، فَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الْخَامِسَةِ وَقَفُوهَا، فَقَالُوا لَهَا مُوجِبَةً، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَتَلَكَّاتٌ وَنَكَصَتْ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهَا تَرْجِعُ ثُمَّ قَالَتْ: لَا أَفْضَحُ قَوْمِي سَائِرَ الْيَوْمِ فَمَضَتْ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْظِرُوهَا فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَحَدُ الْعَيْنَيْنِ سَابِغِ الْأَلْيَتَيْنِ، خَدِجَ السَّاقَيْنِ فَهُوَ لِشَرِيكَ بْنِ سَحْمَاءَ، جَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْلَا مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ. رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ إِلَّا مُسْلِمًا وَالنَّسَائِيَّ. 178

“Dari Ibn Abbas r.a. ia berkata: Sesungguhnya Hilāl bin Umayyah menuduh isterinya berzina di hadapan Rasulullah Saw. dengan Syuraik ibn Sahma’. Kemudian Nabi Saw. bersabda: Tunjukkanlah buktinya atau punggungmu didera. Hilāl berkata: Hai Rasulullah, jika salah seorang di antara kami melihat isterinya jalan di samping laki-laki lain, apakah akan diminta juga bukti. ? Rasulullah tetap menjawab: Tunjukkan bukti, kalau tidak punggungmu didera. Hilāl berkata lagi: Demi Tuhan, yang mengutusmu dengan sebenarnya, sungguh saya ini berkata benar. Semoga Allah akan menurunkan ayat-Nya yang menolong saya dari hukuman had. Kemudian Jibril turun dan turunlah firman Allah (Q.S. an-Nūr (24), ayat 6-9): “Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina)” Seterusnya Nabi Saw. pergi menemui isteri Hilal, kemudian Hilal datang dan mengucap sumpah, sedangkan beliau bersabda: Sesungguhnya Allah Maha Tahu kalau salah satu di antara kamu ini ada yang berdusta. Apakah ada salah satu di antara kamu ini yang berdusta. ? Lalu (isteri Hilāl) bersumpah, ketika kelima kalinya kaumnya memberhentikannya sambil mereka berkata bahwa sumpah ini pasti terkabulkan. Ibn Abbās

¹⁷⁸ Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 2195. Al-Hāfiẓ Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-‘Asqalāni (selanjutnya ditulis al-‘Asqalāni), *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bairut: Dār al-Fikr, 1416 H/1996 M), Juz ke 10, h. 558.

r.a. berkata: (Isteri Hilāl) tampak ketakutan dan menggigil, sehingga kami menduga dia akan mengubah sumpahnya. Tapi kemudian ia berkata: Saya tidak mau mencoreng wajah di hadapan kaumku sepanjang masa, maka diteruskanlah sumpahnya. Nabi bersabda (kepada kaumnya): Perhatikanlah dia, jika nanti anaknya hitam seperti celah kelopak matanya kalkumnya besar, padat kedua pahanya berarti keturunan Syuraik ibn Sahma', kemudian lahirlah anak itu seperti yang diprediksi Nabi tersebut. Kemudian beliau bersabda: Sekiranya bukan karena telah ada yketentuan dari Kitabûllah, tentu aku (Nabi) akan menyelesaikan persoalannya dengannya”.

Berdasarkan hadis di atas dapat ditegaskan bahwa siapa saja orang yang menuduh isterinya berbuat zina, harus dibuktikan dengan fakta akurat (*al-bayyinah*) secara *li'ân*. Tetapi, jika seorang isteri yang dituduh berzina itu mengandung, kemudian suami tidak mengakui anak yang dikandungnya, dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat. Mayoritas ulama berpendapat bahwa suami boleh tidak mengakuinya disaat isterinya hamil. Imam Malik mempersyaratkan, apabila suami tidak mengingkari kandungan kehamilan isterinya, maka ia tidak boleh mengingkarinya pasca melahirkan dengan *li'ân*. Berbeda dengan Mâlik, asy-Syâfi'i berpendapat, apabila suami mengetahui kehamilan isterinya kemudian hakim memberikan kesempatan kepadanya untuk ber-*li'ân*, tetapi ia tidak mau ber-*li'ân*, maka tidak ada hak baginya untuk tidak mengakui kandungan pasca melahirkan. Sedangkan Abû Hanifah berpendapat, suami tidak boleh mengingkari anak yang dikandung isterinya hingga melahirkan. Masing-masing mereka mengemukakan argumentasi: Imâm Mâlik dan orang-orang yang mengikuti pendapatnya berargumentasikan dengan riwayat-riwayat mutawâtir dari hadis Ibn Abbâs, Ibn Mas'ûd, Anas, dan Sahal bin Sa'ad bahwa Nabi Saw. ketika memutuskan perkara *li'ân* di antara dua orang yang saling ber-*li'ân*, beliau bersabda: Jika isteri melahirkan kandungan dengan sifat demikian, maka aku berpendapat bahwa tidak lain suami benar terhadap tuduhannya. Sabda Nabi ini menurut mereka menunjukkan bahwa isteri dalam keadaan hamil

pada saat *liʾān*. Demikian juga Abû Hanifah berargumentasikan bahwa kandungan itu terkadang mengalami keguguran, maka tidak ada argumen untuk ber-*liʾān* kecuali dengan keyakinan. Sedangkan mayoritas ulama berargumentasikan bahwa *syara'* telah menggantungkan berbagai macam hukum terhadap tampaknya kandungan, seperti nafkah, *'iddah*, dan larangan menggauli. Maka sudah semestinya masalah *liʾān* dianalogikan demikian.¹⁷⁹

Berikutnya, jika tuduhan suami terhadap isterinya berzina kemudian terbukti dan diakuinya dan suami yakin akan kebenaran pengakuannya, maka sebaiknya ditalak, bukan mengutuknya (*al-mulā'anaḥ*). Dan walaupun sesudah ditalak isteri tersebut mengandung, sementara mantan suami mengingkari secara sempurna, maka menurut Ibn Rusyd, anak yang dilahirkannya sabnya dinisbatkan kepada orang yang setempat tidur (*al-walad li al-firāsy*), yakni kepada ibunya.¹⁸⁰ Dan sebagai akibat hukum dari ber-*liʾān* ini, mereka harus berpisah untuk selama-lamanya.

Kedelapan, *zihār*. *Zihār* berasal dari akar kata *zahr*, artinya punggung. Kata *al-zahr* ini dikhususkan untuk punggung, bukan untuk semua anggota badan lainnya. Karena setiap tunggangan itu dinamakan punggung (*zahr*), dan pada umumnya punggung menjadi tempat tunggangan, kemudian isteri diserupakan dengan punggung, sebab ia menjadi tunggangan suami.¹⁸¹ *Zihār* dalam terminologi hukum *syara'* yaitu seorang suami yang berkata kepada isterinya “bagiku, kamu seperti punggung ibuku, atau seperti perut ibuku, maka perkataan demikian itu adalah *zihār*, karena perut ibu baginya termasuk yang diharamkan seperti menziharnya.¹⁸² Atau, seorang suami yang menyerupakan isterinya kepada salah satu perempuan yang diharamkan untuk selamanya baik dari segi keturunan (*al-nasab*), pertalian kerabat semenda (*al-muṣāḥarah*), ataupun dari segi susuan (*al-raḍā'*), demikian ini juga dinamakan *zihār*.¹⁸³

¹⁷⁹ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz ke 2, h. 88.

¹⁸⁰ *Ibid*.

¹⁸¹ Al-ʿAsqalāni, *Fath al-Bāri*, h. 542. Ibn Qudamah, *al-Muḡni*, Juz ke 8, h. 554. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 264.

¹⁸² Al-Sarakhsi, *al-Mabsūt*, Juz ke 6, h. 226.

¹⁸³ Muhammad Abû Zahrah, *al-Ahwāl al-Syākhṣiyyah*, h. 398.

Dasar hukum pembahasan *zihār* di antaranya adalah Q. S. Al-Mujādilah (58): 2, Allah berfirman:

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّن نَسَأْتُهُمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا
الْأُنثَىٰ وَلَذَنَّهُمْ وَأَتَّهُمْ لِيَقُولُوا مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ
لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ﴿٢﴾

“Orang-orang yang menzihar isterinya di antara kamu, (manggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan yang mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pema’af lagi Maha Pengampun”.

Hadis Rasulullah yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud dari Haulah binti Mālik bin Ša’labah, ia berkata:

ظَاهَرَمَنِي أَوْسُ بْنُ الصَّامِتِ، جِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْكُو إِلَيْهِ،
وَرَسُولُ اللَّهِ يُجَادِلُنِي فِيهِ وَيَقُولُ: اتَّقِيَ اللَّهَ فَإِنَّهُ إِنْ عَمَكَ، فَمَارِحَ حَتَّى نَزَلَ
الْقُرْآنُ: قَدْ سَمِعَ اللَّهُ فَوَلَّ التِّي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ
يَسْمَعُ تَحَاوُرِكَا. الْآيَةُ. فَقَالَ: يَعْتَقُ رَقَبَةً، قَالَتْ: لَا يُجَادِلُ قَالَ: فِيصُومُ شَهْرَيْنِ
مَتَّابِعَيْنِ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ شَيْخٌ كَبِيرٌ مَا بِهِ مِنْ صِيَامٍ، قَالَ: فَلْيَطْعَمْ سِتِينَ
مِسْكِينًا، قَالَتْ: مَا عِنْدَهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَصَدَّقُ بِهِ، قَالَ: فَأَيْنِ سَأَعِينُهُ بَعْرَقٍ مِنْ
تَمْرٍ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَأَيْنِ سَأَعِينُهُ بَعْرَقٍ آخَرَ، قَالَ: قَدْ أَحْسَنْتِ، أَذْهَبُ
أُطْعِمِي 184 بِرِهْمَانَهُ سِتِينَ مِسْكِينًا.

¹⁸⁴ Abū Dāwud, *Sunan Abi Dāwud*, Juz ke 2, h. 241.

“Suamiku, Aus bin as-Samit telah menziharku, maka aku datang kepada Rasulullah Saw. mengadu kepadanya, sedangkan beliau membantah aku tentang dia (Aus) seraya bersabda: Bertakwalah kamu kepada Allah, karena Aus adalah anak pamanku. Sebelum sampai aku keluar, Allah menurunkan ayat: “Sungguh Allah telah mendengar perkataan wanita yang memajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua (Q.S. al-Mujadilah (58), ayat 1). Kemudian Rasulullah bersabda: Hendaklah ia (Aus) memerdekakan hamba sahaya. Haulah berkata: Dia tidak mampu. Rasul bersabda: Hendaklah dia berpuasa dua bulan berturut-turut. Kata Haulah: Hai Rasulullah, dia sudah tua tidak kuat berpuasa. Bersabda Rasulullah: Hendaklah ia memberi makan 60 orang miskin. Kata Haulah: Dia tidak mempunyai apa-apa yang dapat disedekahkan. Kata Rasulullah: Aku akan membantunya dengan satu taker kurma kering. Kata Haulah lagi: Dan aku pun akan membantunya dengan satu taker kurma pula. Rasulullah bersabda: Sungguh kamu telah melakukan kebaikan, pergilah dan memberi makanlah atas namanya 60 orang miskin”.

Berdasarkan ayat dan hadis di atas jelaslah menunjukkan bahwa seorang suami yang menyamakan atau menyerupakan isterinya dengan punggung ibunya, maka tindakan demikian dinamakan *zihār*. Akibat hukum dari perbuatan *zihār* adalah wajib membayar kafarat, dan suami diharamkan menggauli isterinya sebelum dibayar *kafārat zihār*-nya, yang alternatif *kafārat*-nya dengan memerdekakan hamba sahaya, jika tidak mampu, diganti dengan berpuasa dua bulan berturut-turut, dan jika tidak mampu juga, diganti dengan memberikan makan 60 orang miskin.

Di kalangan para ulama mengenai wajib membayar *kafārat zihār* terdapat perbedaan pendapat. Mayoritas ulama berpendapat bahwa *kafārat* tidak diwajibkan tanpa adanya pencabûtan kembali kata-kata. Sedangkan Mujāhid dan Ṭāwus berpendapat bahwa *kafārat* diwajibkan tanpa pencabûtan kembali kata-kata. Mayoritas ulama berargumentasikan dengan firman Allah (Q.S. al-Mujadilah (58): 3):

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ
 رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
 خَبِيرٌ

“Orang-orang yang menzihar isteri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak”.

Ayat ini merupakan *naş* yang menegaskan wajibnya penggantungan *kafārat* pada pencabûtan kata-kata. Hal ini dilihat dari pendekatan analogi (*al-qiyās*), maka *zihār* mirip dengan *kafārat* pada sumpah, sebagaimana *kafārat* menjadi wajib karena adanya pelanggaran, demikian pula halnya dengan *zihār*. Sementara Mujāhid dan Tāwus berargumentasikan bahwa *zihār* merupakan suatu perkara yang mewajibkan *kafārat* tertinggi, maka sudah seharusnya perkara itu sendiri yang mewajibkan *kafārat* tersebut, bukan sebagai perkara tambahan, karena hal ini dipersamakan dengan *kafārat* pembunuhan (*al-qatl*) dan berbuka puasa (*al-fiṭr*).¹⁸⁵

Demikian delapan persoalan tersebut di atas yang menyebabkan putusnya ikatan perkawinan yang terdokumentasikan dalam literatur fikih klasik. Dari delapan sebab putusnya ikatan perkawinan tersebut hampir semuanya berada dalam kendali suami, kecuali satu yang berada dalam kendali isteri, yaitu *khulu'*. Itu pun pada realitasnya masih melibatkan suami. Dan dalam praktiknya, semua sebab tersebut fiqh klasik tidak mengatur prosesnya, termasuk dilakukan di depan majelis hakim di pengadilan.

¹⁸⁵ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid ...*, h. 79.



BAB IV

HUKUM KELUARGA ISLAM DALAM PERUNDANG- UNDANGAN INDONESIA

A. Historisitas Lahir Hukum Keluarga Islam

Kalau ditelusuri secara seksama proses pembentukan hukum keluarga dalam perundang-undangan Indonesia, yakni Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, ternyata melalui proses yang panjang dan berliku-liku. Oleh karena itu, sebelum sampai pada lahirnya undang-undang tersebut perlu diketahui dan dikemukakan terlebih dahulu latar belakang historisnya, baik pada masa (periode) sebelum kemerdekaan Republik Indonesia, sesudah merdeka maupun di masa reformasi hingga era kontemporer ini.

Periode Sebelum Kemerdekaan Republik Indonesia

Secara historis, hukum Islam telah ada di Indonesia sejak bermukimnya orang-orang Islam di Nusantara ini.¹⁸⁶ Hal ini menunjukkan bahwa

¹⁸⁶ Muhammad Daūd Alī, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta:

masuk dan berkembangnya hukum Islam di Indonesia adalah bersamaan dengan masuk dan berkembangnya agama Islam itu sendiri. Islam masuk ke Indonesia, ada yang berpendapat adalah berasal dari Arab, namun kebanyakan pendapat menyatakan bahwa masuknya Islam ke Indonesia bukan dari pusatnya di Timur Tengah, tetapi melalui India.¹⁸⁷ Islam masuk ke Indonesia pada abad-abad pertama hijriah,¹⁸⁸ telah membawa sistem nilai-nilai baru berupa akidah dan syariat. Ketika itu kondisi masyarakat Indonesia sesungguhnya telah tertata dengan sistem nilai yang berupa peraturan-peraturan adat-istiadat masyarakat setempat. Oleh karena demikian, Busthanul Arifin mengatakan bahwa sesuai dengan hakikat dakwah Islamiah, nilai-nilai Islam itu diresapi dengan penuh kedamaian tanpa menghilangkan nilai-nilai adat setempat yang telah sesuai atau tidak bertentangan dengan nilai-nilai akidah dan syariat. Pertemuan kedua sistem nilai itu (adat dan Islam) berlaku dengan wajar, tanpa adanya konflik antara kedua sistem nilai tersebut.¹⁸⁹ Akan tetapi penting dikemukakan di sini, bahwa hukum Islam untuk pertama kalinya masuk ke Indonesia tidaklah bersifat orisinal yang langsung dari al-Qur'an dan sunnah, tetapi sudah berdasarkan kitab-kitab hukum (*al-fiqh al-Islāmi*) dan teologi yang telah ada sejak abad ke III H/ IX M. Bahkan paham

Yayasan Risalah, 1984), h. 7.

¹⁸⁷ Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Akademika Pressindo, 1984), h. 15.

¹⁸⁸ Di kalangan para peneliti sejarah, terjadi perbedaan temuan mengenai Islam masuk ke Indonesia. Endang Saifuddin Ansari menyebutkan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke I H atau abad ke VII M. Lihat, dalam bukunya, *Wawasan Islam: Pokok-Pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), h. 253. Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basit Adnan menyebutkan dalam bukunya *Sejarah Singkat Pengadilan Agama Islam di Indonesia* (Surabaya: Penerbit PT Bina Ilmu, 1983), h. 30, Islam masuk ke Indonesia pada abad ke IV H atau abad ke X M yang di bawa oleh para "penyeru" atau *dā'i* yang kadangkala juga menjadi pelaut atau pedagang dari Arab dan Gujarat. Sedangkan Amir Syarifuddin dan Abdul Halim menyatakan dalam buku *Meretas Kebekuan Ijtihād Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Ciputat Press, 1426 H/2005 M), h. 27, bahwa terlepas dari beda pendapat apakah Islam masuk ke Indonesia pada abad ke tujuh menurut versi sejarawan muslim atau pada abad ke empat belas menurut sejarawan Barat, dapat diperkirakan bahwa pada waktu Islam masuk ke Indonesia, telah berkembang pemikiran fikih berbentuk mazhab.

¹⁸⁹ Busthanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 34.

mistik yang berasal dari India telah banyak pengaruhnya terhadap Islam yang datang di Indonesia.¹⁹⁰ Kusumadi Pudjosewojo dalam konteks ini membenarkan dan menyatakan bahwa hukum Islam yang berpengaruh di Indonesia adalah sumbernya kitab-kitab fiqh dari Mazhab Syâfi'i.¹⁹¹ Senada dengan pernyataan Pudjosewojo, Amir Syarifuddin dan Abdul Halim mengatakan bahwa terlepas dari beda pendapat apakah Islam masuk ke Indonesia melalui India Barat yang bermaẓhab Hanafi atau langsung dari Saudi Arabia yang pada waktu itu bermaẓhab Syâfi'i, dapat dikatakan bahwa pemikiran fikih yang berkembang di Indonesia adalah menurut maẓhab Syâfi'i.¹⁹²

Pernyataan yang disebutkan terakhir ini, banyak bukti-bukti sejarah yang menyebutkan bahwa hukum Islam yang berkembang di Indonesia bercorak *Syâfi'iyyah*, di antaranya, Sultan Malik Zahir dari Samudera Pasai adalah seorang dari ahli agama dan hukum Islam terkenal pada pertengahan abad ke VIII H/XIV M.¹⁹³ Melalui kerajaan ini, hukum Islam maẓhab Syâfi'i disebarkan ke kerajaan-kerajaan Islam lainnya di kepulauan Nusantara. Bahkan para ahli hukum dari kerajaan Malaka (berdiri 1400-1500 M) sering datang ke Samudera Pasai untuk mencari kata putus tentang permasalahan-permasalahan hukum yang muncul di Malaka.¹⁹⁴

Dalam proses Islamisasi di Nusantara atau di Kepulauan Indonesia yang dilakukan secara damai oleh para saudagar (pedagang) dari Arab Saudi dan gujarat dari India, dilakukan melalui perdagangan, dan perkawinan. Dalam pelaksanaan ikatan perkawinan, dan lain-lainnya,

¹⁹⁰ Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas ...*, h. 16.

¹⁹¹ Kusumadi Prdjosewojo, *Pedoman Pelajaran Tata Hukum Indonesia* (T.tp.: Penerbit Universitas, 1961), h. 69.

¹⁹² Amir Syarifuddin dan Abdul Halim, *Meretas Kebekuan Ijtihad*, h. 27.

¹⁹³ Ibnu Batutah seorang petualang asal Maroko yang datang berkunjung ke Banda Aceh pada tahun 1345 Masehi menyaksikan dan mengagumi kemahiran Malikul Zahir berdiskusi tentang berbagai masalah Islam dan ilmu hukum Islam. Menurut pengembara Muslim Dâr i Maroko itu, Malikul Zahir di samping sebagai seorang raja atau sultan Samudera Pasai di Aceh Utara, juga disebut sebagai seorang fukaha mazhab Syâfi'i yang mahir tentang hukum Islam. Lihat, Muhammad Daûd Ali, "Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya" dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Tjun Surjaman (ed.) (Bandung: Rosdakarya, 1991), h. 69.

¹⁹⁴ Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), h. 68-69.

ternyata peranan hukum Islam sangat dominan dijadikan sebagai dasar hukumnya. Dalam konteks ini, Daud Ali menegaskan,

Kalau seorang saudagar muslim hendak menikah dengan seorang wanita pribumi, misalnya, wanita itu diislamkan terlebih dahulu dan pernikahannya kemudian dilangsungkan menurut ketentuan hukum Islam. Keluarga yang tumbuh dari perkawinan itu mengatur hubungan antara anggota-anggotanya dengan kaidah-kaidah hukum Islam atau kaidah-kaidah lamayang disesuaikan dengan nilai-nilai Islam. Jika salah seorang dari mereka meninggal dunia, harta peninggalannya dibagi menurut hukum Islam.¹⁹⁵

Setelah agama Islam dan hukum Islam berkembang, dan diterima oleh masyarakat Indonesia ketika itu, maka gerakan Islamisasi selanjutnya diteruskan oleh para ulama yang bertindak sebagai guru dan pengawal “membumikan” hukum Islam.¹⁹⁶ Hukum Islam diikuti dan dilaksanakan

¹⁹⁵ Muhammad Daūd Ali, “Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya” dalam *Hukum Islam di Indonesia*, h. 69-70.

¹⁹⁶ Di antara para ulama tersebut, seperti Nuruddin ar-Raniri (w. 1068 H/1658 M). Ia menulis buku hukum Islam dengan judul *Sirat al-Mustaqim* pada tahun 1628 M dapat disebut sebagai tokoh Islam abad XVII. Kitab ini merupakan kitab hukum Islam pertama yang disebar luaskan ke seluruh Nusantara. Di samping buku itu, terdapat juga karyanya yang berjudul *Jawāhīr al-‘Ulūm fī Kasyf al-Ma‘lūm, Kaifīyyah as-Ṣalāh, dan Tanbīh al-‘Awm fī Tahqīq al-Kalāmi fī an-Nawāfil*. Tokoh lainnya yaitu Abdul Rauf al-Sinkili (1042-1105 H), karyanya berjudul *Mir‘ah at-Tullāb fī Tasyrī‘*, dan *al-Ma‘rifah al-Ahkām asy-Syār‘īyyah li al-Mālik al-Wahhāb*. Karya ini ditulis atas permintaan Sulthan Aceh, Sayyidat ad-Din, dan diselesaikan pada tahun 1074 H/1633 M. Tokoh Islam abad XVIII M adalah Syaikh Arsyad al-Banjari (1710-1812 M), karyanya berjudul *Sabil al-Muhtadīn li Tafaqquh fī Amr ad-Dīn* yang bercorak Syāfi‘īyyah. Buku ini merupakan perluasan dan penjabaran uraiannya Dār i buku hukum yang ditulis oleh ar-Raniri, *Sirāt al-Mustaqim*. Kemudian dijadikan pegangan dalam menyelesaikan sengketa antara umat Islam di daerah Kesultanan Banjar. Pada abad XVIII M juga terdapat Syaikh Abdul Mālik bin Abdullāh Trengganu yang hidup di Aceh pada zaman Zainal Abidin (1138- 1146 H/1725-1733 M). Di antara karyanya adalah *Risālāt an-Naql* yang membicarakan tentang jumlah orang salat yang sah mendirikan salat Jum‘at. Dan *Risālāt Kaifīyyah an-Niyyah* yang membicarakan niat. Tokoh Islam abad XIX M adalah Syaikh Nawāwi al-Bantāni (1813-1879 M), karyanya adalah buku *Uqūd al-Lujain*. Buku ini menjadi rujukan di Pondok-Pondok Pesantren, terutama di wilayah Banten. Pada abad XIX M ini juga muncul tokoh dan ulama bernama Abdul Hamid Hakim di Minang Kabau, karyanya *al-Mu‘in al-Mubin*, dan lain-lain. Karya ulama yang disebutkan terakhir ini tidak saja dipelajari di Indonesia, tetapi juga dipelajari di Malaysia dan Tailan Selatan. Lihat, Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1942-1956*

oleh para pemeluk agama Islam di Kerajaan-kerajaan seperti Aceh, Demak, Banten, Mataram, dan lain-lainnya.¹⁹⁷ Tegasnya, bahwa sebelum penjajah Belanda mengukuhkan kekuasaannya di Indonesia, eksistensi hukum Islam telah menjadi acuan kehidupan masyarakat Indonesia dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum yang terjadi, baik yang berkaitan dengan masalah mu'amalah, perkawinan, perceraian, warisan, dan sebagainya.

Sistem penyelesaian persengketaan di kalangan umat Islam pada awalnya adalah dalam bentuk perdamaian (*hakām*). Dan lembaga peradilan yang pertama kali muncul pun di Indonesia berupa lembaga *tahkim*. Lembaga ini berlaku ketika tidak ada *Qādi* (hakim agama) atau Penguasa dalam suatu daerah, maka ulama setempat bisa menjadi *muhakkām* untuk menyelesaikan perkara atau kasus hukum yang dihadapinya. Abdul Basit Adnan menyatakan bahwa dalam keadaan tidak ada *Qādi* atau Penguasa dapat dilakukan secara “*tahkim* kepada seorang *muhakkām*”, yakni penyerahan hukum, seperti *tahkim* seorang wanita kepada seseorang untuk bertindak sebagai wali, ataupun penyerahan dua belah pihak yang berselisih kepada pihak ketiga untuk memutus perkaranya.¹⁹⁸ Dari lembaga *tahkim* ini kemudian diikuti dengan lembaga *ahl al-halli wa al-'aqd*, yakni mengangkat orang-orang ahli hukum Islam oleh masyarakat dalam bentuk Peradilan Adat, di mana para hakim (*qādi*) diangkat oleh rapat marga, negeri dan semacamnya. Lembaga ini kemudian dilanjutkan dengan lembaga Peradilan Swapraja. Peradilan Swapraja dibentuk setelah terbentuk kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, yang juga terkenal dengan Peradilan Serambi. Peradilan Serambi, Peradilan Masjid dan sejenisnya. Kemudian Peradilan Swapraja berubah menjadi Peradilan Agama,¹⁹⁹ yang term lembaga yang disebutkan terakhir ini bertahan hingga sekarang.

M) (Bandung: Penerbit Mizan, 1995), h. 187-189. Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 123.

¹⁹⁷ Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat*, h. 29.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Lihat, Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdemia-TAZZAFA, 2009), h. 17.

Pada tahun 1596 M, ketika kapal-kapal dagang dari organisasi dagang Belanda, yaitu *Vereenigde Oost Indische Compagnie* (VOC) datang mendarat di Pelabuhan Karangantu, Banten, mereka menyaksikan kenyataan dan ketertarikan terhadap kawasan Nusantara. Ketertarikan pihak kolonial terhadap kawasan Nusantara, bukan saja disebabkan semakin terdesaknya posisi Belanda dalam percaturan politik Internasional, tetapi secara ekonomis Nusantara ketika itu menjadi kawasan yang menjanjikan terutama sektor holtikultura, seperti rempah-rempah, dan lain-lain. Sebagai badan usaha atau organisasi perdagangan, VOC selalu bertindak berdasarkan perhitungan untung rugi ditinjau dari segi ekonomi. Jika mereka bermaksud memberlakukan hukum Belanda terhadap pribumi, mereka memerlukan aparat yang cukup untuk mengawasi pelaksanaannya. Pembentukan aparat itu tentu memerlukan biaya, sehingga akan mengurangi keuntungan mereka. Oleh karena itu, sejak semula, VOC membiarkan pribumi hidup dalam hukumnya sendiri, kecuali di Batavia diberlakukan asas unifikasi.²⁰⁰

Misi VOC pada kenyataannya sebagai perpanjangan tangan pemerintah Belanda, mempunyai dua fungsi: Pertama, sebagai pedagang, dan kedua, sebagai badan pemerintah. Sebagai upaya pemantapan kedua fungsi tersebut digunakan hukum dan aturan perundang-undangan Belanda. Di daerah-daerah yang dikuasainya, dibentuklah badan-badan peradilan untuk orang-orang pribumi. Atas dasar berbagai pertimbangan, VOC membiarkan lembaga-lembaga asli yang telah ada di masyarakat sebagaimana sebelumnya.²⁰¹ Langkah ini dilakukan oleh VOC kelihatannya sebagai upaya untuk menghindari perlawanan dari masyarakat dengan memperhatikan hukum yang hidup dan diikuti oleh rakyat dalam kehidupan sehari-hari. Untuk itu, Belanda tetap mengakui

²⁰⁰ Supomo dan Djokosoetomo, *Sejarah Politik Hukum Adat 1609-1848* (Jakarta: Penerbit Djembatan, 1955), h. 1. Achmad Roeṣtandi, "Prospek Peradilan Agama (Suatu Tinjauan Sosiologis)" dalam Amrullah Ahmad, editor, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 210.

²⁰¹ Muhammad Daūd Alī, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1988), h. 212.

apa yang telah berlaku sejak berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, baik mengenai perkawinan, perceraian, waris, maupun wakaf.

Pengakuan Belanda bahwa hukum Islam itu diterima (diresepsi) secara integral oleh umat Islam dapat dibuktikan dalam beberapa ketentuan: *Pertama*, *Statuta Batavia* (Jakarta) 1642 menyebutkan bahwa, “sengketa kewarisan antara orang-orang pribumi yang beragama Islam harus diselesaikan dengan mempergunakan hukum Islam, yakni hukum yang dipakai oleh rakyat sehari-hari”.²⁰² Untuk keperluan ini, D.W. Freijer menyusun sebuah *Compendium* (buku ringkasan) mengenai hukum perkawinan dan kewarisan Islam, yang setelah direvisi dan disempurnakan oleh para penghulu, buku tersebut diberlakukan di daerah-daerah jajahan VOC. *Compendium* ini kemudian dikenal dengan *Compendium Freijer*.²⁰³ *Kedua*, dipergunakan juga *KitābMuharrar*,²⁰⁴ dan *Pepakem Cirebon* serta peraturan yang dibuat oleh B.J.D. Clootwijk untuk daerah Bone dan Goa di Sulawesi Selatan. Jadi selama VOC berkuasa (1602-1800) selama dua abad, kedudukan hukum Islam tetap seperti semula, berlaku dan berkembang di kalangan umat Islam Indonesia.²⁰⁵ *Ketiga*, di daerah Kesultanan Palembang dan Banten juga diterbitkan beberapa kitab hukum Islam yang dijadikan pegangan dalam masalah hukum keluarga dan waris. Langkah demikian ini juga diikuti oleh kerajaan-kerajaan Demak, Jepara, Tuban, Gresik, dan Ngampel. *Keempat*, pada tanggal 25 Mei 1760, VOC sebagai penjajah dan badan usaha atau organisasi perdagangan Belanda yang ingin menguasai sektor ekonomi, ketika itu mengeluarkan peraturan senada yang disebut dengan *Resolutie der Indische Regeering*.²⁰⁶

²⁰² Muhammad Daūd Alī, “Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya” dalam *Hukum Islam di Indonesia*, h. 71.

²⁰³ Adalah buku hukum yang berisi aturan-aturan hukum perkawinan, dan hukum kewarisan Islam.

²⁰⁴ Pada zaman Kompeni (1747) pernah diusahakan pengumpulan hukum pidana guna bahan bagi pengadilan yang dibentuk di Semarang, maka hasilnya adalah *KitābMuharrar*; mungkin yang dimaksud *KitābMuharrar* dari Imam Rāfi’i. Lihat Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basirmt Adnan, *Sejarah Singkat*, *op.cit.*, h. 31.

²⁰⁵ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), h. 14.

²⁰⁶ *Ibid.*

Substansi isi dari *Resolutie* ini adalah mengakui eksistensi hukum Islam dijadikan sebagai dasar pedoman penyelesaian berbagai kasus hukum yang terjadi di kalangan umat Islam Indonesia.

Setelah VOC bubar dan berubah menjadi pemerintah kolonial Belanda, kedudukan hukum Islam masih tetap berlaku, yaitu buku yang berupa *Compendium Freijer*, *Kitab Muharrar*, dan *Compendium* yang lainnya yang disesuaikan dengan daerah jajahan masing-masing.²⁰⁷ Pemberlakuan *Compendium-Compendium* itu diakui dan diperkuat oleh salah seorang sarjana Belanda, Lodewijk Willem Christian van den Berg (1845-1927) yang berkesimpulan bahwa pada awal-awal masa penjajahan Belanda, bagi orang-orang Indonesia yang beragama Islam berlaku teori *receptio in complexu*, yang berarti orang-orang muslim Indonesia menerima dan memberlakukan syariat Islam secara keseluruhan.²⁰⁸ Akan tetapi, setelah pemerintah kolonial Belanda berkuasa (sejak awal abad XIX) sikapnya telah berubah dan curiga serta terus mengawasi terhadap semua aktifitas yang dilakukan umat Islam. Bahkan lebih jauh pemerintah kolonial Belanda berkeinginan merubah tata kehidupan masyarakat Indonesia diganti dengan tata aturan hukum Belanda. Gagasan demikian ini, Mr. Scholten van Oud Harlen sebagai ketua Mahkamah Agung Belanda, pada waktu itu menasehati pemerintahnya agar berhati-hati. Nasehat Mr. Scholten inilah yang menyebabkan pemerintah Belanda menetapkan dan memberlakukan pasal 75 *Regeering Reglement* 1854, yang memerintahkan kepada pengadilan Belanda agar tetap memberlakukan hukum Islam bagi kaum muslim. Dikuatkan juga oleh Salomon Keyzer (1823-1868)

²⁰⁷ *Compendium Freijer*, yaitu kitab hukum yang berisi aturan-aturan hukum perkawinan dan hukum waris menurut Islam. Kitab ini ditetapkan pada tanggal 25 Mei 1760 untuk dipakai oleh Pengadilan Persatuan Kompeni Belanda di Hindia Timur (V.O.C). Atas usul Residen Cirebon, Mr. P.C. Hasselaar (17 57-1765) dibuatlah kitab *Tjicebonshe Rechtsboek*. Sementara untuk *Landraad* (sekarang Pengadilan Umum) di Semarang tahun 1750 dibuat *Compendium* tersendiri (seperti berlaku *Kitab Muharrar*). Sedang untuk daerah Makasar (sekarang Ujung Pandang) oleh V.O.C. disahkan suatu *Compendium* sendiri. Keberadaan dan berlakunya *Compendium* ini diperkuat dengan sepucuk surat V.O.C. pada tahun 1808, yang isinya memerintahkan agar para penghulu Islam harus dibiarkan mengurus sendiri perkara-perkara perkawinan dan warisan. Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga)*..., h. 20-21.

²⁰⁸ Busthanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam*, h. 35.

dan L.W.C. van den Berg (1845-1927) yang berpandangan bahwa hukum mengikutiajama yang dianut seseorang. Jika orang itu beragama Islam, hukum Islamlah yang berlaku baginya.²⁰⁹ Dalam perjalanannya, pengadilan Belanda tidak mampu menerapkannya pasal 75 R.R. di atas dalam kehidupan golongan bumiputra yang beragama Islam. Karena pengadilan Belanda tidak mampu menerapkannya, maka perkembangan berikutnya Raja Belanda mengeluarkan sebuah keputusan No. 24 tertanggal 19 Januari 1882, dimuat dalam Stbl. 1882 No. 152 tentang Pembentukan Pengadilan Agama untuk daerah Jawa dan Madura, yang disebut dengan *Bepaling Betreffende de Priesterraden op Java en Madoera*, di setiap *Landraad* (Pengadilan Negeri), yang kompetensinya adalah mengadili perkara-perkara perdata (perkawinan, kewarisan, dan wakaf) yang terjadi di kalangan umat Islam, menurut hukum Islam.²¹⁰ Dan keputusan Raja ini dinyatakan berlaku mulai tanggal 1 Agustus 1882 termuat dalam Stbl. 1882 No. 153.²¹¹

Sebelum diberlakukan Stbl. 1882 No. 152 tersebut di atas, pemerintah Belanda dalam kenyataannya telah melakukan pengawasan terhadap jalannya hukum Islam, meski di sisi lain Belanda mengakui akan eksistensi hukum Islam. Pengawasan itu oleh pemerintah Belanda seperti dikemukakan Munawir Sjadzali dituangkan dalam bentuk tata aturan sebagai berikut:

1. Pada bulan September 1808 ada suatu instruksi dari pemerintah Hindia Belanda kepada para bupati yang berbunyi: “Terhadap urusan-urusan agama orang Jawa tidak akan dilakukan gangguan-gangguan, sedang pemuka-pemuka agama mereka diizinkan untuk memutuskan perkara-perkara tertentu dalam bidang perkawinan dan kewarisan dengan syarat bahwa tidak akan ada penyalahgunaan, dan banding dapat dimintakan kepada hakim banding”.

