

Dr. Agus Hermanto, M.H.I.

MAQASHID AL-SYARI'AH

Metode Ijtihad dan Pembaruan
Hukum Keluarga Islam



Kata Pengantar:

Prof. Dr. H. Muhammad Noor Harisudin, M.Fil.I

(Dekan Fakultas Syari'ah UIN KH Ahmad Siddiq Jember)

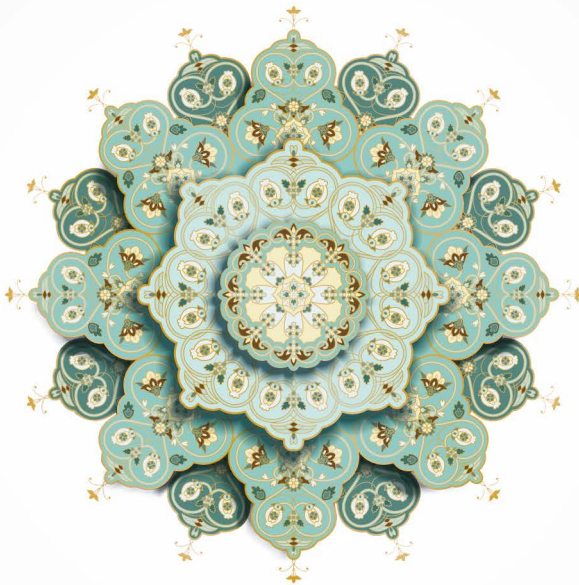
Prof. Dr. Ahmad Zaenul Hamdi, M.Ag

(Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya)

Dr. Agus Hermanto, M.H.I.

MAQASHID AL-SYARI'AH

Metode Ijtihad dan Pembaruan
Hukum Keluarga Islam



MAQASHID AL-SYARI'AH
Metode Ijtihad dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Penulis : Dr. Agus Hermanto, M.H.I.

ISBN : 978-623-329-617-5

Copyright © Januari 2021

Ukuran: 15.5 cm x 23 cm; Hal: xiv + 214

Isi merupakan tanggung jawab penulis.
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.

Desainer sampul : An Nuha Zarkasyi

Penata isi : Hasan Al Mumtaza

Cetakan 1, Januari 2022

Diterbitkan, dicetak, dan didistribusikan oleh

CV. Literasi Nusantara Abadi

Perumahan Puncak Joyo Agung Residence Kav. B11 Merjosari

Kecamatan Lowokwaru Kota Malang

Telp : +6285887254603, +6285841411519

Email: penerbitlitmus@gmail.com

Web: www.penerbitlitmus.co.id

Anggota IKAPI No. 209/JTI/2018



Kata Pengantar

Maqashid Syariah: Metode Substantif Menuju Hukum Keluarga Baru

Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil,I

Dekan Fakultas Syariah UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember
Guru Besar Ilmu Ushul Fiqh UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Pertanyaan sebagian kalangan; apakah masih relevan hukum Islam dengan perkembangan cepat di masa kini, mestinya tak lagi muncul. Karena hukum Islam selalu shalihun li kulli zaman wa makan. Hukum Islam senantiasa compatible dengan zaman kapanpun dan dimanapun. Adagium ini meski sudah disepakati oleh para juris Islam, namun harus selalu dibuktikan secara empiris dalam kehidupan nyata.

Mengapa? Karena hukum Islam memiliki ‘potensi berubah’. Saya katakan potensi karena hukum Islam tidak selalu berubah. Demikian juga, hukum Islam tidak semuanya berubah. Dalam kondisi-kondisi tertentu dimana syarat perubahan ada, maka hukum Islam pasti berubah. Namun, jika tidak ada prasyarat perubahan, maka hukum Islam tetap tidak berubah. Kita mengenal perubahan hukum berdasarkan ada tidaknya illat; al-hukmu yaduru ma’a ‘illatihil wujudan wa adaman.

Perubahan dalam hukum Islam adalah sebuah keniscayaan. Nabi Muhammad Saw. menyebut pentingnya mujaddid dalam merespon perubahan sosial yang terjadi. Nabi Muhammad Saw. bersabda“

Sesungguhnya Allah Swt. mengutus para mujaddid dalam agama setiap 100 tahun”. (HR. Abu Dawud). Mujaddid adalah orang yang ‘memperbarui’ agama agar tetap kontekstual dengan zamannya. Islam tidak boleh lapuk dimakan zaman yang terus bergerak progresif.

Hanya saja, agar perubahan hukum Islam tidak berubah secara serampangan, maka diperlukan cara dan orang yang tepat. Cara yang tepat merespon perubahan adalah dengan ijtihad. Orang yang tepat disebut dengan mujtahid. Ijtihad sebagai upaya mujtahid untuk menggali hukum-hukum Islam sesuai dengan zamannya mutlak diperlukan.

Metode penggalian hukum Islam seperti Ushul Fiqh mutlak harus dikuasai mujtahid. Karena Ushul Fiqh yang mengolah sumber al Qur’an dan al Hadits menjadi hukum Islam yang layak saji di hadapan umat.

Selain Ushul Fiqh, mujtahid juga menggunakan Maqashid Syariah sebagai ‘review akhir’; apakah istinbat hukum yang dilakukan sesuai dengan maqashid syariah ataupun bukan. Tegasnya ingin mengecek; apakah hukum Islam sudah on the right track dengan tujuan syariat di sana. Tujuan syariat tergambar pada menolak mafsadah dan menggapai maslahat.

Buku berjudul “Maqashid Syariah: Metode Ijtihad dan Pembaharuan Hukum Keluarga Islam” karya Dr. Agus Hermanto, M.H.I adalah buku yang tepat dibaca untuk para pengkaji maqashid Syariah, terutama kaitannya dengan pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

Akhirnya, selamat membaca !

Depok, 26 Januari 2022



Kata Pengantar

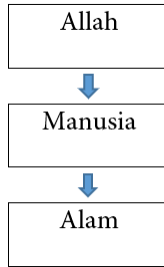
MAQASID AL-SYARI'AH SEBAGAI PINTU MASUK MERAHAI KEBAIKAN UMUM

Ahmad Zainul Hamdi

Kajian tentang maqasid al-syari'ah mengalami kemajuan yang luar biasa. Bisa dikatakan bahwa melalui pintu inilah beragam kasus baru yang hendak ditimbang dari perspektif hukum Islam dilakukan. Maqasid al-syari'ah memberi ruang yang leluasa bagi para pemikir hukum Islam untuk mengoptimisasi berbagai pertimbangan rasio tanpa harus meninggalkan rambu-rambu hukum Allah.

Di dalam kajian-kajian yang mengangkat maqasid al-syari'ah, manusia selalu menjadi topik utama pembicaraan. Hal ini tidak mengagetkan karena pada akhirnya seluruh risalah ketuhanan yang disebut syariat diturunkan untuk kebaikan manusia, bukan untuk keagungan Allah. Allah tidak membutuhkan syari'at, manusialah yang membutuhkannya. Maqasid al-syari'ah membicarakan tentang tujuan disyariatkannya sebuah ajaran (perintah, larangan, pembolehan, dsb), dan ini tidak mungkin tidak membicarakan manusia sebagai objek dari diturunkannya syariat.

Al-Qur'an memosisikan manusia sebagai makhluk termulia dibanding seluruh ciptaan Allah yang lain. Dalam surat at-Tin dinyatakan bahwa Allah menciptakan manusia sebaik-baiknya ciptaan. Bahkan, manusia lebih mulia dibanding malaikat, makhluk yang selalu beribadah kepada-Nya. Kemuliaan manusia dibanding ciptaan yang lain ini karena pengetahuan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya.



Kemuliaan manusia di atas makhluk lain ini tertuang dalam kisah penciptaan Adam. Kisah penciptaan Adam dalam al-Qur'an lebih memberi kesan pada *nature* manusia sebagai makhluk yang berpikir dan berkarya daripada tentang epos kejatuhan dan dosa asal. Kisah penciptaan Adam diawali dari firman Allah kepada malaikat bahwa Dia akan menciptakan manusia yang menjadi wakil-Nya di muka bumi.

Dalam surah al-Baqarah 30-34, dikisahkan bahwa ketika mendengar Tuhan akan menciptakan manusia, para malaikat merespon dengan sikap cemburu dan mempertanyakan keputusan itu, *“Apakah Engkau akan menciptakan orang yang akan membuat kerusakan dan mengalirkan darah, sementara kami selalu bertasbih dengan memuji-Mu serta mengagungkan-Mu?”* Para malaikat mempertanyakan keputusan Allah yang hendak menciptakan manusia karena mereka merasa selama ini telah tunduk dan beribadah kepada Allah. Apa lagi sih yang “dibutuhkan” Allah sebagai sang Penguasa? Akan tetapi, Allah tidak hanya tetap menciptakan manusia, bahkan meminta malaikat untuk sujud di hadapan Adam, cikal bakal manusia di dunia, karena Adam lebih mulia dari para malaikat.

Kemuliaan Adam ini karena dia memiliki pengetahuan yang malaikat tidak memilikinya. Pengetahuan yang dimiliki Adam ini ada karena Allah telah mengajarnya “nama-nama” (pengetahuan segala sesuatu). Malaikat kemudian bersujud di depan Adam. Iblis tidak melakukannya karena dia merasa lebih mulia berdasarkan materi awal penciptaan, di mana Iblis dicipta dari api, sedang Adam dicipta dari tanah.

Kisah penciptaan Adam dalam Islam tidak membentuk legenda-legenda ketuhanan tentang pertarungan kosmik antara kegelapan

dan cahaya. Kisah ini di dalam Islam lebih dimaknai bahwa manusia memiliki kemuliaan karena memiliki ilmu, di mana ilmu itu didapatkan dari Allah. Kemuliaan manusia berasal dari pengetahuannya, bukan karena kesalehannya (sebagaimana malaikat) atau wujud fisiknya (sebagaimana syetan).

Secara umum, cara pandang ini juga membentuk karakter filsafat Islam. Filsafat Islam selalu meletakkan ‘Yang Sakral’ (Tuhan/Allah) sebagai awal dan akhir dari segala pengetahuan. Ketika pengetahuan manusia berasal dari Allah, maka tujuan atau muara pengetahuan manusia pada akhirnya adalah kepada Tuhan.

Wahyu pertama yang menandai kerasulan Muhammad adalah perintah untuk membaca (*iqra'*). Perintah membaca (*iqra'*/bacalah) berarti mempertanyakan berbagai asumsi umum yang ada. Surat al-Alaq 1-5 merupakan ayat-ayat awal yang diwahyukan Allah kepada Muhammad. Di dalamnya berisi perintah untuk membaca (Terjemahan bebas: “*Bacalah dengan nama Tuhanmu, Zat yang menciptakan; Menciptakan manusia dari segumpal darah; Bacalah, dan Tuhanmu adalah Zat yang Maha Mulia; Zat yang mengajar manusia dengan pena; Zat yang mengajar manusia apa yang mereka tidak mengetahuinya*”)

Kisah pewahyuan awal ini menunjukkan bahwa pengetahuan diperoleh dan dipergunakan dari dan atas nama Tuhan. Tuhan selalu hadir dalam proses pencarian dan pemanfaatan pengetahuan.

Tidak mengherankan jika sejarah filsafat Islam selalu ditandai dengan upaya untuk selalu menyatukan rasio dan wahyu. Sekalipun para filosof Muslim, sebagaimana karakter filosof secara umum, dikenal sebagai para pemuja rasio, namun tingkat tertinggi capaian filosofis dalam bangunan filsafat Islam selalu adalah terhubungannya rasio manusia dengan pengetahuan Tuhan. Karakter filsafat Islam yang demikian itulah yang oleh beberapa kalangan disebut dengan istilah *al-hikmat al-israqiyah* (*oriental wisdom*).

Kebaikan Umum (*al-Maslahah al-'Ammah*) dalam Islam

Bisa dikatakan bahwa tema ‘kebaikan umum’ tidak menjadi perbincangan di kalangan filosof Muslim. Rumusan tentang kebaikan bersama ditemukan dalam *al-usul al-fiqh* (filsafat hukum Islam) yang

dirumuskan oleh para *fuqaha'* (ahli hukum Islam).

Para ahli hukum Islam bersepakat bahwa hukum Islam disyariatkan tidak sekedar disyariatkan. Ditetapkannya hukum oleh Allah adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan menolak timbulnya kerusakan dalam kehidupan manusia. Inti dari *tasyri'* Islam adalah *jalbu al-mashâ lih* (*memperoleh kebaikan*) dan *dar'u al-mafasid* (*menolak kerusakan*). Kemaslahatan ini harus bersifat umum, bukan bersifat perorangan. Maksudnya, penetapan hukum atas suatu kejadian harus melahirkan kebaikan publik, bukan bagi satu orang atau beberapa orang saja.

Salah satu sumber hukum dalam Islam selain al-Qur'an dan hadits adalah *masalah mursalah*. *Maslahah mursalah* adalah kebaikan yang tidak ditetapkan (diperintah maupun dilarang) secara tegas dalam al-Qur'an maupun hadits.

Pemikiran ini berangkat dari keyakinan bahwa sebuah hukum disyariatkan bukan untuk dirinya sendiri, namun memiliki tujuan, di mana tujuannya adalah untuk kebaikan manusia. Inilah yang disebut dengan *maqasid al-syari'ah*. *Maqashid al-syariah* adalah sasaran-sasaran yang dituju oleh syari'at dan rahasia-rahasia yang diinginkan oleh *Syâri'* (*Tuhan*) dalam setiap hukum-hukum-Nya untuk menjaga kemaslahatan manusia.

Para ahli hukum Islam kemudian merumuskan lima hal dasar yang menjadi tujuan syariat, yang disebut *al-kulliyât t al-khams* (*lima prinsip dasar*):

- *Pertama, hifdz al-dîn* (Perlindungan terhadap keyakinan agama).
- *Kedua, hifdz al-nafs* (Perlindungan terhadap keselamatan jiwa).
- *Ketiga, hifdz al-âql* (Perlindungan terhadap eksistensi akal/pikiran)
- *Keempat, hifdz al-nasl* (Perlindungan terhadap keturunan)
- *Kelima, hifdz al-mâl* (Perlindungan terhadap harta).

Tentu saja, pemikiran ini terus berkembang. Misalnya, kelima prinsip dasar (*al-kulliyat al-khamsah*) ini sekarang dikembangkan para intelektual Muslim progresif sebagian modal untuk menerima HAM dalam Islam.

Kajian maqasid al-syariah yang dilakukan oleh Saudara Dr. Agus Hermanto, M.H.I. adalah bagian dari arus perkembangan pemikiran progresif ini. Beberapa kasus yang diangkat (Batasan Usia Perkawinan di Indonesia; Kasus Hamil di Luar Nikah; Keluarga Berencana; Waris Bagi non-Muslim) memang tidak semua isu baru, beberapa bahkan sudah dibicarakan oleh para fuqaha terdahulu.

Namun, mengangkat kasus-kasus tersebut dalam konteks problematika ke-Indonesia-an kontemporer dan dikaji dengan perangkat maqasid al-syari'ah tentu memberi nuansa yang berbeda. Bukan hanya dituntut dalam soal kelengkapan data dan kejelian merangkai beragam data tersebut, namun juga keberanian dalam menentukan hukum perkara-perkara baru. Tentu saja ini tidak mudah, karena tuntutan nya adalah bagaimana menemukan kebaikan umum, dan pada saat yang sama, tidak lepas dari inti syariat Islam itu sendiri.[]





Prakata

Alhamdulillah *rabbil 'alamin*, telah selesai penulisan buku *maqasid al-syari'ah* “Metode Ijtihad dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam” di hadapan para pembaca, walaupun dengan pembahasan yang sangat sederhana, dan hanya *seklumit* dari begitu luasnya ilmu Allah *swt*, sesungguhnya masih banyak kekurangan dalam penulisan dan isi kandungan di dalamnya, namun demikian akan penulis selalu lakukan revisi dan sempurnakan. Untuk itu, tentunya saran, masukan positif baik dalam bentuk penulisan, metode maupun segala hal yang berkaitan dengan penulisan buku ini menjadi harapan penulis.

Maqasid al-Syari'ah merupakan metode ijtihad hukum Islam dan upaya pembaruan hukum yang lebih kontekstual. Mengingat permasalahan di masyarakat semakin kompleks, sehingga menjadi tugas bagi pemikir, cendikia, lebih-lebih seorang yang telah mencapai *maqam mujtahid*. Islam agama yang membawa *rahmat* bagi seluruh alam, selalu *uptodate* dan selalu memberikan solusi pada setiap realita aktual yang terjadi di masyarakat yang semakin maju dan terus berkembang. Agama Islam merupakan ajaran yang *syumul*, sehingga tidak ada setitik sudut ruang tingkah laku *mukallaf* yang tidak disoroti dalam ajaran Islam. *Maqasid al-syari'ah* diterapkan sebagai upaya mengambil kemaslahatan dan meniadakan kemudharatan, (*li jalnil masalih wai daf'il mafasid*), yang ditawarkan oleh para ulama' modern secara teoritis dan praktis dalam menyikapi masalah-masalah kekinian, yang mana *maqashid al-syari'ah* merupakan metode yang belum populer pada masa abad ketiga dan keempat masa berkembangnya hukum Islam, karena *maqashid al-syari'ah* merupakan bagian dari kajian *usul fikih kontemporer*, yang embrionya tentunya telah diterapkan oleh para mujtahid klasik.

Penulis ucapkan terimakasih kepada istriku tercinta Rohmi Yuhani'ah, M.Pd.I yang telah memberikan kesempatan dan selalu memberikan motivasi kepada saya untuk selalu menebar kemaslahatan melalui tulisan-tulisan ilmiah, dan anak-anakku Yasmin Aliya Mushoffa, Zayyan Muhabbab Ramdha serta Abdad Tsabat Azmana yang sekiranya memberikan waktu-waktu luang saya untuk dapat berkarya, tentunya waktu bersama acap kali tersita, dan tak lupa kami ucapkan kepada Prof. Dr. H. Muhammad Noor harisudin, M.Fil.I. *dekan fakultas UIN KH Ahmad Shidiq Jember*, dan Prof. Dr. Ahmad Zaenul Hamdi, M.Ag (*Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya*) yang berkenan memberikan kata pengantar, semoga Allah *selalu* memberkati kita semua, amin.

Hatapan penulis, semoga buku ini dapat bermanfaat bagi pembaca, penulis berharap semoga ada nilai-nilai barokah di dalamnya, agar dapat bermaslahat khususnya bagi para penggali hukum Islam.



DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	iii
Prakata.....	xi
Daftar Isi.....	xiii

BAB I

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

BAB II

SEJARAH PERTUMBUHAN DAN PERKEMBANGAN <i>MAQASID AL-SYARI'AH</i> DALAM KAJIAN ILMU HUKUM....	7
--	---

BAB III

DEFINISI <i>MAQASHID AL-SYARIAH</i> MENURUT PARA ULAMA USUL	23
A. Definisi <i>Maqasid al-Syariah</i>	23
B. Kehujahan <i>Maqāsīd al-Syari'ah</i>	26

BAB IV

KAJIAN <i>MASLAHAT</i> DALAM HUKUM ISLAM.....	31
A. Kajian <i>Maslahat</i>	31
B. Peran dan Kedudukan <i>Maslahat</i> terhadap Perkembangan Hukum Islam	45

BAB V

METODE PEMBARUAN HUKUM ISLAM.....	61
-----------------------------------	----

BAB VI

PRODUK HUKUM KELUARGA ISLAM KONTEMPORER....	75
A. Problematika Nikah Hamil	75
B. Problematika Batas Minimal Usia Perkawinan	103
C. Problematika Keluarga Berencana	138
D. Problematika Hukum Waris	161

BAB VI

PENUTUP.....	193
DAFTAR PUSTAKA	195
BIODATA PENULIS.....	209



BAB I

PENDAHULUAN

Ijtihad merupakan kegiatan yang serius yang dilakukan oleh para ulama untuk menghasilkan hukum, ibarat sebuah Pabrik, maka peralatan seperti mesin dan lainnya yang dapat membantu memproses suatu bahan menjadi produk, begitu juga dalam berijtihad, teori merupakan sebuah alat untuk dapat menganalisa data atau bahan kajian. Dalam konsep hukum Islam, teori kerap kali disebut sebagai sumber, dalil, asas, qaidah, dan sejenisnya, namun demikian kajian yang berdasarkan sebuah sumber atau dalil acap kali disebut sebagai kajian tekstual atau proses *istinbath* hukum, sedangkan kajian kontekstual kerap kali identik dengan proses ijtihad hukum dengan menggunakan dalil-dalil *ra'yi*, seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, *'urf*, *qaul qadim wa qaul jadid*, *amalu ahli al-madinah*, *sadd al-zari'ah* dan sebagainya, hal inilah yang sering disebut sebagai teori ilahiyah.

Dalam konteks kajian hukum Islam, kemaslahatan adalah merupakan target bagi setiap produk hukum, sehingga *'illat* hukum (argument) kerap kali menjadi penentu ada dan tiadanya suatu hukum, sesuai dengan perubahannya hukum itu sendiri, baik dipengaruhi oleh tempat, waktu, kondisi, niat maupun kultur dan sebagainya akan dapat menjadi penentu keberadaan hukum itu sendiri.

Walaupun corak teori *Ilahiyah* ini berbeda-beda, tapi sesungguhnya jika kita kaji secara mendalam teori-teori tersebut tidak lain hanyalah upaya mencari *'illat* (argument) hukum untuk mencapai kemaslahatan, sebagaimana dalam *maqasid al-syari'ah*, bahwa tujuan hukum adalah *li jalbi al-mashalih wa li daf'i al mafasid* (menggambil kemaslahatan dan meniadakan kemudharatan). Dengan

asas, yaitu; *Pertama*, *‘adamul haraj* (meniadakan kesulitan), *Kedua*, *taqlilu al-takalif* (mengurangi beban), *Ketiga*, *al-Tadarruju fi al-Tasyri’* (proses hukum dilakukan dengan cara ber ansur-ansur), dengan target utamanya adalah menjaga agama (*hifdu al-din*), menjaga jiwa (*hifdu al-nafs*), menjaga akal (*hifdu al-aql*), menjaga nasab (*hifdu al-nasl/al-nasab*), dan menjaga harta (*hifdhu al-mal*).

Dalam konteks kajian hukum umum (Kontekas Barat) biasanya teori hukum digunakan sebagai alat unntuk menganalisa suatu kejadian manusia dengan pertimbangan kemanusiaan. Dalam suatu teori yang dibangun oleh setiap pakar tentunya memiliki corak yang berbeda antara yang satu dengan yang lainnya, hal ini biasanya karena pendekatan yang digunakan tidak sama antara yang satu dengan yang lainnya, baik pendekatan filosofis, historis, antropologis, sosiologis, psikis, medis, maupun pendekatan lain yang menghasilkan sebuah *‘illat* hukum (argumen hukum) yang dapat dianalisa dengan teori tersebut.

Menurut Khoiruddin Nasution, dalam pembaruan hukum keluarga Islam di Negara-Negara Islam modern terdapat dua metode, yaitu; 1) *intra doctrinal reform*, sifat ini Nampak dengan adanya reformasi hukum keluarga Islam yang dilakukan dengan menggabungkan pendapat beberapa imam madzhab atau mengambil pendapat imam madzhab diluar madzhab yang dianut. 2) *ekstra doctrinal reform*, yang melakukan pembaharuan dalam hukum keluarga dengan cara memberikan penafsiran yang baru sama sekali terhadap nash yang ada. Inilah yang kemudian disebut dengan ijtihad.¹

Upaya untuk melaksanakan hukum Islam di berbagai kawasan yang paling menonjol adalah dalam bidang hukum keluarga. Bidang-bidang lain seperti hukum *muāmalah* atau tata perekonomian yang berdasarkan *syari’ah* juga sedang diperjuangkan. Hukum keluarga dianggap sebagai inti *syari’ah*. Hal ini berkaitan dengan asumsi umat Islam yang memandang hukum keluarga sebagai pintu gerbang untuk masuk lebih jauh ke dalam agama Islam.

Perkembangan hukum keluarga Islam (*al-Aḥwāl al-Syakhshiyah*)

1 Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*, (Yogyakarta: ACAdeMIA, 2012), h. 6

di negara Islam² modern dapat dikatakan sebagai format baru yang mengakomodasikan gagasan-gagasan pembaruan pemikiran Hukum Islam. Hal baru dalam hukum keluarga tersebut dapat dilihat dari peralihan dari hukum fiqh menuju hukum positif yang berupa peraturan perundang-undangan di negara muslim tersebut.

Tuntutan legislasi syari'at Islam dengan berbagai macam hal yang melatarbelakanginya kembali muncul setelah peradaban Barat berhasil melakukan penetrasi ke hampir seluruh negara Islam. Akan tetapi, para ulama belum memiliki kesiapan untuk menjadikan syariat dari lembaran-lembaran kitab fiqh menjadi rancangan hukum positif. Walaupun terjadi pro dan kontra yang panjang namun pada akhirnya sedikit demi sedikit legislasi hukum Islam bisa terealisasi.³

Pembaruan modern dalam Islam mulai terjadi di abad ke 19, namun pembaruan di dalam bidang hukum keluarga Islam terjadi pada abad 20. Proses penyesuaian hukum yang dilakukan terhadap hukum keluarga ini berbeda dengan proses yang terjadi sebelumnya dalam bidang lain dalam Islam. Dengan beberapa pengecualian; terjadinya pembaruan ditandai tidak saja oleh penggantian hukum Islam dengan hukum Barat, tetapi juga oleh perubahan dalam hukum Islam itu sendiri yang didasarkan atas penafsiran kembali terhadap tradisi hukum Islam sesuai dengan perkembangan penalaran dan pengamalannya. Dengan cara inilah hukum keluarga Islam yang berlaku sejak dari Afrika Utara sampai ke Asia tenggara mengalami perubahan.⁴

Berkeanaan dengan pemberlakuan hukum keluarga Islam khususnya perkawinan di dunia Islam, Tahir Mahmood memetakannya dari sudut pandang undang-undang, negara Islam dapat dibedakan menjadi 3 kelompok besar:

-
- 2 Ahmad al-USairi bahwa yang dimaksud dengan negara muslim adalah Negara yang persentase penduduk muslimnya lebih dari 50% dari keseluruhan jumlah penduduk. Berdasarkan Komposisi penduduk muslim di dunia tahun 1999, terdapat 55 negara Muslim; 25 negara terdapat di Afrika, 27 negara terdapat di Asia, dan 2 negara di Eropa. Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2004), h. 156.
 - 3 Thonthowi, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam Kontemporer*, Jurnal Studi Islam Mukaaddimah No.19, (Yogyakarta: PTAIS DIY, 2005), h. 359.
 - 4 John J. Donohue & John L, *Islam dan Pembaharuan, Ensiklopedi Masalah-Masalah*, Terj. Machnun Husein (Jakarta: Raja Grafindo persada, 1995), h.364.



BAB II

SEJARAH PERTUMBUHAN DAN PERKEMBANGAN MAQASID AL-SYARI'AH DALAM KAJIAN ILMU HUKUM

Sebelum berbicara tentang *maqashid al-syari'ah* secara luas, baik secara maknawi, metode ijtihad dan produk pembaruan hukum keluarga Islam, maka seyogyanya mengenal *mu'assis maqashid al-syari'ah* terlebih dahulu, juga tidak kalah pentingnya, agar dapat mengenal lebih luas kajian historis dari *maqasid al-syari'ah* itu sendiri.

Sebagian ulama usul fikih menganggap bahwa Imam al-Syatibi ulama dari madzhab Maliki merupakan peletak pertama, termasuk Ibnu 'Asyur, bersepakat bahwa Imam al-Syathibi adalah bapak *maqashid al-syariah* pertama sekaligus peletak dasarnya. Namun itu tidak berarti bahwa sebelum beliau, ilmu *maqashid al-syari'ah* tidak ada. Imam al-Syathibi lebih tepat disebut orang pertama yang menyusunnya secara sistematis kontruksi *maqasid al-syari'ah*.

Secara historis, istilah *Maqasid al-Syariah* memang belum dikenal di masa-masa awal Islam, bahkan sampai abad ketiga dan keempat, masa keemasan. Akan tetapi pada masa-masa awal tersebut, sudah dikenal istilah *masalahah* yaitu sejak masa Rasulullah *saw.*, dan masa setelah Rasulullah *saw.*, yang digunakan dalam menentukan sebuah hukum.

Melihat realita tersebut di atas, maka penulis dalam kajian ini juga

akan menghadirkan pembahasan khusus tentang konsep *maslahat*, walaupun sejatinya kajian *maslahat* telah menjadi salah satu kajian dalam dalail hukum yang diletakkan oleh Imam Maliki sebagai *mu'assis*-nya, namun demikian, kajian *maqashid al-syariah* yang digagas oleh Imam al-Syatibi tidaklah lepas dalam kajian *maslahat* yang merupakan target dari *maqashid al-syari'ah*.

Gagasan tentang *maqashid al-syari'ah* sejatinya telah ada sejak masa Islam klasik, tetapi pertama kali dijabarkan secara gamblang oleh al-Ghazali (wafat 1111) yang berpendapat bahwa secara umum tujuan Allah menurunkan hukum Islam adalah demi kemaslahatan umum, dan secara khusus untuk menjaga lima unsur penting dalam kehidupan manusia: agama, hidup, akal, keturunan, dan harta. Ahli fikih sejak masa klasik telah mengakui pentingnya prinsip *maqashid al-syariah* dan *mashlahah*, tetapi terdapat perbedaan pendapat mengenai seberapa besar perannya dalam hukum Islam.

Sebagian menganggapnya hanya sebagai penalaran tambahan yang cakupannya terbatas dan harus tunduk pada kesimpulan berdasarkan Quran, hadis dan qiyas. Sebagian lain menganggapnya sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri dan dapat mengesampingkan kesimpulan-kesimpulan tertentu yang berdasarkan pemahaman *harfiah* terhadap Quran dan hadis. Pendapat terakhir ini tidak banyak dianut ahli fikih masa klasik, tetapi pada zaman modern muncul ulama-ulama terkemuka yang mengusungnya dalam berbagai bentuk.

Ulama-ulama modern ini bertujuan menyesuaikan hukum Islam dengan kondisi sosial yang terus berubah dengan tetap berdasarkan tradisi intelektual hukum Islam. Para ulama ini juga memperluas cakupan *maqashid* atau tujuan syari'ah di luar lima *maqashid* klasik yang diajukan al-Ghazali. Contohnya adalah reformasi dan hak-hak wanita (Rasyid Ridha), keadilan dan kebebasan (Muhammad al-Ghazali) serta hak asasi dan martabat manusia (Yusuf al-Qaradhawi).

Kata *al-Maqashid* sendiri pertama kali digunakan oleh Abu Abdillah Bin Ali al-Turmudzi (al-Hakim), yaitu seorang ulama yang hidup di akhir abad ke-3 dan awal abad ke-4. Beliauulah yang pertama kali menggunakan istilah *maqashid* lewat karya-karyanya seperti *Ashalah Wa Maqasiduha*.

Setelah al-Hakim muncul Abu Mansur al-Maturidy (w.333) dengan karyanya yang berjudul *Ma'khad al-Syara'* dan kemudian disusul Abu Bakar al-Qaffal al-Syasyii (w.365) dengan karyanya *Mahasin al-Syari'ah* dan setelah itu ada Abu Bakar al-Abhari (w.375). al-Raisuni dalam bukunya *Min A'lami Maqasid Syari'ah* menambahkan Abu Hasan al-Amiri (w.381) dengan karyanya *al-I'lam Bi Manaqibil Islam*, serta Syekh Shoduy (w.381) dengan karyanya *I'lal Syara'i*.

Pasca ulama-ulama di atas, muncullah al-Juwaini atau yang dikenal dengan Imam Haramain. Dengan analisisnya mengenai *masalah* sebagai basis ekstratekstual penalaran dalam konteks *Qiyas* dan *'Illat*. Dalam kitabnya *al-Burhan*, beliau mengatakan kesahihan penalaran atas dasar masalah menjadi perbincangan sehingga melahirkan tiga madzhab pemikiran dalam menyikapi hal tersebut.

Kajian mengenai *masaid al-syari'ah* sesungguhnya bukanlah hal yang baru dalam kahian hukum Islam. Diskursus mengenai tema ini sudah ada sejak lama sejak berabad-abad Islam. Dalam lintasan sejarah sebelum abad ke-V Hijriyah kita mengenal para tokoh dalam bidang ini seperti al-Tirmidzi al-Hakim (w. 285 H.) Abu Zaid al-Balkhi (w.322H.) Abu Bakar al-Qaffal (w. 365 H.), Ibnu Babaiwayh al-Qummi (w. 381 H.), dan Abu Hasan Al-Amiri (w. 381 H.).

Pada rentang abad ke-5-8 Hijriyah, muncul beberapa tokoh penggagas maqashid seperti Abu al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwayni (w. 478 H.), beliau adalah guru Imam al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H.), al-Razi (w. 606 H.), al-Amidi (w. 631 H.) Azzuddin Abd Salam (w. 660 H.), al-Qarafi (w. 684 H.), Najmuddin al-Tufi (w. 716 H.), Ibnu Taimiyyah (w. 728 H.), Ibn al-Qayyim al-Jauzi (w. 751 H.), dan Abu Ishaq al-Syathibi (w. 790 H.).

Selain nama-nama di atas, ulama' kontemporer juga telah banyak menulis dan menggeluti bidang ini, di antaranya Rasyid Ridha (w. 1354 H./1935 H.) Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur (w. 1393 H.) Muhammad al-Ghazali (w. 1416 H/1996 M.), Yusuf Qardhawi, Taha Jabir al-alwani, dan lainnya.

Diakui oleh banyak kalangan bahwa term *maqashid al-syari'ah* sebagaimana yang sekarang ada merupakan term yang dipopulerkan

oleh al-Syatibi (w. 790 H.), karena kepawaiannya dalam menyusun teori-teori *maqasid* secara sistematis, beliau bahkan dijuluki bapak *maqashid al-syari'ah*. Namun demikian, jika dilihat dari titik sejarahnya konsep *maqashid al-syari'ah* sesungguhnya sudah ada jauh sebelum al-Syatibi meskipun dengan redaksi yang berbeda.

Pada pertengahan abad ke-8 H., munculah pemikir berlian yaitu Abu Ishaq al-Syatibi seorang tokoh usul fikih madzhab Maliki yang mensistematiskan *maqasid al-syari'ah* dengan menambah porsi kajian *maqasid* dalam kitab usul fikihnya yang berjudul *al-Muwafaqat*. Dari al-Syatibilah kajian *maqasid al-Syari'ah* yang sebelumnya masih tercecer dalam bab masalahat dan qiyas dapat dirangkum dengan baik dalam sebuah teori tersendiri.

Namun sayang, proyek besar al-Syatibi dengan mengangkat tema *maqasid al-syari'ah* tidaklah didukung oleh kondisi pada saat itu, kondisi umat Islam sedang mengalami masa kebangkrutan pemikiran karena buku *al-Muwafaqat* yang memuat rumusan-rumusan lengkap tentang *maqasid syari'ah* ditulis kira-kira setengah abad ditulis sebelum runtuhnya Kota Garanada, wilayah umat Islam yang paling akhir di Andalusia, Spanyol. Akhirnya, karya besar itu terkubur begitu saja dan tidak dan tidak ditindak lanjuti oleh generasi setelahnya. Baru pada tahun 1884 M., buku *al-Muwafaqat* mulai dikenal dan dikaji pertama kali di Tunis. Mulai sejak itulah orang memanfaatkan dan mengkaji konsep *maqasid al-Syari'ah*.

Ide itu baru muncul kembali pada abad ke-20 dengan Muhammad Tahir 'Asyur (w. 1393 H./1973M.) sebagai tokohnya. Bahkan tokoh besar asal Tunisia ini dianggap sebagai bapak *maqasid* kontemporer setelah al-Syatibi. Pada masa Ibnu 'Asyur dan setelahnya bermunculan para tokoh kontemporer yang mengangkat permasalahan *maqashid al-syari'ah*, bahkan buku yang berjudul *maqasid al-syari'ah* misalnya Toha Jabir al-Alwani, 'Allal al-Fasi, dan lainnya.⁷

Konsep *mashalih* mempunyai kemajuan yang sangat penting. Di antaranya ada dua tahap untuk mengatakan kemajuan yang sangat penting itu; *pertama*, perkembangan yang ditunjukkan oleh Imam Ghazali pada abad ke-12 dalam karyanya *Al-Mustashfa*. *Kedua* yaitu

7 Holilur Rohman, *Maqasid al-Syari'ah*, (Malang: Setara Press, 2019), h. 23-36

melalui Al-Razi pada abad ke-13 melalui karyanya *Al-Mahsul*.

Imam Al-Ghazali dalam karyanya membahas tentang masalah dengan lengkap, beliau membagi *masalahah* menjadi tiga kategori. *Pertama*, jenis *masalahah* yang memiliki bukti tekstual (dapat digunakan untuk mengqiyaskan). *Kedua*, *masalahah* yang diingkari (dilarang mengqiyaskan). *Ketiga*, *masalahah* yang tidak didukung atau disangkal oleh bukti tekstual (*masalahah* yang memerlukan pertimbangan). Dari segi ini kemudian ada tingkatan *masalahah* lagi, yaitu *daruriyat*, *hajjiyat*, *tahsiniyyat*. Kitab *Al-Mustashfa* Imam Ghazali merupakan sumber utama yang mempengaruhi pemikiran-pemikiran selanjutnya. Sehingga muncul karya Al-Razi yang berjudul *Al-Mahsul*.

Dalam karyanya *Al-Mahsul*, Al-Razi tidak mendefinisikan tentang *masalahah* tetapi dalam pemikirannya bahwa manasib dan *masalahah* saling berkaitan erat. Manasib dalam pandangan Al-Razi mempunyai dua pengertian. *Pertama*, manasib sebagai apa yang membawa manusia kepada apa yang baik-baiknya dalam memperoleh ataupun pelestarian. *Kedua*, manasib sebagai apa-apa yang biasanya cocok dengan perbuatan orang-orang bijaksana.

Dalam hal ini, Al-Razi menjelaskan bahwa definisi pertama diterima oleh mereka yang menisbatkan hikmah dan *masalahah* sebagai sebab-sebab atau motif-motif dari perintah Tuhan. Sedangkan definisi kedua digunakan oleh mereka yang tidak menerima kausalitas. Dalam hal ini, Al-Razi mirip dengan Al-Ghazali yaitu membagi *masalahah* menjadi tiga tingkatan yaitu *masalahah dharuri*, *masalahah hajji* dan *masalahah tahsini*.

Sepeninggal Al-Razi ada beberapa ulama yang membahas tentang hal ini, dan karya-karya tersebut dapat terlihat dalam empat kecenderungan. *Pertama*, merujuk kepada mereka yang konsepsinya tentang masalah adalah secara dominan mirip dengan konsep Al-Razi tentang munasib dan masalahah. Di antaranya yaitu Syihabudin Al-Qarafi (684/1285) dari kalangan Malikiyah, Shadr Al-Syari'ah Al-Mahbubi (747/1370) dan Jamaludin Al-Isnawi (771/1370) serta Tajuddin al-Subki (771/1369) yang berasal dari kalangan Hanafiyah. Mereka menggabungkan konsep dari Al-Ghazali dan Al-Razi.

Kedua, kecenderungan yang merujuk kepada para ulama yang menolak *Al-Maslahah Al-Mursalah* sebagai dasar penalaran yang shahih, termasuk dalam hal ini madzhab Syafi'i yaitu Safiudin Al-Amidi (631/1234) dan Ibn Hajib (646/1249) dari kalangan Malikiyah. Ketiga, kecenderungan yang sufistik tentang hukum dalam konsep pembahasan *maslahah*.

Dalam hal ini ada Izzudin Ibn Abdussalam (660/1263). Dalam pemikirannya, *maslahah* adalah kenyamanan, kegembiraan serta sarana-sarana yang membawa kepada keduanya. Oleh karena itulah, masalah terbagi menjadi dua yaitu *Masalih Ukhrowi* dan *Masalih Duniawi*. *Masalih Duniawi* bisa diketahui melalui akal, sedangkan *Masalih Ukhrowi* hanya bisa diketahui melalui *naql*.

