

**PRO-KONTRA UNDANG-UNDANG PEMBATASAN USIA
NIKAH DALAM TINJAUAN *MAQASHID SYARI'AH***

TESIS



Oleh:

RIFKI JULIAN WIRANDA

N.I.M. : 20301900178
Program Studi : Magister Ilmu Hukum

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM SULTAN AGUNG
SEMARANG
2021**

**PRO-KONTRA UNDANG-UNDANG PEMBatasan USIA
NIKAH DALAM TINJAUAN *MAQASHID SYARI'AH***

TESIS

**Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan Guna
Mencapai Derajat S2 dalam Ilmu Hukum**



**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM SULTAN AGUNG
SEMARANG
2021**

**PRO-KONTRA UNDANG-UNDANG PEMBATASAN USIA
NIKAH DALAM TINJAUAN *MAQASHID SYARI'AH***

TESIS


Oleh :

RIFKI JULIAN WIRANDA
Nim : 20301900178
Konsentrasi : Hukum Islam

Disetujui oleh;
Pembimbing I
Tanggal,



Dr. H. Ahmad Khisni, S.H., M.H.
NIDN : 06-0408-5701

Pembimbing II,
Tanggal,


Dr. Drs. H. Rozihan, S.H., M.Ag.
NIDN : 06-2501-5702

Mengetahui
Ketua Program Magister (S2) Ilmu Hukum




Dr. Hj. Sri Kusriyah, S.H., M.Hum.
NIDN 06-1507-6202

**PRO-KONTRA UNDANG-UNDANG PEMBATASAN USIA
NIKAH DALAM TINJAUAN *MAQASHID SYARI'AH***

TESIS

Oleh :

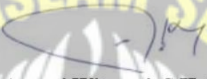
RIFKI JULIAN WIRANDA

Nim : 20301900178

Konsentrasi : Hukum Islam


Telah Dipertahankan di Depan Dewan Penguji
Pada Tanggal **6 Agustus 2021**
Dan dinyatakan **LULUS**

Tim Penguji
Ketua


Dr. Aryani Witasari, S.H. M.Hum.


NIDN : 06-1510-6602

Anggota I


Dr. H. Ahmad Khisni, S.H., M.H.

NIDN: 06-0408-5701

Anggota II


Dr. Drs. H. Rozihan, S.H., M.Ag.

NIDN : 06-2501-5702

Mengetahui,
Ketua Program Magister (S2) Ilmu Hukum


Dr. Hj. Sri Kusriyah, SH., M.Hum.

NIDN: 06-1507-6202

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rifki Julian Wiranda

NIM : 20301900178

Dengan ini saya nyatakan bahwa Karya Tulis Ilmiah yang berjudul:

**PRO-KONTRA UNDANG-UNDANG PEMBATASAN USIA NIKAH DALAM
TINJAUAN MAQASHID SYARI'AH**

Adalah benar hasil karya saya dan penuh kesadaran bahwa saya tidak melakukan tindakan plagiasi atau mengambil alih seluruh atau sebagian besar karya tulis orang lain tanpa menyebutkan sumbernya. Jika saya terbukti melakukan tindakan plagiasi, saya bersedia menerima sanksi sesuai dengan aturan yang berlaku.

Semarang, 9 Agustus 2021


METERAI
TEMPEL
33089A/070825173
Rifki Julian Wiranda

ABSTRAK

Upaya pencegahan pernikahan yang dinilai masih di bawah umur tertera pada revisi Undang-Undang Perkawinan (UUP) dalam UU nomor 16 tahun 2019 yang menyamakan batas usia perkawinan laki-laki dan perempuan sembilan belas tahun. Tujuan penelitian pada artikel ini adalah untuk mengetahui bagaimana pembatasan usia nikah dan kesesuaian asas manfaat revisi UUP dalam tinjauan *Maqashid Syari'ah*. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode pendekatan yuridis normatif dengan data empiris sebagai pelengkap. Hasil penelitian menunjukkan, bahwa pembatasan usia nikah dengan penetapan usia tertentu tidak sepenuhnya mencocoki prinsip *maqashid syariah*, terutama (*hifzhu ad-din*) karena tertundanya hubungan syahwat yang halal dikhawatirkan akan menimbulkan kerusakan yang lebih luas, seperti prostitusi (fisik dan *online*), masturbasi atau perzinahan dalam bentuk lain yakni *phone sex*. Kebijakan pembatasan usia nikah juga belum sepenuhnya sesuai dengan asas manfaat (*mashlahah*), sebab dampak buruk yang ditimbulkan dari pembatasan usia nikah tersebut masih terbilang banyak dilihat dari kemunduran moral anak dan tatanan hidup kemasyarakatan.

Kata Kunci: *Maqashid Syariah*; Batas Usia Pernikahan

ABSTRACT

Efforts to prevent marriages that are considered underage are stated in the revision of the Marriage Law (UUP) in Law number 16 of 2019 which equates the marriage age limit for men and women to nineteen years. The purpose of the research in this article is to find out how to limit the age of marriage and the suitability of the principle of benefit of the revision of the UUP in the review of Maqashid Syari'ah. The method used in this study is a normative juridical approach with empirical data as a complement. The results show that the limitation of the age of marriage by setting a certain age does not fully comply with the principles of maqashid sharia, especially (hifzhu ad-diin) because delays in halal sexual relations are feared to cause wider damage, such as prostitution (physical and online), masturbation or sexual intercourse, adultery in another form, namely phone sex. The policy of limiting the age of marriage is also not fully in accordance with the principle of benefit (mashlahah), because the adverse effects of limiting the age of marriage are still widely seen from the moral decline of children and the order of social life.

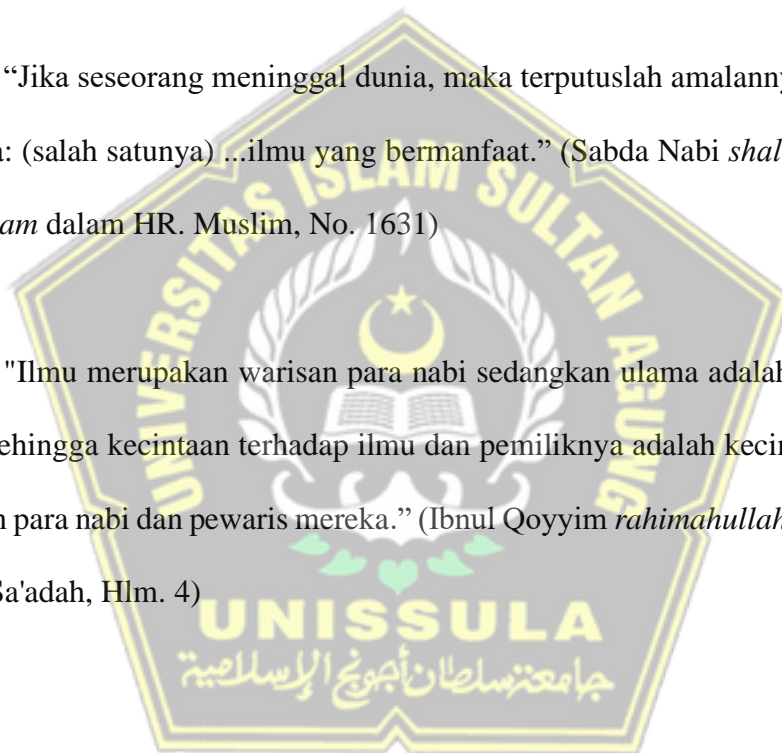
Keywords: *Maqashid Sharia; Marriage Age Limit*

MOTTO

“Maka sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan. Sesungguhnya Bersama kesulitan ada kemudahan. Maka apabila engkau telah selesai (dari sesuatu urusan), tetaplah bekerja keras (untuk urusan yang lain). Dan hanya kepada Tuhanmulah engkau berharap. (Firman Allah *ta'ala* dalam QS. Al-Insyirah: 6-8)

“Jika seseorang meninggal dunia, maka terputuslah amalannya kecuali tiga perkara: (salah satunya) ...ilmu yang bermanfaat.” (Sabda Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* dalam HR. Muslim, No. 1631)

"Ilmu merupakan warisan para nabi sedangkan ulama adalah pewaris para nabi. Sehingga kecintaan terhadap ilmu dan pemilikinya adalah kecintaan terhadap warisan para nabi dan pewaris mereka." (Ibnul Qoyyim *rahimahullah* dalam Miftah Daari Sa'adah, Hlm. 4)



KATA PENGANTAR

Dengan mengucap puji dan syukur kepada Allah subhanahu wa ta'ala yang telah melimpahkan rahmat-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis dengan judul **“Pro-Kontra Undang-Undang Pembatasan Usia Nikah dalam Tinjauan Maqashid Syari’ah”** Adapun tujuan penulisan Tesis ini adalah untuk memenuhi tugas akhir persyaratan mencapai gelar Program Studi Magister Ilmu Hukum pada Fakultas Hukum Universitas Islam Sultan Agung Semarang.

Keberhasilan penyusunan Tesis ini tidak dapat terlepas dari bantuan berbagai pihak. Pada kesempatan ini dengan segala ketulusan dan kerendahan hati, penulis menyampaikan terima kasih kepada yang terhormat:

1. Bapak Drs. H. Bedjo Santoso, MT, Ph.D, Selaku Rektor Universitas Islam Sultan Agung Semarang.
2. Bapak Prof. Dr. H. Gunarto, S.H., SE, Akt, M.Hum, Selaku Dekan Fakultas Hukum Universitas Islam Sultan Agung Semarang yang telah memberikan kesempatan dan semua fasilitas sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.
3. Dr. Hj. Sri Kusriyah, S.H., M.Hum, selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Hukum Universitas Islam Sultan Agung Semarang
4. Dr. H. Akhmad Khisni, S.H., M.H. Selaku Dosen Pembimbing I yang dengan ketulusan dan kesabaran hati telah meluangkan waktu serta memberikan bimbingan dan persetujuan Tesis ini.
5. Dr. H. Rozihan, S.H., M.Ag, Selaku Dosen Pembimbing II yang dengan ketulusan dan kesabaran hati telah meluangkan waktu serta memberikan bimbingan dan persetujuan Tesis ini.

6. Bapak dan Ibu Dosen Program Studi Magister Ilmu Hukum Fakultas Hukum Universitas Islam Sultan Agung Semarang.
7. Bapak Alm. Sudianto Akim kiat, Ibu Asrieni, Adik-adik dan keluarga saya yang senantiasa memanjatkan do'a untuk keberhasilan penyusunan Tesis ini.
8. Rekan-rekan seangkatan yang tidak dapat Penulis sebutkan satu persatu yang telah memberikan semangat dalam penyusunan Tesis ini.

Akhirnya, dengan segala kerendahan dan kebesaran hati, Penulis mengharapkan saran-saran dan kritik yang bersifat positif serta konstruktif guna perbaikan dan penyempurnaan Tesis ini. Semoga Tesis ini dapat berguna dalam pengembangan Ilmu Pengetahuan Hukum pada umumnya.



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	ii
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
PERNYATAAAN ORIGINALITAS PENELITIAN.....	v
ABSTRAK.....	vi
<i>ABSTRACT</i>	vii
HALAMAN MOTO.....	viii
KATA PENGANTAR.....	ix
DAFTAR ISI.....	xi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	8
C. Tujuan Penelitian.....	8
D. Manfaat Penelitian.....	8
E. Kerangka Konseptual.....	9
F. Kerangka Teoritis.....	19
G. Metode Penelitian.....	24
H. Sistematika Penulisan Tesis.....	27
I. Jadwal Penelitian.....	27
BAB II KAJIAN PUSTAKA.....	28
A. Tinjauan Umum Pernikahan.....	28
B. <i>Maqashid Syariah</i>	40

1. Pengertian <i>Maqashid Syariah</i>	40
a) <i>Maqashid Syariah</i> menurut Jasser Auda.....	48
b) <i>Maqashid Syariah</i> menurut Ibnul Qoyyim	67
C. UU Pembatasan Usia Nikah serta Dispensasinya	86
1. Pembatasan Usia Nikah	86
2. Dispensasi Nikah	92
BAB III HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN	100
A. Konsep <i>Maslahat</i> dalam kerangka <i>Maqashid Syariah</i>	
Undang-Undang Pembatasan Usia Nikah.....	100
1. Latar Belakang Perumusan Konsep <i>Maslahat</i>	100
2. Analisis Tujuan Munculnya Undang-Undang	
Pembatasan Usia Nikah.....	107
B. Konsep Kepastian Hukum dalam Bingkai <i>Ta'lili</i> dan	
<i>Istishlahi</i> serta Relevansi Kemanfaatannya	
berdasarkan <i>Maqashid Syariah</i>	114
1. Kepastian Hukum sebagai Aturan Berlaku Umum	
yang Bermaslahat.....	114
2. Metode <i>Ta'lili</i> dan <i>Istishlahi</i> sebagai Dasar	
Penetapan Hukum	119
BAB IV PENUTUP	130
A. Kesimpulan	130
B. Saran.....	131
DAFTAR PUSTAKA	133

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebagai bagian dari syariat Islam, kawin (nikah) merupakan satu di antara hukum yang berlaku bagi laki-laki dan perempuan sebagai makhluk yang diciptakan berpasang-pasangan, hal ini dijelaskan dalam surah al-Hujarat 13. Anjuran nikah tersebut ditetapkan berdasarkan Al-Quran, Sunnah dan Ijma'. Pembahasan yang kompleks, mulai dari defenisi, rukun, syarat, tujuan, hikmah serta ketentuan nikah yang beragam (*ikhtilaf/khilafiyah*), sehingga ada bab tersendiri dalam kajian Ilmu Fiqih, yang dikenal dengan Fiqih Munakahat.

Secara eksistensial, kedudukan syariat atau hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia merupakan sub sistem dari hukum nasional itu sendiri sebagaimana termaktub dalam Pancasila sila pertama. Oleh sebab itu, hukum Islam juga mempunyai peluang untuk memberikan sumbangan dalam rangka pembentukan dan pembaharuan hukum nasional, meski harus diakui problema dan kendalanya yang belum pernah usai sampai saat ini.

Ketentuan nikah yang diatur dalam al-Qur'an merupakan salah satu bukti bahwa bukan hanya sebagai sebuah kitab agama dan ajaran-ajaran moral, al-Qur'an juga memuat unsur-unsur legislasi atau perundangan secara sistematis. Dalam mengemukakan pesan-pesannya, Nabi Muhammad Saw. secara terang ingin meninggalkan nilai-nilai dan institusi pra-Islam, tapi hanya sejauh ketika ia berusaha membangun sekali namun untuk selamanya sebagai dasar-dasar agama baru yang *rahmata lil alamin*, yaitu Islam. Sehingga ditemukan

beberapa hukum pada masa pra-Islam yang masih bertahan setelahnya namun dengan corak keIslaman. Sejalan dengan kaedah ushul “*al muhafadhatu ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*”.

Nikah merupakan sebagian dari akhlak yang mulia (*akhlakul karimah*), akhlak adalah hal yang mendasar dalam ajaran Islam, baik akhlak kepada Allah, sesama juga alam sekitarnya. Para ulama fikih kontemporer kenamaan menyebutkan beberapa hikmah nikah, diantaranya untuk menjaga manusia laki-laki dan perempuan dari perbuatan yang terlarang (zina), menjaga kelangsungan hidup manusia, menjaga keturunan dan nasab, membentuk keluarga yang merupakan bagian dari masyarakat, untuk mengadakan tolong-menolong di antara pasangan suami-istri, menciptakan kecintaan di antara masyarakat dan menguatkan ikatan tali kekeluargaan dan dengan pernikahan pula akan membawa kemaslahatan dan menimbulkan rasa tanggung jawab. Hikmah-hikmah tersebut juga dapat ditemukan dalam banyak literatur fikih klasik (*Fiqhus Sunnah, Said Sabiq, Hikmah Tasyri' wa Falsafatuhu*).

Tidak dapat dipungkiri bahwa perkembangan sosial akan mempengaruhi suatu hukum yang berlaku di dalamnya. Oleh karena itu, jika prinsip utama Islam diletakkan sebagai bagian dari kerangka makro, yakni institusi sosial sebagai proses kebudayaan, maka petama kali yang perlu disadari bahwa institusi sosial tidak mungkin mengisolasi diri dari perkembangan dan transformasi sosial, kultural maupun struktural. Cara pandang terhadap noktahnoktah ajaran Islam pun, dituntut secara terus-menerus melakukan penyesuaian dengan perkembangan masyarakat. Lebih dari itu, institusi Islam juga harus

selalu memainkan peran strategis, terarah dan sejalan dengan karakteristik Islam selaku ajaran yang universal.¹

Perkawinan di Indonesia mendapat legalitas menurut hukum selama dilangsungkan menurut ketentuan agama atau kepercayaan yang dianut serta tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Di antara persyaratan perkawinan yang berlaku di Indonesia menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (selanjutnya disebut UUP) adalah berkaitan dengan usia perkawinan, calon mempelai pria hanya diizinkan untuk menikah selama telah mencapai usia 19 (sembilan belas) tahun dan calon mempelai wanita telah mencapai usia 16 (enam) belas tahun.²

Berdasarkan ketentuan Pasal 7 UUP, jika terjadi penyimpangan dari persyaratan usia perkawinan tersebut di atas, maka perkawinan baru dapat dilangsungkan setelah mendapat dispensasi dari pengadilan. Sejauh ini, sering kali orang tua calon mempelai pria dan/atau calon mempelai wanita mengajukan permohonan dispensasi ke Pengadilan Agama agar anaknya yang belum mencapai usia perkawinan dapat diberikan dispensasi untuk menikah disebabkan berbagai pertimbangan yang bersifat mendesak.

Di antara alasan yang sering dikemukakan di dalam permohonan dispensasi kawin adalah hubungan di antara calon mempelai pria dan calon mempelai wanita sudah sangat erat, sehingga tidak dimungkinkan lagi untuk

¹ Nurhadi, 'Maqashid Syari'ah Hukum Perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)', *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, 16.2 (2017), 203–32.

² Pemerintah Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan* (Indonesia, 1974), https://mkri.id/public/content/infoumum/undang/pdf/Anotasi_96_Anotasi Dody UU 1 Tahun 1974 kawin.pdf.

menunda pelaksanaan pernikahan, atau bahkan keduanya telah terlanjur melakukan hubungan suami istri di luar nikah. Sehingga orang tua khawatir jika anak-anak mereka tersebut akan semakin dalam terjerumus ke dalam perbuatan yang bertentangan dengan syariat Islam. Pengadilan Agama dalam mengadili perkara permohonan dispensasi kawin sering kali mempertimbangkan antara dua kemudahan, kemudahan yang terjadi akibat perkawinan di usia anak-anak (perkawinan dini) dan kemudahan yang akan terjadi jika dispensasi perkawinan tersebut ditolak. Majelis Hakim sering kali menerima permohonan dispensasi kawin karena memandang bahwa kemudahan yang akan terjadi jika dispensasi perkawinan ditolak lebih besar dibandingkan kemudahan yang terjadi akibat perkawinan dini, dimana besar kemungkinan akan rusak keturunan (*al-nasl*) serta kehormatan (*al-'irdl*) kedua calon mempelai tersebut.

Pertimbangan hukum (*tasbib al-ahkam/legal reasoning*) yang dikemukakan oleh Majelis Hakim dalam penetapan perkara permohonan dispensasi kawin dirumuskan berdasarkan fakta hukum yang terbukti di persidangan. Fakta hukum tersebut sejauh ini didapat berdasarkan keterangan dari orang tua, kedua calon mempelai, dan saksi-saksi yang dihadirkan ke hadapan sidang. Pada sisi lain, jika dilihat *Ius Constitutum* yang berlaku di Indonesia, menghendaki agar pernikahan tidak terjadi di usia anak-anak. Hal demikian terlihat jelas di dalam ketentuan Pasal 26 ayat (1) huruf (c) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak yang menjelaskan bahwa di antara tanggung jawab dan kewajiban orangtua terhadap anak adalah

mencegah terjadinya perkawinan pada usia anakanak. Bahkan terakhir, upaya pencegahan pernikahan di usia anak terlihat jelas pada Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017, tanggal 13 Desember 2018, juncto Revisi UUP yang menyamakan batas usia perkawinan pria dan wanita, yakni 19 (sembilan belas) tahun.³

Manusia adalah makhluk sosial yang hidupnya berkelompok dan membutuhkan satu sama lain. Kehidupan masyarakat di Indonesia cenderung menggunakan cara pandang intergralistik bukan individualistik (makhluk bebas), oleh karena itu masyarakat Indonesia saling membutuhkan satu sama lain dan lebih mengutamakan harkat, martabat serta HAM yang harus dihargai oleh setiap orangnya. Masyarakat sebagai makhluk sosial tentu akan melakukan interaksi sosial, yang mana interaksi ini dibagi menjadi beberapa bentuk seperti kerja (*cooperation*), persaingan (*competition*) dan pertentangan (*conflict*). Selain manusia melakukan interaksi sosial, manusia juga memiliki berbagai peranan yang khas sesuai bidangnya dengan kepribadian serta pola tingkah laku yang berbeda pada setiap individualnya.

Interaksi sosial di dalam masyarakat tentu memerlukan moralitas dan hukum, yang mana kedua aspek ini saling berkaitan erat. Hukum akan mempunyai kekuatan jika diimbangi oleh moralitas. Dalam ruang lingkup yang sama terdapat norma-norma sebagai pedoman berperilaku seperti norma agama, bertujuan untuk membentuk individu yang baik hubungannya dengan

³ Mahkamah Konstitusi, *Putusan Mahkamah Konstitusi No. 22/PUU-XV/2017* (Indonesia, 2018), https://mkri.id/public/content/persidangan/putusan/22_PUU-XV_2017.pdf.