²⁰⁹ Munawir Sjadzali, “Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia” dalam *Hukum Islam di Indonesia, op.cit.*, h. 45. Ahmad Rofiq, *Hukum Islam*, h. 14-15.

²¹⁰ Muhammad Daüd Ali, “Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya” dalam *Hukum Islam di Indonesia*, h. 71-72.

²¹¹ Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat*, h. 32.

2. Pada tahun 1820 melalui Stbl. No. 22, pasal 13 ditentukan bahwa bupati wajib memperhatikan soal-soal agama Islam dan untuk menjaga supaya para pemuka agama dapat melakukan tugas mereka sesuai dengan adat kebiasaan orang Jawa seperti dalam soala perkawinan, pembagian pusaka dan yang sejenis. Dari istilah “bupati” dalam ketentuan tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa Peradilan Agama telah ada di seluruh pulau Jawa.
3. Pada tahun 1823 dengan resolusi gubener jendral tanggal 3 Juni 1823 No. 12, diresmikan Pengadilan Agama di kota Palembang yang diketuai oleh Pangeran Penghulu. Sedangkan banding dapat dimintakan kepada Sultan. Wewenang Pengadilan Agama Palembang meliputi: (a) perkawinan, (b) perceraian, (c) pembagian harta, (d) kepada siapa diserahkan anak apabila orang tua bercerai, (e) apa hak masing-masing orang tua terhadap anak tersebut, (f) pusaka dan wasiat, (g) perwalian, (h) perkara-perkara lainnya yang menyangkut agama.
4. Pada tahun 1835 melalui resolusi tanggal 7 Desember 1835 yang dimuat dalam Stbl. 1835 No. 58 pemerintah mengeluarkan penjelasan tentang pasal 13 Stbl. 1820 No. 20 yang isinya sebagai berikut: “Apabila terjadi sengketa antara orang-orang Jawa satu sama lain mengenai soal-soal perkawinan, pembagian harta dan sengketa-sengketa yang sejenis, yang harus diputus menurut hukum Islam, para pemuka agama memberi keputusan, tetapi gugatan untuk mendapat pembayaran yang timbul dari keputusan para pemuka agama itu harus dimajukan kepada pengadilan-pengadilan biasa”²¹²
5. Pada perkembangan berikutnya, pemberlakuan Stbl. 1882 No. 152 tentang pembentukan Pengadilan Agama di Jawa dan Madura dengan nama *Priesterraad*, yang pada prinsipnya pemerintah Hindia Belanda masih mengakui eksistensi hukum Islam sebagai dasar penyelesaian berbagai permasalahan yang terjadi di kalangan

²¹² Munawir Sjadzali, “Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia” dalam *Hukum Islam di Indonesia*, h. 43.

muslim. Karena isi dari Stbl. 1882 No. 152 ini memuat 7 pasal yang menyatakan:

- a. Di samping tiap-tiap Landraad (Pengadilan Negeri) diadakan Pengadilan Agama, yang mempunyai daerah hukum yang sama.
- b. Pengadilan Agama terdiri atas Penghulu yang diperbantukan pada Landraad sebagai ketua, dan sedikit-sedikitnya 3 orang sertasebanyak-banyaknya 8 orang Ulama Islam sebagai anggota.
- c. Pengadilan Agama tidak boleh mengambil keputusan jika tidak ada sedikit-sedikitnya 3 orang anggota, termasuk ketuanya hadir. Dalam keadaan perimbangan suara, maka ketua yang menentukan.
- d. Keputusan-keputusan Pengadilan Agama harus dinyatakan dalam surat yang memuat pertimbangan-pertimbangan dan alasan secara singkat serta ditanda tangani oleh anggota-anggota yang hadir, begitu pula dicatat biaya perkara yang dibebankan kepada yang berperkara.
- e. Kepada kedua belah pihak yang berperkara harus diberikan salinan surat keputusan yang ditanda tangani oleh ketua.
- f. Keputusan-keputusan Pengadilan Agama harus dimuat dalam surat register yang setiap 3 bulan sekali harus disampaikan kepada Kepala Daerah setempat (Bupati atau lain-lainnya) untuk memperoleh penyaksian (*visum*) dari padanya.
- g. Keputusan-keputusan Pengadilan Agama yang melampaui batas kekuasaannya atau tidak memenuhi ketentuan ayat b, c dan d di atas tidak dapat dinyatakan berlaku.²¹³

Namun ada pandangan yang berpendapat bahwa pengebirian terjadi sejak tanggal 3 Agustus 1828, dengan dicAbût berlakunya *Compendium Freijer*. Sebab dengan pencAbûtan ini secara tekstual, hukum perkawinan yang berlaku adalah hukum adat, kecuali bagi orang-orang Kristen berlaku Undang-Undang Perkawinan

²¹³ Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat*, h. 32-33.

Kristen Jawa, Minahasa dan Ambon (*Huwelijk Ordonantie Christen Indonesiers Java, Minahasa an Ambon* (H.O.C.I)).²¹⁴ Upaya yang dilakukan pemerintah Belanda ini secara substansial sesungguhnya adalah ingin menghilangkan pengaruh Islam di Nusantara, kemudian diganti dengan proses kristenisasi. Karena Islam di mata penjajah dipandang sebagai penghambat gerakan kolonialisme, dan Islam itu sendiri memiliki ajaran yang anti penjajah. Untuk itu, pemerintah Belanda terus berusaha dengan berbagai cara mengebiri Islam, seperti melalui pemberlakuan aturan perundang-undangan, memata-matai, pengawasan terhadap semua aktifitas umat muslim, dan lain-lain. Munawir Sjadzali menegaskan bahwa, politik hukum *divide et impera* pemerintah kolonial, bukan saja merupakan hambatan, bahkan merupakan suatu kemunduran. Dari sudut pandang inilah dapat dipahami bahwa tujuan politik hukum pemerintah kolonial sejak tahun 1906 adalah untuk menghambat dan menghentikan meluasnya hukum Islam dan membentuk konsep hukum tandingan yang mendukung politik pecah-belah pemerintah kolonial Belanda.²¹⁵

Pada tahun 1919 melalui usaha yang gigih dan sistematis, pemerintah Belanda akhirnya berhasil mengubah dan menggantikan teori *Reseptio ini complexu* yang terdapat pada pasal 78 ayat 2 dan 109 *Regeering Reglemennnt* (R.R.) (Stbl. No. 2), yang kemudian menjadi pasal 134 ayat 2 *Indische Staatsregeling* (I.S.) dengan teori *Receptie*. Dengan perubahan nama Undang-Undang Dasar Hindia Belanda dari R.R. menjadi I.S. pada tahun 1919, maka pasal 134 tersebut berbunyi: “Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh Hakim Agama Islam apabila keadaan tersebut telah diterima oleh hukum adat mereka, dan sejauh tidak ditentukan oleh ordonansi”.²¹⁶ Substansi dari maksud pasal ini adalah hukum Islam dapat diberlakukan sepanjang telah diresepsi oleh hukum adat. Jadi,

²¹⁴ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga)*, h. 22.

²¹⁵ Munawir Sjadzali, “Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia” dalam *Hukum Islam di Indonesia*, h. 45-46.

²¹⁶ *Ibid.*

hukum adatlah yang menjadi asas pemberlakuan hukum Islam. Tegasnya, penganut aliran teori *Receptie* ini mengemukakan bahwa sebenarnya hukum yang berlaku di Indonesia bukan hukum Islam, melainkan hukum adat. Ke dalam hukum adat itu memang masuk hukum Islam. Hukum Islam baru mempunyai kekuatan berlaku kalau sudah diterima sebagai hukum adat.²¹⁷

Perubahan Undang-Undang Dasar Hindia Belanda di atas, pada awalnya muncul kritik dari Cornelis van Vollenhoven (1874-1933) terhadap peraturan-peraturan yang dikeluarkan pemerintah Belanda, dan ia memperkenalkan hukum adat Indonesia (*het Indische adatrecht*). Kemudian dilanjutkan oleh Cristian Snouck Hurgronje (1857-1936) sebagai penasihat pemerintah Hindia Belanda mengenai persoalan keagamaan. Ia di kalangan umat Islam Indonesia dikenal seorang anti Islam yang menentang pendapat L.W.C. van den Berg dan ahli lain dengan teori *Receptio in complexu*-nya, diganti dengan teori *Receptie*.²¹⁸ Sebelum C. Snouck Hurgronje ditunjuk sebagai penasihat, tahun 1859 telah dimulai politik campur tangan terhadap urusan keagamaan. Gubernur Jendral dibenarkan mencampuri masalah agama bahkan harus mengawasi setiap gerak-gerik para ulama, bila dipandang perlu demi kepentingan ketertiban keamanan.²¹⁹ Sebab, bagi C. Snouck Hurgronje, musuh kolonialisme bukanlah Islam sebagai agama, melainkan Islam sebagai doktrin politik. Karena itu, menurut Aqib Suminto, ia melihat kenyataan bahwa Islam seringkali menimbulkan bahaya terhadap kekuasaan Belanda.²²⁰

Sebagai tindak lanjut dari perubahan pasal 134 ayat 2 I.S. sebagaimana tersebut di atas, maka pada tahun 1937 dikeluarkan Stbl. 1937 No. 116 yang isinya bahwa Peradilan Agama di Jawa dan Madura kompetensinya dibatasi hanya mengenai masalah perkawinan,

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, *op.cit.*, h. 16. A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Penerbit TERAJU, 2004), h. 186.

²¹⁹ Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1986), Cet. ke 2, h. 10.

²²⁰ *Ibid.*, h. 12.

sedangkan perkara waris yang selama berabad-abad menjadi wewenangya diserahkan kepada Pengadilan Negeri. Demikian pula di Kalimantan Selatan didirikan Kerapatan Qadi dan Kerapatan Qadi Besar dengan Stbl. 1937 No. 638 dan 639, yang kompetensinya sama seperti Peradilan Agama di Jawa dan Madura.²²¹ Dengan dikeluarkan dua Stbl. Tersebut jelaslah bahwa masalah waris, wasiat, hibah, wakaf, dan lain-lain selain perkawinan menjadi kompetensi Pengadilan Negeri (*Landraad*). Praktik Pengadilan Negeri atas dasar Stbl. 1937 No. 116 dimaksud, muncul berbagai reaksi dari tokoh-tokoh Islam dan para ilmuwan di berbagai daerah, tetapi reaksi dan protes itu tidak direspon oleh pemerintah Hindia Belanda. Dan praktik penyelesaian kasus-kasus hukum di Pengadilan Negeri terus berjalan,²²² hingga sampai pada tanggal 1 Januari 1938 dikeluarkan Stbl. 1937 No. 610 tentang pembentukan Mahkamah Islam Tinggi (*Hof voor Islamietische Zaken*),²²³ sebagai pengadilan tingkat banding untuk Pengadilan Agama, sekaligus untuk mengawasi praktik beracaranya. Peraktik peradilan ini terus berjalan hingga sampai masa kemerdekaan Indonesia.

²²¹ Notosusanto, *Organisasi dan Jurisprudensi Peradilan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Badan Penerbit Gajah Mada, 1963), h. 9-10. Daniel S. Lev, *Peradilan Agama di Indonesia*, Alihbahasa Zaini Ahmad Noeh (JAKARTA: Intermasa, 1980), h. 37.

²²² Sebagai contoh kasus menarik perlu diungkapkan di sini, ada kasus perebutan warisan yang kemudian diproses ke Pengadilan Negeri Bandung, yang para hakimnya orang-orang Belanda. Kasusnya adalah, ada orang kaya meninggal dunia dengan meninggalkan anak angkat dan beberapa kemenakan, karena tidak mempunyai anak kandung. Anak angkat tersebut mengajukan perkara ke Pengadilan Negeri Bandung dengan menuntut agar harta peninggalan bapak angkatnya yang meninggal tadi diserahkan seluruhnya kepada anak angkat itu, dengan alasan bahwa ia adalah stu-satunya ahli waris dari bapak angkat tersebut. Tuntutan anak angkat tersebut dikabulkan oleh Pengadilan Negeri Bandung, dan kemenakan orang yang meninggal tadi tidak mendapatkan apa-apa. Ini sebagai bukti bahwa justru para hakim di Pengadilan Negeri Bandung tidak memahami hukum adat, oleh karena ketentuan hukum tidak menyerahkan semua harta orang tua angkat kepada anak angkatnya, sementara ia mempunyai beberapa anak kemenakan. Maka terjadilah protes dari tokoh umat Islam. Karena dianggap bertentangan dengan hukum kewarisan Islam. Lihat, Muhammad Da'ud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), h. 226-227.

²²³ Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat*, h. 38.

Penting dikemukakan di sini, bahwa pemerintah Hindia Belanda pernah mengeluarkan dan mngedarkan Rancangan Ordonansi Perkawinan Tercatat (*Ontwerp Ordonantie op de Ingeschreven Huwelijken*), yang di antara isinya menganut prinsip monogami serta tidak boleh menjatuhkan talak di luar pengadilan. Tetapi Rancangan itu mendapat reaksi keras dari berbagai kalangan organisasi sosial keagamaan, seperti Nahdatul Ulama, Partai Syarikat Islam Indonesia, dan lain-lain, termasuk dari kalangan kaum wanita. Karena mendapat reaksi keras, akhirnya pemerintah Hindia Belanda menarik Rancangan tersebut.²²⁴ Sekalipun Rancangan itu ditarik kembali oleh pemerintah Hindia Belanda, tapi ide dasarnya diduga kuat merupakan respon terhadap tuntutan dari sejumlah organisasi wanita yang menginginkan adanya Undang-undang yang mengatur perkawinan bagi umat Islam. Reaksi dari organisasi wanita ini ternyata tidak tinggal diam, tetapi mereka terus mengorganisir para kaum wanita melalui wadah-wadah organisasi tersebut, dengan mengadakan kegiatan-kegiatan pertemuan.

Sejarah telah mencatat jauh sebelum Indonesia merdeka bahwa, pada tahun 1928 dalam Kongres Perempuan Indonesia I di Yogyakarta diusulkan supaya pada tiap-tiap perkawinan diadakan *ta'liq talaq* (perceraian yang digantungkan).²²⁵ Usulan ini muncul tampak dilatar belakangi oleh banyak suami tidak bertanggung jawab dengan mudah meninggalkan isterinya, bahkan menikah lagi (poligami) dengan perempuan lain. Dalam hal ini, terdapat suatu kasus yang lebih spesifik, yaitu poligami. *Puteri Indonesia* bekerja sama dengan *Persaudaraan isteri dan Wanita sejati*, dalam sebuah pertemuan pada tanggal 13 Oktober 1929 di Bandung, membuat ketetapan tentang larangan poligami. Pertemuan di Bandung ini membicarakan dua hal pokok, yakni poligami dan pelacuran. Sejalan dengan itu, pada

²²⁴ Lihat, Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga)*, h. 26.

²²⁵ Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia Pro-Kontra Pembentukannya Hingga Putusan Mahkamah Konstitusi* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), h. 4.

bulan Juni 1931 di Jakarta, *Kongres Isteri Sedar* memperkuat resolusi larangan poligami yang ditetapkan beberapa organisasi wanita dan ditetapkan pada tanggal 13 Oktober 1929.²²⁶ Hasil pertemuan dan *Kongres Isteri Sedar* tersebut menunjukkan bahwa ketika itu mereka menolak poligami, dan menyepakati prinsip monogami dalam perkawinan.

Pada Kongres Perempuan II di Jakarta tahun 1935 dianjurkan kepada anggota-anggotanya untuk menyelidiki kedudukan wanita dalam hukum Islam, menyokong Badan Penyelidikan Talak dan Nikah yang telah diadakan oleh Pasundan Isteri (PASI) di Bandung, mewajibkan semua anggota kongres untuk memberikan bantuan yang semestinya kepada orang yang mengalami ketidakadilan dalam perkawinan sehubungan dengan penerapan hukum Islam yang salah, dan membentuk biro konsultasi yang juga harus mempelajari hukum perkawinan Islam.²²⁷ Dan pada Kongres Perempuan Indonesia III di Bandung tahun 1938, Komite Perlindungan Kaum Perempuan dan Anak-anak Indonesia (KPKPAI) yang dibentuk tahun 1937 dijadikan sebagai Badan Pelaksana Kongres Perempuan yang bertugas membantu dan melindungi kaum perempuan dalam masalah keluarga (perkawinan). Badan ini diberi nama baru “Badan Perlindungan Perempuan Indonesia dalam Perkawinan” (BPPPIP). Badan inilah yang merupakan cikal bakal Badan Penasehat Perkawinan Perselisihan dan Perceraian (BP4), sekarang di bawah naungan Departemen Agama.²²⁸

Dari Kongres Perempuan I sampai dengan Kongres Perempuan III di atas menunjukkan bahwa kegigihan kaum hawa dalam memperjuangkan hak-haknya dalam soal perkawinan yang buruk di kalangan masyarakat, adalah menjadi perjuangan serius bagi kaum perempuan, seperti korban ketidakadilan, perlakuan sewenang-wenang dari kaum laki-laki, poligami, perceraian (talak) dari

²²⁶ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga)*, h. 27.

²²⁷ Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi ...*, h. 4.

²²⁸ Maria Ulfah Soebadio, *Perjuangan untuk Mencapai Undang-undang Perkawinan* (Jakarta: Penerbit Idayu, 1981), h. 11-12.

pihak suami, dan lain-lain. Dengan kondisi demikian, Maria Ulfah berkesimpulan bahwa keburukan-keburukan perilaku perkawinan di kalangan umat Islam seperti talak dan poligami yang sewenang-wenang adalah sebagai akibat dari penerapan hukum perkawinan Islam yang salah.²²⁹ Dari fakta perjuangan kaum perempuan ini memperlihatkan bahwa perjuangan tuntutan untuk terbentuknya undang-undang perkawinan adalah lebih banyak disuarakan oleh kaum perempuan melalui berbagai wadah organisasinya.

Sedangkan di masa penjajahan Jepang, secara prinsip tidak terjadi perubahan mendasar,²³⁰ hanya terjadi perubahan-perubahan yang bersifat tentatif-kondisional, seperti Pengadilan Distrik diganti dengan *Gun Hooïn*, Pengadilan Kabûpaten diganti *Ken Hooïn*, *Rad van Justitie* (Pengadilan Negeri) diganti dengan *Tihoo Hooïn*,²³¹ Pengadilan Agama dan Mahkamah Islam Tinggi diganti dengan *Sooryoo Hooïn* dan *Kaikiyoo Kootoo Hooïn*. *Kaikiyoo Kootoo Hooïn* diurus oleh *Sihoobu* (Departemen Kehakiman) meneruskan ketentuan zaman Belanda yang menyatakan bahwa ketua, anggota-anggota dan panitera atau panitera pengganti *Kaikiyoo Kootoo Hooïn* diangkat oleh Gubernur Jenderal dan melakukan sumpah jabatan di hadapan *Direktur van Justitie*. Tetapi tugas-tugas dalam bidang kepenghuluan maupun peradilan agama pada umumnya tidak ada perubahan.²³² Karena mengingat masa penjajahan Jepang berlangsung lebih kurang selama tiga setengah tahun (1942-1945).²³³

Secara praktis pada masa penjajahan Jepang, berdiri lembaga-lembaga peradilan beserta peraturan-peraturan yang diciptakan, tetapi di atas segalanya, yang berlaku adalah hukum bala tentara

²²⁹ *Ibid.*, h. 10.

²³⁰ Roihan A. Rasyid, *Hukum Acara Peradilan Agama* (Jakarta: Rajawali Press, 1992), Cet. ke 2, h. 17.

²³¹ Abdul Halim, *Politik Hukum Islam di Indonesia* (Ciputat: Ciputat Press, 1426 H/2005 M), h. 71.

²³² Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat*, h. 45.

²³³ Achmad Roeṣṯandi, "Prospek Peradilan Agama (Suatu Tinjauan Sosiologis)" dalam Amrullah, *Dimensi Hukum Islam*, h. 213.

dengan segala variasi yang khas pendudukan Jepang. Mr. R. Tresna menyatakan bahwa tiap waktu orang dapat saja ditangkap dan ditahan oleh Polisi Rahasia Jepang. Ia tidak diserahkan kepada Pengadilan, apalagi disidangkan. Masih untung jika tidak dibunuh. Paling ringan biasanya ditutup dengan tidak pernah diperiksa di Pengadilan.²³⁴ Jadi, kehadiran penjajahan Jepang di Indonesia, di satu sisi memberikan keleluasaan kepada masyarakat Indonesia untuk menjalankan aturan hukum lembaga-lembaga peradilan yang telah ada, termasuk hukum Islam, tetapi di sisi lain Jepang melakukan tindakan-tindakan sewenang-wenang, kejam, dan ketidakadilan terhadap masyarakat Indonesia. Bahkan seperti ditegaskan oleh Syamsul Wahidin dan Abdurrahman bahwa pemerintahan militer dengan kekuatannya yang khas memaksa penduduk yang tentu saja sebagian besar beragama Islam untuk menghormati dewa matahari, dewa mereka. Satu penghormatan yang dalam ajaran Islam merupakan perbuatan syirik dan dosa besar.²³⁵ Namun demikian, terlepas dari dampak negatif atas keberadaan penjajahan Jepang, yang jelas positifnya adalah menempa mentalitas para pejuang bangsa Indonesia menyongsong kemerdekaan Republik Indonesia, pada tanggal 17 Agustus 1945.

Periode Sesudah Kemerdekaan Republik Indonesia

1. Masa Orde Lama

Dimaksudkan dengan masa Orde Lama di sini adalah masa kepemimpinan pemerintahan Presiden pertama (Ir. Soekarno) yang berlangsung sejak tahun 1945 pasca proklamasi kemerdekaan Indonesia hingga tahun 1966.²³⁶ Di masa Orde Lama ini, belum ada

²³⁴ R. Tresna, *Peradilan di Indonesia dari Abad ke Abad* (Jakarta: Pradnya Paramita, 978), h. 87.

²³⁵ Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas*, h. 39.

²³⁶ Penetapan tahun berakhir masa Orde Lama ini didasarkan pada Sidang Istimewa yang telah mengambil keputusan melalui TAP. MPRS No. XXXVIII/MPRS/1967, yang menyatakan bahwa: (1) Presiden Soekarno telah tidak dapat memenuhi pertanggungjawaban konstitusional dan tidak dapat menjalankan haluan dan putusan MPRS, sebagaimana layaknya kewajiban seorang Mandataris terhadap MPRS, seperti yang diatur dalam UUD 1945; (2) Sidang menetapkan berlakunya Tap. MPRS No. XV/

aktifitas keilmuan dan kenegaraan yang menggerakkan terbentuknya undang-undang perkawinan yang berlaku bagi seluruh bangsa Indonesia. Hal ini ditengarai, karena para pejuang pasca kemerdekaan Republik Indonesia (17 Agustus 1945) sibuk dalam kancah politik penentuan dasar negara, baik dari kalangan Islam maupun kalangan nasionalis. Fokus persoalannya adalah, apakah negara Indonesia dasar negaranya Islam (Piagam Jakarta),²³⁷ ataukah Pancasila.²³⁸ Singkat kata dari perdebatan ini, kemudian Pancasila yang menjadi pilihan utama setelah melalui proses dialektika rasional dan bukti-bukti sosial dari seluruh peserta sidang, baik dari Panitia sembilan maupun rapat pendahuluan sebelum pengesahan Pancasila dan UUD 1945, tanggal 18 Agustus 1945 saat itu,²³⁹ karena Pancasila dan

MPRS/1966 (tentang pemilihan/penunjukan Wakil Presiden dan tatacara pengangkatan Pejabat Presiden) dan mengangkat Jenderal Soeharto, Pengemban Tap. MPRS No. IX/MPRS/1966 sebagai Pejabat Presiden berdasarkan pasal 8 UUD 1945 hingga dipilihnya Presiden oleh MPR hasil Pemilihan Umum. Lihat, *Bahan Penataran P-4 Undang-Undang Dasar 1945* (Jakarta: BP-7, 1996), h. 70. Moljatno T., *Beberapa pokok Pikiran tentang Sistem Kepartaian di Indonesia* (Yogyakarta: Seksi Penerbitan Fakultas Sospol UGM, 1968), h. 7.

²³⁷ Tanggal 18 Agustus 1945 kesepakatan yang terdapat dalam Piagam Jakarta tersebut diubah pada bagian akhirnya oleh Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI). Hal ini penting yang diubah oleh panitia ini adalah tujuh kata setelah ke-Tuhanan, yang semula berbunyi “Ke-Tuhanan, dengan menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” diubah menjadi Ketuhanan Yang Maha Esa. Juga diubah klausul pasal pada batang tubuh Undang-Undang Dasar 1945, pasal 6 ayat (1) mengenai syarat presiden. Semula ayat itu mensyaratkan presiden harus orang Islam, tetapi kemudian diubah menjadi hanya “harus orang Indonesia asli”. Lihat, *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Berhegara* (Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2012), h. 37-38.

²³⁸ Kalangan Nasionalis menghendaki Pancasila sebagai falsafah dan dasar negara tidak menginginkan ideologi yang kaku dan dogmatik. Lihat, Safroedin Bahar “Pancasila Sebagai Ideologi dalam Kehidupan Pertahanan Keamanan” dalam *Pancasila Sebagai Ideologi dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara* (Jakarta: BP-7 Pusat, 1996), h. 336.

²³⁹ Panitia sembilan, yaitu: Ir. Soekarno (ketua), Mohammad Hatta, Muhamad Yamin, A.A. Maramis, Soebandjo (golongan kebangsaan), K.H. Wachid Hasyim, K.H. Kahar Moezakir, H. Agoes Salim, dan R. Abikusno Tjokrosoejoso (golongan Islam). Kemudian kaitan dengan perubahan Piagam Jakarta, Mohammad Hatta menegaskan bahwa, pembukaan Undang-undang Dasar adalah pokok dari pokok, sebab itu harus teruntuk bagi seluruh bangsa Indonesia dengan tiada kecualinya. Kalau sebagian rakyat Indonesia, sekalipun terbesar, itu dirasakan oleh golongan-golongan minoritas sebagai diskriminasi. Sebab itu kalau diteruskan juga Pembukaan yang mengandung diskriminasi itu, mereka golongan Protestan dan Katolik lebih suka berdiri di luar Republik. Karena begitu serius

UUD 1945 dirumuskan untuk dapat mengakomodir kepentingan seluruh komponen masyarakat Indonesia. Setelah Pancasila diterima oleh semua komponen bangsa ini, maka pada tanggal 3 Januari 1946 dibentuklah Departemen Agama sebagai wahana untuk mengakomodir semua aktifitas umat Islam Indonesia.

Sekalipun umat Islam telah memiliki Departemen Agama, tetapi untuk segera memiliki Undang-undang perkawinan ternyata belum bisa diwujudkan. Karena itu, bangsa Indonesia di masa Orde Lama ini masih memberlakukan beberapa peraturan hukum perkawinan peninggalan pemerintah kolonial Hindia Belanda menurut golongan masing-masing, antara lain: (1) bagi orang-orang Indonesia asli berlaku hukum adat; (2) bagi orang-orang Indonesia asli beragama Islam berlaku hukum perkawinan Islam; (3) bagi orang-orang Indonesia asli yang beragama Kristen (Jawa, Minahasa dan Ambon) berlaku Ordonansi Perkawinan Kristen (*Huwelijks Ordonnantie Christen Indonesiaers* atau HOCI); (4) bagi warga negara keturunan Eropa dan Cina (Tionghoa) berlaku Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (*Bergerlijk Wetboek* atau BW); (5) bagi perkawinan campuran berlaku peraturan perkawinan campuran (*Staatsblad 1898 No. 158*) atau *Regeling op de Gemengde Huwelijken*.²⁴⁰

Peraturan hukum perkawinan peninggalan pemerintah Hindia Belanda yang diberlakukan bagi bangsa Indonesia di atas, jelas memperlihatkan adanya kesenjangan bahwa bagi golongan warga

rupanya, esok paginya tanggal 18 Agustus 1945, sebelum Sidang Panitia Persiapan bermula, kuajak Ki Bagus Hadikusumo, Wahid Hasyim, Mr. Kasman Singodimedjo dan Mr. Teuku Mohammad Hasan dari Sumatera mengadakan suatu rapat pendahuluan untuk membicarakan masalah itu. Supaya kita jangan pecah sebagai bangsa, kami mufakat untuk menghilangkan bagian kalimat yang menusuk hati kaum Kristen itu dan menggantikannya dengan Ketuhanan Yang Maha Esa. Apabila suatu masalah yang serius dan bisa membahayakan keutuhan negara dapat diatasi dalam sidang kecil yang lamanya kurang dari 15 menit, itu adalah suatu tanda bahwa pemimpin-pemimpin tersebut di waktu itu benar-benar mementingkan nasib dan persatuan bangsa. *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*, h. 36 dan 40. *Bahan Penataran P-4 Undang-Undang Dasar 1945*, h. 6 dan 11.

²⁴⁰ Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Perkawinan di Indonesia* (Bandung: Sumur, 1984), Cet. ke 8, h. 14-15.

negara Indonesia yang beragama Kristen dan warga negara keturunan Eropa dan Cina telah memiliki kodifikasi hukum perkawinan, maka dalam praktik jarang ditemukan problematika yang krusial dalam perkawinan mereka. Berbeda halnya dengan golongan Islam yang belum memiliki kodifikasi hukum perkawinan. Hukum perkawinan yang dipedomani oleh umat Islam saat itu masih mengacu pada berbagai kitab fikih klasik (*fiqh munākahat*) karya para imam mujtahid, terutama fiqh *Syâfi'iyyah*. Pemahaman umat Islam Indonesia terhadap kitab-kitab fiqh *Syâfi'iyyah* dalam praktik sering terjadi perbedaan pendapat, sehingga sering mengemuka kasus-kasus perkawinan seperti perkawinan anak di bawah umur (perkawinan dini), perkawinan paksa, penyalahgunaan hak talak, poligami dan lain-lain dalam penetapan hukumnya sangat beragam.

Melihat kondisi demikian itu, pada tahun 1946, satu tahun setelah kemerdekaan Indonesia, Pemerintah Republik Indonesia menetapkan Undang-Undang No. 22 tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak, dan Rujuk, yang berlaku untuk daerah Jawa dan Madura, dan oleh Pemerintah Darurat RI di Sumatera dinyatakan berlaku juga untuk seluruh wilayah Sumatera.²⁴¹ Kemudian, usaha perbaikan perilaku perkawinan terus dilanjutkan oleh pemerintah, maka melalui Instruksi Menteri Agama No. 4 tahun 1947 tentang penunjukan Pegawai Pencatat Nikah (PPN), dengan tugas berusaha untuk mencegah terjadi perkawinan di bawah umur, menertibkan kembali persoalan berpoligami, talak, dan rujuk, agar sesuai dengan ajaran hukum Islam.²⁴² Ketentuan demikian ini berlaku hingga tahun 1954, dan pada tahun ini juga pemerintah akhirnya melalui Undang-Undang No. 32 tahun 1954 menetapkan bahwa UU No. 22 tahun 1946 berlaku untuk seluruh wilayah Indonesia.²⁴³ Tetapi usaha-usaha tersebut masih terbatas pada teknis pelaksanaan secara formal. Baru pada

²⁴¹ Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), h. 96.

²⁴² Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita ...*, h. 79.

²⁴³ Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi ...*, h. 102.

akhir tahun 1950 usaha serius ke arah pembentukan hukum material tentang perkawinan mulai dipikirkan oleh pemerintah. Melalui surat perintah Menteri Agama No. B/2/4299 tertanggal 1 Oktober 1950, dibentuklah Panitia Penyelidik Peraturan Hukum Perkawinan, Talak dan Rujuk bagi umat Islam, atau disebut Panitia NTR.²⁴⁴ Panitia ini diketuai oleh Teuku Muhammad Hasan dan anggotanya terdiri dari orang-orang yang ahli dalam bidang hukum umum, hukum Islam, dan hukum Kristen, dari berbagai aliran. Panitia ini diberi tugas meninjau kembali seluruh peraturan hukum mengenai perkawinan yang telah ada, dan sekaligus menyusun Rancangan Undang-Undang Perkawinan (RUUP).²⁴⁵ Panitia berhasil menyusun dua RUUP, yaitu RUUP umum, diselesaikan tahun 1952, dan RUUP khusus umat Islam yang diselesaikan tahun 1954. RUUP umum dikonsepsikan berlaku untuk semua golongan dan agama, beserta peraturan-peraturan khusus yang mengatur golongan agama masing-masing. Pada tanggal 1 Desember 1952, Panitia menyampaikan RUUP umum kepada semua organisasi pusat dan daerah dengan permintaan agar masing-masing anggota dapat memberikan masukan dan pandangannya terhadap RUU tersebut hingga tanggal 1 Februari 1953.²⁴⁶ Adapun rumusan dari RUU dimaksud sebagai berikut:

- a. Perkawinan harus didasarkan kemauan bulat dari kedua belah pihak, untuk mencegah kawin paksa ditetapkan batas-batas umur 18 bagi laki-laki dan 15 bagi perempuan.
- b. Suami isteri mempunyai hak dan kedudukan yang seimbang dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.
- c. Poligami diizinkan bila diperbolehkan oleh hukum agama yang berlaku bagi orang yang bersangkutan dan diatur sedemikian rupa hingga dapat memenuhi syarat keadilan.

²⁴⁴ Asro Soisroatmodjo dan Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 9.

²⁴⁵ Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita ...*, h. 176.

²⁴⁶ *Ibid.*, h. 177.

- d. Harta bawaan dan harta yang diperoleh selama perkawinan menjadi milik bersama.
- e. Perceraian diatur dengan keputusan Pengadilan Negeri, berdasarkan alasan-alasan tertentu, mengenai talak dan rujuk diatur dalam peraturan hukum Islam.
- f. Kedudukan anak sah atau tidak, pengakuan anak, mengangkat dan mengesahkan anak, hak dan kewajiban orang tua terhadap anak, pencabutan kekuasaan orang tua dan perwalian.²⁴⁷

Setelah penyampaian RUU di atas, maka pada tanggal 24-26 Februari 1953, Panitia mengadakan dengar pendapat (hearing) dengan organisasi-organisasi kemasyarakatan Islam. Dalam forum hearing atau konperensi ini ternyata RUU tersebut ditolak oleh organisasi-organisasi wanita Islam seluruh Indonesia. Konperensi tersebut memutuskan antara lain: (1) belum dapat menerima RUUP umum itu dalam bentuk dan susunan sekarang, dan (2) berusaha terus untuk terlaksananya suatu Undang-undang yang sesuai dengan hukum Islam sebagai Undang-undang perkawinan RI dengan tidak mengurangi akan hak-hak golongan yang sah menurut agamanya masing-masing.²⁴⁸ Sedangkan oleh organisasi kewanitaan non Islam,²⁴⁹ RUUP umum tersebut dinyatakan dapat diterima.

Setelah *hearing* dan/atau konperensi tersebut, maka Panitia NTR dalam rapatnya pada bulan Mei 1953, memutuskan untuk menyusun Undang-undang Perkawinan sesuai sistem hukum yang berlaku:

²⁴⁷ Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita ...*, h. 178-179.

²⁴⁸ Konperensi itu dihadiri oleh 11 organisasi wanita di tingkat pusat, yaitu: *Al-ijtihādīyyah* Medan, al-Irsyad Isteri Jakarta, NU Muslimat Semarang, Muslimat Jakarta, GPPI Putri Jakarta, Aisyiah Yogyakarta, Persatuan Umat Islam Majalengka, Persisteri Bandung, PSII Dep. Wanita, Wanita Sedâr, dan Lajnah Immaillah (Ahmadiyah), dan 24 organisasi lokal. Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita ...*, h. 97.

²⁴⁹ Bayangkari, Wanita Demokrat, Pemuda Putri Indonesia, Perwari, Persatuan Isteri Tentara, Wanita Katolik, dan Perkumpulan Wanita Kristen Indonesia. Lihat, T. Tafizham, *Persintuhan Hukum di Indonesia dengan Hukum Perkawinan Islam* (Medan: Mestika, 1977), h. 96.

- a. Undang-undang Pokok yang berisi semua peraturan yang berlaku bagi umum bersama-sama (*uniform*), tanpa menyinggung agama.
- b. Undang-undang Organik, yang mengatur soal perkawinan menurut agama masing-masing, yaitu bagi golongan Islam, Kristen Katolik dan golongan Kristen Protestan.
- c. Undang-undang untuk golongan netral, yaitu yang tidak termasuk suatu golongan agama.²⁵⁰

Atas dasar keputusan konperensi tersebut di atas, Panitia NTR menyampaikan RUUP khusus umat Islam kepada Menteri Agama pada bulan April 1954, sedangkan RUUP umat lain akan disusulkan kemudian.