Keempat, kecenderungan yang ditampilkan oleh Ibnu Taymiyyah (728/1328) dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (751/1350) yang mencoba menemukan jalan tengah, antara penolakan total dan penerimaan total terhadap *maslahah*. Beliau memandang *Al-Maslahah Mursalah* sama dengan metode *Ra'yu*, *Istihsan*, *Kasyf* dan *Dzauq* yang dicurigai kesahihannya dan karenanya beliau tolak. Sedangkan dilain pihak, beliau menolak implikasi-implikasi *maslahah* dari penyangkalan perintah Tuhan.

Lebih jauh Ibnu Taymiyah menyimpulkan bahwa berargumen dengan *maslahah mursalah* berarti membuat hukum dalam agama dan Tuhan tidak membolehkan hal itu, karena melakukan hal tersebut sama saja dengan melakukan *tahsin 'aql*. Ibnu Taymiyah juga mengakui syari'at tidak bertentangan dengan *maslahah*.

Dilihat dari sejarahnya tentang tema-tema yang ada dalam diskursus *Maqasid Syariah*, bisa dikatakan bahwa diskursus tentang *Maqasid Syariah* sudah ada sebelum Imam Syatibi yang dikatakan beberapa pihak sebagai peletak pertama. Hanya saja *Maqasid Syariah* sebelum Imam Syatibi susunanya belum sistematis, sehingga munculnya Asy-Syatibi dengan *Al-Muwafaqatnya* yang membahas secara jelas *Maqasid al-Syari'ah* telah mensistematiskan.

Pada hakikatnya, *maqashid al-syari'ah* ini sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad *saw*. Namun dalam istilah penggunaannya, *maqashid al-syari'ah* pertama kali diperkenalkan oleh Syekh Abu

Mansâr al-Maturidy. Imam Malik secara tegas menggunakan istilah *maqâshidu al-syarîah* di dalam *masterpiece*-nya, yakni lewat kitab *al-Muwatha'*. Imam al-Syafi'i (w. 204 H), di dalam kitab ushul fiqih beliau yakni, *al-Risâlah* dalam bab *ta'lil al-ahkâm*, telah memperkenalkan sebagian dari *maqâshid kulliyah- hifdh al-nafs* dan *hifdh al-mâl* yang selanjutnya dianggap sebagai cikal bakal tema-tema ilmu *maqâshid*. Selepas al-Syafi'i kemudian barulah muncul al-Hâkim al-Tirmidzy (w. 320 H), al-Qaffâl (w. 365 H). Menurut al-Raisâny, ulama yang pertama kali menggunakan istilah *maqâshid* di dalam judul karyanya adalah al-Hakim al-Tirmidzy (w. 320 H) lewat karyanya *al-Shalâtu wa Maqâshiduhâ*. Berikutnya al-Qaffâl (w. 365 H), Abu Bakar Muhammad Al-Qaffâl al-Kabîr, menyebut kalimat yang senada dalam judul karyanya, yakni *Mahâsin al-Syarîah*. Sepeninggal al-Qaffal (w. 365 H), muncul al-Shaduq (w. 381 H) dalam karyanya *I'lâlu al-Syarâi' wa al-Ahkâm*. Kitab karya *al-Shaduq* ini memuat serpihan-serpihan dari *ta'lil al-ahkâm* dari berbagai kalangan ulama sezamannya, termasuk dari kalangan Syi'ah. Ulama yang sezaman dengan al-Shaduq adalah al-'Amiry (w. 381 H) yang bertepatan tahun wafatnya sama. Al-'Amiry menuliskan karyanya yang membahas *fiqih maqâshid* ini dalam kitab *al-I'lam bi Manâqibi al-Islâm*. Di dalam kitab ini, al-'Amiry sudah membahas tentang masalah *al-Dlarâriyyatu al-Khams* (lima pokok kebutuhan primer yang harus dijaga). Menurutny, *al-Dlaruriyyatu al-Khams* itu terdiri dari *hifdh al-dîn* (menjaga agama), *hifdh al-nafs* (menjaga jiwa), *hifdh al-'aql* (menjaga akal), *hifdh al-nasl* (menjaga keturunan), dan *hifdh al-mâl* (menjaga harta). Kelimanya pada perkembangan berikutnya adalah menjadi tema sentral dari *maqâshid al-syarîah*.

Sepeninggal al-'Amiry (w. 381 H dan al-Shaduq (w. 381 H), muncul al-Juwainy (w. 478 H) yang dikenal dengan panggilan Imam Haramain. Al-Juwainy tampil membawakan *maqâshid al-syarîah* ini dalam kitabnya *al-Burhân fi Ushul al-Fiqh*. Kitab beliau yang lain dalam bidang yang sama antara lain: al-Waraqât, al-Tuhfah, al-Asâlib fi al-Khilâfah, al-Kâfiyah dan al-Durrah al-Mudlîah fi Mâ waqa'a min Khilafin baina al-Syâfi'iyyah wa al-Hanafiyyah. Saking hebatnya Al-Juwainy, beliau memiliki dua orang murid yang juga menghasilkan karya besar serupa, yaitu al-Ghazâli (w. 505 H) dan Abu al-Qasim al-Qusyairy (w. 500-an H). Al-Ghazaly tampil dengan karyanya

yaitu *al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul* yang menawarkan dua metode penjagaan *maqâshid al-syari'ah*, yakni 1) melalui *al-wujud* yang berisikan riwayat serta batasan penjagaan (*hifdh*) dan 2) *al-'adam* yang berisikan ketentuan bisa batalnya tanggung jawab penjagaan (*hifdh*).

Adapun tentang murid al-Juwainy yang lain, yaitu Abu Al-Qâsim al-Qusyairy, karya beliau kelak di kemudian hari menjadi inspirasi bagi al-Syathiby untuk menuliskan kitabnya *al-Muwâfaqât*, yang sebenarnya berisikan materi kompromistik antara pendapat Abu al-Qâsim al-Qusyairy dengan kalangan Hanafiyyah di bidang maqashid. Pasca al-Ghazaly (w. 505 H) dan al-Qusyairy (w. 500-an H), muncul Fakhru al-Dîn al-Razy (w. 606 H), al-'Amidy (w. 631 H), dan 'Izzu al-Dîn bin Abdu al-Salâm (w. 660 H). Selepas itu muncul ulama kenamaan yang lain, yaitu al-Qarafi (w. 684 H) dan al-Thâfi (w. 716 H). Setelah al-Thâfi inilah Ibnu Taimiyah (w. 728 H) muncul dan disusul muridnya yaitu Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H). Pasca Ibnu Qayyim, muncullah al-Syâthibi dan di kalangan fuqaha' kontemporer saat ini muncul tokoh Ibnu 'Asyur (w. 1393 H) dan al-Qaradhawi.

Sebelumnya Syekh Ramadhan al-Buthy juga disebut memiliki karya seputar *fiqih maqâshid* ini. Di antara kesekian tokoh dan ulama di atas, tokoh yang detik ini dianggap memiliki sumbangsih besar terhadap perkembangan *fiqih maqashid* adalah al-Syâthiby. Dari ketiga juz kitab *al-Muwâfaqât*-nya, beliau membahas secara khusus bab *fiqih maqâshid* ini dalam 1 jilid besar juz 2 *al-Muwâfaqât fi Ushâli al-Syari'ah*. Berbeda dari ulama-ulama sebelumnya yang membahas dalam serpihan sepotong-sepotong. Itulah sebabnya, oleh kalangan sarjana fikih, al-Syathiby dijuluki sebagai bapak *fiqih maqâshid*. Hasil karyanya menyadarkan banyak pihak mengenai pentingnya perhatian terhadap *maqâshid al-syari'ah*. Lewat karyanya juga, banyak tokoh modern seolah mendapatkan inspirasi untuk menelaah bab *maqâshid* ini termasuk di antaranya adalah Ibnu Asyur (w. 1393 H). Pada akhirnya, Ibnu 'Asyur mempromosikan keberadaan *fiqih maqâshid* ini sebagai wahana disiplin ilmu baru dalam penggalan 'illat (alasan dasar) hukum terpisah dari *fiqih* dan cabangnaya.

Sebenarnya masih ada tokoh yang lain yang belum disebut. Namun, dari kesekian tokoh ini, banyak di antaranya yang merujuk

dan hanya menjadi penjelas dari ulama dan tokoh sebelumnya. Untuk itulah, maka dari berbagai tokoh ini, jarang sekali diikutsertakan sebagai penggagas *fiqh maqashid*. Selanjutnya kelak akan dibahas tentang filosofi *dlarâriyyâtu al-khams*.

Najm al-Din al-Tufi (w. 716 H/1216 M) mendefinisikan kemaslahatan sebagai apa yang memenuhi tujuan sang Pembuat Syariah (al-Syari'), yaitu Allah Swt. Kemudian al-Qarafi (w. 1285 H/1868 M) mengaitkan kemaslahatan dan maqashid dengan kaidah ushul fiqh yang menyatakan: "*Suatu maksud tidak sah kecuali jika mengantarkan pada pemenuhan kemaslahatan atau menghindari kemudaratan*".⁸ Ini beberapa contoh yang menunjukkan kedekatan hubungan antara kemaslahatan dan *maqashid* dalam konsepsi ushul fiqh (khususnya antara abad ke-5 dan 8 H, yaitu periode ketika teori *maqashid* berkembang).

Sejarah ide tentang *maqashid al-syariah* atau tujuan-tujuan atau maksud yang mendasari perintah al-Qur'an dan Sunnah dapat dilacak hingga masa sahabat Nabi Muhammad *saw*. Sebagaimana diriwayatkan dalam sejumlah peristiwa. Salahsatu contoh paling populer adalah hadits yang bersilsilah banyak (mutawatir) tentang salat asar di Bani Quraizhah, di mana Rasulullah Saw mengutus sekelompok sahabat ke Bani Quraizhah dan memerintahkan mereka untuk melaksanakan salat asar di sana.⁹ Namun yang terjadi batas waktu salat asar hampir habis dan para sahabat tiba di Bani Quraizhah. Lalu para sahabat terbagi menjadi pendukung dua pendapat yang berbeda: pendapat pertama bersikukuh salat Asar di Bani Quraizhah dengan konsekuensi apapun yang terjadi, sedangkan pendapat kedua bersikukuh salat Asar diperjalanan (sebelum waktu salat Asar habis).

Rasionalisasi di balik pendapat yang pertama adalah bahwa perintah Rasulullah Saw itu secara tekstual meminta setiap orang untuk melaksanakan salat Asar di Bani Quraizhah, sedangkan rasionalisasi pendapat kedua adalah 'maksud/tujuan' perintah Rasulullah *saw* adalah meminta para sahabat bergegas menuju Bani Quraizhah dan

8 Syihab al-Din al-Qarafi, *al-Dzakhirah* (Beirut: Dar al-'Arab, 1994), vol. 5, h. 478. Dalam Jasser Auda, 2015, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Mizan Media Utama, Bandung, h. 33.

9 Muhammad al-Bukhari, *al-Shahih*, ed. Musthofa al-Bugha, edisi ke-3, Dar Ibn Katsir, Beirut, 1986, h.321.

bukan ‘bermaksud’ menunda salat Asar hingga habis waktu salat. Menurut perawi, ketika para sahabat melaporkan cerita tersebut kepada Rasulullah, Rasulullah meneguhkan kebenaran kedua opini para sahabat. Takrir Rasulullah sebagaimana para fakih dan ulama, menunjukkan kebolehan dan kebenaran kedua sudut pandang di atas.

Satu-satunya ulama yang tidak setuju dengan para sahabat yang mengerjakan salat di perjalanan adalah Ibn Hazm al-Zhahiri (seorang fakih terkemuka madzhab leteralis atau zahiri), yang menulis bahwa kelompok Sahabat tersebut seharusnya mengerjakan salat Asar setelah sampai di Bani Quraizhah, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah bahkan setelah tengah malam sekalipun.¹⁰

Contoh di atas memberikan ilustrasi ungkapan sejara awal konsep-konsep *maqashid al-Syariah* dalam aplikasi hukum Islam dan implikasi yang muncul akibat memberikan kedudukan fundamental pada maqashid sudah ada sejak zaman Rasulullah dan para Sahabat.

Seperti halnya tabiat perkembangan ilmu-ilmu lain yang melewati beberapa fase mulai dari pembentukan hingga mencapai kematangannya, ilmu Maqashid Syariah pun tidak lepas dari sunnah ini. Ia tidak lahir secara tiba-tiba di dunia dan menjadi sebuah ilmu seperti saat ini, tetapi ia juga melewati fase-fase seperti di atas.

Untuk lebih memudahkan dalam melihat fase perkembangan ini, maka saya akan membaginya menjadi dua fase; fase pra kodifikasi, dan fase kodifikasi.

1. Fase Pra Kodifikasi

Maqashid syari'ah sebenarnya sudah ada sejak *nash al Qur'an* diturunkan dan hadits disabdakan oleh Nabi. Karena *maqashid syari'ah* pada dasarnya tidak pernah meninggalkan nash, tapi ia selalu menyertainya. Seperti yang tercermin dalam ayat “*wa ma arsalnaka illa rahmatan lil'alamin*”, bahwa Allah *swt* menurunkan syariatNya tidak lain adalah untuk kemaslahatan makhluk-Nya.

Oleh karena itu, setelah Nabi *saw.* wafat dan wahyu terputus, sementara persoalan hidup terus berkembang, dan masalah-

10 'Ali Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*, ed. Lajnah Ihya al-Turats al-'Arabi, edisi ke-1, Vol.3, Dar al-Afaq, Beirut, tt., h. 29.

masalah baru yang tidak pernah terjadi pada masa Nabi menuntut penyelesaian hukum, maka para sahabat mencoba mencari sandarannya pada ayat-ayat al Qur'an maupun hadits, dan jika mereka tidak menemukan nash yang sesuai dengan masalah tadi pada al Qur'an maupun hadits, maka mereka akan berijtihad mencari hikmah-hikmah dan alasan dibalik ayat maupun hadits yang menerangkan tentang suatu hukum, jika mereka menemukannya maka mereka akan menggunakan alasan dan hikmah tersebut untuk menghukumi persolan baru tadi.

Pada umumnya para sahabat tidak mengalami kesulitan dalam menghukumi suatu persoalan baru yang muncul, karena mereka sehari-hari telah bergaul dengan Rasulullah *saw*, mereka mengetahui peristiwa-peristiwa yang menjadi sebab diturunkannya sebuah ayat, mereka melihat bagaimana Nabi *saw*. menjalankan sesuatu atau meninggalkannya dalam situasi dan kondisi yang berlainan, mereka mengerti alasan kenapa Nabi *saw*. lebih mengutamakan sesuatu dari pada yang lain dan seterusnya, yang hal ini semua pada akhirnya mengkristal dan melekat dalam diri mereka hingga kemudian membentuk rasa dan mempertajam intuisi serta cara berpikir mereka sesuai dengan maqashid syari'ah.

Di antara peristiwa-peristiwa baru yang muncul ketika masa sahabat dan tidak terjadi pada saat Nabi *saw* masih hidup antara lain; sebuah kisah tentang sahabat Umar *ra*. yang mendengar bahwa sahabat Hudzaifah telah menikah dengan seorang perempuan yahudi, kemudian sahabat Umar *ra*, meminta sahabat Hudzaifah untuk menceraikannya. Karena sahabat Hudzaifah mengetahui bahwa pernikahan dengan ahli kitab diperbolehkan, maka iapun bertanya kepada sahabat Umar *ra*, *a haramun hiya?* (apakah perempuan itu haram bagi saya?), sahabat Umar *ra*. kemudian menjawab: tidak. Tapi saya khawatir ketika sahabat-sahabat lain melihat kamu menikahi perempuan yahudi tersebut mereka akan mengikutimu, karena pada umumnya perempuan-perempuan yahudi lebih cantik parasnya, maka hal ini bisa menjadi fitnah bagi perempuan-perempuan muslim, serta menyebabkan munculnya free sex dan pergaulan bebas dalam masyarakat karena banyaknya perempuan muslim yang tidak laku.



BAB III

DEFINISI *MAQASHID AL-SYARIAH* MENURUT PARA ULAMA USUL

A. Definisi *Maqasid al-Syari'ah*

Sebelum mengetahui lebih lanjut definisi *Maqāsid* menurut etimologi sebaiknya dilakukan *istiqrā'* tentang tata cara penggunaannya ke dalam bahasa Arab, dan mengetahui asal-usul kalimat tersebut, serta melihat sejauh mana kolerasinya dengan makna *syara'*.

Maqāsid berasal dari *fi'l tsulasi* (*qashada, yaqsudhu, qashdan*), kalimat ini seringkali dipergunakan dengan makna yang berbeda:

1. *al- I'timad wa al- i'tisham* *الاعتماد والإعتصام*، وطلب الشيء dalam kamus *Misbāh al-Munīr* dikatakan، وإليه قصد من باب قصد الشيء له ، طلبته بعينه ضرب :
2. Adil dan moderat, atau tidak berpihak pada satu sisi, sebagai mana firman Allah *ومنهم مقتصد*
3. *Istiqām al-tarîq*, sebagaimana firman Allah *وعلى الله قصد السبيل*
4. *al-Qurbu*, sebagaimana firman Allah، لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا
5. *al-Kasr* (mematahkan) sebagaimana kalau dikatakana *قصدت العود* (قصدا)¹¹

Setelah melakukan *istiqrā'* tentang bagaimana penggunaan *mufradat* ini dalam bahasa Arab, maka jelaslah bahwa makna asli *Maqashid* adalah makna yang pertama yaitu *الاعتماد والإعتصام*

11 *Ibid.*

Para ulama' *maqashidi* di masa klasik belum memberikan definisi yang komprehensif tentang *maqashid al-syari'ah* karena diskursus *maqashid al-syari'ah* yang masih menjadi bagian dari usul fikih. baru ulama' masa modern memberikan definisi secara rinci tentang *maqashid al-syari'ah*.

Mengenai *Maqāsid* secara terminologi, para ulama Ushul sudah memberikan beberapa definisi. Yaitu:

Ibnu Asyur memberikan makna *maqashid al-syari'ah* sebagaimana berikut:

هِيَ الْمَعَانِي وَالْحِكْمُ الْمَلْحُوظَةُ لِلشَّارِعِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيعِ أَوْ مُعْظَمِهَا بِحَيْثُ لَا تَخُتَصُّ بِمُلاحَظَتِهَا بِالْكَوْنِ مِنْ نَوْعٍ خَاصٍ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ فَيَدْخُلُ فِي هَذَا أَوْصَافُ الشَّرِيعَةِ وَغَايَاتُهَا الْعَامَّةُ وَالْمَعَانِي الَّتِي يَخْلُو التَّشْرِيعُ عَنْ مُلاحَظَتِهَا وَيَدْخُلُ فِي هَذَا أَيْضًا مَعَانٍ مِنَ الْحِكْمِ لَيْسَتْ مَلْحُوظَةً فِي سَائِرِ الْأَحْكَامِ وَلَكِنَّهَا مَلْحُوظَةٌ فِي أَنْوَاعٍ كَثِيرَةٍ مِنْهَا

“Maqashid al-syari’ah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang dipancarkan syari’ah dalam setiap penetapan hukumnya. Hal ini tidak berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu, termasuk dalam cakupan ini adalah segala sifat, tujuan umum, dan makna syari’at yang terkandung pada aturan-aturan hukum, termasuk makna-makna hukum yang tidak diperlihatkan pada sejumlah hukum, tetapi terkandung pada hukum-hukum lain”.¹²

Hal ini seirama yang disampaikan oleh al-Raisuni, sebagaimana berikut:

إِنَّ مَقَاصِدَ الشَّرِيعَةِ هِيَ الْغَايَاتُ الَّتِي وَضَعَتِ الشَّرِيعَةُ لِأَجْلِ تَحْقِيقِهَا لِمَصْلَحَةِ الْعِبَادِ

12 Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Maqasid Syari'ah al-Islamiyah*, Ordon Oman: Dar al-Nafa'is, Cet Kedua, 2001), h. 25

“Bahwasannya *maqashid al-syari’ah* adalah tujuan-tujuan yang ditetapkan syari’ah untuk direalisasikan demi kemaslahatan manusia”¹³

Begitu juga Alal Fasi mendefinisikan *maqashid al-Syari’ah* sebagaimana berikut:

الْغَايَةُ مِنْهَا وَالْأَسْرَارُ الَّتِي وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهَا

“Tujuan dari syari’ah dan rahasia-rahasia pada setiap hukum dari hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah swt”¹⁴

Tiga definisi pakar *maqashid al-Syari’ah* ini tentunya memiliki definisi yang tidak sama, meskipun seirama, misalnya Ibnu al-Asyur menekankan pada makna dan hikmah syari’ah, sedangkan al-Raisuni menekankan pada tujuan syari’ah, sedangkan Allal pada rahasia syari’ah itu sendiri.

Dalam konteks lain, Nurrudin al-Khadimi mendefinisikan *maqashid al-syari’ah* sebagaimana berikut:

الْمَقَاصِدُ هِيَ الْمَعَانِي الْمَحْضَةُ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْمُرْتَبَةُ عَلَيْهَا سَوَاءً أَكَانَتْ تِلْكَ الْمَعَانِي حِكْمًا جَزْئِيَّةً أَوْ مَصَالِحَ كَلِيَّةً أَوْ سِمَاتٍ إِجْمَالِيَّةً وَهِيَ تَجْمَعُ ضَمْنَ هَدَفٍ وَاحِدٍ تَقْرِيرُ عِبُودِيَّةِ اللَّهِ وَمَصْلَحَةِ الْإِنْسَانِ فِي الدَّارَيْنِ

“Maqashid al-Syari’ah adalah makna-makna yang terpancar pada hukum-hukum syari’ah yang tersistem menurut tingkatan-tingkatannya, baik makna-makna itu berbentuk hikmah particular, nilai-nilai kemaslahatan universal, atau berupa sifat-sifat umum. Semua itu mempunyai satu tujuan, yaitu merealisasikan penghambaan manusia pada Allah swt., dan pencapaian maslahat bagi manusia dan dunia maupun di akhirat”¹⁵

13 Ahmad al-Raisuni, *Nadhlariyatul Maqashid Inda al-Syatibi*, (Herdon-Virginia: The Internasional Institute of Islamic Thought, 1995), h. 15

14 Allal Fasi, *Maqashid al-Syari’ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, (Ribat: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), h. 7

15 Nurrudin al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqasidi, Hujjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu*,

Yang penting untuk dipertegas disini adalah mengetahui terma-terma dalam *maqashid al-syari'ah* itu sendiri, sebagaimana dijabarkan oleh Ibnu Taimiyah yang sering dia gunakan dalam konteks *maqashid*, di mana dengan mengetahui terma-terma tersebut, kita bisa menangkap makna-makna dari pada *maqāsid* yang dibangun oleh Ibnu Taimiyah, yaitu orang yang pertama mempromosikan *maqasid al-syari'ah*.

Adapun dari terma-terma tersebut adalah:

1. Pada perbuatan Allah *swt.*, terdapat tujuan yang dicintai dan balasan yang agung.
2. *Al-Hikma* merupakan hasil dari pada tujuan Allah dan maksud perbuatan tersebut.
3. Barang siapa yang menginkari bahwa dalam syar'iat mencakup *mashlahat* dan *maqāshid* terhadap manusia di dunia dan di akhirat, maka hal tersebut menunjukkan kesalahan yang jelas. Hal tersebut diketahui melalui al- darurat.

Barangkat dari statment tersebut maka penulis akan mengabstraksikan pandangan-pandangan Maqashid Ibnu Taimiyah dalam beberapa point sebagai berikut:

1. Bahwa Imam Ibnu Taimiyah menggunakan kalimat *al-awāqib*, *al-gayat*, *al-manāf'i*, *al-Maqāsid*, *al-hukm*, *al-masāleh*, *al-mahāsin* dengan pengertian yang sama.
2. Imam Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa Allah memiliki tujuan dan maksud yang sama pada penciptaan dan perintahnya.
3. Sesungguhnya ketika tujuan yang diinginkan oleh Allah secara syar'i tercapai, maka hal itu memastikan terealisasinya ubudiyah kepadanya.

B. Kehujahan *Maqāsid al-Syari'ah*

Pengetahuan tentang *Maqāsid Syari'ah*, seperti ditegaskan oleh Abd al-Wahhab Khallaf, adalah hal yang sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi Al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak

(Qatar: Wuzaratul al-Auqaf wal-Syuun al-Islamiyyah, 1998), h. 52-53

tertampung oleh Al-Qur'an dan Sunnah secara kajian kebahasaan.¹⁶

Metode *istinbat*, seperti *qiyās*¹⁷, *istihsan*¹⁸, dan *maslahah mursalah*¹⁹ adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *maqasid syari'ah*. *Qiyās*, misalnya, baru bisa dilaksanakan bilamana dapat ditemukan *maqasid syari'ah*nya yang merupakan alasan logis (*'illat*) dari suatu hukum. Sebagai contoh, tentang kasus diharamkannya minuman khamar (QS. al-Māidah: 90). Dari hasil penelitian ulama ditemukan bahwa *maqasid syari'at* dari diharamkannya khamar ialah karena sifat memabukkannya yang merusak akal pikiran. Dengan demikian, yang menjadi alasan logis (*'illat*) dari keharaman khamar adalah sifat memabukkannya, sedangkan khamar itu sendiri hanyalah sebagai salah satu contoh dari yang memabukkan.

Dari sini dapat dikembangkan dengan metode analogi (*qiyās*) bahwa setiap yang sifatnya memabukkan adalah juga haram. Dengan demikian, *'illat* hukum dalam suatu ayat atau hadis bila diketahui, maka terhadapnya dapat dilakukan *qiyās* (analogi). Artinya, *qiyās* hanya bisa dilakukan bila mana ada ayat atau hadis yang secara khusus dapat dijadikan tempat meng-*qiyās*-kannya yang dikenal dengan *al-maqīs 'alaih* (tempat meng-*qiyās*-kan).

Jika tidak ada ayat atau hadis secara khusus yang akan dijadikan *al-maqīs 'alaih*, tetapi termasuk ke dalam tujuan syariat secara umum seperti untuk memelihara sekurang-kurangnya salah satu dari kebutuhan di atas tadi, dalam hal ini dilakukan metode *maslahah*

16 Satria Effendi, *Op. Cit.* h. 237.

17 Secara bahasa (Arab), *qiyās* berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan, atau menyamakan sesuatu dengan yang lain. Adapun secara terminologi, terdapat beberapa definisi yang dikemukakan para ulama ushul fiqh, sekalipun redaksinya berbeda, tetapi mengandung pengertian yang sama. Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 62.

18 Secara etimologi, *ibtisan* berarti "menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu". Adapun secara terminologi terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama ushul fiqh. Nasrun Haroen, ...*ibid*, h. 102

19 Secara etimologi, *mashlahah* sama dengan manfaat, baik dari segi lafal maupun makna. *Mashlahah* juga berarti manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Secara terminologi, terdapat beberapa definisi yang dikemukakan ulama ushul fiqh, tetapi seluruh definisi tersebut mengandung esensi yang sama. Imam al-Ghazāli misalnya, mengemukakan bahwa pada prinsipnya *mashlahah* adalah "mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara." Nasrun Haroen, ...*ibid*, h. 113.

mursalah. Dalam kajian Ushul Fiqh, apa yang dianggap *maslahat* bila sejalan atau tidak bertentangan dengan petunjuk-petunjuk umum syariat, dapat diakui sebagai landasan hukum yang dikenal dengan *maslahat mursalah*.

Jika yang akan diketahui hukumnya, itu telah ditetapkan hukumnya dalam *nash* atau melalui *qiyās*, kemudian karena dalam satu kondisi bila ketentuan itu diterapkan akan berbenturan dengan ketentuan atau kepentingan lain yang lebih umum dan lebih layak menurut *syara'* untuk dipertahankan, maka ketentuan itu dapat ditinggalkan, khusus dalam kondisi tersebut. Ijtihad seperti ini dikenal dengan *istihsan*. Metode penetapan hukum melalui *maqasid syari'ah* dalam praktik-praktik *istinbat* tersebut, yaitu praktik *qiyās*, *istihsan*, dan *istislah* (*maslahah mursalah*), dan lainnya seperti *istishab*²⁰, *sadd al-zari'ah*, dan *'urf* (adat kebiasaan), di samping disebut sebagai metode penetapan hukum melalui *maqasid syari'ah*, juga oleh sebagian besar ulama Ushul Fiqh disebut sebagai dalil-dalil pendukung, seperti telah diuraikan secara singkat pada pembahasan dalil-dalil hukum di atas.

Diskursus *maqāsid al-syari'ah* sebelum al-Syātibī banyak berkuat pada persoalan *'illah* hukum dan *maslahah* sebagai landasan perumusan hukum. Karena waktu itu para ulama *usul* banyak yang merangkap sebagai teolog atau ulama kalam, maka banyak wacana di bidang *usul fikih* juga dieksplorasi oleh para teolog termasuk diskursus *maqāshid al-syari'ah*. Salah satu hasilnya adalah diskursus mengenai hukum kausalitas yang sebenarnya ada perbedaan paradigma yang tidak bisa dicampuradukkan antara kausalitas dalam kerangka filsafat hukum dan kausalitas dalam kerangka teologi.

Menurut al-Syātibī, dalam merumuskan hukum, motif Allah adalah kemaslahatan manusia dan dari premis awal inilah perdebatan tentang hukum kausalitas di mulai. Namun, pengertian sebab, kausa atau motif dalam ilmu kalam tidak bisa disamakan dengan pengertian *'illah* dalam *usul fikih*. Ada peralihan makna atau perubahan semantik *'illah* dari studi teologi menuju studi filsafat hukum.

20 Secara bahasa Arab berarti, pengakuana danya penghubungan. Sedangkan menurut para ahli ilmu ushul fiqh adalah: menetapkan hukum atas sesuatu berdasarkan keadaan sebelumnya, sehingga adalil yang menunjukkan atas perubahan keadaan tersebut. Atau menetapkan hukum yang telah tetap pada masa yang lalu dan masih tetap pada keadaannya itu, sehingga ada dalil yang menunjukkan atas perubahannya itu. Abdul Wahhab Khallaf, ...*Op. Cit.*, h. 127.

Al-Syātibī berpendapat bahwa *masalahah* sebagai motif *syari'ah* diketahui melalui metode induktif, baik sebagai *grand theme syari'ah* secara umum maupun sebagai penjelasan atas alasan-alasan sebuah hukum atau perintah secara rinci. Al-Syātibī memberikan contoh yang telah dijelaskan alasan-alasannya dalam al-Qur'an. Misalnya, perintah wudlu yang motifnya adalah kesucian, perintah berpuasa yang motifnya adalah ketaqwaan dan kesalehan dan perintah berjihad yang motifnya adalah kemerdekaan.

Doktrin *maqāsid al-syari'ah* merupakan suatu usaha penegakkan *masalahah* sebagai unsur esensial dalam tujuan-tujuan hukum. Al-Syātibī memfalsifikasi studi *maqashid al-syari'ah* menjadi dua tingkatan, dari sudut *maqasid al-syari'* atau tujuan Allah sebagai pembuat hukum dan dari sudut pandang *maqāsid al-mukallaf* atau subjek hukum.

Kemaslahatan sebagai *maqasid al-syari'* mempunyai arti bahwa Allahlah yang memutuskan sebuah *kemaslahatan*. Meskipun demikian, al-Syātibī menyadari bahwa kondisi ini tidak bersifat final. Al-Syātibī mengakui bahwa *kemaslahatan* versi Allah ini masih bisa dipahami dan dibuka ruang-ruang diskursifnya. *Maqasid al-syari'ah* versi Allah ini mencakup empat aspek pengertian, yaitu:

1. *Kemaslahatan* sebagai dasar tujuan *syari'at*. Aspek ini membicarakan tentang pengertian, tingkatan, karakteristik dan relatifitas atau keabsolutan *masalahah*.
2. *Syari'at* sebagai sesuatu yang harus dipahami. Aspek ini mendiskusikan dimensi linguistik dalam persoalan *taklif*. Perintah yang merupakan bentuk *taklif* harus bisa dipahami oleh semua *mukallaf* baik pemahaman kata dan kalimatnya maupun pemahaman linguistik dan kulturalnya. Dalam aspek ini al-Syātibī menggunakan dua istilah, *al-dalalah al-asliyyah* atau pengertian esensial dan *al-dalālah al-ummumiyyah* atau *common sense*.
3. *Syari'at* semata-mata sebagai kewajiban yang harus dilaksanakan. Aspek ini menganalisa pengertian *taklif* dalam kaitannya dengan kemampuan manusia, kesulitan yang dihadapi dan lain-lain.
4. Tujuan *syari'at* membawa *mukallaf* ke bawah naungan hukum. Aspek ini bermakna mewujudkan kepatuhan manusia di bawah hukum Allah. Manusia harus dibebaskan dari belenggu hawa

nafsu.²¹

Dari sudut *maqāsid al-mukallaf*, al-Syātibī mengangkat pembahasan tentang kehendak dan perbuatan-perbuatan manusia. Dalam hal ini al-Syātibī membahas beberapa konsep yang berkaitan dengan tujuan versi *mukallaf* yaitu tentang konsep *masalahah*, *dalālah*, *taklīf*, *ta'abbud* dan niat.

21 *Ibid.*



BAB IV

KAJIAN MASLAHAT DALAM HUKUM ISLAM

A. Kajian Maslahat

Seluruh hukum yang ditetapkan Allah *swt.*, atas hamba-Nya, dalam bentuk perintah atau larangan adalah mengandung *maslahat*. Tidak ada hukum *syara'* yang sepi dari *maslahat*. Seluruh seruan Allah *swt.*, bagi manusia untuk melaksanakannya mengandung manfaat untuk dirinya baik secara langsung atau tidak. Manfaat itu ada yang dapat dirasakannya pada waktu itu juga dan ada yang dirasakan sesudahnya. Umpamanya Allah menyuruh shalat, maka akan mengandung manfaat, antara lain adalah ketenangan baik secara rahani maupun jasmani.

Begitu juga dengan larangan Allah *swt.*, untuk dijauhi manusia, di balik larangan itu terdapat manfaat atau kemaslahatan, yaitu terhindarnya manusia dari kebinasaan atau kerusakan, umpamanya larangan meminum minuman keras yang akan menghindarkan dari mabuk yang dapat merusak tubuh, jiwa (mental), dan akal.

1. Pengertian Maslahat dan Macam-Macamnya

a. Pengertian Maslahat

Maslahat atau sering disebut *maslahat mursalah* yaitu suatu kemaslahatan yang tidak disinggung oleh *syarā'* dan tidak pula terdapat dalil-dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya, sedang jika dikerjakan akan mendatangkan kebaikan yang besar atau kemaslahatan. Mashlahat mursalah disebut juga mashlahat yang mutlak.

Karena tidak ada dalil yang mengakui kesahan atau kebatalannya. Jadi pembentuk hukum dengan cara *mashlahat mursalah* semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dengan arti untuk mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan dan kerusakan bagi manusia.²²

Mashlahat secara etimologi berasal dari bahasa Arab yang terbentuk dari huruf *shad*, *lam*, dan *ha'*, kemudian menjadi akar kata *al-shalah*, yang berarti kebaikan atau manfaat, suatu pekerjaan yang mengandung manfaat,²³ baik dari segi lafaz maupun makna. Kata *mashlahat* adalah bentuk *mufrad* (tunggal), sedangkan bentuk jamaknya adalah *al-masālih*.²⁴

Mashlahat diambil dari *al-Salāh* (kebaikan, kegunaan, validitas, dan kebenaran), yang berarti bahwa sesuatu berada dalam bentuk yang sempurna sesuai dengan tujuan atau sasaran yang dimaksudkan.²⁵ Seperti pena berada pada bentuknya yang paling tepat ketika dipakai untuk menulis. *Mashlahat* bisa berarti menarik manfaat dan menolak *madarat*. Definisi *mashlahat* menurut kebiasaan yang diterima adalah faktor penyebab yang membawa kepada kebaikan dan kemanfaatan.²⁶

Secara terminologi *mashlahat* dapat diartikan mengambil manfaat dan menolak *madarat* (bahaya) dalam rangka memelihara tujuan *syarā'* (hukum Islam). Tujuan *syarā'* yang harus dipelihara tersebut adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.²⁷ Apabila seseorang melakukan aktivitas yang pada intinya untuk memelihara kelima aspek tujuan *syarā'* di atas, maka dinamakan *mashlahat*. Di samping itu untuk menolak segala bentuk *kemadaratan* (bahaya)

22 *Ibid.*, h. 181

23 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 634. Lihat juga Muhammad Sa'id Ramdhan al-Būtī, *Dhawābit al-Mashlahat*, (Bairut: Dār al-Fikr, 2014), h. 37

24 Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 354

25 Muhammad Murtadha al-Zubaidi, *Taj al-Arus*, juz II, (Mesir al-Muthba'ah al-Munasy'ah Bijamaliyyaht, cet ke-I, 1306H.), h. 183

26 Abi Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazāli, *al-Mustasyfā min 'Ilm al-Ushūl*, (Bairut: al-Risālah, 1997), h. 416

27 al-Būthiy, *Dhawābit al-Mashlahat*, *Op.Cit.*, h. 37

yang berkaitan dengan kelima tujuan *syara'* tersebut, juga dinamakan *maslahat*.²⁸

Namun secara terminologis dalam *usul fikih*, baik dan buruk dalam pengertian masalah ini menjadi terbatas.

- 1) Sandaran *maslahah* adalah petunjuk *syara'* bukan semata-mata berdasarkan akal manusia sangat terbatas, mudah terprovokasi oleh pengaruh lingkungan dan hawa nafsu.
- 2) Baik dan buruk dalam kajian *maslahah* tiak hanya terbatas pada persoalan-persoalan duniawi melainkan juga urusan *ukhrawi*.
- 3) *Maslahah* dalam kacamata *syara'*, tidak hanya dinilai dari kesenangan fisik semata-mata, namun juga dari sisi kesenangan *ruhaniyah*.²⁹

Al-Ghazali memberikan definisi *maslahat* dalam kitab *al-Mustasyfa*, sebagai berikut:

مَا لَمْ يَشْهَدْهُ مِنَ الشَّرْعِ بِالْبُطْلَانِ وَلَا يَأْتِيهِ نَصٌّ مُرْسَلٌ

“Apa-apa (*maslahat*) yang tidak ada bukti baginya dari *syara'* dalam bentuk nash tertentu yang membatalkannya dan tidak ada yang memerhatikannya”.³⁰

Faktor penyebab yang mengantarkan pada maksud pembuat hukum dalam masalah-masalah ibadah maupun adat kebiasaan. *Maslahat* ada dua, yaitu yang diuraikan oleh pembuat hukum demi dirinya sendiri, seperti ibadah dan yang dimaksudkan oleh pembuat hukum demi kemanfaatan makhluk-Nya dan pengaturan urusan-urusan mereka seperti adat kebiasaan.³¹

Abdul Karim Zaidan menyebutkan bahwa yang

28 Fuad Irfan, *Munjid al-Thullab*, (Bairut: Dār al-Fikr, tt.), h. 479. Lihat juga Aiman Jabarin Juwailis al-Ayubiy, *Maqāshid al-syarī'ah*, (Ardan: Dār al-Nafāis, 2010), h. 44

29 Amir Syarifuddin, *Usul Fikih*, jilid-2, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 91

30 Al-Ghazali, *al-Mustasyfa*, *Op. Cit.*, h. 416.

31 al-Syauqani, *Irsyad al-Fukhul ila Tabqiq al-Haq min Ilmu Usul*, (Bairut: Dār al-Fikr, tt.), h. 242

dimaksud dengan *maslahat* ialah berusaha mewujudkan kebaikan atau manfaat dan menolak terjadinya kemudaratan atau kerusakan.³² Sementara itu, Husen Hamid Hasan menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *maslahat* ialah perbuatan yang mengandung kebaikan, yaitu sesuatu yang bermanfaat bagi manusia. Sebagai contohnya, bahwa kegiatan berdagang dan menuntut ilmu adalah hal-hal yang mengandung *maslahat* yang bermanfaat dan dihajatkan oleh manusia.³³ Kemudian Jalaluddin Abd. Rahman menjelaskan bahwa *maslahat* itu berarti memelihara maksud *syarā'*, yakni kebaikan yang mendatangkan manfaat yang diletakkan atas kerangka dan batasan-batasan yang jelas, bukan atas dasar keinginan hawa nafsu manusia belaka.³⁴

Selanjutnya, Imam al-Gazali mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *maslahat* ialah memelihara maksud atau tujuan *syarā'*, yaitu meraih kemaslahatan dan menolak kemudlaratan “ جلب منفعة ودفع مضرة ”.³⁵

Menurut al-Syātībī, yang dimaksud dengan *al-maslahat* adalah sesuatu yang difahami untuk memeliharanya sebagai hak hamba, dalam bentuk meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan yang bukan didasarkan pada kondisi tertentu pada penemuan akal secara mandiri. Apabila *syarā'* memberikan pengakuan terhadapnya bahwa menolaknya, maka kaum muslimin sepakat menolaknya sebagai kesepakatan.³⁶

Menurut Said Agil Husin al-Munawwar, apa yang disampaikan al-Syātībī tersebut kelihatannya seirama dengan apa yang difahami al-Ghazali bahwa setiap kemaslahatan harus didasarkan kepada *syarā'*, bukan kepada akal manusia,

32 Abd Karim Zaidan. 1977. *al-Wājiz Fi Ushul al-Fiqh*, (Baghdad: Dār al-Arabiyyah Lit-Tiba'ah), h. 236

33 Husen Hamid Hasan. 1971. *Nazhariyat al-Maslahat Fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dār al-Nahdlah al-Arabiyyah, h. 4.