Tuhan (*habluminallah*) dan hubungan yang baik dengan sesama manusia (*habluminannas*).

Segala sesuatu yang menjadi batasan atau acuan untuk menciptakan masyarakat yang tertib dan damai tentu dengan kesepakatan bersama. Tercipta aturan-aturan yang sudah dipaparkan menjadi sebuah hukum atau peraturan untuk mencapai sebuah tujuan: keadilan, kemanfaatan dan menciptakan kepastian hukum dalam perlindungan kepentingan manusia. Hukum merupakan tatanan atau kesatuan yang utuh dan terdiri dari beberapa bagian yang berkaitan satu sama lainnya. Jika satu bagian dalam sistem ini membuat kegagalan dan melahirkan hukum yang tidak baik, maka pembuatan bagian dalam sistem tersebut harus berisikan moralitas yang ada.

Keluarga adalah ruang lingkup sosial yang paling kecil dengan fungsi untuk membina individu sebagai makhluk sosial. Selain itu keluarga juga mempunyai fungsi yang majemuk, yaitu memberi kesejahteraan secara materi maupun rohani.⁴

Penulis berpendapat bahwa pernikahan anak adalah persoalan yang kompleks, tidak cukup hanya dilihat dari satu sudut pandang saja. Jika dikaitkan dengan tujuan Hukum Islam (*maqashidu asy-syari'ah*), setidaknya ada empat hal mendasar yang perlu dipertimbangkan dalam realita pernikahan, yakni keselamatan yang berkaitan dengan tujuan menjaga agama (*hifzhu ad-din*), perlindungan terhadap jiwa (*hifzhu an-nafs*),

⁴ Suratman, Dkk., *Hukum Dan Kebijakan Publik* (Bandung: Refika, 2019).

perlindungan terhadap akal (*hifzhu al-aql*) dan perlindungan terhadap keturunan (*hifzhu an-nasl*).

Pengadilan sebagai lembaga yang diberikan wewenang oleh Undang-Undang untuk menilai mendesak atau tidaknya pernikahan itu, harus mempertimbangkan fakta hukum yang digali dari berbagai aspek kemaslahatan. Adanya kenyataan-kenyataan dan fenomena tersebut, membuat penulis tertarik dan perlu melakukan suatu penelitian dengan judul **Pro-Kontra Undang-undang Pembatasan Usia Nikah dalam Tinjauan Maqashid Syari'ah.**



B. Rumusan Masalah

Agar tulisan ini dapat tersusun secara sistematis dengan analisis yang memadai, maka perlu dirumuskan batasan masalah yang akan dikaji, sebagai berikut:

1. Bagaimana pembatasan usia pernikahan dalam tinjauan *Maqashid Syariah*?
2. Apakah sudah sesuai asas kemanfaatan dalam revisi UUP (Undang-Undang Perkawinan) dengan *Maqashid Syari'ah*?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian dalam penulisan tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui dan menganalisis pembatasan usia pernikahan berdasarkan tinjauan *Maqashid Syari'ah*
2. Untuk mengetahui dan menganalisis kesesuaian manfaat dalam revisi UUP (Undang-Undang Perkawinan) terhadap *Maqashid Syaria'ah*

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian dalam penulisan tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk memberikan sumbangsan pemikiran dalam menambah khazanah pengetahuan, khususnya tentang pembatasan usia nikah
2. Sebagai sumbangsih ide dan gagasan yang menjadi bahan acuan dalam mengambil pertimbangan pada saat menetapkan suatu kebijakan publik dan memecahkan masalah di Pengadilan Agama khususnya mengenai pembatasan usia nikah yang berakibat pada dispensasi kawin.

E. Kerangka Konseptual

1. *Maqashid Syari'ah*

Maqashid Syari'ah adalah tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan itu dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan manusia dunia akhirat, ini menjadi bukti ihsannya Allah kepada hambanya (*jalbu al-mashalih wa dar'ul mafasid*).⁵ Abu Ishaq asy-Syatibi melaporkan hasil penelitian para ulama terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah bahwa hukum-hukum disyariatkan Allah *ta'ala* untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu menurut asy-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *Dharuriyat*, kebutuhan *Hajiyat*, dan kebutuhan *Tahsiniyat*. Dilihat dari sudut kerasulan Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam*, dapat diketahui bahwa syariat Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia secara keseluruhan.⁶

Kebutuhan yang pertama yaitu kebutuhan *dharuriyat* yang artinya tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, maka akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Menurut

⁵ Zulkayandri, "Konsep Ihsan 'Izz Al-Din Ibn Abd Al-Salam," *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 4, no. 1 (2005): 31.

⁶ Alaidin Koto, "Ilmu Fiqih Dan Ushul Fiqih" (Jakarta: Rajawali Press, 2006).

al-Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara kehormatan dan keturunan, serta memelihara harta.⁷ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa seseorang *mukallaf* akan jika ia mempunyai kemampuan untuk menjaga lima prinsip di atas, dan sebaliknya ia akan mendapatkan kemudharatan atau *mafsadah* jika ia tidak bisa menjaga lima hal tersebut. Menurut Muhammad Said Ramadhan al-Buthi untuk mewujudkan kemashlahatan tersebut, ada lima kriteria yang harus dipenuhi, yaitu: pertama memprioritaskan tujuan-tujuan *syara'*, kedua tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, ketiga tidak bertentangan dengan As-Sunnah, keempat tidak bertentangan dengan prinsip *qiyas* karena *qiyas* merupakan salah satu cara dalam menggali hukum yang intinya adalah untuk memberikan kemashlahatan bagi *mukallaf*, dan kelima memperhatikan kemashlahatan lebih besar yang dapat dicapai. Secara struktural, menjaga agama menempati poin pertama mengalahkan empat yang lain, maka semua hal berpotensi destruktif terhadap agama akan menjadi pertimbangan paling utama. Untuk memelihara lima pokok inilah syariat Islam diturunkan. Setiap ayat hukum bila diteliti akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain adalah untuk memelihara lima pokok di atas.⁸

Kebutuhan Yang kedua adalah kebutuhan *hajiyyat* yang artinya kebutuhan-kebutuhan sekunder, yang bilamana tidak terwujudkan tidak

⁷ Nofialdi, "Maqasid Al-Syari'ah Dalam Perspektif Al-Syatibi," *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman (STAIN Bukittinggi)* 15, no. 2 (2016).

⁸ Said Ramadan Al-Buthi, "Dawabit Al-Maslahah Fi Al-Syari'ah Al-Islamiyyah" (Beirut: Mu'assasat al-Risalah wa al-Dar al-Muttahidah, 2000).

sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan itu. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan). Misalnya dalam ibadah sholat, bilamana kenyataannya mendapat kesulitan dalam menjalankan (*qashar jama'*). Dalam puasa jika dalam perjalanan jarak yang cukup jauh ada *rukhsah*, dengan syarat diganti pada hari yang lain (sakit, haid, hamil dan melahirkan).

Tingkatan ketiga adalah kebutuhan *Tahsiniyat*. Kebutuhan *tahsiniyat* ialah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan pelengkap, seperti dikemukakan al-Syatibi, hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindari hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak. *Al-Tahsiniyyat* adalah tindakan atau sifat-sifat yang pada prinsipnya berhubungan dengan *al-akhlak al-karim* (norma/etika baik) yang dimaksudkan agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan pemeliharaan lima unsur pokok. Artinya jika hal ini tidak dijaga maka akan timbul kekacauan. Misalnya, ibadah menutup aurat, suci dari najis. Islam menganjurkan memperbanyak ibadah sunnah.⁹

⁹ Satria Effendi, "Ushul Fiqih" (Jakarta: Kencana, 2005), 125.

2. Pembatasan Usia Nikah dalam Perspektif *Maqashid Syari'ah*

Islam tidak mengenal usia pernikahan, setiap orang yang telah sanggup untuk menikah, tanpa memandang umur, maka dia boleh menikah. Mematok usia tertentu sebagai ukuran usia pernikahan dipandang menentang *sunnatullah* dan Tindakan yang demikian justru akan semakin meningkatkan perilaku seks bebas bahkan jauh lebih besar yaitu gangguan dan kelainan seks di tengah masyarakat.

Meskipun sebagian pihak tidak setuju dengan kebijakan yang mematok usia pernikahan, namun secara umum terdapat kesamaan pandangan bahwa orang baru boleh menikah apabila dia sudah sanggup untuk menikah. Di satu sisi kita mungkin sependapat bahwa kesanggupan untuk melangsungkan pernikahan merupakan pemberian dari Allah *ta'ala*, namun pada sisi lain, terdapat pandangan bahwa kebijakan penentuan usia perkawinan bertentangan dengan syariat Allah.¹⁰ Hal ini berdasarkan keumuman dalil dalam firman Allah *ta'ala*:

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ وَلْيَسْتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

Terjemahan: *Nikahkanlah olehmu (para wali) orang yang masih membujang di antara kamu dan juga orang yang layak (menikah) dari golongan hamba sahayamu baik laki-laki maupun perempuan. Jika mereka miskin, maka Allah yang akan memampukan mereka dengan karunia-Nya, sesungguhnya Allah Maha Luas Karunia-Nya dan Maha Mengetahui, dan hendaklah orang-orang yang belum sanggup menikah menjaga diri mereka sampai Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya...* (QS. An-Nur, 24: 32-33)

¹⁰ Rio Satria, 'Dispensasi Kawin di Pengadilan Agama Pasca Revisi Undang-Undang Perkawinan', *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, 4.1 (2019), 4-5.

Berdasarkan ayat di atas, Allah *ta'ala* memerintahkan kepada wali untuk menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya, baik laki-laki maupun perempuan, jika mereka sudah sanggup untuk menikah. Tindakan wali menghalang-halangi orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah, padahal ia telah sanggup untuk menunaikan kewajiban pernikahan, merupakan tindakan yang diharamkan di dalam syariat Islam, karena tindakan tersebut berpotensi menimbulkan fitnah secara khusus (zina dan *khalwat* atau berdua-duaan antar lawan jenis), maupun fitnah secara umum di tengah masyarakat.

Apabila ada seseorang yang berkeinginan untuk menikah, sementara ia belum sanggup untuk memenuhi kewajiban pernikahan, baik materi maupun non materi, maka ia harus menjaga dirinya agar tidak terjerumus ke dalam tindakan yang bertentangan dengan syariat Islam, sembari tetap harus berusaha meraih karunia Allah *ta'ala* supaya memiliki kemampuan untuk menikah. Pada ayat tersebut juga mensejajarkan perintah menikah bagi mereka yang sudah layak dengan perintah menjaga diri (*'iffah*) bagi mereka yang belum sanggup, Allah *ta'ala* juga mengisyaratkan bahwa fungsi utama pernikahan adalah untuk menjaga diri dari perbuatan yang diharamkan oleh Allah *ta'ala*, baik sekedar mendekati zina terlebih melakukannya.¹¹

¹¹ Abdu al-Aziz ibnu Marzuq Ath-Tharifi, "At-Tafsiru Wa Al-Bayanu Li Ahkami Al-Qurani," 4th ed. (Riyadh: Maktabah Darul Minhaj, 1438), 1859–1861.

Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam memerintahkan umatnya untuk segera menikah tidak membatasi dan tidak menunda-nunda. Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصَرِ وَأَحْسَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

Terjemahan: *Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian yang sudah sanggup menikah, maka segeralah menikah, karena pernikahan tersebut sangat menjaga pandangan dan kemaluan, namun bagi yang belum sanggup menikah, hendaklah dia berpuasa, karena puasa tersebut akan menjaga dirinya.* (HR. Bukhari dan Muslim)

Sebagaimana firman Allah ta'ala di dalam Surah An-Nur ayat 32-33, Hadits Nabi tersebut juga mendorong para pemuda yang sudah sanggup menikah untuk segera menikah. Menurut pendapat yang *rajih* (terkuat) makna yang paling tepat dari kata *al-ba'ah* adalah kemampuan finansial. Apabila ia belum mampu memenuhi nafkah sebagai kewajiban yang timbul akibat pernikahan, maka hendaklah ia berpuasa karena itu dapat mengendalikan syahwatnya.

Kemudian dalil yang membahas tentang umur istri nabi yang masih perawan ketika menikah, terdapat dalam salah satu riwayat Hisyam, dari ayahnya Urwah, bahwa Aisyah radhiyallahu 'anha menceritakan:

أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تَزَوَّجَهَا وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ ، وَبَنَى بِهَا وَهِيَ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ

Terjemahan: *Sungguh Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam menikahi Aisyah ketika berusia 6 tahun, dan beliau kumpul bersama (berhubungan biologis) ketika Aisyah berusia 9 tahun...* (HR. Bukhari, 5134)

Inilah bukti terkuat bahwa syariat islam tidak membatasi umur pernikahan, praktik tersebut dicontohkan langsung oleh Nabi Muhammad shallallahu ‘alaihi wasallam yang menikahi gadis perawan (bukan janda), yakni Ummul Mukminin Aisyah radhiyallahu ‘anha diumur yang jauh dari 16 tahun atau 19 tahun sebagaimana Revisi UU Perkawinan.

3. Kesesuaian Asas Manfaat Revisi UUP dengan *Maqashid Syari’ah*

Perkawinan merupakan ikatan lahir dan batin antara pasangan suami istri dengan tujuan membentuk rumahtangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa atau dalam bahasa Hukum Islam disebut dengan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah*. (vide: Pasal 1 UUP *juncto* Pasal 3 Kompilasi Hukum Islam)

Dalam Pasal 7 ayat (2) UUP diatur bahwa dalam hal penyimpangan terhadap ketentuan batas usia perkawinan, maka orangtua dapat mengajukan permohonan dispensasi ke pengadilan. Dalam Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama (Buku II) dijelaskan bahwa permohonan dispensasi kawin diajukan kepada Pengadilan Agama yang yurisdiksinya meliputi tempat tinggal orang tua dan/atau anak yang dimohonkan dispensasi perkawinannya.

Permohonan dispensasi kawin diajukan secara *volunteir* oleh orangtua dan/atau calon mempelai yang dinilai belum cukup umur, baik laki-laki maupun perempuan. Permohonan dispensasi kawin dapat diajukan secara bersama-sama. Pengadilan Agama dapat menjatuhkan penetapan

atas permohonan dispensasi kawin setelah mendengar keterangan orang tua, keluarga dekat, atau wali anak yang akan diberikan dispensasi kawin.¹²

Menurut para penyusun Undang-undang, agar perkawinan tidak berakhir pada suatu perceraian harus dicegah adanya perkawinan antara calon suami dan istri yang masih di bawah umur, karena perkawinan itu mempunyai hubungan dengan masalah kependudukan, maka untuk mengerem laju kelahiran yang lebih tinggi harus dicegah terjadinya perkawinan antara calon suami dan istri yang masih di bawah umur. Batas umur yang lebih rendah bagi seorang wanita untuk kawin mengakibatkan laju kelahiran yang lebih tinggi dibandingkan dengan batas umur yang lebih tinggi. Padahal jelas dikatakan dalam beberapa riwayat hadits, bahwa Nabi memerintahkan ummatnya untuk memperbanyak keturunan. Hal tersebut juga dapat membuat Nabi bangga. Beliau shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda:

تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ فَإِنِّي مَكَاثِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ
جامع مسلمان أصول الإسلام
Artinya: “Nikahilah perempuan yang pecinta dan **yang dapat mempunyai anak banyak** (subur & usia muda), karena sesungguhnya aku akan berbangga dengan sebab (banyaknya) kamu di hadapan umat-umat yang terdahulu.”¹³

Para *fuqoha* dan ahli undang-undang sepakat menetapkan, seseorang diminta pertanggungjawaban atas perbuatannya dan mempunyai kebebasan menentukan hidupnya setelah cukup umur atau *baligh*. *Baligh* memiliki

¹² Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, *Pedoman Pelaksanaan Tugas Dan Administrasi Peradilan Agama (Buku II)* (Indonesia (Jakarta), 2013), <https://drive.google.com/file/d/1oh9oCracC9oaZ-waf80ITrX9vIfHjFB/view>.

¹³ Abdul Hakim bin Amir Abdat, “Menanti Buah Hati Dan Hadiah Untuk Yang Dinanti,” 1st ed. (Jakarta: Darul Qolam, 2002).

makna sampai atau jelas, yakni anak-anak yang sudah sampai pada usia tertentu yang menjadi jelas baginya segala urusan atau persoalan yang dihadapi. Pikirannya telah mampu mempertimbangkan dan memperjelaskan mana yang baik dan mana yang buruk. Periode *baligh* adalah masa dewasa hidup setiap orang. Tanda-tanda mulai kedewasaan, apabila telah mengeluarkan air mani bagi laki-laki dan apabila telah mengeluarkan darah haid atau sudah bisa hamil bagi perempuan. Mulainya masa usia *baligh* secara yuridis dapat berbeda-beda antara seorang dengan yang lain, karena perbedaan lingkungan, geografis dan sebagainya. Batas awal mulainya baligh secara yuridis adalah jika seorang telah berusia 12 tahun bagi laki-laki dan berusia 9 tahun bagi perempuan.

Menurut sebagian ulama Hanafiyah yakni apabila seseorang telah mencapai usia 15 tahun baik bagi anak laki-laki maupun anak perempuan. Pada umumnya sekitar usia 15 tahun berkembang kemampuan akal seseorang cukup mendalam untuk mengetahui antara yang baik dan yang buruk dan antara yang bermanfaat dan berbahaya, sehingga telah dapat mengetahui akibat-akibat yang timbul dari perbuatan yang dilakukannya. Imam Maliki, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad menyatakan tumbuhnya bulu-bulu ketiak merupakan bukti baligh seseorang.¹⁴

Pendapat ulama kontemporer seperti Ibnu Hazm, mengutip pendapat Abu Muhammad, bahwa argumentasi yang digunakan untuk membenarkan

¹⁴ Muhammad Jawad Mughniyah, "Al-Fiqh 'Ala Al-Madzahib Al-Khamsah," in *Terj. Masyukur A.B.* (Jakarta: Lentera, 2012).

orang tua menikahkan anak perempuannya yang dinilai di “bawah umur” adalah tindakan Abu Bakar As-Sidiq radhiyallahu ‘anhu, bahkan Nabi Muhammad shallallahu ‘alaihi wasallam tatkala serumah dengan Aisyah di usia 9 tahun. Selain itu usia *baligh* berdasarkan kondisi ‘urf (kebiasaan) dan segi geografis di setiap negara juga berbeda-beda.

Pengadilan Agama dalam mempertimbangkan permohonan dispensasi kawin menyertakan pertimbangan tujuan Syariah Islam (*maqashidu asy-syari’ah*), baik dari segi adanya (*janibu al-wujud*) melalui adanya perintah, maupun dari segi tidak adanya (*janibu al-’adm*) dengan adanya larangan.¹⁵ Meski demikian, bukan menjadi alasan pernikahan itu dipersulit, karena menikah adalah satu-satunya obat syahwat.

F. Kerangka Teoritis

1. Teori *Maslahah*

Secara terminologi, *Maslahah* dapat diartikan mengambil manfaat dan menolak *Madharat* (bahaya) dalam rangka memelihara tujuan *syara’* (hukum Islam).¹⁶ Tujuan *syara’* yang harus dipelihara tersebut adalah

¹⁵ Kewajiban hukum di dalam syariat Islam bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, tujuan tersebut terdiri dari tiga tingkatan, (1) al-dharuriyyah, adalah tujuan yang mesti dijaga guna mewujudkan kemaslahatan duniawi dan ukhrawi, jika tujuan tersebut tidak tercapai, maka kemaslahatan tersebut tidak akan terwujud sama sekali, malahan akan berakibat kehancuran dan kerugian, (2) al-hajiyyah, tujuan yang mesti dijaga guna memberikan kelapangan bagi manusia, jika tujuan tersebut tidak tercapai maka manusia akan mengalami kesulitan (*mashaqqah*), dan (3) al-tahsiniyyah, merupakan tujuan yang mesti dicapai guna terwujudnya standar etika dan moral yang baik (*akhlakul karimah*) di dalam kehidupan manusia. Setiap tujuan tersebut melingkupi 5 (lima) hal pokok, yakni (1) menjaga agama (hifzu al-din), (2) menjaga jiwa (hifzu al-nafs), (3) menjaga keturunan (hifzu al-nasl), (4) menjaga harta (hifzu al-mal), dan menjaga akal (hifzu al-’aql). Tujuan syariat Islam tersebut adakalanya dicapai dengan cara melakukan (*janibu al-wujud*) sesuatu atau dengan meninggalkan (*janibu al-’adm*) sesuatu yang dilarang, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lukhmi Asy-Syathibi, “Al-Muwafaqat,” 2nd ed. (Al-Mamlakah al-‘Arabiyah as-Su’udiyah: Dar al-Affan, 1997).

¹⁶ Harun, “Pemikiran Najmudin At-Thufi Tentang Konsep *Maslahah* Sebagai Teori *Istinbath* Hukum Islam,” *Jurnal Digital Ishraqi* 5, no. 1 (2009): 24.

memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila seseorang melakukan aktivitas yang pada intinya untuk memelihara kelima aspek tujuan *syara'*, maka dinamakan mashlahah. Selain itu, untuk menolak segala bentuk ke-*madharat*-an (bahaya) yang berkaitan dengan kelima tujuan *syara'* tersebut, juga dinamakan mashlahah.