Kedua RUUP yang telah dirampungkan oleh Panitia NTR itu ternyata hingga awal tahun 1958 belum dibahas di parlemen, sehingga membuat gerah para anggota parlemen terutama dari golongan wanita yang diprakarsai Ny. Soemari. Baru pada pertengahan tahun 1958, salah satu RUU tersebut yaitu RUUP umat Islam, oleh Menteri Agama diajukan ke parlemn. Hal ini direspon dan dilakukan oleh pemerintah karena terdesak oleh RUUP umum usul inisiatif Ny. Soemari (anggota PNI) yang telah diajukan kepada parlemen pada bulan Maret 1958.²⁵¹ RUU usul inisiatif itu ternyata banyak kesamaannya dengan RUUP umum yang dibuat oleh Panitia NTR tahun 1952. Perbedaan yang terpenting hanya terdapat pada dasar monogami yang dimuat RUU usul inisiatif.²⁵²

Pembahasan di parlemen mengenai kedua RUU tersebut di atas, baru dimulai tanggal 6 Maret 1959. Kedua RUU tersebut mendapat tanggapan serius baik di dalam parlemen maupun di kalangan masyarakat. Dalam pembahasan di parlemen, terdapat tiga pandangan yang berbeda: Ada pandangan yang mendukung RUUP umat Islam usul pemerintah (yang disampaikan terutama oleh partai-

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*, h. 97.

²⁵² Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita ...*, h. 97.

partai Islam), ada yang mendukung RUUP umum usul Ny. Soemari (dilakukan terutama oleh partai-partai non Islam), dan ada pula yang mengusulkan agar diadakan kompromi anatar kedua RUU itu. Di luar parlemen, organisasi-organisasi (wanita) Islam pada umumnya menolak RUU usul Ny. Soemari dimaksud, sedangkan organisasi-organisasi wanita lain pada umumnya mendukung RUU usul Ny. Soemari dan menyetujui diadakan kompromi antara kedua RUU itu.²⁵³ Sebagai konsekuensi dari perbedaan pandangan tersebut, terutama di kalangan internal umat Islam yang konvensional, maka kedua RUU tersebut akhirnya gagal disahkan menjadi Undang-undang. Deliar Noer menyebutkan bahwa kegagalan itu disebabkan karena faktor perbedaan pendapat seperti tersebut di atas yang sulit untuk disatukan sehingga terjadi kemacetan dalam perdebatan di parlemen mengenai kedua RUU tersebut.²⁵⁴ Di samping, ada pula faktor eksternal yang kemudian muncul, yaitu terjadinya perubahan sistem ketatanegaraan di Indonesia akibat lahirnya Dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1959,²⁵⁵ yang menetapkan UUD 1945 berlaku kembali bagi bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, serta tidak berlaku lagi UUD Sementara 1950. Dan hingga masa kepemimpinan Orde Lama ini berakhir (1967), tidak ada satu pun produk hukum Islam dalam bidang hukum keluarga yang disahkan menjadi Undang-undang Perkawinan yang dicita-citakan untuk menjadi acuan umat Islam Indonesia.

2. Masa Orde Baru

Dimaksudkan dengan masa Orde Baru di sini adalah masa kepemimpinan Presiden kedua (Jenderal Soeharto) yang berlangsung sejak tahun 1966 sampai dengan Mei 1998, setelah keruntuhan rezim Soekarno dengan demokrasi terpimpin yang bercorak otoriter.²⁵⁶ Tentunya terjadi pergantian kepemimpinan secara politik hukum,

²⁵³ *Ibid.*, h. 98-99.

²⁵⁴ Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 97.

²⁵⁵ T. Tafizham, *Persintuhan ...*, h. 98.

²⁵⁶ Moh. Mahfud MD., *Politik Hukum di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1998), h. 196.

sangat berpengaruh pada tata aturan dan produk hukum yang akan dikeluarkan sebagai kebijakan pemerintahannya. Tetapi secara prosedural, tetap mengacu pada aturan hukum yang berlaku. Dalam konteks ini, Pasal II Aturan Peralihan UUD 1945 menyebutkan, bahwa “segala badan negara dan peraturan yang ada masih berlaku, selama belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini”.²⁵⁷ Makna yang tersirat dalam ketentuan ini adalah semua badan/ lembaga negara dan sistem hukum yang ada dan pernah berlaku pada masa kolonial Belanda, masih tetap berlaku di negara Indonesia, sepanjang belum diadakan perubahan adanya badan/ lembaga negara dan sistem hukum yang baru menurut UUD 1945. Dari pemahaman ini jelas terlihat bahwa dalam Pasal II Aturan Peralihan tersebut terkandung suatu cita-cita hukum (*ius constituendum*) untuk mengadakan perubahan atau pembaruan hukum sesuai dengan UUD 1945.

Dalam kaitan dengan cita-cita hukum, upaya pembaruan atau rekonstruksi peraturan perundang-undangan tentang perkawinan yang lahir di masa Orde Baru pada dasarnya merupakan kelanjutan dari upaya di masa Orde Lama, di mana saat itu banyak terjadi tuntutan dan desakan dari berbagai ormas Islam, dan organisasi wanita,²⁵⁸ yang mendesak agar segera dibentuk Undang-Undang Perkawinan bagi umat Islam.

Pada tahun 1966, Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) dengan Ketetapan No. XXVIII/MPRS/1966 menyatakan dalam pasal 1 ayat 3, bahwa perlu segera diadakan Undang-Undang

²⁵⁷ Pasal II Aturan Peralihan UUD 1945 hasil amandemen keempat, terdapat perubahan redaksional tetapi substansinya masih sama, yaitu berbunyi “semua lembaga negara yang ada masih tetap berfungsi sepanjang untuk melaksanakan ketentuan Undang-Undang Dasar dan belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini”. Lihat, Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945* (Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2012), h.171.

²⁵⁸ Seperti Kongres Wanita Indonesia, Musyawarah Nasional untuk pekerja sosial (1960), Musyawarah Nasional Kesejahteraan Keluarga (1960), dan Konprensi BP4 Pusat (1962). Arso Sasroatmodjodan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, h. 103.

tentang Perkawinan.²⁵⁹ Sebagai respon terhadap TAP MPRS tersebut, pada tahun 1967 dan 1968 pemerintah Orde Baru sebagai babak baru dalam masa sidang 1967-1971, menyampaikan dua Rancangan Undang-Undang (RUU) kepada Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong (DPR GR), yaitu: (1) RUU Perkawinan Umat Islam berasal dari Departemen Agama, yang diajukan kepada DPR GR bulan Mei 1967; (2) RUU tentang ketentuan-ketentuan Pokok Perkawinan dari Departemen Kehakiman, yang diajukan kepada DPR GR bulan September 1968.²⁶⁰ Tetapi, kedua RUU dimaksud tidak mendapat persetujuan dari DPR GR berdasarkan keputusan tanggal 5 Januari 1968. Karenanya, pemerintah menarik kembali kedua RUU tersebut. Sebagai argumentasi tidak disahkan atau ditolak kedua RUU itu, karena Fraksi Katolik menolak membicarakan RUU yang menyangkut hukum agama. Walaupun wakil dari golongan Katolik ini kecil jumlahnya (hanya 8 dari 500 anggota/8: 500), mereka menjadi sebab kemacetan pembahasan kedua RUU tersebut. Sebab menurut tata tertib parlemen ketika itu tiap keputusan harus berdasarkan mufakat.²⁶¹ Menurut Fraksi Katolik dalam pokok-pokok pikirannya mengenai RUU Perkawinan yang dimuat dalam harian Operasi (tanggal 14-18 April 1969) menegaskan bahwa,

“... tjara pengaturan perkawinan sebagaimana ditentukan oleh kedua Rantjangan Undang-Undang adalah tidak sesuai dengan hakekat negara Pantjasila, hal jang demikian berarti ada perubahan dasar Negara. Negara tidak lagi berdasarkan Pantjasila tetapi berdasarkan agama; hal mana tjotjok dengan prinsip yang terkandung dalam Piagam Djakarta.”²⁶²

Pokok-pokok pikiran yang menjadi pendirian Fraksi Katolik tersebut ternyata mendapat reaksi dan tanggapan dari kalangan umat

²⁵⁹ K. Wantjik Saleh, *Hukum Perkawinan Indonesia* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1976), h. 2.

²⁶⁰ Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita ...*, h. 103.

²⁶¹ Deliar Noer, *Administrasi Islam*, h. 98.

²⁶² H.M. Rasjidi, *Kasus RUU Perkawinan dalam Hubungan Islam dan Kristen* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 34.

Islam, di antaranya dari Hasbullah Bakry (waktu itu sebagai Kepala PUSOH Islam PORLI) di harian Pedoman, sebagai berikut:

“Dan apabila Undang-Undang ini tidak djadi, maka Partai Katolik tidaklah mentjapai tudjuan politiknya djuga. Undang-Undang yang mengatur perkawinan dengan predikat agama jang dianut warganya itu memang sudah ada sedjak sebelum Pantjasila diresmikan dan telah diperkuat oleh Negara Pantjasila. Dan ini tidak perlu diartikan Republik Indonesia lalu telah berobah mendjadi Negara Agama. Sebaliknya dengan penolakan Partai Katholik itu, warga Indonesia jang berakal sehat, dapat menganggap bahwa sikap itu akan mengchianati kepentingan sosial bangsa Indonesia, menentang perbaikan nasib kaum ibu jang kebetulan beragama Islam”.²⁶³

Silang pendapat yang terjadi antara umat Islam dan Kristen dengan mengedepankan argumentasi masing-masing tersebut di atas, terus berlangsung hingga pergantian anggota parlemen pasca pemilu legislatif 1971.²⁶⁴ Tetapi dua tahun kemudian, tepatnya bulan Juli 1973, pemerintah mengajukan kembali RUUP yang baru kepada DPR hasil pemilu 1971, dan menarik kembali kedua RUUP yang diajukan (disampaikan) kepada DPR GR tahun 1967 dan 1968 di atas.²⁶⁵ RUUP 1973 ini juga ternyata mendapat penolakan keras dari internal umat Islam sendiri, terutama dari organisasi-organisasi dan tokoh Islam yang telah lama berkecimpung dalam bidang agama, mereka berpendapat bahwa RUUP itu bertentangan dengan agama, Pancasila, dan UUD 1945. Ketentuan-ketentuan atau pasal-pasal yang dinyatakan bertentangan dengan hukum Islam adalah mengenai:

- a. Sahnya perkawinan (Pasal 2, ayat 1), menurut mereka bahwa sahnya perkawinan adalah kalau telah terpenuhi rukunnya, di

²⁶³ Hasbullah Bakry, *Pengaturan Undang-Undang Perkawinan Umat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), h. 122.

²⁶⁴ Pada pemilu tahun 1971, partai pemerintah, yakni Golkar secara telak memenangkan dan mengalahkan suara partai-partai Islam, meskipun disinyalir oleh banyak kalangan dengan permainan yang tidak fair. Dan pada tahun 1972, pemerintah melakukan konsolidasi kekuasaannya, dengan mengangkat Prof. H.A. Mukti Ali sebagai Menteri Agama-nya.

²⁶⁵ Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita ...*, h. 97.

antaranya berupa *ijab-qabûl* yang dilakukan oleh pihak mempelai perempuan dengan pihak mempelai laki-laki dan disaksikan oleh dua orang saksi, dan bukannya pencatatan perkawinan. Pencatatan perkawinan fungsinya hanyalah sekedar memenuhi kebutuhan administrasi.

- b. Larangan kawin karena hubungan anak angkat (Pasal 8 c) dan larangan kawin untuk ketiga kalinya bagi suami isteri yang pernah bercerai dua kali (Pasal 10). Kedua ketentuan tersebut tidaklah sesuai dengan larangan perkawinan yang dinyatakan Allah secara tegas dalam Q.S. an-Nisa' (4), ayat 22-24.
- c. Perbedaan agama bukan merupakan penghalang perkawinan (Pasal 11, ayat 2). Dalam hukum Islam, perbedaan agama itu termasuk ke dalam larangan perkawinan sesuai dengan ketentuan Q.S. al-Baqarah (2), ayat 221, dan al-Mumtahanah (6), ayat 10. Walaupun ada pelanggaran dalam hukum Islam itu hanya terbatas dibolehkan kepada laki-laki muslim mengawini perempuan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani), Q.S. al-Maidah (5), ayat 5.
- d. Jangka waktu tunggu bagi janda untuk dapat kawin lagi adalah 306 hari (Pasal 12). Hal ini bertentangan dengan aturan masa tunggu (*'iddah*), yaitu tiga kali suci atau tiga bulan bagi perempuan janda karena perceraian, atau karena melahirkan jika ia hamil, dan 4 bulan 10 hari karena ditinggal mati suami.
- e. Pertunangan yang berakibat kehamilan (Pasal 13, ayat 3). Dalam ayat 3 bunyi kalimatnya "bila pertunangan berakibat kehamilan". Dalam RUUP membenarkan kehamilan di luar perkawinan. Menurut mereka, itu sama saja dengan membenarkan hubungan seks di luar perkawinan, yakni "perzinaan". Perzinaan menurut hukum Islam adalah perbuatan yang diharamkan (Q.S. al-Isra' (17), ayat 32).
- f. Anak luar kawin dapat diakui sebagai anak sah (Pasal 49, ayat 2). Hal ini bertentangan dengan hukum Islam. Sebab menurut

hukum Islam, yang disebut anak sah adalah anak yang dilahirkan sebagai akibat dari perkawinan yang sah.

- g. Anak angkat mempunyai kedudukan hukum yang sama dengan kedudukan hukum anak kandung (Pasal 62, ayat 8-9). Ketentuan pasal dan dua ayat tersebut bertentangan dengan hukum Islam (Q.S. al-Ahzāb (33), ayat 4-5).²⁶⁶

Dari seluruh uraian tentang beberapa materi RUUP yang dipandang bertentangan dengan hukum Islam tersebut di atas, perlu dibuktikan baik secara keilmuan, fakta sosial maupun realitas kehidupan bangsa Indonesia yang terus berkembang. Tapi dalam konteks ini, pemerintah memberikan perhatian dan “menghargai” terhadap pokok-pokok pikiran kelompok yang menentangnya. Dari kondisi ini, kemudian terjadi serangkaian lobi-lobi politik tingkat tinggi antara para elite politik kelompok Islam yang diwakili oleh Fraksi/ Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dengan pemerintah yang diwakili oleh Fraksi Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI). Dari pertemuan ini dapat dicapai suatu kompromi dan konsensus kedua Fraksi dengan menghilangkan dan merubah beberapa pasal yang dipandang bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam.²⁶⁷ Akhirnya, dengan persetujuan umat Islam dan telah dicapai suatu kompromi dan konsensus, kemudian RUUP diterima oleh DPR pada tanggal 22 Desember 1973 dan disahkan sebagai ketetapan hukum oleh Presiden dalam bulan Januari 1974.²⁶⁸

²⁶⁶ Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi ...*, h. 108-117.

²⁶⁷ Beberapa pasal yang dihilangkan, misalnya, pasal mengenai (1) pengangkatan anak, (2) pertunangan yang berakibat kehamilan, (3) anak luar kawin, dan (4) ketentuan yang menyebutkan perbedaan karena kebangsaan ... agama/kepercayaan ... tidak merupakan penghalang perkawinan. Sedangkan beberapa pasal yang mengalami perubahan, misalnya, mengenai (5) sahnya perkawinan, (6) pembatasan usia kawin, (7) alasan-alasan perceraian (semula disebut dalam RUUP, kemudian hanya dimuat dalam penjelasannya), dan (8) jangka waktu tunggu bagi janda untuk dapat kawin lagi. Kalau semula RUUP tersebut terdiri Dâr i 15 Bab, 73 pasal, maka setelah terjadi perubahan, menjadi 14 Bab dan 67 pasal (hingga disahkan menjadi Undang-undang). Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi ...*, h. 120.

²⁶⁸ Mark Cammaek, “Hukum Islam dalam Politik Hukum Orde Baru” dalam *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara*, Editor, Sudirman Tebba (Bandung: Penerbit

Adapun tanggapan dari para pakar hukum Islam terhadap UUP No. 1/1974 hubungannya dengan hukum Islam, Wasit Aulawi menyatakan bahwa dilihat dari proses pembentukannya UUP No. 1/1974 dapat dipandang sebagai hasil *ijtihâd jamâ'i* umat Islam bersama dengan Pemerintah, karenanya ia merupakan salah satu produk hukum Islam yang bersumber langsung kepada al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Oleh sebab itu, UUP statusnya sama dengan hukum Islam, dan karena itu pula wajib dilaksanakan. Lebih lanjut Wasit Aulawi menegaskan, sesuai dengan perintah al-Qur'an, yang mewajibkan setiap muslim untuk mentaati Allah, Rasul-Nya, dan pemimpin mereka (Q.S. an-Nisâ' (4), ayat 59). Sedangkan kalau *ijtihâd* dilakukan oleh ilmuwan (ulama), maka hasil *ijtihâd* itu tidak mengikat bagi umat Islam, sebagaimana halnya *ijtihâd* yang dilakukan oleh para imam mazhab, hanya bisa dijadikan sebagai pedoman saja.²⁶⁹ Senada dengan pandangan Wasit Aulawi, Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Ketua Komisi Fatwa MUI, Ibrahim Hosen berfatwa, agar setiap pernikahan umat Islam mengacu kepada UU No. 1/1974. Supaya tercakup *habl min Allâh dan habl minan-nâs* (hubungan dengan Allah dan hubungan dengan sesama manusia).²⁷⁰ Tidak terkecuali, Ali Yafi menyatakan bahwa untuk UUP No. 1/1974 dalam proses pembahasannya sudah dipertimbangkan sesuai dengan kaidah-kaidah usul fiqh. Karena itu pada dasarnya Undang-Undang tersebut dapat dianggap tidak ke luar dari kerangka hukum fiqh. Dengan demikian produk hukum UUP No. 1/1974 dapat dianggap sebagai produk pemikiran hukum Islam. Dan keterikatan umat Islam Indonesia terhadap Undang-Undang itu adalah wajib, sesuai dengan ajaran Q.S. an-Nisâ' (4), ayat 59.²⁷¹

Mizan, 1993), h. 28.

²⁶⁹ Taufiqurrahman Syahuri langsung wawancara dengan Wasit Aulawi, sebagai Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tanggal 1 Januari 1992, dimuat dalam bukunya *Legislasi ...*, h.160.

²⁷⁰ *Ibid.*, h. 161.

²⁷¹ Ali Yafi, Guru Besar Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta, Taufiqurrahman Sayahuri wawancara langsung dengan Ali Yafi, tanggal 30 Juli 1992, lihat dalam bukunya, h. 163.

Berdasarkan beberapa pendapat tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa eksistensi UUP No. 1/1974 yang dalam prosesnya melibatkan para pakar hukum Islam di samping Pemerintah dan DPR sebagai lembaga resmi pembuat Undang-undang, materinya dapat dibuktikan adalah tidak bertentangan dengan hukum Islam, termasuk persoalan *ijtihâdiyyah*, UUP No. 1/1974 dapat dianggap sebagai produk pemikiran hukum Islam yang dikeluarkan Pemerintah, dan karenanya berdasarkan Q.S. an-Nisa' (4), ayat 59 UUP No. 1/1974 mempunyai kekuatan mengikat untuk ditaati oleh seluruh umat Islam Indonesia. Karena UUP No. 1/1974 ini telah diberlakukan, maka teknis operasional pelaksanaannya, dikeluarkanlah Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UUP No. 1/1974, Peraturan Menteri Agama No. 3 Tahun 1975 yang diganti dengan PMA No. 2 Tahun 1990 tentang Tatacara Pencatatan Perkawinan dan Perceraian, Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 221a Tahun 1975 tentang Pencatatan Perkawinan dan Perceraian pada Kantor Catatan Sipil. Kemudian, untuk memberikan pemahaman lebih spesifik lagi dalam melaksanakan aturan-aturan di atas, terutama kepada Pegawai Negeri Sipil (PNS) sebagai abdi dan aparatur negara, sekaligus sebagai contoh yang baik di masyarakat, maka dikeluarkan Peraturan Pemerintah No. 10 Tahun 1983 tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi PNS, yang dalam perjalanan pelaksanaannya diubah dengan Peraturan Pemerintah No. 45 Tahun 1990.

Menjalani kehidupan rumah tangga yang harmonis, yakni *sakinah, mawaddahwarahmah* (Q.S. ar-Rum (30), ayat 21) yang dicita-citakan oleh pasangan suami-isteri tidaklah mudah, ternyata banyak terjadi konflik rumah tangga, Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) dan yang semacamnya. Jika hal ini terjadi, maka penyelesaiannya dilakukan melalui Peradilan Agama. Dalam konteks ini, pemerintah mengundang UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Tetapi dalam praktiknya, para hakim merasa kesulitan dalam mengambil keputusan hukum akibat banyak literatur fiqh dari berbagai mazhab yang mengaturnya. Untuk tidak terjadi

perbedaan dan keragaman putusan hukum dalam satu permasalahan, maka dikeluarkanlah suatu aturan hukum untuk menjadi acuan para hakim melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI merupakan suatu aturan hukum yang dikonstruksi dengan pendekatan unifikasi yang diakumulasikan dari berbagai literatur fiqh lintas mazhab. Karena itu, banyak para ahli menilai bahwa KHI merupakan fiqh Indonesia dibidang hukum keluarga. Di antaranya, Amir Syarifuddin (Guru Besar IAIN Padang) menyatakan bahwa Kompilasi Hukum Islam yang secara formal disahkan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 adalah merupakan puncak perkembangan pemikiran fiqh Indonesia.²⁷² Hal ini sebagai bukti telah terjadi lompatan dan pembaruan pemikiran hukum Islam dalam bentuk *qanunisasi* hukum keluarga di Indonesia. Meskipun secara historis, bertolak belakang dengan akar sejarah bangsa Indonesia adalah bermazhab Syâfi'i (*Syâfi'iyyah*).²⁷³

3. Masa Reformasi

Dimaksudkan dengan masa reformasi di sini adalah era pergantian tapuk kepemimpinan dalam pemerintahan, sejak lengsernya Presiden Sorharto padatanggal 12 Mei 1998 hingga sekarang. Kepemimpinan digantikan oleh lima orang Presiden,yaitu: (1) B.J. Habibie sebagai Presiden ketiga, yang berlangsung selama 1 tahun 5 bulan (1998-1999), (2) Abdurrahman Wahid sebagai Presiden keempat, yang berlangsung selama 1 tahun 8 bulan (20 Oktober 1999-23 Juli 2001), (3) Megawati Soekarnoputri sebagai Presiden kelima, yang memimpin

²⁷² Amîr Syârifuddîn, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1993), Cet. ke 2, h. 138

²⁷³ Hampir dalam semua literatur yang memuat peta penyebaran mazhab sunni dinyatakan bahwa mazhab yang berkembang dan dianut muslim Indonesia adalah Syâfi'i. Kendati tidak ada data yang pasti, namun berdasarkan ciri dari praktik ibadah yang mereka lakukan di semua bidang, berat dugaan bahwa pemikiran fikih yang berkembang di Indonesia dan pada umumnya di Asia Tenggara, adalah mazhab Syâfi'i. Indiksi Syâfi'isme ini dapat diperkuat dengan memperhatikan kebiasaan rata-rata umat Islam Indonesia, misalnya dalam melakukan shalat sehari-hari mulai dari cara berwudlu yang hanya menyapu kepala sekedâr nya saja, membasuh tangan lengkap sampai siku, mencuci kaki sampai mata kaki, dan begitu juga melakukan aktifitas ibadah yang lainnya. Lihat, Abdul Halim, *Politik Hukum ...*,h. 85.

selama 3 tahun 3 bulan (23 Juli 2001-20 Oktober 2004), (4) Susilo Bambang Yudhoyono sebagai Presiden keenam, yang berkuasa selama dua periode atau 10 tahun (20 Oktober 2004-19 Oktober 2014), dan (5) Joko Widodo sebagai Presiden ketujuh, yang mulai memimpin pemerintahan sejak dilantik tanggal 20 Oktober 2014 hingga sekarang).²⁷⁴

B. Obyek Pembahasan Hukum Keluarga Islam dalam Perundang-Undangan

Pada masa ini terdapat tiga isu hukum keluarga yang mengemuka, yaitu: **Pertama**, pada bulan Pebruari 1999 hingga September 2000 muncul isu pencabutan PP No. 10 Tahun 1983 yang mengatur tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil (PNS). Dimaksudkan perkawinan dalam PP ini adalah perkawinan poligami, karena stresing substansi PP ini mengatur kemungkinan-kemungkinan PNS melakukan poligami dan perceraian.²⁷⁵ Respon masyarakat di kalangan umat Islam terhadap pencabutan PP No. 10 Tahun 1983 ini, paling tidak menurut Khoiruddin Nasution terdapat lima kelompok: (a) Kelompok yang menghendaki

²⁷⁴ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga)*, h. 72. Ahmad Rajafi, "Inkulturasikan Hukum Islam dan Budaya Lokal Dalam Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", *Disertasi* (Lampung: IAIN Raden Intan, 1436 H/2015 M), h. 252.

²⁷⁵ Latar belakang isu pencabutan PP No. 10 Tahun 1983 pertama kali muncul atas usulan dari Wanita Muslimat Partai Bulan Bintang, pada bulan Pebruari 1999. Kelompok ini menginginkan diberlakukannya poligami, tanpa membatasi sedemikian ketat, sementara dalam PP tersebut kemungkinan poligami bagi PNS demikian ketat. Hanya sayang, usulan tersebut tidak mendapat respon positif dari mayoritas masyarakat Indonesia. Pada bulan September 2000, isu ini mencuat kembali setelah ada pernyataan dari Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan masa pemerintahan Abdurrahman Wahid, Khofifah Indar Parawansa. Argumentasi pencabutan menurut menteri, bahwa masalah poligami menyangkut persoalan pribadi yang tidak perlu diatur negara. Pernyataan menteri ini kemudian mendapat respon demikian besar dari masyarakat. Tetapi, ada yang setuju dengan usulan tersebut, dan ada yang tidak setuju, bahkan lebih banyak. Di antara yang tidak setuju (menolak) pendapat menteri tersebut adalah Ny. Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid (ibu Negara). Beliau berpendapat bahwa PP No. 10 Tahun 1983 perlu tetap dipertahankan. Sebab, PP ini bersifat melindungi kaum wanita. Pandangan ibu Negara ini didukung oleh beberapa ibu anggota Dharma Wanita yang sempat diwawancarai di SCTV. Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga)*, h. 72.

pencabûtan PP No. 10 Tahun 1983 dan membolehkan berpoligami sesuai pendapat ulama konvensional. Sebagai argumentasi dibolehkan berpoligami menurut mereka, karena penduduk Indonesia era sekarang secara kuantitas, perempuan lebih banyak ketimbang laki-laki. Oleh karena itu, poligami menjadi solusi alternatif bagi seorang suami dengan syarat mampu berlaku adil; (b) Kelompok yang menghendaki PP ini dihapuskan dengan argumentasi bahwa poligami termasuk persoalan pribadi setiap orang yang tidak perlu diatur oleh negara, di samping negara tidak boleh dikesankan melembagakan penindasan sistemik; (c) Kelompok yang menghendaki PP ini dicabût, dengan argumentasi bahwa PP ini terbukti tidak mampu melindungi kaum perempuan; (d) Kelompok yang menghendaki PP ini dicabût, karena bersifat diskriminatif, yang hanya berlaku bagi PNS. Dalam konteks ini, sejatinya negara mesti berdiri di atas semua golongan, agama dan etnik. Untuk itu, sebagai solusi menurut kelompok ini, mengusulkan agar diadakan revisi UU No. 1 Tahun 1974; Dan (e) Kelompok mayoritas yang berpendapat bahwa PP No. 10 Tahun 1983 perlu dipertahankan dengan dilakukan revisi. Menurut kelompok ini PP tersebut diyakini dapat menekan laju perkembangan poligami, khususnya di kalangan PNS. Menurutnya, diharapkan eksistensi PNS mempunyai peran ganda, di satu sisi menjadi teladan bagi keluarga, dan di sisi lain menjadi pemersatu masyarakat dan bangsa Indonesia.²⁷⁶ Kelompok yang disebutkan terakhir yang berpendapat PP No. 10 Tahun 1983 perlu dipertahankan, di samping penolakan dari ibu Negara Ny. Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, juga disuarakan (diikuti) oleh Aisyiyah Muhammadiyah seluruh Indonesia.²⁷⁷ Bahkan secara tiba-tiba di tahun 2006 muncul isu baru tentang PP No. 10 Tahun 1983 ini dengan berkeinginan untuk menerapkan kepada seluruh warga negara Indonesia seiring adanya gerakan poligami seorang *dā'i* besar di Jawa Barat, yang diduga kuat gerakannya itu berimplikasi dalam mempengaruhi umat Islam agar ikut melakukan poligami. Pada waktu itu, hampir di seluruh *channel*

²⁷⁶ *Ibid.*, h. 73-75.

²⁷⁷ Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran*, h. 142-143. Rajafi, "Inkulturasasi Hukum Islam", *Disertasi*, h. 253.

televisi dan media *online* ramai membicarakan kasus tersebut, baik yang pro maupun yang kontra. Tetapi dalam kasus ini, ternyata pemerintah tidak merespon kasus dimaksud.

Kedua, seiring dengan muncul perdebatan tentang dicabut dan tidaknya PP No. 10 Tahun 1983, isu perlu diadakan revisi UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) semakin menguat dan mendapat respon mayoritas masyarakat, yang gagasan awalnya diusulkan oleh kelompok keempat (d) di atas. Isu revisi ini pada akhirnya mendapat perhatian pemerintah, maka melalui Departemen Agama Republik Indonesia dibentuk Tim Revisi KHI yang bertugas merancang/merumuskan draft. Draft ini kelak menjadi hukum material di Pengadilan Agama di bidang perkawinan. Rancangan ini berjumlah 23 bab dan 150 pasal. Di samping itu, ada pula draft yang merupakan hasil kajian dan penelitian Tim Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama terhadap KHI. Draft PUG ini kemudian dikenal dengan sebutan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI). Buku I tentang Perkawinan, berisi 116 pasal, Buku II tentang Kewarisan, berisi 8 bab dan 42 pasan, dan Buku III tentang Perwakafan berisi 5 bab dan 20 pasal.²⁷⁸ Di sini terlihat, ada dua draft yang dipersiapkan oleh pemerintah. Pertama, draft revisi terhadap KHI yang dipersiapkan oleh Departemen Agama, dan draft kedua, dipersiapkan oleh Tim PUG sebagai bahan masukan bagi revisi KHI yang dinilai mengandung konsep bias gender. Tetapi dalam realitas, perjalanan CLD-KHI ini mendapat perlawanan keras dari berbagai komponen masyarakat, termasuk dari kalangan ulama dan akademisi, maka Menteri Agama yang baru berjalan beberapa hari ketika itu langsung membuat Surat Keputusan untuk membubarkan Tim Kerja tersebut, karena dianggap liberal dan bertentangan dengan syari'at Islam.²⁷⁹

²⁷⁸ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga ...*, h. 80-81.

²⁷⁹ Lihat, Surat Menteri Agama No. MA/274/2004 tentang Counter Legal Draft KHI, tanggal 14 Oktober 2004 jo Surat Menteri Agama No. MA/271/2004 tentang Teguran, tanggal 12 Oktober 2004.

Abdul Muqsih Ghazali, sebagai salah satu anggota TIM PUG menyampaikan hak jawab dan klarifikasi kepada semua elemen masyarakat Indonesia, terutama kepada kelompok pendukung formalisasi syari'at Islam yang menolak tawaran pembaruan CLD-KHI, "gagal" meyakinkan pemerintah, DPR, dan para ulama dengan mengemukakan argumentasi perlunya KHI direvisi, bangunan epistemologis, dan kerangka metodologis. Hak jawab dan klarifikasi itu Ghazali sampaikan dalam Rubrik Swara Kompas, hari Senin, 7 Maret 2005, menurutnya, seperti dikutip Khoiruddin Nasution:

Pertama, KHI memiliki kelemahan pokok justru pada rumusan visi dan misinya. Beberapa pasal di dalamnya, misalnya riil berpunggunan dengan prinsip-prinsip dasar Islam seperti yang banyak diungkap secara literal oleh al-Qur'an, yaitu prinsip persamaan (*al-musāwah*), persaudaraan (*al-ikhā'*), keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan, penegakan HAM, pluralisme (*at-ta'addudiyah*), dan kesetaraan jender. Ditemukan sejumlah pasal dalam KHI yang bias jender. Pasal-pasal ini harus dihapus agar marjinalisasi dan diskriminasi terhadap perempuan tidak terlembagakan secara formal dalam regulasi perundangan. **Kedua**, KHI tidak paralel dengan produk perundang-undangan, baik hukum nasional maupun internasional yang telah diratifikasi. Dalam konteks Indonesia, KHI sebagai Inpres No. 1 Tahun 1991 telah berseberangan dengan produk hukum nasional seperti Undang-Undang (UU) No. 7/1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. UU No. 39/1999 tentang HAM yang isinya sangat menekankan upaya perlindungan dan penguatan terhadap perempuan. Dalam konteks internasional, juga bertentangan dengan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) yang telah diratifikasi, dan beberapa instrumen penegakan dan perlindungan HAM lain seperti Deklarasi Universal HAM (1984), Konvensi Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik (1966), dan lain-lain. **Ketiga**, dengan membaca pasal demi pasal di dalam KHI, tampak konstruksi hukum KHI belum dikerangkakan sepenuhnya dari sudut pandang masyarakat Islam Indonesia, tetapi lebih mencerminkan penyesuaian fiqh Timur Tengah dan dunia Arab lain. KHI tidak betul-betul

merepresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam Indonesia, akibat tidak digali secara seksama dari kearifan lokal masyarakat Indonesia.

Sementara bangunan epistemologis dan kerangka metodologis Ghazālī tawarkan:

Pertama, mengungkap dan merevitalisasi kaidah *uṣūl* marjinal yang tidak terliput secara memadai dalam sejumlah kitab *uṣūl al-fiqh*. Terus terang, banyak kaidah *uṣūl al-fiqh* yang belum difungsikan secara optimal.

Kedua, sekiranya usaha pertama tidak lagi memadai untuk menyelesaikan problem kemanusiaan, upaya selanjutnya adalah membongkar bangunan paradigma *uṣūl al-fiqh* lama; (1) mengubah paradigma dari teosentrisme ke antroposentrisme, dari elitis ke populis; (2) bergerak dari *eisegese* ke *exegese*. Dengan *exegese*, para penafsir berusaha semaksimal mungkin untuk menempatkan teks agama sebagai “obyek” dan dirinya sebagai “subyek” dalam suatu dialektika yang seimbang; (3) memfiqhkan syariat atau merelatifkan syariat. Syariat harus diposisikan sebagai jalan (*wasilah*) yang berguna bagi tercapainya prinsip-prinsip Islam (*gāyat*) berupa keadilan, persamaan, kemaslahatan, penegakan HAM; (4) kemaslahatan sebagai rujukan dari seluruh kerja penafsiran; (5) mengubah gaya berpikir deduktif ke induktif (*istîqrā’i*). Dari fondasi paradigmatis ini kita dapat merencanakan beberapa kaidah *uṣūl al-fiqh* alternatif. *Pertama*, kaidah *al-‘ibrah bi al-maqāṣid la bi al-alfāz*. Kaidah ini berarti yang mesti menjadi perhatian seorang mujtahid dalam mengistinbāt-kan hukum dari al-Qur’ān dan as-sunnah bukan huruf dan aksara al-Qur’ān dan hadis melainkan *maqāṣid* (tujuan hukum) yang dikandung. Yang menjadi poros adalah etik-moral sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya. Untuk mengetahui tujuan hukum ini, seseorang dituntut memahami konteks. Yang dimaksud bukan hanya konteks personal yang *juz’iy* partikular melainkan konteks impersonal yang *kulli-universal*. Pemahaman konteks yang lebih dari sekedar ilmu *sabab an-nuzūl* dalam pengertian klasik itu merupakan prasyarat utama menemukan *maqāṣid asy-syarīah* (tujuan syariat). *Kedua*, kaidah *jawāz nasakh al-manṣūṣ bi al-maṣlahah*. Bahwa menganulir ketentuan ajaran

dengan menggunakan logika kemaslahatan adalah diperbolehkan. Kaidah ini sengaja ditetapkan karena syariat (hukum) Islam memang bertujuan mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-maṣālih*), dan menolak segala bentuk ke-mafsadat-an (*dar'u al-mafāsīd*). Ibn Qayyim al-Jauziyyah, tokoh Islam bermazhab Hanbali, menyimpulkan, syariat Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan kemanusiaan universal yang lain yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Prinsip ini harus menjadi dasar dan substansi seluruh persoalan hukum. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran ahli fiqh ketika memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam. Ketiga, kaidah *yajūzu tanqih annuṣūṣ bi al-‘aql al-mujtamā’*. Kaidah ini hendak menyatakan akal publik memiliki kewenangan menyulih bahkan mengamandemen sejumlah ketentuan legal-spesifik yang relatif dan tentatif sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiah teks ajaran, akal publik berotoritas mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat poligami, nikah beda agama, ‘iddah, waris beda agama, dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang, alih-alih bisa menyelesaikan masalah kemanusiaan, yang terjadi bisa-bisa merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqih* ini. Dengan demikian jelaslah CLD-KHI tetap bertumpu pada ayat universal al-Qur’an berupa keadilan, kemaslahatan, pluralisme, HAM, dan kesetaraan gender.²⁸⁰

Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan Ghazali di atas dapat penulis tegaskan bahwa TIM PUG dalam merumuskan CLD-KHI tampak lebih mendasarkan pada *maqāṣid asy-syarī‘ah*, dengan menekankan menegakkan nilai prinsip keadilan sosial, kemaslahatan umat manusia, kerahmatan alam semesta, dan kearifan lokal, dengan menggunakan lima pendekatan, yaitu pluralisme (*at-ta’addudīyyah*), nasionalitas (*al-muwāṭānah*), penegakan HAM (*iqāmah al-huqūq al-insāniyyah*),

²⁸⁰ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) ...*, h. 82-85.

demokrasi (*dimuqratiyyah*), kemaslahatan (*al-maṣlahah*), dan kesetaraan gender (*al-musāwah al-jinsiyyah*). Perlu dicatat di sini, ada pandangan yang mengatakan bahwa CLD-KHI lebih mengedepankan unsur kearifan lokal (*local wisdom*), tetapi argumen ini dikritik oleh Neng Djubaidah melalui penelitiannya, menurutnya, bahwa kearifan lokal yang dijadikan salah satu kunci dari penyusunan CLD-KHI tidak tercermin secara konsisten dalam rumusan-rumusan ketentuan pasal-pasal. Di antaranya mengenai *mahar*, bahwa dalam hukum adat tidak seluruhnya ketentuan *mahar* itu sesuai dengan hukum Islam, Misalnya pembayaran jujur, yaitu serupa *mahar* tetapi tidak sama dengan *mahar*, dan bukan *mahar*,²⁸¹ dan begitu juga yang lain-lainnya. Yang jelas, dalam konteks legislasi TIM PUG CLD-KHI ternyata “gagal” meyakinkan pemerintah, DPR, dan sebagian tokoh-tokoh Islam. Bahkan upaya-upayanya itu dinilai dapat memperkeruh hubungan Islam liberal dan Islam konservatif, sehingga nyaris buntu dalam mempengaruhi kebijakan RUU HTPA dan revisi UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan/atau KHI.