34 Jalaluddin Abd. Rahman. 1983. *al-Maslahat al-Mursalah Wa Makanatuba Fi Tasyri'* (Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, Cet. I.), h. 13.

35 Al-Gazali. 1971. *al-Mustasfā Min 'Ilm al-Ushūl*. Mesir: Maktabah al-Jundiyyah, h. 250-258.

36 Abi Ishāq al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Syari'ah*, jilid Ke-II, (Bairut: al-Maktabah al-Asriyyah, 2002), h. 23

di samping kemaslahatan sebagai hak hamba yang harus ditegaskan.³⁷

Menurut Ramadan al-Buthī, *al-maslahat* adalah sesuatu yang manfaat yang dimaksudkan oleh *al-Syāri'* untuk kepentingan hamba-Nya, keturunan dan harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam katagori pemeliharaan tersebut.³⁸ Ia menyatakan:

المَصْلَحَةُ هِيَ الْمَنْفَعَةُ الَّتِي قَصَدَهَا الشَّارِعُ الْحَكِيمُ لِعِبَادِهِ، مِنْ حِفْظِ
دِينِهِمْ، وَنُفُوسِهِمْ، وَعُقُوبَتِهِمْ، وَتَسْلِيمِهِمْ، وَأَمْوَالِهِمْ، طَبَقَ تَرْتِيبٍ مُعَيَّنٍ فِيمَا
بَيْنَهَا

“Maslahat adalah manfaat yang dikehendaki oleh pembuat hukum (Allah) yang Maha Bijaksana untuk hamba-Nya, berupa menjaga agama, jiwa, akal, nasab dan harta mereka, berdasarkan urutan tertentu yang ada di antara manfaat-manfaat tersebut”.³⁹

Sebagaimana dijelaskan oleh Al-Khawarizmi,

قَالَ الْخَوَارِزْمِيُّ: الْمُرَادُ بِالْمَصْلَحَةِ: الْمَحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُودِ الشَّارِعِ بِدَفْعِ
الْمَفَاسِدِ عَنِ الْخَلْقِ

“Maslahat itu adalah memelihara maksud syara’ dan menghindari terjadinya kerusakan bagi makhluk”⁴⁰

Menurut Said Agil Husin al-Munawwar, definisi tersebut lebih sempit dibandingkan dengan apa yang disampaikan al-Ghazali, sebab beliau hanya memandang *al-maslahat*

37 Said Agil Husin al-Munawwar, *Dimensi-Dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam*, (Malang: Unisma, 2001), h. 35-36

38 Ramadlan al-Būti, *dhawabit al-Maslahat fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Bairut: al-Muasasah al-Risalah, 1986), 23

39 *Ibid.*, h. 23

40 Wahbah al-Zuhaili, *Usūl Fiqh al-Islamī*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010), h. 37

dari satu sisi, yaitu menghindarkan mafsadat saja, padahal *maslahat* memiliki yang justru lebih penting, yaitu meraih kemaslahatan atau manfaat.⁴¹ Demikian penilaian yang disampaikan oleh beberapa pakar, menurut Musthafa Zaid bahwa walaupun al-Khawarizmi tidak menjelaskan sisi kedua tersebut, secara langsung dapat difahami, karena keduanya dapat dipisahkan, ibarat dua sisi dari mata uang yang sama.

Menurut Wahbah al-Zuhaili definisi yang dijelaskan oleh para ulama usul tentang *maslahat* seirama dalam makna, oleh karena itu, Wahbah al-Zuhaili mencoba untuk memberikan definisi tersendiri, yaitu:

المَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ هِيَ الْأَوْصَافُ الَّتِي تُتْلَأُ تَصَرُّفَاتِ الشَّارِعِ وَمَقَاصِدِهِ
وَلَكِنْ لَمْ يَشْهَدْ لَهَا دَلِيلٌ مُعَيَّنٌ مِنَ الشَّرْعِ بِالِاعْتِبَارِ أَوْ الْإِلْغَاءِ.
وَيَحْتَمِلُ مِنْ رِبْطِ الْحُكْمِ بِهَا جَلْبُ مَصْلَحَةٍ أَوْ دَفْعُ مَفْسَدَةٍ

“Maslahat mursalah adalah sifat-sifat yang relevan dengan tatanan sayara’ dan tujuannya, akan tetapi dalil tidak secara tegas menentukan baik menerima atau menolak, dan dihasilkan dari korelasi hukum dengan syari’at mendatangkan manfaat dan menolak kerusakan”.⁴²

Pengertian yang lebih rinci tentang *maslahat* ini adalah seperti dikemukakan oleh Quthub Mustafa Sanu yang rumusannya adalah bahwa *maslahat* itu ialah memelihara maksud *syarā’* yang berkaitan dengan semua upaya untuk melahirkan manfaat dan menghilangkan (menolak) segala apa saja yang dapat menimbulkan kerusakan.⁴³ Maksud *syarā’* di sini di kalangan Ulama ushul menyangkut melindungi/memelihara kepentingan manusia baik yang berhubungan dengan agama, jiwa, akal, kemuliaan diri, dan harta mereka. Dan inilah yang kemudian dikenal dengan istilah lima

41 Said Agil, *Dimensi-Dimensi Kehidupan*, Op.Cit., h. 35

42 Wahbah al-Zuhaili, *Usul Fiqh al-Islami*, Op.Cit., h. 37

43 Quthub Mustafa Sanu. 2000. *Mu’jam Musthakabat Ushul al-Fiqh*. hal. 415.

kepentingan umum yang utama (*al-kulliyat al-khams*)⁴⁴

Dari pengertian yang telah dikemukakan di atas, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan. Dari segi eksistensi *maslahat* dan hubungannya dengan *nash*. Segi ini, kemudian, melahirkan prinsip yang sangat fundamental dalam melihat eksistensi *maslahat* dan hubungannya dengan *nash*. Prinsip fundamental ini adalah apakah sesuatu yang disebut *maslahat* itu diakui atau ditolak oleh *nash* dan atau sesuatu yang didiamkan, substantif sejalan dengan tujuan disyari'atkannya hukum.

b. **Macam-Macam Maslahat**

Sejalan dengan batasan terhadap pengertian *maslahat* secara umum inilah, dalam teori hukum Islam atau yang disebut *Islamic legal jurisprudence* diperkenalkan tiga macam *maslahah*, yaitu *maslahah mu'tabarah*, *maslahah mulghāh* dan *maslahah mursalah*.⁴⁵ *Maslahah mu'tabarah*, didefinisikan sebagai *maslahah* yang diungkapkan secara langsung baik dalam *al-Qur'an* maupun Hadis Nabi. Sedangkan *maslahah mulghāh*, adalah *maslahah* yang bertentangan dengan ketentuan yang termaktub dalam *al-Qur'an* dan *al-Hadis*. Adapun *maslahah mursalah* adalah *maslahah* yang tidak ditetapkan dalam *al-Qur'an* maupun Hadis maupun juga tidak bertentangan dengan kedua sumber tersebut.⁴⁶

Imam Ghazali mengelompokkan *maslahat* menjadi tiga aspek, yaitu:

- 1) *Maslahat* dibedakan berdasarkan ada keabsahan normatif atau kadar kekuatan dukungan *naş* kepadanya menjadi tiga macam, yaitu:

44 Fathurrahman Djamil. 1995. *Metode Ijtihad Maelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos Publishing House, tt.), cet. I. hal. 35-47.

Fathurrahman Djamil. 1995. *Metode Ijtihad Maelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos Publishing House, cet. I. hal. 35-47.

45 Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 68

46 Amir Muallim, *Konfigurasi Pemikiran, Op.Cit.*, h. 68-69

- a) *Maslahat* yang didukung keabsahannya dalam *syarā'* dan dapat dijadikan *illat* dalam *qiyās*.
 - b) *Maslahat* yang didukung oleh *syara'* kebatalannya.
 - c) *Maslahat* yang tidak mendapat dukungan dari *syarā'* dalam hal keabsahan maupun kebatalannya.⁴⁷
- 2) Dilihat dari aspek kekuatan *maslahat* (keabsahan fungsional) itu sendiri. Terhadap *maslahat* ini, Ghazali memberikan syarat-syarat pemberlakuannya.
 - d) Kemaslahatannya sangat esensial dan primer (*dharuriyah*).
 - e) Kemaslahatannya sangat jelas dan tegas (*qat'iyyah*).
 - f) Kemaslahatannya bersifat universal (*kuliyyah*).
 - g) Kemaslahatannya berdasarkan pada dalil yang universal dari keseluruhan *qarinah* (*mu'tabarah*).⁴⁸
 - 3) Jenis *maslahat* ini terkait erat dengan beberapa aspek penyempurna (*takmilan* dan *tatimmah*).⁴⁹

Dalam rumusan berbeda juga disebutkan, bahwa legalitas *maslahah mursalah* dalam kajian *usul fikih* harus di dasarkan pada kreteria-kreteria berikut ini.

- 1) *Maslahah* itu harus bersifat pasti, bukan sekedar rekaan atau anggapan bahwa ia memang mewujudkan suatu manfaat, atau mencegah terjadinya kemudharatan.
- 2) *Maslahah* itu bukan hanya kepentingan pribadi, atau sebagian kecil masyarakat, namun bersifat umum.
- 3) Hasil penalaran *maslahat* itu tidak berujung pada pengabaian suatu prinsip yang telah ditetapkan oleh *nash syari'ah*.⁵⁰

47 Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, jilid II, (Bairut: Dar al-Fiqr, 1987), h. 769

48 Hamka Haq, al-Syatibi, *Aspek Teologis Konsep Maslahah dalam Kitab al-Muwāfaqāt*, (T. Tp. Penerbit Erlangga, 2007), h. 251

49 Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami, Op.Cit.*, h. 170-171

50 Anang Haris Imawan, "Refleksi Pemikiran Hukum Islam: Upaya-Upaya Menangkap Simbol Keagamaan" dalam Anang Haris Himawan (peny). *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia*, cet-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 84

Sesuai dengan tujuan dari *maslahat* di atas, maka apabila ditinjau dari segi upaya mewujudkan lima prinsip, maka para ulama membaginya kepada tiga katagori dilihat dari segi tingkat kebutuhan dan tuntutan kehidupan manusia, yaitu:

- 1) Dari segi kekuatan dan kehujahan dalam menetapkan hukum ada tiga, yaitu:
 - a) *al-maslahat al-darūriyat* (المصلحة الضرورية), adalah kemaslahatan yang keberadaannya sangat dibutuhkan oleh manusia. Artinya kehidupan manusia tidak punya arti apa-apa bila satu saja dari prinsip yang lima itu tidak ada.
 - b) *al-maslahat al-hājiyat* (المصلحة الحاجية) , adalah kemaslahatan yang tingkat kebutuhan hidup manusia kepadanya tidak berada pada tingkat daruri. Bentuk kemaslahatannya tidak secara langsung bagi pemenuhan kebutuhan pokok yang lima.
 - c) *al-maslahat al-tahsiniyyat* (المصلحة التحسينية), adalah maslahat yang kebutuhan hidup manusia kepadanya tidak sampai tingkat daruri, juga tidak sampai tingkat hajji, namun kebutuhan tersebut perlu dipenuhi dalam rangka memberi kesempurnaan dan keindahan bagi hidup manusia.⁵¹
- 2) Dari segi keserasian, dan kesejalaran, antara akal dan tujuan *syarā'* dalam menetapkan hukum, terbagi tiga, yaitu:
 - d) *al-maslahat al-mu'tabarāh* (المصلحة المعتبرة), yaitu maslahat yang diperhitungkan oleh *syāri'* maksudnya ada petunjuk dari *syāri'* baik langsung maupun tidak langsung, yang memberikan petunjuk pada adanya maslahat yang menjadi alasan dalam menetapkan hukum.
 - e) *al-maslahat al-mulghāh* (المصلحة الملقاة), yaitu maslahat yang dinggap baik oleh akal, tetapi tidak diperhatikan oleh *syari'* dan ada petunjuk *syara'* yang menolaknya.

51 Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-syari'at*, juz II, (Kairo: Maktabah al-Tijariyah, tt.), h. 8-12

- f) *al-maslahat al-mursalaha* (المصلحة المرسلّة), yaitu, apa yang di pandang baik oleh akal, sejalan dengan tujuan *syara'* dalam menetapkan hukum, namun tidak ada petunjuk *syara'* yang memperhitungkannya dan tidak ada pula petunjuk *syara'* yang menolaknya.⁵²
- 3) Dari segi kandungannya maka ulama usul fikih membagi dua;
- a) *al-maslah al-tāmmah* (المصلحة التامة), maslahat umum yang mengkaver kepentingan orang banyak.
- b) *al-maslah al-khās* (المصلحة الخاص), kemaslahatan pribadi.⁵³
- 4) Dari segi luasnya cakupan, *maslahat* menurut al-Buthī, dapat dibagi:
- a) *Maslahat duniyāwiyat* (مصلحة دنيوية), yang terkait dengan beban *muamalat*.
- b) *Maslahat ukhrawiyat* (مصلحة أخروية), yang terkait dengan akidah dan ibadah.⁵⁴
- 5) Dari segi berubah atau tidaknya *maslahat*, maka menurut Muhammad Musthafa al-Salabi, seperti dikutip oleh Muhammad Mukri, *maslahat* dapat dibagi dua, yaitu:
- a) *Maslahat tsābitah* (مصلحة ثابتة), yaitu kemaslahatan yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman, misalnya berbagai kewajiban ibadah, shalat, zakat dan haji.
- b) *Maslahat al-mutaghayyirah* (مصلحة متغيرة), yaitu kemaslahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu dan subjek hukum, kemaslahatan jenis ini berhubungan dengan permasalahan muamalah dan adat kebiasaan, seperti dalam masalah makan yang berbeda-beda

52 Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, 1990), 83

53 Naron Haroen, *Usul Fikih*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), h. 116-117

54 Al-Buthiy, *Dhawabith al-Maslahat*, *Op.Cit.*, h. 97



BAB V

METODE PEMBARUAN HUKUM ISLAM

Hukum Islam yang bersifat universal, untuk segala waktu dan tempat, kondisi, niat dan kultur. Ia diturunkan sebagai rahmat dan petunjuk bagi umat manusia yang sifatnya serba mencakup, ini diyakini dapat memberikan pemecahan terhadap problem-problem baru yang dihadapi masyarakat. Jadi, perubahan sosial memang merupakan sebab langsung terhadap perkembangan hukum Islam.

Sejatinya, hukum akan selalu berubah sesuai dengan situasi dan kondisi sosio-antropologis serta kultur tertentu, sehingga dijelaskan dalam prinsip Islam, bahwa *al-Islam shālihun likulli zamān wa makān*, bahwa hukum Islam mampu menerapkan serta menyikapi segala lini kehidupan. Kemudian dalam *kaidah fihiyyah*, bahwa perubahan hukum dalam fikih dibenarkan, bahkan bisa menjadi suatu keharusan jika kondisi sosiologis masyarakat berubah. Sebuah kaidah tentang perubahan hukum yang dinisbatkan kepada Ibnu Qayyim al-Jauziyyah berbunyi:

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ وَاخْتِلَافُهَا بِتَغْيِيرِ الْأَمْكِنَةِ وَالْأَزْمِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ⁹²

92 Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (691-751H) adalah seorang Imam Sunni, cendikiawan, dan ahli fikih yang hidup pada abad ke-13. Ia adalah ahli fikih madzhab Hanbali, disamping itu juga beliau ahli tafsir, ahli hadits, menghafal al-Qur'an, ahli ilmu Nahwu, ahli Usul, ahli ilmu Kalam, *Ighatsatul Lahfan fi Hukmi Thalafi al-Ghadlban*, *Ighatsatul Lahfan fi Mash'ud al-syaithan*, *Bada'i'ul Fawa'id*, *Amtsalul Qur'an dan Buthlanul Kimiya' min Arba'ina Wajban*.

“Perubahan dan perbedaan hukum adalah disebabkan perbedaan tempat, masa kondisi, motivasi dan budaya”.

Dalam redaksi lain disebutkan:

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَالْأَمْكِنةِ وَالْأَحْوَالِ⁹³

“Perubahan hukum tergantung pada perubahan zaman, tempat dan keadaan”

Kaidah tersebut tidak hanya dikemukakan oleh Ibnu Qoyyim, namun juga oleh ulama yang lain. Seperti kaidah yang berbunyi:

لَا يَنْكُرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ⁹⁴

“Tidak diingkari perubahan hukum disebabkan perubahan masa”.

Dalam redaksi yang lain:

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْفَتَوَى وَاخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَالْأَمْكِنةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ⁹⁵

“Tidak dapat dipungkiri, adanya perubahan dalam perbedaan fatwa sesuai dengan perubahan kondisi, situasi, motivasi dan tujuan”.

De facto, suatu masalah tidaklah konstan, namun sering berubahzaman, tempat dan orang, sebagaimana menurut Mahmud Syaltut, sebagaimana berikut:

تَحْتَلِفُ الْمَصْلَحَةُ فِيهِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَالْأَمْكِنةِ وَالْأَشْخَاصِ وَمِنْ هُنَا وَجَدَ الْإِجْتِهَادُ

“Mashlahah itu berubah-ubah seiring perubahan zaman, tempat dan orang, oleh karena itu maka diperlukan ijtihad”.

93 Ibnu Qoyyib, *‘Alam al-Muwaqqi’in*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1955), h. 223

94 Muhammad Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *‘Alam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, (Bairut: Dar al-jail, tt.), h. 3

Al-Syaukani, *Irsyadul Fubul*, (Bairut: dar al-Malayin, 1954), h. 223

95

Secara operasional, acuan perubahan hukum menurut kaidah usul fikih adalah menurut ada atau tidak adanya ‘*illat* hukumnya. ‘*Illat* adalah suatu sifat pada suatu hal yang hukumnya ditetapkan oleh *nash* (*al-aslu*), yang diatas ditegakkan hukum. Di mana ada ‘*illat* disitu ada hukum, dan sebaliknya, tidak adanya ‘*illat* penyebab, tidak ada hukum. Kaidah usul fikih itu adalah:

الحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا⁹⁶

“Hukum itu beredar pada ‘*illat*nya, baik adanya hukum maupun tidak adanya”

Secara etimologi ‘*illat* berarti alasan atau sebab, ⁹⁷sesuatu yang menyebabkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain dengan keberadaannya.⁹⁸ Sedangkan secara terminologi, terdapat beberapa definisi ‘*illat* yang dikemukakan ulama ushul fiqih, antara lain:

الْعِلَّةُ هِيَ الْوَصْفُ الظَّاهِرُ الْمُنْضَبِطُ الَّذِي جَعَلَ مَنَاطَ الْحُكْمِ يَنَاسِبُهُ⁹⁹

“*Illat* ialah suatu sifat yang nyata yang terang tidak bergeser-geser yang dijadikan pergantungan suatu hukum yang ada munasabah antaranya dengan hukum itu.”

Al-Syatibi, menuliskan pengertian *illat* sebagai berikut:

الْعِلَّةُ هِيَ الْمَصْلَحَةُ أَوْ الْمَفْسَدَةُ الَّتِي رَاعَاهَا الشَّارِعُ فِي الطَّلَبِ كَفَاءً أَوْ فِعْلًا

“*Illat* adalah kemaslahatan atau kemanfaatan yang dipelihara atau diperhatikan syara’ di dalam menyuruh suatu pekerjaan atau mencegahnya.”

Imam Syatibi berkata:

الْعِلَّةُ هِيَ الْمَصَالِحُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِهَا الْأَوَامِرُ وَالْمَفَاسِدُ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِهَا

النَّوَاهِي

96 Ali Ahmad Gulam Muhammad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Cet. 3, (Damaskus: Dār al-Qolam, 1994), h. 125

97 Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir*, Indonesia: Pustaka Progressif, 2002, h. 965.

98 Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Usul Fikih* (Jakarta: Amzah, 2005), h. 120.

“Illat ialah segala keselamatan syara’ yang bergantung dengannya segala perintah dan segala kerusakan yang bergantung dengannya segala larangan.”

Mayoritas ulama *Hanafiyah*, sebagian ulama *Hanabillah* dan Imam *Baidawi* (tokoh ulama fiqih *Syafi’iyah*), merumuskan definisi *illat* dengan:

الْوَصْفُ الْمَعْرِفُ لِلْحُكْمِ

“Suatu sifat (yang berfungsi) sebagai pengenalan bagi suatu hukum.”⁹⁹

Definisi *illat* menurut Syatibi ini menjelaskan bahwa ‘*illat*’ itulah yang memberi bekas yakni yang mengandung hikmah yang menyebabkan adanya hukum. Sedangkan Mu’tazilah mengemukakan bahwa ‘*illat*’ adalah “sifat yang secara langsung mempengaruhi hukum, bukan atas kehendak atau perbuatan Allah.” Menurut mereka, ‘*illat*’ itulah yang menyebabkan hukum itu disyariatkan, dan *syara’* dalam hal ini harus mengikuti *illat* tersebut. Oleh sebab itu, suatu hukum tidak bergantung pada *syara’*, tetapi bergantung pada *illat*-nya. Misalnya, pembunuhan sengaja, secara logika, menjadi penyebab wajibnya seseorang diqishash. Dalam hal ini tidak perlu campur tangan *syara’*, karena menurut mereka berdasarkan akal saja hal ini telah dapat diketahui. Karena adanya pembunuhan sengaja ini, maka Allah wajib menentukan hukuman qishash untuk menghindari orang melakukan kemafsadatan dan tercapai kemaslahatan. Pendapat Mu’tazilah tentang ‘*illat*’ ini, sejalan dengan prinsip mereka bahwa baik dan buruk itu bisa dicapai oleh akal, tanpa memerlukan penjelasan *syara’*. Permasalahan ‘*illat*’, menurut mereka adalah permasalahan yang bisa dinalar dengan akal. Oleh sebab itu, ‘*illat*’ pada hakikatnya yang menentukan adanya hukum bukan sebagai indikasi adanya hukum dan bukan atas kehendak *syara’*, sebagaimana yang dikemukakan jumhur ulama ushul fiqih.

Para ulama ushul fiqih menyatakan bahwa apabila disebut ‘*illat*’, maka biasanya yang dimaksudkan adalah:

1. Suatu hikmah yang menjadi motivasi dalam menentukan hukum, berupa pencapaian kemaslahatan atau menolak kemafsadatan.

99 *Ibid*, h. 121.

Misalnya, tercapainya berbagai manfaat bagi orang yang melakukan transaksi jual beli, karena jual beli itu dibolehkan. Terpeliharanya keturunan yang diakibatkan diharamkannya perbuhan zina dan terpeliharanya akal manusia disebabkan diharamkannya meminum khamar.

Para ahli ushul fiqh menegaskan bahwa berdasarkan induksi terhadap hukum-hukum yang dikandung al-Qur'an dan Sunah Rasul, seluruh hukum bertujuan untuk mencapai dan menjamin kemaslahatan umat manusia baik didunia maupun diakhirat dan menghindarkan serta menolak berbagai bentuk kemadlaratan bagi mereka. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam surat al-Anbiya' ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Kami tidak akan mengutus engkau (Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam.”

Dengan demikian, menurut ulama ushul fiqh, pada setiap hukum *syara'* itu terkandung motivasi untuk mencapai kemaslahatan dan menolak kemudharatan. Akan tetapi, tolok ukur dalam menentukan sesuatu itu maslahat atau mudarat merupakan kehendak *syara'* bukan diukur dari keinginan umat manusia. karena masing-masing manusia berbeda dalam menentukan kemaslahatan atau kemudharatan sesuatu, disebabkan dipengaruhi oleh berbagai situasi dan kondisi pribadi serta lingkungannya. Sedangkan *syara'*, dalam melihat suatu kemaslahatan atau kemudharatan, senantiasa bertitik tolak dari kepentingan individu dan masyarakat.

2. Sifat *dzahir* yang dapat diukur yang sejalan dengan sesuatu hukum dalam mencapai suatu kemaslahatan, berupa manfaat atau menghindarkan kemudharatan bagi manusia. Menolak dan menghindarkan kemudharatan termasuk suatu kemaslahatan.

Pengertian “sifat yang *dzahir*” adalah suatu sifat yang terdapat dalam suatu hukum yang bisa dinalar oleh manusia. Sedangkan pengertian “bisa diukur” berlaku umum untuk setiap individu.

Misalnya, pencurian, pembunuhan sengaja, dan perzinaan merupakan sifat yang dapat diukur dan dinalar oleh akal manusia. Berdasarkan sifat itulah disyariatkan hukum potong tangan bagi pencuri, qishash bagi pembunuh sengaja, dan dera atau rajam bagi pelaku zina. Kemaslahatan yang akan dicapai dari penerapan hukuman ini adalah terpeliharanya harta, jiwa, kehormatan seseorang, dan lebih jauh lagi terpeliharanya stabilitas masyarakat. Dalam jual beli, sekalipun yang menjadi unsur utamanya adalah suka rela antara kedua belah pihak yang bertransaksi, namun karena sifat suka rela itu termasuk permasalahan batin yang sulit untuk ditangkap, maka syariat Islam menggantikannya dengan ijab (ungkapan penjual) dan qabul (ungkapan membeli). Dari ijab dan qabul inilah diketahui sikap sukarela tersebut, sehingga dapat diukur.¹⁰⁰

Illat hukum dapat dibagi menjadi tiga macam, yaitu:

1. *Illat* itu ditetapkan oleh *syara'*. '*Illat* yang ditetapkan *syara'*' ada 4 macam, yaitu:
 - a. *al-Munasibil Mu'sir* ialah *illat* yang ditunjuk *syara* bahwa *illat* itulah yang menjadi *illat* hukum yang ditetapkan, baik ditunjuk secara langsung atau tidak langsung. Umpamanya dalam ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ
اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

“Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari jumat, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli”. (Q.S al-Jumah: 9)

Perintah meninggalkan jual beli dikaitkan dengan adzan itu yang dijadikan '*illat* itu haram berjual beli karena dengan berjual beli itu akan mengganggu shalat jumat. Maka semua perjanjian yang lainnya diharamkan yang diqiyaskan dengan jual beli apabila adzan hari jumat dan adzan sebagai '*illat*

100 Khoiril Umam, *Usul Fiqih* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1998), hal., 106-110.

hukum disebutkan dalam *nash* oleh *syara'*.

- b. *al-Munasibul Mulaim* ialah *illat* yang tidak dijelaskan dalam *nash* sebagai *illat* hukumnya, namun dalam *nash* lain disebutkan sebagai *illat* bagi hukum yang serupa. Contohnya seperti yang diterangkan dalam hadis bahwa gadis yang belum mencapai usia baligh harus dinikahkan oleh walinya, namun tidak dijelaskan *illat* yang sebenarnya, apakah karena gadisnya atau karena belum baligh, karena keduanya dapat dijadikan *illat*. Menurut madzhab Hanafi yang menjadi *illat* disini karena belum sempurnanya akal, sama halnya dengan anak belum baligh yang mempunyai harta harus diletakkan dibawah pengawasan. Karena itu, setiap orang yang belum sempurna akalnya atau hilang akalnya diqishash dengan gadis yang belum baligh, seperti perempuan yang gila, orang yang mabuk, dan janda yang belum mencapai usia baligh. Contoh lain adalah hadis yang membolehkan menjama shalat ketika hari hujan dan dalam hadis tidak dijelaskan *illat*-nya hari hujan. Namun, dalam hadis lain dijelaskan *illat* kebolehan menjama karena bepergian, sedangkan hari hujan dan bepergian keduanya menimbulkan kesukaran karena tidak dapat dikatakan *illat* kebolehan menjama adalah menghilangkan kesukaran.
- c. *al-Munasibul Mulga* ialah *illat* yang diperkirakan akan membawa kebaikan, namun ditemui dalil *syara'* lain yang memberi petunjuk bahwa *illat* itu dihapuskan. Umpamanya hukum bagi orang yang bersenggama pada siang hari di bulan Ramadhan, sedangkan ia memilih berpuasa maka hukumnya yang pantas adalah berpuasa dua bulan berturut-turut karena hukuman seperti itu dapat membatasi jumlah pelanggaran. Namun, *syara'* mewajibkan kepadanya secara berurutan melaksanakan hukuman: (1) memerdekakan budak (2) berpuasa dua bulan berturut-turut (3) member makan enam puluh orang miskin. Hukuman ini dikenakan bagi siapa saja, apakah ia miskin atau kaya, apakah orang itu tua atau muda. Contkoh lainnya, dilihat dari segi tingkatan keluarga bahwa saudara lelaki dan saudara perempuan ada pada satu tingkatan, namun oleh *syara'* ditetapkan bagi laki-

laki dua kali lipat bagian perempuan.

- d. *al-Munasibul mursal* ialah sifat menurut anggapan mujtahid sebagai 'illat hukum, sedang *syara'* tidak menetapkan sebagai 'illat dan tidak juga menolaknya.¹⁰¹
2. 'Illat yang ditetapkan berdasarkan kemaslahatan yang dijadikan illat hukum. Menurut penelitian bahwa kemaslahatan yang ingin dicapai oleh *syara'* ada tiga macam ialah:
 - a. *Dhahiri* ialah segala sesuatu yang tidak mungkin dicapai dalam kehidupan. Apabila tidak tercapai, baik seluruh atau sebagiannya tidaklah sempurna. Yang dimaksud *dzahiri* dalam kehidupan ada lima macam; yaitu: Agama, jiwa, kehormatan, akal dan harta. Untuk memelihara jiwa diwajibkan qishash bagi pelanggar, untuk memelihara kehormatan diperintahkan menikah dan diharamkan berbuat zina. Untuk memelihara harta diwajibkan hukuman potong tangan terhadap pencuri dan diperintahkan bekerja dan untuk memelihara akal diharamkan diharamkan meminum minuman keras.
 - b. *Hajji* ialah semua yang akan membawa kemudahan dalam kehidupan, meringankan penderitaan dan pembebanan. Kalau seluruhnya atau sebagiannya tidak tercapai maka kehidupan akan terasa sempit dan sukar. Contoh *hajji* misalnya diberi kemudahan (*taisir*) dalam kehidupan, diberi keringanan (*tarkhis*) dalam pembebanan *taklif*, dan kebolehan (mubah) demi mempermudah dalam kehidupan.
 - c. *Tahsinat* ialah segala sesuatu yang apabila didapat maka kehidupan menjadi lebih baik dan sempurna seperti tingkah laku yang baik, adat istiadat yang baik, termasuk segala sesuatu yang bersangkutan dengan kebersihan, kesopanan, dan tingkah laku yang terpuji.

Ketiga hal di atas dilaksanakan secara berturutan yaitu *dharuri*, *hajji* dan *tahsini*. Karena itu, jihad dalam mempertahankan agamadidahulukan meskipun harus mengorbankan jiwa. Dan kemaslahatan yang dimaksud bukan kemaslahatan pribadi atau kelompok, tetapi kemaslahatan

101 Abdul Wahab al-Kholaq, *Ilmu Ushul Fiqh* (Quwaid: Dâr al-Qolam, 1990), hal., 71-75

umum yang menjadi tujuan untuk agama Islam.

3. *'Illat* hukum, yaitu menyampaikan tujuan hukum baik dalam mencapai kemaslahatan maupun dalam menghindarkan dari kerusakan. Jual beli misalnya tujuannya menghalalkan penjual dan pembeli untuk menggunakan barang yang diperjual belikan. Perjanjian jual beli dijadikan *'illat* yang pasti menyampaikan tujuan atau dinamakan juga *'illat* yang *qath'i*. Perjanjian jual beli dijadikan *'illat* yang pasti menyampaikan tujuan atau dinamakan juga *'illat* yang *qath'i*. Namun terdapat *'illat* yang hanya diduga (*dzan*) atau diragukan dapat menyampaikan tujuan hukum, umpamanya perkawinan yang tujuannya untuk memperoleh keturunan, namun jika menikah dengan wanita yang sudah tua, diragukan akan mendapat keturunan. Dengan demikian, tujuan hukum diragukan dapat mencapai keturunan.¹⁰²

'Illat mempunyai beberapa syarat menurut jumhur *usuliyyin* yang sekurang-kurangnya sebagai berikut:

1. *'Illat* itu harus merupakan satu sifat yang jelas/nampak, sehingga bentuk wujud sifat dapat diketahui di dalam *furu'* yang di qishashkan itu. Misalnya, meredakan pemindahan suatu barang dari si penjual kepada si pembeli tanpa ada barangnya.
2. Adanya sifat dari *'illat* itu, tidak berubah-ubah sehingga benar-benar dapat diyaqini wujudnya dalam suatu *furu'*. Misalnya, *'illat* bolehnya berbuka puasa dan mengqoshor shalat bagi musafir dikarenakan safarnya, bukan karena kesulitan yang diperoleh di dalam perjalanan itu. Atau *'illat* wajibnya zakat bagi orang yang kaya bukan karena kayanya, tapi nisab dari barang kekayaannya itu yang menjadi wajibnya berzakat.
3. Adanya sifat *'illat* itu sesuai dengan hukum sehingga benar-benar terwujud masalah bagi hamba, atau dapat menolak kerusakan dari mereka (hamba). Misalnya, minuman keras diharamkan oleh *syara'* karena mengandung mafsadah bagi peminumnya, wajibnya mengeluarkan zakat kalau telah sampai nisab karena mengandung *maslahat*, yaitu membantu fakir miskin, dan mewajibkan qishash terhadap si pembunuh untuk melindungi

102 Khoiril Umam, *Usul Fiqih*, hal., 112.



BAB VI

PRODUK HUKUM KELUARGA ISLAM KONTEMPORER

A. Problematika Nikah Hamil

Perkawinan berasal dari kata kawin, yang secara etimologi berarti membentuk keluarga dengan lawan jenis (melakukan hubungan kelamin atau bersetubuh).¹¹⁰ Kawin digunakan secara umum untuk tumbuhan, hewan dan manusia dan menunjukkan proses generatif secara umum.¹¹¹ Perkawinan disebut juga pernikahan, berasal dari kata nikah (نكاح) berarti *al-jam'u* dan *al-dhamu* yang artinya kumpul/mengumpulkan,¹¹² saling memasukkan dan digunakan untuk arti bersetubuh (*waṭ'i*).¹¹³ Kata nikah sering digunakan (*waṭ'u al-zaujah*) untuk persetubuhan (*coitus*). Juga (*zawáj*) untuk arti *aqdu al-tazwíj* atau akad nikah.¹¹⁴ Sedangkan secara terminologi adalah akad yang

110 Aninomaus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, Departemen Pendidikan dan Pengajaran, 1994), Cet. Ke-3, Edisi Kedua, h. 456. Lihat juga Abdullah Asseqaf, *Studi Islam Kontekstualaborasi Paradikma Baru Muslim Kaffáh*, (Yogyakarta: Gama Media, 2005), h. 13

111 Sulaiman al-Mufarraj, *Bekal Pernikahan: Hukum, Tradisi, Hikmah, Kisab, Sya'ir, Wasiat, Kata Mutiara*, Alih Bahasa, Kuais Mandiri Cipta Persada, (Jakarta: Qisthi Press, 2003), h. 5. Lihat juga Slamet Abidin, *Fikih Munakahat I*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 9. Lihat juga Sohari Syahravi, *Fikih Munakahat Kajian Fikih Nikah Lengkap*, (Jakarta: Rajawali Press, 2010), h. 7. Aninomaus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994), h. 456

112 Sulaiman al-Mufarraj, *Bekal Pernikahan: Hukum, Tradisi, Hikmah, Kisab, Sya'ir, Wasiat, Kata Mutiara*, Alih Bahasa, Kuais Mandiri Cipta Persada, (Jakarta: Qisthi Press, 2003), h. 5

113 Muhammad Ismá'il al-kahlany, *Subul al-Salám*, (Bandang: Dahlan, t.t.), Jilid 3, h. 109. Lihat pula al-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjaniy, *Kitab al-Tá'rifat*, (Bairut: Dár al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), Cet. Ke-3, h. 346

114 Wahbah al-Zuháily, *al-Fiqh al-Islámy wa Adillatuh*, (Bairut: Dár al-Fikr, 1989), h. 29

ditetapkan *syara'* untuk membolehkan bersenang-senang antara laki-laki dengan perempuan dan menghalalkan bersenang-senangnya perempuan dengan laki-laki.¹¹⁵ Nikah berasal dari Arab *nikâhun* yang merupakan *masdar* atau berarti berasal dari kata kerja (*fi'il mādhi*) *nakahan*, sinonimnya *tazawwaja*.¹¹⁶

Perkawinan mengandung aspek akibat hukum, melangsungkan perkawinan adalah saling mendapat hak dan kewajiban serta bertujuan mengadakan hubungan pergaulan yang dilandasi tolong-menolong. Perkawinan merupakan pelaksanaan agama, maka di dalamnya terkandung adanya tujuan mengharapkan keridhaan Allah *swt*.

Dari penjelasan di atas, maka sesungguhnya makna kawin dan nikah di satu sisi memiliki kesamaan, namun di sisi lain bahwa makna kawin lebih bersifat umum dan dapat digunakan oleh makhluk lain selain manusia, selain itu juga makna kawin lebih cenderung pada makna hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan, sedangkan nikah lebih mengkrucut pada kehalalan hubungan biologis yang dilalui dengan cara akad, yang kemudian berkonsekuensi pada adanya hak dan kewajiban setelah menikah.