Imam al-Ghazali memandang bahwa suatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan *syara'*, sekalipun bertentangan dengan tujuan manusia, karena kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak *syara'*, tetapi sering didasarkan pada hawa nafsu. Oleh sebab itu, yang dijadikan patokan dalam menentukan kemaslahatan itu adalah kehendak dan tujuan *syara'*, bukan kehendak dan tujuan manusia.¹⁷

Perbuatan manusia ada yang membawa kepada maslahat, ada pula yang membawa kepada kemafsadatan. Maslahat ataupun mafsadat dihasilkan ada yang untuk kepentingan dunia, akhirat ataupun untuk kepentingan dunia dan akhirat. Seluruh syariat yang diperintahkan adalah untuk maslahat sedangkan seluruh syariat yang dilarang pasti mengandung mafsadat. Maka dari itu setiap kemaslahatan dan kemafsadatan memiliki tingkat-tingkat tertentu tergantung pahala dan mudarat yang akan didapat.¹⁸

Kemaslahatan dilihat dari sisi syariah dapat dibagi tiga. Ada yang wajib melaksanakannya, ada yang mubah melaksanakannya dan ada yang sunnah melaksanakannya. Apabila di antara maslahat itu banyak dan harus

¹⁷ Abu Hamid Al-Ghazali, "Al-Mustashfa Min Ilmi Al-Ushul" (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1980), 286.

¹⁸ Izzuddin bin Abd Al-Salam, "Qawa'id Al-Ahkam Fi Mashalih Al-Anam," Juz 1. (Beirut: Darul Jail, 1980), 11.

dilakukan salah satunya pada waktu yang sama, maka lebih baik dipilih yang paling besar maslahatnya.

Demikian pula sebaliknya apabila kita menghadapi masalah mafsadah pada waktu yang sama, maka harus didahulukan menghindari yang paling buruk dampak atau akibatnya. Sedangkan apabila berkumpul antara maslahat dan mafsadat, maka yang harus diambil adalah yang maslahatnya lebih banyak, dan apabila sama banyaknya maka menolak mafsadah lebih utama daripada mengambil maslahat. Sebab menolak mafsadat sama dengan mengambil kemaslahatan.

Tentang ukuran yang lebih konkret dari kemaslahatan ini dijelaskan Abu Zahrah dan Abdul Wahab Khalaf. Apabila disimpulkan maka persyaratan untuk menuju kemaslahatan adalah:¹⁹

- a) Kemaslahatan itu harus sesuai dengan *maqāṣid asy-syari'ah*, semangat ajaran, dalil-dalil kulli dan dalil-dalil qath'i baik wurud maupun dalalahnya.
- b) Kemaslahatan itu harus meyakinkan, artinya kemaslahatan itu berdasarkan penelitian yang cermat dan akurat, sehingga tidak meragukan bahwa itu bisa mendatangkan manfaat dan menghindarkan mudarat.
- c) Kemaslahatan itu membawa kemudahan dan bukan mendatangkan kesulitan yang di luar batas kemampuan manusia.

¹⁹ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah FIKIH*, 28-29 (Jakarta: Kencana, 2006).

- d) Kemaslahatan itu memberi manfaat kepada sebagian besar masyarakat bukan kepada sebagian kecil.

Wasilah atau cara untuk menuju kepada maslahat memiliki tingkatan sesuai dengan tujuan dan kemaslahatannya. Begitu pula dengan wasilah menuju kepada mafsadah juga bertingkat disesuaikan dengan tingkat kemafsadatannya. Ibnu Qoyyim al-Jauziyah menyebutkan bahwa segala jalan atau wasilah yang menuju pada maslahat disebut dengan “*Fath al-Zari’ah*” (membuka jalan) dan segala wasilah yang menuju pada mafsadat disebut dengan “*Sadd al-Zari’ah*” (menutup jalan).²⁰

Adapun Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah merinci bahwa ukuran mafsadat dan maslahat diambil berdasarkan dengan timbangan syariat yang meliputi:²¹

- a) Jika perkara makrufnya lebih banyak, maka hal tersebut yang diambil atau diperintahkan walaupun berkonsekuensi melahirkan mafsadat yang lebih kecil.
- b) Jika mafsadatnya lebih besar maka perbuatan tersebut harus dicegah walaupun menghilangkan perbuatan makruf yang lebih kecil.
- c) Jika maslahat dan mafsadat seimbang dan saling terkait, maka tidaklah diambil keduanya.
- d) Adapun dari sisi jenisnya maka diperintahkan kepada yang maslahat secara mutlak dan dilarang kepada yang mungkar secara mutlak juga.

²⁰ Ibid, 30.

²¹ Ibnu Taimiyah, “Majmu’ Al-Fatawa,” 28th ed., n.d., 128–131.

2. Teori Kepastian Hukum

Menurut Soerjono Soekanto, wujud kepastian hukum adalah peraturan-peraturan dari pemerintah pusat yang berlaku umum di seluruh wilayah negara. Kemungkinan lain adalah peraturan tersebut berlaku umum, tetapi bagi golongan tertentu, selain itu dapat pula peraturan setempat, yaitu peraturan yang dibuat oleh penguasa setempat yang hanya berlaku di daerahnya saja, misalnya peraturan Kotapraja.²²

Arti penting kepastian hukum menurut Soedikno Mertokusumo bahwa masyarakat mengharapkan adanya kepastian hukum karena dengan adanya kepastian hukum, masyarakat akan lebih tertib. Hukum bertugas menciptakan kepastian hukum karena bertujuan untuk ketertiban masyarakat. Tanpa kepastian hukum, orang tidak tau apa yang harus diperbuatnya sehingga akhirnya timbul keresahan. Tetapi jika terlalu menitik beratkan pada kepastian hukum dan ketat mentaati peraturan hukum, maka akibatnya akan serta menimbulkan rasa tidak adil. Adapun yang terjadi peraturannya tetap demikian, sehingga harus ditaati atau dilaksanakan. Undang-Undang itu sering terasa kejam apabila dilaksanakan secara ketat, *lex dure, sed tamen scripta* (Undang-Undang itu kejam, tapi memang demikianlah bunyinya).²³

Menurut teori ini, hukum mempunyai tugas suci dan luhur ialah keadilan dengan memberikan kepada tiap-tiap orang apa yang berhak ia

²² Soerjono Soekanto, "Beberapa Permasalahan Hukum Dalam Kerangka Pembangunan Indonesia," *UI Press* (Jakarta, 1974).

²³ Sudikno Mertokusumo, "Mengenal Hukum (Suatu Pengantar)" (Yogyakarta: Liberty, 1988), 136.

terima serta memerlukan peraturan tersendiri bagi tiap-tiap kasus. Untuk terlaksananya hal tersebut, maka menurut teori ini hukum harus membuat apa yang dinamakan “*Algemeen Regels*” (peraturan/ketentuan umum). Dimana peraturan/ketentuan umum ini diperlukan masyarakat demi kepastian hukum.

Kepastian hukum tidak memberi sanksi kepada seseorang yang mempunyai sikap bathin yang buruk, akan tetapi yang diberi sanksi adalah perwujudan dari sikap bathin yang buruk tersebut atau menjadikannya perbuatan yang nyata atau konkrit. Namun demikian dalam praktiknya apabila kepastian hukum dikaitkan dengan keadilan, maka akan kerap kali tidak sejalan satu sama lain. Adapun hal ini dikarenakan di suatu sisi tidak jarang kepastian hukum mengabaikan prinsip-prinsip keadilan dan sebaliknya tidak jarang pula keadilan mengabaikan prinsip-prinsip kepastian hukum. Dari apa yang dikemukakan di atas, jelaslah bahwa kepastian hukum bertujuan menciptakan ketentraman dan ketertiban dalam masyarakat. Kepastian hukum mestinya menjadi jaminan tersendiri bagi manusia dalam melakukan suatu hubungan hukum, sehingga manusia merasa aman dalam bertindak. Jika dikaitkan dengan penelitian ini, teori kepastian hukum menandai landasan bagi para pembuat Undang-Undang untuk meninjau ulang kebijakan publik terkait batas usia pernikahan.

G. Metode Penelitian

Metode penelitian adalah suatu ilmu pengetahuan yang memberikan penjelasan ilmiah yang berorientasi mengembangkan dan menguji kebenaran

suatu ilmu pengetahuan itu sendiri. Suatu penelitian harus ditunjang dengan metode penelitian yang menjadi dasar penelitian tersebut baik dari segi teori maupun praktik. Untuk itu penulis akan menggunakan metode penelitian sebagai berikut:

1. Pendekatan Penelitian

Untuk mengadakan penelitian tersebut digunakan pendekatan Yuridis Normatif dengan data-data empirik sebagai pelengkap. Pendekatan ini akan membahas tentang penelitian dengan menggunakan kebijakan publik yang berkaitan dengan pembatasan usia nikah dalam bingkai *ta'lili* dan *istishlahi* yakni Undang-Undang Nomor 16 tahun 2019, Kompilasi Hukum Islam, Kajian *Maqashid Syari'ah* dan lain-lain.

2. Jenis dan Lokasi Penelitian

Pada umumnya, penelitian terbagi atas penelitian kuantitatif dan kualitatif.²⁴ Jenis penelitian dalam penyusunan tesis ini yaitu penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dll., secara holistik dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah.²⁵ Pada penelitian ini dilakukan penelitian kepustakaan (*library research*). Peneliti menggunakan metode kualitatif dengan menggambarkan dan menganalisis data informasi

²⁴ Sugiyono, "Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan R & D" (Bandung: Alfabeta, 2009), 8.

²⁵ Lexy J. Moleong, "Metodologi Penelitian Kualitatif" (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010), 6.

yang ada berdasarkan karya-karya tertulis, termasuk hasil penelitian baik yang sudah maupun yang belum dipublikasikan. Adapun objek yang diambil dalam penelitian ini yaitu mengenai Undang-Undang pembatasan usia nikah, yang berujung pada dispensasi nikah di Pengadilan Agama.

3. Sumber Data

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan sumber data sekunder (data yang diperoleh dari studi kepustakaan), melalui buku-buku atau literatur, makalah, jurnal, artikel internet, dan peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan penelitian ini, di antaranya Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974, Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019, Kompilasi Hukum Islam, Kajian *Maqashid Syari'ah* dan lain sejenisnya.

4. Teknik Pengumpulan Data

Prosedur pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara studi kepustakaan. Studi kepustakaan dimaksud untuk memperoleh data-data sekunder. Dalam hal ini penulis melakukan serangkaian kegiatan studi dokumenter dengan cara membaca, mencatat, mengutip karya-karya tertulis atau referensi dan menelaah perundang-undangan, dokumen dan informasi lain yang ada hubungannya dengan pembatasan usia pernikahan.

5. Teknik Pengolahan dan Analisis Data

Data yang telah diperoleh, dianalisis, kemudian disusun secara sistematis sehingga menjadi suatu data yang kongkrit dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif yaitu menganalisis data yang dikumpulkan oleh peneliti

dengan cara menguraikan data tersebut dengan data lainnya, sehingga diperoleh kejelasan terhadap suatu kebenaran atau sebaliknya, yang akhirnya dapat menemukan gambaran baru, atau menguatkan gambaran yang telah ada, ataupun bertentangan dengan hal yang digambarkan. Dalam kegiatan menganalisis data dapat dilakukan sambil mengumpulkan data sehingga peneliti dapat mengetahui kekurangan data yang harus dikumpulkan dan metode apa yang harus dipakai untuk mengumpulkan data selanjutnya.



H. Sistematika Penulisan

BAB I : PENDAHULUAN

Bab ini menguraikan Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian, Kerangka Konseptual, Kerangka Teoritis, Metode Penelitian dan Sistematika Penulisan.

BAB II : TINJAUAN PUSTAKA

Berisi uraian yang menjelaskan tentang Konsep *Maqashid Syari'ah*, Konsep Pernikahan dan Konsep Dispensasi Nikah

BAB III : HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Berisi pembahasan mengenai rumusan masalah yaitu untuk mengetahui tinjauan *maqashid syariah* terhadap undang-undang pembatasan usia nikah.

BAB IV : PENUTUP

Bab ini berisi tentang kesimpulan dan saran.

I. Jadwal Penelitian

No	Uraian	Juni				Juli				Agustus			
		1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4
1.	Persiapan Penelitian												
2.	Penyusunan Proposal												
3.	Pengumpulan Data												
4.	Analisis Data												
5.	Penyusunan Tesis												
6.	Seminar Hasil												
7.	Ujian Tesis												
8.	Perbaikan												

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Tinjauan Umum Pernikahan

1. Pengertian Pernikahan

Perkawinan adalah persekutuan hidup antara seorang pria dan seorang wanita yang dikukuhkan secara formal dengan Undang-Undang, yaitu yuridis dan kebanyakan juga religius menurut tujuan suami istri dan Undang- Undang, dan dilakukan untuk selama hidupnya menurut lembaga perkawinan.²⁶ Dalam KUH Perdata, pengertian perkawinan tidak dengan tegas diatur ketentuannya seperti Pasal 26 yang memandang perkawinan hanya dalam hubungan-hubungan perdata dan Pasal 27 bahwa perkawinan menganut prinsip monogami. Pasal 103 menyatakan bahwa suami dan istri harus saling setia, tolong menolong dan bantu membantu. Meskipun tidak dijumpai sebuah definisi tentang perkawinan, ilmu hukum berusaha membuat definisi perkawinan sebagai ikatan antara seorang pria dan seorang wanita yang diakui sah oleh perundangundangan negara dan bertujuan untuk membentuk keluarga yang kekal abadi.²⁷

Menurut Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 Pasal 1 ayat 2 perkawinan didefinisikan sebagai: “ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga, rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”

²⁶ Titik Triwulan Tutik, 'Hukum Perdata Dalam Hukum Nasional' (Jakarta: Kencana Premada Media Group, 2008), p.106.

²⁷ Nurhayani, 'Hukum Perdata' (Bandung: Pustaka Setia, 2015), p.132.

(UU No. 1 Tahun 1974). Pencantuman berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa adalah karena negara Indonesia berdasarkan kepada Pancasila sila yang pertama adalah Ketuhanan Yang Maha Esa. Sampai disini tegas dinyatakan bahwa perkawinan mempunyai hubungan yang erat sekali dengan agama, kerohanian sehingga perkawinan bukan saja mempunyai unsur lahir/jasmani tetapi juga memiliki unsur batin/rohani.²⁸

Sedangkan menurut Kompilasi Hukum Islam, seperti yang terdapat pada pasal 2 dinyatakan bahwa perkawinan dalam hukum Islam adalah, perkawinan yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalizhan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Kata *mitsaqan ghalizhan* ditarik dari firman Allah ta'ala pada Surat An-Nisa ayat 21 yang artinya: “Bagaimana kamu akan mengambil mahar yang telah kamu berikan kepada istrimu, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami isteri. Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat (*mitsaqan ghalizhan*)”.²⁹

Menurut etimologi para ulama fikih mendefinisikan perkawinan dalam konteks hubungan biologis. Berikut akan dijelaskan pengertian perkawinan menurut para ulama fikih:³⁰

1. Imam Syafi'i mengartikan, pengertian nikah ialah suatu akad yang dengannya menjadi halal hubungan seksual antara pria dengan wanita sedangkan menurut arti majazi nikah itu artinya hubungan seksual.

²⁸ Repository STAIN Kudus, 'Hukum Perkawinan', p.8 <<http://eprints.stainkudus.ac.id>>.

²⁹ Departemen Agama RI, 'AL-Qur'an Dan Terjemahan' (Semarang: Toha Putra, 2005), p.81.

³⁰ Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal and Tarigan, 'Hukum Perdata Islam Di Indonesia' (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2004), p.38.

2. Hanafiah, “nikah adalah akad yang memberi faidah untuk melakukan mut’ah secara sengaja” artinya kehalalan seorang laki-laki untuk melakukan *istimta’* dengan seorang wanita selama tidak ada faktor yang menghalangi sahnya pernikahan tersebut secara syar’i.

3. Hanabilah, nikah adalah akad yang menggunakan lafaz inkah bermakna *tajwiz* dengan maksud mengambil manfaat untuk bersenang-senang. Al-Malibari menyatakan perkawinan sebagai akad yang mengandung kebolehan (*ibahat*) melakukan persetubuhan yang menggunakan kata nikah atau *tazwij*.

4. Muhammad Abu Zahrah didalam kitabnya *al-ahwal alsyakhsyiyah*, mendefinisikan nikah sebagai akad yang menimbulkan akibat hukum berupa halalnya melakukan persetubuhan antara laki-laki dengan perempuan, saling tolong-menolong serta menimbulkan hak dan kewajiban di antara keduanya.

Dari pendapat diatas definisi perkawinan dalam fikih dapat disimpulkan memberikan kesan bahwa perempuan ditempatkan sebagai objek kenikmatan bagi sang laki-laki. Yang dilihat pada diri wanita adalah aspek biologisnya. Ini terlihat dalam penggunaan kata *alwat* atau *al-istimta’* yang semuanya berkonotasi seks.³¹

2. Anjuran Melaksanakan Pernikahan

Dalam Al-Qur’an Allah telah menganjurkan umatnya untuk menikah dengan memberikan contoh bahwa sunnah para nabi yang merupakan tokoh teladan mereka menikah. Allah berfirman dalam Surat Ar-Ra’d ayat 38:

³¹ Repository STAIN Kudus, p.10.

Artinya: “Dan sesungguhnya kami telah mengutus beberapa Rasul sebelum kamu dan kami memberikan kepada mereka isteri-isteri dan keturunan”

Islam juga telah mengajarkan bahwa menikah dapat menghilangkan kesulitan dan memberikan kekuatan serta kecukupan untuk mengatasi kemiskinan. Allah berfirman dalam Surat An-Nur ayat 32: Artinya: “Dan nikahkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan karunia-Nya dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui”.³²

3. Hukum Melakukan Pernikahan

Hukum Islam mengenal lima kategori hukum yang lazim dikenal dengan sebutan *al-ahkam alkhamsah* (hukum yang lima) yakni: wajib (harus), *sunnah* atau *mustahab* atau *tathawwu'* (anjuran atau dorongan, atau sebaiknya dilakukan), *ibahah* atau *mubah* (kebolehan), *karahah* atau *makruh* (kurang atau tidak disukai, sebaiknya ditinggalkan) dan haram (larangan keras).³³ Adapun pengertian dari kelima hukum tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Wajib (harus). Wajib yaitu perkawinan yang harus dilakukan oleh seseorang yang memiliki kemampuan untuk menikah (berumah tangga) serta memiliki nafsu biologis (nafsu syahwat) dan khawatir benar dirinya akan melakukan zina manakala tidak melakukan perkawinan.

³² Departemen Agama RI, p.81, 354.

³³ Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam Di Dunia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004).

- b. *Sunnah*. Perkawinan menjadi *sunnah* bila dilakukan seseorang dipandang dari faktor pertumbuhan jasmaninya sudah wajar dan cenderung untuk kawin serta bisa hidup mandiri.
- c. *Ibahah* atau *mubah* (kebolehan). *Ibahah* atau *mubah* yaitu perkawinan yang dilakukan tanpa ada faktor-faktor yang mendorong (memaksa) atau yang menghalang-halangi.
- d. *Karahah* atau *makruh* (kurang atau tidak disukai, sebaiknya ditinggalkan). Perkawinan dikatakan *makruh* jika seseorang dilihat dari pertumbuhan jasmani sudah pantas untuk kawin. Namun, ia belum ada kesanggupan untuk membiayai kehidupan keluarga setelah menikah.
- e. Haram (larangan keras). Perkawinan berubah menjadi haram jika perkawinan tersebut bertujuan tidak baik menganiaya pasangan atau perkawinan dengan *mahrom*, perempuan muslim dikawinkan dengan laki-laki non muslim juga haram, begitu pula larangan untuk poliandri.³⁴

4. Tujuan Pernikahan

Tujuan pernikahan adalah membentuk keluarga yang bahagia dan kekal. Untuk itu suami istri saling membantu dan melengkapi, agar masing-masing dari pasangan dapat mengembangkan kepribadiannya membantu dan mencapai kesejahteraan spiritual dan materiil.³⁵

Tujuan perkawinan masyarakat adat khususnya yang bersifat kekerabatan adalah mempertahankan dan meneruskan garis keturunan, untuk kebahagiaan

³⁴ Armaidi Tanjung, *Free Sex No Nikah Yes* (Jakarta: Amzah, 2007).

³⁵ Komariah, 'Hukum Perdata' (Universitas Muhammadiyah Malang), p.40.

rumah tangga keluarga/kerabat, memperoleh nilai-nilai adat budaya dan kedamaian juga mempertahankan kewarisan.³⁶

Al-Qur'an Surat Ar-Rum ayat 21 secara rinci dan gamblang memaparkan tujuan perkawinan sebagai berikut:

- a. Sebagai bentuk bakti dan ketaatan kepada Allah;
- b. Memenuhi atau mencukupkan kodrat hidup manusia yang telah menjadi hukum bahwa antara pria dan wanita itu saling membutuhkan;
- c. Mempertahankan keturunan umat manusia;
- d. Melanjutkan perkembangan dan ketentraman hidup rohaniah antara pria dan wanita;
- e. Mendekatkan dan saling menimbulkan pengertian antar golongan manusia antar golongan manusia untuk menjaga keselamatan hidup.³⁷

5. Rukun dan Syarat Pernikahan

a. Rukun Pernikahan

Rukun adalah sesuatu yang adanya menjadi syarat sahnya perbuatan hukum dan merupakan bagian dari perbuatan hukum tersebut. Rukun perkawinan berarti sesuatu yang menjadi bagian perkawinan yang menjadi syarat sahnya perkawinan.³⁸ Menurut jumhur ulama rukun pekawinan ada lima dan masing-masing rukun itu memiliki syarat. Untuk memudahkan pembahasan maka akan diuraikan rukun perkawinan, sebagai berikut:

³⁶ Repository STAIN Kudus, p.13.