Ketiga, muncul isu berupa gerakan mengamandemen UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (PA). Reaksi ini kemudian cepat ditangkap oleh pemerintah dan dilakukan amandemen. Pada tahun 2006, lahir UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989. Dengan lahirnya Undang-undang ini memberikan otoritas dan status yang lebih luas lagi kepada Pengadilan Agama. Hal ini terbukti dalam pasal 49 disebutkan bahwa “Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: Perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infāq, sadaqah, dan ekonomi syari’ah”.²⁸² Dari isi pasal ini jelas terlihat bahwa wewenang PA bertambah, seperti yang disebutkan tiga terakhir, yaitu zakat, infak, dan ekonomi syari’ah.

²⁸¹ Neng Djubaidah, *Pencatatan Perkawinan dan Perkawinan Tidak Dicatat Menurut Hukum Tertulis di Indonesia dan Hukum Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), Cet. ke 2, h. 43.

²⁸² *Kompilasi Perundang-undangan tentang Ekonomi Syariah* (Ciputat: Gaung Persada (GP) Press Bekerjasama dengan Pusat Riset Informasi dan Data Ekonomi Syariah (PRIDES), 2008), h. 126.

Materi Hukum Keluarga dalam Perundang-Undangan

Secara kronologis, materi hukum keluarga Islam itu terokomodasi di dalam beberapa aturan perundang-undangan, yakni terlihat jelas dalam Undang-Undang yang pertama kali lahir di masa Orde Baru, adalah Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, PP No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UUP No. 1/1974, Peraturan Menteri Agama No. 3 Tahun 1975 tentang Kewajiban Pencatat Nikah dan Tatakerja Pengadilan Agama dalam melaksanakan UUPerkawinan, Peraturan Menteri Agama No. 4 Tahun 1975 tentang Contoh-contoh Akta Nikah, Talak, Cerai dan Rujuk, kemudian diganti dengan Peraturan Menteri Agama No. 2 Tahun 1990, Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 22a Tahun 1975 tentang Pencatatan Perkawinan dan Perceraian pada Kantor Catatan Sipil, PP No. 10 Tahun 1983 tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil (PNS), kemudian diubah dengan PP No. 45 Tahun 1990, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, dan Impres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI). Dari sekian banyak aturan perundang-undangan ini, maka yang akan dideskripsikan materinya hanyalah UUP No. 1/1974, PP No. 9 Tahun 1975, PP No. 10 Tahun 1983 dan PP No. 45 Tahun 1990, UU No. 7 Tahun 1989, dan Impres No. 1 Tahun 1991 tentang KHI, sebagai berikut:

1. UUP No. 1 Tahun 1974:

Materi UUP ini terdiri dari 14 bab, 67 pasal, dan 112 ayat, yang secara ringkas adalah:

- Bab I : Dasar Perkawinan (pasal 1-5).
- Bab II : Syarat-Syarat Perkawinan (pasal 6-12).
- Bab III : Pencegahan Perkawinan (pasal 13-21)
- Bab IV : Batalnya Perkawinan (pasal 22-28).
- Bab V : Perjanjian Perkawinan (pasal 29).
- Bab VI : Hak dan Kewajiban Suami Isteri (pasal 30-34).
- Bab VII : Harta Benda dalam Perkawinan (pasal 35-37).
- Bab VIII : Putusnya Perkawinan serta Akibatnya (pasal 38-41).
- Bab IX : Kedudukan Anak (pasal 42-44).
- Bab X : Hak dan Kewajiban antara Orang Tua dan Anak (pasal 45-49).
- Bab XI : Perwalian (pasal 50-54).
- Bab XII : Ketentuan-Ketentuan Lain, yang terdiri dari empat bagian.

Bagian pertama, pembuktian asal-usul anak (pasal 55). Bagian kedua, perkawinan di luar Indonesia(pasal 56). Bagian ketiga, perkawinan campuran (pasal 57-62). Bagian keempat, pengadilan (pasal 63).
- Bab XIII : Ketentuan Peralihan (pasal 64-65), dan
- Bab XIV : Ketentuan Penutup (pasal 66-67).

Materi UUP ini efektif berlaku setelah diundangkan PP No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UUP tersebut, yang mulai berlaku pada tanggal 1 Oktober 1975. Secara teknis, lebih spesifik dalam pelaksanaannya bagi umat Islam, dikeluarkan Peraturan Menteri Agama No. 3 Tahun 1975 dan No. 4 Tahun 1975, kemudian diganti dengan Peraturan Menteri Agama No. 2 Tahun 1990. Sedangkan bagi

yang beragama selain Islam dikeluarkan Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 22a Tahun 1975, tertanggal 1 Oktober 1975.

2. PP No. 9 Tahun 1975

Materi PP ini terdiri dari 10 bab, 49 pasal, dan 62 ayat, sebagai berikut:

- Bab I : Ketentuan Umum (pasal 1).
- Bab II : Pencatatan Perkawinan (pasal 2-9).
- Bab III : Tatacara Perkawinan (pasal 10-11).
- Bab VI : Akta Perkawinan (pasal 12-13).
- Bab V : Tatacara Perceraian (pasal 14-36).
- Bab VI : Pembatalan Perkawinan (pasal 37-38).
- Bab VII : Waktu Tunggu (pasal 39).
- Bab VIII : Beristeri Lebih dari Seorang (pasal 40-44).
- Bab IX : Ketentuan Pidana (pasal 45).
- Bab X : Penutup (pasal 46-49).

Dalam kaitan ini, untuk kelancaran pelaksanaan UUP No. 1 Tahun 1974, di samping Peraturan Menteri Agama di atas, juga terdapat Petunjuk Mahkamah Agung (MA) yang ditujukan kepada para Ketua/Hakim Pengadilan Negeri dan Ketua/Hakim Pengadilan Tinggi di seluruh Indonesia, supaya terdapat keseragaman dalam pelaksanaan dan penafsiran Undang-Undang Perkawinan dan pelaksanaannya.²⁸³ Tegasnya, pelaksanaan Undang-Undang Perkawinan baik di lingkungan Pengadilan Agama maupun di lingkungan Pengadilan Negeri tidak terjadi perbedaan mendasar dalam penyelesaian perkara perkawinan dan perceraian.

3. PP No. 10 Tahun 1983

Materi PP ini terdiri dari 23 pasal dan 41 ayat. Secara substantif hanya mengatur lima persoalan pokok, yang stresingnya ditujukan kepada Pegawai Negeri Sipil (PNS) agar mereka dapat meningkatkan disiplin dalam melakukan perkawinan dan perceraian, maka oleh

²⁸³ K. Wantjik Saleh, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, h. 11.

pemerintah dipandang perlu untuk mengeluarkan PP mengenai izin perkawinan dan perceraian bagi PNS ini. Kemudian lima persoalan pokok dimaksud yaitu:

- a. Siapa yang dimaksud PNS.
- b. Siapa saja yang dipersamakan dengan PNS.
- c. Alasan boleh atau tidaknya PNS, dan yang dipersamakan dengan PNS untuk bercerai.
- d. Alasan boleh atau tidaknya beristeri lebih dari satu untuk PNS.
- e. Syarat boleh atau tidaknya seorang PNS wanita menjadi isteri kedua, ketiga, atau keempat dari PNS maupun non PNS pria.²⁸⁴

Beberapa materi yang tersurat dalam PP No. 10 Tahun 1983 ini, kemudian diubah dengan PP No. 45 Tahun 1990. Perubahan itu lebih bersifat penyempurnaan redaksional, menyisipan/penambahan ayat, dan menghapuskan substansi pasal yang dipandang tidak relevan lagi. Hal ini terlihat pada: a) mengubah ketentuan pasal 3; b) mengubah ketentuan pasal 4; c) mengubah ketentuan pasal 5, ayat 2; d) mengubah ketentuan pasal 8, ayat 4 menjadi ayat 5, pasal 8, ayat 5 menjadi ayat 6, dan pasal 8, ayat 6 menjadi ayat 7 ; e) mengubah ketentuan pasal 9, ayat 1 ; f) menghapuskan seluruhnya ketentuan pasal 11; g) pasal 12 lama dijadikan pasal 11 baru; h) mengubah ketentuan pasal 13 menjadi pasal 12 baru; i) ketentuan pasal 14 menjadi pasal 13; j) mengubah ketentuan pasal 15 lama, menjadi ketentuan pasal 14 baru; k) mengubah ketentuan pasal 16 lama, selanjutnya dijadikan ketentuan pasal 15 baru; l) mengubah ketentuan pasal 17 lama menjadi ketentuan pasal 16 baru; dan m) mengubah ketentuan pasal 16 baru, ditambah satu ketentuan baru yang dijadikan pasal 17 baru.²⁸⁵

²⁸⁴ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga)*, h. 51.

²⁸⁵ Lihat, *Undang-Undang Perkawinan di Indonesia, UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, PP No. 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974, PP No. 10 Tahun 1983 Tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil, dan PP No. 45 Tahun 1990 Tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil* (Surabaya:Penerbit Arloka, t.t.), h. 124-128.

4. UU No. 7 Tahun 1989

Materi Undang-Undang ini terdiri dari 7 bab, 108 pasal, dan 122 ayat, secara ringkas dapat dikemukakan sebagai berikut:

Bab I : Ketentuan Umum, yang mencakup empat bagian: Bagian pertama, Pengertian (pasal 1). Bagian kedua, kedudukan (pasal 2-3). Bagian ketiga, tempat kedudukan (pasal 4). Bagian keempat, pembinaan (pasal 5).

Bab II : Susunan Pengadilan, yang mencakup tiga bagian: Bagian pertama, Umum (pasal 6-10). Bagian kedua, Ketua, wakil ketua, Hakim, Panitera, dan Juru sita, yang terdiri dari pragraf 1 mengenai Ketua, Wakil ketua, dan Hakim (pasal 11-25); Pragraf 2 mengenai Panitera (pasal 26-37); Pragraf 3 mengenai Juru sita (pasal 38-42). Bagian ketiga, Sekretaris (pasal 43-48).

Bab III : Kekuasaan Pengadilan (pasal 49-53)

Bab IV : Hukum Acara, yang mencakup tiga bagian: Bagian pertama, Umum (pasal 54-64). Bagian kedua, Pemeriksaan Sengketa Perkawinan, yang terdiri dari empat pragraf: Pragraf 1 umum (pasal 65); Pragraf 2 Cerai Talak (pasal 66-72); Pragraf 3 Cerai Gugat (pasal 73-86); Pragraf 4 Cerai dengan Alasan Zina (pasal 87-88). Bagian ketiga, Biaya Perkara (pasal 89-91).

Bab V : Ketentuan-Ketentuan Lain (pasal 92-105).

Bab VI : Ketentuan Peralihan (pasal 106).

Bab VII : Ketentuan Penutup (pasal 107-108).²⁸⁶

Mengkritisi materi UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (UUPA) di atas, bahwa pada dasarnya Undang-Undang ini secara spesifik mengetengahkan keberadaan struktur Pengadilan Agama, tetapi dilihat dari segi hukum acaranya berhubungan juga dengan persoalan perkawinan, yakni ketika terjadi sengketa perkawinan (pasal 65-88), terutama yang berhubungan dengan proses

²⁸⁶ *Undang-Undang Peradilan Agama No. 7 Tahun 1989* (Jakarta: Sinar Grafika, 1992), Cet. ke 2, h. 11-44.

perceraian, maka pemeriksaan sengketa perkawinan itu dilakukan di depan sidang Pengadilan.

Secara historis, sebelum UUPA diundangkan, dilingkungan Peradilan Agama terdapat sejumlah masalah krusial yang membuat eksistensi Pengadilan Agama tidak mandiri baik secara kelembagaan, struktur organisasi, kompetensi dan yang lainnya. Permasalahan krusial dimaksud menurut catatan Khoiruddin Nasution, paling tidak ada lima permasalahan penting, sebagai berikut:

- a. Pengadilan Agama masih tergantung pada Pengadilan Umum, baik putusan maupun eksekusi. Padahal menurut UU No. 14 tahun 1970, status Pengadilan Agama sama dengan Pengadilan lainnya; Pengadilan Umum, Pengadilan Militer, dan Pengadilan Tata Usaha Negara.
- b. Hakim dan Struktur Organisasi Pengadilan Agama berbeda dengan Pengadilan lain. Padahal menurut UU No. 14 Tahun 1970, status Hakim dan Struktur Organisasinya sama dengan Pengadilan lainnya; Pengadilan Umum, Pengadilan Militer, dan Pengadilan Tata Usaha Negara.
- c. Dasar keberadaan Pengadilan Agama berbeda-beda, yakni Stbl. 1937 No. 610 untuk daerah Jawa dan Madura, Stbl. 1937 No. 368 dan 369 untuk sebagian Kalimantan Selatan, dan PP No. 45 Tahun 1975 tentang Pembuktian Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'ah di daerah luar Jawa dan Madura serta sebagian Kalimantan Selatan.
- d. Nama Peradilan Agama tidak sama di seluruh wilayah Indonesia, yang boleh jadi sebagai akibat dari beragamnya aturan tentang Peradilan Agama.
- e. Mahkamah Islam Tinggi, Kerapatan Kadi Besar maupun Pengadilan Tinggi Propinsi adalah Pengadilan Tertinggi dalam

lingkungan Peradilan Agama. Padahal semestinya peradilan tertinggi ada di Mahkamah Agung.²⁸⁷

Dengan diberlakukannya UUPA, sejumlah permasalahan krusial di atas dapat diselesaikan. Kemudian terjadilah perubahan penting dan mendasar mengenai tujuan, fungsi, dampak positif dari pemberlakuan UUPA, hal-hal berikut:

- a. Peradilan Agama telah menjadi lembaga peradilan yang mandiri, kedudukannya telah benar-benar sejajar dan sederajat dengan Peradilan Umum, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara.
- b. Nama, susunan, wewenang, dan (hukum) acaranya telah sama dan seragam di seluruh Indonesia. Terciptanya unifikasi hukum Peradilan Agama itu akan memudahkan terwujudnya ketertiban dan kepastian hukum yang berintikan keadilan dalam lingkungan Peradilan Agama.
- c. Perlindungan terhadap wanita lebih ditingkatkan dengan jalan, antara lain, memberikan hak yang sama kepada isteri dalam berproses dan membela kepentingannya di muka Pengadilan Agama.
- d. Lebih memantapkan upaya penggalian berbagai asas dan kaidah hukum Islam sebagai salah satu bahan baku dalam penyusunan dan pembinaan hukum nasional melalui yurisprudensi.
- e. Dapat terlaksana ketentuan-ketentuan dalam UU No. 14 Tahun 1970 tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman, terutama yang disebut pada pasal 10 ayat 1 mengenai kedudukan pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama, dan pasal 12 mengenai susunan, kekuasaan, dan (hukum) acaranya.

²⁸⁷ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga)*, h. 52.

- f. Dapat terselenggara pembangunan hukum nasional berwawasan Nusantara yang sekaligus pula berwawasan Bhinneka Tunggal Ika dalam bentuk Undang-Undang Peradilan Agama.²⁸⁸

Adapun kaitan dengan kompetensi Pengadilan Agama dalam bidang perkawinan yang diatur dalam UUP No. 1 Tahun 1974, antara lain:

- a. Izin beristeri lebih dari seorang;
- b. Izin melangsungkan perkawinan bagi orang yang belum usia 21 tahun dalam hal orang tua atau wali berbeda pendapat;
- c. Dispensasi kawin bagi yang belum berumur 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun perempuan
- d. Pencegahan perkawinan;
- e. Penolakan perkawinan oleh Pegawai Pencatat Nikah;
- f. Pembatalan perkawinan;
- g. Gugatan kelalaian atas kewajiban suami atau isteri;
- h. Perceraian karena talak;
- i. Gugatan perceraian;
- j. Penyelesaian harta bersama;
- k. Penguasaan terhadap anak-anak;
- l. Pemeliharaan dan pendidikan anak oleh ibu;
- m. Kewajiban memberi biaya penghidupan oleh suami kepada bekas isteri;
- n. Putusan tentang sah atau tidak sahnya seorang anak;
- o. Pencabûtan kekuasaan orang tua;
- p. Pencabûtan kekuasaan wali;
- q. Penunjukan orang lain sebagai wali oleh Pengadilan dalam hal kekuasaan seorang wali dicabût;

²⁸⁸ Daûd Ali, "Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya" dalam *Hukum Islam*, h. 84.

- r. Menunjuk seorang wali dalam hal seorang anak yang belum cukup 18 tahun yang ditinggal kedua orang tuanya padahal tidak ada penunjukan walil oleh orang tuanya;
- s. Pembebanan kewajiban ganti rugi terhadap wali yang menyebabkan kerugian atas harta benda anak yang berada di bawah kekuasaannya;
- t. Penetapan asal usul seorang anak;
- u. Putusan tentang hal penolakan pemberian keterangan untuk melakukan perkawinan campuran;
- v. Pernyataan tentang sahnya perkawinan yang terjadi sebelum UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan dijalankan menurut peraturan yang lain.²⁸⁹

Dengan demikian, jelaslah bahwa dengan diundangkan UUPA, semua aturan perundangan sebelumnya dinyatakan tidak berlaku, dan materi aturan hukum yang tersurat di dalamnya berlaku bagi seluruh Pengadilan Agama di Indonesia.

5. Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI)

Materi hukum keluarga yang terdapat dalam KHI terdiri dari tiga buku: Buku I tentang Hukum Perkawinan, buku II tentang Hukum Kewarisan, dan buku III tentang Hukum Perwakafan. Buku I tentang Hukum Perkawinan terdiri dari 19 bab, 170 pasal, dan 207 ayat; Buku II tentang Hukum Kewarisan terdiri dari 6 bab, 43 pasal, dan 35 ayat; Buku III tentang Hukum Perwakafan terdiri dari 5 bab, 15 pasal, dan 29 ayat.²⁹⁰ Secara kronologis fakta sejarah telah mencatat bahwa,

²⁸⁹ A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), h. 183-184. Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad*, Adul Halim, editor (Jakarta: Ciputat Press, 1426 H/2005 M), h. 71-72.

²⁹⁰ **Materi Buku I** tentang Hukum Perkawinan, adalah: Bab I: Ketentuan Umum (pasal 1); Bab II: Dasar-dasar Perkawinan (pasal 2-10); Bab III: Peminangan (pasal 11-13); Bab IV: Rukun dan Syarat Perkawinan (pasal 14-29), yang mencakup lima bagian: Bagian Kesatu mengenai Rukun (pasal 14); Bagian Kedua, Calon Mempelai (pasal 15-18); Bagian Ketiga, Wali Nikah (pasal 19-23); Bagian Keempat, Saksi Nikah (pasal 24-26); Bagian Kelima, Akad Nikah (pasal 27-29); Bab V: Mahar (pasal 30-38); Bab VI: Larangan Kawin (pasal 39-44); Bab VII: Perjanjian Perkawinan (pasal 45-52); Bab VIII:

gagasan awal rencana disusun KHI ini adalah: *Pertama*, setelah lahirnya UU No. 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, eksistensi Pengadilan Agama pada aspek organisatoris, administratif, dan finansial masih berada di bawah kekuasaan Departemen Agama, sedangkan pada aspek yudikatif berada di bawah kekuasaan Mahkamah Agung. Oleh sebab itu, Departemen Agama dan Mahkamah Agung merasa berkepentingan untuk mempersiapkan tugas Pengadilan Agama secara optimal, terutama dalam hal hukum acara dan hukum materialnya, dengan menyusun sebuah buku pedoman hukum yang bersifat kodifikatif

Kawin Hamil (pasal 53-54); Bab IX: Beristeri Lebih Dâr i Satu Orang (pasal 55-59); Bab X: Pencegahan Perkawinan (pasal 60-69); Bab XI: Batalnya Perkawinan (pasal 70-76); Bab XII: Hak dan Kewajiban Suami Isteri, yang mencakup lima bagian: Bagian Kesatu, Umum (pasal 77-78); Bagian Kedua, Kedudukan Suami Isteri (pasal 79); Bagian Ketiga, Kewajiban Suami (pasal 80); Bagian Keempat, Tempat Kediaman (pasal 81); Bagian Kelima, Kewajiban Suami yang Beristeri Lebih Dâr i Seorang (pasal 82); Bagian Keenam, Kewajiban Isteri (pasal 83-84); Bab XIII: Harta Kekayaan dalam Perkawinan (pasal 85-97); Bab XIV: Pemeliharaan Anak (pasal 98-106); Bab XV: Perwalian (pasal 107-112); Bab XVI: Putusnya Perkawinan, yang terdiri Dâr i dua bagian: Bagian Kesatu, Umum (pasal 113-128); Bagian Kedua, Tatacara Perceraian (pasal 129-148); Bab XVII: Akibat Putusnya Perkawinan, yang meliputi enam bagian: Bagian Kesatu, Akibat Talak (pasal 149-152); Bagian Kedua, Waktu Tunggu (pasal 153-155); Bagian Ketiga, Akibat Perceraian (pasal 156-157); Bagian Keempat, Mut'ah (pasal 158-160); Bagian Kelima, Akibat Khuluk (pasal 161); Bagian Keenam, Akibat Li'an (pasal 162); Bab XVIII: Rujuk, yang terdiri Dâr i dua bagian: Bagian Kesatu, Umum (pasal 163-166); Bagian Kedua, Tatacara Rujuk (pasal 167-169); Bab XIX: Masa Berkabûng (pasal 170). **Materi Buku II** tentang Hukum Kewarisan, adalah: Bab I: Ketentuan Umum (pasal 171); Bab II: Ahli Waris (pasal 172-175); Bab III: Besarnya Bahagian (pasal 176-191); Bab IV: Aul dan Rad (pasal 192-193); Bab V: Wasiat (pasal 194-209); Bab VI: Hibah (pasal 210-214). **Materi Buku III** tentang Hukum Perwakafan, adalah: Bab I: Ketentuan Umum (pasal 215); Bab II: Fungsi, Unsur-unsur dan Syarat-syarat Wakaf, yang terdiri Dâr i tiga bagian: Bagian Kesatu, Fungsi Wakaf (pasal 216); Bagian Kedua, Unsur-unsur dan Syarat-syarat Wakaf (pasal 217-219); Bagian Ketiga, Kewajiban dan Hak-hak Nadzir (pasal 220-222); Bab III: Tatacara Perwakafan dan Pendaftaran Benda Wakaf, yang mencakup dua bagian: Bagian Kesatu, Tatacara Perwakafan (pasal 223); Bagian Kedua, Pendaftaran Benda Wakaf (pasal 224); Bab IV: Perubahan, Penyelesaian dan Pengawasan Benda Wakaf, yang terdiri Dâr i tiga bagian: Bagian Kesatu, Perubahan Benda Wakaf (pasal 225); Bagian Kedua, Penyelesaian Perselisihan Benda Wakaf (pasal 226); Bagian Ketiga, Pengawasan (pasal 227); Bab V: Ketentuan Peralihan dan Penutup (pasal 228-229). Lihat, *Proyek Pengembangan Tehnis Yustisia Mahkamah Agung RI Penemuan Hukum dan Pemecahan Masalah Hukum Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Mahkamah Agung RI, 1990). *Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Bepag RI, 2000).

dan unifikatif, untuk semua Pengadilan Agama, dan terhimpun dalam sebuah kitab hukum formal, yang kemudian diberi nama Kompilasi Hukum Islam.²⁹¹ *Kedua*, terbitnya Surat Keputusan Bersama (SKB) antara Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama No. 07/KMA/1985 dan No. 25/1985, yang ditetapkan di Yogyakarta tanggal 21 Maret 1985 tentang Penunjukan Pelaksanaan Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi. *Ketiga*, Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Instruksi Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, yang ditetapkan di Jakarta, tanggal 10 Juni 1991. *Keempat*, Keputusan Menteri Agama No. 154 Tahun 1991 tentang Pelaksanaan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991. *Kelima*, Surat Edaran Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam No. 3694/EV/HK.00.3/AZ/91 tentang Penyebarluasan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991.²⁹²

Secara mendasar, tujuan perumusan KHI adalah menyiapkan pedoman yang merupakan kesatuan hukum (unifikatif) bagi Hakim Pengadilan Agama dan memenuhi hukum positif yang wajib dipatuhi oleh seluruh bangsa Indonesia yang beragama Islam,²⁹³ sehingga dengan terbitnya KHI ini tidak ada lagi terjadi pada satu kasus hukum, yang keputusannya berbeda di lingkungan Pengadilan Agama. Dalam fakta sejarah ditemukan, adanya keragaman itu merupakan suatu realitas yang telah terjadi di lingkungan Peradilan Agama disebabkan literatur fiqh yang menjadi pegangan para hakim sangat beragam. Di samping itu, sangat boleh jadi pemahaman mereka juga terhadap teks-teks fiqh itu berbeda-beda. Oleh sebab itu, tidak aneh jika para dalam memutuskan satu perkara (hukum) perdata terjadi perbedaan keputusannya antara satu hakim Pengadilan Agama dengan hakim yang lainnya. Fakta sejarah terjadi demikian ini, sebenarnya memiliki acuan hukum yang kuat, karena terdapat Surat Edaran Kepala Biro

²⁹¹ Pagar, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Peradilan Agama di Indonesia* (Medan: IAIN Press, 1995), h. 12.

²⁹² Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), h. 98-111.

²⁹³ *Ibid.*, h. 20.

Peradilan Agama No. 13/1/735, tertanggal 18 Februari 1958, yang menetapkan 13 buah kitab fiqh yang dijadikan standar dan rujukan bagi pengadilan-pengadilan agama di Indonesia, sebagai berikut:

- a. *Al-Bajuri*, karangan Imam al-Bajuri;
- b. *Fath al-Mu'in*, karangan al-Malibari;
- c. *Qalyubi al-Mahalli*, karangan Jalaluddin al-Mahalli;
- d. *Syarqawi 'ala at-Tahrir*, karangan Imam asy-Syarqawi;
- e. *Fath al-Wahhab* dan *Syarh-nya*, karangan Zakaria al-Ansari;
- f. *Tuhfah*, karangan Ibn Hajar al-Haitami;
- g. *Qawanin asy-Syar'ah*, karangan Sa'id Usman bin Yahya;
- h. *Targib al-Musytaq*;
- i. *Qawanin asy-Syar'ah*, karangan Sa'id Sadiq Dahlan;
- j. *Syamsuri fi al-Faraid*, karangan Imam Syamsuri;
- k. *Bugyah al-Murtasyidin*;
- l. *Al-Fiqh 'ala Mazahib al-'Arba'ah*, karangan al-Jaziri;
- m. *Mugni al-Muhtaj*, karangan Syarbaini al-Khatib.²⁹⁴

Dari 13 kitab fiqh yang menjadi acuan para hakim di lingkungan Pengadilan Agama tersebut, yang sering melahirkan keputusan hukum yang berbeda-beda dalam satu masalah hukum, pada akhirnya muncul gagasan untuk menyusun KHI. Penyusunan KHI yang memuat tiga buku, Pimpinan Pelaksana Proyek dalam proses pengumpulan datanya, seperti dikemukakan oleh Busthanul Arifin, dilakukan dengan melalui empat jalur,²⁹⁵ yaitu:

²⁹⁴ Sudirman Tebba, "Perkembangan Kontemporer Hukum Islam di Asia Tenggara: Sebuah Pengantar" dalam *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara*, h. 21. Amir Syarifuddin dan Abdul Halim, *Meretas kebekuan Ijtihād*, h. 120-121. Abdul Halim, *Politik Hukum*, h. 87.

²⁹⁵ Busthanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam*, *op.cit.*, h. 59-60. *Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, h. 141. Tetapi, menurut penelitian Khoiruddin Nasution bahwa sumber hukum yang digunakan dalam merumuskan KHI itu ada enam (6) jalur: Pertama, hukum produk legislatif yang telah tertuang dalam undang-undang dan peraturan lainnya, seperti UU No. 22 Tahun 1946 jo UU No. 32 Tahun 1954, UU No. 1 Tahun 1974 jo PP No. 9 Tahun 1975, UU No. 7 Tahun 1989,

Pertama, jalur pengkajian kitab-kitab fiqh. Pengkajian melalui jalur ini dilakukan dengan dua sasaran, yaitu: (a) mengumpulkan kitab-kitab fiqh sebanyak 38 buah kitab, yang pengkajiannya dimintakan kepada 7 IAIN yang ditunjuk melalui Kerja Sama Menteri Agama dan Rektor IAIN, tanggal 19 Maret 1986 untuk mengkaji dan diminta pendapatnya, disertai dengan argumentasi-argumentasi hukumnya. (b) diambil dari hasil-hasil fatwa para ulama yang berkembang di Indonesia, seperti fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Nahdatul Ulama (NU), Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan lain-lain. Kemudian, 7 IAIN yang dimaksudkan adalah:

- a. IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, mengkaji 6 buah kitab: (1) *al-Bajūri*, (2) *Fath al-Mu'in*, (3) *Syarqāwi 'alā at-Tahrir*, (4) *Mugni al-Muhtāj*, (5) *Nihāyah al-Muhtāj*, dan (6) *asy-Syarqāwi*.
- b. IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengkaji 6 buah kitab: (1) *Iānah at-Ṭālibin*, (2) *Tuhfah*, (3) *Targib al-Musyṭāq*, (4) *Bulghah as-Sālik*, (5) *Syamsuri fi al-Farā'id*, dan (6) *al-Mudawwanah*.
- c. IAIN Antasari Banjarmasin, mengkaji 6 buah kitab: (1) *Qalyūbi* atau *al-Mahalli*, (2) *Fath al-Wahhāb* dan *Syarh-nya*, (3) *Bidāyah al-Mujtahid*, (4) *al-Umm*, (5) *Bugyah al-Murtasyirin*, dan (6) *al-'Aqidah wa asy-Syari'ah*.
- d. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, mengkaji 5 buah kitab: (1) *al-Muhallah*, (2) *al-Wajiz*, (3) *Fath al-Qadir*, (4) *Kitāb al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah*, dan (5) *Fiqh as-Sunnah*.
- e. IAIN Sunan Ampel Surabaya, mengkaji 5 buah kitab: (1) *Kasyf al-Ginā*, (2) *Majmū'ah Fatawāal-Kubrāli Ibn Taimiyyah*, (3) *Qawanin*

dan PP No. 22 Tahun 1977. Kedua, yurisprudensi dalam lingkungan Peradilan Agama, terutama mengenai hukum waris dengan dukungan pengalaman tafsir hukum. Ketiga, produk eksplanasi ajaran Islam melalui kajian hukum oleh Perguruan Tinggi Islam (IAIN). Keempat, pendapat ahli hukum Islam Indonesia. Kelima, hasil studi banding ke Mroko, Turki, dan Mesir. Keenam, pendapat dan pandangan yang hidup pada saat lokakarya (musyawarah) alim ulama tanggal 2-6 September 1988. Khoiruddin Nsution, *Hukum Perdata (Keluarga)*, h. 58.

asy-Syarī'ah li as-Sayyid 'Uṣmān ibn Yahyā, (4) *al-Mugni*, dan (5) *Hidāyah Syarh al-Bidāyah*.

- f. IAIN Alauddin Ujung Pandang, mengkaji 5 buah kitab: (1) *Qawānin asy-Syarī'ah li as-Sayyid Sadaqah Dahlān*, (2) *Nawāb al-Jalil*, (3) *Syarh Ibn 'Ābidin*, (4) *al-Muwaṭṭa'*, dan (5) *Hasyiyah ad-Dasūqi*.
- g. IAIN Imam Bonjol Padang, mengkaji 5 buah kitab: (1) *Badāi' as-Ṣanā'i*, (2) *Tabyin al-Haqāiq*, (3) *al-Fatawā al-Hindiyyah*, (4) *Fath al-Qadir*, dan (5) *Nihāyah*.²⁹⁶

Kedua, jalur wawancara dengan ulama-ulama Indonesia. Untuk keperluan ini ditetapkan 10 Pengadilan Tinggi Agama (PTA) sebagai tempat wawancara dengan 185 orang ulama, yang alokasi jumlah di masing-masing PTA telah ditentukan, yaitu: Banda Aceh, 20 orang ulama, Medan, 19 orang ulama, Palembang, 20 orang ulama, Padang, 20 orang ulama, Jawa Tengah, 18 orang ulama, Jawa Barat, 16 orang ulama, Jawa Timur, 18 orang ulama, Ujung Pandang, 19 orang ulama, Mataram, 20 orang ulama, dan Manjarmasin, 15 orang ulama. Teknis pelaksanaan wawancara dilakukan dengan cara: (a) mempertemukan mereka untuk diwawancarai bersama-sama, (b) dengan cara terpisah, apabila cara pertama tidak mungkin dilaksanakan. Sedangkan pemilihan ulama direpresentasikan dari semua unsur organisasi Islam yang ada diikutsertakan sebagai komponen, tokoh ulama yang berpengaruh di luar organisasi yang ada, dan diutamakan ulama yang mengasuh lembaga/pondok pesantren.²⁹⁷

Ketiga, jalur Yurisprudensi Peradilan Agama. Untuk kepentingan melalui jalur ini dilaksanakan oleh Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam terhadap putusan Pengadilan Agama yang telah dihimpun dalam 15 buku, yaitu:

²⁹⁶ Abdurrahman, *Kompilasi*, h. 39-41. Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 47.

²⁹⁷ *Instruksi Presiden No.1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, h. 142. Abdurrahman, *Kompilasi*, h. 43.

- h. Himpunan Putusan PA/PTA 3 buku, terbitan 1976/1977, 1977/1978, 1978/1979, dan 1980/1981.
- i. Himpunan Fatwa 3 buku, terbitan tahun 1978/1979, 1979/1980, dan 1980/1981.
- j. Yurisprudensi PA 5 buku, terbitan tahun 1977/1978, 1978/1979, 1981/1982, 1982/1983, dan 1983/1984.
- k. Law report 4 buku, terbitan tahun 1977/1978, 1978/1979, 1981/1982, dan 1983/1984.²⁹⁸

Keempat, jalur studi banding. Perencanaan awal studi banding akan dilakukan ke negara Pakistan, Mesir, dan Turki. Tetapi dengan pertimbangan dan sesuatu hal, studi banding dialihkan ke Maroko yang dilaksanakan pada tanggal 28-29 Oktober 1986, ke Turki pada tanggal 1-2 November 1986, dan ke Mesir pada tanggal 3-4 November 1986. Studi banding ini dilaksanakan oleh Masrani Basran (Hakim Agung Mahkamah Agung) dan Muchtar Zarkasyi (Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Depag RI) dengan informasi (data) yang diperolehnya meliputi: 1) Sistem Peradilan, 2) Masyuknya syari'ah law dalam hukum nasional, dan 3) Sumber hukum dan hukum materiil yang menjadi pegangan/terapan hukum dibidang *ahwal asy-syakhsiiyah* (hukum keluarga) yang menyangkut kepentingan muslim.

Selain empat jalur di atas, Ahmad Rafiq menambahkan, terdapat beberapa organisasi Islam mengadakan seminar tentang Kompilasi Hukum Islam, di antaranya diselenggarakan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah pada tanggal 8-9 April 1986 di Kampus Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, dihadiri oleh Menteri Agama, Ketua MUI Pusat, dan Syuriah NU Jawa Timur, mengadakan bahsul masa'il tiga kali di tiga pondok pesantren, yaitu Tambak Beras, Lumajang, dan Sidoarjo.²⁹⁹

²⁹⁸ *Ibid.*, h. 43-44.

²⁹⁹ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 49.