Ulama' golongan Shâfi'iyah ini memberikan definisi sebagaimana disebutkan di atas melihat kepada hakikat dari akad itu bila dihubungkan dengan kehidupan suami istri yang berlaku sesudahnya, yaitu boleh bergaul sedangkan sebelum akad tersebut berlangsung di antara keduanya tidak boleh bergaul.¹¹⁷

115 الزواج شرعا هو عقد وضعه الشارع ليفيد ملك استمتاع الرجل بالمرأة وحل استمتاع المرأة بالرجل

116 Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 11. Lihat juga Abd Rachman Aseggaf, *Studi Islam Kontekstual Elaborasi Paradikma Baru Muslim Kaffah*, (Yogyakarta: Gama Media, 2005), h. 131. Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I*, (Yogyakarta: ACAdEMIA, 2013), h. 20. Lihat juga Al-Hafidz bin Hajjar al-Asqalani, *Bulugh al-Maram*, (Semarang: Toha Putera, 1374), 208. Lihat juga Al-Imam Muhammad Islam'il al-Amir al-Yamany al-Shan'ani, *Subul al-Salam*, (Bairut: Dâr al-Fiqr, 1948), jilid ke-3, h. 211. Lihat juga Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhsiyah*, (al-Qahirah: Dâr al-Fiqr al-Araby, 1948), h. 17. Lihat juga Abd al-Rahman, *Kitab al-Fiqh 'Alâ Madzhabih al-'Arba'ah*, (Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), jilid ke-4, h. 7

117 Dari definisi tersebut mengandung maksud sebagai berikut: *Pertama*, penggunaan lafadz akad (عقد) untuk menjelaskan bahwa perkawinan itu adalah suatu perjanjian yang dibuat oleh orang-orang atau pihak-pihak yang terlibat dalam perkawinan. Perkawinan itu dibuat dalam bentuk akad karena ia adalah peristiwa hukum, bukan peristiwa biologis atau semata hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan. *Kedua*, penggunaan ungkapan; عقد يتضمن

Menurut fitrahnya, manusia dilengkapi Tuhan dengan kecenderungan seks (*libido seksualitas*). Oleh karena itu, Tuhan menyediakan wadah yang legal untuk terselenggaranya penyaluran tersebut yang sesuai dengan derajat kemanusiaan. Akan tetapi, pernikahan tidaklah semata-mata dimaksudkan untuk menunaikan hasrat biologis tersebut. Kalau hanya itu, tujuan pernikahan memiliki nilai yang sama dengan perkawinan yang dianut biologi, yaitu mempertemukan jantan dan betina untuk sekadar memenuhi kebutuhan reproduksi generasi. Pernikahan yang diajarkan Islam meliputi multiaspek.¹¹⁸

Di antara aspek-aspek dalam perkawinan tersebut adalah:

1. Aspek Personal

- a. *Penyaluran Kebutuhan Biologi*. Semua manusia baik laki-laki maupun perempuan mempunyai *insting* seks, hanya kadar dan intensitasnya yang berbeda. Dengan pernikahan, seorang laki-laki dapat menyalurkan nafsu seksualnya kepada seorang perempuan dengan sah dan begitu pula sebaliknya.
- b. *Menperoleh Keturunan*. *Insting* untuk mendapatkan keturunan juga dimiliki oleh pria maupun wanita. Akan tetapi, perlu diketahui bahwa, mempunyai anak bukanlah suatu kewajiban melainkan amanat dari Allah *swt* walaupun dalam kenyataannya ada seorang yang ditakdirkan untuk tidak mempunyai anak. Firman Allah dalam surat al-Shûrâ ayat 49-50 berbunyi:

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَّا لَهُ وَهَّابُونَ

إباحة الوطء (yang mengandung maksud membolehkan hubungan kelamin), karena pada dasarnya hubungan laki-laki dan perempuan itu dilarang, kecuali ada hal-hal yang membolehkannya secara hukum *shara'*. Diantara hal yang membolehkan hubungan kelamin yaitu adalah adanya akad nikah di antara keduanya. Dengan demikian, akad itu adalah suatu usaha untuk membolehkan sesuatu yang asalnya tidak boleh itu. *Ketiga*, Menggunakan kata *إباحة النكاح* أو *تزوج* yang berarti menggunakan lafadz *na-ka-ha* dan *za-wa-ja*, oleh karena dalam awal islam disamping akad nikah itu ada lagi usaha yang membolehkan hubungan antara laki-laki dan perempuan itu, yaitu pemilikan seorang laki-laki atas seorang perempuan atau disebut juga "perbudakan". Bolehnya hubungan kelamin dalam bentuk ini tidak disebut perkawinan atau nikah, tetapi menggunakan kata "*tasarri*". Lihat. Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia*, h. 38.

118 Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam*, Cet.1, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 15.

لَمِنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يَرْوِجُهُمْ ذَكَرًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مِنْ يَشَاءُ عَقِيمًا
 إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

“Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, Dia menciptakan apa yang dikehendaki, Dia memberikan anak-anak perempuan kepada siapa yang dikehendaki dan memberikan anak laki-laki kepada siapa yang dikehendaki, atau dia anugerahkan kedua jenis laki-laki dan perempuan (kepada siapa yang dikehendaki-Nya), dan dia menjadikan mandul siapa yang dikehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa.”¹¹⁹

Anak adalah amanat Allah yang diberikan sebagai anugrah pasangan suami istri yang telah melangsungkan sebuah pernikahan yang sah.

2. Aspek Sosial

- a. *Rumah tangga yang baik sebagai pondasi masyarakat yang baik.* Dengan perkawinan manusia akan menyatu dalam keharmonisan, bersatu menghadapi tantangan dalam mengarungi bahtera kehidupan. Sehingga akan menghantarkan pada ketenangan beribadah. Kiranya hanya unsur yang oleh al-Qur’an disebut dengan *mawaddah* dan *rohmah*, itulah yang menyebabkan mereka begitu kuat mengarungi bahtera kehidupan ini.
- b. *Membuat manusia kreatif.* Perkawinan juga mengajarkan kepada kita tanggung jawab akan segala akibat yang timbul karenanya. Dari rasa tanggung jawab dan perasaan kasih sayang terhadap keluarga inilah timbul keinginan untuk mengubah keadaan kearah yang lebih baik dengan berbagai cara. Orang yang telah berkeluarga selalu berusaha untuk membahagiakan keluarganya. Hal ini mendorongnya untuk lebih kreatif dan produktif, tidak seperti pada masa lajang.

3. Aspek Ritual

- a. *Mengikuti sunnah Nabi.* Nabi Muhammad *saw.*, menyuruh kepada umatnya untuk menikah sebagaimana disebutkan

119 *Ibid*, h. 791.

dalam hadits:

لَكِنِّي أَنَا أَصَلِّي وَأَنَا وَأَصُومُ وَأَفْطِرُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ
عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي¹²⁰

“Tetapi saya sendiri melakukan sholat, tidur, aku berpuasa dan juga berbuka, aku mengawini perempuan. Siapa yang tidak senang dengan sunnahku, maka ia bukanlah dari kelompokku.”

Pernikahan adalah sunah nabi Muhammad, karena nabi juga menikah, makan, berpuasa, sebagaimana manusia pada umumnya, maka sebagai *basyar*, pernikahan merupakan fitrah bagi manusia.

- b. *Menjalankan perintah Allah swt.* Sesungguhnya Allah menyuruh kita untuk menikah apabila telah mampu. Firman Allah swt., surat al-Nisâ’ ayat 3:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ....

“...maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu sukai...

¹²¹

4. Aspek Moral

Adanya perkawinan manusia dituntut untuk mengikuti aturan atau norma-norma agama, sedangkan makhluk yang lainnya tidak dituntut demikian. Jadi, perkawinan adalah garis demarkasi yang membedakan manusia dengan makhluk yang lain untuk menyalurkan kepentingan yang sama.

5. Aspek Kultural

Perkawinan di samping membedakan manusia dengan hewan, juga membedakan antara manusia yang beradab dengan manusia yang biadab, ada juga antara manusia primitif dan manusia modern. Walaupun pada dunia primitif mungkin terdapat aturan-aturan perkawinan, dipastikan aturan-aturan kita

120 Al-San’ani, *Subul al-Salâm*, h. 110.

121 *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 115.

jauh lebih baik daripada aturan-aturan mereka. Itu menunjukkan bahwa kita mempunyai kultur yang lebih baik daripada manusia-manusia purba atau primitif.

Perkawinan akan menghantarkan manusia untuk melangsungkan regenerasi, dengan melakukan pernikahan, dan menjalankan hubungan biologis sebagaimana yang dianjurkan, kemudian akan mengalami kehamilan. Kehamilan dapat terjadi melalui perkawinan yang legal, atau melalui hubungan akibat perkosaan, atau melalui hubungan suka-sama suka diluar nikah yang disebut dengan perzinaan/portitusi.¹²²

Nikah hamil sering diartikan dalam kajian Arab dengan istilah (*al-tazawwuj ni al-haml*), yang diartikan perkawinan seorang pria dengan seorang wanita yang sedang hamil. Hal ini terdapat dua kemungkinan; dihamili dahulu baru dinikahi, atau dihamili oleh orang lain dan kemudian dihamili oleh orang lain yang bukan menghamilinya.

Bayi yang dilahirkan dari hasil pernikahan hamil dahulu (hamil sebelum nikah), disebut oleh ahli hukum Islam sebagai istilah *ibn al-zinaa* (anak zina) atau *ibn al-mula'ana* (anak dari orang yang terlaknat). Jadi nama tersebut bukan nama bayi yang dilahirkan itu, yakni nama tersebut dinisbatkan kepada kedua orang tua yang telah berbuat zina, atau melakukan perbuatan yang terlaknat. Sedangkan bayi yang dilahirkannya tetap suci dari dosa dan tidak mewarisi atas dosa yang dilakukan oleh kedua orang tuanya.¹²³

Para ulama berselisih pendapat tentang hukum nikah hamil (hamil dari perzinaan) yaitu hubungan diluar perkawinan, yaitu:

1. Zina tidak memiliki bagian dalam kewajiban ber-*iddah*. Sama saja apakah wanita yang berzina hamil ataupun tidak. Jika dia mempunyai suami, maka halal suaminya untuk menyetubuhi secara langsung. Dan jika dia tidak mempunyai suami, maka boleh bagi laki-laki yang berzina dengannya atau orang lain untuk menikahnya, baik dia dalam kondisi hamil atau tidak. Hanya saja

122 M.Anshari MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia Masalah-Masalah Krusial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 58

123 Mahjuddin, *Masa'il al-Fiqhiyyah*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), h. 48. Lihat juga Muhammad Ali Hasan, *Masa'il Fiqhiyah al-Haditsah*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), h. 96

menyetubuhinya hukumnya makruh, sampai dia melahirkan. Ini adalah pendapat para ulama al-Syafi'i.

2. Jika wanita yang dizinai tidak hamil, maka laki-laki yang berzina dengannya, atau laki-laki lain boleh menikahnya, dan dia tidak wajib ber-*iddah*. Ini adalah pendapat yang disepakati Imam Hanafi. Jika yang menikahi adalah laki-laki yang berzina dengannya, maka dia boleh menyetubuhinya, menurut kesepakatan para ulama Hanafi. Dan anak adalah milik laki-laki tersebut, jika dilahirkan enam bulan setelah pernikahan. Jika anak tersebut dilahirkan sebelum enam bulan, maka ia bukan anaknya dan tidak mendapatkan warisan darinya. Kecuali jika laki-laki tersebut berkata, "ini adalah anakku bukan anak dari zina".
3. Sedangkan jika wanita yang dizinai hamil, maka dia boleh dinikahi menurut Abu Hanifah dan Muhammad, tapi tidak boleh disetubuhi sampai melahirkan. Sedangkan Abu Yusuf dan Zafar dari madzhab Hanafi memandang bahwa jika wanita yang berzina hamil, maka dia tidak boleh dinikahi.
4. Wanita yang berzina tidak boleh dinikahi. Dan ia wajib ber-*iddah* dengan waktu yang ditetapkan jika dia tidak hamil. Jika dia memiliki suami, maka suaminya tidak boleh menyetubuhinya sampai iddahnya habis. Ini adalah pendapat Rabi'ah, al-Tsauri, al-Auza'i, dan Ishaq, dan ini adalah Madzhab Maliki dan Hanbali. Menurut para ulama madzhab Maliki, ia membebaskan rahimnya dengan tiga kali *haidh*, atau berlakunya waktu tiga bulan. Menurut Imam Ahmad, ia membebaskan rahimnya dengan tiga kali *haidh*. Sedangkan Ibnu Qadamah memandang bahwa cukup baginya membebaskan rahimnya dengan sekali *haidh*. Pendapat inilah yang didukung dan dikuatkan oleh Ibnu Taimiyah. Para ulama madzhab Hanbali memberikan syarat lain bagi bolehnya menikahi wanita yang berzina, yaitu taubat dari zina.¹²⁴

Pendapat para ulama, di antaranya Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafi'i dan Imam Hanbali menurut mereka, bahwa pernikahan keduanya sah, dan boleh bercampur sebagaimana suami Isteri, dengan ketentuan, bila si eria tersebut yang menghamilinya dan kemudian

124 Yahya Abdurrahman al-Khatib, *Fikih Wanita Hamil*, (Jakarta: Qisthi Press, 2005), h. 71-72

ia mengawininya, namun tetap keduanya dicap sebagai pezina, dan pendapat ulama yang mungkin berdasarkan pada ayat al-Qur'an, bahwa laki-laki pezina halal menikahi wanita pezina.¹²⁵

Ibnu Hazm berpendapat bahwa keduanya boleh dikawinkan dan boleh bercampur, dengan ketentuan bila ia telah bertaubat dan telah menjalani hukuman dera karena telah berzina, pendapat ini berdasarkan ada hal yang ditetapkan oleh Sahabat Nabi *saw.*, antara lain adalah:

1. Ketika Jabir bin Abdillah ditanya tentang kebolehan mengawinkan orang yang telah berzina, maka beliau berkata: “Boleh mengawinkannya asalkan keduanya telah bertaubat dan memperbaiki sifat-sifatnya”.
2. Seorang laki-laki bertanya kepada Abu Bakar: “Ya, Amirul Mu'minin, putriku telah dicampuri oleh tamuku, dan aku ingin keduanya diperkawinkan”. Ketika itu Abu Bakar memerintahkan kepada Sahabat untuk menghukum dera kepada keduanya kemudian dikawinkan.

Ini bukankah bahwa seorang yang menghalangi wanita kemudian melakukan akad nikah, masalahnya selesai. Karena mereka telah berdosa melanggar hukum Allah, maka mereka wajib bertaubat, yaitu taubat nasuha, *istiqhfar*, menyesal dan menjauhkan diri dari dosa, keduanya memulai hidup baru tanpa dosa. Sesungguhnya Allah *swt.*, menerima taubat mereka.¹²⁶

Jika pernikahan dilakukan oleh orang yang bukan menghamilinya, tentang hal ini telah menjadi perbedaan pendapat dikalangan ulama:

1. Abu Yusuf mengatakan, bahwa keduanya tidak boleh dikawinkan, sebab kalau dikawinkan, maka perkawinannya itu batal. Pendapat ini berdasarkan pada firman Allah *swt.*, surat al-Nur ayat 3, sebagai berikut:

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ

125 Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa adillatuhu*, jilid ke-7, (Damaskus: Dar al-Fiqr, 1985), h. 148

126 Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, jilid ke-2, (Damaskus: Dar al-Fiqr, 1404H), h. 85

“Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan yang musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas oran-orang yang mukmin”.¹²⁷ (QS. al-Nur: 3).

Kemudian hadits Nabi saw., sebagai berikut:

“Bahwa seorang laki-laki telah mengawini seorang wanita. Ketika dia mencampurnya, ia mendapatkannya dalam keadaan hamil lalu dia (wanita) dilaporkan keada Rasulullah saw., lalu Nabi menceraikannya keduanya dan memberikan kepada wanita maskawin, kemudian didera seratus kali”.

Sedangkan Abu Hanifah dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa pernikahan wanita hamil adalah sah, karena tidak terikat dengan perkawinan dengan orang lain dan boleh mengumpulinya, karena janin yang telah ada tidak akan ternoda oleh benih yang baru ditanam.

Ibnu Qudamah sependapat dengan Abu Yusuf bahwa seorang laki-laki tidak boleh mengawini seorang wanita yang dikawininya setelah berbuat zina dengan orang lain kecuali dengan syarat:

- a. Wanita tersebut telah melahirkan, bila ia hamil, jadi dalam keadaan hamil ia tidak boleh kawin.
 - b. Wanita tersebut telah menjalani dera baik ia hamil atau tidak.
2. Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i mengatakan bahwa perkawinan itu dipandang sah, karena tidak terikat perkawinan dengan orang lain (tidak ada masa iddah), wanita itu boleh juga dicampuri, karena tidak mungkin nasab bayi yang terkandung menodai oleh sperma suaminya. Sedangkan bayi tersebut bukan keturunan orang yang mengawini ibunya. Wanita pezina (yang hamil) keduanya tidak terkena had, karena mungkin wanita

127 Tidak pantas orang yang beriman kawin dengan yang berzina, demikian pula sebaliknya.

itu dipaksa atau laki-laki mendatanginya ketika ia tidur. Pada dasarnya seorang wanita (kecuali pelacur) tidak mau berzina.¹²⁸ Tetapi kalau wanita yang hamil itu karena dari perbuatan zina yang suka sama suka, maka ketentuan had tetap berlaku.

3. Imam Muhammad bin Hasan al-Syaibani mengatakan bahwa pernikahannya itu sah, tapi haram baginya bercampur, selama bayi yang dikandung belum lahir. Pendapat ini berdasarkan hadits: (عَضَّتْ يَدَ حَالِمٍ أَلَمَحَ أَطْوَتِ الْ) “janganlah engkau mencampuri wanita yang hamil hingga ia melahirkan”.

Dengan demikian, bila pria yang mengawini ibunya itu bukan yang menghamilinya, maka status anak itu bukanlah anak zina, akan tetapi bila pria yang mengawini ibunya itu, pria yang menghamilinya, maka terjadi perbedaan pendapat:

4. Bayi itu termasuk anak zina, bila bayinya yang dikandung ibunya telah berusia empat bulan keatas. Bila ibunya kawin kurang dari empat bulan, maka bayi tersebut anak suaminya yang sah. Namun bila kita melihat keterangan dari al-Qur'an bahwa usia hamil paling sedikit adalah enam bulan berdasarkan surat al-Baqarah ayat 233 dan surat al-Ahqaf ayat 15.¹²⁹ Dalam surat al-Baqarah ayat 233, yaitu:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ^ط

“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan”. (QS. al-Baqarah: 233).

Surat al-Ahqaf ayat 15 yang berbunyi:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا^ط حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا^ط
وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا^ج

“Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua

128 Masjfuq Zuhdi, *Masa'il Fiqhiyah: Kapita Selektia Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Toko agung, 1999), h. 40

129 Cut AM, MA, *Hukum Menikahi Wanita Hamil Karena Zina*, dalam, (Chuzaimah T. Yango, (editor) “Buku Pertama Promlematiaka”, h. 56

orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan". (QS. al-Ahqaf: 15).

Dari dua ayat tersebut di atas bahwa seorang ibu dari mengandung sampai menyapih anak 30 bulan, dan menyusuinya setelah lahir 2 tahun (24 bulan). Berarti masa kehamilan adalah $30-24=6$ bulan.

5. Bayi tersebut anak zina, karena bayi tersebut adalah anak diluar nikah, walaupun dilihat dari segi bahasa bahwa anak itu adalah anaknya, karena hasil dari sperma dan ovum kedua orang tuanya.

Berdasarkan pendapat kedua ini, maka nasib anak itu dihubungkan dengan ibunya sesuai dengan hadits nabi (الولد للفراس) (ولعه الحبر) "anak dinisbatkan kepada ibunya, sedangkan laki-laki pezina tidak memiliki apa-apa".

Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan fikih keindonesiaan, yang dibuat untuk menguatkan Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Menurut KHI bab VIII pasal 5 ayat (1), (2) dan (3) disebutkan:

1. Seorang wanita hamil diluar nikah, dapat dikawinkan dengan seorang wanita yang menghamilinya.
2. Perkawinan dengan wanita hamil yang tersebut dalam ayat (1) dapat dilangsungkan tanpa menunggu lebih dahulu dilahirkan anaknya.
3. Dengan dilangsungkannya pada saat wanita hamil, tidak diperlukan perkawinan ulang setelah anak yang dikandung lahir.

Kemudian KHI itu merupakan pendekatan kompromistis dengan hukum adat. Pengkompromian itu ditinjau dari segi kenyataan terjadinya *ikhtilaf* dalam ajaran fikih dihubungkan dengan faktor sosiologis dan psikologis. Dalam hukum adat tersimpul azas: "setiap tanaman seorang yang tumbuh dikebun seorang, dialah pemilik tanaman itu, walaupun bukan dia yang menanamnya," selain itu tujuan utama azas kebolehan kawin hamil adalah untuk memberikan perlindungan hukum yang pasti kepada anak yang dalam kandungan, walaupun anak tersebut statusnya adalah anak zina.¹³⁰

130 Yahya Harahap, *Materi Kompilasi Hukum Islam*, dalam Dadan Muttaqien dkk. (Editor),

Perkawinan mempunyai tujuan sebagaimana keinginan manusia itu sendiri dalam rangka membina kehidupan yang rukun, tenteram dan bahagia dalam suasana cinta kasih dari dua jenis makhluk ciptaan Allah *swt.* Perkawinan merupakan jalan untuk menyalurkan *nahuriyah manusiawi*, untuk memenuhi tuntunan nafsu syahwatnya dengan tetap memelihara keselamatan agama yang bersangkutan. Dan apabila syahwat telah mendesak, padahal kemampuan kawin belum cukup supaya menahan diri dengan jalan berpuasa, mendekatkan diri kepada Allah agar mempunyai daya mental dalam menghadapi kemungkinan-kemungkinan godaan setan yang menarik-narik untuk berzina.

Secara normatif, para ulama sepakat bahwa pernikahan wanita hamil haruslah dilaksanakan kembali setelah melahirkan. Ada sebuah pembaharuan hukum terkait dengan keabsahan akad nikah bagi wanita hamil, dalam hal ini ulama Islam Indonesia mempertimbangkan unsur-unsur sosiologis dan psikologis khususnya budaya lokal masyarakat Indonesia. Namun kemudian KHI itu merupakan pendekatan kompromistis dengan hukum adat. Pengkompromian itu ditinjau dari segi kenyataan terjadinya ikhtilaf dalam ajaran fikih dihubungkan dengan faktor sosiologis dan psikologis. Selain itu, tujuan utama azas kebolehan kawin hamil adalah untuk memberikan perlindungan hukum yang pasti kepada anak yang dalam kandungan, walaupun anak tersebut statusnya anak zina.

Para Ulama berbeda pendapat mengenai wanita yang hamil di luar nikah, apakah mereka dikenakan had dan sebagian lagi tidak. Yang disebut terakhir adalah pendapat Abu Hanifah dan al-Syafi'i karena mungkin wanita itu dipaksa atau laki-laki mendatangnya diwaktu wanita itu tidur.¹³¹ Pendapat dua orang ini tepat sekali, karena pada umumnya wanita (kecuali pelacur) tidak mau berzina. Hal ini biasanya terjadi karena paksaan laki-laki. Apalagi sekarang telah banyak obat penenang atau obat tidur. Hal ini banyak kita dalam media. Diantara para ulama ada yang berpendapat bahwa wanita hamil karena zina ada iddahnya dan ada yang berpendapat tidak. Demikian juga mengenai dihargai atau tidaknya sperma zina.

"Peradilan agama dan KHI dalam Tata Hukum Indonesia", (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 100-101

131 Ibnu Rusyd, h. 329

Berdasarkan perbedaan ini, maka diantara mereka ada yang berpendapat sah menikahi wanita hamil karena zina, dan ada pula yang berpendapat tidak sah. Itu apabila yang menikahi adalah orang lain. Bukan pria yang menghamilinya. Adapun kalau pria yang menghamili maka sah menikahnya. Akan tetapi anak yang lahir diluar nikah tersebut tidak dinasabkan kepadanya.

1. Pernikahan Bukan dengan Pria yang menghamilinya

Dalam masalah ini ada dua pendapat yang berkembang yaitu *pertama*, pendapat yang mengatakan sah nikah dan tidak boleh digauli. Abu Hanifah dan Al Syafi'i berpendapat bahwa wanita hamil diluar nikah tidak ada iddahnya.¹³² Menurut mereka, wanita yang berzina tidak dikenakan ketentuan-ketentuan hukum sebagaimana yang ditetapkan oleh nikah syar'i, karena iddah itu disyariatkan untuk memelihara keturunan dan menghargai sperma. Dalam hal ini sperma zina tidak dihargai, dengan alasan tidak ditetapkannya keturunan anak zina kepada ayah, tetapi kepada ibunya. Mereka berlandaskan pada hadits: *Anak itu dinasabkan kepada ibunya, sedangkan laki-laki pezina tidak memilikiapa-apa.* (HR. Bukhari).

Perlu diketahui bahwa kata *al-Hajar* yang dimaksudkan dalam hadits ini adalah *al-Khaibah* artinya sesuatu yang tak ada nilainya. Ada kaum yang berpendapat bahwa yang dimaksudkan dengan *al-hajar* adalah *rajam*. Ibnu Atsir berkata bahwa hal ini benar, karena tidak semua pezina di hukum rajam.

Kalau sperma zina tidak dihormati, maka tidak mencegah akad nikah wanita yang berzina. Ia halal untuk dinikahi dan tidak pernah ada hukum yang menetapkan keharaman menikahi wanita hamil karena zina. Hanya saja, tidak boleh menikahnya sebelum ia melahirkan.¹³³ Pendapat tersebut memang ada positifnya yaitu untuk menutup aib wanita.

Masyarakat mungkin mengetahui bahwa anak yang lahir ada ayahnya, walaupun nasab anak itu tidak dinisabkan kepadanya. Hal ini akan dibicarakan secara tersendiri.

132 Abdurrahman bin Abdurrahman Syumailah al-Ahdal, *Al-Inkibat al-Fasidab*, (Maktabah Riyadh, tt.j. 601

133 Abdurrahman bin Abdurrahman Syumailah al-Ahdal, *Al-Inkibat al-Fasidab*,

Pendapat *kedua*, tidak sah nikah dan tidak boleh bergaul. Pendapat ini di kemukakan oleh Malik dan Ahmad, dimana wanita hamil karena zina wajib iddah dan tidak sah akad nikahnya, karena tidak halal menikahi wanita hamil sebelum melahirkan. Ini juga pendapat Abu Yusuf dan Zafar.¹³⁴ Mereka mendasarkan pendapatnya kepada sabda Nabi saw. : *Barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, maka janganlah menyiramkan airnya ke tanaman orang lain.*

asar mereka berikutnya adalah : Perempuan hamil dilarang dinikahi sampai melahirkan. Mereka mengatakan bahwa karena wanita itu hamil dari hubungan dengan lelaki lain, maka haram menikahnya sebagaimana sebagaimana haram menikahi wanita hamil lainnya. Karena hamil itu mencegah bersetubuh, maka juga mencegah akad nikah, sebagaimana hamil yang ada nasabnya. Oleh karena itu tujuan nikah itu menghalalkan hubungan kelamin dan apabila tidak boleh berhubungan kelamin, maka nikah itu tidak ada artinya.¹³⁵

Ibnu Qudamah mengatakan bahwa dahulu, pada masa Nabi saw. Ada seorang lelaki menikahi wanita. Ketika si lelaki mendekatinya, ia mendapati wanita itu hamil. Masalah ini diajukan kepada Nabi saw. Kemudian Nabi memisahkan keduanya dan mahar itu diserahkan kepada si wanita dan ia dijilid 100 kali.¹³⁶

Tiga hadits diatas menjadi alasan bagi orang yang mengatakan tidak sah nikah dan tidak boleh menggaulinya. Mereka mewajibkan iddah karena pada dasarnya mereka menginginkan kesucian rahim. Iddah wanita hamil adalah sampai melahirkan dan setelah melahirkan masih ada syarat lagi yaitu taubat. Keregasan pendapat Imam Malik dan Imam Ahmad ini, ditinjau dari segi tegaknya hukum, cukup positif karena orang lebih berhati-hati dalam pergaulan, baik bagi muda mudi maupun bagi orang tua dalam mengawasi putera puteri mereka. Disini orang yang terlanjur melakukan zina sampai hamil memang dikorbankan, akan tetapi menjaga masyarakat banyak lebih

134 *Ibid*

135 *Ibid* h. 256

136 Ibnu Qudamah, h. 601

utama daripada perorangan. Biarlah satu orang menjadi korban, tetapi masyarakat tetap baik dan kasusnya menjadi pelajaran bagi masyarakat banyak.

Kalau kedua pendapat di atas ditelusuri, perbedaan hanya terjadi dalam masalah sah atau tidaknya pernikahan. Pendapat yang mengatakan sah, kalau ditinjau dari sudut sosiologis, menguntungkan pihak wanita, karena dapat menutup aibnya. Ditinjau dari sudut biologis, kedua pendapat tersebut sama saja yaitu tidak boleh berkumpul dan berarti sama saja dengan tidak kawin.

Penulis cenderung kepada pendapat yang mengatakan tidak sah. Karena larangan-larangan yang dikemukakan oleh hadits-hadits dapat dipegang dan tidak ada ayat al Qur'an yang secara tegas melarangnya. Dilihat dari sudut biologis, dengan menikahi wanita yang tidak halal digauli (untuk sementara) menjadi kesulitan bagi laki-laki, karena sangat sulit baginya membendung syahwat, apalagi mereka tinggal serumah. Penulis khawatir, si lelaki akan tergelincir dan melakukan larangan itu. Maka tidak menikah itu lebih baik daripada menikah tapi terhalang untuk kumpul.

2. Pernikahan dengan Pria yang Menghamilinya.

Para ulama sependapat bahwa laki-laki pezina halal menikahi wanita pezina.¹³⁷ Dengan demikian, perkawinan antara pria dengan wanita yang dihamilinya sendiri adalah sah. Mereka boleh bersetubuh sebagaimana layaknya suami isteri. Ini juga tidak bertentangan dengan isi surat an-Nur ayat 3, karena mereka statusnya sebagai pezina.

Pengarang Kitab Muhadzab mengatakan dengan tegas bahwa bila seseorang yang berzina dengan perempuan, tidak diharamkan mereka nikah, sesuai dengan firman Allah :.....*dan diharamkan bagimu selain yang demikian.* (an-Nisa' : 24)

Demikian juga sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah bahwa Nabi pernah ditanya oleh seorang lelaki yang berzina dengan perempuan, lalu ia ingin menikahinya atau

137 Wahbah ar-Zuhaili, *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Juz VII, (Dar al-Fikr, 1985), h. 148

dengan anaknya (perempuan yang dizinai). Nabi bersabda: Haram itu tidak mengharamkan yang halal, hanya saja yang diharamkan dengan nikah, dan tidak diharamkan karena zina ibunya atau anaknya. Ini bukanlah berarti bahwa seseorang yang menghamili wanita kemudian melaksanakan akad nikah, masalahnya telah selesai. Sama sekali tidak. Karena mereka telah berdosa melanggar hukum Allah, maka mereka wajib bertaubat. Taubat Nasuha, memperbanyak membaca istighfar, menyesali dan menjauhkan diri dari dosa, mudah-mudahan Allah mengampuni dosanya dan menerima taubat hamba-Nya.

Berbicara tentang kedudukan anak hasil kawin hamil karena zina menurut konsep Kompilasi Hukum Islam, maka terlebih dahulu harus dipahami maksud dari pasal 99 huruf (a) Kompilasi Hukum Islam tentang anak sah. Untuk memahami pasal tersebut dapat digunakan teknik penafsiran *sistematis (dogmatis)*, yaitu penafsiran dengan cara menilik susunan yang berhubungan dengan bunyi pasal-pasal lainnya baik dalam undang-undang itu maupun dengan undang-undang lainnya. Karena ketika membicarakan masalah nasab anak sah dalam Kompilasi Hukum Islam tidak akan terlepas dari pembicaraan mengenai kawin hamil ini. Kaitannya akan jelas terlihat ketika seorang wanita hamil karena zina melakukan perkawinan. Di dalam pasal 53 Kompilasi Hukum Islam dinyatakan bahwa:

1. Seorang wanita hamil di luar nikah, dapat dikawinkan dengan pria yang menghamilinya.
2. Perkawinan dengan wanita hamil yang dimaksud pada ayat (1), dapat dilangsungkan tanpamenunggu terlebih dahulu kelahiran anaknya.
3. Dengan dilangsungkannya perkawinan pada saat pada wanita hamil, tidak diperlukan perkawinan ulang setelah anak yang dikandung lahir.¹³⁸

Berdasarkan pasal tersebut di atas, dapat dipahami bahwa wanita hamil karena zina boleh melakukan perkawinan dengan laki-laki yang menghamilinya. Selain itu, dibolehkan juga melakukan hubungan suami istri setelah akad nikah yang sah meskipun wanita tersebut dalam keadaan hamil. Apabila anak yang dikandung lahir, maka

138 Lihat Kompilasi Hukum Islam, pasal 53

mereka tidak perlu melakukan perkawinan ulang.

Selanjutnya, pasal 99 Kompilasi Hukum Islam menyatakan bahwa pengertian anak sah adalah “anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah”. Apabila pasal 53 tentang kawin hamil kemudian dihubungkan dengan pasal 99 tentang anak sah di atas, akan tampak bahwa menurut Kompilasi Hukum Islam anak yang ada dalam kandungan langsung mempunyai hubungan nasab yang sah dengan laki-laki yang mengawini ibunya tersebut. Oleh karena, anak hasil kawin hamil tersebut lahir dalam perkawinan yang sah. Penafsiran seperti ini muncul karena ternyata dalam Kompilasi Hukum Islam tidak ditemukan rumusan definisi anak sah secara baku. Oleh karena, apabila dilihat dari tekstual pasalnya akan terbuka beberapa kemungkinan penafsiran.

Teknik penafsiran dengan meneliti sejarah terbentuknya suatu hukum yang diselidiki dari maksud pembentuk undang-undang pada waktu membuatnya (*interpretasi histories*), menurut penulis juga dapat digunakan dalam menafsirkan pasal tersebut.

Mengenai terbentuknya pasal ini dapat dilihat dari pernyataan M. Taufiq bahwa agar tidak dilahirkan anak di luar kawin¹³⁹ dengan ketentuan bahwa perempuan yang tidak dalam ikatan perkawinan dan hamil, maka Kompilasi Hukum Islam melakukan terobosan dengan menetapkan ketentuan bahwa perempuan hamil tersebut dapat dinikahi oleh laki-laki yang menghamilinya. Sehingga anak dapat dilahirkan dalam ikatan perkawinan dan dinasabkan kepada laki-laki yang menghamili ibunya. Ketentuan ini dimunculkan untuk memperhatikan asas perlindungan dan kemaslahatan anak. Oleh karena Kompilasi Hukum Islam menjadi hukum terapan di Peradilan Agama tidak membenarkan pengakuan dan pengesahan anak di luar kawin.¹⁴⁰

139 Pengertian anak di luar kawin adalah anak yang dilahirkan oleh seorang perempuan, sedangkan perempuan itu tidak berada dalam ikatan perkawinan yang sah dengan laki-laki yang menyetubuhinya. Sedangkan pengertian di luar kawin adalah hubungan seorang pria dengan seorang wanita yang dapat melahirkan keturunan, sedangkan hubungan mereka tidak dalam ikatan perkawinan yang sah. Abdul Manan, *Op.Cit*, h. 81

140 Taufiq, *Kedudukan Anak Luar Kawin Menurut Undang-undang Nomor 1 tahun 1974*, Mimbar HukumNo. 19 Thn VI 1995, Al-Hikmah & Ditbinbapera Islam, h. 38

Menurut Taufiq,¹⁴¹ terobosan yang dilakukan oleh kompilasi Hukum Islam mengenai anak luar kawin ini merupakan jalan keluar dari perbenturan yang terjadi antara dua konsepsi hukum yang terjadi ketika proses pembahasan Rancangan Undang-Undang Perkawinan. Di mana pasal 49 Rancangan Undang-Undang Perkawinan berbunyi:

1. Anak yang dilahirkan di luar kawin hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya.
2. Anak yang dimaksud dalam ayat (1) ini dapat diakui oleh ayahnya.
3. Anak yang dimaksud ayat (2) pasal ini dapat disahkan dengan perkawinan.

Sedangkan Undang-Undang Perkawinan mengatur anak luar kawin dalam pasal 44 yang berbunyi:

1. Anak yang dilahirkan di luar kawin hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya.
2. Kedudukan anak tersebut ayat (1) di atas selanjutnya akan di atur dengan Peraturan Pemerintah.

Apabila proses pembahasan Rancangan Undang-Undang Perkawinan hingga menjadi Undang-Undang Perkawinan dan latar belakang perubahan pasal 49 menjadi pasal 43 Undang-Undang Perkawinan disimak, maka dapat ditangkap makna bahwa pada waktu terjadi pembahasan kedua pasal tersebut telah terjadi benturan antara dua konsepsi hukum yang berpendapat bahwa anak luar kawin dapat diakui atau disahkan, dan konsepsi hukum kedua berpendapat bahwa anak luar kawin tidak dapat diakui atau disahkan. Benturan tersebut merupakan benturan di antara *these* dan *antithese* dan melahirkan *synthese*. *Synthese* dimaksud ialah bahwa peraturan tentang kedudukan anak luar kawin yang berlaku, perlu diperbaharui dan pembaharuannya diserahkan kepada pemerintah serta dituangkan ke dalam Peraturan Pemerintah. Undang-Undang Perkawinan mengamanatkan pembaharuan itu terutama kepada Pemerintah, akan tetapi pembaharuan yang dimaksudkan belum terwujud. Oleh karena itulah Kompilasi Hukum Islam melakukan Pembaharuan dengan melakukan terobosan untuk mengusahakan agar tidak dilahirkan anak luar kawin dengan ketentuan pasal 53.

141 *Ibid*

Akan tetapi menurut Taufiq, peraturan yang demikian tampaknya belum memadai serta masih memerlukan pemecahannya.¹⁴²

Abdul Manan mewarnai kenyataan ini dengan mengutip pendapat dari Anwar al- Amrusy,¹⁴³ bahwa seorang laki-laki yang menikah dengan seorang wanita hamil dan ia mengakui telah menghamili wanita tersebut, maka perbuatan tersebut merupakan hak yang menunjukkan sebagai pengakuan terhadap persetubuhan yang dilakukannya dengan wanita itu sekaligus kepada anak yang dilahirkannya, maka dengan sendirinya anak yang dilahirkan itu dinasabkan kepadanya. Oleh karena, hukum Islam sangat memerhatikan kemaslahatan dan perlindungan terhadap anak yang lahir secara sah. Begitu juga anak yang lahir di luar nikah patut diberi perlindungan sebab anak tersebut tidak berdosa.

Sehubungan dengan berbagai pendapat di atas, sepertinya penetapan anak sah dalam Kompilasi Hukum Islam, dibangun atas dasar kemaslahatan. Sehingga, anak hasil kawin hamil karena zina dianggap sebagai anak sah atau dinasabkan kepada laki-laki yang menghamili ibunya karena memerhatikan kemaslahatan anak tersebut.

Digunakannya atau dipakainya konsep *masalah* untuk menetapkan anak sah atau nasab anak menurut Yahya Harahap di atas, juga disertai kompromistis dengan hukum Adat yang berlaku di Indonesia. Menurut Hukum Adat, anak yang lahir dalam perkawinan dianggap sebagai anak sah, tanpa memandang dalam beberapa waktu sesudah perkawinan anak itu dilahirkan. Apabila seorang istri melahirkan anak, maka suaminya menjadi ayah dari anak yang dilahirkan tadi, kecuali apabila suami berdasarkan alasan-alasan yang dapat diterima oleh masyarakat adat, menolaknya.¹⁴⁴

Untuk mencegah kelahiran anak di luar perkawinan, hukum Adat mempunyai berbagai cara untuk mengatasinya. Salah satu cara ialah lembaga kawin paksa (seperti di Sumatra selatan dan Bali), dimana

142 *Ibid*

143 Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 79-80.

144 Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat*, (Jakarta: GhaliaIndonesia, 1984), cet-IV, h. 133

laki-laki penyebab kehamilan wanita dipaksa untuk mengawininya, apabila hal itu tidak dipatuhinya maka ia dapat dijatuhi hukum Adat. Cara lain ialah dengan mengawinkan wanita hamil itu dengan laki-laki lain, agar anak yang lahir sebagai anak sah (diJawa disebut nikah *tambelan*). Jika dikehendaknya, beberapa waktu sesudah perkawinan suami istri tersebut dapat cerai.