³⁷ Departemen Agama RI, p.406.

³⁸ Abdul Haris Naim, 'Fiqh Munakahat' (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus, 2008), p.67.

- 1) Calon mempelai laki-laki yang memenuhi syarat melaksanakan akad sendiri: a) Islam; b) baligh; c) berakal sehat; d) tidak dipaksa; e) bukan mahram calon mempelai wanita; f) tidak sedang ihram haji atau umrah; g) tidak mempunyai halangan yang mengharamkan nikah.
- 2) Calon mempelai perempuan atau wanita harus memenuhi syarat: a) Islam; b) berakal sehat; c) bukan mahrom calon mempelai laki-laki; d) tidak sedang ihram atau umrah; e) tidak mempunyai halangan yang meramkan nikah.³⁹
- 3) Wali adalah orang bertanggung jawab bertindak menikahkan mempelai wanita sesuai syaratnya, yaitu: a) Laki-laki; b) dewasa; c) mempunyai hak perwalian; d) tidak terdapat halangan perwalian.
- 4) Dua orang saksi sesuai syarat, yaitu: a) Seorang laki-laki; b) muslim; c) adil; d) berakal sehat; e) baligh; e) mengerti maksud akad nikah; f) tidak terganggu ingatan; g) tidak tuna rungu atau tuli. Saksi harus hadir dan menyaksikan secara langsung akad nikah serta mendatangi akta nikah pada waktu dan di tempat akad nikah dilangsungkan.⁴⁰
- 5) Akad (*ijab qabul*), Ijab adalah ucapan dari mulut wali untuk menunjukkan keinginannya membangun ikatan. Kabul adalah balasan dari ucapan wali oleh mempelai laki-laki. Sesungguhnya

³⁹ Naim, p.68-69.

⁴⁰ Akmal and Tarigan, p.73.

beberapa ulama (*fuqaha*) berpendapat bahwa akad nikah itu dianggap terjadi secara sah dengan kata-kata zawajtu (aku jodohkan) atau ankahtu (aku kawinkan) dari calon pengantin perempuan atau walinya atau wakilnya Adapun syarat akad (*ijab qabul*) adalah: a) Dengan kata *tazwij* atau terjemahannya; b) bahwa antar ijab wali dan qabul calon mempelai laki-laki harus beruntun dan tidak berselang waktu; c) hendaknya ucapan qabul tidak menyalahi ucapan ijab, kecuali kalau lebih baik dari ucapan ijab; d) pihak-pihak yang melakukan akad harus dapat mendengarkan kalimat *ijab qabul*.⁴¹

b. Syarat Pernikahan

Menurut Undang-undang bahwa untuk dapat melangsungkan perkawinan haruslah dipenuhi syarat-syarat pokok demi sahnya suatu perkawinan antara lain: syarat materiil dan syarat formil.⁴²

1) Syarat Materiil

Syarat materiil yaitu syarat mengenai orang-orang yang hendak melangsungkan perkawinan, terutama mengenai persetujuan, izin dan kewenangan untuk memberi izin. Syarat materiil diatur dalam Pasal 6 s/d 11 UU No. 1/1974 yang dapat dibedakan lagi dalam syarat materiil yang absolut/mutlak dan syarat materiil yang relatif/nisbi. Syarat materiil yang absolut/ mutlak merupakan syarat-syarat yang berlaku dan tidak membeda-bedakan dengan siapapun dia akan melangsungkan

⁴¹ Mohammad Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2005), p.45.

⁴² Tutik, p.117.

perkawinan meliputi syarat mengenai pribadi seorang yang harus diindahkan untuk perkawinan pada umumnya. Adapun syarat materiilnya berdasarkan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 meliputi:

- a) Batas umur minimum pria dan wanita adalah 19 tahun. Dalam hal terdapat penyimpangan dari batas umur tersebut dapat meminta dispensasi kepada pengadilan agama.
- b) Perkawinan harus didasarkan atas perjanjian atau persetujuan antara kedua calon mempelai (Pasal 6 ayat 1).
- c) Untuk melangsungkan perkawinan seorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapat ijin kedua orang tua (Pasal 6 ayat 2).

Sedangkan syarat materiil yang relatif/nisbi, merupakan syarat yang melarang perkawinan antara seorang dengan seorang yang tertentu. Hal ini telah diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yaitu:

- a) Larangan kawin antara orang-orang yang mempunyai hubungan keluarga: hubungan kekeluargaan karena darah dan perkawinan, yang ditentukan dalam Pasal 8 UU No.1/1974 (UU No. 1 Th 74):
 - a.1) berhubungan darah dalam garis keturunan lurus kebawah atau pun keatas;
 - a.2) berhubungan darah dalam garis keturunan menyamping yaitu antara saudara, antara seorang saudara orang tua dan antara seorang dengan saudara neneknya;

- a.3) berhubungan semenda, yaitu mertua, anak tiri, menantu dan ibu/bapak tiri;
- a.4) berhubungan susuan, yaitu orang tua susuan, anak susuan, saudara susuan dan bibi/ paman susuan;
- a.5) berhubungan saudara dengan istri atau sebagai bibi atau kemenakan dari istri dalam hal seorang suami beristri lebih dari seorang mempunyai hubungan yang oleh agamanya atau peraturan lain yang berlaku, dilarang kawin.
- b) Seorang yang masih terikat tali perkawinan dengan orang lain tidak dapat kawin lagi, kecuali seorang suami yang oleh pengadilan diizinkan untuk poligami karena telah memenuhi alasan-alasan dan syarat-syarat ditentukan (Pasal 9 UU No.1/1974)
- c) Larangan kawin bagi suami dan istri yang telah cerai kawin lagi satu dengan yang lain dan bercerai lagi untuk kedua kalinya, sepanjang hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu dari yang bersangkutan tidak menentukan lain (Pasal 10 UU No.1/1974) Larangan kawin seperti Pasal 10 tersebut sama dengan larangan kawin yang ditentukan dalam Pasal 33 KUH Perdata ayat 2 yang menentukan bahwa perceraian setelah yang kedua kalinya antara orang-orang yang sama, adalah terang.
- d) Seorang wanita yang putus perkawinannya dilarang kawin lagi sebelum habis jangka tunggu (Pasal 11 UU No. 1/1974).⁴³

⁴³ Repository STAIN Kudus, p.19.

2) Syarat Formil

Syarat formil atau syarat lahir (eksternal adalah syarat yang berhubungan dengan tata cara atau formalitas yang harus dipenuhi sebelum proses perkawinan.⁴⁴ Adapun syarat-syaratnya berdasarkan PP No 9 Tahun 1975 sebagai berikut (PP No. 9 Th 1975):

- a) Pemberitahuan akan dilangsungkannya perkawinan oleh calon mempelai, secara lisan maupun tertulis kepada Pegawai Pencatat ditempat perkawinan sekurang-kurangnya 10 (sepuluh) hari kerja sebelum perkawinan dilangsungkan (Pasal 3 dan 4 PP No. 9/1975).
- b) Pengumuman oleh Pegawai Pencatatan dengan menempelkannya pada tempat yang disediakan di Kantor Pencatatan Perkawinan setelah Pegawai Pencatat meneliti syarat-syarat dan surat-surat kelengkapan yang harus dipenuhi oleh calon mempelai. Perkawinan tidak boleh dilangsungkan sebelum melewati hari ke 10 setelah diumumkan (Pasal 10 No.9/1975). Menurut Pasal 57 KUH Perdata yang masih berlaku karena tidak diatur dalam UU No. 1/1974, pengumuman yang sudah melewati 1 (satu) tahun sedang perkawinan belum juga dilaksanakan, maka perkawinan menjadi kadaluwarsa dan tidak boleh dilangsungkan kecuali melalui pemberitahuan dan pengumuman baru.

⁴⁴ Tutik, p.118.

c. Syarat Sahnya Perkawinan

Undang-undang perkawinan menyatakan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaan itu (Pasal 2 ayat 1) (UU No. 1 Th 74). Rumusan Pasal 2 ayat 1 beserta dengan penjelasannya itu menerangkan bahwa perkawinan mutlak harus dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaan itu, kalau tidak, maka perkawinan itu tidak sah (UU No. 1 Th 74). Sedangkan Pasal 2 ayat 2 Undang-Undang Perkawinan menentukan bahwa tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan semata-mata bersifat administratif,⁴⁵ yang beragama Islam dilakukan oleh Pegawai Pencatat sebagai dimaksud dalam Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk, sedangkan bagi mereka yang tidak beragama Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat Perkawinan pada Kantor Catatan Sipil sebagaimana dimaksud dalam berbagai perundang-undangan mengenai pencatatan.

Pencatatan merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, sehingga apabila salah satu unsur pasal tersebut tidak terpenuhi maka perkawinannya tidak sah. Adapun dasar argumentasi hukumnya adalah:

- 1) Pasal 2 (2) UUP telah dirumuskan secara organik oleh pasal 2 ayat (1) UUP yang pelaksanaannya diatur oleh pasal 3 s/d 9 PP 9/1975 tentang tata cara pelaksanaan UU perkawinan;

⁴⁵ Repository STAIN Kudus, p.2.

- 2) Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUUVIII/ 2010, telah menolak permohonan uji materiil pasal 2 UUP, selanjutnya menyatakan setiap perkawinan diwajibkan untuk dicatatkan;
- 3) KH Inpres No. 1/1991 dan Kemenag No. 154/1991 Pasal 5,6 dan 7 (1) memperkuat bahwa pencatatan menjadi syarat sahnya akad nikah;
- 4) SE BAKN No. 48/SE/1990 tentang petunjuk pelaksanaan PP No. 45/1990 butir IX: istri PNS yang dinikah sah, yaitu sesuai dengan Pasal 2 (1) dan Pasal 2 (2) UUP.

Dan perkawinan yang memenuhi Pasal 2 ayat 1 dan ayat 2 merupakan perkawinan yang sah menurut agama dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.⁴⁶

B. Maqashid Syariah

1. Pengertian *Maqashid Syariah*

Maqashid al-Syariah merupakan kata majemuk (*idlafti*) yang terdiri dari dua kata yaitu *Maqashid* dan *al-Syariah*. Secara etimologi, *Maqashid* merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *maqshid* yang berarti kesengajaan atau tujuan. Sedangkan kata *al-syariah* secara etimologi berasal dari kata *syara'a yasyra'u syar'an* yang berarti membuat syariat atau undang-undang, menerangkan serta menyatakan. Dikatakan *syara'a lahum syar'an* berarti ia telah menunjukkan jalan kepada mereka atau bermakna *sanna* yang berarti menunjukkan jalan atau peraturan.

⁴⁶ Supriyadi, *Dasar-Dasar Hukum Perdata Di Indonesia* (Kudus: CV. Kiara Science, 2015).

Sedangkan syariah secara terminologi ada beberapa pendapat. Menurut Asaf A.A. Fyzee menjelaskan bahwa syariah adalah *canon law of Islam*, yaitu keseluruhan perintah Allah yang berupa *nash-nash*. Sedangkan Satria Effendi menjelaskan bahwa syariah adalah *al-nuṣūṣ al-muqaddasah* yaitu naṣ yang suci yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits al-Mutawatirah, yang belum tercampuri oleh pemahaman manusia. Sehingga cakupan syariah ini meliputi bidang *i'tiqadiyah*, *amaliyah* dan *khuluqiyah*. Demikianlah makna syariah, akan tetapi menurut ulama-ulama *mutaakhirin* telah terjadi penyempitan makna syariah. Mahmud Syalthūth memberikan uraian tentang makna syariah, bahwa syariah adalah hukum-hukum dan tata aturan yang disyariatkan oleh Allah untuk hamba-hamba-Nya agar dipedomani manusia dalam mengatur hubungan dengan Tuhan, dengan sesama antar manusia, alam dan seluruh kehidupan. Sedangkan Ali al-Sayis menjelaskan bahwa syariah adalah hukum-hukum yang diberikan oleh Tuhan untuk hamba-hamba-Nya agar mereka percaya dan mengamalkannya demi kepentingan mereka di dunia dan di akhirat.

Pengetahuan tentang pengertian maqāshid dan al-syariah secara etimologi dapat membantu kita menjelaskan pengertian *Maqāshid al-Syariah* secara terminologi, yaitu maksud atau tujuantujuan disyariatkannya hukum dalam Islam, hal ini mengindikasikan bahwa *Maqāshid al-Syariah* erat kaitannya dengan hikmah dan illat.

Sementara apabila kita berbicara *Maqāshid al-Syariah* sebagai salah satu disiplin ilmu tertentu yang independen, maka tidak akan kita jumpai definisi yang konkret dan komprehensif yang diberikan oleh ulama-ulama klasik,

sehingga akan kita dapati beragam versi definisi yang berbeda satu sama lain, meskipun kesemuanya berangkat dari titik tolak yang hampir sama. Oleh karena itulah, kebanyakan definisi *Maqashid al-Syariah* yang kita dapati sekarang ini, lebih banyak dikemukakan oleh ulama-ulama kontemporer, seperti Tahir bin Asyūr yang membagi *Maqashid al-Syariah* menjadi dua bagian, yaitu *Maqashid al-Syariah al-'ammah* dan *Maqashid al-Syariah al-khaṣṣah*.

Bagian pertama ia maksudkan sebagai hikmah, dan rahasia serta tujuan diturunkannya syariah secara umum yang meliputi seluruh aspek syariat dengan tanpa mengkhususkan diri pada satu bidang tertentu. Sementara bagian kedua ia maksudkan sebagai seperangkat metode tertentu yang dikehendaki oleh *al-syari'* dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia dengan mengkhususkannya pada satu bidang dari bidang-bidang syariat yang ada, seperti pada bidang ekonomi, hukum keluarga. Sedangkan menurut 'Allal al-Fāsi adalah metode untuk mengetahui tujuan pensyariatan sebuah hukum untuk menjamin kemaslahatan dan mencegah kemadharatan. Wahbah al-Zuhaili mengatakan bahwa *maqashid al-syariah* adalah nilai-nilai dan sasaran *syara'* yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariah, yang ditetapkan oleh *al-Syāri'* (pembuat syariat yaitu Allah dan wasilah Nabi Muhammad) dalam setiap ketentuan hukum. Sementara al-Syāṭibi menyatakan bahwa beban-beban syariah kembali pada penjagaan tujuan-tujuannya pada makhluk. Tujuan terdiri dari tiga macam: *dharuriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*.

Al-Syari' memiliki tujuan yang terkandung dalam setiap penentuan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Terlepas dari perbedaan pendapat dalam mendefinisikan *maqashid al-syariah* tersebut, para ulama *uṣul al-fiqh* sepakat bahwa *maqashid al-syariah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya syariat. Pengaplikasian syariat dalam kehidupan nyata (dunia), adalah untuk menciptakan kemaslahatan atau kebaikan para makhluk di muka bumi, yang kemudian berimbis pada kemaslahatan atau kebaikan di akhirat.

Pada masa awal pengembangan pemikiran hukum Islam, pembahasan *maqashid al-syariah*, menempati posisi yang tidak terlalu signifikan, bahkan terkesan dikesampingkan. Para ulama (*uṣūliyyin*) sebatas menempatkannya pada tulisan-tulisan tambahan saja pada hukum-hukum suatu mazhab. Berbicara lebih dalam, pemikiran hukum Islam telah diikat oleh perhatian para ulama, hukum Islam hanya dikaitkan dengan kajian *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh* yang hanya berorientasi pada kemaslahatan untuk manusia. teks dan bukan pada makna dibalik teks. Seharusnya kajian *uṣūl al-fiqh*, *qawā'id al-fiqh* dan *maqashid al-syariah* merupakan tiga hal yang menjadi unsur-unsur sebuah sistem yang tidak terpisahkan dan berkembang dalam garis linear yang sama. *Uṣūl al-fiqh*, merupakan metodologi yang harus diaplikasikan untuk menuju sebuah hukum Islam, *qawā'id al-fiqh* merupakan pondasi dasar bangunan hukum Islam yang ada, sedangkan *maqashid al-syariah* merupakan nilai-nilai dan spirit atau ruh yang berada pada hukum Islam itu sendiri.

Al-Juwaini oleh para *Uṣūliyyin* kontemporer dianggap sebagai ahli *uṣūl al-fiqh* pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqashid al-syariah* dalam menetapkan sebuah hukum. Lewat karyanya yang berjudul *al-Burhān fī Uṣūl al-Ahkām* beliau mengembangkan kajian *maqashid al-syariah* dengan mengelaborasi kajian, *illat* dalam *qiyās*. Menurutnya asal yang menjadi dasar *illat* dibagi menjadi tiga; yaitu: *Dharūriyyāt*, *Hajiyyāt* dan *Makramāt* yang dalam istilah lain disebut dengan *Tahsīniyyāt*. Kerangka berfikir al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (w. 505 H). Lewat karya-karyanya; *Syifā al-Ghalīl*, *al-Muṣṭhafā min ‘Ilmi al-Uṣūl* beliau merinci masalah sebagai inti dari *maqashid al-syariah* menjadi lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima masalah ini memiliki tingkat yang berbeda sesuai skala prioritas masalah tersebut. Oleh karena itu beliau membedakannya menjadi tiga kategori; yaitu: peringkat *dharūriyyāt*, *hajiyyāt* dan *tahsīniyyāt*. Ahli *uṣūl al-fiqh* selanjutnya yang membahas secara spesifik *maqashid al-syariah* adalah Izzu al-Dīn bin Abdi al-Salām, tokoh *uṣūl* bermazhab Syafi’i. Melalui karyanya *Qawā’id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, beliau telah mengelaborasi hakikat masalah dalam konsep *Dar’u al-Mafāsīd wa Jalbu al-Manāfi’* (menolak atau menghindari kerusakan dan menarik manfaat). Baginya masalah tidak dapat terlepas dari tiga peringkat, yaitu *dharūriyyāt*, *hajiyyāt* dan *tatimmāt* atau *takmilāt*.

Adapun ahli *uṣūl al-fiqh* yang membahas konsep *maqashid al-syariah* secara khusus, sistematis dan jelas adalah Abu Iṣāq al-Syāṭibi (w 790 H) pada pertengahan abad ke-7, dari kalangan mazhab Maliki. Melalui karyanya yang

berjudul al-Muwāfaqāt, dia menyatakan secara tegas bahwa tujuan Allah ta'ala mensyariatkan hukum-Nya adalah untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, *taklīf* dalam bidang hukum harus bermuara pada tujuan hukum tersebut. Menurutnya *maslahat* adalah memelihara lima aspek pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dia juga membedakan peringkat maslahat menjadi tiga kategori, yaitu *dharūriyyāt*, *hājiyyāt* dan *tatimmāt* atau *tahsīniyyāt*.⁴⁷

Maqashid Syariah adalah tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan itu dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah *shallahu 'aiahi wasallam* sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan manusia dunia akhirat,⁴⁸ ini menjadi bukti ihsannya Allah kepada hambanya (*jalbu al-mashalih wa dar'ul mafasid*), Abu Ishaq al-Syatibi melaporkan hasil penelitian para ulama terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah *shallahu 'aiahi wasallam* bahwa hukum-hukum disyariatkan Allah *ta'ala* untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat kelak.⁴⁹ Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu menurut al-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *dharuriyat*, kebutuhan *hajiyyat*, dan kebutuhan *tahsiniyat*. Dilihat dari sudut kerasulan Nabi Muhammad *shallahu 'aiahi*

⁴⁷ Ali Mutakin, 'HUBUNGAN MAQASHID AL SYARI'AH DENGAN METODE ISTINBATH HUKUM', *Jurnal STAI Nurul Iman Parung Bogor*, 3.1 (2017), p.114–119 <<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24042/ajsk.v17i1.1789>>.

⁴⁸ Al-Salam, p.32.

⁴⁹ Effendi, p. 233.

wasallam, dapat diketahui bahwa syariat Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia secara keseluruhan.⁵⁰

Kebutuhan yang pertama yaitu kebutuhan *dharuriyat* yang artinya tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak.⁵¹ Menurut al-Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara kehormatan dan keturunan, serta memelihara harta. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa seseorang mukallaf akan bisa memperoleh kemashlahatan jika ia mempunyai kemampuan untuk menjaga lima prinsip di atas, dan sebaliknya ia akan mendapatkan kemudharatan atau mafsadah jika ia tidak bisa menjaga lima hal tersebut.⁵²

Menurut Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi untuk mewujudkan kemashlahatan tersebut, ada lima kriteria yang harus dipenuhi, yaitu: pertama, memprioritaskan tujuan-tujuan *syara'*, kedua, tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, ketiga, tidak bertentangan dengan Al-Sunnah, keempat, tidak bertentangan dengan prinsip *qiyas*, karena *qiyas* merupakan salah satu cara dalam menggali hukum yang intinya adalah untuk memberikan kemashlahatan bagi mukallaf, dan kelima, memperhatikan kemashlahatan lebih besar yang dapat dicapai. Secara struktural, menjaga agama menempati poin pertama mengalahkan empat yang lain, maka semua hal yang mempunyai potensi

⁵⁰ Koto, hlm.121.

⁵¹ Nofialdi, hlm.129.

⁵² Ghilman Nursidin, 'Konstruksi Pemikiran Maqashid Syari'ah Imam Al-Haramain Al-Juwaini (Kajian Sosio-Historis)' (Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 2012), hlm.8.

destruktif terhadap agama akan menjadi pertimbangan paling utama. Untuk memelihara lima pokok inilah syariat Islam diturunkan. Setiap ayat hukum bila diteliti akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain adalah untuk memelihara lima pokok di atas.⁵³

Kebutuhan yang kedua adalah kebutuhan *hajiyat* yang artinya kebutuhan-kebutuhan sekunder, dimana bilamana tidak terwujudkan tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan itu. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan). Misalnya dalam ibadah sholat, ada hukum *rukhsah*, bilamana kenyataannya mendapat kesulitan dalam menjalankan (*qashar jama'*). Dalam puasa jika dalam perjalanan jarak yang cukup jauh ada *rukhsah*, dengan syarat diganti pada hari yang lain (sakit, haid, hamil dan melahirkan).