Sebagai puncak kegiatan dari proses perumusan KHI, terutama setelah pengumpulan data, pengolahan, dan penyusunan draft selesai oleh tim yang ditunjuk, kemudian tahapan berikutnya diadakan Lokakarya Nasional dalam rangka menyempurnakan kerja tim. Lokakarya ini dimaksudkan untuk menggalang konsensus para pakar hukum Islam dan hukum umum di Indonesia (*al-ijma' al-'ulama Indonesy*), dan sekaligus sebagai refleksi perkembangan pemikiran hukum (*fiqh*) Indonesia. Lokakarya ini berlangsung selama 5 hari, tanggal 2-6 Februari 1988, bertempat di Hotel Kartika Candra Jakarta, diikuti 124 peserta dari seluruh Indonesia. Lokakarya tersebut dalam tehnik pembahasannya dibagi tiga komisi: Komisi I membidangi Hukum Perkawinan, diketuai oleh Yahya Harahap, sekretaris Mafruddin Kosasih, nara sumber Halim Muhammad, dan diikuti oleh 42 orang anggota. Komisi II membidangi Hukum Kewarisan, diketuai oleh A. Wasit Aulawi, sekretaris Zainal Abidin Abû Bakar, nara sumber A. Azhar Basyir, dan 42 orang anggota. Komisi III membidangi Hukum Perwakafan, diketuai oleh Masrani Basran, sekretaris A. Gani Abdullah, nara sumber Rachmat Djatnika, dan 29 orang anggota.³⁰⁰

Dari hasil rumusan lokakarya tersebut, berbagai pihak menghendaki agar KHI segera dituangkan dalam bentuk Undang-Undang (UU), sebagian pihak lain dituangkan dalam bentuk Peraturan Pemerintah (PP), atau Keputusan Presiden. Terlepas dari berbeda pandangan itu, yang jelas pada akhirnya KHI ditetapkan dan disahkan oleh Presiden pada tanggal 10 Juni 1991 dalam bentuk Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991. Sejak itulah secara formal KHI berlaku sebagai hukum materiel bagi Pengadilan Agama di seluruh Indonesia, atau di lingkungan Peradilan Agama di Indonesia.

³⁰⁰ *Instruksi Presiden No.1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, h. 146-147. Abdurrahman, *Kompilasi ...*,h. 47.

6. Draft Amandemen KHI

Adapun materi *draft* amandemen yang dipersiapkan pemerintah melalui Departemen Agama, adalah berikut ini:

BAB	KHII	Amandemen (draft kesepuluh)
I	Ketentun Umum (pasal 1)	Ketentuan Umum (psl 1)
II	D Dasar-dasar perkawinan (pasal 2-10)	Dasar Perkawinan (psl 2-9)
III	Peminangan (pasal 11-13)	Peminangan (pasal 10-12)
IV	Rukun dan Syarat Perkawinan (pasal 14-29)	Rukun dan Syarat Perkawinan (pasal 13-25)
V	Mahar (pasal 30-38)	Mahar (pasal 26-29)
VI	Larangan Kawin (pasal 39-44)	Larangan Kawin (pasal 30-37)
VII	Perjanjian Perkawinan (pasal 45-52)	Taklik Talak dan Perjanjian Perkawinan (pasal 38, 38 dan 44)
VIII	Kawin Hamil (pasal 53-53)	Perkawinan Wanita Hamil (pasal 45)
IX	Beristeri Lebih dari Satu Orang (pasal 55 – 59)	Beristeri Lebih dari Saru Orang (pasal 46 – 50)
X	Pencegahan Perkawinan (pasal 60 – 69)	Pencegahan Perkawinan (pasal 51 – 60)
XI	Batalnya Perkawinan (pasal 70-76)	Batalnya Perkawinan (pasal 61-67)
XII	Hak dan Kewajiban Suami Isteri (pasal 77-84)	Hak dan Kewajiban Suami dan Isteri (pasal 68-75)
XIII	Harta Kekayaan dalam Perkawinan (pasal 85-97)	Harta Kekayaan dalam Perkawinan (pasal 76-87)
XIV	Pemeliharaan Anak (pasal 98-106)	Kedudukan Anak (pasal 88-93)
XV	Perwalian (pasal 107-112)	Pemeliharaan Anak (pasal 94-96)
XVI	Putusnya Perkawinan (pasal 113-148)	Perwalian (pasal 97-102)
XVII	Akibat Putusnya Perkawinan (pasal 149-162)	Putusnya Perkawinan (pasal)

Sedangkan materi *draft* yang disusun oleh TIM PUG, CLD mencakup tiga buku, yakni mengenai perkawinan, kewarisan, dan perwakafan:

Buku I tentang Perkawinan Islam, yang berisi 19 bab, dan 116 pasal:

- Bab I : Ketentuan Umum (pasal 1)
- Bab II : Asas, Prinsip, dan Tujuan Perkawinan (pasal 2-5)
- Bab III : Rukun dan Pembuktian Perkawinan (pasal 6-15)
- Bab IV : Mahar (pasal 16-20)
- Bab V : Perjanjian Perkawinan (pasal 21-31)
- Bab VI : Larangan Kawin (pasal 32-33)
- Bab VII : Pencegahan Perkawinan (pasal 34-39)
- Bab VIII : Pembatalan Perkawinan (pasal 40-44)
- Bab IX : Perkawinan Perempuan Hamil (pasal 45-48)
- Bab X : Hak dan Kewajiban Suami Istri (pasal 49-53)
- Bab XI : Perwalian Orang Islam dengan Bukan Islam (pasal 54-55)
- Bab XII : Putus Perkawinan dan Akibatnya (pasal 54-87)
- Bab XIII : Masa Transisi (*'Iddah*) (pasal 88-89)
- Bab XIV : Pemeliharaan Anak (pasal 90-93)
- Bab XV : Status Hukum Anak (pasal 94-95)
- Bab XVI : Harta Bersama (pasal 96-104)
- Bab XVII : Rujuk (pasal 105-111)
- Bab XVIII : Masa Berkabung (pasal 112), dan
- Bab XIX : Ketentuan Peralihan (pasal 113-116).

Buku II tentang Hukum Kewarisan Islam, terdiri dari 6 bab, dan 42 pasal:

- Bab I : Ketentuan Umum (pasal 1)
- Bab II : Prinsip-prinsip Kewarisan (pasal 2)

- Bab III : Ahli Waris (pasal 3-6)
- Bab IV : Bagian Warisan (pasal 7-9)
- Bab V : Kekurangan dan Kelebihan Harta Warisan (pasal 20)
- Bab VI : Wasiat (pasal 21-33)
- Bab VII : Hibah (pasal 34-39)
- Bab VIII : Ketentuan Peralihan (pasal 40-42).

Buku III tentang Hukum Perwakafan Islam, terdiri dari 5 bab, dan 20 pasal:

- Bab I : Ketentuan Umum (pasal 1)
- Bab II : Fungsi, Unsur-unsur, dan Syarat-syarat Wakaf (pasal 2-10)
- Bab III : Tatacara Perwakafan dan Pendaftaran Harta Wakaf (pasal 11-14)
- Bab IV : Perubahan, Penyelesaian, dan Pengawasan Harta Wakaf (pasal 15-17)
- Bab V : Ketentuan Peralihan (pasal 18-20).

Kedua materi drfat tersebut di atas, hingga saat ini mandeg dan tidak ada tindak lanjut untuk dilakukan pembahasan oleh pemerintah, terutama DPR sebagai pembuat Undang-undang.

C. . Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Berdasarkan bukti-bukti historis dapat dikemukakan bahwa embrional pembaruan hukum keluarga Islam ternyata telah terjadi sejak masa penjajahan kolonial Belanda. Kemudian diteruskan pada masa Orde Lama, masa Orde Baru hingga masa Reformasi sekarang ini. Perjuangan umat Islam dan bangsa Indonesia pada umumnya untuk memiliki hukum keluarga Islam Indonesia yang mewujud dalam bentuk Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan telah lama dilakukan dengan perjalanan mengalami pasang surut, terkadang mendapat respon positif dari pemerintah yang berkuasa, dan terkadang sebaliknya, pemerintah

tidak memberikan dukungan, dan bahkan mendapat kritikan dari berbagai elemen masyarakat. Pro-kontra dalam usaha mewujudkan pembaruan hukum keluarga sudah menjadi suatu perjalanan perjuangan yang dipandang umum, terutama di kalangan para pembaharu.

Di masa Orde Lama, Undang-undang tentang perkawinan yang pertama kali lahir adalah UU No. 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk (PNTR), yang berlaku untuk wilayah Jawa dan Madura. UU ini menggantikan (memperbarui) ordonansi NTR yang diatur dalam *Huwelijks Ordonantie* Stbl. 1929 No. 348 jo Stbl. 1931 No. 467, dan *Vorszenlandsche Huwelijks Ordonantie Buitengewesten* Stbl. 1933 No. 98,³⁰¹ karena dipandang tidak sesuai lagi dengan kondisi zaman. Kemudian diperluas wilayah berlakunya untuk seluruh Indonesia dengan UU No. 32 Tahun 1954 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk. Substansi isi dari UU No. 32 Tahun 1954 ini pada dasarnya adalah memberlakukan isi UU No. 22 Tahun 1946.³⁰² Sebagai konsekuensi dari diberlakukan UU No. 32 Tahun 1954 ini, maka secara otomatis dilakukan pemisahan antara urusan pendaftaran NTR di Pengadilan Agama, Penghulu Kepala tidak lagi merangkap jabatan sebagai ketua Pengadilan Agama. Abdul Halim menyatakan bahwa Penghulu Kepala yang tadinya merangkap Ketua Pengadilan Agama tidak lagi mencampuri urusan pengadilan, dan oleh sebab itu terbentuklah penghulu kAbûpaten yang disertai urusan kepenghuluan di samping Penghulu Hakim yang dikhususkan menangani pengadilan agama saja dengan mendapat gaji dan tingkat serta kedudukan sebagai penghulu Kepala. Seluruh biaya tata usaha pengadilan menjadi tanggungan negara, sedangkan pegawai-pegawainya panitera dibayar dengan gaji tetap dan ongkos perkara harus disetorkan ke Kas Negara.³⁰³ Akan tetapi, pemberlakuan UU tersebut di atas tidaklah serta merta, menurut Wiryono paling tidak melalui tiga tahapan: Pertama, pada

³⁰¹ Abdul Halim, *Politik Hukum ...*, h. 75.

³⁰² Isi UU No. 22 Tahun 1946 terdiri dari 7 pasal, yang secara substantif hanya memuat dua hal: Pertama, keharusan mengadministrasi perkawinan, perceraian, dan rujuk. Kedua, mengangkat pegawai yang ditugasi mengadministrasi perkawinan, perceraian, dan rujuk.

³⁰³ Abdul Halim, *Politik Hukum ...*, h. 75.

tanggal 1 Pebruari 1947 berlaku UU No. 22 Tahun 1946 bagi wilayah Jawa dan Madura, berdasarkan penetapan Menteri Agama tanggal 21 Januari 1947. Kedua, bagi Sumatera mulai berlaku tanggal 16 Juni 1949, berdasarkan ketetapan Pemerintah Darurat Republik Indonesia No. 1/PDRI/KA, tanggal 14 Juni 1949. Ketiga, bagi wilayah-wilayah lainnya tanggal 2 November 1954, berdasarkan Undang-Undang No. 32 Tahun 1954, tanggal 26 Oktober 1954.³⁰⁴

Berdasarkan fakta historis tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa semangat pembaruan dengan merekonstruksi hukum keluarga Islam di masa Orde Lama ternyata telah berhasil dengan diundangkan UU No. 22 Tahun 1946, dan UU No. 32 Tahun 1954 tentang Pencatatan Nikah, Talak, dan Rujuk, yang diberlakukan untuk seluruh wilayah di Indonesia. Meskipun upaya pembaruan itu hanya baru sampai pada hal-hal yang berkaitan dengan hukum acara, belum sampai menjamah pada substansi materi hukum perkawinan.

Pada masa Orde Baru, pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia terjadi secara komprehensif, tidak saja terbatas dalam persoalan hukum acara, tetapi sudah menjamah substansi materi hukum keluarga (perkawinan). Hal ini terlihat pada Undang-Undang yang pertama kali lahir di masa Orde Baru adalah UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.³⁰⁵ Untuk melaksanakan UU No. 1 Tahun 1974 yang diundangkan pada tanggal 2 Januari 1974, Pemerintah menyusun strategi dan langkah-langkah agar pelaksanaan UU tersebut lancar dan efektif, maka dikeluarkanlah Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang diundangkan pada tanggal 1 April 1975.³⁰⁶ Dengan diundangkannya PP ini maka telah pastilah pelaksanaan secara efektif dari UU No. 1 Tahun 1974 dimaksud, adalah pada tanggal 1 Oktober 1975. Karena hal-hal yang menyangkut masalah, seperti pencatatan perkawinan, tatacara pelaksanaan perkawinan, tatacara perceraian, cara mengajukan

³⁰⁴ Wiryono Prodjodikoro, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, h. 50.

³⁰⁵ UU ini terdiri dari 14 bab, 67 pasal, dan 100 ayat.

³⁰⁶ Lihat PP No. 9 Tahun 1975.

gugatan perceraian, masa waktu menunggu (*'iddah*) bagi wanita yang telah bercerai, pembatalan perkawinan, ketentuan seseorang yang ingin beristeri lebih dari seorang isteri, dan lain sebagainya diharapkan segala sesuatunya berjalan dengan baik.

Usaha Pemerintah untuk efektifnya pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974, dan PP No. 9 Tahun 1975, tidaklah terhenti sampai di sini, tetapi terus diusahakan agar semua Departemen/Instansi melaksanakan UU dan PP tersebut. Maka tidak lama kemudian dikeluarkanlah Peraturan Menteri Agama (Menag) No. 3 Tahun 1975 tentang Kewajiban Pegawai Pencatat Nikah dan Tata Kerja Pengadilan Agama dalam Melaksanakan Perundang-Undangan Perkawinan bagi yang Beragama Islam, dan No. 4 Tahun 1975 tentang Contoh-Contoh Akta Nikah, Talak, Cerai dan Rujuk,³⁰⁷ kemudian diganti dengan Peraturan Menag No. 2 Tahun 1990. Bagi yang beragama selain Islam diatur dalam Keputusan Mendagri No. 221a Tahun 1975, tanggal 1 Oktober 1975 tentang Pencatatan Perkawinan dan Perceraian pada Kantor Catatan Sipil.³⁰⁸ Begitu juga terdapat petunjuk Mahkamah Agung (MA) Republik Indonesia yang berisi bahwa, MA telah memberikan petunjuk kepada para Ketua/Hakim Pengadilan Negeri dan Ketua/Hakim Pengadilan Tinggi di seluruh Indonesia, supaya terdapat keseragaman dalam melaksanakan dan tafsiran Undang-Undang Perkawinan dan Pelaksanaannya.³⁰⁹

Pada tahun 1983 diundangkan PP No. 10 tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil (PNS). Dalam catatan sejarah disebutkan bahwa *historical begrund* dikeluarkan PP No. 10 ini adalah telah terjadi perilaku seorang pejabat negara yang menikahi wanita tanpa dicatatkan ke Pegawai Pencatat Nikah, di mana wanita itu sebelumnya sebagai *babysitter* dari sang anak pejabat tersebut. Akibat dari tindakan ini, sang isteri merasa tidak mendapat perlindungan hukum. Karenanya isteri pejabat tersebut mengusulkan dibuatnya aturan yang

³⁰⁷ K. Wantjik Saleh, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 10.

³⁰⁸ Ichtijanto SA., "Prospek Peradilan Agama sebagai Peradilan Negeri dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia" dalam Amrullah Ahmad, editor, *Dimensi Hukum Islam*, h. 185.

³⁰⁹ K. Wantjik Saleh, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, h. 11.

dapat melindungi para isteri PNS.³¹⁰ Bahkan Khoiruddin Nasution lebih lanjut menambahkan, bahwa kehadiran PP dimaksud dalam rangkan memenuhi keinginan isteri Presiden Soeharto ketika itu. Proses awal dari penerimaan usulan ini adalah dengan turunya instruksi Badan Administrasi Kepegawaian Negara (BAKN) untuk membentuk tim yang bertugas membuat rancangan PP tersebut. Akhirnya, PP yang mengatur dua hal pokok, yakni poligami dan perceraian bagi PNS ini disahkan pemberlakuannya pada tanggal 21 April 1983.³¹¹ Kemudian PP No. 10 tersebut diperbarui dengan PP No. 45 Tahun 1990. Sementara sebelumnya diundangkan UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang diperbarui dengan UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Usaha-usaha pembaruan ini berlanjut hingga berhasil disusun Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang berisi tentang Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan, yang diundangkan berdasarkan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, tanggal 10 Juni 1991.

Menurut catatan Khoiruddin Nasution, paling tidak terdapat empat ketetapan yang berhubungan dengan eksistensi KHI: *Pertama*, Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985, yang ditetapkan di Yogyakarta tanggal 21 Maret 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi. *Kedua*, Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, yang ditetapkan di Jakarta, tanggal 10 Juni 1991 tentang Instruksi Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam. *Ketiga*, Keputusan Menteri Agama No. 154 Tahun 1991 tentang Pelaksanaan Instruksi Presiden Republik Indonesia No. 1/1991. *Keempat*, Surat Edaran Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam No. 3694/EV/HK.00.3/AZ/91 tentang Penyebarluasan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991.³¹²

Secara mendasar, tujuan perumusan dan penetapan KHI adalah menyiapkan pedoman yang merupakan penyatuan hukum (unifikasi)

³¹⁰ Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga*, h. 138.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga)*...., h. 2-3.

bagi Hakim Pengadilan Agama dan memenuhi hukum positif yang wajib dipatuhi oleh seluruh bangsa Indonesia yang beragama Islam.³¹³ Tujuan ini jika dikaitkan dengan isi pidato Soepomo dalam Dies Natalis Universitas Gajah Mada pada tahun 1947 yang menyatakan, “perlu diadakan pembaruan hukum di Indonesia berupa kodifikasi mengenai bidang-bidang hukum yang netral seperti hukum ekonomi dan hukum yang mengatur perdagangan luar negeri. Kodifikasi hukum yang berhubungan erat dengan agama, seperti hukum kekeluargaan (perkawinan), harus dilakukan secara hati-hati”.³¹⁴ Pernyataan Soepomo ini bila dilihat dari segi politik hukum kaitannya dengan eksistensi KHI yang tujuannya sebagai unifikasi hukum adalah bukanlah konsepsi baru, tetapi jauh sebelum KHI dirumuskan Soepomo sudah mengggagas perlu diadakan pembaruan hukum di Indonesia berupa kodifikasi dan unifikasi dalam bidang-bidang hukum tertentu. Karena itu, diduga kuat dirumuskannya KHI tampaknya diinspirasi oleh gagasan Soepomo tersebut.

Pada masa reformasi (1998), upaya-upaya pembaruan terus berlanjut hingga sekarang ini. Pada tahun 2003, Departemen Agama diberikan tugas oleh Pemerintah untuk membentuk tim revisi KHI yang hasil revisinya disusun dalam bentuk *draft* Rancangan Undang-Undang bidang Perkawinan. RUU ini dipersiapkan untuk dijadikan Undang-Undang Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA). RUU HTPA ini telah selesai disusun, yang terdiri dari 23 bab dan 150 pasal. Di samping itu, pada tahun 2004, Pemerintah juga membentuk Tim Pengarusutamaan Gender (PUG) yang tugasnya adalah merevisi UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dan sekaligus melakukan penelitian pada isi KHI. Tim ini bekerja langsung di bawah pengawasan dan mandat dari Menteri Agama. Hasil revisi tersebut disusun menjadi sebuah *draft*, yang dikenal dengan *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI). CLD-KHI ini terdiri dari tiga buah buku. Buku I tentang Perkawinan Islam, yang berisi 116 pasal, buku II tentang Kewarisan Islam, yang mencakup 8 bab dan 42 pasal, dan buku III tentang Perwakafan, yang mencakup 5 bab

³¹³ Abdurrahman, *Kompilasi....*, h. 20.

³¹⁴ Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi....*,h. 88.

dan 20 pasal.³¹⁵ Akan tetapi, *draft* hasil Tim PUG ini dinilai oleh banyak kalangan masyarakat mengandung konsep bias *gender*, sangat liberal, dan bahkan bertentangan dengan syariat Islam, maka CLD-KHI pada akhirnya dibekukan oleh Pemerintah.

Pasca kegagalan CLD-KHI menjadi Undang-Undang Perkawinan baru, maka lahir UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (PA). Dengan diundangkannya UU ini berarti PA diberikan otoritas dan kompetensi penuh. Hal ini terlihat dalam pasal 49 bahwa, “Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: Perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, *infaq*, *sadaqah*, dan ekonomi syari’ah”.³¹⁶

Dalam praktik, secara umum, pembaruan hukum Islam termasuk di dalamnya hukum keluarga melalui kewenangan Peradilan Agama, dan Pengadilan Agama pada khususnya sudah lama terjadi dan dilakukan di Indonesia dengan melalui peraturan perundang-undangan yang menjadi kewenangan Peradilan Agama, dan yurisprudensi. Peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan pembaruan hukum keluarga Islam dapat dilihat dari berbagai peraturan perundang-undangan yang sudah menjadi bagian dari hukum nasional Indonesia. Misalnya, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang mengatur sahnya perkawinan berdasarkan hukum agama, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yakni sebagai Peradilan syari’at Islam di Indonesia, yang kemudian diperbarui dengan UU No. 3 Tahun 2006, dan UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. “Peraturan perundang-undangan yang telah dijadikan hukum positif oleh pemerintah merupakan sumber hukum bagi hakim dalam memutus perkara dan hakim tidak boleh menyimpang dari ketentuan ini”.³¹⁷ Tetapi, jika hakim menganggap dalam peraturan hukum itu tidak jelas, maka iadiharuskan untuk melakukan penafsiran terhadap pasal-pasal yang multi tafsir kalau memang ada. Terlebih, jika hakim dihadapkan dalam

³¹⁵ Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga*, h. 146.

³¹⁶ *Kompilasi Perundang-Undangan*, h. 126.

³¹⁷ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam*, h. 296.

kasus hukum yang belum ada ketentuan hukumnya, ia diharuskan untuk menciptakan hukum baru dengan melalui *ijtihad*.

Sedangkan pembaruan hukum keluarga melalui yurisprudensi yang menjadi kewenangan Peradilan Agama, terlihat dalam beberapa putusan Pengadilan Agama, di antaranya: Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 1751/P/1989 tentang Perkara Isbat Nikah yang diajukan oleh Prof. Dr. H. Baharudin Harahap, umur 68 tahun, agama Islam, pekerjaan Pensiunan, alamat Jl. Sungai Sambas II/RT.001/05, Kelurahan Keramat Pela, Kecamatan Kebayoran Baru, Kota Jakarta Selatan, yang selanjutnya disebut sebagai pemohon. Pemohon mengaku sebagai orang tua (wali nikah) dari seorang perempuan bernama Dra. Nurdiani, bertindak untuk dirinya sendiri, telah melakukan permohonan isbat nikah dengan suratnya tertanggal 15 Desember 1989, kemudian dicatat dikepaniteraan Pengadilan Agama Jakarta Selatan dengan nomor sebagaimana tersebut di atas. Pemohon telah menikahkan anaknya yang bernama Dra. Nurdiani binti Prof. Dr. H. Baharudin Harahap, umur 29 tahun, agama Islam, alamat Jl. Sungai Sambas II/RT.001/05 Kelurahan Keramat Pela, Kecamatan Kebayoran Baru, Kota Jakarta Selatan. Pernikahan telah dilaksanakan pada 13 Mei 1989 dengan seorang laki-laki bernama Drs. Ario Sutarto bin Soeroso Darmoatmodjo, umur 29 tahun, agama Islam, pekerjaan dosen Universitas Terbuka, alamat Cipinang Lontar RT.008/09 Jakarta. Dalam pernikahan tersebut yang bertindak sebagai wali adalah pemohon sendiri, dan yang menjadi saksi pertama adalah Abdullah Saad dari pihak perempuan, dan saksi kedua Sunaryo dari pihak laki-laki. Maskawinnya adalah seperangkat alat salat lengkap dan gelang emas seberat 10 gram tunai. Nikah tersebut dilaksanakan dengan ijab yang dilaksanakan oleh wali pihak perempuan berada di Indonesia, *kabûl* dilaksanakan di Amerika Serikat, ijab *kabûl* ini dilaksanakan melalui pesawat telepon.³¹⁸ Persoalannya adalah Kantor Urusan Agama (KUA) Kebayoran Baru Jakarta Selatan tidak mau mengeluarkan kutipan Akte Nikah, karena dianggap perkawinan itu tidak sah dan melanggar ketentuan *syari'at* Islam.

³¹⁸ *Ibid.*, h. 311-312.

Meskipun secara administratif perkawinan tersebut telah dilaksanakan sesuai ketentuan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Kasus pernikahan tersebut pada akhirnya diproses secara hukum ke Pengadilan Agama (PA), kemudian PA Jakarta Selatan memberikan keputusan dengan menetapkan pernikahan yang dilaksanakan itu adalah sah. Penetapan itu didasarkan kepada *mšlahah darūriyyah* dalam rangka menjaga, memelihara agama, dan keturunan yang dianjurkan oleh syari'at Islam. Perkawinan telah dilaksanakan sesuai dengan syari'at Islam, hanya saja ijab dan kabûlnya dilakukan melalui pesawat telepon. Ini pun bukan halangan, sebab dengan teknologi canggih seperti sekarang ini ijab kabûl itu telah diucapkan dengan lancar tanpa terputus. Ketika ijab kabûl itu dilaksanakan semua yang hadir dalam majelis itu menyaksikan, mendengar, dan suara yang ada di pesawat telepon dibesarkan melalui pengeras suara. Tidak hadirnya penganten laki-laki dalam majelis itu tidak mengurangi sahny a pernikahan.³¹⁹

Mengkritisi kasus di atas, terlepas dari beda pendapat di kalangan para ahli ilmu tentang keabsahannya, yang jelas bahwa pengaruh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi komunikasi yang canggih era modern ini tampak hakim PA Jakarta Selatan telah berijtihad dengan prinsip agar tidak terjadi kekosongan hukum dan sekaligus adanya kepastian hukum terhadap masalah baru yang timbul dalam kehidupan masyarakat, maka mereka putuskan dan tetapkan adalah sah hukumnya perkawinan yang dilaksanakan melalui pesawat telepon. Penetapan PA tersebut merupakan keberanian melakukan pembaruan hukum keluarga, karena telah melahirkan hukum baru yang tidak diatur dalam kitab-kitab fikih, dan peraturan perundang-undangan tentang perkawinan di Indonesia. Putusan demikian ini menunjukkan bahwa eksistensi PA telah berperan dalam melakukan pembaruan, khususnya hukum keluarga.

Selain contoh kasus yang menjadi kewenangan PA di atas, pembaruan hukum keluarga di Indonesia telah terjadi dalam Mahkamah Konstitusi (MK) melalui uji materi hukum pada beberapa pasal dalam UU No. 1 Tahun

³¹⁹ *Ibid.*, h. 314.

1974. Di antaranya adalah Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 tentang Hubungan Keperdataan Anak dengan Bapak Biologisnya, tertanggal 17 Februari 2012. Perkara perdata ini diajukan ke MK oleh pemohon Hj. Aisyah binti H. Mochtar Ibrahim alias Machicha dan Muhammad Iqbal Ramadhan. Keduanya adalah mantan isteri dan anak Moerdiono yang merupakan mantan isteri Menteri Sekretaris Negara pada era Orde Baru dahulu.³²⁰ Pada pokok perkaranya, pemohon mengajukan uji materiel terhadap pasal 2 ayat (2), dan pasal 43 ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (UUP).³²¹ Sebagai alasan pemohon mengajukan permohonan pengujian terhadap beberapa ketentuan dalam UUP adalah: Pertama, pasal 2 ayat (2) dan pasal 43 ayat (1) UUP dinilai menimbulkan ketidakpastian hukum yang mengakibatkan kerugian bagi pemohon berkaitan dengan status perkawinan dan status hukum anaknya yang dihasilkan dari perkawinan; Kedua, berdasarkan ketentuan pasal 28B ayat (1) dan (2) UUD 1945,³²² maka pemohon dan anaknya memiliki hak konstitusional untuk mendapatkan pengesahan atas perkawinan dan status hukum anaknya. Hak konstitusional yang dimiliki oleh pemohon telah dicerai oleh norma hukum dalam UUP. Norma hukum ini jelas tidak adil dan merugikan karena perkawinan pemohon adalah sah dan sesuai dengan rukun nikah dalam Islam.³²³

Dalam proses persidangan perkaranya, MK hanya mengabulkan sebagian dan menolak sebagian yang lain dari permohonan pemohon, yakni menolak permohonan pasal 2 ayat (2), dan mengabulkan pasal 43 ayat (1) UUP. Putusan MK ini dibacakan dalam sidang pleno MK

³²⁰ Wahyu Nograho, "Perlindungan Anak dan Hak-Hak Konstitusional", *Majalah Konstitusi*, No. 61, Februari 2012, h. 6. Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi...*, h. 192.

³²¹ Pasal 2 ayat (2) UUP menyatakan bahwa "tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku", dan pasal 43 ayat (1) UUP menyatakan bahwa "anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya".

³²² Pasal 28B ayat (1) UUD 1945 menyatakan "Setiap orang berhak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah", dan ayat (2) nya menyatakan "Setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi".

³²³ Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi ...*, h. 193-194.

pada tanggal 17 Februari 2012. Menurut Wahyu Nugroho dikabûlkannya pasal 43 ayat (1) UUP dalam sidang pleno MK tanggal 17 Februari 2012 merupakan terobosan baru dalam menguji UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan mengenai status anak yang dilahirkan di luar perkawinan. Melalui progresivitas putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010, dalam ketentuan yuridis pasal 43 ayat (1) UUP mendapat tambahan "anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan /atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya".³²⁴ Berdasarkan pasal ini jelaslah bahwa anak yang dilahirkan di luar perkawinan tidak saja mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya, tetapi juga sekaligus mempunyai hubungan dengan laki-laki yang menjadi ayah biologisnya dan keluarga ayahnya. Untuk itu, sebagai ayah biologis terhadap anaknya secara otomatis menjadi ayah kandungnya sepanjang dapat dibuktikan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi atau alat bukti yang sah lainnya menurut ketentuan perundang-undangan yang berlaku, dan karenanya sang ayah mempunyai kewajiban dan tanggungjawab memberikan nafkah terhadap anaknya tanpa diskriminasi dengan anak yang lainnya.

Sedangkan kaitan dengan pasal 2 ayat (2) yang ditolak MK, Wahyu Nugroho lebih lanjut menyatakan bahwa, negara mewajibkan untuk dicatatkan secara administratif guna memenuhi hak-hak konstitusional, memberikan jaminan perlindungan, pemajuan, penegakan, kepastian hukum dan pemenuhan hak asasi manusia baik suami, isteri, ataupun anak yang lahir nantinya. Hal tersebut merupakan tanggung jawab negara dan harus dilakukan sesuai dengan prinsip negara hukum yang demokratis yang diatur serta dituangkan dalam peraturan perundang-undangan.³²⁵ Lebih jelas dan rinci putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010, tertanggal

³²⁴ Wahyu Nugroho, "Perlindungan Anak dan Hak-Hak Konstitusional", *Majalah Konstitusi*, h. 61.

³²⁵ *Ibid.*

17 Februari 2012 ditegaskan bahwa: (a) pasal 43 ayat (1) UUP yang menyatakan “anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya” kontradiksi dengan UUD 1945 sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya; (b) pasal 43 ayat (1) UUP yang menyatakan “anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya”, tidak memiliki kekuatan hukum mengikat sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya”. Sehingga ayat tersebut 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 alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya”.³²⁶

Perkara perdata lain yang telah disidangkan dan dipuskan MK adalah perkara No. 38/PUU-IX/2011 tentang Alasan Perceraian. Perkara ini merupakan *judicial review* yang diajukan oleh pemohon bernama Halimah Agustina binti Abdullah Kamil (mantan isteri Bambang Triadmodjo, anak dari mantan Presiden Soeharto). Pemohon mengajukan permohonan uji materiel kepada MK tentang pasal 39 ayat (2) huruf f dalam Penjelasan atas UU Perkawinan.³²⁷ Sebagai alasan pemohon mengajukan permohonan pengujian terhadap dua pasal tersebut adalah, bahwa pasal itu tidak mengatur secara hukum normatif bahwa manakala terjadi perselisihan dan pertengkaran suami isteri, niscaya dan bukan tidak mungkin terdapat *personae* penyebab timbulnya perselisihan dan pertengkaran rumah

³²⁶ *Ibid.*, h. 8-9.

³²⁷ Bunyi pasal 39 ayat (2) huruf f bahwa “antara suami dan isteri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga”.

tangga. Kebanyakan pihak isteri dikorbankan dalam perselisihan dan pertengkaran rumah tangga, justru dikala suami merupakan *personae* penyebab perselisihan dan pertengkaran itu. Misalnya, suami menjalin hubungan gelap (*backstreet*) dengan perempuan lain, lalu meninggalkan tempat kediaman bersama. Perselisihan dan pertengkaran antara keduanya niscaya tidak terhindarkan, tetapi “aturan hukum” tidak menjamin perlindungan, kepastian hukum, dan keadilan bagi isteri yang dikorbankan, yang kelak diputus cerai (talak) pula perkawinannya oleh badan pengadilan, dengan pertimbangan hukum, yang tidak ada harapan akan rukun lagi dalam rumah tangga (*onheerbare tweespalt*).³²⁸

Dalam proses perjalanan persidangannya, MK memutuskan bahwa permohonan pemohon tidak beralasan menurut hukum. Putusnya perkawinan dengan lembaga perceraian atau dengan putusan pengadilan, dalam perspektif hukum, substansinya adalah peninjauan kembali terhadap persetujuan kedua belah pihak yang membentuk ikatan hukum, yang disebut dengan perkawinan yang dimohonkan oleh salah satu dari kedua belah pihak kepada pengadilan. Jika pengadilan berdsarkan bukti-bukti yang diajukan berpendapat telah terbukti beralasan menurut hukum, maka pengadilan akan menjatuhkan putusan bahwa perkawinan sebagai ikatan hukum tersebut putus. Kemudian MK di akhir putusannya berpendapat bahwa penjelasan pasal 39 ayat (2) UUP sepanjang frasa “antara suami dan isteri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran ...” justru memberikan salah satu jalan keluar ketika suatu perkawinan tidak lagi memberikan kemanfaatan karena perkawinan sudah tidak lagi sejalan dengan maksud perkawinan sebagaimana disebutkan dalam pasal 1 UUP, serta tidak memberikan kepastian dan keadilan hukum sebagaimana dimaksud pasal 28D ayat (1) UUD 1945.³²⁹

Berdasarkan bukti-bukti tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia sesungguhnya sudah lama terjadi dan diupayakan oleh para pembaharu, baik dari kalangan

³²⁸ Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi ...*, h. 200-201.

³²⁹ *Ibid.*, h. 203-204.

akademisi (cendikiawan muslim) maupun oleh pemerintah melalui peraturan perundang-undangan.



BAB V

PROBLEMATIKA HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA

Sebagaimana telah dikemukakan beberapa contoh kontroversial aktual pada bab ketiga tersebut di atas, maka pada bab kelima ini akan dikemukakan problematika hukum keluarga Islam yang masih menjadi perbincangan aktual juga di kalangan para akademisi terutama di lingkungan Universitas Islam Negeri di Indonesia, di antaranya perkawinan beda agama, *walimah al-‘urus*, dan pemberian kadar nafkah isteri.

A. Perkawinan Beda Agama

Kajian secara teoritis-normatif hukum keluarga Islam mengenai perkawinan beda agama adalah sangat luas sekali, karena mencakup berbagai permasalahan di antaranya, bagaimana melihat perkawinan antara perempuan muslimah dengan laki-laki non muslim baik sebagai seorang musyrik maupun kafir ahli kitab, perkawinan perempuan non muslim dengan laki-laki muslim kemudian ia murtad, perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan musyrik atau ahli kitab (di Indonesia kristen,

katolik, dan protestan), dan bagaimana perkawinan ahli kitab musyrik yang berada di wilayah area komunitas perang (*dār al-harbi*), dan wilayah area komunitas kekuasaan Islam (*dār al-Islām*). Kemudian, orang-orang non muslim yang mana, apakah yang terkategori *musyrik*, *murtad*, *baha'i*, *mulhid*, *ṣābi'un*, *majusi*, ataukah ahli kitab dari agama Yahudi, dan Nasrani, Kalaupun mereka termasuk ahli kitab, apakah sebagai ahli kitab yang masih beriman dan belum terdapat penyimpangan dari ajaran agamanya, ataukah sebagai ahli kitab yang sudah banyak melakukan penyimpangan akidah dan kepercayaan dari doktrin agamanya.? Oleh karena kompleksnya permasalahan perkawinan tersebut, maka pembahasan dalam tulisan buku ini dibatasi sekitar masalah perkawinan seorang laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab dari Yahudi dan Nasrani.