Jurisprudensi, menurut *Landraad* Jakarta tertanggal 27 Mei 1898 (*Entheven*, halaman 64), seorang anak laki-laki yang lahir tiga bulan sesudah perkawinan *dharurat* (nikah *tambelan*) sesuai dengan hukum Adat setempat diakui sebagai “anak sah” dan sebagai ahli waris. Dalam hukum Adat setempat di daerah Bandung bahwa anak yang lahir sesudah perkawinan dilangsungkan dipandang anak sah (terang), karena dilahirkan sesudah perkawinan dilangsungkan meskipun satu hari sesudahnya.¹⁴⁵

Kalau diperhatikan dalam aturan adat Minahasa, hubungan seorang anak dengan laki-laki yang membangkitkannya di luar perkawinan resmi adalah sama dengan hubungan seorang bapak dengan anaknya.¹⁴⁶ Bilamana si bapak menghendaki supaya hubungan itu tidak diragukan, maka ia dapat memberikan kepada ibunya itu suatu hadiah, yang disebut dengan *lilikur*. Bila laki-laki itu tidak hidup bersama dengan perempuan tersebut di atas.¹⁴⁷

Adapun menurut Wirjono Prodjodikoro, apabila seorang gadis atau seorang janda hamil, maka diusahakan supaya ia selekas mungkin kawin, agar pada waktu ia melahirkan, ia sudah kawin.¹⁴⁸ Jadi asal waktu melahirkan anak, si ibu sudah mempunyai suami, maka si anak itu adalah anak sah bukan anak yang lahir di luar perkawinan.

Ketentuan ini sama halnya dengan ketentuan yang terdapat dalam Hukum Perdata di Indonesia, yang menyatakan bahwa anak hasil kawin hamil adalah anak sah, dengan arti kata mempunyai

145 Soepomo, (terj) Nani Soewondo, *Hukum Perdata Adat Jawa Barat*, (Jakarta: PT. Djaya Pinasa, 1982), Cet-II h. 4.

146 Soejono Soekanto dan Soleman B.Taneka, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1983), ed-II, h. 277

147 Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas-asas Hukum Adat*, (Jakarta: Haji Masagung, 1989), Cet-VIII, h. 113

148 Wirdjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, (Bandung: Sumur Bandung, 1982), h. 72

hubungan nasab dengan ayah yang menghamili ibunya. Namun, perlu ditegaskan bahwa yang dimaksudkan dengan zina menurut KUH perdata adalah hubungan seks yang dilakukan di luar nikah oleh mereka yang sudah bersuami atau beristri. Maka hubungan seks yang dilakukan di luar nikah (antara gadis dan jejaka) tidak dianggap sebagai zina. Karena itu anak yang lahir sebagai akibat hubungan mereka bisa diakui sebagai anak sah. Sedangkan anak hasil zina tidak bisa diakui atau disahkan sebagai anak yang sah.

Menurut ketentuan pasal 272 KUH perdata bahwa:tiap-tiap anak yang dibenihkan di luar perkawinan dengan kemudian kawinnya bapak dan ibunya menjadi sah apabila kedua orang tua itu sebelum kawin telah mengakuinya menurut ketentuan undang-undang atau pengakuan itu dilakukan dalam akta perkawinan sendiri.¹⁴⁹

Dapat dipahami bahwa menurut pasal di atas setiap anak yang dilahirkan di luar nikah antara gadis dan jejaka dapat diakui, sekaligus disahkan, kecuali anak-anak yang dibenihkan dari hasil zina atau sumbang. Adapun yang dimaksud dengan anak sumbang adalah anak yang lahir dari hubungan antara laki-laki dengan perempuan yang dilarang kawin di antara keduanya (anak melanggar darah).

Di samping ketentuan di atas, anak yang dibenihkan di luar ikatan perkawinan yang sah dan lahir sebelum usia perkawinan sah ayah ibunya genab 180 hari karena suami ibunya anak itu tidak mengingkari keabsahan anak itu maka dianggap sebagai anak sah. Oleh karena, diamnya itu merupakan dugaan hukum bahwa suami ibu anak itu mengakui kalau anak itu adalah anaknya sendiri. Selain itu, menurut BW anak yang dibenihkan di luar perkawinan dapat menjadi anak sah dengan cara penetapan pengadilan atas dasar permohonan anak itu sendiri atau orang tua anak tersebut.¹⁵⁰

Dari penjelasan di atas dapat dipahami, bahwa dalam lingkungan hukum Adat maupun dalam Hukum Perdata di Indonesia, jarang sekali ditemukan anak diluar perkawinan (tidak sah), kecuali apabila anak tersebut lahir dengan tidak adanya perkawinan yang dilakukan oleh ibu dari anak tersebut. Ini terjadi, karena dalam hukum Adat

149 Anisitus Amanat, *Membagi Warisan Berdasarkan Pasal-Pasal Hukum Perdata BW*, (Jakarta:PT. RajaGrafindo Persada, 2000), h. 16

150 *Ibid*, h. 36

wanita yang hamil akibat zina sedapat mungkin untuk dinikahkan sebelum anaknya lahir. Menurut hukum Adat, setiap anak yang lahir dalam perkawinan dianggap sebagai anak sah tanpa memandang dalam berapa waktu sesudah perkawinan anak itu dilahirkan.

Kondisi di atas menggambarkan bahwa, anak hasil kawin hamil karena zina dipandang sebagai anak sah atau dapat dihubungkan nasabnya kepada laki-laki yang menghamili ibunya karena dilahirkan sesudah perkawinan dilangsungkan, meskipun satu hari sesudahnya. Kenyataan tersebut telah menjadi sebuah kebiasaan yang berkembang luas dalam masyarakat Indonesia.

Menurut penulis bahwa adat yang berkembang tentang anak sah tersebut merupakan adat yang *fasid* bukanlah adat yang *shahih*. Oleh karena, adat tersebut bertentangan dengan dalil syara' meskipun ia sudah biasa dilakukan oleh masyarakat Indonesia. Sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh ulama yang menggunakan '*urf*' dalam mengistinbathkan hukum, bahwa apabila adat tersebut bertentangan dengan dalil syara' (adat fasid) maka adat tersebut harus ditolak.

Menanggapi pendapat Anwar al-Amrusy yang dikemukakan oleh Abdul Manan, bahwa seorang laki-laki yang menikah dengan seorang wanita hamil dan ia mengakui telah menghamili wanita tersebut, maka perbuatan tersebut merupakan hak yang menunjukkan sebagai pengakuan terhadap persetubuhan yang dilakukannya dengan wanita itu sekaligus kepada anak yang dilahirkannya. Menurut penulis ketentuan tersebut tidaklah sesuai dengan pengakuan terhadap anak dalam ketentuan hukum Islam. Oleh karena, suatu pengakuan terhadap anak dapat dibenarkan dan anak tersebut dapat dinasabkan kepada laki-laki yang mengakuinya haruslah melalui lembaga "pengakuan anak" dan memenuhi syarat-syarat sebagai berikut.¹⁵¹

1. Anak itu tidak jelas nasabnya atau tidak diketahui ayahnya. Apabila ayahnya diketahui, maka pengakuan itu batal.
2. Pengakuan itu logis. Maksudnya, laki-laki yang mengaku ayah dari anak tersebut usianya berbeda jauh dari anak yang diakui sebagai nasabnya.

151 Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Van Hoeve, 1997), jilid 3, h. 1306-1307

3. Apabila anak itu telah baligh dan berakal (menurut jumhur ulama) atau baligh (menurut ulama Hanafiyah) maka anak tersebut membenarkan pengakuan laki-laki tersebut.
4. Lelaki yang mengakui nasab tersebut menyangkal bahwa anak tersebut adalah anaknya dari hasil hubungan perzinaan, karena perzinaan tidak bisa menjadi dasar penetapan nasab anak. Dengan kata lain, tidak sah pengakuan terhadap anak yang telah terbukti secara sah sebagai anak zina.

Apabila syarat-syarat di atas terpenuhi, maka pengakuan nasab terhadap seseorang adalah sah dan anak tersebut dinasabkan kepada laki-laki yang mengakuinya. Oleh karena anak hasil kawin karena zina merupakan anak yang dilahirkan dari hasil hubungan perzinaan maka ia tidak bisa diakui sebagai anak sah, karena tidak memenuhi persyaratan di atas. Di samping itu, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia tidak mengatur tentang lembaga pengakuan anak ini, sebagaimana yang terdapat dalam hukum keluarga yang berlaku di negara-negara Islam pada umumnya.

Selanjutnya penulis setuju dengan pernyataan yang mengatakan bahwa agama Islam selalu mempertimbangkan kemaslahatan anak. Islam tetap memandang bahwa anak yang dilahirkan akibat perkawinan karena zina dalam keadaan suci, dan dapat melakukan sesuatu seperti anak lainnya. Namun demikian, secara hukum tetap tidak bisa dihubungkan nasabnya dengan ayahnya, walaupun secara biologis dan geneologis anak itu adalah anaknya sendiri. Oleh karena, walau bagaimanapun ketentuan yang sudah pasti tidak bisa dihapuskan hanya berdasarkan kemaslahatan semata. Akan tetapi, perlu diperhatikan bahwa pengaruh tidak diakuiinya nasab ini hanyalah berhubungan dengan hak-hak manusia sehingga tidak ada antara keduanya hak dan kewajiban sebagaimana adanya pada seorang anak dan ayahnya. Adapun hal-hal yang berhubungan dengan hak-hak Allah maka antara anak tersebut dan suami dari wanita itu tetap saja diibaratkan sebagai ayah dan anak sehingga haram bagi laki-laki itu menikahi anak itu bila mana anak itu seorang wanita.

Ketika membicarakan tentang nasab anak, dipandang perlu mengemukakan firman Allah, dalam surat al-Nisa' ayat 23 sebagai berikut:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهُت نِسَائِكُمْ وَرَبَّائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَاءِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا^{١٥٢}

“Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Ayat di atas secara tegas menyatakan bahwa Allah *swt*, melarang dan mengharamkan mengawini ibu dan anak perempuan sendiri serta para saudara. Menurut Ibnu Katsir, jumhur ulama mengambil ayat di atas sebagai dalil bahwa anak zina menjadi muhrim bagi bapaknya karena anak zina termasuk anak secara umum.¹⁵²

Hal ini senada dengan pernyataan Ibn Qudamah yang menyatakan, bahwa jumhur ulama mengharamkan seorang laki-laki menikahi anak perempuannya dari hasil zina, saudara perempuan, cucu perempuan baik dari anaknya yang laki-laki maupun yang perempuan dan keponakan perempuannya, baik dari saudaranya yang laki-laki maupun yang perempuan, sebab wanita-wanita itu secara syar’i adalah orang-orang yang bukan muhrim dan diantara

152 Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, (Beirut: Dâr al-Fikr, (t,t)), h. 470

mereka berdua tidak bisa saling mewarisi.¹⁵³

Imam Syafi'i dan imam Malik menetapkan bahwa anak hasil zina tidak dinasabkan kepada laki-laki yang menzinai ibunya. Maka laki-laki tersebut boleh mengawini anak perempuan dari hasil zina, saudara perempuan, cucu perempuan baik dari anaknya yang laki-laki maupun yang perempuan dan keponakan perempuannya, baik dari saudaranya yang laki-laki maupun yang perempuan, sebab wanita-wanita itu secara syar'i adalah orang-orang yang bukan muhrim dan diantara mereka berdua tidak bisa saling mewarisi.¹⁵⁴

Sebagaimana diungkapkan oleh imam al-Nawawiy,¹⁵⁵ bahwa menurut imam Syafi'i apabila seorang laki-laki berzina dengan seorang perempuan, tidak menjadi muhrim baginya anak perempuan dan ibu dari perempuan yang dizinainya tersebut. Oleh karena yang menyebabkan seseorang menjadi muhrim adalah apabila telah terjadi akad nikah sah.

Berdasarkan pandangan di atas, dapat dipahami bahwa menurut imam Syafi'i anak hasil kawin hamil karena zina bukanlah anak sah dan tidak dapat dinasabkan kepada laki-laki yang menyetubuhi ibunya. Atas dasar pendapat ini, maka apabila ia perempuan boleh saja dikawini oleh laki-laki tersebut, dan di antara mereka tidak saling waris-mewarisi. Dengan demikian, anak tersebut hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarganya.

Menurut ulama Hanafiah, sebagaimana yang dikutip juga oleh imam al-Nawawiy bahwa perzinahan sama dengan perbuatan halal (nikah) dalam hal menjadi muhrim. Maka jika seorang laki-laki berzina dengan seorang perempuan maka ibu dan anak perempuan hasil zinanya langsung menjadi mahram dan begitu pula sebaliknya.¹⁵⁶ Jadi, menurut pendapat ini haram mengawini anak hasil zinanya sendiri sebagaimana keharaman anak perempuan yang sah. Sebab, anak perempuan tersebut merupakan darah dagingnya sendiri. Akan tetapi pada saat yang sama mereka tidak saling waris mewarisi.

153 Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *al-Muqbn*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, t.th), juz. 7, h. 485

154 *Ibid*

155 Al-Nawawiy, *Majmu' Syarah al-Muhazzab*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), h. 385

156 *Ibid*

Dengan demikian dapat dipahami bahwa menurut ulama Hanafiah anak hasil kawin hamil karena zina adalah tetap anak dalam pengertian bahasa dan tradisi, karena itu diharamkan baginya dan bagi ayahnya hal-hal yang diharamkan atas bapak dan anak yang sah. Adapun tentang keharaman mewarisi mereka berdalil dengan kenyataan bahwa anak tersebut tetap bukanlah anak sah berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadits yang tidak diragukan kebenarannya.

Sedangkan ulama Hanabilah berpendapat, tidak ada hubungan nasab antara anak yang dilahirkan dengan laki-laki yang menikahi ibunya, karena hukum nikahnya sendiri tidak sah. Dengan demikian, tidak ada hubungan nasab antara anak yang dilahirkan dengan laki-laki yang menikahi ibunya. Akan tetapi anak tersebut menjadi mahram dan tidak boleh dinikahi oleh bapak zinanya.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa ada ulama yang mengatakan bahwa anak hasil zina menjadi mahram dan ada ulama yang berpendapat bahwa anak hasil zina tidak menjadi mahram. Mahram yang dimaksudkan di sini adalah ketentuan larangan terjadinya perkawinan antara satu orang laki-laki dengan seorang perempuan. Meskipun ulama berbeda pendapat mengenai ketentuan larangan mengawini anak hasil zina, akan tetapi mereka sepakat menyatakan bahwa anak hasil zina tetap tidak bisa dihubungkan keturunannya kepada bapak zina mereka. Dengan demikian, mereka hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibu dan keluarga ibunya.

Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Ibn Rusyd, sebagai berikut: *“Jumhur ulama telah sepakat bahwa anak hasil zina tidak bisa dihubungkan keturunannya dengan bapak zina mereka”*.

Di samping itu, ulama juga sepakat bahwa anak yang dinasabkan kepada ayahnya adalah anak yang lahir akibat dari ikatan perkawinan yang sah. Hal ini didasarkan kepada hadits Nabi saw sebagai berikut: *“Hadits dari Abi Hurairah r.a. Nabi saw bersabda anak adalah milik orang yangseranjang”*. (HR. Buhkari)

Berdasarkan uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa menurut konsep fikih kedudukan anak yang lahir dari perkawinan hamil karena zina adalah anak zina. Oleh karena perkawinan yang dilakukan oleh wanita yang hamil karena zina sebenarnya

menunjukkan bahwa pembuahan telah terjadi sebelum akad nikah, barulah setelah itu terjadi perkawinan. Jadi meskipun akhirnya terjadi perkawinan yang sah antara perempuan tersebut dengan laki-laki yang menzinainya maupun laki-laki yang bukan menzinainya, namun status anaknya tetap merupakan anak hasil zina. Selain itu, anak tersebut hanya mempunyai hubungan keturunan dengan ibu dan keluarga ibunya dan secara (yuridis) hukum, tidak mempunyai hubungan nasab dengan laki-laki yang mengawini ibu. Jika anak tersebut perempuan, maka ia tidak mempunyai wali nasab yang berhak menikahkannya.

Jadi, dari keterangan di atas terlihat bahwa anak sah yang dirumuskan dalam Kompilasi Hukum Islam tidak sejalan dengan anak sah dalam konsep fikih. Oleh karena, Kompilasi Hukum Islam memang bermaksud untuk mensahkan anak hasil kawin karena zina demi mempertimbangkan kemaslahatan anak. Menurut Amir Syarifuddin, memang ada kecurigaan bahwa Mahkamah Agung menghendaki ketentuan seperti itu. Namun ketentuan tersebut tentu akan menimbulkan anggapan yang negatif terhadap Kompilasi Hukum Islam yang telah menjadi perundangan Negara dan yang dihasilkan oleh kesepakatan ulama Indonesia karena jelas-jelas bertentangan dengan ketentuan fikih di atas.

Untuk menjawab persoalan ini, Amir Syarifuddin menawarkan jalan keluar dengan cara memahami kata “dalam” yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam dan Undang- Undang Perkawinan tersebut sebagai “dalam hubungan” karena kata tersebut dapat berarti “*firasyy*”. Oleh karena kata “dalam” tersebut tidak dapat dihapuskan begitu saja sebab terdapat dalam Undang-undang. Selain itu, pasal dalam Kompilasi Hukum Islam tersebut juga dapat dipahami dengan tetap mengartikan kata “dalam” itu, dengan “dalam masa” akan tetapi hukum yang umum itu harus dipahami secara khusus yaitu “anak yang lahir dalam masa perkawinan itu” ditetapkan sebagai anak sah bila perkawinan dilakukan dalam perkawinan biasa yang tidak termasuk di dalamnya perkawinan wanita hamil karena zina.

Pemahaman-pemahaman seperti ini bisa saja dilakukan terhadap Kompilasi Hukum Islam, sebagaimana yang diungkapkan oleh Cik Hasan Bisri:

“Penyusunan dan perumusan serta penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam dimaksudkan sebagai mengisi kekosongan hukum substansial yang dijadikan acuan dalam pengambilan keputusan hukum di Pengadilan Agama. Berkenaan dengan itu, hakim sebagai penegak hukum dan keadilan, merupakan ujung tombak yang menerapkan Kompilasi Hukum Islam terhadap perkara yang diajukan kepadanya. Ia dituntut untuk memahami secara lebih dalam dan komprehensif tentang substansi dan misi yang di emban oleh Kompilasi Hukum Islam. Oleh karenanya Kompilasi Hukum Islam masih memerlukan penafsiran dan hakim memiliki kesempatan untuk mengerahkan semua kemampuannya untuk memeriksa, memustus, dan menyelesaikan setiap perkara yang dibebankan kepadanya.”

Selanjutnya M. Yahya Harahap memberi peringatan tentang pemberlakuan Kompilasi Hukum Islam sebagai berikut:

“Untuk disadari semua lapisan masyarakat terutama kepada aparat penegak hukum ialah kebenaran hipotesa yang mengajarkan sifat konservatisme yang langsung melekat kepada suatu ketentuan sejak saat perangkat ketentuan hukum itu dirumuskan dan dinyatakan berlaku. Sejak saat itu, perangkat hukum yang bersangkutan menjadi rumusan kalimat dan huruf mati serta kaku. Kita semua dan para hakimlah yang akan memberi nyawa dan ruh kesegaran dan ketegaran kepada Kompilasi Hukum Islam”

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas penulis berkesimpulan, sekalipun secara yuridis formil pasal Kompilasi Hukum Islam dirumuskan sedemikian rupa, namun dalam pemeriksaan di persidangan, penegak hukum Islam di Pengadilan Agama harus tetap berusaha, mencari dan menemukan hukum Islam bukan hanya secara yuridis formil akan tetapi dapat menemukan kebenaran dan keadilan yang hakiki, sehingga dapat menghindari umat Islam dari melakukan kesalahan.

Sebagaimana tujuan dari hukum itu sendiri adalah *lijalbil mashalih wa li daf'il mafasid*, mengambil kemaslahatan dan meniadakan kemudharatan. Nasab merupakan hal yang harus diemban oleh setiap anak, untuk memastikan siapa orang tua kandungnya. Prihal perkawinan hamil, penulis setuju dengan pendapat Imam Hanafi

khususnya yang mana bahwa orang yang hamil boleh dinikahkan dengan cara melindungi nasab anaknya (*hifdzu nasl*), prihal perbuatan orang tuanya adalah tanggungjawab bagi orang tua atas perbuatan yang dilakukan, tapi setidaknya ketika anak dilahirkan dalam kondisi memiliki orang tua yang sah dan dapat menjadi walinya. Karena tidak ada status anak zina, yang ada adalah perbuatan zina yang dilakukan oleh orang tuanya yang telah melakukan perbuatan yang dilarang agama itulah yang kemudia ia harus menanggungnya akibat atas perbuatannya, atas perbuatan zina yang dilakukan keduanya.

Perkawinan mempunyai tujuan sebagaimana keinginan manusia itu sendiri dalam rangka membina kehidupan yang rukun, tenteram dan bahagia dalam suasana cinta kasih dari dua jenis mahluk ciptaan Allah *swt*. Perkawinan merupakan jalan untuk menyalurkan *naluri* *manusiawi*, untuk memenuhi tuntunan nafsu syahwatnya dengan tetap memelihara keselamatan agama yang bersangkutan. Dan apabila syahwat telah mendesak, padahal kemampuan kawin belum cukup supaya menahan diri dengan jalan berpuasa, mendekatkan diri kepada Allah agar mempunyai daya mental dalam menghadapi kemungkinan-kemungkinan godaan setan yang menarik-narik untuk berzina.

B. Problematika Batas Minimal Usia Perkawinan

Struktur masyarakat Indonesia ditandai oleh dua cirinya yang bersifat unik. Secara horizontal, ia ditandai oleh kenyataan adanya kesatuan-kesatuan sosial berdasarkan perbedaan-perbedaan suku bangsa, perbedaan-perbedaan agama, adat serta perbedaan-perbedaan kedaerahan. Secara vertikal, struktur masyarakat Indonesia ditandai oleh adanya perbedaan-perbedaan vertikal antara lapisan atas dan lapisan bawah yang cukup tajam. Perbedaan-perbedaan tersebut sering kali disebut sebagai ciri masyarakat Indonesia yang majemuk, suatu istilah yang mula-mula diperkenalkan pertama kali oleh Furnivall, seorang sarjana Belanda, untuk menggambarkan masyarakat Indonesia pada saat pemerintahan masyarakat Belanda berkuasa. Implikasinya, kemajemukan dalam masyarakat diikuti keanekaragaman dalam banyak hal, salah satunya perkawinan.¹⁵⁷

157 Achmad Furqon Darajat, *Relevansi Batas Usia Minimal Perkawinan Dalam UU No. 1 Tahun 1974 Dengan Sistem Hukum Perkawinan Secara Adat, Islam dan Belanda*, (Tesis: UIN Sunan

Menurut hukum adat pada umumnya di Indonesia, perkawinan itu bukan saja berarti sebagai perikatan perdata, tetapi juga sebagai perikatan adat dan sekaligus merupakan perikatan kekerabatan dan perikatan ketetangaan. Terjadinya suatu ikatan perkawinan bukan semata-mata membawa akibat terhadap hubungan keperdataan seperti hak dan kewajiban suami-istri, harta bersama, kedudukan anak, hak dan kewajiban orang tua, tetapi juga menyangkut hubungan adat istiadat kewarisan, kekeluargaan, kekerabatan, hingga upacara adat serta keagamaan.¹⁵⁸

Syarat sahnya perkawinan secara hukum adat di Indonesia secara umum tergantung agama yang dianut masyarakat adat yang bersangkutan. Ini terjadi apabila komunitas adat telah meresepsi hukum Agama, atau menjadikan hukum agama sebagai hukum adat mereka. Apabila tidak menganut agama, tapi kepercayaan lokal, maka hal itu akan sah menurut agama dan kepercayaan lokal tersebut. Mengenai persyaratan usia perkawinan, seperti yang lazim dikenal dalam hukum perdata barat, hukum adat umumnya tidak mengatur hal demikian. Dengan demikian, adat masih masih memperbolehkan perkawinan pada semua umur.¹⁵⁹

Batas usia minimal perkawinan menurut hukum adat di Indonesia, bagaimanapun tetap membutuhkan penelitian secara empirik. Seperti dalam tesisnya Achmad Furqon Darajat yang berjudul Relevansi Batas Usia Minimal Perkawinan Dalam UU No. 1 Tahun 1974 Dengan Sistem Hukum Perkawinan Secara Adat, Islam dan Belanda dijelaskan bahwa dari 19 lingkungan hukum adat (*rechtsringen*) yang Cornelis van Vollenhoven telah petakan,¹⁶⁰ dan

Kalijaga Yogyakarta, 2012), h. 32; Lihat pula, Nasikun, *Sosial Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), Cet. Ke-19, h. 34-35

158 Achmad Furqon Darajat, *Relevansi Batas Usia Minimal Perkawinan Dalam UU No. 1 Tahun 1974 Dengan Sistem Hukum Perkawinan Secara Adat, Islam dan Belanda*, (Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012), h. 32; Lihat, Nasikun, *op.cit.*, h. 37; Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan di Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat dan Hukum Agama*, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1996), h. 8

159 Achmad Furqon Darajat, *Op.Cit.*, h. 32; Nasikun, *op.cit.*, h. 40, 41; Hilman Hadikusuma, *Op.Cit.*, h. 49

160 Cornelis van Vollenhoven membagi Indonesia menjadi 19 lingkungan hukum adat (*rechtsringen*). Satu daerah yang garis-garis besar, corak dan sifat hukum adatnya seragam disebutnya sebagai *rechtskring*. Setiap lingkungan hidup tersebut dibagi-bagi dalam beberapa bagian yang disebut kukuban hukum (*rechtsgouw*) lingkungan hukum adat tersebut adalah

meskipun beberapa penelitian telah dilakukan, namun sejauh itu, kriteria usia minimal perkawinan sering digantikan dengan kriteria kedewasaan secara adat. Umpamanya dalam penelitian Hilman Hadikusuma, yang menyatakan bahwa batas usia perkawinan seorang individu tidak ditentukan dalam hukum adat. Namun biasanya diukur melalui kriteria dewasa.

Oleh karena itu, apabila dipandang adalah kedewasaan, maka kedewasaan seseorang di dalam hukum adat dapat diukur dengan beberapa tanda-tanda, di antaranya adalah tanda yang ditunjukkan oleh faktor-faktor fisik, serta non fisik seperti faktor-faktor sosial. Menurut Supomo yang mendukung dewasa secara sosial, kriteria dewasa secara adat selain berbeda dengan dewasa secara barat, ciri-ciri antara lain: *kuat gawe* (dapat atau mampu bekerja sendiri). Artinya cakap untuk melakukan sesuatu dan bertanggung jawab secara mandiri, sanggup mengelola harta dan kebutuhannya sendiri.¹⁶¹

Senada dengan itu, Djododiguno mengatakan bahwa menurut hukum Adat Jawa, keadaan dewasa tidak dipertimbangkan dalam arti biologis, melainkan kepada keadaan mandiri dalam arti sosial, yaitu telah kawin dan berumah tangga sendiri. Pendapat ini senada dengan pernyataan Ter Haar dalam bukunya "*Beginsellen en Stelsel van het Adatrecht*" yang menulis bahwa seseorang telah dewasa menurut hukum adat di dalam persekutuan-persekutuan hukum yang kecil

sebagai berikut 1. Aceh 2. Tanah Gayo, Alas dan Batak 3. Tanah Minangkabau (Padang, Agam, Tanah Datar, Lima Puluh Kota, Tanah Kampar, Kerinci) 4. Mentawai (Orang Pagai) 5. Sumatera Selatan 6. Tanah Melayu (Lingga-Riau, Indragiri, Sumatera Timur, Orang Banjar) 7. Bangka dan Belitung 8. Kalimantan (Dayak Kalimantan Barat, Kapuas, Hulu, Pasir, Dayak, Kenya, Dayak Kalimantan, Dayak Landak, Dayak Tayan, Dayak Lawangan, Lepo Alim, Lepo Timey, Long Glatt, Dayak Manyan, Dayak Manyan Siung, Dayak Ngaju, Dayak Ot Danung, Dayak Penyambung Punan) 9. Gorontalo (Bolang Mongondow, Boalemo) 10. Tanah Toraja (Sulawesi Tengah, Toraja, Toraja Bare, Toraja Barat, Sigi, Kaili, Tawali, Toraja Sadan, To Mori, To Lainang, Kep. Banggai) 11. Sulawesi Selatan (Orang Bugis, Bone, Goa, Laikang, Ponre, Mandar, Makassar, Selayar, Muna) 12. Kep. Ternate (Ternate, Tidore, Halmahera, Tobelo, Kep. Sula) 13. Maluku Ambon (Ambon, Hitu, Banda, Kep. Uliasar, Saparuan, Buru, Seram, Kep. Kei, Aru, Kisar) 14. Irian 15. Kep. Timor (Kep. Timor, Timor, Timor Tengah, Mollo, Sumba, Sumba Tengah, Sumba Timur, Kodi, Flores, Ngada, Roti, Sayu Bima) 17. Jawa Pusat, Jawa Timur serta Madura (Jawa Pusat, Kedu, Purworejo, Tulung Agung, Jawa Timur, Surabaya, Madura) 18. Daerah Kerajaan (Surakarta dan Yogyakarta) 19. Jawa Barat (Priayangan, Sunda, Jakarta, Banten). Lihat Wikipedia, dalam <http://id.wikipedia.org/wiki/bukumadat>. Diakses pada tanggal 15 Juni 2012, Pukul 15.17 WIB

161 Achmad Furqon Darajat, *Op.Cit.*, h. 92

adalah pada saat seseorang baik laki-laki ataupun perempuan sudah kawin. Di samping telah meninggalkan rumah orang tuanya ataupun rumah mertua dan pergi pindah dan mendirikan kehidupan rumah keluarga sendiri. Jadi menurut hukum adat, tanda kedewasaan seseorang yang belum cukup umur berakhir saat dia tidak menjadi anak rumah dan sudah bisa bertindak sebagai kepala rumah tangga.¹⁶² Keadaan serupa terjadi di daerah Tapanuli atau Batak, di mana seseorang dianggap telah dewasa apabila sudah kawin dan sudah mengepalai rumah tangga sendiri. Di Aceh, kedewasaan dapat dimulai dari kecakapan dan kemampuan akal sehatnya.

Adapun kedewasaan secara biologis biasanya apabila seorang anak perempuan sudah mengalami haid, buah dada sudah menonjol. Tanda-tanda ini menunjukkan ia sudah dewasa. Bagi anak laki-laki ukuran kedewasaan hanya dilihat dari perubahan suara, bagian tubuh dan sudah mengeluarkan air mani.¹⁶³

Kendati sulit untuk menemukan kriteria usia perkawinan minimal dalam hukum adat namun dalam beberapa daerah dan suku bangsa di Nusantara yang paling mungkin adalah dengan mengamati usia perkawinan yang lumrah terjadi di komunitas mereka.

Di samping itu, ada juga perkawinan yang melibatkan anak di bawah umur atau masih kecil, akan tetapi mereka tidak diizinkan berhubungan seksual sebelum dewasa. Pernikahan ini diistilahkan di Jawa dengan *kawin gantung*. Sedangkan di daerah Jawa Barat pernikahan ini disebut *Ngarah Gawe*, dalam perkawinan jenis ini seorang suami yang belum dewasa harus membantu mertuanya untuk bekerja di ladang. Ini dilakukan sembari menunggu hingga mereka berdua beranjak dewasa dan siap melakukan hubungan seksual. Selain di dua tempat tersebut, di daerah lain yang tidak mengharamkan pernikahan jenis ini terdapat di daerah Jambi, Toraja, dan Flores.¹⁶⁴

Kedudukan seseorang untuk dapat melaksanakan pernikahan dibatasi oleh kelayakan usia masing-masing pihak yang dalam istilah fiqh disebut *ahliyyah*. *Ahliyyah* sebagaimana dalam kitab *Usul al-*

162 *Ibid.*

163 *Ibid.*, h. 93

164 Lihat, Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Adat*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1995) h. 91

Fiqh karya Muhammad Abu Zahrah didefinisikan sebagai kelayakan, kepantasan, atau kecakapan (*salahiyyah*) manusia untuk ditetapkan kepadanya hak-hak orang lain (*ilzam*) dan untuk ditetapkan kepadanya hak-hak terhadap orang lain (*iltizam*). Dalam istilah lain, Anwar Khatib dalam kitabnya *al-Ahliyyah al-Madaniyyah fi asy-Syar'i al-Islami wa al-Qawanin al-Lubnaniyyah* mendefinisikan kata *ahliyyah* sebagai kelayakan seseorang untuk memperoleh hak-hak, penetapan penggunaan (*tasarruf*) hak-hak itu kepadanya. Artinya, *ahliyyah* mencakup kelayakan untuk dikenai dan untuk melaksanakan hukum.¹⁶⁵ Adapun penjelasan *ahliyyah* bagi calon pengantin dalam hukum perkawinan menurut pandangan *fuqaha*” dari empat mazhab adalah beragam.

Fuqaha” Hanafiyyah sebagaimana dalam kitab *Bada'i as-Sana'i fi Tartib asy-Syara'i* juz II karya 'Ala ad-Din Abi Bakr Ibn Mas'ud al-Kasani al-Hanafi yang dikutip oleh M. Agus Syahrur Munir dalam tesisnya memasukkan *ahliyyah at-tasarruf* sebagai *syurut al-'in'iqad* bagi calon mempelai laki-laki, yaitu bahwa ia harus berakal yang merupakan syarat *ahliyyah* untuk dapat membentuk akad.¹⁶⁶ Sehingga perkawinan *as-sagir* yang bukan *mumayyiz* dan orang gila merupakan akad yang batil. Sedangkan perkawinan bagi calon mempelai perempuan dapat dilaksanakan walau dalam keadaan *mumayyiz* yang dalam istilah *fiqh* disebut dengan pernikahan *as-sagirah* melalui hak *ijbar* dari ayah. Hal ini berdasarkan pada beberapa dalil, yaitu:

1. Keumuman perintah menikahkan *al-ayyim* (wanita yang tidak

165 M. Agus Syahrur Munir, *Kedewasaan Dalam Undang-undang Perkawinan di Indonesia*, (Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003), h. 63-64

166 Syarat-syarat setiap akad, termasuk di dalamnya perkawinan menurut *fuqaha*” Hanafiyyah, dibedakan menjadi empat macam. Pertama, *syuru>t* *al-'in'iqad*, yaitu syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam rukun-rukun atau dasar-dasar akad. Jika salah satu syarat tertinggal, maka akad tersebut merupakan akad *batil*. Kedua, *syuru>t* *as-sibhab*, yaitu syarat-syarat yang harus dipenuhi demi dapat ditetapkannya akibat hukum terhadap akad. Jika salah satu syarat tertinggal, maka akad tersebut merupakan akad *fasid*. Ketiga, *syuru>t* *an-nafaz*, yaitu syarat-syarat yang tergantung padanya penetapan akibat akad sebab pelaksanaannya, setelah syarat-syarat *'in'iqad* dan *sibhab* akad tersebut terpenuhi. Jika salah satu syarat tertinggal, maka akad tersebut merupakan akad *mauqu>f*. Keempat, *syuru>t* *al-luzum*, yaitu syarat-syarat yang tergantung padanya kontinuitas dan kelangsungan akad. Jika salah satu syarat tertinggal, maka akad tersebut merupakan akad yang *ghair lazim* (tidak tetap) dan *ja'iz* (boleh) artinya para pihak boleh mencabutnya. Lihat, Wahbah Zuhaili>, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, (Bairu>t: Da>r al-Fikr al-Mu'a>s>ir, 1997) Juz. IX, h. 6532-6533

mempunyai suami, baik masih kecil maupun sudah dewasa) dalam QS. an-Nur (24): 32, yaitu:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...

2. Abu Bakr menikahkan anak perempuannya 'Aisyah yang masih kecil dengan Nabi Muhammad sebagaimana yang disebutkan dalam Hadis:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست وبنى بها وهي

بنت تسع¹⁶⁷

Kemudian, pendapat para *fuqaha* Malikiyyah sebagaimana dalam kitab *al-Ma'unah* karya 'Abd al-Wahhab al-Bagdadi mempersyaratkan *al-'aql* dan *at-tamyiz* sebagai *syurut as-sihhah* dan *al-bulug* sebagai *syurut al-istiqrar* perkawinan bagi calon mempelai laki-laki.¹⁶⁸ Namun di sisi lainnya, ayah dapat menikahkan anak perempuannya yang masih kecil (*as-sagirah*) berdasarkan dalil-dalil sebagai berikut:

1. Keumuman perintah menikahkan *al-ayyim* (wanita yang tidak mempunyai suami, baik masih kecil maupun sudah dewasa) dalam QS. An-Nur (24): 32.
2. Nabi Syu'aib yang menikahkan salah satu anak perempuannya dengan Nabi Musa, dalam QS. Al-Qassas (28): 27, yaitu:

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ...

167 Hadis ini bersumber dari 'Aisyah dalam an-Nasa'i, *Sunan An-Nasa'i*, "Kitab an-Nikah", Hadis nomor 3203, 3204, 3205, 3206, 3325, 3326; al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, "Kitab an-Nikah", Hadis nomor 4738, 4739, 4761; Muslim, *Shahih Muslim*, "Kitab an-Nikah", Hadis nomor 2547, 2548, 2549, 2550; Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, "Kitab an-Nikah", Hadis nomor 1811, "Kitab Adab", Hadis nomor 4285, 4286; Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, "Kitab an-Nikah", Hadis nomor 1866; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Baqi Musnad al-Ansar", Hadis nomor 24587, 25193; ad-Darimi, *Sunan ad-Darimi*, "Kitab an-Nikah", Hadis nomor 2161. Hadis ini merupakan Hadis *Marfu'*. M. Agus Syahrur Munir, *op.cit.*, h.72-73

168 *Syurut as-Sihbah* perkawinan bagi calon mempelai laki-laki ada empat, yaitu: Islam dalam menikahi Muslimah, berakal, *al-tamyiz*, dan jelas kelaki-lakianya sebagai antisipasi terhadap *al-khunsu al-musykil* (berkelamin ganda) yang tidak menikah dan tidak dinikahi. Sedangkan *syurut al-istiqrar* perkawinan bagi calon mempelai laki-laki ada lima macam, yaitu: merdeka, *al-bulug*, *ar-rusyid* (bukan *safih*), sehat, dan *al-kafa'ah*. Lihat, Abu al-Qasim Muhammad Ibn Ahmad Ibn Juzayyi al-Kilabi, *al-Qawanin al-Fiqhiyyah*, (Bairut: Dar al-Fikr, tt), h. 171

3. Adanya masa *iddah* bagi *Shagirah*, sedangkan *iddah* hanya terjadi setelah putusnya perkawinan berdasarkan QS. Al-Thalaq (65): 4, yaitu:

وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ مِنَ الْمُحِيصِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ...