Tingkatan ketiga adalah kebutuhan *tahsiniyat*. Kebutuhan *tahsiniyat* ialah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan pelengkap, seperti dikemukakan al-Syatibi, hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak.⁵⁴ Al-Tahsiniyyat adalah tindakan atau sifat-sifat yang pada prinsipnya berhubungan dengan *al-akhlak al-karim* (norma/etika) yang dimaksudkan agar manusia dapat

⁵³ Al-Buthi, hlm.23-24.

⁵⁴ Asy-Syathibi, hlm.23.

melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan pemeliharaan lima unsur pokok. Artinya jika hal ini tidak dijaga maka akan timbul kekacauan. Misalnya: ibadah menutup aurat, suci dari najis. Islam menganjurkan memperbanyak ibadah sunnah.⁵⁵

2. Metodologi Penetapan *Maqasid Syar'ah*

Metode penetapan (*thuruq al itsbat*) *Maqasid syariah*, pada hakikatnya merupakan penjelasan teknis dan operasionalisasi lanjutan dari cara menyingkap (*thuruq al ma'rifah*) *Maqasid Syariah*. Ulama berbeda-beda dalam rumusan metodologi penetapan *Maqasid*. Perbedaan ini ada yang bersifat perbedaan substansi kebahasaan, dan ada berupa perbedaan terminologi. Berikut beberapa rumusan para pakar mengenai *thuruq al itsbat li al Maqasid al syariah*. Sementara Asy Syathibi merumuskan bahwa penetapan *Maqasid Syariah* dapat ditempuh melalui empat metode berikut:

a) *Mujarrad Al Amr Wa An Nahy Al Ibtida'i At Tasrihi*

Secara sederhana, metode ini dapat dipahami sebagai sebuah upaya melihat ungkapan eksplisit perintah dan larangan dalam nash, yang eksistensi kedua unsur tersebut ada secara mandiri (*ibtidai*). Sebagaimana dipahami, suatu perintah menuntut ditunaikannya perbuatan yang diperintahkan, sementara suatu larangan menuntut dijauhinya perkara yang dilarang. Maka terwujudnya perbuatan yang dikehendaki perintah syari'at, atau tercegahnya perkara yang dilarang, dapat disimpulkan berkesesuaian dengan kehendak Allah

⁵⁵ Effendi, hlm.125.

ta'ala (*maqshud asy syari'*). Bila yang terjadi adalah hal yang sebaliknya, perkara yang diperintahkan tidak terlaksana, atau perkara yang dilarang justru tetap dilaksanakan juga, maka hal itu dianggap menyelisihi *maqshud asy syari'*.⁵⁶

b) Memperhatikan konteks *illat* dari setiap perintah dan larangan

Metode ini pada hakikatnya masih memiliki keterkaitan erat dengan metode pertama, tetapi titik fokusnya lebih pada pelacakan *illat* di balik perintah dan larangan. Pada tataran ini, penetapan *Maqasid* berangkat dari pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang ada apa di balik perintah dan larangan itu? Mengapa perkara ini diperintahkan? Mengapa hal itu dilarang? Dengan pembahasan ini, al Syatibi tidak menjadikan *illat* sebagai *Maqasid* itu sendiri, melainkan sebatas alamat atau isyarat yang mengarahkan kepada *Maqasid*. Adapun yang dijadikan *Maqasid* adalah konsekwensi ideal dari *illat* (*muqtadha al ilal*) dari sisi terlaksananya perbuatan yang diperintahkan dan tercegahnya perkara yang dilarang.⁵⁷

Illat dibedakan menjadi dua, yaitu *illat* yang diketahui (*ma'lumah*) dan *illat* yang tidak diketahui (*ghairu ma'lumah*). *Illat* *ma'lumah*, wajib untuk diikuti oleh seorang mujtahid dalam proses ijtihadnya, berdasarkan kaidah-kaidah *masalik al illat* yang banyak dibahas dalam ilmu ushul fiqh. Adapun *illat ghairu ma'lumah*, sikap

⁵⁶ Asy-Syatibi, "Al Muwafaqot Fi Ushul As Syariah" (Cairo: Dar Ibn Affan, 1997), 393.

⁵⁷ Al 'Izz. B.A., "Mukhtashor Al Fawaid Fi Ahkam Al Maqasid" (Riyadh: Dar Al Furqon, 1997), 118.

yang wajib diambil adalah *tawaqquf*, serta tidak secara gegabah dan spekulatif memutlakkan klaim bahwa yang dikehendaki Allah ta'ala adalah begini dan begitu. Sebab dipilihnya sikap *tawaqquf* terhadap illat ghairu ma'lumah karena dua hal, yaitu: Pertama, *tawaqquf* karena ketiadaan dalil yang menunjukkan illat dalam nash. Kedua, *tawaqquf* karena sekalipun ada illat yang *manshush*, tetapi bisa jadi bukan merupakan *maqshud asy syari*⁵⁸ Memperhatikan semua Maqasid turunan (*at tab'iah*)

Semua ketentuan syari'at, ibadah maupun mu'amalah, memiliki tujuan yang bersifat pokok (*maqshud al ashli*) dan yang bersifat turunan (*Maqasid at tabi'ah*). Dalam syari'at nikah misalnya, yang menjadi *maqshud al ashli* adalah kelestarian manusia lewat perkembang-biakan (*at tanasul*). Sementara setelahnya, terdapat beberapa Maqasid turunan (*tabi'ah*) seperti mendapatkan ketenangan (*as sakinah*), tolong-menolong dalam kemaslahatan duniawi dan ukhrawi, penyaluran hasrat biologis manusiawi (*al istimta'*) secara halal, membentengi diri dari terpaan fitnah, dll., semua itu merupakan akumulasi dari *Maqasid at tabi'ah* dalam syari'at nikah.

Dari semua *Maqasid* itu, ada yang diungkapkan secara eksplisit oleh nash (*manshush*), ada yang sebatas isyarat yang mengindikasikan kepada Maqasid, dan ada pula yang dipahami dari

⁵⁸ Asy-Syatibi, "Al Muwafaqot Fi Ushul As Syariah. hlm 394-395"

dalil-dalil lain atau disimpulkan berdasarkan penelusuran secara induktif (*maslak al istiqra'*) dari nash-nash yang ada. Maka keberadaan semua Maqasid yang bersifat turunan ini dianggap sebagai kehendak Allah (*maqshud asy syari'*) yang berfungsi untuk menguatkan dan menetapkan eksistensi *maqshud al ashli*. Bahkan lebih jauh, semua maslahat yang muncul secara empirik dari syari'at nikah sekalipun tidak *manshush*, diposisikan sebagai penguat terhadap maqshud ashli. Dengan demikian, semua hal yang bertentangan terhadap semua Maqasid baik *ashli* maupun *tabi'ah*, baik maslahat yang *manshush* maupun maslahat yang empirik, dianggap menyelisihi *maqshud asy syari'*.

c) Tidak adanya keterangan syar'i (*sukut asy sayri'*)

Maksud dalam bahasan ini adalah tidak adanya keterangan nash mengenai sebab hukum atau disyari'atkannya suatu perkara, baik yang memiliki dimensi ubudiyah maupun mu'amalah, padahal terdapat indikasi yang memungkinkan terjadinya perkara tersebut pada tataran empirik. Secara rinci, cakupan perkara yang tidak ada keterangan syar'i ini dipetakan pada dua jenis:

- 1) Ketiadaan keterangan karena belum adanya kebutuhan tasyri' untuk menjelaskannya. Persoalan yang masuk dalam kategori ini adalah semua persoalan baru yang muncul (*an nazilah*) setelah wafatnya Rasulullah. Karena pada hakikatnya, hal itu belum eksis pada masa tasyri' ketika Rasulullah *shallallahu 'alaihi*

wasallam masih hidup (seperti kodifikasi al Quran, pembukuan ilmu pengetahuan, dll).

Terkait dengan hal ini, upaya mengetahui dan menetapkan Maqasid -nya adalah dengan mengembalikan furu' kepada ushul yang relevan, atau dengan menelusuri nash-nash yang memiliki keterkaitan dan menyimpulkannya secara induktif atau al istiqlal.⁵⁹

2) Perkara yang telah berkemungkinan ada di masa *tasyri'*, tetapi tidak ada keterangan syari'at terhadapnya. Permasalahan ini lebih terkait dengan hal hal berdimensi ubudiyah. Dalam hal ini, persoalannya dipetakan kepada tiga bagian:

i. Mengerjakan sesuatu yang tidak ada keterangan syari'at terhadap status pelaksanaannya, atau meninggalkan sesuatu yang diizinkan oleh syari'at. Seperti sujud syukur, do'a berjama'ah setelah shalat, berkumpul untuk berdo'a ba'da ashar pada hari arafah bagi yang sedang tidak wuquf di arafah, dll.

ii. Mengerjakan sesuatu yang tidak ada dalil syari'at terhadap izin pelaksanaannya, atau meninggalkan sesuatu yang diizinkan syari'at. Misalnya, berpuasa sambil menahan diri dari berbicara, atau riyadhah nafsiyah dengan meninggalkan makanan halal tertentu.

⁵⁹ Ibid. hlm. 409-410.

iii. Melakukan sesuatu yang tidak ada keterangan syari'at, tetapi hal itu menyelisihi ketetapan syari'at yang lain. Misalnya, mewajibkan berpuasa dua bulan berturut-turut dalam *kafarat dzihar*, bagi orang yang mampu memerdekakan budak. Menyikapi ketiga perkara ini, al Syathibi menggolongkan perkara yang ketiga ke dalam bentuk menyelisihi ketetapan nash syari'at dan termasuk dalam kategori bid'ah qabihah.⁶⁰ Adapun untuk dua hal sebelumnya, As Syathibi berpendapat bahwa sesuatu yang didiamkan syari'at tidak secara otomatis melaksanakannya dihukumi bertentangan dengan syari'at. Maka yang harus dilakukan dalam menjernihkan permasalahan ini adalah mendeteksi dimensi maslahat dan mudharat di dalamnya. Bila terindikasi adanya *maslahat*, maka hal itu bisa diterima. Sebaliknya bila terdeteksi dimensi *mudharat* di dalamnya, secara otomatis hal itu tertolak. Dengan demikian, teknik operasional yang digunakan dalam menyikapi persoalan seperti ini adalah pendekatan *al maslahah al mursalah*.

Sedangkan menurut Ibnu Asyur⁶¹ bahwa metode menetapkan

Maqasid Syariah ada dua cara:

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibnu Asyur, "Maqasid Syariah Al Islamiyyah" (Cairo: Dar el Kutub El Misry, 2011), hlm. 25-30.

1) Menganalisis Hukum-Hukum Syariah secara induktif

Yaitu meneliti dengan seksama motif-motif hukum islam dan masalah-maslahat yang ada pada hukum tersebut dengan teliti secara induktif (*istiqro`*) baik hukum islam yang mempunyai motif utama (*illat ashliyah*) ataupun motif turunan (*illat tabiyyat*)

2) Dalil-dalil Al Quran yang jelas yang menerangkan *maslahat* dari suatu hukum islam

3) Dalil-dalil Hadits yang *mutawatir* dan valid bisa dipertanggung jawabkan riwayatnya.

Metode kedua dan ketiga memiliki beberapa unsur dan tahapan untuk mengetahui maqasid syariah suatu hukum. Yang mana itu semua sudah dijelaskan dan dijabarkan panjang lebar oleh Asy Syatibi sebelumnya. Seperti *Mujarrad Al Amr Wa An Nahy Al Ibtida'i At Tasrihi, I'tibar Ilal Al Amr wa an Nahi*.

Ini membuktikan bahwa keberadaan *Maqasid Syariah* perlu diteliti secara mendalam terutama yang dijelaskan Al Quran dan Hadits secara tekstual dan konstektual. Selain itu perlu meneliti secara induktif hukum-hukum syariat yang ada dalam islam akan motif/*illat* hukum tersebut. Karena semua hukum islam bermuara pada *Jalbu Al Maslahat dan Dar'u Al Mafsadah*.

a. *Maqashid Syariah* menurut Jasser Auda

Pemikiran *Maqasid al Syari'ah* berawal dari kegelisahan Jasser Auda terhadap Usul al-Fiqh tradisional. Kegelisahan pertama, Usul al-Fiqh

terkesan tekstual dan mengabaikan tujuan teks. Pembacaan literal dan tekstual ini merupakan dampak dari terlalu fokusnya ulama usul al-Fiqh terhadap aspek bahasa. Bahkan menurut Jamal al-Bana, perhatian ulama usul al-Fiqh terhadap aspek kebahasaan lebih besar ketimbang ahli bahasa itu sendiri. Meskipun kajian bahasa penting, namun menjadikannya dasar tunggal perumusan hukum adalah sebuah masalah. Dikatakan bermasalah karena pendekatan linguistik seringkali melupakan maksud inti dan tujuan syariah itu sendiri. Kedua, Klasifikasi sebagian teori usul al-Fiqh mengiring pada logika biner dan dikotomis, misalnya pembagian *qat'i* dan *dhanni*, *'am* dan *khas*, *mutlaq* dan *muqayyad* dan lain-lain. Masing-masing kategori ini, menurut ulama tradisional penting untuk diperhatikan dalam *istinbath* hukum, terutama ketika ada kontradiksi dalil. Apabila ada kontradiksi dalil, maka dalil yang dianggap *qat'i* lebih didahulukan ketimbang dalil *dhanni*, dalil *khas* didahulukan dibanding dalil *'am* dan dalil *muqayyad* lebih diutamakan ketimbang dalil *mutlaq*. Dalam pandangan Auda, memahami dalil berdasarkan kategori seperti ini akan mengabaikan tujuan teks yang dianggap kontradiksi tersebut memiliki tujuan berbeda dan berada pada konteks yang berbeda pula, sehingga keduanya dapat diamalkan selama tujuan dan konteksnya masih sama. Ketiga, Analisis usul al-fiqh bersifat reduksionis dan atomistik, alih-alih holistik dan komprehensif. Analisis reduksionis atau parsial ini berasal dari kuatnya pengaruh logika kausalitas dalam usul al-fiqh. Sebagaimana diketahui, logika kausalitas pernah menjadi *trend* pemikiran dan sering digunakan filosof muslim dalam

berargumentasi, terutama dalam ilmu kalam. Pengaruh logika kausalitas ini membuat ahli usul hanya mengandalkan satu dalil untuk menyelesaikan kasus yang dihadapinya, tanpa memandang dalil lain yang masih terkait dengan persoalan tersebut. Pendekatan reduksionistik dan atomistik ini sangat dominan digunakan dalam sebagian teori usul fiqh.

Selain kritik terhadap usul al-fiqh, Jasser Auda memberikan catatan kritis atas teori *maqasid* yang dikembangkan pada abad klasik. Menurutnya, di sana terdapat empat kelemahan. Pertama, teori *maqasid* klasik tidak memerinci cakupannya dalam bab-bab khusus sehingga tidak mampu menjawab secara detail pertanyaan-pertanyaan mengenai persoalan tertentu. Kedua, teori *maqasid* klasik lebih mengarah pada kemaslahatan individu, bukan manusia atau masyarakat secara umum; perlindungan diri/nyawa individu, perlindungan akal individu, perlindungan harta individu dan seterusnya. Ketiga, klasifikasi *maqasid* klasik tidak mencakup prinsip-prinsip utama yang lebih luas, misalnya keadilan, kebebasan berekspresi dan lain-lain. Keempat, penetapan *maqasid* dalam teori *maqasid* klasik bersumber pada warisan intelektual *fiqh* yang diciptakan oleh para ahli fiqh, dan bukan diambil dari teks-teks utama seperti al-Qur'an dan Sunnah.

Perbedaan penafsiran dari teks-teks keagamaan yang seharusnya menjadi bahan bertoleransi ini oleh sebagian pihak tidak diterima sehingga menjadi pemicu terjadinya perpecahan antar sesama pemeluk beragama. Hal ini tidak lain karena klaim kebenaran mutlak sangat dijunjung oleh masing-masing kelompok. Berangkat dari permasalahan tersebut maka Jasser Auda

menggagas pendekatan *Maqasid* sebagai filsafat hukum Islam dengan pendekatan sistem, yang bisa dikatakan sebagai *maqashid based-ijtihad*. Bertujuan agar pendekatan tersebut melahirkan produk hukum yang sesuai dengan syariat Islam dan mampu menangani permasalahan secara universal.

Dari berbagai penjelasan dan definisi yang saling berkaitan di atas, setidaknya *Maqasid al-Syari'ah* dapat difahami sebagai tujuan dari seperangkat hukum Islam pada terbentuknya keadilan dan kemaslahatan masyarakat, bukan sederet aturan yang mengantarkan pada kerusakan tatanan sosial. Keputusan-keputusan hukum dari seorang pemimpin pun harus demikian, dalam salah satu kaidah *usul al-fiqh* diungkapkan *Tasharruf al-Imam Manuthun Bi al-Maslahah* yaitu kebijakan seorang pemimpin (harus) mengacu pada kemaslahatan yang dipimpin (masyarakatnya). Betapapun, mewujudkan keadilan dan kemaslahatan dari suatu produk hukum di tengah-tengah masyarakat adalah upaya yang tidak mudah dan harus melibatkan komponen-komponen yang saling berkaitan. *Maqasid al-Syari'ah* yang dilontarkan Jasser Auda sebenarnya bukanlah hal yang baru, sejarah mencatat bahwa konsep *Maqasid al-Syari'ah* sudah ada sejak akhir abad ke-3 melalui karya Imam Turmudzi yang berjudul *al-Salah wa Maqashiduhu*. Kemudian dilanjutkan Imam Abu Bakar al-Qaffal (w.365 H) yang menulis buku *Mahasin al-syari'ah*.

Selain itu, juga ada Abu Hasan alAmiri (W. 381 H); seorang filosof yang intens mengkaji *Maqasid al-Syari'ah* melalui karyanya yang berjudul *al-I'lam bi Manakib al-Islam*, dengan mengupas *Daruriyat al-Khams* yang

menjadi prinsip *maqasid al-syari'ah* itu sendiri. Gagasan al-Amiri ini mengilhami Abu al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini yang dikenal dengan sebutan Imam al-Haramain (w 478 H) dengan karyanya yang berjudul *al-Burhan fi Usul al-Ahkam*.

Al-Juwaini dalam karyanya tersebut mengembangkan *Maqasid al-Syari'ah* dengan mengelaborasi konsep '*Illat* pada masalah *Qiyas*. Asal yang menjadi dasar *illat* dapat dibagi menjadi 3 kategori; yaitu: *Daruriyah*, *Hajiyah*, dan *Makramah*. Selanjutnya, al-juwaini memetakan *Maqasid al-Syari'ah* menjadi *Kuliyyah* (Universal) dan *Juz'iyah* (parsial). Rumusan teori al-Juwaini dikembangkan muridnya Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (w. 505 H) dalam karyanya *al-Mustafa min 'ilmi al-usul*.

Al-Ghazali memetakan *maqasid al-syari'ah* yang *kuliyyah* dan *Juz'iyah* menjadi 3 kategori juga, yaitu: *Daruriyyah* (kebutuhan primer), *Hajiyah* (kebutuhan sekunder), dan *Tahsiniyah* (kebutuhan tersier). Dari 3 kategori tersebut, al-Ghazali membagi pada 5 pokok; yaitu: *Hifdz al-Din*, *Hifdz al-Nafs*, *Hifdz al-Aql*, *Hifdz al-Nasl*, dan *hifdz al-Mal*. Tokoh penting setelah generasi al-Ghazali yang banyak memberikan andil dalam *Maqasid al-Syari'ah* adalah Izzuddin bin Abdus Salam yang bermadzhab Syafi'i melalui karyanya yang berjudul *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* yang mengelaborasi hakikat masalah dalam konsep *Dar'u al-Mafasid wa jalb al-Mashalih* (menghindari kerusakan dan menarik manfaat). Masalah tidak dapat dipisahkan dari 3 kategori *Daruriyah*, *Hajiyah*, dan *Tatimmah*.

Pada pertengahan abad ke-7 H, muncullah sarjana brilian Abu Ishaq al-Syathibi (w.790 H), pakar Usul Fiqh yang beraliran madzhab Maliki melalui karyanya yang berjudul *al-Muwafaqat*. Sejak saat itulah istilah *Maqasid al-Syari'ah* menjadi populer di tangan Abu Ishaq al-Syathibi sehingga mendapat gelar Bapak *Maqasid al-Syari'ah* karena kepiawaiannya dalam menyusun teori-teori *maqasid* secara sistematis. Kajian *Maqasid al-Syari'ah* yang sebelumnya masih tercecceer dalam bab *Maslahah* dan *Qiyas* dapat dirangkum dengan baik dalam sebuah teori.