Secara etika dan moral, perkawinan yang baik adalah perkawinan yang dilakukan oleh seorang laki-laki dan perempuan yang sama kepercayaan dan keyakinannya (*ʿaqidah-tauhid*), akhlak, dan tujuannya, rasa cinta, dan ketulusan hatinya, sehingga dibawa naungan keterpaduan seperti itu upaya membangun kehidupan rumah tangga yang harmonis dapat diwujudkan. Hal ini terlihat sejalan dengan informasi yang disampaikan Allah Swt. dalam Q.S. al-Rūm (30): 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ



“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tentran kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir”.

Bertolak dari memahami ayat ini diduga kuat akan terwujud kehidupan suami dan isteri dalam rumah tangga (keluarga) akan tentram,

penyakit cinta, dan kasih sayang. Kalau pun mereka pada akhirnya segera dikarunia keturunan, keluarga akan bahagia, dan anak-anak akan tumbuh sejahtera.

Dalam konsepsi Islam, kehidupan keluarga akan terwujud seperti pesan moralitas Q.S. al-Rūm (30): *2sakinah mawaddah dan rahmah*, jika pasangan suami-isteri itu berpegang pada agama yang sama. Mereka beragama dengan melaksanakan doktrin agama yang dianutnya dengan sepenuh hati. Ahmad Sukarja mengatakan, jika agama keduanya berbeda akan timbul berbagai kesulitan di lingkungan keluarga, dalam pelaksanaan ibadah, pendidikan anak, pengaturan makanan, pembinaan tradisi keagamaan, dan lain-lain.³³⁰ Contoh konkret dalam konteks ini perkawinan Jamal Mirdad (muslim) dengan Lidya Kandow (kristen), setelah mempunyai dua anak perempuan mereka rumah tangganya kandas dan berakhir dengan perceraian, dan masih banyak contoh yang lainnya. Oleh karena itu, yang menjadi fokus bahasan pokok di sini adalah perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan non muslim menurut pandangan para pakar hukum Islam.

Ibrahim Hosen mengemukakan bahwa, perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan non muslim di kalangan para pakar hukum Islam terdapat tiga golongan pendapat: Golongan pendapat pertama mengatakan bahwa mengawini perempuan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) halal hukumnya. Demikian pendapat Jumhur ulama dari kalangan maḥab empat (al-aimmah al-arba'ah: Abū Hanifah, Mālik bin Anas, Muhammad bin Idris al-Syāfi'i); Dari kalangan para ṣahabat seperti Usmān, Ṭalhah, Ibn 'Abbās, Huḥaifah, dan Jābir. Dari kalangan tābi'in seperti sa'id bin alMusayyab, Sa'id bin Jubair, al-Hasan, Mujāhid, Ṭāwus, 'Ikrimah, al-Sya'bi, dan al-Ḍahhāk.³³¹ Golongan pendapat kedua mengatakan bahwa mengawini perempuan ahli kitab haram hukumnya. Demikian pendapat Ibn Umar, Sya'ah Imāmiyyah, dan Sya'ah Zaidiyyah.

³³⁰ Ahmad Sukarja, "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam" dalam *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Editor, Chuzaimah T. Yanggo, dan Hafiz Anshary AZ (Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Masyarakat (LSIK), t.t.), h. 1.

³³¹ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. Ke 2, h. 90.

Golongan pendapat ketiga mengatakan bahwa mengawini perempuan ahli kitan halal hukumnya, tetapi siyāsah tidak menghendaknya. Demikian pendapat Umar bin Khaṭṭāb.³³²Ketiga golongan pendapat ini masing-masing mengemukakan argumentasinya sebagai berikut:

Golongan pendapat pertama berargumentasikan pada Q.S. al-Māidah (5): 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الصَّيِّبُ^ط وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلًّا لَكُمْ
وَطَعَامُكُمْ حِلًّا لَهُمْ^ط وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ
غَيْرِ مُسْفِحِينَ وَلَا مَتَّخِذِي أَخْدَانٍ^ط وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ
حَبِطَ عَمَلُهُ^ط وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٥﴾

“... (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud mengawininya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi”.

Cara mengambil dalil dan memahami ayat ini menunjukkan secara jelas bahwa mengawini perempuan ahli kitab itu halal hukumnya. Fakta histosis telah memperlihatkan bahwa para sahabat Nabi Saw. seperti ‘Usmān bin ‘Affān pernah mengawini seorang perempuan bernama Nailah beragama Nasrani, Huḏaifah dan Ṭalhah ibn ‘Ubaidah mengawini

³³² Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah Thalaq, Rujuk dan Hukum Kewarisan*, Jld ke 1 (Jakarta: Balai Penerbitan dan Perpustakaan Islam Yayasan Ihya ‘Ulumuddin, t.t.), h. 201-202.

perempuan dari agama Yahudi. Hal ini menunjukkan mengawini perempuan ahli kitab adalah halal (boleh) hukumnya.

Golongan pendapat kedua berargumentasikan pada Q.S. al-Baqarah (2): 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوْا ۗ وَلَا مُمِنَةٌ ۗ وَلَا مُمِنَةٌ ۗ حَيْرٌ مِّنْ
مُّشْرِكَةٍ ۖ وَلَوْ اَعَجَبْتُمْ ۗ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوْا
وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ ۖ وَلَوْ اَعَجَبَكُمْ ۗ اُولٰٓئِكَ يَدْعُوْنَ
اِلَى النَّارِ ۗ وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِاِذْنِهٖ وَيُبَيِّنُ اٰيٰتِهٖ لِلنَّاسِ
لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ ﴿٢٢١﴾

“Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita mudak yang mu’min lebih baik dari wanita musyrik, walau pun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mu’min) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mu’min lebih baik dari orang musyrik walau pun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya(perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran”.

Q.S. al-Mumtahanah (60): 10:

وَلَا تُمَسِّكُوْا بِعَصَمِ الْكُوٰفِرِ

“... Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir ...”

Cara mengambil dalil dan memahami dua ayat tersebut menunjukkan dengan jelas bahwa laki-laki muslim dilarang mengawini perempuan-perempuan kafir. Ahli kitab termasuk golongan orang kafir musyrik, karena orang Yahudi menuhankan ‘Uzer, dan orang Nasrani menuhankan

'Isā ibn Maryam, di mana dosa syirik tidak diampuni oleh Allah Swt. jika mereka tidak bertaubat kepada-Nya sebelum mereka meninggal dunia, sebagaimana Q.S. al-Nisā' (4): 48 dan 116 menegaskan:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾

“Sesungguhnya Allah tidak akan mngampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain (syirik) itu, barang siapa yang dikehendaki-Nya. Barang siapa mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar”.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾

“Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa mempersekutukan (sesuatu) dengan Dia, dan Dia mengampuni dosa selain yang syirik itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barang siapa yang mempersekutukan (sesuatu) dengan Allah, maka sesungguhnya ia telah tersesat sejauh-jauhnya”.

Di sisi lain, Allah telah menganggap bahwa orang musyrik itu najis ditegaskan dalam firman-Nya, Q.S. al-Taubah (9): 28:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis, maka janganlah mendekati Masjidil Haram sesudah tahun ini. Dan jika kamu khawatir menjadi miskin, maka Allah nanti akan memberikan kekayaan kepadamu dari karunia-Nya, jika Dia

menghendaki, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”.

Adapun ayat 5 dari Q.S. al-Mā'idah (5) menurut pendapat golongan kedua ini hendaklah dihihtimalkan atau dikonotasikan dengan perempuan ahli kitab yang telah masuk Islam, atau jumlah mereka masih relatif sedikit. Namun dalam kaitan ini, Sayyid Sābiq menegaskan bahwa Ibn 'Umar pernah berkata: Tidak ada perbuatan syirik yang lebih besar dosanya kecuali perempuan yang mengatakan 'Isā (Yesus Kristus) sebagai Tuhan, atau sebagai oknum Tuhan.³³³

Golongan pendapat ketiga berargumentasikan pada pernyataan 'Umar bin Khaṭṭāb yang 'memerintahkannya kepada para sahabat Nabi Saw', terutama yang mengawini perempuan ahli kitab dengan ungkapan pernyataannya: “Ceraikanlah mereka itu” Pernyataan (perintah) 'Umar ini dipatuhi oleh para sahabat, kecuali Huḏaifah. Umar mengulangi dari pernyataannya itu agar Huḏaifah menceraikan isterinya. Kemudian ia (Huḏaifah) berkata: Maukah engkau menjadi saksi bahwa mengawini perempuan ahli kitab itu haram hukumnya? Umar menjawab lagi dengan singkat: Dia akan menjadi fitnah, “ceraikanlah”. Akhirnya Huḏaifah berkata: Sesungguhnya saya tahu bahwa ia adalah fitnah, tetapi ia halal bagiku. Setelah Huḏaifah meninggalkan Umar, barulah isterinya ditalak. Kemudian Huḏaifah ditanya orang lain, mengapa isterimu tidak diceraikan ketika diperintahkan Umar? Huḏaifah menjawab: Karena saya tidak ingin diketahui orang bahwa saya melakukan sesuatu yang tidak layak.³³⁴

Argumentasi yang dikemukakan oleh golongan pendapat ketiga berupa 'semacam' dialog Umar dengan Huḏaifah di atas, dapat dipahami bahwa secara substansial menikahi perempuan ahli kitab itu boleh (halal) tetapi politik Islam (siyāsah al-syar'iyah) tidak menghendakinya, karena dinilai dampak maṣlahah dan mafsadatnya diduga kuat lebih besar mafsadatnya ketimbang maṣlahah-nya, karena itu menutup jalan (li

³³³ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. Ke 2, h. 90.

³³⁴ Ibn Qudāmah, *al-Muḡni Syarh al-Kabir* (T.Tp.: Maktabah al-Riyāḍ al-Hādīṣah, t.t.), Juz ke 6, h. 590.

sadd al-ẓari'ah) harus dilakukan ketimbang lebih mendahulukan meraih kemaslahatannya (dar'u al-mafāsīd aulā min jalb al-maṣālih, faiẓā ta'āraḍ mafsadah wa maṣlahah qudima daf' al-mafsadah gāliban).³³⁵

Dari tiga golongan pendapat tersebut di atas, jika dianalisis secara kritis dapat penulis tegaskan bahwa, pendapat yang menghalalkan hukumnya mengawini perempuan ahli kitab didasarkan pada Q.S. al-Mā'idah (5): 5. Q.S. al-Baqarah (2): 221 ternyata dalam sabāb al-nuzūl sudah di-nasakh dengan al-Mā'idah, ayat 5 yang diturunkan sesudah surat al-Baqarah tersebut. Kemudian, kata "*al-musyrikāt*" dalam surat al-Baqarah itu tidak termasuk perempuan-perempuan ahli kitab, karena di dalam ayat lain (al-Baqarah (2): 105) dan Q.S. al-Bayyinah (98): 1 kata/lafaz "*al-musyrikin*" di'*ataf*-kan pada kalimat '*ahl al-kitāb*', sedangkan '*ataf*' di sana keduanya menghendaki adanya perbedaan antara orang musyrik dengan ahli kitab. Kemudian perempuan ahli kitab dimaksud berdasarkan qaul mu'tamad dalam maẓhab Syāfi'i adalah perempuan yang beragama Yahudi dan Nasrani sebagai agama keturunan dari orang-orang terdahulu (nenek moyang mereka) yang menganut agama tersebut semenjak masa sebelum Nabi Muhammad dibangkit menjadi Rasulullah Saw., yakni sebelum al-Qur'ān diturunkan. Tegasnya orang yang baru menganut agama Yahudi dan Nasrani sesudah al-Qur'ān diturunkan, tidaklah dianggap ahli kitab, karena terdapat perkataan "*min qablikum*" (dari masa sebelum kamu) dalam al-Mā'idah, ayat 5. Perkataan "*min qablikum*" tersebut menjadi pembatas (*al-qayyid*) bagi ahli kitab yang dimaksud. Jadi pola pikir maẓhab Syāfi'i ini mengakui ahli kitab itu bukan karena agamanya, tetapi menghormati asal keturunannya.³³⁶

Dalam kaitan ini, apabila diaplikasikan di negara Indonesia, yaitu warga negara Indonesia yang menganut agama Yahudi dan Nasrani sesudah al-Qur'ān diturunkan, maka mereka tidaklah termasuk dalam hukum ahli kitab. Demikian juga dalam hal memakan makanan yang

³³⁵ Maksudnya: "Menolak kemafsadatan lebih didahulukan daripada meraih kemaslahatan, dan apabila terjadi kontradiksi antara mafsadat dan maslahat, maka yang didahulukan adalah menolak yang mafsadat". Lihat Jalāl al-Din al-Suyūṭi, *al-Asybah wa al-Nazāir fi al-Furū'*, h. 62.

³³⁶ Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan ...*, h. 204.

dipotong atau disembelih oleh mereka. Di samping argumentasi tersebut di atas, fakta historis memperlihatkan bahwa banyak dari para sahabat yang melaksanakan perkawinan dengan perempuan ahli kitab dimaksud. Namun demikian, argumentasi-argumentasi itu dikritik oleh pendapat kedua, dengan mengungkapkan bahwa memang benar secara teks al-Qur'ān dan hadis dan berdasarkan fakta historis mengawini perempuan ahli kitab diharamkan, tetapi ahli kitab itu termasuk orang kafir musyrik, dan Nabi sendiri telah melarangnya. Beliau pernah mengutus seorang bernama Marsad al-Gaznawi untuk mengeluarkan kaum muslimin yang lemah dari kota Makkah. Ketika ia tiba di Makkah bertemu dengan seorang perempuan musyrik, memiliki paras muka cantik, dan kaya, ia menawarkan diri untuk dikawini oleh Marsad, namun ia tidak mau karena merasa takut kepada Allah. Kemudian ia bermusyawarah dengannya agar Marsad mau mengawininya. Marsad seraya menjawab: Saya mau mengawinimu apabila diizinkan oleh Nabi Muhammad Saw. Ketika tiba di Madinah hal itu dikemukakan kepada Nabi dan ia memohon kepadanya agar diizinkan mengawini perempuan itu, kemudian turunlah ayat 221 surat al-Baqarah. Dari peristiwa ini jelaslah menunjukkan bahwa mengawini perempuan ahli kitab yang musyrik adalah haram hukumnya.

Kritikan pendapat kedua itu dibantah oleh pendapat pertama, sekiranya mengawini perempuan ahli kitab itu diharamkan justru kontradiksi dengan teks al-Qur'ān yang secara tegas membolehkannya, sebagaimana Rasyid Riḍā menegaskan bahwa perempuan ahli kitab tidak saja halal dikawini, tetapi juga halal sesembelihan mereka.³³⁷ Oleh sebab itu, pada umumnya ulama salaf mereka membolehkan mengawini perempuan-perempuan ahli kitab.

Sedangkan argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat ketiga pada dasarnya mereka membolehkan mengawini perempuan-perempuan ahli kitab, hanya secara politik Islam (*siyāsah syar'iyah*) mereka tidak membolehkannya, sebab dikhawatirkan suami yang telah mengawininya terbawa ke agama isteri, bukan sebaliknya.

³³⁷ Rasyid Riḍā, *Tafsir al-Manār* (Mesir: Maṭba'ah al-Qāhira, t.t.), Juz ke 6, h. 180.

Artinya, sekiranya perempuan kitabiyah yang telah dikawini itu mampu diislamkan oleh suaminya, maka kondisi seperti ini cenderung dibolehkan oleh ajaran Islam.

Setelah didiskusikan dan dikritisi dari masing-masing argumentasi ketiga golongan pendapat tersebut di atas, menurut hemat penulis adalah golongan pendapat yang terakhir inilah yang dipandang kontekstual dan relevan di era kontemporer ini, dengan argumentasi penulis: **Pertama**, secara substansial hukum Islam (*maqāṣid al-syari'ah*) mengawini perempuan ahli kitab itu dibolehkan, tetapi politik Islam (*siyāsah syar'iyah*) melarangnya, karena dampak negatif (*mafsadat*-nya) lebih besar ketimbang dampak positif (*maṣlahah*-nya). Hal ini berarti dapat dipahami bahwa mengawini perempuan ahli kitab itu kesimpulannya dilarang (haram hukumnya). Di lingkungan Pengadilan Agama (PA), dan Pengadilan Negeri (PN) di Indonesia, sering terjadi berbeda keputusan terhadap perkara perkawinan beda agama. Misalnya terlihat pada PN Surabaya No. 916/Pdt.P/2022/PN. Sby yang amar putusannya membolehkan menikah pasangan suami-isteri beda agama, sedangkan di PA perkawinan beda agama dinyatakan tidak sah. Hal ini ditegaskan oleh hakim PA Jakarta Selatan, Mashudibahwa perkawinan beda agama tidak sah secara UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 yang telah diubah dengan UU No. 16 Tahun 2019 tentang Perkawinan. Implikasi dari perkawinan beda agama ini, anak yang dilahirkan darinya dinyatakan anak tidak sah. Karena anak tersebut sebagai anak tidak sah, maka ia tidak memiliki hubungan perdata dengan ibunya. Namun demikian, tetap anak itu berdasarkan UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan harus dicatatkan di Catatan Sipil untuk dapat memperoleh Akta Kelahiran.³³⁸ **Kedua**, terjadi problem dilematis dan kesulitan dalam mendidik anak-anaknya, terkadang suami menginginkan anak-anaknya sekolah di lembaga pendidikan Islam, sedangkan isterinya ingin mendidik anak-anaknya di sekolah (masuk) misalnya Yayasan Xavirius. Kondisi seeperti ini suami sebagai kepala rumah tangga sangat

³³⁸ Lihat, artikel yang ditulis oleh hakim Pengadilan Agama, Jakarta Selatan, Mashudi yang telah dipublikasikan oleh detikcom pada Senin 3 Juli 2023 dengan judul "Problematika Perkawinan Beda Agama dalam Perspektif Hukum Islam".

sulit untuk bersikap tegas kepada anak-anaknya, sehingga pada akhirnya berimplikasi pada mental keagamaan anak tidak jelas dan mendua. Cermati kondisi rumah tangga Jamal Mirdad dengan Lidya Kandaw pada akhirnya diakhiri dengan perceraian. **Ketiga**, perkawinan beda agama terjadi pada umumnya “bukan sengsara membawa nikmat, tetapi nikmat membawa sengsara”, dan konflik internal rumah tangga yang berkepanjangan. Hal ini banyak ditemukan fakta dari para korban yang kawin beda agama. Meskipun secara personal ada yang terlihat langgeng dan harmonis, seperti pasangan suami isteri Jamal Mirdad dan Lidya Kandaw, dan lain-lain.

B. Walimah al-'Urs

Sebelum melaksanakan *walimah al-'urs*, umat manusia ternyata diciptakan Allah Swt. dari diri yang satu, lalu diciptakan pasangannya sampai untuk berkembang biak dari jenis laki-laki dan perempuan. Q.S. al-Nisā' (4): 1, Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ
الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya, dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim, sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu”.

Setelah Allah menciptakan manusia berpasang-pasangan, kemudian memerintahkan untuk melakukan perkawinan. Q.S. al-Nūr (24): 32:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ
إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan hamba sahaya yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui”.

Q.S. al-Nisā’ (4): 3, Allah Swt. memerintahkan Juga:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

“... maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut untuk tidak berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”.

Setelah mereka berpasang-pasangan lain jenis (laki-laki dan perempuan) saling menyukai dan menyenangkan, maka mereka diperintahkan untuk kawin sesuai aturan dan prosedur yang dibenarkan baik oleh syari’at Islam maupun hukum negara yang mengaturnya. Setelah itu, mereka dianjurkan untuk mempublikasikan kepada masyarakat, yang dalam tradisi agama Islam disebut dengan *walimah al-‘urs*.

Secara etimologi, *walimah* jamak dari *walā'im*, yang artinya pesta, kenduri, atau jamuan makan dalam pesta, dan yang lainnya.³³⁹ Definisi ini

³³⁹ Sa'di Abū Habib, *Al-Qāmus al-Foqhi Lughatan wa Iṣṭilāhan* (Maskus-Suriyah: Dār al-Fikr, 1408

dapat dipahami bahwa setiap seseorang yang mengadakan jamuan makan dalam sebuah acara pesta, atau kenduri sesungguhnya merupakan refleksi rasa gembira dan bersyukur kepada Allah Swt. atas nikmat dan berkah yang diberikan kepada umat manusia, dalam hal ini kepada pasangan suami isteri yang baru selesai dikawinkan oleh walinya.

Sedangkan secara terminologi, sudah menjadi sebuah istilah populer ‘*walimat al-‘urs*’, (pesta perkawinan), yaitu perayaan yang diselenggarakan untuk merayakan perkawinan dan memeriahkannya sebagai tanda gembira atas terjadinya perkawinan.³⁴⁰

Penyelenggaraan *walimah al-‘urs* dalam konsepsi hukum keluarga Islam diperintahkan walaupun dilaksanakan dengan cara sederhana. Perintah dalam arti anjuran (*li al-nadb*) ini didasarkan pada beberapa pernyataan Rasulullah Saw.:

Pertama, hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmiẓi dari ‘Amir bin ‘Abd Allah bin Zubair, dari ayahnya bahwasannya Rasulullah Saw. bersabda:

أَعْلِنُوا النِّكَاحَ. 341.

“Umumkanlah pernikahan itu”.

Kedua, hadis yang dikeluarkan oleh al-Nasā’i dari ‘Āisyah, Rasulullah Saw. bersabda:

أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَأَضْرِبُوا عَلَيْهِم بِالْغُرَبَاءِ. 342.

“Umumkanlah pernikahan itu, dan pukullah rebana untuk mengumumkannya”.

H/1988 M), Cet. Ke 2, h. 287.

³⁴⁰ Shadiq, Shalahudin Chaery, *Kamus Istilah Agama*, h. 397.

³⁴¹ Abi ‘Isā Muhammad bin ‘Isā bin Surah al-Tirmiẓi (seterusnya ditulis al-Tirmiẓi), *Sunan al-Tirmiẓi* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. Ke 3, h. 398.

³⁴² Lihat, Jalāl al-Din al-Suyūṭi, *Sunan al-Nasā’i* (Bairut: Dār al-Ma’rifah, 1411 H/1991 M), Juz ke 5, h. 437.

Ketiga, hadis dengan matan yang masih hampir sama dikeluarkan oleh al-Tirmizi dari 'Aisyah, Rasulullah S.a.w. bersabda:

أَعْلِنُوا هَذَا النِّكَاحَ وَاجْعَلُوهُ الْمَسَاجِدَ وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالذُّفُوفِ وَلْيُولِمَ أَحَدُكُمْ وَلَوْ بِشَاةٍ

ة • 343

“Umumkan dan laksanakanlah pernikahan ini di dalam masjid sambil diiringi dengan tabuhan rebana, dan adakanlah resepsi pernikahan walaupun dengan hanya menyembelih seekor kambing”.

Ketiga hadis tersebut dapat dipahami dan menunjukkan bahwa mempublikasikan peristiwa perkawinan itu suatu perintah yang harus dilakukan oleh keluarga besar kedua mempelai agar diketahui dan disaksikan oleh masyarakat umum. Artinya, secara *mafhum mukhālafah* dilarang bagi keluarga besar untuk merahasiakan terjadinya peristiwa perkawinan dengan sembunyi-sembunyi (*al-nikāh sirri*). Umumkanperkawinan tersebut walau pun hanya dengan menabuh rebana, dan menyembelih seekor kambing.

Secara metodologis (*asbāb al-wurūd*) perintah Nabi Saw. mengumumkan atau mempublikasikan perkawinan, dibolehkan diiringi dengan menabuh rebana, dan meskipun dengan hanya memotong seekor kambing itu dilatarbelakangi oleh kondisi dan adat istiadat komunitas masyarakat Arab yang kecil dan tertutup seperti Hijāz dahulu, dan tradisi ini dibenarkan dan disetujui oleh beliau. Di era modern dan kontemporer saat ini *walimah al-‘urs* dilaksanakan oleh masyarakat Indonesia terlihat sesuai dengan strata sosial yang kompleks dan penuh dengan formalitas serimonial tidak cukup dilakukan seperti di masa Nabi, tetapi diperluas sejalan dengan perkembangan situasi dan kondisi zaman masa kini. Dari sini terlihat adanya pergeseran pemaknaan pada *walimah al-‘urs*. Artinya, hadis-hadis yang berkaitan dengan *walimah al-‘urs* di atas dimaknai di samping secara tersurat (tekstual) juga tersirat (kontekstual), sehingga simbol-simbol stratifikasi sosial, dan implikasi pada perubahan hukum

³⁴³ Al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, h. 402.

dapat digali dan ditetapkan dengan tepat. Sebagai contoh pesta perkawinan Rafi Ahmad dengan Nagita Slafina, Atta Halilintar dengan Auril Anang Hermansyah, Rizki Febrian dengan Mahallini, dan lain-lain Mereka ini melaksanakan pesta perkawinan di Hotel berbintang yang menghabiskan dana milyaran rupiah. Pelaksanaan pesta perkawinan demikian ini secara sosiologis terlihat jelas telah bergeser merambah ke masalah ekonomi, pemberian mahar kepada isteri dari yang semampunya (di masa Nabi Saw. bisa berupa sepasang sandal, cincin walau terbuat dari besi, dan hafalan ayat-ayat al-Qur'ān) berubah menjadi sakralisasi mahar.

Dilihat dari segi budaya lokal (kearifan lokal), ternyata berimplikasi bisa mewarnai pelaksanaan *walimah al-‘urs*, sehingga tidak jarang budaya memberikan uang pesta kepada pihak keluarga manten perempuan cukup besar. Misalnya, di Makasar Sulawesi, mempelai laki-laki mesti memberikan **uang panai** kepada pihak keluarga manten perempuan, di Lampung, mempelai laki-laki memberikan **sesan** kepada keluarga pihak manten perempuan, dan masih banyak lagi budaya atau tradisi masing-masing daerah. Budaya lokal yang seperti ini dalam konteks hukum keluarga Islam dibenarkan (dibolehkan) sepanjang bermanfaat dan membawa maslahat, serta tidak mendatangkan kemudaratan (kemafsadatan). Konteks ini sepanjang kearifan lokal itu sejalan dengan teks-teks al-Qur'ān dan asunnah (hadis), maka boleh dilestarikan dan dikembang-lanjutkan dalam kehidupan masyarakat, dan inilah yang disebut dengan tradisi yang baik (*al-‘urf al-ṣahih*); Sebaliknya, jika kearifan lokal itu justru kontradiksi dengan teks-teks al-Qur'ān dan sunnah (hadis), maka tidak boleh dilestarikan dan dikembang-lanjutkan, inilah yang disebut tradisi yang tidak baik (*al-‘urf al-fāsid*).³⁴⁴ Oleh sebab itu, al-Suyūṭī al-Syāfi'i dalam salah satu kaidah fikih *asāsiyyah*-nya menyatakan:

³⁴⁴ ‘Abd al-Wāhhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 89.

“Tradisi (*‘adāt*) itu bisa menjadi pertimbangan penetapan hukum”.³⁴⁵

Kaidah lain menyebutkan lebih jelas lagi:

كُلُّ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا وَلَا ضَرْبًا لَهُ فِيهِ وَلَا فِي اللُّغَةِ يُرْجَعُ فِيهِ إِلَى
الْعُرْفِ

“Semua yang datang dari syara’ itu mutlak (mesti dipedomani) dan (jika) belum ada ketentuan dari agama, dan juga tidak ada dari (kajian pendekatan) bahasa, maka dikembalikan kepada ‘urf”.³⁴⁶

Dilihat dari segi status hukumnya, *walimah al-‘urs* itu dengan mengacu pada beberapa hadis yang berkaitan dengannya, maka hanyalah sunnah (*li al-nadb*). Jumhūr al-‘ulamā’ menyebutkan bahwa *walimah al-‘urs* itu hukumnya *sunnah mu’akkadah*, tidak sampai wajib.³⁴⁷ Akan tetapi dalam pelaksanaan di masyarakat terutama pada lapisan strata sosial kelas menengah ke atas, cenderung *walimah al-‘urs* itu “wajib”. Hal ini secara metodologis terlihat terdapat indikasi perubahan makna ketika para pakar hukum keluarga Islam memahami kata “*a’linū*” (umumkanlah) dalam hadis *a’linū al-nikāh*, dan *a’linū haẓā al-nikāh* sebagaimana teks-teks hadis tersebut di atasmenunjukkan perintah wajib, tidak sebagai anjuran (*al-nadb*). Dalam konteks mengeluarkan dan menetapkan hukum (*istikhrāj al-ahkām*) terdapat kaidah *usuliyyah*:

الْأَصْلُ فِي الْأَمْرِ لِلْجُوبِ وَلَا تَدُلُّ عَلَى غَيْرِهِ إِلَّا بَقَرِينَةٍ

“Pada dasarnya perintah itu menunjukkan wajib dan tidak menunjukkan selain wajib, kecuali terdapat indikasi yang memalingkannya”.³⁴⁸

³⁴⁵ Jalāl al-Din al-Suyūṭī al-Syāfi’i, *al-Asybah* ..., h. 93.

³⁴⁶ ‘Abd al-Rahmān bin Hasan al-Asnāwi, *Al-Tamhid fi Takhrij al-Furū’ alā al-Uṣūl*, editor Muhammad Hasan Hitū (Bairut: Mu’assasah al-Risālah, 1401 H/1980 M), h. 230.

³⁴⁷ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. Ke 2, h. 201.

³⁴⁸ Fath al-Dārīni, *al-Manhāj al-Uṣūliyyah fi Ijtihād bi al-Ra’y* (Damaskus: Dār al-Kitāb al-Hadīṡ, 1985), Jld. Ke 1, h. 704. Muṡtafā Sa’id al-Khin, *Asr al-Ikhtilāf fi al-Qawāid al-Uṣūliyyah fi*

Bertolak dari kaidah *uṣūl* dan alur pikir penetapan hukum *walimah al-‘urs* di atas dapat ditegaskan bahwa secara substansial (*ma’na haqiqi*) perintah itu menunjukkan wajib, selama itu tidak ada indikasi lain yang menunjukkan tidak wajib (*li al-nadb*). *Walimah al-‘urs* menurut Jumhūr al-‘ulamā’ hukumnya adalah hanya *sunnah mu’akkadah*, tetapi dalam praktik pelaksanaan di masyarakat kalangan menengah ke atas, *walimah al-‘urs* merupakan suatu kemestian ketika anak gadisnya telah dikawinkan dengan seorang laki-laki pilihannya. Di sini terlihat budaya lokal turut menopang pelaksanaan *walimah al-‘urs* bagi masyarakat kalangan menengah ke atas. Untuk itu, *walimah al-‘urs* dalam implementasinya terjadi perubahan nilai dan makna sesuai dengan situasi dan kondisi di masing-masing daerah (Propinsi) di Indonesia. Al-Burnu menyatakan:

تَغْيِرًا لِأَحْكَامٍ بِتَغْيِيرِ الْأَمْكِنَةِ وَالْأَزْمِنَةِ وَالْأَحْوَالِ

“Perubahan hukum terjadi disebabkan perubahan tempat, waktu, dan keadaan”.³⁴⁹

Dikuatkan pula oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah:

تَغْيِيرُ الْفَتَوَى وَاخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَأَلْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ

“Perubahan dan perbedaan fatwa (illat hukum) dapat terjadi karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan), keadaan (situasi), niat (tujuan), dan adat-istiadat (kearifan lokal)”.³⁵⁰

Ikhtilāf al-Fuqahā’ (Mesir: Mu’assasah al-Risālah, 1398 H/1969 M), h. 298.

³⁴⁹ Muhammad Ṣidqī bin Ahmad al-Burnū, *al-Wājiz* ..., h. 182.

³⁵⁰ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al’ām al-Muwaqqi’in* ..., h. 483.

C. Pemberian Kadar Nafkah Isteri.

Nafkah merupakan salah satu kebutuhan pokok bagi seorang isteri dalam membangun kehidupan rumah tangga yang harmonis. Banyak rumah tangga yang tidak harmonis disebabkan suami tidak mampu memberikan nafkah lahir dan batin³⁵¹ kepada isterinya sesuai kebutuhan yang diperlukan. Sebagai contoh, di Provinsi Lampung pada lima tahun terakhir ini angka perceraian yang didominasi kasus cerai gugat tidak kurang dari 15.026 kasus perceraian (lihat, Kupas Tuntas.com, tahun 2014-2015). Kaitan dengan cerai gugat, di Kota Bandar Lampung tercatat sebanyak 1.256 kasus (Baca: Radar Lampung.co.id. 2 Desember 2022). Dari sini bisa dimengerti dan diestimasi bahwa angka perceraian di Provinsi Lampung dan Kota Bandar Lampung cenderung setiap tahun meningkat. Problem ini perlu menjadi perhatian Pemerintah di lingkungan Kementerian Agama, dan Pengadilan Agama (PA) agar bisa ditangani dan diminimalisir peningkatan jumlah perceraian tersebut. Belum lagi melihat skala Nasional di 34 Provinsi di Indonesia, berapa jumlah kasus perceraian masing-masing Provinsi tersebut. Hal itu terjadi di antara penyebabnya adalah faktor ekonomi, sang suami tidak mampu memenuhi kebutuhan nafkah isteri. Namun dalam buku ini dibatasi stresing pembahasannya dalam masalah nafkah lahir saja yang menjadi tanggung jawab suami terhadap isteri yang secara kasab mata mudah dilihat oleh keluarganya dan oleh suami isteri itu sendiri dalam rumah tangga.

Pembahasan masalah nafkah dalam kajian fikih klasik ternyata sangat luas, dan pada umumnya masuk dalam kajian pemberian nafkah kepada keluarga, tidak spesifik terhadap isteri. Oleh karena itu, di zaman now ini sangat menarik untuk dibahas yang fokus masalahnya adalah pemberian kadar nafkah kepada isteri. Sebelum menguraikan pembahasan masalah tersebut di atas, terlebih dahulu dideskripsikan definisi nafkah, orang yang

³⁵¹ Dimaksudkan nafkah batin di sini adalah hubungan seksual (*al-jimā'*) suami isteri tidak maksimal (*al-'ajzuh*). Karena itu, al-Şan'āni ketika memaknai kata *al-bā'ah* dalam konteks perkawinan dengan hubungan seksual. Lihat, al-Şan'āni, *Subul al-Salām*, Juz ke 3, h. 109.

berhak diberi nafkah, dan dasar hukum memberikan nafkah kepada isteri, sebagaimana uraian di bawah ini:

Definisi Nafkah

Nafkah berasal dari bahasa arab (*al-nafqah*), secara etimologi berarti “belanja untuk kepentingan hidup”.³⁵² Sedangkan secara terminologi, dapat dibedakan pada pengertian secara umum, dan khusus. Dalam pengertian umum, nafkah adalah suatu nama bagi apa saja yang diberikan seseorang (suami) kepada orang tertentu (isteri), keluarga (*al-qarābah*), dan orang-orang yang berada di bawah kekuasaannya (*al-milkiyyah*).³⁵³ Sedangkan dalam pengertian khusus, yaitu nafkah isteri, maka berarti adalah apa saja yang diberikan suami untuk memenuhi kebutuhan isterinya berupa pangan (*al-ta’ām*), sandang (*al-kiswah*), papan (*al-maskan*), serta perlengkapan lainnya dan sesuai menurut yang berlaku dalam tradisi (*al-‘urf*) orang banyak.³⁵⁴

Dari definisi-definisi tersebut dapat ditegaskan bahwa yang dimaksudkan dengan nafkah isteri adalah suatu kebutuhan pokok yang mesti dipenuhi oleh seorang suami dalam kehidupan rumah tangga. Kebutuhan ini, apabila suami tidak bertanggung jawab untuk memenuhinya atau enggan memberikan nafkah, maka isteri berhak untuk menuntut ke pengadilan, dan bisa menjadi sebab diputuskan ikatan pernikahan dengan cerai gugat. Tetapi sebaliknya, apabila nafkah itu diberikan oleh suami sesuai dengan aturan Islam, atau perundang-undangan yang berlaku, maka akan terwujudlah kehidupan rumah tangga *sakinah, mawaddah warahmah*.

³⁵² Muhammad Idris al-Marbawi, *Kamus al-Marbawi* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi wa Aulāduh, 1350 H), h. 336.

³⁵³ Muhammad Husain al-Zāhābi, *al-Syari’ah al-Islāmiyyah Dirāsah Muqāranah baina Mazāhib Ahl al-Sunnah wa Mazāhib al-Ja’fariyyah* (Mesir: Dār at-Ta’līf, 1968), h. 197.

³⁵⁴ *Ibid.* Bandingkan dengan Sayyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah* (Bairut: Dār al-Fikr, 1403 H/1983 M), Jld. Ke 2, Cet. ke 4, h. 147.

Orang yang Berhak Diberi Nafkah

Pada dasarnya pemberian nafkah itu dapat dibedakan pada dua macam: Pertama, seseorang (suami) wajib memberikan nafkah kepada dirinya sendiri apabila ia mampu dan harus didahulukan atas pemberian nafkah kepada orang lain (isteri). Dasarnya sabda Rasulullah Saw.:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اِبْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَأَهْلِكَ فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِي قَرَابَتِكَ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ 355.

“Dari Jābir, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Mulailah dengan dirimu kemudian bersedekah kepada isterimu, keluargamu dan kemudian kepada kerabatmu jika ia mempunyai rizki”.