4. Sahabat Abu Bakr yang menikahkan anak perempuannya 'Aisyah dengan Rasulullah pada saat ia berusia enam tahun.
5. Rasulullah juga menikahkan kedua anak perempuannya dengan 'Usman bin 'Affan.¹⁶⁹

Adapun *fuqaha*" Syafi'iyah yang terangkai dalam kitab *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab* juz XVII karya Abu Zakariyya Muhy ad-Din Ibn Syaraf an-Nawawi sebagaimana yang dikutip oleh M. Agus Syahrur Munir dalam tesisnya berpendapat bahwa perkawinan hanya sah jika dilaksanakan oleh mempelai yang diperbolehkan melakukan *tasarruf*, dengan kata lain calon mempelai haruslah *ahliyyah at-tasarruf*. Sehingga, akad perkawinan yang dilakukan sendiri oleh orang-orang yang dilarang melakukan *tasarruf* (*mahjur 'alaih*) seperti anak kecil (*as-sagir*) dan orang gila; orang yang sembrono (*safih*) tanpa izin walinya; dan juga budak tanpa izin tuannya tidak sah. Dengan demikian, wali mempunyai kekuasaan untuk menikahkan orang-orang di bawah perwaliannya yang memiliki *ahliyyah* tidak sempurna, bahkan *walayahnya* juga meliputi orang yang memiliki *ahliyyah* sempurna sekalipun.¹⁷⁰

Terakhir *fuqaha*" H}anabilah yang terangkum dalam kitab *al-Ansaf* karya 'Ala ad-Din Abi al-Hasan 'Ali Ibn Sulaiman al-Mardawi juz VIII berpendapat tidak mempersyaratkan *ahliyyah* sempurna bagi calon mempelai dalam perkawinan. Sehingga dalam mazhab Hanbali, seorang ayah dapat menikahkan anak laki-laknya yang berakal namun belum *balig* dan atau sudah dewasa (*al-kabir* namun gila, baik dengan atau tanpa izin dan kerelaannya, dengan *mahr misl* atau lebih dari itu. Selain itu, ayah juga dapat menikahkan anak perempuan yang masih perawan dan belum berusia sembilan tahun

169 M. Agus Syahrur Munir, *Op.Cit.*, h. 75-76

170 *Ibid.*, 76

tanpa izinnya berdasarkan beberapa dalil sebagai berikut:

1. Adanya masa ‘*iddah* bagi *as-sagirah*, sedangkan ‘*iddah* hanya terjadi setelah putusnya perkawinan berdasarkan firman Allah dalam QS. at-Talaq (65): 4.
2. Sahabat Abu Bakr yang menikahkan anak perempuannya ‘Aisyah dengan Rasulullah *saw* pada saat ia berusia enam tahun.

Jika *as-sagirah* tersebut yatim (tidak mempunyai ayah), terdapat dua pendapat dalam mazhab Hanbali sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab *al-Kafi* juz III karya Abu Muhammad Muwaffiq ad-Din ‘Abd Allah Ibn Qudamah, yaitu:

1. Wali tidak dapat menikahkannya tanpa izinnya. Hal ini berdasarkan sebuah Hadis dari Nafi’ yang menceritakan bahwa Abdullah bin Umar menikah dengan anak perempuan pamannya ‘Usman bin Mad’un. Dalam riwayat lain ‘Abdullah bin Umar mengatakan: “Pamanku Qudamah bin Mad’un menikahkan aku dengan anak perempuan saudara laki-lakinya Usman bin Mad’un”. Ibunya kemudian pergi menemui Rasulullah *saw*, dan berkata: “Anak perempuanku tidak senang dengan perkawinannya itu”. Rasul kemudian menyuruh Abdullah bin Umar untuk memutuskannya dan bersabda, “*La tunkihu al-yatama hatta tasta’mirhunna fa’in sakatna fahuwa iznuhunna*”. Mantan istri Abdullah bin Umar itu kemudian menikah dengan al-Mughirah bin Syu’bah. Pada satu riwayat lain dikatakan bahwa al-Mughirah pergi menemui ibu perempuan itu dan membujuknya dengan harta sehingga ia lebih cenderung padanya dan meninggalkan Abdullah bin Umar. Qudamah kemudian menemui Rasul dan mengatakan: “Saya adalah pamannya dan *wasi* ayahnya. Perbuatan mereka terhadap Abdullah bin Umar tidak lain karena ia tidak punya harta”. Rasul kemudian bersabda: “*Innaha yatimah wa innaha la tunkah illah bi ‘izniha*”.
2. Wali dapat menikahkannya, namun mempunyai hak *khiyar* setelah *balig*. Hal ini didasarkan pada QS. An-Nisa (4): 3 yang menurut penafsiran ‘Aisyah, *mafhum al-ma’nanya* adalah wali dapat menikahkannya jika ia dapat berbuat adil kepadanya.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...¹⁷¹

Selain dari pada itu, walau dalam hukum Islam secara definitif tidak pernah memberikan batasan usia dalam nikah namun hal tersebut dapat dikaitkan dengan pembagian fase perkembangan manusia dari segi tingkat kemampuan menerima dan melaksanakan hukum (*ahliyyah al-wujub wa al-ada'*) seperti yang dijelaskan dalam tesis Abdul. Menurut fase tersebut dijelaskan bahwa penetapan usia nikah dapat dikembalikan pada dua fase yaitu fase *balig* dan *rusyid*. Sebagaimana yang akan dipaparkan, sebagai berikut:¹⁷²

1. Fase *Baligh*

Status *baligh* seseorang dapat diketahui melalui peristiwa terjadinya hadas besar yang ditunjukkan dengan keluarnya air mani bagi laki-laki dan menstruasi bagi perempuan. Peristiwa datangnya hadas tersebut menandakan bahwa secara biologis organ-organ tubuh yang mengalaminya sudah berfungsi secara utuh dan sempurna termasuk alat reproduksi. Dalam Islam dinyatakan bahwa, status *balig* merupakan legitimasi untuk melakukan perbuatan hukum secara sah dan dapat dipertanggungjawabkan. Hadis Nabi *saw* menyatakan:

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ، عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَىٰ عَقْلِهِ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّىٰ
يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّىٰ يَحْتَلِمَ¹⁷³

“Tidak ditulis (di dalam kitab amal) tentang tiga hal: orang yang hilang akal sebelum sembuh, orang tidur sebelum bangun, dan anak-anak sebelum *balig*”

Perbuatan seseorang dinilai sah menurut hukum bila mana di antara pelakunya telah mampu memahami hukum secara baik. Indikasi untuk mengetahui kemampuan itu dapat diketahui dari indikator biologis. Indikator biologis adalah suatu kondisi ketika seseorang telah mengalami perubahan biologis ke dalam

171 *Ibid.*, h. 76-78

172 Abdul Munir, *Op.Cit.*, h. 50-58

173 Hadis riwayat Ahmad Ibn Hanbal, Abu Daud dan al-Hakim.

bentuk dan fungsi tubuh dewasa. Misalnya seorang perempuan mengalami haid atau seorang laki-laki memancarkan sperma. Indikasi ini dapat dijadikan sebagai indikator *balig* sebab kondisi biologis berperan dalam membentuk kondisi mental, artinya organ tubuh yang matang akan menghasilkan suatu hormon tertentu yang menjadikan seseorang tumbuh, berfikir dan bersikap dewasa.

Bagi setiap orang tidak dapat ditentukan batas usia minimal atau maksimal mengalami menstruasi atau mimpi basah. Usia *balig* antara seseorang dengan lainnya tidak berlaku sama, ada yang lebih cepat berlaku dan ada yang lebih lambat. Faktor penyebabnya dapat terjadi karena faktor lingkungan atau faktor gen. Ulama Syafi'iyah dan Hanabilah mengemukakan bahwa batas minimal usia *balig* itu pada usia 15 tahun baik bagi laki-laki ataupun perempuan.¹⁷⁴

Masa *haidh* terjadi menurut keumuman perempuan kurang lebih pada usia 9 tahun. Penetapan ini berdasarkan pada perkawinan Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* dengan 'Aisyah di saat usia mencapai 9 tahun, mereka berdua memulai tinggal bersama membangun rumah tangga. Disebutkan dalam Hadis:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ، وَأَدْخَلَتْ عَلَيْهِ
 وَهِيَ بِنْتُ تِسْعٍ، وَمَكَثَتْ عِنْدَهُ تِسْعًا¹⁷⁵

“(Diriwayatkan) dari 'Aisyah, sesungguhnya Nabi *shallallahu 'alaihi wasallam* menikahi dirinya ('Aisyah) ketika usianya enam tahun, dan menggauli dan hidup bersamanya ketika usianya memasuki sembilan tahun”.

174 Abd al-Qadir 'Audah, *at-Tasyri' al-Jima'i al-Islami*, (Kairo: Dar al-Urubah, 1963), Juz. 1, h. 603

175 Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al Bukhari, *Matnu al-Bukhari*: “Kitab an-Nikah, (tt: Syirkah an-Nur Asia, t.th.), Juz. 3, h. 249

2. Status *Rusyd*

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, kedewasaan seseorang dapat diketahui melalui indikator biologis. Namun jika indikator biologis tidak diperoleh, maka yang menjadi indikator umum *balig* adalah mental atau penalaran. Indikator mental diartikan sebagai suatu kondisi di mana seseorang telah memiliki penalaran yang sempurna dan sikap dewasa sehingga mampu memahami dan bertanggung jawab atas segala resiko dari perbuatan hukum yang dilakukannya. Dalam istilah fiqh penetapan *balig* dari segi mental ini disebut *rusyd*.

Imam Abdul Qadir Audah memasukkan fase *rusyd* ini dalam fase kesadaran sempurna (*majalah al-idrak at-tam*). Kesadaran sempurna dimulai sejak berumur 15 tahun sampai akhir hayat. Dalam fase ini seorang disebut dewasa karena ia sudah mempunyai pertanggung jawaban yang penuh, baik dalam menjalankan hukum pidana, perdata maupun dalam menjalankan kewajiban-kewajibannya dengan Tuhan. Fase *rusyd* dijelaskan dalam al-Quran surat al-Nisâ (4) ayat 6:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا
إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا
فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

“Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. Barang siapa (diantara pemeliharaan itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka

hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).”

Muhammad Rasyid Rida mengatakan dalam kitab tafsirnya, bahwa fase *rusyid* adalah fase di mana seseorang mampu mengurus dan bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri (mandiri), harta miliknya dan boleh melakukan perkawinan.¹⁷⁶

Sementara itu, Hamka menafsirkan *bulugh an-nikah* dengan dewasa. Kedewasaan itu bukan tergantung pada usia namun tergantung pada kecerdasan atau kedewasaan pikiran. Hal ini dikarenakan ada anak yang usianya belum dewasa namun ia telah cerdas dan sebaliknya ada seseorang yang usianya telah agak lanjut namun belum matang pemikirannya.¹⁷⁷

Adapun ar-Razi dalam kitabnya tafsir *al-Kabir* melihat bahwa tanda-tanda *baligh* pada umumnya terdapat pada lima perkara, di mana tiga dari kelima perkara tersebut terdapat pada laki-laki dan perempuan, yaitu: datangnya mimpi, ditentukan dengan usia khusus dan tumbuhnya bulu rambut pada daerah tertentu. Sedangkan dua yang lain, hanya dialami oleh perempuan, yaitu datangnya *haidh* dan terjadinya kehamilan.¹⁷⁸

Namun ada perbedaan pendapat di kalangan ahli fiqh konvensional menyoroiti tentang batas minimal usia dewasa ini. Ulama Syafi'iyah dan Hanabilah memandang bahwa jika seseorang tidak mengalami menstruasi atau mimpi basah maka penetapan *balig* berlaku maksimal pada usia 15 tahun. Menurut Imam Abu Hanifah yang tinggal di Masyarakat Irak, *baligh* itu datangnya mulai usia 19 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi perempuan. Sedangkan Imam Malik yang tinggal di Madinah menetapkan bahwa *balig* bagi laki-laki dan perempuan berlaku pada usia 18 tahun. Perbedaan pendapat di atas dikarenakan faktor perbedaan sosial dan teritorial yang mereka jadikan sampel. Usia *baligh* antara suatu masyarakat dengan masyarakat lain di

176 Lihat, Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, (Mesir: al-Manar, 1325 H) IV, h. 387

177 Siti Badiroh, *Urgensitas Kedewasaan Dalam Perkawinan (Tinjauan Atas Batas Usia Nikah Dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974)*, (Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), h. 33; Lihat, Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), Juz. 4, h. 301

178 Lihat ar-Razi, *Tafsir al-Kabir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), V, h. 196

daerah yang berbeda tidaklah berlaku sama, ada yang lebih cepat berlaku dan ada yang lebih lambat. Faktor penyebabnya adalah faktor lingkungan.

Dalam istilah *usul fiqh*, orang yang berstatus *baligh* dinamakan *mukallaf*, yaitu yang dibebankan padanya untuk melaksanakan perbuatan hukum agama.¹⁷⁹ Status *baligh* secara biologis dan mental (*rusyid*) di atas tidak berarti harus segera melakukan perkawinan sebagaimana perbuatan hukum lainnya. Status tersebut hanya memberikan arti legitimasi (keabsahan) melakukan perbuatan hukum secara syar'i termasuk di antaranya adalah menikah. Adapun perintah melakukan perkawinan diperuntukkan bagi mereka yang telah memiliki kemampuan tertentu (*al-qudrah*) yang disebut dengan istilah *al-ba'ah*.

Menindaklanjuti anjuran menikah yang dikhitabkan oleh Allah di dalam al-Quran, Rasul-Nya kemudian memberikan perintah kepada para pemuda yang mampu segera menikah tanpa menunda waktu. Menikah diperintahkan oleh agama karena mengandung tujuan yang sangat luhur bagi kehidupan manusia.

عن عبد الله بن مسعود قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضَى لِلْبَصْرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ¹⁸⁰

“Dari Ibnu Mas’ud, sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: “Wahai pemuda! Siapa di antara kalian yang sudah mampu memenuhi ba’ah (biaya rumah tangga) hendaklah segera menikah, sesungguhnya hal itu lebih memelihara pandangan, dan barang siapa yang belum mampu, maka hendaklah ia melakukan puasa, sesungguhnya hal itu merupakan benteng baginya”.

179 Abdul Munir, *Perkawinan Dini di Yogyakarta dan Persepsi Masyarakat dari Tahun 2001-2003 Dalam Perspektif Hukum Islam*, (Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004), h. 55. Lihat, Ali Hasballah, *Usul al-Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt), h. 392

180 Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Matn Masykul al-Bukhari*, (t.t: Syirkah an-Nur Asia, t.th), Jilid. 3, h. 238

Kata “*Syabab*” bentuk jamak dari kata *syabb* yang berarti pemuda atau kaula muda. Para ulama tidak memberikan arti yang sama tentang usia berapa dari apa yang dimaksud pada *syabab*. Menurut ulama Syafi’iyah termasuk di antaranya Imam Nawawi berpendapat bahwa kata *syabab* menunjuk pada orang yang sudah *balig* sampai usia 30 tahun. Sedangkan al-Qurtubi menentukan kategori *syabab* pada usia 17 tahun hingga 32 tahun. Kedua pendapat tersebut pada dasarnya tidak jauh berbeda karena penetapan usia 17 tahun adalah penetapan usia *baligh* yang didasarkan pada indikasi mental seseorang yang berlaku di daerah tertentu setelah indikasi biologis tidak ditemukan.

Yusuf Musa menetapkan bahwa usia *baligh* itu diketahui setelah seseorang berusia 21 tahun, sebab masa sebelum usia 21 tahun disebut fase belajar dan kurang memiliki kematangan dalam pengalaman hidup.¹⁸¹ Adapun kata *al-ba’ah* mengandung arti interpretatif. Menurut al-Khattabi, yang dimaksud *al-ba’ah* adalah perkawinan itu sendiri. Imam al-Nawawi memperjelasnya dengan membagi pada dua pengertian yaitu kematangan seksual dan kemampuan nafkah. Pengertian senada dikemukakan oleh Hasbi Ash-Shiddiqie bahwa arti kemampuan dalam bahasa Arab juga sering diungkapkan dengan istilah *ahl* yang berarti kelayakan.¹⁸²

Kembali kepada makna *al-ba’ah* sebagai salah satu kemampuan atau kelayakan dalam melaksanakan pernikahan menurut Islam. Perkawinan adalah suatu perbuatan hukum yang berimplikasi pada pemenuhan hak dan kewajiban. Orang yang melaksanakan perkawinan dituntut memiliki sikap tanggung jawab dalam memelihara keutuhan rumah tangga. Untuk itu, kemampuan dan kesanggupan pelaku perkawinan menjadi prasyarat yang lazim dimiliki.

Menurut Kamal Mukhtar kesanggupan dalam menikah secara garis besar terdiri dari tiga bagian, yaitu; *Pertama*, Kesanggupan

181 Abdul Munir, *Op.Cit.*, h. 56. Lihat, Hasbi Ash-Shiddiqie, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 241

182 Abdul Munir, *Op.Cit.*, h. 57; Lihat, Asy-Syaukani, *Nail al-Authar*. Kitab Nikah (Beirut: Dar al-Fikr, 1973) VI, h. 228

jasmani dan rohani. *Kedua*, Kesanggupan memberi nafkah. *Ketiga*, Kesanggupan bergaul dan mengurus rumah tangga

Jika pendapat ulama salaf dan penjabarannya yang dikemukakan oleh Kamal Mukhtar di atas dikombinasikan, maka dapat disimpulkan bahwa kemampuan pada *al-ba'ah* bukan merupakan prasyarat yang menentukan pada keabsahan sebuah perkawinan, akan tetapi merupakan prasyarat bagi tercapainya sebuah tujuan perkawinan.

Secara normatif, ketentuan yang mengatur mengenai usia perkawinan dalam agama Islam terdapat dalam beberapa Hadis. Ketentuan itu mengenai perkawinan antara Rasulullah dan 'Aisyah. Redaksi Hadis tersebut menyatakan bahwa beliau menikahi 'Aisyah ketika berusia sekitar 6 tahun kemudian tinggal bersama ketika berusia 9 tahun.¹⁸³ Dalam redaksi Ibnu Majah, dikatakan ia dinikahi pada usia 7 tahun kemudian tinggal bersama Nabi pada usia 9 tahun.¹⁸⁴ Dengan ketentuan normatif seperti ini, sikap umat Islam terpolarisasi menjadi beberapa kelompok. Kelompok tradisional menegaskan bahwa mempraktikkan model perkawinan ini adalah seperti “menghidupkan sunah Nabi” (*Ihya' al-Sunnah*). Sedangkan kelompok lain menyatakan bahwa kebolehan ini adalah hak *previlage* (*Khususiyah*) bagi Nabi seorang.¹⁸⁵

Ketentuan Hadis normatif itu menurut hasil penelitian Yusuf Hanafi adalah tradisi dan norma sosial yang telah berlaku di jazirah Arab dalam jangka waktu yang lama, bahkan jauh sebelum kelahiran Nabi Muhammad *saw*. tradisi ini sudah menjadi norma dan institusi sosial saat itu. Karena merupakan institusi sosial, maka sulit untuk menyebut bahwa itu salah. Alasan yang diberikan berasal dari beberapa keterangan dari al-kitab nabi-nabi sebelumnya.

183 Achmad Furqon Darajat, *Relevansi Batas Usia Minimal Perkawinan Dalam UU No. 1 Tahun 1974 Dengan Sistem Hukum Perkawinan Secara Adat, Islam dan Belanda*, (Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012), h. 84; Lihat al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* Hadis no. 3605, 3607, 4738, 4739, 4761; Muslim, *Shahih Muslim*, Hadis no. 2548; an-Nasa'i, *Sunan an-Nasa'i*, H}adis no. 3326; Ahmad, *Musnad Ahmad*, H}adis no. 24587.

184 Achmad Furqon Darajat, *Loc.Cit.*; Lihat Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, H}adis no. 1867

185 Achmad Furqon Darajat, *Op.Cit.*, h. 84-85

Namun begitu, usia pernikahan antara 'Aisyah dan Nabi yang diyakini secara normatif dalam kitab-kitab Hadis, dikoreksi oleh Maulana Muhammad Ali, pemimpin sekte Ahmadiyah Anjuman Ishaat Islam, serta beberapa ulama klasik. Hasil kesimpulannya membuktikan bahwa usia 'Aisyah saat menikah berkisar antara 9 sampai 10 tahun, dan berusia 14 sampai 15 tahun ketika mulai berumah tangga. Muhammad Ali mengajukan setidaknya empat bukti bahwa riwayat-riwayat mengenai usia 'Aisyah dalam literatur-literatur Hadis secara historis tidak akurat.

Bukti pertama, Abu Bakar telah merencanakan pernikahan 'Aisyah dengan Jubair bin Muth'im saat hijrah ke Habasyah pada tahun ke delapan sebelum hijriah. Kedua, usia 'Aisyah lebih muda 5 tahun dari putri Nabi Fatimah, dan dilahirkan 5 tahun sebelum kenabian bertepatan dengan renovasi ka'bah. Ketiga, 'Aisyah adalah gadis belia pada saat surat al-Qomar diwahyukan pada tahun ke enam dari kenabian dengan bukti bahwa ia ingat dan hapal beberapa ayatnya. Keempat, ditemukan banyak bukti bahwa kehidupan rumah tangganya mulai berlangsung pada tahun kedua dari hijrah di bulan Syawal, yang menunjukkan bahwa lima tahun penuh berlalu antara upacara pernikahan dan permulaan kehidupan rumah tangganya. Keempat bukti ini serta beberapa bukti lain secara historis di pandang sebagai koreksi atas keabsahan usia perkawinan 'Aisyah yang menikah saat itu dengan Nabi Muhammad saw.

Para ulama ahli Hadis juga mempersoalkan pula keshahihan Hadis ini. Mereka mempersoalkannya dari aspek sanad maupun matan. Dari segi sanad, menurut mereka sang perawi Hadis adalah Hisyam bin Urwah yang ketika Nabi hidup termasuk seseorang yang sudah tua renta dan diragukan kecerdasan dan daya ingatnya dalam meriwayatkan Hadis. Oleh karena itu, Imam Malik pendiri mazhab Maliki secara tegas menolak Hadis-Hadis yang telah diriwayatkannya. Sedangkan dari segi matan, banyak dari ahli fiqh meragukan kebenaran Hadis tersebut. Imam at-Tabari misalnya, memperkirakan bahwa usia 'Aisyah ketika dinikahi Nabi sekitar 14 sampai 15 tahun, *fuqaha*" lainnya mengatakan bahwa usia 'Aisyah adalah 17 sampai 18 tahun.

Fuqaha” lainnya menyamakan usia 24 tahun.¹⁸⁶ Di samping itu, aturan-aturan fiqh pada dasarnya tidak menjelaskan batas usia minimal pasangan harus menikah. Akan tetapi banyak dikenal dalam beberapa literatur fiqh adalah pernikahan anak kecil (*sagirah*).

Dalam penelitian Yusuf Hanafi, banyak terdapat ketentuan yang membolehkan menikah pada usia muda, di antaranya berlaku pada laki-laki dan perempuan yang sama-sama masih kecil, serta pernikahan yang dilakukan oleh wali mujbir. Wali mujbir diperbolehkan menikahkan anak pada usia kecil, karena mereka memiliki wewenang tersebut dalam agama. dalam sebuah ungkapan dalam kitab fiqh dikemukakan “bila seseorang laki-laki mengawini seorang perempuan yang masih kecil, kemudian si istri disusui ibu si suami, maka istri itu menjadi haram baginya, karena ia menjadi saudara susuan.” Ungkapan tersebut memberikan pemahaman bahwa perkawinan dengan anak yang masih dalam susuan pun menyebabkan hubungan mahramiyah.¹⁸⁷

Menurut Amir Syarifudin, untuk mengetahui indikasi kedewasaan seseorang anak dapat merujuk pada makna eksplisit atas surat al-Nisa ayat 5 dan 6 di bawah ini:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا
 وَأَكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥﴾ (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا
 النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا
 إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا
 فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ
 بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾

186 Lihat, Supriyadi dan Yulkarnain Harahap, *Perkawinan di Bawah Umur Dalam Perspektif Hukum Pidana dan Hukum Islam*, Dalam mimbar hukum vol. 21 no. 3 Oktober 2009, h. 409-628

187 Achmad Furqon Darajat, *Op.Cit.*, h. 88

“Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akal nya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik.” 6. “Dan ujlilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. Barang siapa (diantara pemeliharaan itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).”

Menurut analisis Amir, walaupun substansi ayat itu adalah untuk mendidik dan memperlakukan anak yatim, namun ada dua cara yang patut dilakukan untuk menguji apakah anak-anak yatim tersebut sudah mampu untuk mengelola keuangan mereka sendiri. *Pertama*, adalah mendidik, dan *kedua* adalah menguji mereka sampai usia menikah “*hatta balagh an-Nikah*”. Ayat ini mensyaratkan adanya tes objektif kepada anak untuk mengukur kematangan fisik serta kedewasaan intelektual untuk dapat hidup mandiri serta mengelola keuangan sendiri yang khusus diberlakukan untuk anak yatim. Tes ini juga tidak menutup kemungkinan dapat diaplikasikan untuk anak kandung sendiri.¹⁸⁸

Pandangan ahli hukum Islam terhadap perkawinan di bawah umur. Dalam keputusan Ijtima ‘Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia III Tahun 2009 dinyatakan bahwa dalam literatur fiqh Islam, tidak terdapat ketentuan secara eksplisit mengenai batas usia perkawinan, baik batas usia minimal maupun maksimal. Walaupun demikian, hikmah *tasyri’* dalam perkawinan adalah

188 *Ibid.*, h. 91

menciptakan keluarga yang sakinah, serta dalam rangka memperoleh keturunan (*hifz al-nasl*) dan hal ini bisa tercapai pada usia di mana calon mempelai telah sempurna akal pikirannya serta siap melakukan proses reproduksi.¹⁸⁹

Berdasarkan hal tersebut, komisi fatwa menetapkan beberapa ketentuan hukum yaitu:

1. Islam pada dasarnya tidak memberikan batasan usia minimal perkawinan secara definitif, usia kelayakan perkawinan adalah usia kecakapan berbuat dan menerima hak (*ahliyatul ada'wa al wujub*) sebagai ketentuannya.
2. Perkawinan di bawah umur hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah tetapi haram jika mengakibatkan *mudharat*.
3. Kedewasaan usia merupakan salah satu indikator bagi tercapainya tujuan perkawinan, yaitu kemaslahatan hidup berumah tangga dan bermasyarakat serta jaminan keamanan bagi kehamilan.
4. Guna merealisasikan kemaslahatan ketentuan perkawinan dikembalikan pada standarisasi usia sebagaimana ditetapkan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedomannya.

Keputusan Komisi Fatwa MUI tersebut sejalan dengan pendapat yang dikemukakan oleh HM Asrorun Ni'am Sholeh bahwa,¹⁹⁰ dalam literatur Fiqh Islam tidak terdapat ketentuan secara eksplisit mengenai batasan usia pernikahan, dengan demikian perkawinan yang dilakukan orang yang sudah tua dipandang sah sepanjang memenuhi syarat dan rukunnya, sebagaimana juga sah bagi anak-anak yang masih kecil.

Secara umum dalam hukum Islam mengenai perkawinan di bawah umur pendapat dari para *fuqaha'* dikategorikan dalam tiga

189 Arya Winanta Wijaya, *Analisis Perkawinan Anak di Bawah Umur Tinjauan Hukum Islam Dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 (Studi Di Desa Gegerung Kec. Lingsar Lombok Barat)* (Jurnal: Fakultas Hukum Universitas Mataram, 2013), h. 8; Lihat, Khaeron Sirin, *Fiqh Perkawinan Di Bawah Umur*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2009), h. 35

190 HM. Asrorun Ni'am Sholeh, *Pernikahan Usia Dini Perspektif Munakahab*, Dalam Ijma' Ulama, 2009, Majelis Ulama Indonesia, h. 213

kelompok yaitu:¹⁹¹

1. Pandangan *Jumhur Fuqaha'*, yang membolehkan pernikahan usia dini walaupun demikian kebolehan pernikahan dini ini tidak serta-merta membolehkan adanya hubungan badan. Jika hubungan badan akan mengakibatkan adanya *dharar* maka hal itu terlarang, baik pernikahan dini maupun pernikahan dewasa.
2. Pandangan Ibnu Syubrumah dan Abu Bakr al-Asham, menyatakan bahwa pernikahan di bawah umur hukumnya terlarang secara mutlak.
3. Pandangan Ibnu Hazm, beliau memilih antara pernikahan anak lelaki kecil dengan anak perempuan kecil. Pernikahan anak perempuan yang masih kecil oleh Bapaknya dibolehkan, sedangkan anak lelaki yang masih kecil dilarang. Argumen yang dijadikan dasar adalah *zahir* Hadis pernikahan 'Aisyah dengan Nabi Muhammad saw.

Dari sudut pandang yang berbeda dari pandangan ahli-ahli fiqh tradisional, maka dalam pandangan pakar Hukum Islam yang kontemporer perlu adanya terobosan dan perubahan sehubungan dengan permasalahan usia untuk menikah dan juga persetujuan dari calon mempelai. Kelompok kontemporer beranggapan bahwa kelompok tradisional terlalu kaku dalam menafsirkan ayat-ayat dalam al-Qur'an dan juga pada praktik Rasulullah saw. saat dirinya menikahi 'Aisyah yang masih berusia 7 tahun. Oleh sebab itulah, kaum tradisional memperkenankan perkawinan anak-anak di bawah umur dengan berdasarkan pemahaman yang kaku dan *rigid*. Kaum kontemporer berupaya untuk melakukan pemahaman yang lebih fleksibel terhadap ayat-ayat dalam al-Qur'an dan al-Hadis.¹⁹²

Melalui ketentuan QS al-Nisa: 3 dan 19 tersebut, Riffat Hassan mengemukakan pandangannya tentang dasar larangan adanya perkawinan paksa; surat al-Nisa: 3 sebagai pernyataan agar laki-laki menikah dengan wanita pilihannya, sedangkan al-Nisa: 19 menetapkan larangan perkawinan paksa walaupun secara tekstual

191 Heru Susetyo, *Perkawinan di Bawah Umur Tantangan Legislasi dan Harmonisasi Hukum Islam* (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2009) h. 22

192 Ramlan Yusuf Rangkuti, *Pembatasan Usia Kawin Dan Persetujuan Calon Mempelai Dalam Perspektif Hukum Islam*, Jurnal Equality, Vol. 13, No.1, Februari 2008, h. 68

ayat ini berhubungan dengan larangan mewarisi wanita dengan jalan paksa. Oleh sebab itu, dalam setiap pelaksanaan akad harus ada persetujuan dari wanita. Hal ini didasarkan pada adanya praktek langsung dari Rasulullah *saw.*, yang menolak perkawinan paksa orang tua terhadap anak gadisnya, serta juga berdasarkan status akad nikah sebagai suatu transaksi yang harus terpenuhi keabsahannya dengan terpenuhinya syarat-syarat subjek hukum yang melakukan transaksi, antara lain dengan tidak melalui cara pemaksaan.¹⁹³

Asghar Ali Engineer juga memberikan pandangannya tentang al-Quran surat al-Nisa ayat 19 yaitu bahwa persetujuan mempelai dalam perkawinan sangat diperlukan dan juga pentingnya izin kaum kerabat dalam perkawinan sesuai dengan al-Quran surat al-Nisa ayat 25. Selain itu berdasarkan al-Quran surat al-Baqarah ayat 232 juga menekankan larangan untuk menghalang-halangi perempuan yang telah ditolak untuk kawin lagi.¹⁹⁴

Berdasarkan pandangan al-Haddad, konsep *khiyar* atau pemberian hak pilih bagi seorang gadis saat ia dewasa untuk tetap meneruskan perkawinan atau bercerai yang dikemukakan kaum tradisional menunjukkan pemberian kebebasan kepada wanita untuk memilih pasangan hidupnya tidak dengan sepenuhnya. Al-Haddad memandang praktek perkawinan yang dilakukannya seorang wanita pada masa itu merupakan pemenuhan keinginan dan kepentingan wali dan calon suami serta kerap terjadi wali menyalahgunakan kewenangannya demi kepentingan pribadi tanpa mendorong si wanita untuk mempunyai pasangan sesuai dengan pilihannya yang berdasarkan rasa cinta dan kasih sayang. Oleh sebab itulah, praktek perkawinan seperti ini pada dasarnya sangat bertentangan dengan ketentuan al-Quran surat an-Nisa ayat 19.¹⁹⁵

M. Quraish Shihab mempunyai pandangan bahwa ketentuan dalam al-Quran surat al-Baqarah ayat 232 itu mengandung arti bahwa adanya suatu larangan bagi seorang wali nikah untuk melakukan suatu pernikahan atau akad apabila terhadap dirinya tidak mempunyai hak kewalian. Dengan demikian, ada suatu larangan bagi seorang wali

193 *Ibid.*

194 *Ibid.*

195 *Ibid.*, h. 68-69

yang berupaya untuk menghalang-halangi wanita yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah dengan laki-laki lain (idaman dari si wali) yang bertujuan untuk menunjukkan akan pentingnya peran wali dalam suatu perkawinan.¹⁹⁶

Selain itu, Quraish Shihab menyoroiti pula pandangan Abu Hanifah dalam memahami al-Quran surat al-Baqarah ayat 234 bahwa wanita boleh menikahkan dirinya tanpa wali atau dengan kata lain ayat ini merupakan ayat yang memberi kebebasan bagi wanita untuk melakukan apa saja. Menurut Quraish, hal-hal yang disampaikan oleh kelompok Abu Hanifah dengan mendalilkan kebolehan wanita menikahkan diri sendiri tanpa wali melalui redaksi yang terdapat pada ayat ini adalah tidak dapat dibenarkan karena hak kebolehan menikahkan diri sendiri yang diatur dalam ayat ini adalah hak kebolehan yang dimiliki dalam konteks wanita yang sudah berstatus janda tidak pada seorang gadis. Menurutnya lagi, sejalan dengan apa yang telah diatur dalam al-Quran surat an-Nisa ayat 25 adalah merupakan suatu tindakan yang baik dan amat bijak untuk tetap menghadirkan seorang wali baik bagi perkawinan seorang gadis maupun janda, tidak lain untuk maksud dan tujuan yang baik yaitu menghindari terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan pada saat perkawinan atau akad dilakukan, sehingga masih ada orang (dalam hal ini wali) yang dapat menjadi sandaran atau rujukan jika terjadi sesuatu hal yang tidak diinginkan.¹⁹⁷

Ahmad Rafiq menyatakan bahwa meskipun penentuan batas umur sifatnya *ijtihadiah*, namun dalam hal ini al-Quran surat an-Nisa ayat 9, yang artinya: “..dan hendaklah takut kepada Allah, orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir kesejahteraan mereka..” Ayat ini menurut beliau dapat dijadikan sebagai suatu bentuk amanat untuk tidak meninggalkan suatu generasi yang akan datang dalam keadaan lemah dan dikhawatirkan kesejahteraannya. Makna dari ayat ini tidak lain bentuk reformasi atas ketentuan ayat yang disesuaikan dengan tuntutan kehidupan sekarang tanpa mengurangi prinsip dan tujuan syar’inya.¹⁹⁸

196 *Ibid.*, h. 69

197 *Ibid.*

198 *Ibid.*

Pendapat ulama kontemporer, lebih konstruktif melihat sampainya waktu menikah tidak hanya pada ciri-ciri fisik (balig), tetapi penekanannya pada kesempurnaan akal dan jiwa (*rusyid*), dengan melihat persoalan batas usia perkawinan dari berbagai sudut pandang. Dengan demikian, perkawinan tidak hanya membutuhkan kematangan fisik (biologis), tetapi kematangan psikologis, sosial, agama, bahkan kematangan intelektual. Kematangan usia dalam pernikahan, idealnya merupakan akumulasi dari semua aspek, sehingga seseorang dianggap siap untuk hidup berumah tangga.¹⁹⁹

Persoalan usia menikah merupakan persoalan fiqh, namun fiqh sangat terikat dengan kondisi sosial dan budaya suatu masyarakat di mana fiqh itu diberlakukan. Dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, maka fiqh yang di maksud adalah undang-undang, sepanjang hal itu telah diatur atau dikukuhkan oleh negara. Di sini, fiqh yang telah dikukuhkan oleh negara tersebut, meniadakan keberlakuan fiqh-fiqh lain sekaligus bersifat mengikat bagi semua warga negara. Bahkan regulasi ini dapat dianggap sebagai fiqh *munakahat* bagi masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, setiap perbuatan yang didasarkan pada fiqh-fiqh tertentu yang berbanding terbalik dengan ketentuan undang-undang negara, maka dalam perspektif syariat Islam, perbuatan itu bisa dianggap sebagai pelanggaran hukum negara. Hal ini menunjukkan bahwa kitab-kitab fiqh klasik sesuai dan relevan pada masanya, sedang untuk masa sekarang harus dilakukan pengkajian ulang terhadap materi hukumnya dalam rangka usaha pembaruan hukum Islam, terutama dalam mengantisipasi perkembangan era modern.²⁰⁰

Personifikasi perkawinan seperti halnya ikatan atau kontrak yang lain, tidak terlepas dari dibutuhkannya syarat dan rukun. Salah satunya adalah usia. Beberapa aturan hukum mensyaratkan usia sebagai indikator persyaratan berlangsungnya perkawinan sedangkan yang lainnya tidak, atau bahkan mungkin relatif. paradigma normatif atau konservatif yang memandang perkawinan hanya sebagai sarana untuk menyalurkan nafsu, atau sarana reproduksi, atau untuk menjalankan ritual seperti agama dan adat, biasanya tuntutan usia

199 Nur Fadhilah dan Khairiyati Rahmah, *Rekonstruksi Batas Usia Perkawinan Anak Dalam Hukum Nasional Indonesia*, de Jure Jurnal Syariah dan Hukum, vol. 4, No. 1, Juli 2012, h. 54

200 *Ibid.*

kurang begitu dipertimbangkan. Akan tetapi, jika dalam perkawinan dipertimbangkannya pula kesehatan seperti reproduksi, mental, kemudian adanya komunikasi serta hubungan emosional sebagai syarat esensial dalam perkawinan, maka persyaratan usia adalah sesuatu yang tidak dapat ditawar lagi. Pandangan yang semacam ini adalah pandangan yang modern.²⁰¹

Melalui pandangan modern demikian, usia perkawinan mendapat tempat yang begitu istimewa dalam pelbagai aturan mengenai hukum keluarga (*Bills Marriage*) di hampir seluruh negara di dunia. Hal ini seiring dengan semakin majunya peradaban manusia yang ditandai dengan berkembangnya teknologi, dan kesadaran akan keselamatan dan kesehatan ibu dan bayi ketika persalinan.²⁰²

Oleh karena itu, sebagai sebuah negara yang pluralis atau majemuk di hampir semua aspek kehidupan tidak terkecuali hukum, proporsi aturan hukum di Indonesia sementara ini tetap bersumber dari aturan tertulis dan tidak tertulis. Perlunya Indonesia menyeragamkan usia ideal untuk menikah dalam hukum perkawinan nasional kerap terkendala dengan kenyataan bahwa negara Indonesia adalah manifestasi dari begitu banyak suku bangsa yang memiliki ciri khas atau kultur yang variatif meliputi budaya, agama, hingga keyakinan.²⁰³

Hukum perkawinan di Indonesia menerapkan bahwa batasan minimal usia perkawinan di Indonesia sejatinya adalah 19 tahun untuk laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan. Bagi mereka yang tidak mencapai batas usia ini maka harus meminta izin dari pengadilan, dan bagi calon pengantin yang belum mencapai usia 21 tahun maka harus menyertakan izin dari orang tua. Menurut Mohammad Atho Mudzhar, meskipun ketentuan ini tidak ada dalam kitab-kitab fikih pembatasan perkawinan ini sudah tidak lagi menimbulkan resistensi dari sebagian kelompok Islam, bahkan telah dianggap lumrah dan biasa.²⁰⁴

201 Lihat, Nasikun, *Sosial Indonesia*, cet. ke-19 (Jakarta: Rajawali Pers, 2010) h. 81; Lihat misalnya David Knox, *Choice In Relationship* (Los Angeles: West Publishing Company, 1985) h. 98-103

202 Achmad Furqon Darajat, *Op.Cit.*, h. 81

203 *Ibid.*, h. 82

204 Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), h. 202

Selain itu, hukum di Indonesia juga menetapkan bahwa perempuan dan laki-laki yang berusaha menikah setelah umur puber, tetapi sebelum umur dewasa yang sah yang telah ditetapkan pada umur 21 tahun, harus memperoleh izin ayahnya secara tertulis. Aturan-aturan tersebut terdapat dalam KHI (Pasal 15) dan UU Perkawinan (Pasal 7) yang menetapkan bahwa anak perempuan dan laki-laki bisa memasuki kehidupan perkawinan jika mereka telah mencapai usia 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki.²⁰⁵

Batas usia perkawinan di kebanyakan negara-negara di dunia mengikuti ketentuan usia kedewasaan. Masing-masing negara memiliki ketentuan batas-batas dewasa tersendiri. Akan tetapi berdasarkan kesepakatan Internasional yang dituangkan dalam “*Beijing Rule*” diatur setidaknya beberapa kriteria agar penentuan batas usia dewasa tidak terlalu rendah. Menurut konvensi tersebut, beberapa faktor yang patut diperhitungkan terkait kedewasaan seseorang antara lain: faktor emosi, mental dan intelektual.²⁰⁶ Tabel berikut ini beberapa perbandingan usia kedewasaan di beberapa negara.