Pada abad ke-20, muncullah seorang pakar *Maqasid al-Syari'ah* dari Tunisia yang bernama Muhammad Tahir Ibnu 'Asyur (1879-1973 M) yang dianggap sebagai bapak *Maqasid al-Syari'ah* Kontemporer setelah al-Syathibi. 'Asyur' berhasil menggolkan *Maqasid al-Syari'ah* sebagai konsep baru yang terlepas dari kajian Usul Fiqh, yang sebelumnya merupakan bagian dari Usul Fiqh. Kajian hukum Islam klasik menyebutkan bahwa *Maqasid* dikelompokkan menjadi tiga, yaitu *ad-daruriyat*, *al-hajiyat* dan *at-tahsiniyat*. Yang *daruriyat* dibagi lagi kedalam *hifz ad-din* (perlindungan agama), *hifz an-nafs* (perlindungan jiwa), *hifz al-mal* (perlindungan harta), *hifz al-aql* (perlindungan akal), *hifz an-nasl* (perlindungan keturunan) dan *hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan). *Daruriyyat* (tujuan-tujuan primer) didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan secara total, misalnya untuk menyelamatkan jiwa, Islam mewajibkan ibadah, *Hajiyyat* (tujuan-tujuan

sekunder) didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk ke dalam kategori *daruriyyat*, misalnya untuk melaksanakan ibadah shalat sebagai tujuan primer dibutuhkan berbagai fasilitas antara lain bangunan masjid, jika tidak ada masjid maka terjadi kesulitan dalam melaksanakan ibadah meskipun ketiadaan masjid tidak sampai menghancurkan ibadah karena ibadah dapat dilakukan di luar masjid. *Tahsiniyyat* (tujuan-tujuan tersier) didefinisikan sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi bersifat akan memperindah (sebagai terjemahan *harfiyah* dari kata *tahsiniyat*; ornamental) proses perwujudan kepentingan *daruriyyat* dan *hajjiyyat*. Sebaliknya ketiadakhadirannya tidak akan menghancurkan maupun mempersulit kehidupan, tetapi mengurangi rasa keindahan dan etika, skala prioritas terakhir ini merupakan ruang gerak seniman, disini pilihan pribadi sangat dihormati, bersifat relatif dan lokal sejauh tidak bertentangan dengan ketentuan *nash*. Misalnya masjid yang diperindah dengan memasang kubah model istanbul, kairo maupun jakarta diserahkan kepada rasa estetika dan kemampuan lokal.

Selanjutnya kajian *Maqasid al-Syari'ah* dikembangkan Jasser Auda melalui karyanya yang berjudul *Maqasid al-Syari'ah as philosophy of Islamic law: a System Approach* yang ingin mendobrak paradigma lama tetutupnya pintu *ijtihad*. Karya kontroversial ini merupakan sebuah

pendekatan kekinian yang lahir dari alam modern dan mencoba menjawab tantangan umat Islam yang berkenaan dengan isu-isu kontemporer.⁶²

1) Teori Fitur Sistem

Jasser Auda pernah menyajikan bahwa sistem yang efisien “harus memelihara fitur orientasi berdasarkan tujuan (*goal-orientation*), keterbukaan, dan kerja sama antar subsistem, struktur hierarki, dan keseimbangan antara dekomposisi dan integrasi.” Akan tetapi, ia mengemukakan di sesi ini serangkaian fitur sistem yang lebih komprehensif berdasarkan telaah literatur. Telaah literatur berikut ia lakukan dilatarbelakangi keterkaitan antara fitur-fitur sistem yang pernah dikemukakan sebelumnya dan argumen-argumen ketuhanan Islam dalam menyajikan bukti keberadaan Tuhan berdasarkan teori sistem, seperti argumen Perancang dan Sintesis. Bertalanffy Bapak teori sistem mengidentifikasi sejumlah fitur atau eristik Sistem. Berikut ringkasannya:

- a) Karakter Holisme (*holism*): Karakteristik-karakteristik yang menyeluruh dan tidak mungkin dideteksi melalui analisis, seharusnya bisa didefinisikan dalam sistem. Holisme adalah fitur sistem penting yang juga dieksplorasi lebih luas oleh Srnuts, Litterer, dan De Saussur.e

⁶² Retna Gumanti, “Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam),” *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 1 (2018).

- b) Memiliki tujuan: Interaksi sistemik mengarah kepada tujuan atau keadaan akhir, atau mencapai ekuilibrium.
- c) Saling mempengaruhi (*interrelationship*) dan saling bergantung (*interdependence*) antar-elemennya; adapun elemen-elemen yang tidak berkaitan tidak pernah bisa menyusun sistem.
- d) Masukan dan keluaran (*inputs and outputs*): Dalam sistem tertutup, masukan telah ditentukan sebelumnya dan tidak dapat dimodifikasi. Dalam sistem terbuka, masukan tambahan dapat diterima dari lingkungannya. Sistem hidup haruslah sistem terbuka.
- e) Transformasi: Seluruh sistem, jika mencapai tujuannya, harus mentransformasi beberapa masukan menjadi beberapa keluaran. Dalam sistem hidup, transformasi ini berwujud siklus.
- f) Regulasi: objek-objek yang saling mempengaruhi dalam suatu sistem harus diatur dengan cara tertentu agar tujuannya dapat dicapai. Regulasi berimplikasi bahwa penyimpangan yang tidak dapat dihindari akan dideteksi dan dibetulkan. Maka, umpan balik (*feedback*) menjadi cara kontrol yang efektif menuju keseimbangan dinamis yang harus dipelihara dalam setiap sistem terbuka.
- g) Hierarki: Sistem merupakan keseluruhan yang bersifat kompleks yang terbuat dari subsistem-subsistem yang lebih kecil. Kumpulan subsistem ini di dalam sistem-sistem lain ditentukan oleh hierarki.
- h) Diferensiasi (*differentiation*): Dalam sistem kompleks, unit-unit khusus menampilkan fungsi-fungsi khusus. Ini merupakan

karakteristik semua sistem yang kompleks, yang juga disebut spesialisasi atau pembagian kerja.

i) Ekuifinalitas dan multifinalitas (*equifinality and multifinality*): Fitur ekuifinalitas memungkinkan pencapaian tujuan yang sama melalui cara-cara alternatif yang berbeda tetapi sama-sama sah. Fitur multifinalitas memungkinkan titik berangkat (keadaan awal) yang sama tetapi mencapai tujuan~tujuan berbeda yang saling bertentangan.

j) Entropi (*Entropy*): Ini menunjukkan kadar kekacauan atau keacakan yang ada dalam sistem apa pun. Seluruh sistem tidak hidup cenderung menuju kekacauan. Jika sistem itu dibiarkan tanpa pengaturan, ia akan kehilangan seluruh daya gerak dan mengalami kemerosotan menjadi sekadar benda mati.⁶³

Untuk mengaplikasikan teori sistem sebagai pendekatan dalam hukum Islam, ada enam fitur sistem yang dioptimalkan Jasser Auda sebagai pisau analisis, yaitu *cognitive nature* (watak kognisi), *wholeness* (keseluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy*, *multi dimensionality* dan *purposefulness*.

a) *Cognitive nature*, adalah watak pengetahuan yang membangun sistem hukum Islam. Hukum Islam ditetapkan berdasarkan pengetahuan seorang faqih terhadap teks-teks yang menjadi sumber rujukan hukum. Untuk membongkar validasi semua kognisi

⁶³ Yudian Wahyudi, "Hukum Islam Antara Filsafat Dan Politik," *Pesantren Nawasea Press* (2015).

(pengetahuan tentang teks), Auda menekankan pentingnya memisahkan teks (al-Qur'an dan as-sunnah) dari pemahaman orang terhadap teks. Harus dibedakan antara syariah, fiqh dan fatwa.

- Syariah: wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wasallam. Syariah inilah yang menjadi risalah dan tujuan wahyu yang harus direalisasikan di tengah kehidupan. Di sini, secara sederhana syariah berarti al-Qur'an dan sunnah.
- Fiqh: Koleksi dalam jumlah besar, pendapat hukum yang diberikan oleh ahli hukum Islam dari berbagai mazhab, berkenaan dengan aplikasi Syariah pada berbagai aplikasi kehidupan nyata sepanjang 14 abad terakhir.
- Fatwa: Penerapan syariah dan fiqh di tengah realitas kehidupan umat Islam saat ini.

Dengan pemahaman seperti itu, maka syariah Islam merupakan wahyu (al-Quran dan sunnah) yang sempurna, sedangkan kesempurnaan syariah bergantung pada upayanya yang selalu berkesinambungan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mengarahkan manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan. Di sini, syariah sebagai wahyu harus dibedakan dengan hasil pemikiran tentang syariah atau interpretasi terhadap wahyu. Syariah Islam bukanlah segala hukum agama, aturan ibadah, legislasi hukum, segala pendapat para ahli fiqh, mufassir, pandangan para komentator dan ajaran tokoh agama.

Fiqh merupakan usaha seorang ahli *fiqh* yang lahir dari pikiran dan *ijtihad* dengan berpijak pada al-Quran dan sunnah dalam rangka mencari makna yang dimaksud. *Fiqh* adalah proses *mental cognition* dan pemahaman manusiawi. Pemahaman itu sangat mungkin bisa salah dalam menangkap maksud Tuhan. *Fiqh* adalah pemahaman, dan pemahaman butuh pada kecakapan pengetahuan. Sementara pengetahuan menjadi kekuatan bagi seseorang dalam menghubungkan konsep dengan makna yang holistik melalui akal.

Menurut Jasser Auda, contoh konkrit dari kesalah-pahaman tersebut adalah anggapan bahwa status *ijmak* dalam hukum Islam disamakan dengan teks utama (al-Quran dan sunnah). *Ijmak* bukanlah sumber hukum Islam. Tetapi *ijmak* tidak lain adalah *multiple-participant decision making*; sekedar menjadi sebuah mekanisme konsultasi. *Ijmak* hanya digunakan di kalangan elit, bersifat eksklusif;

b) *Wholeness*. Dengan meminjam teori sistem, Jasser Auda menyatakan bahwa setiap hubungan sebab-akibat harus dilihat sebagai bagian-bagian dari gambaran keseluruhan. Hubungan antara bagian-bagian itu memainkan suatu fungsi tertentu di dalam sebuah sistem. Jaringan antar hubungan terbangun secara menyeluruh dan bersifat dinamis, bukan sekedar kumpulan antar bagian yang statis.

Jasser Auda berpendapat bahwa prinsip dan cara berpikir holistik (menyeluruh) penting dihidupkan dalam *usul fiqh* karena dapat memainkan peran pembaruan kontemporer. Melalui itu akan

diperoleh “pengertian yang holistik” sehingga dapat dijadikan sebagai prinsip-prinsip permanen dalam hukum Islam. Dia mencoba untuk memperluas *maqashid asy-syari’ah* dari dimensi individu menuju dimensi universal sehingga bisa diterima oleh masyarakat umum; itulah yang ia sebut dengan *maqasid alamiyah*, seperti keadilan, kebebasan, dan seterusnya. Dia menggunakan prinsip holisme untuk mengkritisi asas kausalitas dalam ilmu kalam. Menurut Auda, ketidakmungkinan penciptaan tanpa adanya sebab akan bergeser menjadi tidak mungkin ada penciptaan tanpa ada tujuan; pemeliharaan Tuhan terhadap kehidupan secara langsung akan bergeser pada keseimbangan, kemanusiaan, ekosistem dan subsistem di bumi; dan argumentasi kosmologi klasik bahwa Tuhan sebagai penggerak pertama akan bergeser pada argumentasi desain sistematis dan integratif alam raya.

Menurut Amin Abdullah, memasukkan pola tata berfikir holistik dan sistematis kedalam dasar-dasar pemahaman hukum Islam mampu mengembangkan horison berfikir dari yang semula hanya berdasar pada logika bahasa sebab-akibat (*illah*) ke arah horison berfikir yang lebih holistik, yaitu pola pikir yang mampu mempertimbangkan, menjangkau dan mencakup hal-hal lain yang tidak atau belum terpikirkan di luar proses berfikir sebab-akibat;

- c) *Openness*. Dalam teori sistem dinyatakan, bahwa sebuah sistem yang hidup, maka ia pasti merupakan sistem yang terbuka. Bahkan

sistem yang tampaknya mati pun pada hakikatnya merupakan sistem yang terbuka. Keterbukaan sebuah sistem bergantung pada kemampuannya untuk mencapai tujuan dalam berbagai kondisi. Kondisi inilah yang mempengaruhi ketercapaian suatu tujuan dalam sebuah sistem. Kondisi adalah lingkungan yang mempengaruhi. Sistem yang terbuka adalah sistem yang selalu berinteraksi dengan kondisi/lingkungan yang berada di luarnya. Dengan mengadopsi teori sistem seperti itu, Jasser Auda mengatakan bahwa sistem hukum Islam merupakan sistem yang terbuka. Prinsip *openness* (keterbukaan) penting bagi hukum Islam. Pendapat yang menyatakan bahwa pintu *ijtihad* tertutup hanya akan menjadikan hukum Islam menjadi statis. Padahal *ijtihad* merupakan hal yang urgen dalam *fiqh*, sehingga para ahli hukum mampu mengembangkan mekanisme dan metode tertentu untuk mensikapi suatu persoalan yang baru. Oleh karena itu, keterbukaan itu perlu dilakukan melalui:

Pertama, mekanisme keterbukaan dengan mengubah *cognitive culture*. Kognisi seseorang memiliki keterkaitan erat dengan *worldview*-nya terhadap dunia di sekelilingnya. *Worldview* sendiri merupakan pandangan tentang dunia atau pengertian tentang realitas sebagai suatu keseluruhan dan pandangan umum tentang kosmos. Ia meliputi sistem-sistem, prinsip-prinsip, pandangan-pandangan dan keyakinan-keyakinan yang menentukan arah

kegiatan seseorang, baik individu maupun sosial. Jadi, *cognitive culture* berarti mental kerangka kerja dan kesadaran terhadap realitas dimana dengannya seseorang berinteraksi dengan dunia luar. Mengubah *cognitive culture* berarti mengubah sudut pandang atau *worldview*. Seorang faqih menangkap *maqasid asy-syari'ah* dari balik maksud yang ditujukan oleh Sang Pembuatnya. Ini berarti sangat dimungkinkan bahwa *maqasid asy-syari'ah* itu merupakan representasi dari *worldview* seorang faqih. Perubahan *worldview* ahli hukum ditujukan sebagai perluasan dari pertimbangan *urf* untuk mendapatkan tujuan universal dari hukum. Jasser Auda menegaskan bahwa fiqh seharusnya mengakomodasi *urf* untuk memenuhi tuntutan *Maqasid*, meskipun kadang *urf* berbeda dari makna yang ditunjukkan oleh teks. Jazirah Arab merupakan lingkungan yang menjadi rujukan bagi al-Quran. Karenanya, dalam menelusuri makna teks (al-Quran) persoalan “apa yang ada di sekitar al-Quran” sebagaimana yang dinyatakan oleh Amin al-Khuli penting untuk diperhatikan. Di sini, mungkin penting untuk mempertimbangkan ajakan Auda mengenai signifikansi *urf* sebagai hal yang musti dipertimbangkan dan dikembangkan dalam hukum Islam.

Kedua, keterbukaan terhadap pemikiran filosofis. Sejak awal para ahli hukum Islam telah membuka diri dengan filsafat, khususnya filsafat Yunani. Al-Ghazali telah mengembangkan beberapa konsep penting yang dipinjam dari filsafat Yunani, dan

mengubahnya ke dalam terma-terma utama yang dipakai dalam hukum Islam, seperti *attribute predicate* menjadi *al-hukm*, *middle term* menjadi *al-illah*, *premise* menjadi *al-muqaddimah*, *conclusion* menjadi *al-far'* dan *possible* menjadi *al-mubah*. Dalam hukum Islam, metode *qiyas* dipakai sebagai bentuk pengembangan dari model *sylogistic deduction* dalam filsafat Aristoteles. Metode *qiyas* dipakai sebagai sistem penalaran dalam hukum Islam. Menurut Auda, penalaran yang dipakai dalam fiqh tradisional seperti itu dalam istilah modern disebut dengan *deontic logic* atau yang dalam fiqh biasa dikenal dengan “*mala yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib*”. Penalaran ini terjebak pada pengklasifikasian biner, tidak sensitif terhadap perkembangan kekinian dan monolitik dalam merespon sebuah persoalan;

- d) *Interrelated*, memiliki struktur hierarki, di mana sebuah sistem terbangun dan subsistem yang lebih kecil di bawahnya. Hubungan Interelasi menentukan tujuan dan fungsi yang ingin dicapai. Usaha untuk membagi sistem keseluruhan yang utuh menjadi bagian yang kecil merupakan proses pemilahan antara perbedaan dan persamaan di antara sekian banyak bagian. Bagian terkecil menjadi representasi dari bagian yang besar, demikian pula sebaliknya. Fitur hierarki-saling berkaitan (*al-harakīriyyah al-mu'tamadah tabaduliyyan; interrelated hierarchy*), setidaknya memberikan perbaikan pada dua dimensi *Maqasid Syariah*. Pertama, perbaikan jangkauan *Maqasid*.

Jasser mencoba membagi hierarki Maqasid ke dalam 3 kategori, yaitu, pertama; *Maqasid al-'Ammah (General Maqasid)* adalah *Maqasid* yang mencakup seluruh *masalahah* yang terdapat dalam perilaku *tasyri'* seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan, termasuk aspek *Dharuriyyat* dalam *Maqasid* Klasik. Kedua; *Maqasid Khassah (Spesific Maqasid)* yaitu *Maqasid* yang terkait dengan *masalahah* yang ada dalam persoalan tertentu, misalnya tidak boleh menyakiti perempuan dalam ruang lingkup keluarga, dan tidak diperbolehkannya menipu dalam perdagangan dengan cara apa pun. Ketiga; *Maqasid Juz'iyah (Parcial Maqasid)* yaitu *Maqasid* yang paling inti dalam suatu peristiwa hukum. Contoh *Maqasid* ini adalah kebutuhan akan aspek kejujuran dan kuatnya ingatan dalam persaksian. Dalam kasus kriminal modern bisa jadi cukup dengan satu saksi yang adil dan tidak harus ada dua saksi asalkan yang bersangkutan mampu menunjukkan sikap jujur dan data yang valid. Ketiga kategori *maqasid asy-syari'ah* tersebut harus dilihat secara holistik, tidak terpisah-pisah dan bersifat hirarkis sebagaimana dalam teori *maqasid* klasik. Kesatuan *maqasid* ini sepenuhnya harus dilihat dalam spektrum atau dimensi yang lebih luas. Inilah pintu masuk untuk melakukan pembaharuan dalam merespon persoalan-persoalan konteks zaman kekinian. Kedua, perbaikan jangkauan orang yang diliputi *Maqasid*. Jika *Maqasid* tradisional bersifat individual, maka fitur hierarki-saling berkaitan memberikan dimensi

sosial dan publik pada teori *Maqasid* kontemporer. Implikasinya, *Maqasid* menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia. Selanjutnya, *Maqasid* publik itulah yang diprioritaskan ketika menghadapi dilema dengan *Maqasid* yang bercorak individual. Menurut Auda, agar syariah Islam mampu memainkan peran positif dalam mewujudkan kemasahatan umat manusia, dan mampu menjawab tantangan-tantangan zaman kekinian, maka cakupan dan dimensi teori maqasid seperti yang telah dikembangkan pada hukum Islam klasik harus diperluas. Yang semula terbatas pada kemasalahan individu, harus diperluas dimensinya mencakup wilayah yang lebih umum; dari wilayah individu menjadi wilayah masyarakat atau umat manusia dengan segala tingkatannya;

e) *Multi dimentionality*. Sebuah sistem bukanlah sesuatu yang tunggal. Tetapi, ia terdiri dari beberapa bagian yang saling terkait antara satu dengan lainnya. Di dalam sistem terdapat struktur yang koheren. Karena sebuah sistem terdiri dari bagian-bagian yang cukup kompleks, maka ia memiliki spektrum dimensi yang tidak tunggal. Hukum Islam dapat dianalogikan seperti sistem. Hukum Islam adalah sebuah sistem yang memiliki berbagai dimensi. Prinsip ini digunakan Jasser Auda untuk mengkritisi akar pemikiran *binary opposition* di dalam hukum Islam. Menurutnya, dikotomi antara *qat'iy* dan *dhanniy* telah begitu dominan dalam metodologi penetapan hukum Islam, sehingga muncul istilah *qat'iyyu al-*

dilalah, qat'iyu as-subut, qat'iyu al-mantiq. Paradigma oposisi *binary* harus dihilangkan untuk menghindari pereduksian metodologis, serta mendamaikan beberapa dalil yang mengandung pertentangan dengan mengedepankan aspek *maqasid* (tujuan utama hukum). Misalnya, perbedaan-perbedaan dalil dalam sunnah tentang ibadah yang muncul hendaknya dilihat dari sisi *maqasid li taysir*; perbedaan-perbedaan dalam hadis yang berkaitan dengan *urf* harus dilihat dari perspektif *maqasid* dari *universality of law*; serta keberadaan naskh sebaiknya dilihat sebagai penetapan hukum yang bersifat gradual;

f) *Purposefulness*. Setiap sistem memiliki *output*. *Output* inilah yang disebut dengan tujuan yang dihasilkan dari jaringan sistem itu. Dalam teori sistem, tujuan dibedakan menjadi *goal* (tujuan) dan *purpose* (maksud). Sebuah sistem akan menghasilkan *purpose* (maksud) jika ia mampu menghasilkan tujuan itu sendiri dengan cara yang berbeda-beda dan dalam hal yang sama, atau menghasilkan berbagai tujuan dan dalam situasi yang beragam. Sementara sebuah sistem akan menghasilkan *goal* (tujuan) jika ia hanya berada di dalam situasi yang konstan; dan lebih bersifat mekanistik; ia hanya dapat melahirkan satu tujuan saja. Dalam konteks ini, *Maqasid* berada dalam pengertian *purpose* (*al-gayah*). *Maqasid al-syari'ah* tidak bersifat monolitik dan mekanistik, tetapi bisa beragam sesuai dengan situasi dan kondisi. Jasser Auda menempatkan *Maqasid*

Syariah sebagai prinsip mendasar dan metodologi fundamental dalam reformasi hukum Islam kontemporer yang dia gaungkan. Mengingat efektivitas suatu sistem diukur berdasarkan tingkat pencapaian tujuannya, maka efektivitas sistem hukum Islam dinilai berdasarkan tingkat pencapaian *Maqasid Syariah*-nya. Dengan kata lain, sejauh mana tingkat *problem solving*-nya terhadap permasalahan tertentu: apakah lebih efektif, lebih berdaya guna, dan lebih membawa manfaat yang besar bagi umat dan kemanusiaan.