Kedua, seseorang wajib memberikan nafkah kepada orang lain. Kewajiban ini bisa disebabkan karena pernikahan, keluarga, dan orang-orang yang berada di bawah kekuasaan atau tanggungjawabnya.³⁵⁶ Kewajiban yang disebutkan terakhir ini fokusnya adalah seorang suami wajib memberikan nafkah kepada isteri.

Dasar Hukum Pemberian Nafkah Isteri

Para ulama sepakat bahwa suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isteri. Mereka juga sepakat, apabila suami tidak mampu memberikan nafkah kepada isteri, sedangkan isteri rela tinggal bersamanya, maka tidak ada perceraian (*ṭalāq*), dan tidak ada pemutusan hubungan pernikahan (*fasakh*).³⁵⁷ Para ulama menetapkan seorang suami wajib memberikan nafkah kepada isterinya adalah berdsarkan al-Qur’an, sunnah, ijmak, dan kiyas:

³⁵⁵ Imām Muslim, *Ṣaḥih Muslim Bisyarh al-Imām Abi Zakaria Yahyā bin Syarf an-Nawāwi ad-Damasyqī* (Bairut: Dār al-Fikr, 1417 H/1996 M), Juz ke 4, Cet. ke 1, h. 2770.

³⁵⁶ Mahmūd ‘Ali al-Sarṭāwi, *Syarh Qānūn al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah* (T.Tp.: Dār al-Fikr, t.t.), Bagian ke 2, h. 213.

³⁵⁷ Mahmūd Muhammad Syaltūt, Muhammad ‘Ali al-Sāyis, *Muqāranah al-Mazāhib fi al-Fiqh* (Mesir: Muhammad ‘Ali Ṣabih wa Aulāduh, 1373 H/1953 M), h. 89.

1. Al-Qur'an. Allah Swt. telah berfirman dalam Q.S. al-Ṭalāq (65): 7:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا
آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ
عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾

“Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rizkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan”.

Q.S. al-Baqarah (2), ayat 233:

وَإِن أَرَدْتُمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا
سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ﴿٢٣٣﴾

“Dan kewajiban ayah memberikan makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf”.

Q.S. Ṭāhā (20), ayat 117:

فَقُلْنَا يَا دَمْرُجَانُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ
الْجَنَّةِ فَتَشْقَى ﴿١١٧﴾

“Maka sekali-kali janganlah ia sampai mengeluarkan kamu berdua dari surga, yang menyebabkan kamu menjadi celaka”.

Q.S. al-Ṭalāq (65): 6:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ
لِضْيَاقِكُمْ عَلَيْهِنَّ

“Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu”.

Beberapa ayat di atas menjelaskan dan menunjukkan bahwa suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya. Jika seorang suami tidak memberikan nafkah kepada isterinya, maka ia mempunyai hak untuk bercerai, dan jika terjadi perceraian maka wajib isteri mendapatkan tempat tinggal selama masa *iddah*.

2. Sunnah. Terdapat beberapa sunnah (hadis) sebagai berikut:
 - a. Rasulullah Saw. berkhotbah (bersabda) pada saat haji wada’:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ
فِي خُطْبَتِهِ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ: إِنَّمَوَالَهُنَّ النَّسَاءِ فَإِنَّهُنَّ عَوَانٌ
عِنْدَكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَلَهُنَّ
عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ 358.

“Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata: Rasulullah Saw. berpidato pada saat haji wada’: Hendaklah kamu bertakwa kepada Allah dalam urusan perempuan. Karena sesungguhnya kamu telah mengambil mereka dengan amanat Allah. Kamu telah menghalalkan kemaluan (kehormatan) mereka dengan kalimat Allah, dan mereka berhak mendapatkan belanja dari kamu dan pakaian dengan cara yang baik”.

³⁵⁸ Imām Muslim, *Ṣahih Muslim Bisyarh al-Imām Abi Zakaria Yahyā bin Syarf al-Nawāwi al-Damasyqi* (Bairut: Dar al-Fikr, 1417 H/1996 M), Juz ke 6, Cet. ke 1, h. 3975.

b. Rasulullah Saw. bersabda:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اِبْدَأْ بِنَفْسِكَ
فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا فَإِنْ فَضَّلَ شَيْءٌ فَأَهْلِكَ فَإِنْ فَضَّلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ
فَلِذِي قَرَابَتِكَ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ 359.

“Dari Jabir, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Mulailah dengan dirimu kemudian bersedekah kepada isterimu, keluargamu, dan kemudian kepada kerabatmu jika ia mempunyai rizki”.

c. Hadis tentang kasus Hindun binti ‘Utbah isteri Abu Sufyan:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : أَنَّ هِنْدًا بِنْتَ عْتَبَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ
اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، وَلَيْسَ يُعْطِينِي وَوَلَدِي إِلَّا مَا أَخَذْتُ
مِنْهُ وَهُوَ يَعْلَمُ قَالَ خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدِكَ بِالْمَعْرُوفِ. رَوَاهُ
مُسْلِمٌ 360.

“Aisyah r.a. berkata: Hindun binti ‘Utbah isteri Abu Sufyan menemui Rasulullah Saw. kemudian ia berkata: Ya Rasulullah, sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang laki-laki (suami) yang pelit, ia tidak memberikan nafkah yang menjadi kebutuhanku dan anak-anakku sehari-hari, kecuali aku mengambil sebagian dari hartanya tanpa sepengetahuannya. Kemudian beliau bersabda: Ambillah (sebagian dari harta Abu Sufyan) apa yang menjadi kebutuhanmu dan anak-anakmu dengan cara yang baik”.

³⁵⁹ Imām Muslim, *Sahih Muslim*, Juz ke 4.

³⁶⁰ Imām Bukhāri, *Sahih al-Bukhāri*, h. 1007.

Berdasarkan tiga riwayat hadis di atas dapat ditegaskan bahwa seorang suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isteri yang menjadi tanggungjawabnya.

- a. Ijmak (*al-ijmāʿ*). Para ulama telah sepakat bahwa seorang suami mempunyai kewajiban memberikan nafkah kepada isterinya.
- b. Kiyas (*al-qiyās*). Seorang yang menahan dirinya untuk kepentingan orang lain, ia berhak memperoleh nafkah dari orang tersebut. Seperti seorang hakim yang bekerja untuk kemaslahatan dan kepentingan negara, maka ia berhak mendapatkan nafkah (gaji) yang mencakup kebutuhan pangan, sandang, papan, dan kebutuhan-kebutuhan lainnya. Apalagi seorang isteri yang mempasrahkan diri, mengurus rumah tangga, dan melayani suaminya, maka ia berhak dan suami berkewajiban untuk memberikan nafkah kepada isterinya.³⁶¹

Berdasarkan teks-teks al-Qurʿān, sunnah, ijmak, dan kiyas tersebut di atas, jelaslah bahwa nafkah merupakan kewajiban dan tanggung jawab suami yang harus diberikan kepada isteri dengan cara yang baik.

Kadar Pemberian Nafkah Isteri

Secara tekstual, al-Qurʿān dan sunnah (hadis) hanya menetapkan bahwa suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isteri, tidak menetapkan jumlah kadar nafkah yang mesti diberikan kepada isteri. Karena itu para ulama mujtahid berijtihad untuk menetapkan berapa kadar nafkah yang mesti diberikan kepada isteri. Imām Syāfiʿi menetapkan dengan standar *mud*,³⁶² apabila suami itu kaya, maka ia berkewajiban memberikan nafkah

³⁶¹ Lihat, Badrān Abū al-ʿAinain, *al-Ziwāj wa al-Ṭalāq fi al-Islāmi* (Iskandariyah: Muʿassasah Sababi al-Jāmiʿah, t.t.), h. 234. Mahmūd ʿAlī al-Sarṭāwi, *Syarh Qanōn ...*, h. 213-215.

³⁶² Istilah *mud* merupakan ukuran yang biasa digunakan di masa Rasulullah Saw. untuk mengetahui berat atau tidaknya makanan. Kata *mud* sendiri bermakna dua genggam tangan. Misalnya, kalau disebutkan gandung sejumlah satu *mud*, berarti gandung sebanyak yang bisa ditampung dengan kedua telapak tangan manusia. Untuk ukuran era kontemporer, satu *mud* itu sama dengan 0,688 liter atau 688 ml. Lihat, Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh* (Bairut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 1428 H/2004 M), Juz ke 10, Cet. Ke 4, h. 7387.

isteri dua *mud* gandum atau kurma pada setiap harinya. Jika suami itu ekonominya lemah (miskin), maka ditetapkan minimal satu *mud*, dan jika suami itu ekonominya tergolong kelas menengah (*mutawāssit*), maka ditetapkan satu setengah *mud* pada setiap harinya.³⁶³ Sementara al-Qāḍi al-Hanbali menyebutkan dengan ukuran *riṭl*³⁶⁴, bahwa seorang suami memberikan nafkah kepada isteri dalam setiap harinya minimal dua *riṭl*. Penetapan angka ini ternyata al-Qāḍi menganalogikan kepada orang yang berkewajiban membayar kafarat. Hanya saja subyeknya berbeda. Kalau kafarat sasarannya memberikan makan kepada fakir dan miskin sebanyak dua *riṭl*, maka kewajiban memberikan nafkah kepada isteri juga sama sebanyak dua *riṭl* pada setiap harinya.³⁶⁵ Sedangkan selain Imām Syāfi'i (Abū Hanifah dan Imām Mālik) tidak menetapkan jumlah kadarnya, tetapi mereka menetapkan kecukupan nafkah sesuai kebutuhan isteri dalam kesehariannya sesuai dengan situasi dan kondisi serta tradisi masyarakat (*al-ʿādah*) di mana ia berdomisili.³⁶⁶ Bahkan dalam implementasinya, apabila penetapan jumlah kadar nafkah ini tidak terjadi kesepakatan antara suami dan isteri, maka penetapannya diserahkan ke pengadilan yang didasarkan pada keputusan hakim.³⁶⁷

Pemerintah dalam hal ini melalui keputusan hakim sudah barang pasti akan mendasarkan pertimbangannya pada Standar Hidup Layak (KHL) atau dianalogikan pada Upah Minimum Regional (UMR) tingkat Provinsi, Kota dan Kabupaten yang telah ditetapkan pemerintah kepada para pengusaha. Jadi penetapan standar kadar nafkah yang wajib dikeluarkan dan diberikan suami kepada isteri didasarkan pada standar tersebut

³⁶³ Imām Syāfi'i, *al-Umm*, Juz ke 5, h. 165. Al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, Jld. Ke 3, Juz ke 5, h. 186.

³⁶⁴ Istilah *riṭl* merupakan ukuran yang biasa digunakan di masa Rasulullah Saw. untuk mengukur berat makanan pokok sebagaimana ukuran *mud*. Untuk ukuran era kontemporer banyak ulama menyebutkan bahwa satu *riṭl* itu setara dengan 450 gram. Jadi, dua *riṭl* berarti sama dengan 900 gram atau mendekati satu kilo. Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, Juz ke 7, h. 377.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ Al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, h. 181. Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, h. 79. Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, h. 377.

³⁶⁷ *Ibid.*, h. 378.

sesuai dengan ketentuan daerah dan negara masing-masing. Substansi pemberian kadar nafkah isteri (*maqāṣid al-syari'ah*) itu adalah supaya seorang isteri tidak boleh terlantar yang diakibatkan oleh pemenuhan nafkah dari suami tidak sesuai standar kadar yang dibutuhkan dalam kehidupan kesehariannya..

Waktu Pemberian Nafkah Isteri

Setelah pasangan suami isteri melakukan akad perkawinan sesuai aturan dan prosedur yang berlaku, maka sahlah menjadi suami isteri, sejak itulah secara otomatis suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya. Dalam konteks ini, al-Sarakhsi (w. 490 H) mengatakan bahwa awal dimulainya seorang suami wajib memberikan nafkah kepada isterinya adalah sejak terjadi akad perkawinan. Sebab, dengan telah selesai proses akad perkawinan berarti menjadi awal adanya ikatan perkawinan sebagai suami isteri. Kecuali perempuan yang dikawini itu masih kecil dan belum siap melayani suami, maka suami belum berkewajiban memberikan nafkah kepadanya.³⁶⁸

Berbeda dengan al-Sarakhsi, Ibn Hazm (383-457 H) menyatakan bahwa suami berkewajiban menafkahi isterinya sejak terjalannya akad perkawinan, baik suami mengajaknya hidup dalam satu rumah atau tidak, isteri masih dibuain, atau isteri berbuat *nusyuz* atau tidak, kaya atau miskin, masih mempunyai orang tua atau sudah yatim, gadis atau janda, merdeka atau hamba sahaya, semuanya itu disesuaikan dengan kondisi dan kemampuan suami.³⁶⁹ Bahkan lebih jauh Ibn Hazm menceritakan mengenai Abū Sulaiman telah berkata kepada murid-muridnya serta Abū Sufyān al-Šauri bahwa nafkah wajib didapatkan isteri yang masih kecil sejak terjadinya akad perkawinan. Kemudian al-Hakam bin 'Utaibah berfatwa tentang seorang isteri yang keluar dari rumah suaminya karena marah. Apakah bagi isteri ada hak nafkah.? Jawabannya, ada. Kemudian beliau juga berkata: Tidak ada suatu riwayat dari seorang sahabat yang diketahui

³⁶⁸ Al-Sarakhsi, *Kitāb al-Mabsūt*, h. 186-187.

³⁶⁹ Abi Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm, *al-Muhallā* (Bairut: Dār al-Jael, t.t.), Juz ke 10, h. 88.

yang melarang seorang yang ‘*nusyūz*’ tidak menerima nafkahnya. Orang-orang yang berpendapat sebaliknya dari masalah ini diinformasikan oleh al-Nakhā’i, al-Sya’bi, al-Hasan dan al-Zuhri. Kami telah mengetahui apa yang menjadi argumentasi mereka. Kecuali bahwa mereka mengatakan ‘nafkah adalah sebagai imbalan daripada persetubuhan, jika bersetubuh dilarang maka terlarang pula hak nafkahnya.’³⁷⁰

Bertolak dari paparan pembahasan di atas, dapat dianalisis berdasarkan *maqāṣis al-syari’ah* melalui aplikasi *darūriyyah al-khams* dalam hal *hiḏ al-nafs*, *hiḏ al-nasl* dan *hiḏ al-‘aql*: **Pertama**, bahwa salah satu kewajiban seorang suami kepada isterinya adalah memberikan sejumlah nafkah. Kewajiban ini didasarkan pada pemahaman para imam mujtahid pada teks-teks al-Qur’ān dan sunnah, ijmak para ulama dan hasil berpikir deduktif analogis (*qiyās*) sebagaimana tersebut di atas. Substansinya menunjukkan bahwa seorang suami memberikan nafkah kepada isterinya sebagai kewajiban (*al-wujūb*), bukan suatu anjuran (*al-nadb*). Sesuai dengan kaidah *uṣūl*:

الأَصْلُ فِي الْأَمْرِ لِلْوُجُوبِ وَلَا تَدُلُّ عَلَى غَيْرِهِ إِلَّا بِقَرِينَةٍ 371

“Pada dasarnya perintah itu menunjukkan wajib dan tidak menunjukkan makna selain wajib, kecuali terdapat indikasi lain yang memalingkannya”.

Kaidah ini secara substantif (*haqiqat*) menunjukkan makna wajib, tidak ada lafaz yang menunjukkan makna lain (*majāzi*), kecuali benar-benar ada indikasi (*qarinah*) yang menunjukkan tidak wajib (*al-nadb*). Misalnya, isteri *nusyūz*, menghilang dari rumah tanpa sepengetahuan suami, dan berselingkuh dengan suami wanita lain hingga melakukan perzinahan. Perilaku isteri yang demikian itu secara substantif, suami tidak berkewajiban memberikan nafkah kepadanya karena ia tidak menjaga dan melindungi rumah tangga suaminya dengan baik.

³⁷⁰ *Ibid.*, h. 89.

³⁷¹ Fath al-Dūrini, *al-Manhāj al-Uṣūliyyah fi ijthād bi al-Ra’y* (Damskus: Dūr al-Kitāb al-Hadis, 1985), jld. Ke 1, h. 704. Muṣṭafā Sa’id al-Khin, *Aṣr al-Ikhtilāf fi al-Qawā’id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā’* (Mesir: Mu’assasah al-Risālah, 1398 H/1969 M), h. 298.

Kedua, secara *maqāṣid aly-syari'ah*, bahwa Allah mensyari'atkan kewajiban seorang suami memberikan nafkah kepada isterinya sesungguhnya adalah agar mereka mampu mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah warahmah* (Q.S. al-Rūm (30): 21). Sebab, memelihara dan menjaga ketenangan jiwa (*hifz al-nafs*), menjaga dan melestarikan keturunan (*hifz al-nasl*) dan kecerdasan akal pikiran (*hifz al-'aql*) tanpa didukung finansial yang cukup sulit dapat diwujudkan dengan baik. Oleh karena itu, Allah membebaskan mencari rizki (nafkah) untuk keperluan keluarga (isteri) itu kepada kaum laki-laki (suami). Sedangkan isteri sebagai patner suami dalam rumah tangga yang diberi nafkah oleh suami dengan melaksanakan tugas dan kewajiban-kewajibannya, baik sebagai isteri dan ibu rumah tangga (Q.S. al-Nisā'(4): 34).

Ketiga, agar tujuan mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah mawaddah warahmah* dimaksud dapat terlaksana dengan baik, maka secara *maqāṣid al-syari'ah*suamilah yang menjadi acuan untuk menetapkan besar kecilnya pemberian nafkah kepada isteri. Mujtahid Syāfi'iyyah dan sebagian Hanafiyyah berpendapat suamilah yang menjadi standar untuk menetapkan besar dan kecilnya nafkah kepada isteri. Demikian juga Mālikiyyah menetapkan suamilah yang menjadi standar penetapan besar dan kecilnya pemberian nafkah kepada isteri. Pendapat Syāfi'iyyah dan sebagian Hanafiyyah juga Malikiyyah tersebut substansinya adalah sama bahwa suamilah yang menjadi acuan untuk menetapkan besar kecilnya pemberian nafkah kepada isteri. Karena mereka memahami Q.S. al-Ṭalāq (65): 7 bahwa Allah sendiri yang mengisyaratkan untuk membedakan antara orang kaya dan miskin. Dalam konteks ini, sesuai dengan kedudukan suami dalam rumah tangga sebagai pencari nafkah, maka suamilah yang menjadi acuan penetapan pemberian nafkah kepada isteri. Hanya saja Malikiyyah tidak menetapkan jumlah kadar nafkah, tetapi lebih ditekankan pada pemenuhan kecukupan kebutuhan isteri. Sedangkan pendapat Hanabilah dan mayoritas ulama Hanafiyyah menetapkan pemberian nafkah kepada isteri acuannya kepada keduanya dengan tujuan untuk menjaga kepentingan bersama. Pendapat mereka ini didasarkan pada pemahaman Q.S. al-Baqarah(2): 233, dan kasus Hindun

binti 'Utbah isteri Abu Sufyan yang mengindikasikan bahwa rizki yang dimaksud dalam ayat dan riwayat tersebut adalah dengan memberikan makanan secukupnya kepada keluarga (isteri dan anak). Demikian juga pakaian diberikan kepada isteri secukupnya dengan tidak berlebihan.

Dari beberapa pendapat tersebut, penulis lebih cenderung pada pendapat Syāfi'iyah dan sebagian Hanafiyyah yang menetapkan suamilah yang menjadi acuan dalam pemberian kadar nafkah kepada isteri. Karena kedudukan suami dalam rumah tangga berkewajiban mencari rizki (Q.S. al-Nisā' (4): 34), bukan isteri. Pendapat Hanabilah dan mayoritas ulama Hanafiyyah yang mengatakan bahwa acuan penetapan jumlah kadar nafkah kepada keduanya (suami dan isteri) tampak tidak logis dan tidak rasional kalau isteri hanya diposisikan sebagai isteri semata dalam rumah tangga. Secara *ẓāhir al-naṣ* Q.S. al-Nisā' (4): 34 terjadi paradok, terkecuali posisi suami isteri misalnya sama-sama bekerja, maka boleh penetapan jumlah kadar nafkah isteri acuannya adalah keduanya. Bahkan di era kontemporer berdasarkan *maqāṣid al-syari'ah*, pencari nafkah itu boleh suami, boleh isteri, boleh kedua-duanya atau tidak keduanya yang penting ada bekal untuk hidup dalam rumah tangga.

Keempat, jumlah kadar pemberian nafkah kepada isteri. Sebagaimana telah dikemukakan di atas, di kalangan maḏhab Syāfi'i menetapkan kewajiban suami yang miskin memberikan nafkah kepada isteri minimal satu *mud* dalam setiap hari dari makanan kebutuhan pokok yang berlaku di negaranya seperti gandum dengan macam jenisnya, satu setengah *mud* bagi suami yang agak mampu dan dua *mud* bagi suami yang mampu. Penetapan jumlah kadar pemberian nafkah kepada isteri yang ditetapkan oleh maḏhab Syāfi'i ini masih relevan dengan dinamika kehidupan era kontemporer. Hanya perlu dimaknai dan diinterpretasikan sesuai dengan kondisi zaman now. Karena dengan ditetapkan jumlah kadar besar dan kecilnya pemberian nafkah kepada isteri pada setiap hari atau setiap minggu atau setiap bulannya, maka terdapat kepastian bagi kehidupan isteri dalam pengaturan keuangan dalam rumah tangga. Dalam praktik di era kontemporer ini harus disesuaikan dengan perkembangan harga bahan

makanan pokok yang berlaku di negara atau daerahnya masing-masing seperti beras, minyak goreng, sayur mayur, dan kebutuhan pokok yang lainnya. Demikian juga di kalangan maẓhab Hanbali yang menggunakan standar *riṭl*, minimal dua *riṭl* suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isteri pada setiap harinya mesti disesuaikan dengan perkembangan harga bahan makanan pokok yang berlaku di negara atau daerahnya. Jadi, jika seorang isteri dalam setiap hari misalnya membutuhkan uang belanja Rp 100.000, berarti dalam satu minggu seorang suami berkewajiban memberikan nafkah (uang belanja) sebesar Rp 700.000,-. Dari jumlah ini dapat diestimasi bahwa seorang suami dalam setiap bulan berarti berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya sebesar Rp 2.800.000,-. Selain itu, ditambah lagi dengan kebutuhan sandang (*kiswah*) pada setiap bulan, misalnya Rp 500.000,-. Berarti kewajiban suami yang fakir/miskin memberikan nafkah kepada isteri pada setiap bulan sebesar Rp 3.300.000,-. Sedangkan bagi suami yang tingkat ekonominya menengah ke atas sebesar Rp 6.000.000,- dan bagi suami yang “kaya” sebesar Rp 10.000.000 sampai dengan Rp. 15.000.000,-. Estimasi demikian adalah berlaku untuk di suatu negara atau daerah di mana mereka berdomisili.

Berbeda dengan maẓhab Syāfi'i, di kalangan maẓhab Māliki dan sebagian ulama maẓhab Hanafi, mereka tidak menetapkan jumlah kadar nafkah kepada isteri, tetapi lebih menitikberatkan pada standar nafkah dengan pemenuhan kebutuhan isteri (*muqaddarah bi al-kifāyah*) pada setiap bulannya yang disesuaikan dengan tradisi (*al-‘ādah*) di mana mereka berdomisili. Penetapan standar nafkah isteri yang demikian ini tampak tidak rasional, karena tidak ditetapkan angka nominal yang pasti pada setiap satu minggu atau setiap bulannya. Bahkan sangat boleh jadi nafkah isteri pada setiap bulannya akan lebih besar, diestimasi bisa mencapai Rp 10.000.000,- sampai dengan Rp 20.000.000,- di luar kebutuhan sandang. Sementara yang didapatkan suami pada setiap bulan dari hasil beekerja, atau usahanya misalnya hanya sebesar Rp 5.000.000,- sampai dengan Rp 10.000.000,-. Dengan kondisi demikian, dapat dipastikan tidak akan terpenuhi nafkah isteri yang menjadi kewajiban suami jika mesti sesuai dengan yang telah diestimasi tersebut di atas.

Berdasarkan *maqāṣid al-syari'ah*, baik penetapan jumlah kadar nafkah dari mazḥab Syāfi'i maupun dari kalangan mazḥab Māliki substansinya adalah sama, yaitu terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan isteri dalam rumah tangga. Karena dalam upaya mewujudkan kehidupan rumah tangga yang harmonis perlu didukung oleh finansial yang cukup. Tetapi, dalam praktiknya tidak boleh memberatkan tanggunganjawab dan kesanggupan suami dalam memberikan nafkah kepada isteri, sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. al-Ṭālāq (65): 7:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ
 اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ
 يُسْرًا ﴿٧﴾

“Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya”.

Di samping itu, meskipun memberikan nafkah kepada isteri merupakan suatu kewajiban suami, tetapi tidak boleh mengakibatkan mudarat atau kemafsadatan kepada dirinya (suami) dan kepada orang lain (isteri), karena bertentangan dengan prinsip kemaslahatan dalam doktrin agama. Hadis diriwayatkan oleh Imām Mālik, Abū Dāwud, Ibn Mājah dan Dār Qutni dari Abi Sa'īd Sa'ād bin Mālik bin Sinān al-Khudri, Rasulullah Saw. bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ 372.

“Seseorang tidak boleh berbuat mudarat terhadap dirinya dan tidak boleh memudarati orang lain”.

³⁷² Mālik bin Anas, *al-Muwatta'a*' (Bairūt: Dār al-Fikr, 1409 H/1989 M), Cet. ke 1, h. 489. Abū Dawūd, *Sunan Abi Dāwud*, Juz ke 2, h. 143. Zain al-Dīn al-Hanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm*, h. 265. Abdul Wahab Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmi Fimā la Naṣṣa Fih* (Kuwait: Dār al-Qalam, t.t.), h. 106.

Substansi dari pernyataan Rasulullah Saw. ini adalah mengafirmasi kemaslahatan dan menegaskan kemudharatan (kemasfadatan). Apabila kemudharatan dinegasikan, maka berarti kemaslahatan diafirmasi. Jadi, berdasarkan *maqāṣid al-syari'ah* menunjukkan bahwa berbuat kemudharatan baik terhadap diri sendiri maupun orang lain adalah sama sekali dilarang, karena kontradiksi dengan kemaslahatan kehidupan manusia. Oleh sebab itu, kemudharatan di mana pun berada harus dihilangkan. Sejalan dengan kaidah *fiqhiyyah*:

الضَّرُّ يُزَالُ 373

“Kemudharatan harus dihilangkan”.

Adapun pendapat mazhab Hanbali dan mayoritas Hanafiyyah yang tidak menetapkan jumlah nominal pemberian nafkah kepada isteri, tetapi didasarkan pada pemenuhan kebutuhan isteri secukupnya sebagaimana mazhab Māliki baik pangan, sandang dan kebutuhan-kebutuhan lain pada setiap minggu atau setiap bulannya adalah cukup memberatkan suami. Karena kebutuhan tersebut tidak dapat diestimasi dengan pasti, meskipun didasarkan pada tradisi, situasi dan kondisi di mana mereka berdomisili. Sementara al-Qur’ān sendiri (Q.S. al-Ṭalāq (65:7) menegaskan “tidak boleh memberikan beban kepada seseorang kecuali dengan kadar kemampuannya”. Jadi asumsinya, secara *maqāṣid al-syari'ah* agar *hiḏ al-naḏs*, *hiḏ al-naḏl* dan *hiḏ al-‘aql* terealisasi dan cita-cita membangun kehidupan rumah tangga yang *sakinah*, *mawaddah warahmah* terwujud dengan baik, maka mesti ditetapkan jumlah nominalnya agar nafkah yang diberikan suami kepada isteri bisa diestimasi untuk kebutuhan hidup setiap bulannya.

³⁷³ Jalāl al-Din al-Suyūṭi, *al-Asyḏāh ...*, h. 59. Ibn Nujaim, *al-Asyḏāh ...*,h. 85. Al-Burnū, *al-Wajiz ...*,h. 81.



BAB VI

PENUTUP

Berdasarkan uraian dan pembahasan pada bab-bab terdahulu, maka bab terakhir ini dapat diambil beberapa simpulan sebagai berikut:

1. Al-Qur'ān sebagai sumber dari segala sumber hukum Islam (*maṣḍar min al-maṣādir al-ahkām*) yang muatan isinya terdiri dari 30 juz, 114 surat, 6639 ayat, 86.430 kata, 323.760 huruf, 540 ruku', dan 7 manzilah, ternyata di dalamnya mengakomodir tidak kurang dari 70 ayat yang membicarakan tentang hukum-hukum keluarga Islam (*ahkām al-ahwāl al-syakhṣiyyah*). Dari jumlah itu, al-Qur'ān telah menginformasikan bahwa manusia diciptakan dengan berpasang-pasangan antara laki-laki dengan perempuan, diperintahkan untuk melakukan perkawinan dan mengembang-suburkan keturunannya, sebelum melaksanakan perkawinan diperintahkan untuk meminang (melamar) calon isteri (*khiṭbah al-nisā'*), seseorang (suami) yang telah mengawini seorang perempuan (isteri) berkewajiban memberikan mas kawin, suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya, jika telah dikarunia anak, maka kedua orang tua (suami dan isteri) berkewajiban memelihara, membesarkan, mendidik dan membimbing anak-anaknya dengan

baik, dan kewajiban-kewajiban yang lainnya sebagai konsekuensi dari terjadi ikatan perkawinan suami dan isteri.

2. Berbagai problematika kehidupan keluarga muslim yang menjadi bagian dari kehidupan umat Islam ternyata sudah diatur dalam perundang-undangan produk Allah Swt. yang lazim disebut syari'at Islam. Dia telah memerintahkan kepada seluruh makhluk-Nya untuk mengikuti aturan perundang-undangan itu, dan dilarang sama sekali untuk mengikuti hawa nafsunyadalam menyelesaikan berbagai problematika kehidupan keluarga. Problematika kehidupan keluarga di sini, apakah yang berhubungan misalnya dengan putusnya perkawinan seperti perceraian (cerai talak, cerai gugat (*khulu'*), *nusyūz*, *syiqāq*, *fasakh*, *ilā'*, *li'ān*, dan *zihār*). Semua perilaku dan perbuatan suami dan atau isteri tersebut dapat menyebabkan putusnya perkawinan. Sementara di sisi lain, pasangan suami isteri sejak akan dikawinkan disarankan dan ditekankan harus mampu membangun kehidupan rumah tangga (keluarga) yang *sakinah, mawaddah warahmah*. Untuk mengantisipasi problem ini agar tidak terjadi, maka pasangan suami isteri mesti berupaya secara maksimal untuk saling percaya, terbuka, dan melakukan musyawarah dalam memecahkan setiap problem yang dihadapinya.
3. Selain aturan perundang-undangan yang telah diproduksi Allah Swt. (syari'at Islam), Pemerintah Republik Indonesia telah mengundang aturan perundang-undangan mengenai perkawinan. Hal ini terlihat pada Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yangtelah diubah dengan Undang-undang Nomor 16 Tahun 2019. Amandemen ini tampaknya hanya baru pasal 7, ayat 1 saja yang menegaskan bahwa sebelumnya pasal ini seorang laki-laki dipandang dewasa apabila sudah berusia 19 tahun, dan perempuan berusia 16 tahun. Perubahan baru ditegaskan yang substansinya, baik laki-laki dan perempuan dipandang dewasa apabila sedah berusia 19 tahun.Reasoningnya, jika ada terjadi di masyarakat seorang ayah (wali) mengawinkan anak gadisnya masih

berusia di bawah 19 tahun, maka perkawin itu dilarang, karena pernikahan anak perempuan di bawah umur (pernikahan dini). Akan tetapi di sisi lain, aturan perundang-undangan membolehkan seorang ayah mengawinkan anak yang masih di bawah umur dengan adanya surat dispensasi kawin dari lembaga yang berwenang. Hal ini tentunya menjadi sebuah problem mendasar bagi penegakan hukum keluarga Islam, terutama bagi masyarakat di pedesaan yang selama ini banyak terjadi pernikahan dini.

4. Problematika penerapan hukum keluarga Islam di Indonesia dari berbagai aspeknya perlu mendapat perhatian serius Pemerintah, di satu sisi aturan perundang-undangan yang berkaitan dengan perkawinan perlu ditegakkan dengan seadil-adilnya, tetapi di sisi lain, sejatinya Undang-undang Perkawinan itu segera diagendakan diamandemen direlevansikan dengan tuntutan zaman now. Hal ini menjadi kebutuhan mendesak umat Islam dan bangsa Indonesia yang sepanjang kehidupan terus banyak terjadi perkawinan dari pelosok desa di kabupaten-kabupaten, di perkotaan hingga di kota-kota besar di Indonesia. Eksistensi Undang-undang Perkawinan, jika dilihat dari segi waktu diundangkan Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 diubah dengan Undang-undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perkawinan hingga era kontemporer ini hampir setengah abad. Karena itu menjadi keniscayaan untuk segera direkonstruksi melalui kegiatan amandemen dari wakil-wakil rakyat terhormat (DPR RI).
5. Lembaga legislatif sebagai pihak yang berwenang mengamandemen Undang-undang Perkawinan tersebut, semua isi bab perbab, pasal demi pasal, atau ayat demi ayat segera dibedah disesuaikan dengan kebutuhan zaman now, era digitalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi informasi-komunikasi modern dan era kontemporer, sehingga penerapannya relevan dan kontekstual.

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Abd al-Rahman, Jalāl al-Din, *al-Maṣālih al-Mursalāh wa Makānatuhā fi al-Tasyrī*’, Mesir: Maktabah al-Sa‘ādah, 1403 H/1983 M.
- ‘Abd al-Salām, Abū Muhammad ‘Izz al-Din ‘Abd al-‘Aziz ibn, *Mukhtaṣar al-Fawā’id fi Ahkām al-Maqāṣid al-Ma’rūf bi al-Qawā’id al-Sugrā*, Riyad: Dār al-Furqān, 1417 H/1997 M.
- ‘Abd al-Salām, Abū Muhammad ‘Izz al-Din ‘Abd al-‘Aziz ibn, *Qawāid al-Ahkām fi Maṣālih al-Anām*, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Juz ke 1 dan 2, 1420 H/1999 M.
- Abd al-Hamid, Muhammad Muhyi al-Din, *Ahkām al-Mawāris fi al-Syarī’ah al-Islāmiyyah ‘alā al-Mazāhib al-A’immah al-Arba’ah*, Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, Cet. ke 1, 1404 H/1984 M.
- Abd Rabbih, Muhammad al-Sa’id ‘Ali, *Buhūs fi al-Adillah al-Mukhtalāf Fihā ‘Ind al-Uṣūliyyin*, Mesir: Maṭba’ah as-Sa‘ādah, 1400 H/1980 M.
- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
- Abdurrahman, Syamsul Wahidin, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Akademika Pressindo, 1984.
- Abū Dāwud, Sulaiman ibn al-Asy’as al-Sajastāni al-Azdi, *Sunan Abi Dāwud*, Indonesia: Maktabah Dahlan, Juz ke 2, t.t.
- Abū Habib, Saḍi, *al-Qāmus al-Fiqhi Lugatan wa Iṣṭilāhan*, Damaskus-Suria: Dār al-Fikr, 1408 H/2000 M.
- Abū Zahrah, Muhammad, *al-Ahwāl asy-Syakhsiyyah*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1377 H/1957 M.

- Abū Zahrah, Muhammad, *Muhāḍarāt fi Tāriḫ al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, Mesir: Jam'iyah ad-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Juz ke 1 dan 2, t.t.
- Abū Zahrah, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1377 H/1958 M.
- Abubakar, Al Yasa, “Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya” dalam *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991.
- Abubakar, Al Yasa, *Metode Istishlahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Prenadamedia Group, Cet. ke 1, 2016.
- Ahmad, al-Amin al-Hajj Muhammad, *al-Ikhtilāf Rahmah am Niqmah ?*, Jiddah: Maktabah Dār al-Maṭba'ah al-Hādiṣah, 1412 H/1992 M.
- Akh Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fiqh” dalam *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: SUKA Perss, 2007.
- Al-'Adwi, Mustafā bin, *Ahkām al-Ṭalāq fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, al-Qāhirah: Maktabah Ibn Taimiyyah, Cet. ke 1, 1409 H/1988 M.
- Al-'Asqalāni, al-Hāfiẓ Ahmad bin 'Āli bin Hajar, *Fath al-Bari bi Syarh Ṣāhih al-Bukhāri*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 10, 1416 H/1996 M.
- Al-Afriqi, Jalā al-Din Muhammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Bairut: Dār al-Ṣadr, Juz ke 8, 1994.
- al-Baihaqi, Abū Bakar Ahmad bin al-Husain ibn 'Ali, *al-Sunan al-Kubrā*, Bairut: Dār al-Ṣādir, Juz ke 6, t.t.
- Al-Bannā, Jamāl, *Nahwa Fiqh Jadid*, Mesir: Dār al-Fikr al-Islāmi, Juz ke 3, 1997.
- Al-Baṣri, Abi al-Husain Muhammad bin 'Ali bin at-Ṭayyib al-Mu'tazili, *Kitāb al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, Damaskus: al-Ma'had al-'Ilm al-Faransi li al-Dirāsah al-'Arabiyyah, Juz ke 2, 1385 H/1965 M.
- al-Bukhāri, Abū Abdullah Muhammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhim ibn al-Mugirah ibn Bardazabah, *Ṣāhih al-Bukhāri*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, 1981.