Tabel 3.1
Perbandingan Usia Kedewasaan di Beberapa Negara

No	Negara	Usia Min. Anak	Usia Max. Anak
1	Amerika Serikat	8 tahun	18 tahun
2	Inggris	12 tahun	16 tahun
3	Australia	8 tahun	16 tahun
4	Belanda	12 tahun	18 tahun
5	Taiwan	14 tahun	18 tahun

205 Asep Saepudin Jahar dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Bisnis; Kajian Perundang-undangan Indonesia, Fikih dan Hukum Internasional*, (Jakarta: Kencana, 2013), h. 45

206 Lihat Yusuf Hanafi, *Op.Cit.*, h. 26

6	Iran	6 tahun	18 tahun
7	Korea	14 tahun	20 tahun
8	Philipina	7 tahun	16 tahun
9	Malaysia	7 tahun	18 tahun
10	Singapura	7 tahun	18 tahun

Indonesia termasuk negara yang cukup menoleransi perkawinan muda. Hal ini dapat dilihat dari kebijakan negara-negara lain dalam pembatasan usia nikah. Negara yang menerapkan usia 21 tahun bagi laki-laki adalah Aljazair dan Bangladesh, serta 18 tahun bagi perempuan. Sementara Tunisia sama dengan Indonesia 19 tahun bagi laki-laki, hanya saja Tunisia membatasi 17 tahun untuk perempuan. Yang cukup banyak adalah usia 18 tahun bagi laki-laki, yaitu Mesir, Irak, Lebanon, Libya, Maroko, Pakistan, Somalia, Yaman Selatan, dan Suriah. Sisanya adalah si bawah 18 tahun, yakni Turki yang mematok umur 17 tahun untuk laki-laki, Yordania 17 tahun, dan yang paling rendah adalah Yaman Utara 15 tahun bagi perempuan. Sementara untuk usia perempuan yang tertinggi adalah 18 tahun, yang diterapkan di Aljazair, Bangladesh dan Somalia. Usia 17 tahun diterapkan di Tunisia, Suriah, dan Libanon, sedangkan yang sama dengan Indonesia 16 tahun untuk perempuan adalah Yaman Selatan, Pakistan, Malaysia, Libya, dan Mesir. Dari sekian banyak negara, hanya Yordania yang menetapkan batasan perbedaan umur antara calon pasangan yang hendak kawin. Di negara ini diatur bahwa jika jarak usia laki-laki dan perempuan itu lebih dari 20 tahun, sedangkan perempuan kurang dari 18 tahun maka pernikahan tersebut dilarang.²⁰⁷ Untuk memberikan kemudahan dalam melakukan perbandingan secara lebih jelas tentang batas terendah umur untuk menikah di beberapa negara muslim tersebut, ada baiknya dilihat tabel berikut ini.²⁰⁸

207 Ahmad Tholabi Kharlie, *Op.Cit.*, h. 202-203

208 Lihat Thahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative*

Tabel 3.2
Batas Usia Terendah Untuk Menikah
Bagi Laki-Laki dan Perempuan di Beberapa Negara Muslim

Negara	Laki-laki	Perempuan
Algeria	21	18
Bangladesh	21	18
Mesir	18	16
Indonesia	19	16
Irak	18	18
Yordania	16	15
Libanon	18	17
Libya	18	16
Malaysia	18	16
Maroko	18	15
Yaman Utara	15	15
Pakistan	18	16
Somalia	18	18
Yaman Selatan	18	16
Syria	18	17

Tunisia	19	17
Turki	17	15
Afganistan	18	17

Berkenaan dengan perihal di atas, yang membedakan satu sama lainnya adalah pada konteks penentuan kedewasaan dalam menentukan dirinya boleh menikah atau belum. Dengan mengaitkannya kepada aturan perundang-undangan yang ada di Indonesia, umumnya penentuan kedewasaan biasanya melalui ukuran umur seseorang, tetapi berbeda-beda dalam konteks penerapannya. Fungsi penentuan minimum usia tidak hanya untuk memberikan kejelasan kapan seseorang dikatakan layak untuk melakukan perbuatan hukum, tetapi juga berfungsi sebagai penentu kedewasaan bagi seseorang menurut peraturan perundang-undangan. Oleh sebab itu, ketika seseorang telah mencapai umur yang telah ditentukan oleh peraturan perundang-undangan, setiap tindakannya akan dijamin dan dipertanggung jawabkan sesuai dengan hukum yang berlaku.²⁰⁹

Untuk menyebut beberapa contoh sebagai penjelasan atas persoalan ini, penentuan umur seseorang sebagai ukuran cakap hukum sesuai yang ditetapkan oleh perundang-undangan di Indonesia bervariasi. Dalam pasal 7 Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 pasal 7, syarat mendapat izin perkawinan laki-laki minimal 19 tahun dan perempuan 16 tahun. Kemudian ditegaskan dalam KHI pasal 15 ayat (1). Sedang dalam Undang-undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak disebutkan pada pasal 1 ayat (1): Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 tahun. Termasuk anak yang masih dalam kandungan dan Undang-undang No. 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan pasal 26: Anak adalah setiap orang yang berumur di bawah 18 (delapan belas) tahun. Sedang yang dimaksud dengan anak dalam Undang-undang No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak pasal 2 disebutkan: Anak adalah seseorang yang

209 Khaidarullaoh, *Modernisasi Hukum Keluarga Islam; Studi Terhadap Perkembangan Diskursus dan Legislasi Usia Perkawinan di Indonesia* (Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014), h. 38-39; Lihat, Bismar Siregar, *Keadilan Hukum Dalam Berbagai Aspek Hukum Nasional* (Jakarta: Rajawali, 1986) h. 105

belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun dan belum pernah kawin. Demikian juga dalam Undang-undang Kependudukan bahwa untuk memperoleh Kartu Tanda Penduduk (KTP) harus telah mencapai usia 17 tahun dan Undang-undang Pemilu bahwa peserta Pemilu ialah mereka yang telah mencapai usia 17 tahun atau telah menikah, Undang-undang Kewarganegaraan Republik Indonesia No. 12 Tahun 2006 pasal 9 (poin b) menyebutkan bahwa untuk menjadi warga Negara Republik Indonesia telah mencapai usia 18 tahun atau telah menikah.²¹⁰

Berdasarkan contoh-contoh ini, nampak bahwa penentuan usia seseorang tidak hanya sangat penting bagi penerapan sebuah peraturan, tetapi juga penting dalam mengatur kapan seseorang dapat menggunakan haknya untuk mengakses fasilitas publik seperti pelayanan dan jaminan hukum, termasuk untuk mengakses perkawinan yang sesuai dengan aturan yang berlaku. Selain itu jelas bahwa ukuran kedewasaan dalam konteks penerapan produk hukum di Indonesia juga bersifat variatif. Artinya setiap penentuan usia dalam sebuah peraturan terikat dengan konteks penggunaan peraturan tersebut diberlakukan.²¹¹

Khusus dalam peraturan perkawinan dengan melihat masalah penentuan batas usia seseorang untuk menikah, sebagaimana tersebut di atas dapat dipahami bahwa penentuan tersebut digunakan pemerintah sebagai cara untuk menciptakan ketertiban hukum di dalam tatanan masyarakat secara umum. Hal ini misalnya sebagaimana yang telah diatur dalam Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang menerangkan bahwa perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun. Dalam pelaksanaan pasal tersebut tidak terdapat keharusan atau mutlak karena dalam ayat yang lain yaitu ayat (2) menerangkan “Dalam hal penyimpangan terhadap ayat (1) pasal ini dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan atau Pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua pihak pria maupun pihak wanita.”²¹²

210 Nur Fadhilah dan Khairiyati Rahmah, *Rekonstruksi Batas Usia Perkawinan Anak Dalam Hukum Nasional Indonesia*, de Jure Jurnal Syariah dan Hukum, vol. 4, No. 1, Juli 2012, h. 50

211 Khaidarulloh, *Op.Cit.*, h. 40

212 Arya Winanta Wijaya, *Op.Cit.*, h. 10

Yang perlu mendapat izin orang tua untuk melakukan perkawinan ialah pria yang berumur 19 (sembilan belas) tahun dan wanita 16 (enam belas) tahun. Itu artinya, pria dan wanita yang usianya di bawah ketentuan tersebut belum boleh melaksanakan perkawinan. Setelah adanya izin dari orang tua maka kedua calon mempelai dapat mengajukan dispensasi perkawinan ke Pengadilan Agama yang menjadi kewenangan absolutnya.²¹³

Jadi pada hakikatnya dispensasi nikah mempunyai perbedaan makna dengan izin nikah, dispensasi nikah adalah perkawinan yang dilaksanakan di mana calon suami belum mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan calon istri yang belum mencapai 16 (enam belas) tahun mendapat kelonggaran atau menjadi dibolehkan untuk melaksanakan perkawinan dengan telah diberikannya dispensasi nikah oleh Pengadilan Agama. Sedangkan izin nikah adalah perkawinan yang dilaksanakan oleh calon mempelai laki-laki dan calon mempelai perempuan yang secara undang-undang telah cukup umur melangsungkan perkawinan tetapi harus memperoleh izin atau diizinkan oleh kedua orang tua masing-masing mempelai.²¹⁴

Perkawinan di bawah umur apabila dilaksanakan harus sesuai dengan asas-asas yang terdapat di dalamnya, asas tersebut terdiri dari:²¹⁵

1. Asas Kepastian

Perkawinan di bawah umur harus ada kepastian atau keterangan yang jelas mengenai calon suami atau calon istri dan yang berhak memberikan izin dalam perkawinan apabila anak yang di nikahkan masih di bawah umur.

2. Asas Gender

Perkawinan harus memperhatikan gender masing-masing calon suami atau calon istri hal ini bertujuan agar tidak terjadi penyimpangan dalam perkawinan seperti perkawinan sesama jenis, dan anak yang dilahirkan memiliki gender dari ibu atau bapaknya yang sah.

213 *Ibid.*

214 *Ibid.*, h. 10-11

215 *Ibid.*, h. 11-12

3. Asas Hikmah

Pelaksanaan perkawinan di bawah umur bisa dilaksanakan apabila perkawinan tersebut dilihat dari aspek positifnya, bahwa perkawinan di bawah umur bila tidak dilaksanakan maka akan mendatangkan mudarat atau kerugian bagi calon suami atau calon istri.

4. Asas Rasio

Orang tua yang tidak menginginkan anak perempuannya menikah karena dipandang bahwa calon suami tidak memiliki pekerjaan, status sosial yang tidak jelas, dan dianggap tidak mampu belum siap bertanggung jawab apabila dinikahkan.

Selain asas-asas di atas, asas kematangan atau kedewasaan calon mempelai menjadi salah satu asas yang dianut dalam Undang-undang perkawinan. Prinsip bahwa setiap calon istri dan suami yang hendak melangsungkan akad perkawinan harus benar-benar telah matang secara fisik maupun psikis (rohani) berkenaan dengan hal ini, Undang-undang Perkawinan (UUP) secara lengkap mengatur syarat-syarat perkawinan baik yang menyangkut orangnya maupun kelengkapan administrasi, dan prosedur pelaksanaan mekanismenya.

Sesuai dengan yang tertera dalam perkawinan itu sendiri, perkawinan adalah ikatan lahir dan batin antara seorang pria dan seorang wanita, berkenaan dengan asas kematangan ini, salah satu standar yang digunakan adalah penetapan usia kawin (*nikah*).²¹⁶ Beberapa segi yang melatarbelakangi hal ini antara lain:

1. Segi penyesuaian diri, maka perkawinan yang dilangsungkan pada usia yang sudah matang relatif menyesuaikan diri lebih cepat, karena masing-masing telah dewasa baik dalam sikap, tingkah laku maupun perbuatannya. Oleh karena itu, mereka akan mampu menghadapi setiap problema rumah tangga.
2. Segi medis, bahwa usia yang ideal untuk melahirkan adalah antara 20-30 tahun, agar dapat menghasilkan keturunan yang sehat.

216 Muhrim Djakat, *Kanuisasi Hukum Keluarga di Indonesia (Kajian Terhadap Bidang Hukum Keluarga)*, (Tesis: UIN Sunan Kalijaga, 2005) h. 62. Lihat, Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam*, h. 183

3. Segi pendidikan, bahwa perkawinan yang belum pada waktunya ini berarti tidak memberikan kesempatan untuk menimba pendidikan yang memadai terutama pendidikan formal. Saat-saat yang seharusnya digunakan untuk belajar, beralih kepada masalah kehidupan rumah tangga.²¹⁷

Asas kematangan jiwa ini terancam secara eksplisit dalam Pasal 7 ayat (1) bahwa perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita 16 (enam belas) tahun. Ini merupakan persyaratan umur yang minimal untuk melangsungkan perkawinan namun ketentuan ini masih bersifat fleksibel dengan adanya ketentuan Pasal 7 ayat (2) yang memungkinkan adanya dispensasi yang dapat dimintakan ke pengadilan atau pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua pihak pria maupun pihak wanita.

Yang menjadi pertanyaan mengapa justru masih banyak terjadi perkawinan di bawah umur minimal, seperti yang dimaksudkan oleh Pasal 7 ayat (1) padahal jika memang ada pertimbangan-pertimbangan khusus untuk melakukan perkawinan di bawah umur, masih ada ruang terbuka kemungkinan untuk memintakan dispensasi atas dasar Pasal 7 ayat (2) di atas. Secara hipotesis jawabannya karena kurang atau rendahnya kesadaran hukum masyarakat dalam arti yang lahir dari peraturan Perundang-undangan negara sedang di pihak lain hukum perkawinan Islam sendiri memang tidak melarang perkawinan di bawah umur, akan tetapi ini tidak berarti adanya perbedaan prinsip antara norma hukum tersebut mengingat tidak ada perbedaan tujuan perkawinan baik menurut Undang-undang perkawinan maupun menurut hukum perkawinan Islam.²¹⁸

Dalam hal kurang atau rendahnya keadaan hukum masyarakat ini, penyebab cenderung mengikuti apa yang disebut teori adekuat (*adequate veroorzaking*) dengan kata lain penyebab yang bersifat dapat dikira-kirakan. Konstatasi ini kiranya diperkuat dengan alasan-alasan berupa intern dan ekstern. Dengan faktor intern dimaksudkan rendahnya tingkat pendidikan dan adanya sistem nilai sosial yang

217 Muhrim Djakat, *op.cit.*, h. 63; Lihat Djuher Z., *Suatu Studi Mengenai Undang-undang No. 1 Tahun 1974*, h. 81

218 Muhrim Djakat, *Op.Cit.*, h. 62

berlaku dan hidup di dalam masyarakat tertentu. Rendahnya tingkat pendidikan ini mungkin disebabkan karena rendahnya tingkat pendidikan itu sendiri.

Berkenaan dengan sistem nilai tertentu yang berlaku di masyarakat pada sisi lain memuji perkawinan pada usia muda dan mencela gadis-gadis tua, memuji kejandaan atau tidak mencela perceraian. Menjadi janda kembang yaitu janda yang belum memiliki keturunan, adalah lebih baik dari pada gadis tua yang tidak laku.²¹⁹ Dalam sistem nilai semacam ini, persoalan kawin cerai adalah hal yang biasa bukan menjadi kebanggaan karena dianggap berlaku.

Selanjutnya dengan faktor ekstern dimaksudkan antara lain belum adanya suatu peraturan perundangan berkenaan kewajiban mencatat kelahiran. Hal ini adalah penting mengingat adanya penjelasan resmi Undang-Undang perkawinan bahwa pencatatan tiap-tiap perkawinan adalah sama hanya dengan pencatatan peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan seseorang misalnya kelahiran. Peraturan perundangan tentang pencatatan kelahiran yang dimaksudkan itu antara lain mewajibkan agar setiap kelahiran dicatat misalnya dalam bentuk akta kelahiran atau bentuk lainnya.²²⁰

Hak Asasi Manusia Internasional berusaha mendorong banyak pihak untuk meningkatkan usia minimum pernikahan. Menurut Konvensi Hak-hak Anak (KHA) yang ditetapkan melalui Forum Majelis Umum PBB tahun 1989, anak adalah seseorang yang belum mencapai usia 18 tahun. Meratifikasi konvensi tersebut, pemerintah Indonesia mengeluarkan Undang-undang Perlindungan Anak pada 2002, antara lain, UU No. 23 tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak yang menjelaskan dalam Pasal 1 ayat 1 bahwa “anak adalah seseorang yang belum berusia 18 tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan.” Dengan kata lain, aturan tentang usia minimum pernikahan di beberapa negara Muslim termasuk Indonesia dapat dikatakan masih tidak sesuai dengan aturan hukum Internasional, terutama terkait dengan aturan usia minimum bagi perempuan yang ditetapkan di bawah 18 tahun, yaitu usia 15 dan 16, seperti ditemukan

219 *Ibid.*, h. 64

220 *Ibid.*, h. 65

di beberapa negara termasuk Indonesia.²²¹

Perlu dikemukakan bahwa meskipun penekanan dari perbedaan yang diatur di Indonesia jelas, bahwa definisi anak yang dikemukakan dalam UU Perlindungan Anak lebih menekankan pada hak-hak anak secara umum ketika ia berada di bawah usia 18 tahun dan ketika ia berusia di atas 18 tahun, dan di mana penetapan usia minimum pernikahan anak perempuan, yaitu 16 tahun seperti diatur dalam KHI menekankan hanya pada batas minimum usia kebolehan anak perempuan untuk menikah, perbedaan tersebut menimbulkan kerancuan dan kebingungan pemahaman di beberapa kalangan.

Kasus pernikahan Aceng Fikri, bupati Garut, Jawa Barat, yang mencuat pada tahun 2013 dan penekanan atau poin protes merupakan bukti nyata dari kebingungan masyarakat, bahkan para ahli hukum dan aktivis perjuangan anak itu sendiri. Aceng yang menikahi Fani Oktora, yang berusia hampir 18 tahun, yaitu saat Fani, jika merujuk pada KHI, sudah masuk usia menikah, dianggap oleh beberapa kalangan, dengan merujuk pada definisi anak yang ditetapkan dalam UU Perlindungan Anak, telah menikahi anak di bawah umur dan bisa terkena sanksi.²²²

Dari uraian tersebut di atas, dapat kita fahami bahwa batas usia menikah menurut hukum normative atau hukum Islam adalah di tandai dengan baligh, adapun tanda-tanda baligh ada dua, yaitu; 1) *bi al-alamat*, yaitu dengan tanda-tanda haidh misalnya, 2) *bi al-siin*, yaitu dengan usia tau tahun yang menunjukkan angka 9 tahun bagi perempuan berdasarkan hadits Aisyah dan 15 tahun bagi laki-laki berdasarkan hadis diijinkannya perang oleh baginda Rasulullah *saw*. Dalam artian usia ini merupakan batasan usia dimana perempuan dan laki-laki telah dapat berfikir secara sempurna baik secara logika berfikir, psikologis maupun reproduktif.

Adapun menurut hukum positif di Indonesia, bahwa batas usia menikah di Indonesia berdasarkan pada pasal, menunjukkan angka 19

221 Asep Saepudin Jahar dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Bisnis; Kajian Perundang-undangan Indonesia, Fikih dan Hukum Internasional*, (Jakarta: Kencana, 2013), h. 48

222 *Ibid.*, h. 48-49; Lihat, Komnas PA: Aceng Bisa Dijerat UU Perlindungan Anak”, *Republika On-line*, Jumat, 14 Desember 2012, diakses pada 24 Desember 2012. Lihat juga, “DPRD Garut Temui Komnas Anak, Bahas Kawin Kilat Aceng”, *Viva News*, Jumat, 14 Desember 2012, diakses pada 24 Desember 2012

tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan, namun demikian, usia undang-undang perkawinan telah berusia 43 tahun lamanya, sehingga secara kontekstual hukum tersebut dapatlah berubah,

Putusan Mahkamah Agung tentang batasan usia nikah bagi laki-laki dan perempuan adalah 19, hal ini senagaimana dijelaskan dalam Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2019, hal ini dilakukan karena batasan usia 19 batusn bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan dianggap tidak lagi relevan dengan kemaslahatan saat ini, sehingga dilakukan rekontruksi pasal-pasal yang menjelaskan tentang batasan usia nikah sebagai pembaruan hukum dibidang perkawinan.

Dalam Undang-Undang Nomor 7 ayat 1 Tahun 1974 mengatakan usia bagi laki-laki minimal 19 tahun dan bagi laki-laki adalah 16 tahun dianggap diskriminasi sehingga tidak berkeadilan, kemudian hal ini mendapatkan tanggapan yang serius oleh pemerintah dan mendapatkan hasil 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan. pemerintah resmi mengesahkan Undang-Undang No 16 Tahun 2019 sebagai Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan seperti yang diamanatkan Mahkamah Konstitusi (MK).

Dalam tinjauan *maqashid al-Syariah*, terkait perubahan peraturan perundang-undangan mengenai batasan usia 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan dapat memberikan berbagai dampak positif apabila diterapkan. Dampak positif tersebut berupa meningkatnya usia ideal perkawinan; meningkatnya keluarga sejahtera; meningkatnya pendidikan; meningkatnya pemahaman terkait pentingnya usia ideal perkawinan; serta orang tua semakin memahami pentingnya usia ideal perkawinan ketika hendak menikahkan anaknya. Ketentuan usia ideal yang diterapkan dalam program Pendewasaan Usia Perkawinan merupakan solusi tepat dalam menciptakan Maqasid Syariah keluarga yang baik. Penerapan ketentuan tersebut mampu mengatur hubungan antara laki-laki dan perempuan; menjaga keturunan; menciptakan keluarga *sakinah, mawaddah, warahmah*; menjaga garis keturunan; menjaga keberagamaan dalam keluarga; mengatur pola hubungan yang baik dalam keluarga dan mengatur aspek finansial dalam keluarga.

C. Problematika Keluarga Berencana

Keluarga Berencana merupakan program yang digalakkan pemerintah, guna menanggulangi membludaknya penduduk. Istilah Keluarga Berencana (KB), merupakan terjemahan dari bahasa inggris “*family planning*”. Mahmud Syaltut mendefinisikan KB dengan pengaturan dan penjarangan kelahiran atau berusaha mencegah kehamilan dalam waktu sementara atau untuk selamanya sesuai dengan situasi dan kondisi tertentu, baik bagi keluarga yang bersangkutan maupun untuk kepentingan masyarakat dan Negara.²²³

Pelaksanaan program Keluarga Berencana mencakup dua macam metode, yaitu:

1. *Planning Parenthood*, pelaksanaan metode ini menitik beratkan tanggungjawab kedua orang tua untuk membentuk kehidupan rumah tangga yang aman, tenteram, damai, sejahtera dan bahagia; walaupun bukan dengan jalan membatasi jumlah anggota keluarga. Hal ini, lebih mendekati istilah bahasa Arab (*tandzim al-nasl*) mengatur keturunan. (*tahdid al-nasl*) membatasi keturunan.
2. *Birth Control*, penerapan metode ini menekankan pada jumlah anak, atau menjarangkan kelahiran, sesuai dengan situasi dan kondisi suami istri. Hal ini, lebih mirip dengan istilah bahasa Arab (membatasi keturunan). Tetapi dalam prakteknya di Negara Barat, cara ini juga membolehkan pengguguran kandungan (*abirtus*) dan (*menstrual regulation*), pemandulan (*infertilitas*) dan pembujangan (*tabathul*).²²⁴

Dari keteraangan tersebut di atas, maka dapat diambil garis merahnya bahwa proses keluarga berencana dapat dibagi menjadi dua, yaitu; *Pertama*, membatasi jumlah kelahiran anak, dan *Kedua*, mengatur jarak dalam proses kelahiran. Jika membatasi, berarti menentukan berapa anak yang direncanakan dalam perkawinan, sedangkan jika mengatur jarak, berarti adalah mengatur jarak kelahiran antara anak pertama, kedua atau ketiga dan seterusnya.

Keluarga Berencana adalah suatu usaha yang mengatur banyaknya

223 Mahmud Syaltut, *Al-Fatawa*, (Kairo: Dar al-Qolam, tt.), h. 294-299

224 Mahjuddin, *Masa'il al-Fiqhiyyah*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), h. 71

jumlah kelahiran yang sedemikian rupa, sehingga bagi ibu maupun bayinya, dan juga bagi ayah serta keluarganya atau masyarakat yang bersangkutan tidak akan menimbulkan kerugian, sebagaimana akibat langsung dari kelahiran tersebut.

Maka Keluarga Berencana (KB) merupakan pengertian yang resmi digunakan di Indonesia terhadap usaha-usaha untuk mencapai kesejahteraan dan kebahagiaan keluarga, dengan menerima dan mempraktekkan gagasan keluarga kecil yang potensial dan bahagia.²²⁵

Keluarga berencana dalam kehidupan sehari-hari berkisar pada pencegahan konsepsi atau pencegahan terjadinya pembuahan, atau pencegahan pertemuan antara sel sperma dari laki-laki dan sel telur dari perempuan. Sedangkan praktek penjarangan atau pencegahan ataupun pembatasan dan pengaturan keturunan menggunakan suatu cara, baik menggunakan obat atau alat yang disebut kontrasepsi.

Program Keluarga Berencana (KB) dimaksud sepenuhnya untuk menciptakan kesejahteraan dan kebahagiaan bagi setiap anggota keluarga; ibu, bapak, dan anak-anak, bahkan juga anggota keluarga lainnya. Yaitu:

1. Calon suami isteri merencanakan dengan matang kapan waktu yang tepat untuk menikah. Meski UU perkawinan menyebutkan usia minimal usia perkawinan adalah 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan.
2. Suami isteri merencanakan dengan bijak kapan waktu yang tepat untuk mempunyai momongan dan kapan interu merencanakan kehamilan.
3. Merencanakan dengan penuh pertimbangan kapan jarak terbaik bagi suatu kelahiran anak berikutnya.
4. Suami isteri merencanakan dan mempersiapkan dengan baik bentuk pola pengasuhan, perawatan, dan pendidikan anak.
5. Suami isteri merencanakan dan mempersiapkan kondisi hari tua mereka agar tidak merepotkan dan tidak membebani anggota keluarga dan orang lain di sekitarnya.²²⁶

225 Mahjuddin, *Masa'il al-Fiqhiyyah*, h. 72

226 Musdah mulia, *Mengupas Seksualitas*, h. 122-125

Setiap tindakan tentunya disertai dengan adanya tujuan, termasuk praktek Keluarga Berencana (KB), yaitu:

1. Tujuan demografis, yaitu upaya penurunan tingkat pertumbuhan penduduk. Semakin sedikit jumlah penduduk di suatu Negara, maka semakin mudah pengaturan penduduk di Negara tersebut. Dan semakin mudah untuk mencapai keluarga yang sejahtera dan bahagia keluarga, terutama masalah kesehatan ibu dan anak.
2. Tujuan normatif, yaitu menciptakan suatu norma ketengah-tengah masyarakat agar timbul kecenderungan untuk berkeluarga kecil dengan motto “*dua anak lebih baik, tiga orang stop, laki-laki perempuan sama saja*”. Sehingga melembaga dan merasa bangga dengan jumlah keluarga yang relatif kecil, yaitu catur warga atau panca warga.²²⁷ Karena itu, tujuan program Keluarga Berencana (KB) adalah untuk memperoleh kesempatan yang seluas-luasnya bagi seorang ibu demi melaksanakan kegiatan yang lebih bermanfaat. Sehingga seorang ibu tidak habis waktunya untuk mengurus anak, sehingga melupakan kewajiban lainnya.

KB dapat dipahami sebagai suatu program nasional yang dijalankan pemerintah untuk mengurangi populasi penduduk, karena diasumsikan pertumbuhan populasi penduduk tidak seimbang dengan ketersediaan barang dan jasa. Dalam pengertian ini, KB didasarkan pada teori populasi menurut Thomas Robert Malthus. KB dalam pengertian pertama ini diistilahkan dengan *tahdid al-nasl* (pembatasan kelahiran). Disisi lain KB atau keluarga berencana itu telah diselewengkan fungsinya. Pengertian Keluarga Berencana yang sebenarnya adalah keluarga yang merencanakan sekolah, pekerjaan, makanan, dan bukan mencegah kehamilan. Namun sekolah dan pekerjaan bukan kita yang mengatur, sebab Allah *swt.*, yang akan mengaturnya. Mengatur makanan juga perlu, akan tetapi merencanakan jumlah anggota keluarga dan waktunya atas izin Allah *swt.*, tentunya merupakan suatu ilmu yang Allah *swt.*, berikan untuk hamba-Nya.

Kontrasepsi sebagai sarana pengaturan jarak kehamilan sampai saat ini masih menjadi kontroversi di kalangan ilmuwan Islam. Ada

227 Ajat Suderajat, *Fikih Aktual*, (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2008), h.32

yang menyatakan bahwa KB merupakan rekayasa Yahudi untuk melemahkan Islam. Namun masalah yang beredar di masyarakat bahwa KB merupakan rekayasa Yahudi belum dapat dikatakan benar karena dapat kita lihat bahwa masyarakat Yahudi sendiri, misalnya di Eropa dan Amerika sangat menjaga jumlah anak yang dilahirkan dengan menggunakan cara KB ini. Persentase penggunaan alat KB di negara-negara tersebut jauh lebih tinggi dibandingkan di negara-negara Islam. Kalau memang KB itu buruk, tentunya mereka tidak akan seteledor itu menggunakannya.

Alat KB merupakan metode yang dapat dipilih. Sesuai dengan kebutuhan dan karakteristiknya, alat ini tidak akan mengganggu kesuburan atau kesehatan, sehingga diharapkan dapat diatur kapan saat yang baik untuk hamil (dalam batas kemampuan manusia). Semua alat KB ini tentunya mempunyai keterbatasan, yang kita kenal dengan istilah “kegagalan KB” (tetap hamil walaupun sudah ber-KB dengan baik). Kegagalan KB ini bervariasi antara di bawah 1% (pada sterilisasi pria/wanita dan pil KB) sampai sekitar 20-30% (pada istibra berkala/sistem kalender, kondom, diaphragma, *yelly vagina*, atau coitus interruptus/sanggama terputus/*Azl*). Intinya manusia sadar bahwa ikhtiarnya maksimal hanya bisa sekitar 97-98% karena kesempurnaan bukanlah milik manusia.

1. Pil, berupa tablet yang berisi *bahanprogestin* dan *progresteren* yang bekerja dalam tubuh wanita untuk mencegah terjadinya *ovulasi* dan melakukan perubahan pada *endometrium*. Atau berupa komposisi hormon yang mengandung serat kadar hormon *progestogen* yang sepadan dengan dua hormon pada sarang indung telur (*ovary*). Jenis tablet ini dikonsumsi pada hari kelima, dimulai sejak hari pertama mendapatkan *haidh*, hingga 20 hari kemudian secara berturut-turut pada setiap bulan.

Kedua benda tersebut mengandung hormon dalam kadar rendah, mampu menimbulkan efek kontrasepsi tanpa menimbulkan kontra indikasi yang berarti, kecuali terhadap wanita yang sedang mengindap salah satu penyakit seperti kanker payudara, penyakit kuning atau pernah menderita liver dalam tiga tahun terakhir, penyakit pada pembuluh darah, hipertensi, varices diabetes atau asma.

Orang yang pertama kali menggunakan obat (babet) ini adalah Gregory Banks pada tahun 1956. Fungsi utamanya adalah mampu mencegah terbentuknya sel telur. Obat ini juga berfungsi seperti tutup lendir yang menutup leher rahim dari serangan sel sperma lelaki.

Perempuan yang mengkonsumsi jenis tablet ini akan menemukan beberapa gejala atau efek samping pada dirinya, seperti muntah-muntah, pusing (*vertigo*), dan sakit perut (mual). Akhirnya obat ini menuntut adanya perubahan pada komposisi campuran pembentuknya.

Efektitasnya sangat tinggi, 95%. Pil sebaiknya tidak digunakan oleh wanita yang belum berumur 18 tahun yang *haidh*-nya belum teratur, dan wanita yang telah berumur 35 tahun atau yang sedang menyusui anaknya, karena dapat mengganggu pembentukan air asi ibu.

Beberapa keuntungan dan sisi positif menggunakan tablet pencegah kehamilan, yaitu:

- a. Mencegah terciptanya indung telur pada tempat telur (*ovary*).
- b. Menuatkan pembuahan (kehamilan) dalam kondisi terjadinya pendarahan pada rahim ketika hamil, dan pada saat ada perubahan siklus bulanan (*haidh*).²²⁸

Ada beberapa bahaya penggunaan pil kontrasepsi, yaitu:

- a. Dapat mengakibatkan gangguan pada anggota perut. Gangguan perut ini dapat membuat muntah, pusing, dan perut terasa berat.
- b. Bertambahnya berat badan. Hal ini baru tampak di atas enam bulan setelah perempuan menggunakannya.
- c. Gangguan pada hati (*liver*).
- d. Rasa sakit dan sesak pada bagian payudara. Biasanya hal ini terasa ketika seorang wanita mengkonsumsi tablet.
- e. Rasa pusing pada bagian kepala dan perubahan terhadap karakter pribadinya, khususnya sebelum datang bulan. Disamping itu, seorang perempuan juga akan dikuasai

228 Thariq al-Thawari, *al-Azl 'an al-Mar'ab*, h. 102-103

perasaan cemburu terhadap suaminya, atau tidak ingin berhubungan dengannya (dingin).

- f. Gangguan pada siklus *haidh*, ini merupakan gejala yang paling banyak terjadi pada perempuan hingga mencapai 75%. Hal ini dapat terlihat dalam bentuk pendarahan pada masa-masa *haidh*, atau juga terputusnya *haidh* tersebut sama sekali.
- g. Munculnya bintik-bintik (kotor), yaitu timbulnya perubahan warna (kehitam-hitaman) pada bagian wajah, khususnya pada bagian pipi dan hidung.
- h. Keluar dan meneteskan air susu dari kedua puting susu, disamping itu ia juga dapat mengakibatkan terjadinya semburan cairan lendir atau cairan vagina berwarna putih lekat.

Secara psikologis, akan menurunnya gairah seksual (libido) bagi perempuan, karena persarapan yang dialami oleh seorang wanita ketika mengkonsumsi tablet atau pil tersebut, sehingga membuatnya tidak mau melakukan hubungan seksual. Ia juga akan menghindari dari sesuatu yang merangsang saraf-saraf seksualnya.²²⁹

- 2. Suntikan, yaitu menginjeksi cairan kedalam tubuh wanita yang dikenal *Caoro Devo Provera, Net Den dan Noristerat*. Epektifitasnya mencapai 99%. Cara kerjanya, yaitu menghalangi terjadinya ovulasi, menitipkan *endometrium* sehingga vidasi tidak mungkin terjadi dan memekatkan lendir *sevik* sehingga menghambat perjalanan spirma melalui *canalis servikalis*.

Kontra-Indikasi, tidak disuntikkan kepada wanita yang sedang hamil, menghindari tumor ganas, berpenyakit jantung, paru-paru, liver, hipertensi dan diabetes. Efek sampingnya adalah kemungkinan tergangunya *haidh*, kepala pusing, mual, jerawat, rambut rontok, berat badan naik dan alergi.

Kontrasepsi suntikan terbagi dalam dua jenis, yaitu:

- a. Suntik kombinasi satu bulan, merupakan suntikan yang pemberiannya tiap bulan dengan jalan menyuntikkan cara

229 Thariq al-Thawari, *al-Azl 'an al-Mar'ab.*, h. 104

intramuscular sebagai usaha pencegahan kehamilan berupa *hormon progesterone* dan *estrogen* pada wanita usia subur. Penggunaan kontrasepsi suntik mempengaruhi *hipotalamus* dan *hipofisis* yaitu merupakan kadar FSH dan LH sehingga berkembang dan kematangan *folikel de graaf* tidak terjadi.²³⁰

- a. Suntik tribulan merupakan metode kontrasepsi yang diberikan secara *intramuscular* setiap tiga bulan. Keluarga berencana suntik merupakan merupakan kontrasepsi efektif yaitu metode yang dalam penggunaannya mempunyai efektifitas atau tingkat kelangsungan pemakaian relatif lebih tinggi serta angka kegagalan relatif lebih rendah bila dibandingkan dengan alat kontrasepsi sederhana.²³¹
3. Susuk KB, yaitu berupa *leve morgestrel* tersendiri dari enam kapsul yang di-*insersi*-kan kebawah kulit lengan bagian dalam kira-kira 6 sampai 10 cm dari lipat siku. Cara kerjanya kontra indikasi dan efek sampingnya sama dengan suntikan, tetapi daya tahannya mencapai 5 tahun.
4. Alat kontrasepsi dalam rahim (AKDR), yaitu terdiri *lippesloop* (spiral), *multi load dan Co Coper -T*, terbuat dari plastik halus dililit dengan tembaga tipis. Cara kerjanya adalah membuat lemahnya daya spirma untuk membuahi sel telur wanita karena penyempitan akar regangan spiral dan pengaruh tembaga yang melilit pada elastik itu. Efektitasnya mencapai 98% dan bertahan lama, ekonomis serta *reversible*. Efeksampingnya mungkin sedikit mulas dan nyeri, keputihan, terlambat *haidh*, infeksi karena aseptis dan antisepsis, dan keluhan subjektif suami karena sentuhan benangnya.²³²

Alat ini berupa bulatan kecil yang memiliki corak dan tipe bermacam-macam, ada yang terbuat dari plastik, paku, atau peniti yang terbuat dari platinum atau yang lainnya. Hal ini didorong kedalam rahim dengan bantuan dokter atau bidan. Alat ini akan menetap selamanya di dalam rahim untuk mencegah terjadinya pembuahan pada dinding rahim.

230 Nina Siti Mulyani, *KB*, h. 87

231 Nina Siti Mulyani, *KB*, h. 93

232 Ajat Suderajat, *Fikih Aktual*, h. 35-36



BAB VI

PENUTUP

M*aqashid al-Syari'ah* merupakan metode ijtihad hukum yang dihadapi oleh masyarakat Islam modern, yang mana masyarakat senantiasa berkembang dan kemajuan teknologi juga ikut serta memberikan suasana berbeda dengan konteks masyarakat klasik saat itu. Maka *maqashid al-syari'ah* menjadi salah satu upaya pembaruan hukum keluarga Islam kontemporer yang senantiasa membawa kemaslahatan secara aktual. Sebagaimana tujuan dari hukum Islam itu sendiri yaitu *li jalbi al-mashalih wa li daf'i al mafasid* (menggambil kemaslahatan dan meniadakan kemudharatan).

Salah satu problematika hukum Islam yang sering aktual adalah hukum keluarga, yang baik dalam hal perkawinan, waris maupun wasiat, sehingga kontekstualisasi hukum keluarga Islam haruslah tetap dinamis dan membawa kemaslahatan, adapun upaya pembaruan hukum yang digagas dalam bidang hukum keluarga adalah dengan menggunakan teori *maqashid al-syari'ah* yang merupakan metode ijtihad dalam penemuan hukum.