Menurut Auda, bahwa realisasi *maqasid* merupakan dasar penting dan fundamental bagi sistem hukum Islam. Menggali *maqasid* harus dikembalikan kepada teks utama (al-Quran dan Sunnah), bukan pendapat atau pikiran faqih. Oleh karena itu, perwujudan tujuan (*maqasid*) menjadi tolok ukur dari validitas setiap *ijtihad*, tanpa menghubungkannya dengan kecenderungan atau pun madzhab tertentu. Tujuan penetapan hukum Islam harus dikembalikan kepada kemaslahatan masyarakat yang terdapat di sekitarnya.⁶⁴

b. *Maqashid Syariah* menurut Ibnul Qoyyim

Secara epistemologis, Ibn Qayyim tidak mempunyai buku utuh yang khusus membahas konsep *maqāsid*, namun ia mempunyai beberapa buku yang dinilai oleh sementara peneliti seperti Ismā'il al-Ḥasani, Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūbi, Jāser Auda dan lain-lain sebagai buku praktis yang

⁶⁴ Gumanti, hlm.109-116.

mengandung spirit *maqāṣid*.⁶⁵ Di antaranya buku *I'lam al-Muwaqqi'in*, *Syifā' al-'Alīl*, *Aḥkām ahl al-Dhimmah*, dan *Zād al-Ma'ād*.

Salah satu bukti hal tersebut di atas sebagaimana dikutip oleh al-Yūbi dalam bukunya *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Shar'iyyah* adalah pandangan Ibn Qayyim terkait dengan konsep maslahat. Ibn Qayyim berkata “Syariat Islam dibangun berdasarkan asas hikmah dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Ia merupakan keadilan yang bersifat mutlak, kasih sayang, kemaslahatan, dan hikmah. Oleh karenanya, setiap persoalan yang bertolak belakang dari keadilan menuju kezaliman, kasih sayang menuju kekerasan, maslahat menuju kemudharatan, serta hikmah menuju sesuatu yang bernilai sia-sia, maka itu semua bukanlah bagian dari syariat, sekalipun ditafsirkan sebagai syariat.” Selain itu ia juga menegaskan bahwa, “Syariat Islam pada hakikatnya adalah keadilan, kasih sayang, perlindungan, serta kebijaksanaan Allah ta'ala terhadap para makhluk-Nya yang mencerminkan eksistensi dan kebenaran utusan-Nya, Muhammad shallallahu 'alaihi wasallam. Syariat Islam merupakan cahaya Allah yang dengannya manusia dapat melihat, petunjuk yang dengannya manusia memperoleh hidayah, obat penawar yang menjadi obat bagi mereka yang sakit, serta jalan lurus yang ditapaki oleh para pencari kebenaran.”⁶⁶

⁶⁵ Samih Abd al-Wahhab al-Jundi, *Maqāṣidal-Sharī'ah 'Inda Ibn Qayyim Al-Jauziyyah*, 1st ed. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2008).

⁶⁶ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Ālamīn*, vol. 2 (Mesir: Dār al-Hadīth, 2006).

Terkait dengan ungkapan tersebut, Yūsuf al-Qarāḍawī berkomentar dalam bukunya *Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* “Perkataan ini harus kita pegang teguh dan sodorkan terhadap mereka yang simpati terhadap Ibn Qayyim dan gurunya Ibn Taymiyyah, namun tidak membawa spirit dan pandangan ini (*maslahat*) dalam pemahaman keagamaan mereka. Pada dasarnya *maslahat* merupakan salah satu faktor penting dalam konsep perubahan fatwa karena disebabkan oleh perubahan ruang dan waktu yang mengitarinya. Sementara manusia pada hakikatnya harus menyesuaikan diri dengan tujuan-tujuan serta kemaslahatan-kemaslahatan yang digariskan oleh syariat lewat hukum-hukumnya.”⁶⁷

Berdasarkan data di atas dan data-data lain yang tersebar dalam buku-buku karyanya dapat diambil kesimpulan bahwa *maqāsid al-sharī'ah* perspektif Ibn al-Qayyim adalah kumpulan dari hikmah-hikmah dan kemaslahatan yang Allah turunkan bersama syariat-Nya untuk manusia, yang berasaskan keadilan universal serta kasih sayang yang bersifat umum dan paripurna. Ia juga menegaskan seandainya manusia mau memikirkan setiap perangkat hukum syariat yang Allah turunkan, niscaya mereka akan mendapati tidak satu pun dari hukum-hukum tersebut yang luput dari hikmah dan kemaslahatan. Tidak bisa dibayangkan bagaimana nasib manusia kalau hikmah-hikmah tersebut hilang, mungkin saja manusia tidak akan bernilai apa-apa, atau bahkan lebih hina dari binatang sekalipun.⁶⁸

⁶⁷ Yusuf al-Qarāḍawī, *Madkhal Li Dirāsah Al-Sharī'ah Al-Islāmiyyah*, 1st ed. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993).

⁶⁸ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Syifā' Al-'Alīl Fi Masā'il Al-Qaḍa Wa Al-Qadr Wa Al-Hikmah Wa Al-Ta'Li'l*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978).

Setelah membandingkan penelitian Muḥammad al-Badawi lewat karyanya *Maqāṣid al-Sharī'ah 'Inda Ibn Taymiyyah* dan 'Abd al-Wahhab al-Jundi dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah 'Inda Ibn Qayyim al-Jauziyyah*, penulis melihat banyak sekali kesamaan antara kedua tokoh besar ini dalam hal metodologi berfikir, khususnya dalam kajian *maqāṣid*. Hal ini dapat diketahui dari latar belakang kehidupan dan silsilah keilmuan keduanya yang begitu dekat dan sangat lama. Ibn Qayyim menghabiskan kurang lebih 16 tahun dari umurnya untuk bertalaqqi dan bermulāzamah secara langsung dengan gurunya Ibn Taymiyyah. Mulai dari kepulangan Ibn Taymiyyah dari Mesir pada tahun 712 H hingga wafatnya pada tahun 728 H. Bahkan di saat-saat genting sekalipun, seperti ketika Ibn Taymiyyah ditahan oleh penguasa pada saat itu akibat beberapa fatwanya yang dinilai menyimpang dari *mainstream*, tidak mengurangi hasrat Ibn Qayyim untuk selalu setia menemani serta meneguk lautan ilmu dari gurunya itu. Sehingga sangat wajar kalau ditemukan banyak kesamaan pemikiran di antara keduanya.⁶⁹

1) *Ta'līl al-Aḥkām dan Hikmah al-Tashrī'* serta relasi *Maqāṣid Syariah*

Ta'līl secara etimologi adalah derivasi dari kata-kata *'allaluyu'allilu-ta'līl*, dari kata dasar *al-'illu* yang bermakna tegukan atau hisapan kedua. Secara terminologi *ta'līl al-aḥkam* adalah titik fokus dalam proses *ijtihad* dan *istimbat* (proses penggalian hukum-hukum syariat dari sumber-sumbernya yang utama), yang mana keberadaannya

⁶⁹ Jamal ibn Muḥammad al-Sayyid, *Ibn Qayyim Al-Jauziyyah Wa Juhūduhu Fī Khidmah Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Wa 'Ulūmiha*, 1st ed. (Madinah: 'Imādah al-Baḥṡ al-'Ilmi bi al-Jāmi'ah al-Madīnah al-Munawwarah, 2004).

menjadi penentu terungkapnya rahasia-rahasia syariat serta hikmah-hikmahnya. Selain itu, *ta'līl al-aḥkām* juga berfungsi sebagai *wasīlah* (perantara) direalisasikannya sebuah hukum syariat dalam kondisi-kondisi yang berbeda sesuai dengan ada tidaknya *ilat* yang mengitari hukum tersebut.⁷⁰ Sebuah kaidah populer menyebutkan bahwa hukum syariat berlaku sesuai dengan *ilat*-nya. Ia akan ada manakala ditemukan *ilat*-nya dan begitupun sebaliknya.

Ibn Qayyim memberikan perhatian yang cukup besar terhadap tema ini. Ia secara kritis membantah mereka yang tidak mengakui adanya *ta'līl al-aḥkām*. Ia menegaskan “menetapkan bahwa Allah menurunkan syariat dengan hikmah merupakan cermin kesempurnaan, sementara menegasikannya dari Allah adalah sifat kekurangan. Padahal para ulama sepakat mengatakan bahwa Allah maha suci dari segala kekurangan.”⁷¹ Dalam bukunya *Madārij al-Sālikīn*, ia juga mengutarakan keheranannya terhadap mereka yang mengingkari *ta'līl al-aḥkām* pada hukum-hukum syariat. Bagaimana mungkin Allah menurunkan sesuatu hukum tertentu namun kosong dari maksud dan tujuan. Hal ini menurutnya adalah sebuah perkara yang mustahil bagi Allah dan kesempurnaan nama beserta sifat-sifat-Nya.

Sementara itu titik perbedaan Ibn Qayyim dalam hal ini dengan para pemikir *maqāṣid* sebelumnya hanya terletak pada universalitas *ta'līl*

⁷⁰ Zuhrotul 'Aini, “Manhaj Ibn Qayyim Al-Jauziyyah Fi Ta'līl Al-Aḥkām” (Universitas al-Azhar Mesir, 2009).

⁷¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 207.

yang dia anut. Ibn Qayyim cenderung berpendapat bahwa semua hukum-hukum syariat mempunyai ilat tanpa terkecuali. Baik hukum muamalah, adat, dan begitu juga dengan ibadah, semuanya mempunyai *ta'līl al-shar'i*, walaupun akal kita tidak bisa menangkap sebagian dari *ilat* dan hikmah tersebut. Hal ini senada dengan apa yang juga diyakini oleh gurunya Ibn Taymiyyah. Namun mayoritas ulama seperti al-Juwayni, al-Ghazālī, 'Izzu al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, al-Syaṭibi, Ibn Ashūr, Abd al-Wahhab al-Khalāf dan lain-lain cenderung berpendapat sebaliknya. Bagi mereka tidak semua hukum syariat mempunyai ilat. Mereka menegaskan bahwa maksud dan tujuan utama ibadah adalah penyerahan diri secara total kepada Allah serta tunduk dan patuh terhadap segala perintah-Nya, tanpa harus mengkaji makna ataupun ilat hukumnya.⁷²

2) *Darūriyyah al-Khams* dan pengembangannya menurut Ibn Qayyim

Para ulama uṣūl klasik sepakat bahwa *maqāṣid sharī'ah* atau yang disebut juga dengan *al-kulliyah al-Khams* oleh al-Ghazālī yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda adalah bersifat pasti dan tetap berdasarkan dalil dari Al-Qur'an dan Hadits. Al-Ghazālī dalam kitabnya *al-Mustasfa* menyatakan bahwa tujuan syariat untuk manusia secara umum ada lima, yaitu untuk memelihara agama, diri, akal, keturunan, dan harta mereka". Namun Ibn Qayyim punya pandangan tersendiri terkait dengan tema *al-kulliyat al-khams*. Bagi dia,

⁷² Ibn Taymiyyah, *Majmu' Al-Fatāwā*, 21st ed. (Madinah: Majma' al-Malk Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Shārīf, 1995).

maqāṣid sharī'ah tidak hanya terbatas kepada 5 hal tersebut, bahkan lebih dari itu. Tujuan utama syariah sebenarnya adalah peneguhan diri untuk menyembah Allah ta'ala semata.⁷³

Al-Jundi menyimpulkan setidaknya ada 7 kaedah tambahan yang diusulkan oleh Ibn Qayyim, yaitu:

1. Mengenal Allah dengan seluruh nama dan sifat-Nya serta senantiasa mencintai dan menyembah-Nya.
2. Menegakkan keadilan, menjauhi sifat zalim, sombong, syirik, dan permusuhan.
3. Menolak tipu daya setan dan mematuhi perintah Tuhan.
4. Bersifat benar, sabar, dan bersyukur.
5. Bersifat pemalu, beradab, dan berakhlak yang mulia.
6. Menjaga lingkungan serta menyeru orang lain untuk meningkatkan perhatian terhadap pendidikan yang berbasis lingkungan.
7. Mempererat persatuan dan menghindari perpecahan.⁷⁴

Hal ini sama persis dengan pandangan gurunya yang juga mengembangkan *kulliyah al-khams* kepada kaedah-kaedah lainnya. Seperti kaedah kritis terhadap orang-orang kafir dan tidak menyerupai kebudayaan mereka. Tidak mengikuti langkah-langkah setan dan mereka yang tidak menyempurnakan kewajiban agamanya. Membudayakan sikap toleransi, sifat sabar, berani, dan akhlak mulia.

⁷³ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Miftah Dār Al-Sa'ādah*, 2nd ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.).

⁷⁴ Samih Abd al-Wahhab al-Jundi, 224-244.

Memperkuat persatuan dan menghindari perpecahan. Senantiasa mendakwahkan Islam, berjihad karena Allah dan saling tolong-menolong dalam hal tersebut. Bersifat adil dan menjauhi sifat zalim. Tidak memperturutkan hawa nafsu serta menuntunnya agar senantiasa patuh terhadap perintah Allah ta'ala.⁷⁵

3) *Jalb al-Maṣāliḥ wa Dar'u al-Mafāsīd* beserta Relasi *Maqāṣid*-nya

Kaedah ini termasuk kaedah pokok dan mendasar dalam Ilmu *Maqāṣid*. Al-Ṣhaṭībī menegaskan bahwa Allah dalam syariat-syariat yang Ia turunkan selalu memprioritaskan kemaslahatan manusia, baik untuk dunianya ataupun akhirat.⁷⁶ Setiap orang yang mengingkari fakta ini, dianggap keliru dan kata-katanya tertolak secara otomatis.⁷⁷ Ibn al-Qayyim beragumen bahwa setiap hal yang ditetapkan Allah pada hakikatnya adalah baik, apalagi Allah tidak akan mungkin menyeru kepada hal-hal yang membawa kepada kemudharatan dan kebinasaan.

Di samping itu ia juga cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa kebaikan dan keburukan sudah tetap sejak alam ini diciptakan. Diharamkannya minuman keras, mengundi nasib dengan anak panah, berjudi, berzina, dan perbuatan keji lainnya merupakan aturan yang sudah tetap dan baku jauh sebelum diturunkannya al-Qur'an kepada Nabi Muḥammad *shallallahu 'alaihi wasallam* dan lebih ditegaskan lagi setelah ayat yang melarang hal-hal keji itu diwahyukan kepadanya.⁷⁸

⁷⁵ Yusuf Aḥmad Muḥammad al-Badawi, *Maqāṣid Al-Sharī'ah 'Inda Ibn Taymiyyah*, n.d.

⁷⁶ Asy-Syathibi, hlm.6.

⁷⁷ Samih Abd al-Wahhab al-Jundi, hlm.258.

⁷⁸ Samih Abd al-Wahhab al-Jundi, Hlm.254.

Namun persoalannya adalah bagaimana proses penentuan antara kemaslahatan dan kemudharatan secara pasti, padahal itu merupakan perkara yang samar dan berbeda di antara masing-masing orang?

Ibn ‘Abd al-Salām dalam *Qawā'id al-Aḥkām*-nya menjawab bahwa penentuan hal tersebut bergantung kepada sangkaan kuat yang muncul dalam *ijtihad* seseorang *mujtahid*, karena hal ini sebenarnya tergolong relatif sehingga tidak dapat dipastikan. Seorang *mujtahid* hanya bisa melihat faktor-faktor dan gejala-gejala lahiriah semata, adapun hakikatnya hanya sang pembuat syariatlah yang mengetahuinya. Ia berpendapat bahwa hakikat kemaslahatan itu terdiri dari 4 unsur yaitu kesenangan dan sebab-sebabnya serta kebahagiaan dan sebab-sebabnya, sama seperti kemudharatan yang tersusun dari kepedihan dan sebab-sebabnya serta kesusahan kemudian faktor-faktor yang melatar belakangnya.⁷⁹

Seorang ahli ibadah tidak bisa memastikan bahwa hidupnya akan berakhir dengan *husn al-khātimah*, namun mereka beramal berdasarkan atas sangkaan kuat yang bersemayam dalam hati sanubari, dan mereka bersamaan dengan hal itu khawatir kalau apa yang mereka amalkan tidak diterima oleh Allah ta'ala. Seperti itu juga halnya dengan seorang pekerja, mereka beraktivitas berdasarkan sangkaan kuat akan adanya

⁷⁹ Al-Salam, hlm. 6-15.

untung setelah bekerja, padahal mungkin saja yang terjadi sebaliknya dan beberapa contoh lainnya.⁸⁰

Kemudian, seandainya ada sebuah perkara yang kadar kemaslahatan dan kemudaratannya belum bisa diketahui secara pasti, maka kita tidak bisa mengunggulkan salah satu di antara keduanya terhadap yang lain kecuali setelah tampak unsur kemaslahatannya, atau minimal kemaslahatannya lebih besar dari kemudaratannya. Sehingga dari beberapa faktor di atas, muncullah kaedah lain yang menyebutkan bahwa fatwa akan berubah seiring perubahan faktor-faktor yang melatarbelakanginya berupa waktu, tempat, kondisi, niat, dan situasi-situasi tertentu lainnya, termasuk perubahan kemaslahatan yang mengiringinya. Hal ini dijelaskan secara panjang lebar oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam bukunya *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*.

3. Peranan *Maqasid Syariah* dalam *Istimbath* Hukum Islam

Hukum Islam melarang perbuatan yang pada dasarnya merusak kehidupan manusia, sekalipun perbuatan itu disenangi oleh manusia dan perbuatan itu dilakukan hanya oleh seorang tanpa merugikan orang lain. seperti seorang yang meminum khamar (minuman yang dapat memabukkan). Dalam pandangan Islam perbuatan orang tersebut tetap dilarang, karena dapat merusak akal yang seharusnya ia pelihara. Allah mensyari'atkan hukum Islam untuk memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus untuk menghindari *mafsadat* baik di dunia maupun di akhirat.

⁸⁰ Al-Salam, hlm.6.

Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat, menurut para ulama' ushul fiqih, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan. Kelima pokok tersebut adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Seorang hamba akan memperoleh kemaslahatan, manakala ia dapat memelihara kelima aspek pokok tersebut, sebaliknya ia akan memperoleh kemafsadatan manakala ia tidak dapat memelihara kelima unsur tersebut dengan baik. Kelima pokok di atas kemudian oleh ulama' ushul fiqih dikatakan sebagai *al-kulliyay al-khams* yang kemudian menjadi bagian dari pada *al-maqasid al-syariah* (maksud atau tujuan syari'at hukum Islam) yang kemudian oleh ulama' ushul fiqih dijadikan sebagai alat dalam menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit baik dalam Al-Quran maupun al-hadis.⁸¹

Secara garis besar, metode *istimbat* dalam usul fiqh dibagi kedalam tiga bagian, yaitu: *Tariqah al-Ijtihad al-Bayani* (metode ijtihad semantik/kebahasaan), *Tariqah Ta'lili/Al-Qiyasi*, yaitu ijtihad untuk menggali dan menetapkan hukum terdapat permasalahan yang tidak terdapat dalam Al Quran dan sunnah dengan menggunakan metode qiyas. Dalam ijtihad qiyasi ini hukumnya memang tidaktersurat tetapi tersirat dalam dalil yang ada. Untuk mencari hukum tersebut diperlukan ijtihad qiyasi), dan *Tariqah al-Ijtihad al istishlahiy*, salah satunya adalah dengan metode *maqasid syariah*. Metode *maqasid syariah* dikembangkan untuk

⁸¹ Sya'bani. A., "Maqasid Al Syari'ah Sebagai Metode Ijtihad," *Jurnal el Hikam* 8, no. 1 (2016): hlm. 127-142.

mencapai tujuan akhir dari ditetapkan dan dilaksanakannya hukum Islam yaitu kemaslahatan umat manusia. bagi as-Syatibi sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kemaslahatan yang hendak diwujudkan hukum Islam terbagi menjadi tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *daruriyyah*, kebutuhan *hajiyyah*, dan kebutuhan *tahsiniyyah*. Kebutuhan atau al-maqasid al-daruriyyah adalah tingkatan kebutuhan yang harus ada atau dapat disebut sebagai kebutuhan primer. Bila dalam tingkatan kebutuhan ini tidak terpenuhi maka akan terancam kemaslahatan seluruh umat manusia baik di dunia maupun di akhirat.⁸²

Dalam perkembangannya, banyak ulama kontemporer memberlakukan maqasid syariah sebagai sarana metode *ijtihad* hukum islam, hal itu tidak bertentangan dengan metode-metode yang telah digagas para pendahulu mereka, Karena hal itu merujuk pada salah satu metode yang telah disampaikan Malikiyyah dengan metode Istishlahnya atau mencari maslahat pada suatu kondisi tertentu. Pun demikian, maqasid syariah sebagai metode hukum islam tidak kontradiksi dengan metode ulama lain selain Malikiyyah. Itu dikarenakan suatu hukum islam harus digali secara mendalam illat (motif) hukum tersebut demi terwujudnya kemaslahatan. Ini senada dengan pendapat yang telah dimatangkan oleh Izzudin bin Abdisalam⁸³ dalam bukunya *Muhktashor al Fawaid fi Ahkam al Maqasid*. Ia menegaskan bahwa seorang mujtahid yang selalu melatih diri

⁸² Ma'ruf Dawalibiy, "*Al-Madkhal Ila 'Ilm Usul Al-Fiqh*" (Beirut: Dar al- 'Ilm lil-Malayin, 1940), hlm. 45.