- Al-Burnū, Muhammad Ṣidqī bin Ahmad, *al-Wajiz fi Idāh Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1404 H/1983 M.
- Al-Būṭi, Muhammad Sa'id Ramaḍān, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Bairut: Mu'assasah al-Risālah, 1977.
- Al-Dahlawi, Syaikh Ahmad Waliy Allah Ibn 'Abd al-Rahim, *Hujjah Āllāh al-Bāligah*, Bairut: Dār al-Jail, Juz ke 1, Cet. ke 1, 1426 H/2005 M.
- Al-Daqilāni, 'Adnan bin Muhammad bin 'Atiq, "Nasab Walad az-Zānni" dalam *Al-Adālah Majallāt Faṣliyyah 'Amaliyyah Muhakkamah Ta'ni Bisyu'un al-Fiqh wa al-Qaḍā' Tadūr 'an Wazarah al-'Adl bi al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah*, Riyad: Idārah al-Tahrir bi al-Majallah, t.t.
- Al-Dārāini, Fathi, *al-Manāhij al-Usuliyah fi al-Ijtihad bi al-Ra'y fi al-Tasyri' al-Islami*, Damaskus: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1395 H/1975 M.
- Al-Darwi, Ibrāhīm Abbās, *Naẓariyyah al-Ijtihād fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Jiddah: Dār al-Syurūq, t.t.
- Al-Dasūqi, Syams al-Din al-Syaikh Muhammad 'Urfah, *Hasyiyah al-Dasūqi 'alā al-Syarh al-Kabir*, Bairut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Dawālibi, Muhammad Ma'rūf, *al-Madkhal ilā'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Bairut: Dār al-Kitāb al-Jadid, Cet. ke 5, 1965.
- Al-Farisi, 'Alā'u al-Din 'Ali bin Balabani, *al-Ihsān bi Tartib Ṣahih Ibn Hibbān*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jld. ke 7, 1407 H/1987 M.
- Al-Gazāli, Abū Hāmid Muhammad, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1980.
- Al-Gazāli, Abū Hāmid Muhammad, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Mesir: Syirkah at-Ṭibā'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M.
- Al-Gazāli, Abū Hāmid Muhammad, *Syifā' al-Galil fi Bayān al-Syabah wa al-Mukhūl wa Masālik al-Ta'lil*, Bagdad: Maṭba'ah al-Irsyād, 1391 H/1971 M.
- Al-Gazāli, Ibn Qāsim, *al-Baijūri*, Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.

- Al-Haitami, Ibn Hajar, *at-Tuhfah al-Muhtāj bi Syarh al-Minhāj*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 8, t.t.
- Al-Hanbāli, Zain al-Din, *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Hukm fi asy-Syarh Khamsin Hadišā min Jawāmi' al-Kalim*, Bairut: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Husaini, al-Hamid, *Sejarah Hidup Imam Zaid bin Ali RA*, Semarang: Penerbit CV Toha Putra, t.t.
- Ali, Muhammad Daud, "Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya" dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Tjun Surjama, (ed.), Bandung: Rosdakarya, 1991.
- Ali, Muhammad Daud, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Ali, Muhammad Daud, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Ali, Muhammad Daud, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia*, Jakarta: Yayasan Risalah, 1984.
- Al-Jauziyyah, Syams al-Din bin 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr bin Qayyim, *A'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamin*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 H/2004 M.
- Al-Jurjāni, 'Ali bin Muhammad, *Kitāb al-Ta'rifāt*, Singapura-Jiddah: al-Haramain li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', t.t.
- Al-Juwaini, al-Imām al-Haramain Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allah, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, al-Qāhirah: Dār al-Anṣār, Juz ke 2, t.t.
- Al-Kailāni, 'Abd al-Rahman Ibrāhim, *Qawā'id al-Maqāsid 'Ind al-Imām al-Syāṭibi 'Araḍan wa Dirāsah wa Tahlilā*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1421 H/2000 M.
- Al-Kasāni, al-Imām 'Ala'u al-Din Abi Bakar bin Mas'ūd, *Kitāb Badā'i al-Ṣanā'i' fi Tartib al-Syarā'i'*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, Cet. ke 1, 1417 H/1996 M.
- Al-Khaṭīb, Syekh Muhammad al-Syarbini, *al-Iqnā'*, Semarang-Indonesia: Maktabah wa Maṭbā'ah Ṭaha Putra, t.t.

- Al-Khin, Muṣṭafā Sa'īd, *Aṣr al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā*, Mesir: Mu'assasah al-Risālah, 1398 H/1969 M.
- Al-Khuḍari Bik, Muhammad, *Tārikh al-Tasyri' al-Islāmi*, Indonesia: Dār Ihyā'al-Maktabah al-'Arabiiyah, 1401 H/1981 M.
- Al-Khuḍari Bik, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Bairut: Dār al-Fikr, 1409 H/1988 M.
- Al-Khuḍuri, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Muṣṭafā Muhammad, 1933 M.
- Al-Mahalli, Jalāl al-Din, Minhāj al-Ṭālibin dalam *Qalyūbi wa 'Umairah*, Semarang: Maktabah wa Maṭba'ah, t.t.
- Al-Mahalli, Jalāl al-Din, *Qalyūbi wa 'Umairah*, Semarang: Maktabah wa Maṭba'ah Ṭaha Putra, Jld. ke 3, t.t.
- al-Maududi, Abu A'la, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publication, 1975.
- Al-Mawardi, Abū al-Hasan, *al-Hāwi al-Kabir fi Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz ke 10, 1994.
- Al-Nā'im, Abdullah Ahmed (ed.), *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, London-New York: Zed Bookltd, 2002.
- Al-Nā'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*, Penerjemah ke dalam Bahasa Indonesia oleh Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany dengan Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam, Yogyakarta: LkiS, Cet. ke 3, 2001.
- Al-Nasā'i, *Sunan al-Nasā'i*, Bairut: Dār al-Fikr, Jld. ke 3, Juz ke 5, 1348 H/1930 M.
- Al-Nawāwi, Muhyi ad-Din Abu Zakaria Yahya bin Syarāf, *Rauḍah at-Ṭālibin wa Umdah al-Muftin*, Bairut: al-Maktab al-Islāmi, Juz ke 8, 1991.

- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *'Awāmil as-Sa'ah wa al-Murūnah fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Mesir: Dār as-Sakhwah, Cet. ke 1, 1406 H/1985 M.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *al-Ijtihād fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarāt Tahliliyyah fi al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, Alih Bahasa Ahmad Syatari, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Syari'ah al-Islām Ṣālihah li Taḥbiq fi Kulli Zamān wa Makān*, Mesir: Dār as-Sakhwah, 1393 H.
- Al-Qazwaini, Abū 'Abd Allah Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibn Mājah*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 1, 1415 H/1995 M.
- Al-Ṣabūni, Muhammad Ali, *Rawā'i' al-Bayān Taḥsīr Āyāt al-Ahkām*, Bairut: Dār al-Fikr, Jld. ke 1, t.t.
- Al-Sajastāni, Abū Dāwud Sulaiman bin al-Asy'aṣ, *Sunan Abi Dāwud*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, 1424 H/2003 M.
- Al-Ṣan'āni, Muhammad bin Ismā'il al-Kahlāni, *Subūl al-Salām*, Bandung: Penerbit Dahlan, Juz ke 1, 3, t.t.
- Al-Sarakhsi, Syam al-Din, *Kitāb al-Mabsūṭ*, Bairut: Dār al-Ma'rifah, Jld. ke 3, Juz ke 5, 6, 1409 H/1989 M.
- Al-Sartāwī, Mahmūd 'Ali, *Syarh Qanūn al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah*, T.Tp.: Dār al-Fikr, Bagian ke 2, t.t.
- Al-Sāyis, Muhammad 'Ali, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihād wa Aṭwāruh*, Mesir: Majma' Buhūs al-Islāmiyyah, 1389 H/1970 M.
- Al-Sāyis, Muhammad 'Ali, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Maktabah wa Maṭba'ah Muhammad 'Ali Ṣābih wa Aulāduh, t.t.
- Al-Subki, Ali bin 'Abd al-Kāfi, *al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl li al-Qāḍi al-Baiḍāwī*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz ke 3, 1404 H/1984 M.
- Al-Subki, al-Imām Taj ad-Din 'Abd al-Wahhāb Ibn, *Matan Jām' al-Jawāmi'*, Indonesia: Maktabah Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, Juz ke 2, t.t.

- Al-Suyūti, Jalāl al-Din ‘Abd al-Rahman bin Abi Bakr, *al-Asybah wa al-Nazāir fi al-Furū’*, Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhān wa Aulāduh, t.t.
- Al-Syāfi’i, al-Imām Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Idris, *al-Risālah*, *Pentahqiq* Ahmad Muhammad Syākir, Mesir: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Syāfi’i, al-Imām Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Idris, *al-Umm*, Mesir: Maktabah al-Kulliyah, Juz ke 5, 7, 1961.
- Al-Syahrastāni, Muhammad Abū Bakr, *al-Milal wa an-Nihal*, Editor ‘Abd al-‘Aziz ibn Muhammad al-Wakil, Bairut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Syāṭibi, Abū Ishāq Ibrāhim bin Mūsa ibn Muhammad al-Lakhmi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām*, Editor, Muhammad Hasnain Makhlūf, T.tp.: Dār al-Fikr, Jld. ke 1 dan 2, t.t.
- Al-Syāṭibi, Abū Ishāq Ibrāhim bin Mūsa ibn Muhammad al-Lakhmi, *Kitāb al-Itiṣām*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 1 dan 2, 1424 H/2003 M.
- Al-Syaukāni, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad, *Irsyād al-Fuhūl ila Tahqiq al-Haq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Mesir: Idārah at-Ṭibā’ah al-Muniriyyah, t.t.
- Al-Syuwaikh, ‘Ādil, *Ta’lil al-Ahkām fi al-Syari’ah al-Islāmiyyah*, Tanaṭā: Dār al-Basyir li al-Ṣaqafah wa al-‘Ulūm, 1420 H/2000 M.
- Al-Tanūkhi, al-Imām Muhammad Sahnūn bin Sa’id, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Bairut: Dār al-Ṣādir, Jld. ke, t.t.
- Al-Tirmizi, Abū ‘Isā Muhammad bin ‘Isā bin Sūrah, *Sunan al-Tirmizi*, Indonesia: Maktabah Dahlān, Juz ke 2, t.t.
- Al-Ṭūfi, Najm al-Din, “Risālah al-Ṭūfi fi Ri’āyah al-Maṣlahah” dalam ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyri’ al-Islāmi Fimā lā Naṣṣā Fih*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1392 H/1972 M.
- Al-Turābi, Hasan, “Maqāṣid asy-Syari’ah” dalam ‘Abd al-Jabbār ar-Rifā’i, *Maqāṣid al-Syari’ah*, Bairut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, 1422 H/2003 M.
- Al-Turki, ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Muhsin, *Uṣūl Mazhab al-Imām Ahmad bin Hanbal Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah*, Mesir: Maṭba’ah Jāmi’ah ‘Ainu Syams, 1394 H/1974 M.

- Al-Zarqā, Muṣṭafā Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqhi al-‘Ām*, Damaskus: Maṭba‘ah Ṭarbain, Juz ke 2, 1387 H/1968 M.
- Al-Zarqāni, Muhammad, *Syarh al-Zarqāni ‘alā Muwaṭṭā’ al-Imām Mālik*, T.Tp.: Dār al-Fikr, Juz ke 3, t.t.
- Al-Zuhaili, Muhammad, “Maqāṣid asy-Syari’ah Asās Lihūqūq al-Insān” dalam *Huqūq al-Insān Mihwār Maqāṣid al-Syari’ah*, Qatar: al-Wazara al-Auqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2002.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, Juz ke 1, 1418 H/1998 M.
- Ansari, Endang Saifuddin, *Wawasan Islam: Pokok-Pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*, Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Anwar, Syamsul, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam” dalam *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Penerbit ar-Ruzz Press, 2002.
- Anwar, Syamsul, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: RM. Book, 2007.
- Arifin, Busthanul, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Arifin, Busthanul, *Perkembangan Hukum Islam di Indonesia Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Arkoun, Muhammad, *Membedah Pemikiran Islam*, Penerjemah Hidayatullah, Bandung: Penerbit Pustaka, 2000.
- at-Turābi, Hasan, *Tajdid Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Penerjemah Afif Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1407 H 1986 M.
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1428 H/2007 M.
- Aulawi, Wasit, Asro Sosroatmodjo, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

- Azizy, A. Qadri, *Hukum Nasional Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, Jakarta: Penerbit TARAJU, 2004.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqasid Syari'ah Menurut asy-Syatibi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Bakry, Hasbullah, *Pengaturan Undang-Undang Perkawinan Umat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970.
- Brockelmann, C., *History of the Islamic People*, London: Routledge and Kegan Paul, 1949.
- Djamil, Fathurrahman, "Mencari Format Hukum Islayari'ah", *Jurnal Kordinat*, Vol. XVI, No. 1, April 2017.
- Djokosoetomo, Supomo, *Sejarah Politik Hukum Adat 1609 -1848*, Jakarta: Penerbit Djembatan, 1955.
- Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*, Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2012.
- Fredmann, W., *Legal Theory*, London: Stevens and sons Limited, 1953.
- Halim, Abdul, Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Ciputat Press, 1426 H/2005 M.
- Halim, Abdul, *Politik Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Ciputat Press, 1426 H/2005 M.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Law Legal Theories*, Penerjemah E. Kusnadingrat dan Abdul Haris bin Wahid, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Harahap, Syahrin, *Islam Dinamis Menegakkan Nilai-Nilai al-Qur'an dalam Kehidupan Moden di Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Hasaballah, Ali, *Uşul al-Tasyri' al-Islami*, al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1417 H 1994 M.
- Hasan, Ahmad, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamabad-Pakistan: Islamic Research Institute Press, 1986.

- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Penerjemah Agah Gurnadi, Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H 1984 M.
- Hasan, Husain Hamid, *Naẓariyyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1971.
- Hilāl, Ibrāhim, *al-Imām al-Syaukāni wa al-Ijtihād wa al-Taqlid*, Kairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1979.
- Hinchcliffe, Doreen, Dawoud El-Alami, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, London-The Hague-Boston: Kluwer Law International, Cimel Book Series No. 2, 1996.
- Hosen, Ibrahim, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah, Thalaq, Rujuk dan Hukum Kewarisan*, Jakarta: Balai Penerbitan dan Kepustakaan Islam yayasan Ihya Ulumuddin Indonesia, Jld. ke 1, 1971.
- Ibn al-‘Adwi, Muṣṭafā, *Ahkām at-Ṭalāq fi al-Syari‘ah al-Islāmiyyah*, al-Qāhirah: Maktabah Ibn Taimiyyah, Cet. ke 1, 1409 H/1988 M.
- Ibn Hazm, Abi Muhammad ‘Ali bin Ahmad bin Sa‘id, *al-Muhallā bi al-Aṣar*, Pen-tahqiq Lajnah Ihyā’ al-Turās al-‘Arabi, Bairut: Dār al-Jael, Juz ke 2, 9, t.t.
- Ibn Nujaim, Zain al-‘Ābidin bin Ibrāhim, *al-Asybah wa an-Naẓāir ‘alā Mazhab Abi Hanifah al-Nu‘mān*, al-Qāhirah: Mu‘assasah al-Halabi wa Syurakāuh li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1387 H/1964 M.
- Ibn Qudāmah, Muwaffiq al-Din Syams al-Din, *al-Mugni wa Syarh al-Kabir*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 3, 7, 1405 H.
- Ibn Rusyd, al-Imām al-Qāḍi Abū al-Walid Muhammad bin Ahmad, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, t.t.
- Ibn Taimiyyah, Taqy al-Din Abū al-‘Abbās Ahmad ibn al-Halim ibn ‘Abd al-Salām, *Majmū‘ah Fatawā Ibn Taimiyyah*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 3, 1400 H/1980.
- Ibn Ābidin, Hāsiyyah Radd al-Mukhtār ‘ala al-Ḍarar al-Mukhtār Syarh Tanwir al-Abṣār, Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi, Juz ke 1, t.t.

- Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag RI, 2000.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Alih Bahasa Osman Raliby, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Irfan, M. Nurul, “Kriminalisasi Poligami dan Nikah Sirri” dalam *Al-Adalah Jurnal Hukum Islam*, Vol. XI, No. 2, Desember 2012.
- Jumu’ah, ‘Ali, *al-Imām al-Syāfi’i wa Madrasatih al-Fiqhiyyah*, Mesir: Dār ar-Risālah, Cet. ke 1, 1425 H/2004 M.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional Balai Pustaka, Edisi ke 3, 2003.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, al-Qāhirah: Dār al-Kuwait li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1388 H/1968 M.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *Maṣādir al-Tasyri’ al-Islāmi Fimā lā Naṣṣā Fih*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1392 H/1972 M.
- Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Departemen Agama RI Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2000.
- Ma’lūf, Abū Luwis, *al-Munjid fi al-Lughah*, Bairut: Dār al-Masyriq, Cet. ke 29, 1986.
- Mahmood, Tahir, *Family Law Reform in the Muslim World*, New Delhi: The Indian Law Institute, 1972.
- Mahmood, Tahir, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*, New Delhi-India: Academy of Law and Religion, 1987.
- Makādi, Muhammad ‘Abd al-Qādir, “Bahs fi al-Istihsān” dalam *Usbū’ al-Fiqh al-Islāmi wa Mahrajān al-Imām Ibn Taimiyyah*, Mesir: Majlis al-‘Alā Liri’ayah al-Funūn wa al-adab wa al-‘Ulūm al-Ijtimā’iyyah, 1961.
- Makhdūm, Muṣṭafā bin Karamah Allah, *Qawā'id al-Wasā'il fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah Dirāsah Uṣūliyyah fi Dau al-Maqāsid al-Syari'ah*, Madinah al-Nabawiyyah: Dār Isbiliyya, 1415 H.

- Mālik, Anas bin, *al-Muwaṭṭāʾ*, Editor Muhammad Fuʿad ʿAbd al-Baqī, T.Tp.: Tp., t.t.
- Masʿud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1977.
- Mażkūr, Muhammad Salām, *al-Ibāhah ʿInd al-Uṣūliyyin wa al-Fuqahā*, Kairo: Dār an-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1984.
- Mażkūr, Muhammad Salām, *al-Ijtihād fi al-Tasyriʾ al-Islāmi*, Mesir: Dār an-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1984.
- Mudzhar, Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1402 H/2000 M.
- Mudzhar, Muhammad Atho, “Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam” dalam *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Mugniyah, Muhammad Jawād, *al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah*, Mesir: Dār al-ʿIlm li al-Malāyyin, 1964.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Serasih, Edisi ke 3, 1996.
- Muhaimin, *at.al.*, *Studi Islam dalam Ragam Dimensi dan Pendekatan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005.
- Muhammad, Abdulkadir, *Hukum dan Penelitian Hukum*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2004.
- Munawar, Said Agil Husin, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, Jakarta: Penerbit Penamadani, 2005.
- Mūsa, Muhammad Yūsuf, *al-Madkhal Lidirāsah al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Dār al-Fikr al-ʿArabi, 1327 H 1953 M.
- Muslim, bin al-Hujjāj Abū al-Husain al-Qusyairi al-Naisābūri Imām, *Ṣahih Muslim*, Bandung-Indonesia: Syirkah al-Maʿārif li al-Ṭibāʾah w al-Nasyr, Juz ke 1, 2, t.t.

- Mustofa, M., *Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Nasutin, Khoiruddin, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit ACAdEMIA dan TAZZAFa, 2010.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, Jld. ke 1, 2, 1985.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Keluarga di Dunia Muslim*, Yogyakarta: ACAdEMIA-TAZZAFa, 2009.
- Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*, Yogyakarta: Penerbit ACAdEMIA TAZZAFa, 2012.
- Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perkawinan I*, Yogyakarta: ACAdEMIA TAZZAFa, Edisi Revisi, 2005.
- Notosusanto, *Organisasi dan Yurisprudensi Peradilan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Badan Penerbit Gajah Mada, 1963.
- Nugroho, Wahyu, "Perlindungan Anak dan Hak-Hak Konstitusional" dalam *Majalah Konstitusi*, No. 61, 2012.
- Postema, Gerald J., *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Prodjodikoro, Wiryo, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Bandung: Sumur, Cet. ke 8, 1984.
- Proyek Pengembangan Tehnis Yustisia Mahkamah Agung RI Penemuan Hukum dan Pemecahan Masalah Hukum Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Mahkamah Agung RI, 1990.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Traditional*, Chicago : Chicago University, 1982.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.

- Rahman, Fazlur, *Islam*, Diterjemahkan oleh Senoadji Saleh, Jakarta: PT Bina Aksara, 1987.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Rasyidi, H. M., *Kasus RUU Perkawinan dalam Hubungan Islam dan Kristen*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Rasyidi, Ira Thania, Lili Rasyidi, *Pengantar Filsafat Hukum*, Bandung: Mandar Maju, 1988.
- Rofiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Rumadi, Marzuki Wahid, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Rusli, Harun, *Konsep Ijtihad asy-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1420 H 1999 M.
- SA, Ichtijanto, "Prospek Peradilan Agama sebagai Peradilan Negeri dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia" dalam Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Sābiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Bairut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', Jld. ke 3, 1403 H/1983 M.
- Saleh, K. Wantjik, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1976.
- Schacht, Yoseph, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1971.
- Sjadzali, Munawir, "Dari Lembah Kemiskinan" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: Penerbit Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) bekerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Sjadzali, Munawir, "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia" dalam *Hukum*

- Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, Tjun Surjaman (ed.), Bandung: Rosdakarya, 1991.
- Soebandio, Maria Ulfah, *Perjuangan untuk Mencapai Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Penerbit Idayu, 1981.
- Soewondo, Nani, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.
- Strauss, Arselm L., Barney G. Glasser, *The Discovery of Grounded Theory*, New York: Aldine Publishing Company, 1980.
- Sukanto, Soejono, *Beberapa Permasalahan dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1975.
- Sunggono, Bambang, *Metodologi Penelitian Hukum*, Jakarta: Rajawali Press, Cet. ke 2, 1998.
- Sya'bān, Zaky al-Din, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Maṭba'ah Dār at-Ta'lif, 1965.
- Syāfi'i, 'Abd al-Sāmi' Ahmad Imām dan Muhammad 'Abd al-Laṭif, *al-Mūjiz fi al-Fiqh al-Islāmi al-Muqāran*, al-Qāhirah: Dār al-Ṭibā'ah al-Muhammadiyah, Juz ke 1, t.t.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, Penerjemah, Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri dengan Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, Yogyakarta: elSAQ Press, Cet. ke 1, 2007.
- Syahuri, Taufiqurrahman, *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia Pro-Kontra Pembentukannya Hingga Putusan Mahkamah Konstitusi*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.
- Syalabi, Muhammad Muṣṭafā, *Ta'lil al-Ahkām 'Arḍun wa Tahlil li al-Ṭriqah wa al-Ta'lil wa Taṭawwuratihā 'Uṣūr al-Ijtihād wa al-Taqlid*, Bairut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M.
- Syaltūt, Mahmūd, *al-Islām 'Aqidah wa Syari'ah*, Mesir: Dār al-Qalam, 1968.
- Syarifuddin, Amir, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, Cet. ke 3, 2008.

- Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, Cet. ke 2, 1993.
- Tafizham, T., *Persintuhan Hukum di Indonesia dengan Hukum Perkawinan Islam*, Medan: Mestika, 1977.
- Taha, Mahmoud Mohamed, *The Second Message of Islam*, Syracuse, New York: University Press, 1987.
- Tebba, Sudirman, “Perkembangan Kontemporer Hukum Islam di Asia Tenggara: Sebuah Pengantar” dalam *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara*, Editor, Sudirman Tebba, Bandung: Penerbit Mizan, 1993.
- Undang-Undang Perkawinan di Indonesia, UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, PP No. 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974, PP No. 10 Tahun 1983 Tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil, dan PP No. 45 Tahun 1990 Tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil*, Surabaya: Penerbit Arkola, t.t.
- Wahyudi, Yudian, *Interfaith Dialog From the Perspective Islamic Law*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2011.
- Witanto, D.Y., *Hukum Keluarga Hak dan Kedudukan Anak Luar Kawin Pasca Keluarnya Putusan MK Tentang Uji Materiel UU Perkawinan*, Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2012.
- Yanggo, Huzaemah Tahido, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, Cet. ke 1, 1997.
- Zaid, Muṣṭafā, *al-Maṣlahah fi al-Tasyri’ al-Islāmi wa Najm al-Din al-Ṭūfi*, Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1384 H/1964 M.
- Zein, Satria Effendi M., *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Usuliyah*, Jakarta: Pranada Media, 2004.
- Zuhri, Saifuddin, *Ushul Fiqh Akal sebagai Sumber Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

BIODATA PENULIS

IDENTITAS DIRI

- Nama : Dr. Maimun, SH., MA.
- NIP : 196003291987031003
- Jabatan : Lektor Kepala (IV/c)
- Tempat/Tgl. Lahir : Bojonegoro Serang/29-03-1960
- Jenis Kelamin : Islam
- Kebangsaan : Indonesia
- Status : Kawin
- Pekerjaan Tetap : Dosen Fakultas Syari'ah UIN
Raden Intan Lampung.
- Alamat : Jl. Pulau Legundi Gg. H 2 0 No.
30 Sukarame BandarLampung,
- HP : 08154040245/WA 08117902244

PENDIDIKAN

- SD Bojonegara : Berijazah tahun 1973
- MTs Serang : Berijazah tahun 1977
- MAN Serang (Extraning) : Berijazah tahun 1982
- IAIN “SGD” Bandung (S1) : Berijazah tahun 1985
- IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (S2) : Berijazah tahun 1993
- Universitas Saburai Lampung (S1) : Berijazah tahun 1995
- UIN Raden Intan Lampung (S3) : Berijazah tahun 2019

JABATAN FUNGSIONAL

- Asisten Ahli Madya/Penata Muda (III/a) : 1 Oktober 1988
- Asisten Ahli/Penata Muda TK. I (III/b) : 1 Oktober 1990
- Lektor Muda/Penata (III/c) : 1 April 1993
- Lektor Madya/Penata TK. I (III/d) : 1 April 1995
- Lektor/Pembina (IV/a) : 1 April 1997
- Lektor Kepala Madya/Pembina TK. I (IV/b) : 1 April 1999
- Lektor Kepala/Pembina Utama Muda (IV/c) : 1 April 2001

PENGALAMAN KERJA

- Dosen Fakultas Tarbiyah Metro, tahun 1987-1988
- Dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Muhammadiyah Metro, tahun 1987-1990.
- Dosen Fakultas Syari'ah IAIN (sekarang UIN) Raden Intan Lampung 1988-Sekarang.
- Wakil Ketua Badan Pelaksana Kuliah Kerja Nyata (BP-KKN) IAIN Raden Intan, tahun 1995-1996.
- Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam (STISDA) Tegineneng Lampung Selatan, tahun 1996-2002.
- Anggota Senat IAIN Raden Intan, tahun 1997-1998.
- Ketua Jurusan Mu'amalah Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, tahun 1997-1999.
- Kepala Pusat Penelitian IAIN Raden Intan, tahun 1999-2003.
- Pembantu Dekan I Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, tahun 2007-2011

KEGIATAN ILMIAH

1. Penelitian Eksprimen Zakat Mal IAIN Raden Intan, tahun 1990 (Kolektif, sebagai anggota).

2. Modernisasi Pondok Pesantren: Sebuah Identifikasi Melalui Peningkatan Sumberdaya Manusia di Daerah Lampung, tahun 1995 (Kolektif, sebagai anggota).
3. Pelaksanaan Zakat Fitrah Ditinjau dari Motifasi Pengamalan Keagamaan (Studi di Kelurahan Sukarame Kecamatan Sukarame Kota Madya Bandar Lampung), tahun 1996, (Individu);
4. Pengaruh Pengamalan Keagamaan Terhadap Kepatuhan Wajib Pajak Bumi dan Bangunan (Studi di Kota Madya Bandar Lampung), tahun 1999 (Individu).
5. Buku: Pengantar Studi Ushul Fiqh Perbandingan, Cet. I, No. ISBN 979-9511-03-8, Penerbit Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung, tahun 2000
6. Dakwah Islam di Kalangan Masyarakat Industri (Upaya Peningkatan Etos Kerja dan Produktifitas Kerja di Desa Lumbirejo Lampung Selatan), tahun 2000, (Kolektif sebagai anggota).
7. Narkoba dan Dampaknya bagi Para Remaja Serta Alternatif Penanggulangannya (Studi Kasus pada Para Remaja di Kecamatan Kedaton Bandar Lampung tahun 2000 (Individu).
8. Pemikiran dan Praktik Peradilan Agama di Indonesia (Studi pada Pengadilan Agama di Kota Bandar Lampung), tahun 2001 (Kolektif, sebagai anggota).
9. "Maslahat Sebagai Dasar Pertimbangan Dalam Penetapan Hukum (Studi Kasus Putusan Hakim Pengadilan Agama Kelas IA Tanjungkarang tahun 1990-1996)" dalam Jurnal ANALISIS, IAIN Raden Intan Lampung, tahun 2002.
10. Peta Keagamaan Lampung (Kota Bandar Lampung dan Kabupaten Lampung Selatan), tahun 2002 (Kolektif, sebagai Ketua Peneliti).
11. Komplek Sosial dalam Pengambilalihan Hak Tanah (Studi Kasus Pengambilan Tanah PT Way Halim Permai Kota Bandar Lampung), tahun 2003 (Kolektif, sebagai anggota).

12. “Kontekstualisasi Teori *Darūriyyāt*, *Hājiyyāt* dan *Tahsiniyyāt*” dalam Jurnal ASAS, Fakultas Syari’ah IAIN Raden Intan Lampung, tahun 2008.
13. “Radikalisme Keagamaan dan Penanggulangannya: Sebuah Pendekatan *Maqāṣid Syari’ah*” dalam SPADAN, Jurnal Pemberdayaan Perempuan, Volume 1, Nomor 1, September 2009, ISSN: 2087-0566..
14. “Kepemimpinan” dalam SPADAN, Jurnal Pemberdayaan Perempuan, Volume 2, September 2010, ISSN: 2087-0566.
15. Buku: Kriminologi, Cet. ke 1, No. ISBN 978-602-8623-26-1, Penerbit CV Kencana Bandar Lampung, tahun 2010.
16. “16 Wanita Pengusaha Era Kontemporer Menurut Perspektif Hukum Islam” dalam ASAS, Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, Volume 3, Nomor 1, Januari 2011, ISSN: 1979-1488.
17. “Reorientasi Ijtihad Kontemporer: Analisis Hukum Islam” dalam Al-‘ADALAH, Jurnal Hukum Islam, Vol. XI, No. 2, Desember 2012.
18. Penelitian Individu, Nikah *Sirri* di Indonesia dalam Perspektif *Maqāṣid Syari’ah*, dibiayai DIPA IAIN Raden Intan, tahun 2013, dengan SK Rektor No. 74a Tahun 2013, tertanggal 5 Juni 2013, di Bawah Koordinator LP2M IAIN Raden Intan Lampung.
19. Buku: Metode Penemuan Hukum dan Implementasinya pada Kasus-Kasus Hukum Islam, Cet. ke 1, No. ISBN 978-602-9326-33-8, Penerbit Anugrah Utama Raharja (AURA) Bandar Lampung, tahun 2013.
20. Penelitian Individu, Analisis Terhadap Konsep Supremasi Maslahat at-Tufi dan Kontribusinya dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer, dibiayai DIPA IAIN Raden Intan, tahun 2014.
21. “Hakikat Penolakan Imam Syafi’i Terhadap *Istihsān* dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Keluarga Islam” dalam Al-‘ADALAH, Jurnal Hukum Islam, Volume XII/No. 2, Desember 2014, ISSN 0854.1272 (Terakreditasi B).

22. Penelitian Individu, Konsep *‘Illah* Hukum Menurut asy-Syaukani Implikasinya bagi Pengembangan Pemikiran Hukum Islam: Kajian pada Kitab Irsyad al-Fuhul, dibiayai DIPA IAIN Raden Intan, tahun 2015.
23. Penelitian Individu, Implementasi *Ra’y* dalam Berijtihad di Era Modern Menurut Perspektif Ulama Usul Fikih, dibiayai DIPA IAIN Raden Intan, tahun 2016.
24. “Akomodasi Budaya Lokal dalam Fatwa-Faatwa Nahdatul Ulama” dalam ASAS, Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, Vol. 8, Nomor 1, Januari 2016, ISSN: 1979-1488.
25. Paper dengan Judul: Membumikan Konsep Supremasi Maslahat at-Tufi dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer, yang Dipresentasikan dalam forum Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) di IAIN Raden Intan Lampung, tanggal 1-4 Nopember 2016.
26. Penelitian Individu, Rekonstruksi Konsep Ijmak dalam Berijtihad di Era Modern, dibiayai DIPA UIN Raden Intan, tahun 2017.
27. Penelitian Kolektif, Peran Ulama dalam Meningkatkan Partisipasi Politik Masyarakat pada Pemilihan Umum, dibiayai DIPA UIN Raden Intan, tahun 2019.
28. Penelitian Kolektif, Eksistensi Peran Bawaslu Lampung dalam Penegakan Hukum Pemilu 2019, dibiayai DIPA UIN Raden Intan, tahun 2020.

ORGANISASI SOSIAL

1. Anggota Gerakan Muballig Islam (GMI) Bandar Lampung, tahun 1990-Sekarang.
2. Wakil Ketua 1 Dewan Pimpinan Daerah Lembaga Pemberdayaan Masyarakat (DPD LPM) Propinsi Lampung, Masa Bakti 2007-2012.

3. Anggota Dewan Pimpinan Cabang Lembaga Pemberdayaan Masyarakat (DPC LPM) Kecamatan Sukarame Bandar Lampung, Masa Bakti 2006-2011 dan 2011-2016.
4. Ketua Lembaga Pemberdayaan Masyarakat (LPM) Kelurahan Sukarame Bandar Lampung, Masa Bakti 2011-2014 dan 2014-2017.
5. Anggota Pengurus Perwakilan Badan Wakaf Indonesia Kota Bandar Lampung, Devisi Pembinaan Nazir, Masa Jabatan 2015-2018.
6. Pengurus Gerakan Muballig Islam (GMI) Provinsi Lampung, Bidang Kajian Islam dan Advokasi, Periode 2020-2025.
7. Pengurus sebagai Anggota Majelis Syura Al-Khairiyyah Provinsi Lampung, Periode 2022-2027.

Bandar Lampung, 3 Mei 2024 M
Pembuat Ybs

Dr. Maimun, SH., MA.

Buku ini menyelami berbagai aspek hukum keluarga Islam dalam konteks syari'ah, literatur fikih, dan perundang-undangan Indonesia. Pada awalnya, buku ini menguraikan definisi dan muatan hukum syari'ah, menjelaskan bagaimana syari'ah dibentuk dan diterapkan sejak masa lalu hingga saat ini. Tujuan utama dari penetapan syari'ah juga dibahas untuk memberikan dasar pemahaman yang kuat tentang pentingnya hukum Islam dalam kehidupan umat.

Selanjutnya, pembaca diajak untuk memahami hukum keluarga Islam melalui literatur fikih. Buku ini menjelaskan berbagai terminologi yang digunakan dalam hukum keluarga Islam, mengidentifikasi obyek pembahasannya, serta menguraikan beberapa contoh kontroversial yang masih menjadi perdebatan hingga kini. Hal ini membantu pembaca melihat bagaimana hukum keluarga Islam dipahami dan diterapkan dalam literatur fikih klasik dan kontemporer.

Buku ini juga memaparkan evolusi hukum keluarga Islam dalam perundang-undangan Indonesia, mulai dari periode sebelum kemerdekaan hingga masa reformasi. Pembahasan mencakup historisitas lahirnya hukum keluarga Islam di Indonesia dan perubahan yang terjadi dalam berbagai periode pemerintahan, seperti masa Orde Lama, Orde Baru, dan Reformasi. Setiap periode disajikan dengan konteks historis yang mendalam untuk memberikan gambaran yang jelas tentang perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Obyek hukum keluarga Islam dalam berbagai undang-undang dan peraturan pemerintah juga diuraikan secara komprehensif. Buku ini mencakup Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1983, Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989, dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Pembaca juga diajak untuk melihat draf amandemen Kompilasi Hukum Islam, yang menunjukkan upaya-upaya pembaruan hukum keluarga Islam yang terus dilakukan.

Selain itu, buku ini mengangkat berbagai problematika hukum keluarga Islam di Indonesia, seperti pernikahan beda agama, walimah al-'urus, dan pemberian kadar nafkah istri. Topik-topik ini dibahas secara mendalam, memberikan gambaran tentang tantangan dan dinamika yang dihadapi dalam implementasi hukum keluarga Islam di Indonesia. Buku ini menawarkan pandangan yang luas dan mendetail mengenai evolusi dan penerapan hukum keluarga Islam, memberikan wawasan yang berharga bagi siapa saja yang tertarik pada studi hukum Islam, sejarah hukum di Indonesia, dan isu-isu kontemporer yang berkaitan dengan hukum keluarga.