Kasus yang dihadirkan di dalam kajian buku ini hanya sebagian dari problematika hukum keluarga kontemporer, yaitu dalam bidang *Batasan Usia Perkawinan di Indonesia, Kasus Hamil Di Luar Nikah dan Seputar Hukum Keluarga Berencana*, dan *Problematika Hukum Waris Bagi Non Muslim*.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta: Akademia Pressindo, 1992
- Athoilah, *Fikih Waris (Metode Pembagian Waris Praktis)*, Bandung: Yrama Widya, 2013
- Abdul Aziz Dahlan. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2000, Jilid 6
- Ahmad Zahari, *Tiga Versi Hukum Kewarisan Islam, Syafi’I, Hazairin dan KHI*, Pontianak: Romeo Grafika, 2006
- Asyhari Abta, Djunaidi Abd. Syakur, *Ilmu Waris Al-Faraidl*, Surabaya: Pustaka Hikamah Perdana, 2005
- Aulia Muthiah, *Hukum Islam Dinamika Seputar Hukum Keluarga*, Yogyakarta: Pustaka Baru Press, 2017
- Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2006
- Abd Karim Zaidan. 1977. *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad: Dār al-Arabiyah Lit-Tiba’ah
- Amir Mu’allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001
- Abdul Wahab Khallaf, *‘Ilm Usul Fiqh*, (Jakarta: al-Majlis al-A’lā al-Indonesi al-Da’wat al-Islamiyyah, 1972
- Ahmad Zaki, *Falsafah al-Tasyri’ al-Islami*, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnany, 1979
- Abdul Halim ‘Uweis, *Ibn Hazm al-Andalusia*, Al-Zahra lil I’lam al-Arabi, 1998), cet. Ke-II
- Abid Jabiri, *al-Dīn wa al-Daulah wa Tatbīq al-Syarī’ah*, cet. Ke-I, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-Arābiyah, 1996

- Abû Ishâq Ibrâhîm Ibnu Mûsâal-Syâtibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syarî'ah*, Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- Abdul Basith Junaidi, *Argumen Utilitarianisme pada Maslahat dalam Pemikiran Hukum Muhammad Abu Zahrah*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2013
- Ali Ahmad Gulam Muhammad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Cet. 3, Damaskus: Dâr al-Qolam, 1994
- Aninomaus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, Departemen Pendidikan dan Pengajaran, 1994), Cet. Ke-3, Edisi Kedua
- Abdullah Asseqaf, *Studi Islam Kontekstualaborasi Paradikma Baru Muslim Kaffâh*, Yogyakarta: Gama Media, 2005
- Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2004
-, *Usul Fikih*, jilid-2, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir*, Indonesia: Pustaka Progressif, 2002
- Abdul Wahab al-Kholaq, *Ilmu Ushul Fiqh*, Quwaid: Dâr al-Qolam, 1990
- Abu Ishaq al-Syatibi, *al-I'tisam*, jilid II, Riyad: al-Haditsah, tt.
- Anang Haris Imawan, "Refleksi Pemikiran Hukum Islam: Upaya-Upaya Menangkap Simbol Keagamaan" dalam Anang Haris Himawan (peny). *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia*, cet-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Aninymous, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994
- Abd Rachman Aseggaf, *Studi Islam Kontekstual Elaborasi Paradikma Baru Muslim Kaffah*, Yogyakarta: Gama Media, 2005
- Al-Imam Muhammad Islam'il al-Amir al-Yamany al-Shan'ani, *Subul al-Salam*, Bairut: Dâr al-Fiqr, 1948, jilid ke-3, h. 211.
- Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhsiyah*, al-Qahirah: Dâr al-Fiqr al-Araby, 1948
- Abd al-Rahman, *Kitab al-Fiqh 'Alâ Madzhahib al-'Arba'ah*, Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, jilid ke-4

- Achmad Furqon Darajat, *Relevansi Batas Usia Minimal Perkawinan Dalam UU No. 1 Tahun 1974 Dengan Sistem Hukum Perkawinan Secara Adat, Islam dan Belanda*, Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012
- Abdul Munir, *Perkawinan Dini di Yogyakarta dan Persepsi Masyarakat dari Tahun 2001-2003 Dalam Perspektif Hukum Islam*, Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004
- Achmad Furqon Darajat, *Relevansi Batas Usia Minimal Perkawinan Dalam UU No. 1 Tahun 1974 Dengan Sistem Hukum Perkawinan Secara Adat, Islam dan Belanda*, Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012
- Abu al-Qasim Muhammad Ibn Ahmad Ibn Juzayyi al-Kilabi, *al-Qawanin al-Fiqhiyyah*, Bairut: Dar al-Fikr, tt.
- Abd al-Qadir ‘Audah, *at-Tasyri’ al-Jina’i al-Islami*, Kairo: Dar al-Urubah, 1963, Juz. 1.
- Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Matnu al-Bukhari*: “Kitab an-Nikah, tt: Syirkah an-Nur Asia, t.th., Juz. 3
- Abdul Munir, *Perkawinan Dini di Yogyakarta dan Persepsi Masyarakat dari Tahun 2001-2003 Dalam Perspektif Hukum Islam*, Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004
- Ali Hasballah, *Usul al-Tasyri’ al-Islami*, Kairo: Dar al-Ma’arif, tt
- Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Matn Masykul al-Bukhari*, t.t: Syirkah an-Nur Asia, t.th, Jilid. 3
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, 1990
- Ali Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*, ed. Lajnah Ihya al-Turats al-‘Arabi, edisi ke-1, Vol.3, Dar al-Afaq, Beirut, tt.
- Abī Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazāli, *al-Mustasyfā min ‘Ilm al-Ushūl*, Bairut: al-Risālah, 1997
- Aiman Jabarin Juwailis al-Ayubiy, *Maqāshid al-syarāh*, (Ardan: Dār al-Nafāis, 2010
- Ahmad al-Raisuni, *Nadhliyatul Maqashid ‘Inda al-Syatibi*, Herdon-Virginia: The Internasional Institute of Islamic Thought, 1995
- Achmad Furqon Darajat, *Relevansi Batas Usia Minimal Perkawinan Dalam UU No. 1 Tahun 1974 Dengan Sistem Hukum Perkawinan*

- Secara Adat, Islam dan Belanda*, (Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012
- Arya Winanta Wijaya, *Analisis Perkawinan Anak di Bawah Umur Tinjauan Hukum Islam Dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 (Studi Di Desa Gegerung Kec. Lingsar Lombok Barat)* (Jurnal: Fakultas Hukum Universitas Mataram, 2013
- Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2013
- Asep Saepudin Jahar dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Bisnis; Kajian Perundang-undangan Indonesia, Fikih dan Hukum Internasional*, Jakarta: Kencana, 2013
- Asep Saepudin Jahar dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Bisnis; Kajian Perundang-undangan Indonesia, Fikih dan Hukum Internasional*, Jakarta: Kencana, 2013
- Ali Ahmad Gulam Muhammad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Cet. 3, Damaskus: Dār al-Qolam, 1994
- Aminudin, Asep. *Batas usia pernikahan ditinjau maqāsid al-Syarī'ah: kajian atas pertimbangan para pihak yang mengusulkan dinaikkan batas minimal usia nikah di Indonesia*. Diss. UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2018.
- Athoilah, *Fikih Waris (Metode Pembagian Waris Praktis)*, Bandung: Yrama Widya, 2013
- A.Pitlo, *Hukum Waris menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata*, terj. M. Isa Arief, Jakarta: Intermedia, 1979
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2004
- Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2004
- Bismar Siregar, *Perkawinan, Hibah dan Wasiat dalam Pandangan Hukum Bangsa*, Yogyakarta: Fakultas Hukum UI, 1985
- Badan Pusat Statistik Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta, *Statistik Kesejahteraan Rakyat Tahun 2002*
- Bismar Siregar, *Keadilan Hukum Dalam Berbagai Aspek Hukum Nasional*, Jakarta: Rajawali, 1986
- Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Mawaris*, Bandung: Pustaka Setia, 2014

- Cut AM, *Hukum Menikahi Wanita Hamil Karena Zina*, dalam, (Chuzaimah T. Yango, (editor) “Buku Pertama Promlematiaka”.
- Dian Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, Cet. 1, Bandung: CV Pustaka Setia, 1999
- Dominikus Rato, *Hukum Perkawinan dan Waris Adat di Indonesia*, Yogyakarta: Laksbank Pressindo, 2015
- Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Departemen Agama Republik Indonesia, *Laporan Hasil Seminar Hukum Waris Islam*, 1982
- Dian Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, Cet. 1, Bandung: CV Pustaka Setia, 1999
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Ba’i Pustaka, 1996
- Eman Suparman, *Inti Sari Hukum Waris Indonesia*, Bandung: Mandar Maju, 1991
- Fathurrahman Djamil. 1995. *Metode Ijtihad Maelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos Publishing House, cet. I.
-, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1997
- Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, Bandung: Al-Ma’arif, 1981
- Fuad Irfan, *Munjid al-Thullab*, Bairut: Dār al-Fikr, tt
- Fasi, *Maqashid al-Syari’ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, Ribat: Dar al-Gharb al-Islami, 1993
- Al-Gazali. 1971. *al-Mustasfā Min ’Ilm al-Ushūl*. Mesir: Maktabah al-Jundiyah, tt.
- Husen Hamid Hasan, *Nazhariyat al-Maslahat Fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dār al-Nahdlah al-Arabiyah, 1971.
- Hamka Haq, al-Syatibi, *Aspek Teologis Konsep Masalahah dalam Kitab al-Muwāfaqāt*, T. Tp. Penerbit Erlangga, 2007
- Hasan al-Hajwi, *al-Fikr al-Sami fi Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Madinah: Maktabah al-Islamiyah, tt, juz 2
- Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Adat*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1995
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, Juz. 4

- Hasbi Ash-Shiddiqie, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- HM. Asrorun Ni'am Sholeh, *Pernikahan Usia Dini Perspektif Munakahah*, Dalam Ijma' Ulama, 2009, Majelis Ulama Indonesia
- Heru Susetyo, *Perkawinan di Bawah Umur Tantangan Legislasi dan Harmonisasi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2009
- Al-Hafidz ibn Hajar al-Asqalani, *Bulug al-Marram Fi Adillati al-Ahkam*, Beirut Libanon: Daar al-Kutub al-Ijtimaiyah tth.
- Holilur Rohman, *Maqasid al-Syari'ah*, Malang: Setara Press, 2019
- Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan di Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat dan Hukum Agama*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1996
-, *Hukum Waris Adat*, Bandung: Alumni, 1980
- <http://pcinu-mesir.tripod.com/ilmiah/jurnal/isjurnal/nuansa/Jan96/4.htm>, diunggah pada tanggal 22 November 2017
- Al-Hafidz bin Hajar al-Asqalani, *Bulugh al-Maram*, Semarang: Toha Putera, 1374
- <http://www.hukumonline.com/klinik/detail/lt4eec5db1d36b7/perbedaan>, Diakses pada tanggal 17 Juni 2012, Pukul. 20.29 WIB
- Imam Jalaluddin al-Mahalli, Imam Jalaluddin as-Suyuti, *Tafsir Jalalain*, Kairo: Dar al-Fikr, t.th..
- Imam Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, juz 4, Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H/ 1981 M.
- Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Juz 2, Jakarta: Dar lhya' al-Kutub al-Arabiyah, t.th.
- Al-Imam Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail ibn al-Mugirah ibn Bardizbah al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Juz 4, Beirut Libanon: Dar al-Fikr, 1410 H/1990 M
- Al- Imam Abu Isa Muhammad ibn Isa ibn Saurah ibn Musa ibn ad -Dahak as-Salmi at-Turmuzi, *Sunan at-Turmuzi*, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1931
- Ibnu Rusyd, *Bidayah al Mujtahid Wa Nihayah al Muqtasid*, Beirut: Dar Al-Jiil, 1409 H/198

- Ibnu Rusyd, *Analisis Fikih Para Mujtahid*, terjemahan *Bidayatul Mujtahid*, Juz Dedelapan Jakarta: Pustaka Imani, 1990
- Al-Imam Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail ibn al-Mugirah ibn Bardizbah al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Juz 4, Beirut Libanon: Dar al-Fikr, 1410 H/1990 M
- Jalaluddin Abd. Rahman.1983. *al-Mashalih al-Mursalah Wa Makanatuha Fi Tasyri'*. Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, Cet. I.
- Jalaluddin al-Suyuti, *al-Asybah al-Naz'ir*, Bairut: Dār al-Fikr, tt.Abī Ishāq al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Syarī'ah*, jilid Ke-II, Bairut: al-Maktabah al-Asriyah, 2002
- Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford at The Clarendon Press, 1971
- John J. Donohue & John L, *Islam dan Pembaharuan, Ensiklopedi Masalah-Masalah*, Terj. Machnun Husein, Jakarta: Raja Grafindo persada, 1995
- Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Mizan Media Utama, Bandung, 2015
- Kementerian Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, Sinergi Pustaka Indonesia: 2012
- Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2010, Cet. Ke-23
- Khoirul Umam, *Usul Fiqih*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 1998
- Khaidarullah, *Modernisasi Hukum Keluarga Islam; Studi Terhadap Perkembangan Diskursus dan Legislasi Usia Perkawinan di Indonesia* Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014
- Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*, Yogyakarta: ACAdeMIA, 2012
- Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I*, Yogyakarta: ACAdeMIA, 2013
- Khaeron Sirin, *Fiqh Perkawinan Di Bawah Umur*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2009
- Lik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990

- Moh Muhibbin, Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam: Sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafita, 1994
- Muhammad Sa'id Ramdhan al-Bûti, *Dhawābit al-Maslahat*, Bairut: Dār al-Fikr, 2014
- Muhammad Murtadha al-Zubaidi, *Taj al-'Arus*, juz II, Mesir al-Muthba'ah al-Munsha'ah Bijamaliyyaht, cet ke-I, 1306 H.
- Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2004
- M.Atho Mudzhar, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern* (Jakarta: Ciputat Press, 2003
- Muhammad al-Bukhari, *al-Shahih*, ed. Musthofa al-Bugha, edisi ke-3, Dar Ibn Katsir, Beirut, 1986
- Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Maqasid Syari'ah al-Islamiyah*, Ordon Oman: Dar al-Nafa'is, Cet Kedua, 2001
- Muhrim Djakat, *Kanusisasi Hukum Keluarga di Indonesia (Kajian Terhadap Bidang Hukum Keluarga)*, Tesis: UIN Sunan Kalijaga, 2005
- Muhammad Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Bairut: Dar al-jail, tt.
- Moh. Muhibbin dan Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam (Sebagai Pembaruan Hukum Hukum di Indonesia)*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009
- Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalist: A Komperative Studi of Islamic Legal System*, diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, cet-1, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, tt.
- Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalahah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002
- Muhammad Iqbal, *The Reconstrution of Relegion Thought In Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 181
- Muhammad Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Bairut: Dar al-jail, tt.

- Muhammad Ismá'il al-kahlany, *Subul al-Salám*, Bandung: Dahlan, t.t., Jilid 3
- M.Anshari MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia Masalah-Masalah Krusial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Mahjuddin, *Masa'il al-Fiqhiyyah*, Jakarta: Kalam Mulia, 2012
- Muhammad Ali Hasan, *Masa'il Fiqhiyah al-Haditsah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995
- Muhibbin, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: sinar Garfika, 2007
- Masjfuq Zuhdi, *Masa'il Fiqhiyah: Kapita Selekta Hukum Islam*, Jakarta: PT. Toko agung, 1999
- Muhammad Qurays Shihah, "Qodrat Perempuan Versus Kodrat Kultural" dalam Lily Zakiyah Munir (editor). *Memposisikan Kodrat, Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Mizan, 1999
- Masdar Farid, Mas'udi, "Perempuan dalam Wacana Keislaman", dalam Smita Notosutanto dan E. Kisti Poerwandari (Penyunting). *Perempuan dan Pemberdayaan; Kumpulan karangan Untuk Menghormati Ulang tahun ke-70 Ibu Saparinah Sadli*, Jakarta: Obor, 1997
- Muhammad Ali al-Shabuni, *Pembagian Waris Menurut Islam*, Terj. Basalamah, Jakarta: Gema Insani Press, 1995
- Muslich Maruzi, *Pokok-pokok Ilmu Waris*, Semarang: Pustaka Amani, 1981
- Muh. Mukri, *Paradigma Masalahat dalam Perspektif dalam Pemikiran al-Ghazali Sebuah Studi Aplikasi dan Implikasi terhadap Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2011
- M. Abid Jabiri, *Binyat al'Aql al-Araby*, Dār Baidī, Dār Naṣr al-Maghribiyah, 2000, cet. Ke-VII
- M. Agus Syahrur Munir, *Kedewasaan Dalam Undang-undang Perkawinan di Indonesia*, Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003
- Moh. Mukri, *Benarkah Imam Syafi'i Menolak Masalahat*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2011

- Mustafa Ahmad Zarqa', *al-Istislah wa al-Masa'il al-Mursalah fi al-Syari'ah al-Islamiyah wa Usul Fikih*, diterjemahkan oleh Ade Dedi Rohayana, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, cet-1, Jakarta: Reora Cipta, 2000
- Nur Fadhilah dan Khairiyati Rahmah, *Rekonstruksi Batas Usia Perkawinan Anak Dalam Hukum Nasional Indonesia*, de Jure Jurnal Syariah dan Hukum, vol. 4, No. 1, Juli 2012
- Nurhidayatulloh dan Leni Marlinah, "Perkawinan di Bawah Umur Perspektif HAM (Studi Kasus di Desa Bulungihit, Labuhan Batu, Sumatera Utara)", *Jurnal Al-Mawarid*, UII Yogyakarta, Vol. XI, No. 2, September-Januari 2011
- Nasron Haroen, *Usul Fikih*, Jakarta: Logos Publishing House, 1995
- Nur Fadhilah dan Khairiyati Rahmah, *Rekonstruksi Batas Usia Perkawinan Anak Dalam Hukum Nasional Indonesia*, de Jure Jurnal Syariah dan Hukum, vol. 4, No. 1, Juli 2012
- Nasikun, *Sosial Indonesia*, cet. ke-19 (Jakarta: Rajawali Pers, 2010) h. 81; Lihat misalnya David Knox, *Choice In Relationship*, Los Angles: West Publishing Company, 1985
- Nasikun, *Sosial Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), Cet. Ke-19
- Nurrudin al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqasidi, Hujjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu*, Qatar: Wuzaratul al-Auqaf wal-Syuun al-Islamiyyah, 1998
- Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997
- Pius A Partanto, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya, Arkola, 1994
- Al-Qaradawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, terjemah Hadyu al-Islām *Fatāwī Muāsirah*, Jilid ke-3, Jakarta: Gema Insani Press, 2002
- Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2000
- Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, Mesir: al-Manar, 1325 H
- Ar-Razi, *Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- R. Santoso Pudjosubroto, *Masalah Hukum Sehari-hari*, Yogyakarta: Hien Hoo Sing, 1964
- Rachmad Budiono, *Pembaruan Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1999

- Ramadlan al-Bûti, *dhawabit al-Maslahat fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Bairut: al-Muassasah al-Risalah, 1986
- Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, Bandung: Pustaka Setia, 2007
- Ramadan al-Bûti, *dhawabit al-Maslahat fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Bairut: al-Muassasah al-Risalah, 1986
- Rohman, Holilur. "Batas Usia Ideal Pernikahan Perspektif Maqasid Shariah." *Journal of Islamic Studies and Humanities* 1.1 (2017)
- Ramlan Yusuf Rangkuti, *Pembatasan Usia Kawin Dan Persetujuan Calon Mempelai Dalam Perspektif Hukum Islam*, Jurnal Equality, Vol. 13, No.1, Februari 2008
- Syihab al-Din al-Qarafi, *al-Dzakirah* Beirut: Dar al-'Arab, 1994, vol. 5
- Syekh Zainuddin Ibn Abd Aziz al-Malibary, *Fath al- Mu'in Bi Sarh Qurrah al-Uyun*, Maktabah wa Matbaah, Semarang: Toha Putera, tth
- Syekh Muhammad ibn Qasyim al-Ghazzi, *Fath al-Qarib al-Mujib*, Dar al-Ihya al-Kitab, al-Arabiah, Indonesia, tth.
- Sayid al-Iman Muhammad ibn Ismail ash-San'ani, *Subul as-Salam Sarh Bulugh al-Maram Min Jami Adillat al-Ahkam*, Juz 3, Mesir: Mushthafa al babi al-Halabi Wa Auladuh, 1379 H/1960 M
- Sajuti Thalib, *Harta Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2000
- Suparman, et.all., *Fiqh Mawaris (Hukum Kewarisan Islam)*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997
- Sulaiman al-Mufarraaj, *Bekal Pernikahan: Hukum, Tradisi, Hikmah, Kisah, Sya'ir, Wasiat, Kata Mutiara*, Alih Bahasa, Kuais Mandiri Cipta Persada, (Jakarta: Qisthi Press, 2003
- Slamet Abidin, *Fikih Munakahat I*, Bandung: Pustaka Setia, 1999
- Sohari Syahrawi, *Fikih Munakahat Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Jakarta: Rajawali Press, 2010
- al-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjaniy, *Kitab al-Ta'rifat*, Bairut: Dár al-Kutub al-Ilmiyah, 1988, Cet. Ke-3
- Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, jilid ke-2, Damaskus: Dar al-Fiqr, 1404H

- Siti Badiroh, *Urgensitas Kedewasaan Dalam Perkawinan (Tinjauan Atas Batas Usia Nikah Dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974)*, Tesis: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005
- Asy-Syaukani, *Nail al-Authar*. Kitab Nikah, Beirut: Dar al-Fikr, 1973, jilid VI
-, *Irsyad al-Fukhul ila Tahqiq al-Haq min Ilmu Usul*, Bairut: Dār al-Fikr, tt.
- Supriyadi dan Yulkarnain Harahap, *Perkawinan di Bawah Umur Dalam Perspektif Hukum Pidana dan Hukum Islam*, Dalam mimbar hukum vol. 21 no. 3 Oktober 2009
- Suparman Usman, Yusuf Somawinata, *Fiqih Mawaris*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002
- Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Usul Fikih*, Jakarta: Amzah, 2005
- Said Agil Husin al-Munawar, *Dimensi-Dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam*, Malang: Unisma, 2001
- Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-syari'at*, juz II, Kairo: Maktabah al-Tijariyah, tt.
- Saifuddin Zahri, *Usul Fiqh: Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, cet-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011
- Syafi'i, *Wasiat Wajibah Dalam Kewarisan Islam di Indonesia*, Jurnal Misykat: Volume 02, Nomor 02, 2017
- Thonthowi, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam Kontemporer*, Jurnal Studi Islam Mukaaddimah No.19, Yogyakarta: PTAIS DIY, 2005
- Toha Andiko, *Pengaturan Alasan-alasan Poligami*, Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual Vol. 4 No. 2 Jakarta: Lembaga Penelitian dan Penerbitan PPs UIN Syarif Hidaytullah, 2003
- Ter Haar Bzn, *Beginselen en Stelsel van Het Adat Recht*, Terj. K. Ng. Soebakti Poesponoto, "Asas-Asas dan Susunan Hukum Adat", Jakarta: Pradnya Paramita, 1981
- TM. Hasbi Ash Shiddieqy, *Fiqih Mawaris*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997
-, *Hukum-Hukum Fiqih Islam, Tinjauan antar Mazhab*, Semarang: PT.Pustaka Rizki Putra, 2001

- Thahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*, New Delhi: Times Press, 1987
- Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa adillatuhu*, jilid ke-7, Damaskus: Dar al-Fiqr, 1985
- W.J.S. Poerwardaminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Depdikbud, Pusat Pembinaan Bahasa Indonesia, 1982
- Wirdaweri, *Kewajiban Ahli Waris Terhadap Harta Peninggalan*, Asas Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, Juli 2017
- Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Bandung: Sumur Bandung, 2006
- Wikipedia, dalam <http://id.wikipedia.org/wiki/hukumadat>. Diakses pada tanggal 15 Juni 2012, Pukul 15.17 WIB
- Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah*, diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto, *Fiqh Maqashid Syari'ah*, Jakarta Pustaka al-Kautsar, 2007
- Yahya Abdurrahman al-Khatib, *Fikih Wanita Hamil*, Jakarta: Qisthi Press, 2005
- Yahya Harahap, *Materi Kompilasi Hukum Islam*, dalam Dadan Muttaqien dkk. (Editor), "Peradilan agama dan KHI dalam Tata Hukum Indonesia", Yogyakarta: UII Press, 1999
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Depag RI, 1986



BIODATA PENULIS



Dr. Agus Hermanto, M.H.I dilahirkan di Lampung Barat, 5 Agustus 1986, tinggal di Jl. Karet Gg. Masjid No. 79 Sumberejo Kemiling Bandar Lampung. Istri Rohmi Yuhani'ah, S. Pd.I., M.Pd.I anak Yasmin Aliya Mushoffa dan Zayyan Muhabbab Ramdha serta Abdad Tsabat Azmana. Riwayat Pendidikan, Formal MI Al Ma'arif Lampung Barat Tahun 1999; MTs. Al Ma'arif Lampung Barat Tahun 2002; KMI Al Iman Ponorogo Jawa Timur Tahun 2006; S1 Syari'ah STAIN Ponorogo Jawa Timur Tahun 2011; S2 Hukum Perdata Syari'ah PPs. IAIN Raden Intan Lampung Tahun 2013.

Program beasiswa S3 5000 Doktor di UIN Raden Intan Lmpung Jurusan Hukum Keluarga Islam selesai 2018. Pendidikan Non-Formal Pondok Pesantren Salafiyah Manba'ul Ma'arif Lampung Barat. KMI Pondok Pesantren Modern Al Iman Ponorogo Jawa Timur. Kursus Bahasa Inggris Era Exellen Ponorogo Jawa Timur. Kursus Komputer Metoda 21 Ponorogo Jawa Timur. (Kursus Mahir Dasar) KMD. (Kursus Mahir Lanjutan) KML

Pengalaman berkarir 2006-2011 menjadi Ketua Ri'ayah Pondok Pesantren KMI Al Iman Ponorogo, 2006-2011 menjadi Guru KMI Al Iman Ponorogo Jawa Timur, 2011-2012 menjadi Wakil Kepala SMP Al Husna Bandar Lampung, 2012-2014 menjadi Direktur Pondok Pesantren Modern Al Muttaqien Lampung, 2013-2014 menjadi Kepala Sekolah SMA Al Husna Bandar Lampung, 2014-2015 pernah menjadi Tutor Paket B dan C di Lapas Raja Basa (Kemala Puji). 2012-sekarang

menjadi Pimpinan Pondok Pesantren Al-Faruq Bandar Lampung. 2013-pernah menjadi Dosen [TIM] di STIKES UMITRA Bandar Lampung, 2013-sekarang menjadi Dosen di STAI Ma'arif Kalirejo Lampung Tengah, 2013-2018 pernah menjadi Tutor di PUSBA IAIN Raden Intan Lampung, 2013-sekarang menjadi Dosen di Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung.

Menjadi Komisi Dakwah MUI Lampung (2018-2021), Wakil Ketua FKTPQ Kota Bandar Lampung (2021-2015), menjadi Sekretaris Dai kamtibmas Polda Lampung (2021-2025), menjadi koordinator Kajian dan Sekolah Moderasi PKMB UIN Raden Intan Lampung (200-2024), menjadi Koordinator bagian Pelatihan di Lembaga Halal Center UIN Raden Intan Lampung (2021-2025), menjadi Anggota ADHKI (Anggota Dosen Hukum Keluarga Hukum Islam) Nasional. Memimpin Lembaga al-Faruq Lampung. Menjadi Reviwer di Junal Internasional RICMUS UIN raden Intan Lampung. Menjadi Sekretaris Departemen Riseach dan Penelian DPW Forum Silaturahmi Doktor Indonesia (FORSILADI).

Kegiatan-Kegiatan Seminar Internasional, *Raden Intan Internasional Conference on Muslim Societies and Social Sciences*, [RIICMuSSS 2020]. *Islamic Family Law and Islamic Law in South East Asia: Theories and Practices* [SICOIFL 2021]. *Revealing The Historical Trace Of The Sceance Philosophy Identity* [PDTCDLSLA 2021]. *The Kalam International Conference on Islamic Studies* (KICIS, 2021).

Karya-Karya Ilmiah, **Skripsi** "Konsep Hadhanah Perspektif Jama'ah Tabligh di Desa Galak Kecamatan Selahung Ponorogo" [2011]. **Tesis** "Larangan Perkawinan dalam Fikih Klasik serta Relevansinya dengan Peraturan Perundang-Undangan tentang Larangan Perkawinan di Indonesia" [2013]. **Disertasi** "Rekonstruksi Konsep Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Peraturan perundang-undangan (Kajian Interdisipliner)" [2018].

Jurnal *Larangan Perkawinan Perspektif Fikih dan Relevansinya dengan Peraturan Hukum Perkawinan di Indonesia*. [2016]. **Jurnal** *Hadhanah Perspektif Jama'ah Tabligh* [2016]. **Jurnal** *Pendidikan Seksual Merupakan Tanggung Jawab Orang Tua Terhadap Anak* [2016]. **Jurnal** *Perkawinan di Bawah Umur Perspektif Hukum Normatif dan Hukum Positif di Indonesia* [1016]. **Jurnal** *Hadhanah (Pendidikan)*

dan Nafkah Anak Akibat Perceraian Menurut Kompilasi Hukum Islam [2016]. **Jurnal Al-Ikhtilaf wa al-Muqaranah 'An al-Mut'ah 'Inda Syi'ah Wa Ahlussunah [2016]. **Jurnal Khitan Perempuan Antara Tradisi dan Syari'ah [2016]. [2016]. **Jurnal Perkawinan Di Bawah Umur Perspektif Hukum Normatif Dan Hukum Positif Di Indonesia [2016] **Jurnal Perkawinan Di Bawah Umur Ditinjau Dari Kacamata Sosiologis** [2016] **Jurnal Family Planning Tinjauan Masalah Perspektif Hukum Normatif dan Paradigma Medis** [2016] **Jurnal al-Qowaid al-Fiqhiyyah sebagai Metode dan Dasar Penalaran Dalam menyelesaikan Masalah-Masalah kontemporer** [2016] **Jurnal Hadhanah dan nafkah Anak Akibat Perceraian Menurut Kompilasi Hukum Islam** [2016].******

Jurnal Larangan Perkawinan Perspektif Fikih dan Relevansinya Dengan Hukum Perkawinan Di Indonesia [2017] **Jurnal Teori Gender Dalam Mewujudkan Kesetaraan: Menggagas Fikih Baru** [2017] **Jurnal Islam, Perbedaan dan Kesetaraan Gender** [2017] **Jurnal Euthanasia from The Perspective of Normative Law And its Application in Indonesia** [2017] **Jurnal Integrasi Laki-Laki dan Perempuan (Paradigma Teori Gender Kontemporer)** [2017]

Jurnal Hukum Islam Dalam Memaknai Sebuah Perbedaan [2018] **Jurnal Rekonstruksi Konsep Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perundang-undangan Perkawinan Indonesia** [2018] **Jurnal Rekonstruksi Undang-Undang Perkawinan Di Indonesia Dan Keadilan Gender** [2018] **Jurnal Peran 'Illat Dalam Ijtihad Hukum Islam** [2018] **Jurnal Larangan Perkawinan Perspektif Fikih Dan Relevansinya Dengan Peraturan Hukum Perkawinan Di Indonesia** [2018]

Jurnal Kebijakan Yuridis Pemerintah Daerah Terhadap Tanggung Jawab Sosial Perusahaan (Corporate Social Responsibility) [2019] **Jurnal Studi Fatwa Al-Lajnah Al-Daimah Li Al-Buhus Al-Ilmiyah Wa Al-Ifta': Kritik Atas Larangan Mahar Pernikahan Berupa Hafalan Al-Qur'an** [2019] **Jurnal Fatwa Contribution to the Development of Islamic Law (Study of The Fatwa Institute of Saudi Arabia)** [2019] **Jurnal Historiografi Mahar Hafalan Alquran Dalam Pernikahan** [2019] **Jurnal Eksistensi Konsep Masalah Terhadap Paradigma Fikih Feminis Muslim Tentang Hak Dan Kewajiban Suami Isteri** [2019] **Jurnal Hadhanah dalam Perspektif Jama'ah Tabligh dalam Pelaksanaan Masturoh (Khuruj Fi Sabilillah)** [2019] **Jurnal Larangan**

Perkawinan dalam Hukum Islam dan Relevansinya dengan Legislasi Perkawinan di Indonesia [2019] **Jurnal Kontekstualisasi Hukum Islam Upaya Membumikan Syari'at di Indonesia, Konsep Pembaruan Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia [2019]**

Jurnal *A Sociohistorical Study of Polygamy and Justice, 1st Raden Intan International Conference on Muslim Societies and Social Sciences (RIICMuSSS 2019)* [Atlantis Press, 2020/11/13]. **Jurnal** *Inheritance Division for Non-Muslim Heirs According to the Supreme Court's Decision, 1st Raden Intan International Conference on Muslim Societies and Social Sciences (RIICMuSSS 2019)*, [Atlantis Press, 2020/11/13]. **Jurnal** *Family Planning Program and its Impacts to Women's Health According to the Perspective of Islamic Law, 1st Raden Intan International Conference on Muslim Societies and Social Sciences (RIICMuSSS 2019)* [Atlantis Press, 2020/11/13]. **Jurnal** *Konstruksi Wakaf Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Aplikasinya Di Indonesia* [2020] *Jurnal Tradisi Sebagai Sumber Penalaran Hukum Islam (Studi Paradigma Ahli Sunnah Wal Jama'ah)*. [2020] **Jurnal** *Analisis Hukum Islam Terhadap Praktik Upah Pemakaman Jenazah* [2020] *Jurnal Kritik Pemikiran Feminis Terhadap Hak Dan Kewajiban Suami Istri Perspektif Hukum Keluarga Islam* [2020]. **Jurnal** *Analisis Hak Waris Istri Akibat Murtad Perspektif Hukum Waris Islam Dan Gender* [At-Tahdzib]: **Jurnal Studi Islam dan Muamalah, 2020/10/3] **Jurnal** *Nikah Misyar dan terpenuhinya hak dan Kewajiban Istri* [2020] **Jurnal** *A Sociohistorical Study of Polygamy and Justice* [2020].**

Jurnal *Repositioning the Independence of The Indonesian Waqf Board in the Development of National Waqf: A Critical Review of Law No. 41 of 2004 Concerning Waqf*, [Justicia Islamica, 2021] **Jurnal** *Sosialisasi Sejarah Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Dan Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS) Kepada Alumni Pondok Al-Iman Yang Berada Di Palembang*, [2021]. **Jurnal** *Modernisasi Badan Wakaf Indonesia (BWI)* [2021]. **Jurnal**, *Pembatalan Perkawinan dalam Tinjauan Sadd Al-Zari'ah*, [2021]. **Jurnal**, *Pengaruh Penerbitan Sukuk Ijarah Pada Profitabilitas Perusahaan Di Indonesia*, [2021]. **Jurnal** *Capital Structure Changes in the Automotive Sector Affected By Financial Performance* [2021]. **Jurnal** *Transformasi Fitrah dalam Perspektif Maqasid al-Syari'ah* [2021]. **Jurnal** *Analisis Strategi*

Pembiayaan Mudharabah Dalam Pemberdayaan Usaha (Studi Btm Amanah Bangunrejo) [2021]. **Jurnal** Urgensi Legislasi Undang-Undang Tentang Minuman Beralkohol di Indonesia [2021]. **Jurnal**, Batasan Minimal Anak Dapat Bekerja Dalam Perspektif Hukum Keluarga Islam [2021]. **Jurnal** Studi Komperatif tentang Janji Nikah di Indonesia dan Yordania dalam Tinjauan *Maslahat* [2021].

Karya Penelitian:

Penelitian, Penerapan Konsep *Sadd Dzari'ah* Dalam Menanggulangi Paham Sekuler di Indonesia (*Studi Terhadap Penanaman Nilai-Nilai Idealisme di Pondok Pesantren Jawa Timur, Padang dan Banjar Masin*), [Litapdimas, 2020]. **Penelitian**, *Inkulturas*i Budaya Tahlilan pada Masyarakat Islam Lampung dan Banten Kajian Sosio-Filosofis, [Litapdimas, 2021]. **Penelitian**, Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi Dalam Tinjauan *Maslahat* (*Studi di UIN Raden Intan Lampung, UIN Sunan Ampel Surabaya dan UIN Sunan Gunung Jati Bandung*) [Litapdimas 2022].

Karya Buku:

Buku *Madah Al Lughah Al Arabiyah Li Al Thalabah* (buku ke-1 dan ke-2). [2015]. **Buku** *Fikih Kesehatan Permasalahan Aktual Dan Kontemporer* [2016]. **Buku** *Hukum Perkawinan Islam* [2017]. **Buku** *Usul Fikih* [2017]. **Buku** *Santri dan Pendidikan Politik, Pondok Pesantren Mencetak Ulama Intelek dalam Mempersiapkan Kader yang Berakhlak* [2017]. **Buku** *Aku Buku dan Membaca, Dari Hobi Menjadi Profesi (Mengoleksi, Membaca dan Menulis)* [2017]. **Buku** *Aku Suka Menulis dan Membaca* [2017]. **Buku** *Asal-Usul Hukum Islam Sebuah Pengantar Pendekatan dalam Studi Kajian Hukum Islam* [2017]. **Buku** *Ilmu tajwid* [2017]. **Buku** *Mungkinkah Anak Semut Menjadi Harimau* [2018]. **Buku** *Fikih Muqaran Pandangan Ulama' Klasik Terhadap Masalah Umat* [2018]. **Buku** *Nasehat-Nasehat Keislaman* [2019]. **Buku** *Teks Khutbah Jum'at* [2019] **Buku** *Mutiara-Mutiara Seputar ramadhan* [2019]. **Buku** *Nasehat-Nasehat Pernikahan* [2021]. **Buku** *Nasehat-Nasehat Kebaikan* [Literasi Nusantara, 2021]. **Buku** *Teks Khutbah* [Literasi Nusantara, 2021]. **Buku** *Moderasi Beragama dalam Menerapkan Konsep Mubadalah*, [Literasi Nusantara, 2021]. **Buku** *Fikih Ekologi* [Literasi Nusantara 2021]. **Buku** *Konsep Moderasi Beragama dalam Islam*, [2021]. **Buku** *Konsep Gender dalam Islam*



MAQASHID AL-SYARI'AH

Metode Ijtihad dan Pembaruan
Hukum Keluarga Islam

Maqshid al-Syari'ah merupakan metode ijtihad hukum Islam dan upaya pembaruan hukum yang lebih kontekstual. Mengingat permasalahan di masyarakat semakin kompleks, sehingga menjadi tugas bagi pemikir, cendikia, lebih-lebih seorang yang telah mencapai *maqam mujtahid*. Islam agama yang membawa *rahmat* bagi seluruh alam, selalu *uptodate* dan selalu memberikan solusi pada setiap realita aktual yang terjadi di masyarakat yang semakin maju dan terus berkembang. Agama Islam merupakan ajaran yang *syumul*, sehingga tidak ada setitik sudut ruang tingkah laku *mukallaf* yang tidak disoroti dalam ajaran Islam. *Maqshid al-syaria'ah* diterapkan sebagai upaya mengambil kemaslahatan dan meniadakan kemudharatan, (*li jalnil masalih wai daf il mafasid*), yang ditawarkan oleh para ulama' modern secara teoritis dan praktis dalam menyikapi masalah-masalah kekinian, yang mana *maqashid al-syariah* merupakan metode yang belum populer pada masa abad ketiga dan keempat masa berkembangnya hukum Islam, karena *maqashid al-syari'ah* merupakan bagian dari kajian *usul fikih kontemporer*, yang embrionya tentunya telah diterapkan oleh para mujtahid klasik.

Harapan penulis, semoga buku ini dapat bermanfaat bagi pembaca, penulis berharap semoga ada nilai-nilai barokah di dalamnya, agar dapat bermaslahat khususnya bagi para penggali hukum Islam.



literasi nusantara



Anggota IKAPI No. 209/JTI/2018
penerbitlitnus@gmail.com
www.penerbitlitnus.co.id
@litnuspenerbit
literasinusantara_

085755971589

ISBN 978-623-329-617-5



9

786233

296175

Menggagas Fikih Perkawinan Baru) [2021]. Buku Konten Dakwah Era Digital Dakwah Moderat [2021]. Buku Menanamkan Nilai-Nilai Mubadalah Dalam Mewujudkan Keluarga Yang Sakinah [2021]

Karya ilmiah lainnya berpa opini di MUI Lampung, Waway Metro dan Dua Jurai, serta aktif sebagai editor dibeberapa buku dan jurnal.