⁸³ Al-Salam, "*Qawa'id Al-Ahkam Fi Mashalih Al-Anam*. hlm. 209"

(*mumarosah*) hukum-hukum syariat islam dan mengetahui tujuan-tujuan (maqasid) dari al qur'an dan sunnah, pasti ia akan tahu bahwa semua yang diperintahkan demi suatu kemaslahatan dan semua yang dilarang demi menolak kerusakan. Hal ini adalah inti dari maqasid syariah yang bertujuan untuk mencari hakekat hikmah/tujuan yang baik dari suatu hukum islam.

Nuruddin Al Khodimiy⁸⁴ memberikan batasan-batasan penting terhadap maqasid syariah yang dijadikan sebagai metode penggalian hukum islam. Ia menegaskan bahwa maqasid syariah tidak bisa dijadikan dalil independen (*mustaqil*) yang terlepas dan tidak berkaitan dengan dalil-dalil dari sumber-sumber hukum islam. Maqasid syariah harus mempunyai landasan dari sumber hukum islam yang sudah ditetapkan oleh para ulama terutama al qur'an dan sunnah. Ia menegaskan bahwa kaidah-kaidah ushul fiqh yang sudah menjadi pegangan oleh para sarjana muslim dalam hal suatu kemaslahatan, maka harus selalu dikawal agar tidak keluar dari batasan-batasan syariat terutama dalam memahami hukum halal dan haram. Misalnya kaidah “Al Ahkam tataghoyyar bitagoyyur al makan wa azzaman wa al hal” jangan sampai dipahami bahwa itu berarti hukum islam bisa berubah-ubah begitu aja dan syariat bermacam-macam sesuai dengan situasi dan kondisi tanpa memperhatikan seluk beluk hukum pangkalnya (hukum aslinya). Yang perlu dipahami dari kaidah itu adalah hukum islam tetap satu dan ketetapan syariat tidak berubah-ubah, yang menjadikan suatu

⁸⁴ Nuruddin Al Khodimiy, “Ilmu Al Maqasid As Syar’iyyah” (Riyadh: Maktabah Al Abikan, 1995), hlm. 130.

hukum berpindah dari halal menjadi harom karena keadaan orangnya, bukan hukumnya yang dengan sendirinya berubah.

Salah satu tokoh lain yang senantiasa menggaungkan *ijtihad maqasidy* adalah Ahmad Raisuni dalam bukunya *Al fikr Al Maqasidy Qowaiduhu wa Fawaiduhu*. Ia menggunakan istilah lain, yaitu *al fikr al maqasidy* dan ia menjelaskan⁸⁵ bahwa “*al fikr al maqasidy* adalah suatu pemikiran (penetapan hukum islam) untuk mengetahui dengan mendalam maqasid syariah dan berlandaskan pada kaidah-kaidah maqasidnya bertujuan mewujudkan kemanfaatan-kemanfaatan yang nyata”. Selain itu ia juga memperingatkan kepada semua kalangan bahwa ijtihad dengan menggunakan metode maqasid syariah harus memperhatikan kaidah-kaidah yaitu:

- a) Hukum Syari’at mempunyai *illat* (motif) dan mempunyai maksud dan tujuan dilegalkan (*tasyri’*).

Kaidah ini sebagai pegangan yang paling inti bahwa semua hukum syariat pasti mempunyai suatu kemaslahatan dan suatu tujuan. Lebih lanjut, Ar Raisuni mengatakan walaupun pada dasarnya terdapat hukum ta’abbudi (pasti) dari syariat itupun mempunyai suatu maslahat yaitu sebagai sarana memperkuat kepercayaan dan keimanan seseorang terhadap syariat yang sudah ditetapkan seperti disyariatkannya ritual haji dan prosesi-prosesinya. Hal ini diharakan agar suatu muslim bisa mengimani dan mempercayai perjalanan hidup dari keluarga Nabi Ibrahim ‘*alaihissalam*.

⁸⁵ Ar Raisuniy, “Al Fikr Al Maqasidiy” (Casablanca: An Najah Al Jadidah, 1995), hlm. 35.

b) *Maqasid syariah* harus berdasarkan suatu dalil.

Artinya bahwa mencari suatu illat hukum islam dengan metode maqasid syariah harus menggunakan suatu dalil yang sudah ditetapkan oleh para ulama, terutama dalil-dali yang sudah disepakati yaitu al kitab, as sunnah, ijma dan qiyas, tidak boleh menggunakan insting dan kecenderungan-kecenderungan pribadi dari seorang mujtahid.

c) Mengetahui urutan *maslahah* dan *mafsdah*.

Kaidah ini bertujuan agar seorang mujtahid bisa menjaga skala prioritas dari suatu problematika yang muncul agar tidak memposisikan suatu hukum islam tidak pada tempatnya. Adapun urutan maqasid syariah sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya yaitu lebih memprioritaskan maqasid *dhoruriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder) kemudian *tahsiniyyat* (tersier).

d) Membedakan antara *maqasid* dan *wasail*

Maqasid sebagaimana yang sudah dijelaskan adalah tujuan-tujuan dan hikmah dilegalkannya suatu hukum islam. Sedangkan *wasail* adalah sarana yang dipakai dan dijadikan alat untuk menghasilkan dan mengetahui suatu hukum islam. Artinya mengetahui sarana dalam menentukan hukum islam adalah suatu keniscayaan, karena suatu hal tidak akan bisa terwujud kecuali ada sarana yang mendukungnya. Ketika hal itu wajib, maka sarana juga wajib terpenuhi hal ini dikenal dengan kaidah *Maa laa yatimmu al wajib illa bihi fahuwa wajib*. Ar Raisuni mencontohkan bahwa diwajibkannya shalat jumat dalam surat al Jumuah

ayat 9 dengan tegas melarang transaksi jual beli ketika sudah dikumandangkan adzan shalat jumat. Pelarangan jual beli di sini bukanlah tujuan utama, melainkan itu hanya sebagai sarana/wasilah agar shalat jumat yang merupakan maksud utama bisa dilaksanakan dengan khidmat.⁸⁶

Dari penjelasan dan penjabaran di atas bahwa *Maqasid Syariah* mempunyai peran yang sangat penting dalam *istimbath* hukum islam. Itu semua bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan/mara bahaya yang mana hal itu sudah di perintahkan oleh syari'at islam.

4. Aplikasi *Maqāsid* Ibnu Qayyim dalam Pemahaman Hadits

Dalam sub bahasan ini, penulis akan menampilkan beberapa hadits nabawi yang oleh Ibn al-Qayyim dipahami berdasarkan paradigma *maqāsid* yang ia rumuskan. Di antaranya:

a) Hadits tentang larangan memerangi para oknum pemerintah yang melalaikan sholat dari waktunya. Seperti hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dan Abū Dāūd yang berasal dari Ummu Salamah bahwasanya Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* bersabda:

سَتَكُونُ أَمْرَاءَ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ عَرَفَ بَرِيءٌ وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ

” رَضِيَ وَتَابَعَ، قَالُوا، ”: أَفَلَا نُقَاتِلُهُمْ؟“، قَالَ: ”: لَا، مَا صَلَّوْا

Terjemahan: “Akan datang para penguasa, kalian mengenal mereka namun kalian mengingkari (perbuatan) mereka. Siapa yang tau dengan kemungkarannya hendaklah berlepas diri dan barangsiapa yang mengingkarinya maka ia telah selamat. Akan tetapi bagi yang rida dan

⁸⁶ Ibid. hlm. 39-40

mengikuti, para sahabat langsung menyela “bagaimana kalau kita perangi saja mereka?” lalu beliau menjawab “jangan, selama mereka mendirikan salat”.

Dan juga hadis riwayat al-Bukhāri, Muslim, Abū Dāūd, dan Aḥmad yang bersumber dari Ibn ‘Abbas, ia berkata:

مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ

فَمِيَّتُهُ جَاهِلِيَّةٌ

Terjemahan: “Barangsiapa yang melihat pada diri pemimpinnya ada sesuatu yang ia benci hendaknya ia bersabar, sebab siapa yang memisahkan diri dari jama’ah walau sejengkal kemudian dia mati, maka matinya seperti mati jahiliyah”.

Hadis ini menjelaskan tentang tata cara merespon kemungkaran supaya kemungkaran tersebut berubah menjadi kebaikan yang dikehendaki oleh Allah dan Rasulullah. Ibnu Qayyim menggaris bawahi melalui paradigma *maqāsid*-nya bahwa apabila ada sebuah respon terhadap kemungkaran, namun akan menimbulkan efek yang lebih parah dari yang sudah ada, maka mengingkari perkara seperti ini sebaiknya tidak dilakukan, sekalipun Allah membenci perbuatan itu dan para pelakunya. Hal ini seperti mengingkari kebijakan para raja dan pemimpin dengan cara tidak mengikuti kebijakan mereka atau meninggalkan mereka. Karena hal itu merupakan sumber segala kejahatan dan fitnah hingga akhir zaman. Seandainya semua orang memikirkan secara mendalam apa yang tersirat dalam aturan syariat yang seperti ini, niscaya ia akan menyadari bahwa ketidaksabaran dalam mengubah suatu kemungkaran serta bersikap radikal terhadap para pelakunya tidak akan menyelesaikan persoalan bahkan itu dapat saja memperparah situasi.

Selanjutnya Ibn al-Qayyim menganalogikan hal ini dengan apa yang pernah dilakukan oleh Rasulullah ketika melihat berbagai macam kemungkar di tanah Mekkah dan beliau pada saat itu merasa belum sanggup untuk mengubahnya. Bahkan pada saat penaklukan kota Mekkah sekalipun menjadi kampung muslim, Rasulullah pernah bercita-cita untuk merubah bangunan Ka'bah dan mengembalikannya ke bentuk semula sebagaimana adanya pada masa Nabi Ibrahim *'alaihisslam*. Namun Rasulullah tidak melakukan itu semua, padahal secara kekuatan umat Islam sanggup untuk memberantas semua kemungkar yang ada karena khawatir munculnya kemudaran yang lebih besar yaitu kembalinya mereka kepada tradisi lama (murtad) lantaran belum bisa menerima aturan-aturan baru agama Islam.

Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* sekali lagi tidak mengizinkan umatnya untuk mengkritik pemerintah dengan cara yang radikal, karena bisa saja hal itu akan menimbulkan kemudaran yang lebih besar. Paradigma seperti ini muncul dari prinsip *jalb al-maṣaliḥwa dar'u al-mafāsīd* (mencapai kemaslahatan dan menghindari kemudaran) sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn al-Qayyim dalam beberapa karyanya di atas. Akan tetapi logika berfikir seperti ini sangat kontras dengan apa yang tercermin dalam tradisi sebagian kelompok atau ormas-ormas Islam yang mengatasnamakan diri sebagai “pengawal agama” di Negeri ini. Mereka yang bersikap keras dan terlalu radikal terhadap para pelaku kemaksiatan. Padahal kalaulah saja mereka

lebih bersikap sabar dan lemah lembut dalam usaha meminimalisirnya, niscaya akan menghasilkan perubahan yang lebih baik untuk bangsa, negara dan agama Islam sendiri.

Ibn al-Qayyim telah memetakan empat kategori dalam hal merespon sebuah kemungkaran. Pertama, respon yang akan menghilangkan kemungkaran tersebut dan mengubahnya menjadi kebajikan-kebajikan. Kedua, respon yang menyebabkan sebagian kemaksiatan berkurang walaupun tetap menyisakan sebagiannya. Ketiga, respons yang mengakibatkan kemaksiatan tersebut berubah menjadi kemaksiatan lain yang serupa. Dan yang keempat, respon yang mengakibatkan munculnya kemudharatan baru yang lebih parah. Dua kategori yang pertama sangat dianjurkan oleh agama. Sementara itu kategori ketiga masih berada dalam ranah *khilāfiah* ulama, sebagian mereka membolehkan dan sebagian yang lain melarangnya. Sedangkan kategori keempat diharamkan oleh agama, lantaran efek negatif yang akan ditimbulkannya.

Selain itu, Ibn al-Qayyim juga menceritakan kisah gurunya Ibn Taymiyyah ketika melewati sebuah negeri bersama sahabat-sahabatnya pada zaman kerajaan Tatar. Sebagian penduduknya mempunyai kebiasaan mabuk-mabukan dan perbuatan maksiat lainnya. Karena tidak sabar dengan hal itu, salah seorang sahabat Ibn Taymiyyah mencoba untuk menegur perbuatan mereka, namun anehnya Ibn Taymiyyah malahan melarangnya seraya berkata “Allah mengharamkan khamar karena ia bisa melupakan seseorang terhadap Tuhan serta kewajiban-kewajibannya selaku hamba-

Nya, sementara perbuatan tersebut (meminum khamar) dapat menghentikan mereka dari perbuatan keji lainnya seperti membunuh, merampok, dan lain-lain. Oleh sebab itu biarkanlah mereka!”⁸⁷

b) Hadits tentang hak waris antara seorang muslim dengan non muslim sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dan Muslim yang bersumber dari Usāmah ibn Zayd bahwa ia berkata:

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

Terjemahan: “Seorang muslim tidak bisa mewarisi harta orang kafir dan begitu juga sebaliknya seorang kafir tidak bisa mewarisi harta seorang muslim”.

Para ulama telah sepakat bahwa non muslim tidak berhak mewarisi harta seorang muslim. Selain itu mayoritas ulama juga berpendapat bahwa seorang muslim juga tidak bisa mewarisi harta non muslim sembari berhujah dengan hadis di atas.⁸⁸ Namun Ibn al-Qayyim mempunyai paradigma yang berbeda dengan mereka sebagaimana halnya Ibn Taymiyyah. Melalui rumusan *maqāsid* yang dianutnya, Ibn al-Qayyim lebih cenderung kepada pendapat yang menyatakan bahwa seorang muslim berhak mewarisi harta orang kafir, namun tidak sebaliknya. Ibn Qayyim mengklaim bahwa pendapat seperti ini juga dianut oleh sebagian ulama salaf seperti Mu’adh ibn Jabal, Muāwiyah ibn Abī Sufyān, Muḥammad ibn al-Hanafiyah, Sa’id ibn Musayyab dan lain-lain.⁸⁹ Mereka berhujah

⁸⁷ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, ii, hlm.6.

⁸⁸ An-Nawawi, *Shahih Muslim Bi Sharḥ Al-Nawāwi*, 4th ed. (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1987).

⁸⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ahkam Ahl Al-Dhimmah*, 1st ed. (Damam: Rumādi li al-Nashr, 1997).

dengan hadis riwayat al-Bayhaqi, al-Dāraqūṭni dan lain-lain yang menegaskan bahwa Islam itu tinggi/mulia dan tidak akan (pernah) direndahkan.

Sedangkan al-Nawāwi lebih cenderung kepada pendapat mayoritas ulama sembari menegaskan “hujah yang digunakan oleh mayoritas ulama adalah benar dan hadis yang mereka gunakan sahih (hadis larangan waris-mewarisi antara muslim dengan non muslim), sedangkan hadis yang menyebutkan Islam itu tinggi dan tidak akan direndahkan, tidak bisa digunakan sebagai hujah dalam hal ini, karena hadis tersebut hanya menunjukkan kemuliaan agama Islam dari agama-agama lain serta tidak berhubungan sama sekali dengan persoalan waris-mewarisi. Sehingga bagaimana mungkin sebuah dalil yang bersifat jelas (*nash*) di atas ditafsirkan dengan hadis yang tidak ada kaitan sama sekali dengannya?”⁹⁰

Adapun perspektif *maqāṣid* yang digunakan oleh Ibn al-Qayyim dalam masalah ini adalah karena ia menganggap dengan diperbolehkannya seorang muslim mewarisi harta seorang non muslim, maka hal itu akan memberi motivasi tersendiri bagi non muslim dari golongan *kāfir dhimmi* yang berkeinginan untuk masuk agama Islam. Pada umumnya, mayoritas mereka enggan untuk masuk Islam hanya gara-gara khawatir ketika salah seorang di antara keluarganya yang mempunyai banyak harta meninggal dunia, namun mereka tidak bisa mewarisinya. Maka ini merupakan salah satu bentuk kemaslahatan yang nyata dalam syariat manakala dibandingkan

⁹⁰ An-Nawawi, hlm.58.

dengan kemudharatan yang ditimbulkannya. Bahkan kemaslahatan dalam hal ini jauh lebih besar ketimbang kemaslahatan lain seperti kebolehan menikahi perempuan-perempuan ahli kitab dengan tujuan mengajak mereka untuk masuk agama Islam serta contoh-contoh lainnya.⁹¹

Selain itu, Ibn al-Qayyim juga menegaskan bahwa *ijtihad* seperti ini tidak boleh dipahami secara negatif atau menganggapnya paradoks dengan doktrin agama Islam sendiri. Karena seandainya mereka menghayati apa hikmah dibalikinya berupa motivasi besar terhadap para non muslim (orang-orang kafir) supaya mereka masuk ke dalam agama Islam, maka niscaya para ulama itu akan mengakui serta mengubah pandangan mereka. Inilah salah satu di antara bukti keterpengaruhan Ibn al-Qayyim dengan pendapat gurunya Ibn Taymiyyah. Ia menjelaskan hal tersebut secara panjang lebar dalam bukunya yang berjudul *Aḥkām ahl al-Dhimmah*.

c) Hadits tentang zakat fitr yang harus dikeluarkan berdasarkan kadar makanan pokok yang berlaku di negeri para muzakki sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dan Muslim yang bersumber dari sahabat Ibn ‘Umar, ia berkata:

صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ عَلَى الصَّغِيرِ e فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ
”وَالْكَبِيرِ وَالْحُرِّ وَالْمَمْلُوكِ“

Terjemahan: “Rasulullah mewajibkan zakat fitr sebanyak satu *ṣā’* dari jenis gandum atau kurma, baik atas anak kecil atau pun orang dewasa, baik yang merdeka maupun seorang hamba sahaya”.

⁹¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ahkam Ahl Al-Dhimmah*, hlm.856.

Ibn al-Qayyim menerangkan makna hadis tersebut bahwasanya Nabi mewajibkan zakat fitr sebanyak satu *ṣā'* dari jenis kurma, gandum, ataupun keju. Makanan-makanan ini merupakan makanan pokok di Kota Madinah pada masa Rasulullah masih hidup. Sehingga dapat dipahami bahwa hukum ini berkaitan dengan kultur daerah masing-masing, oleh karenanya penduduk yang tinggal di daerah yang makanan pokoknya selain jenis yang telah disebutkan dalam hadis di atas, seperti jagung, nasi, buah tin, susu, daging, atau pun ikan, maka mereka wajib mengeluarkan zakatnya dari jenis-jenis tersebut. Pendapat seperti ini dianut oleh mayoritas ulama dan ialah pendapat yang benar, karena tujuan penunaian zakat fitr pada dasarnya hanyalah untuk menutupi kekurangan para fakir miskin, sehingga mereka bisa merasakan indahnya hari raya dengan makanan pokok yang bisa mereka konsumsi dan sesuai dengan selera mereka.⁹²

Sehingga walaupun tidak ditemukan riwayat yang membolehkan pembayaran zakat fitr dengan tepung misalnya, namun karena *maqṣad*-nya sudah tercapai, maka hal itu diperbolehkan. Namun walau demikian ia tetap menggarisbawahi bahwa mengeluarkan sesuatu yang tahan lama lebih dianjurkan ketimbang mengeluarkan makanan yang hanya bertahan setengah atau satu hari saja. Oleh sebab itu mengeluarkan zakat berupa biji-bijian lebih dianjurkan ketimbang roti dan makanan, karena sifat biji-bijian yang awet serta bisa dikonsumsi dalam waktu yang relatif lebih lama. Maka dalam hal ini Ibn al-Qayyim menggunakan kaedah perubahan fatwa bisa

⁹² Ibn Qayyim al-Jauziyyah, ii, hlm.12.

saja terjadi lantaran perbedaan waktu, tempat, kondisi-kondisi, niat, dan situasi-situasi tertentu.

d) Hadits tentang mengucapkan talak tiga sekaligus dalam satu waktu seperti hadis yang diriwayatkan oleh Muslim yang bersumber dari Ibn ‘Abbas, ia berkata:

وَأَبِي بَكْرٍ وَسُنَّتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ طَلَّاقٌ e كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ،
الثَّلَاثِ وَاحِدَةً، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرِ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ
”فِيهِ أَنَاءٌ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ“

Terjemahan: “*Talak pada masa Rasulullah, Khalifah Abu Bakr, dan dua tahun pertama pemerintahan ‘Umar ibn Khaṭṭāb berlaku ketentuan talak tiga sekaligus jatuh satu. Lalu ‘Umar berkata “nampaknya orang-orang tergesa-gesa dalam urusan yang sebenarnya telah diberikan keleluasaan bagi mereka. Bagaimana seandainya kami memberlakukan suatu hukum atas mereka? Niscaya mereka akan melakukannya (menjatuhkan talak tiga bagi yang menceraikan istrinya tiga kali dengan sekali ucapan).*”

Hadis tersebut menjelaskan bahwa seorang suami yang mentalak tiga istrinya dengan sekali ucap, maka talaknya jatuh satu. Ketentuan ini berlaku pada masa Nabi, Khalifah Abu Bakr, dan dua tahun pertama pemerintahan ‘Umar Ibn Khaṭṭāb. Namun lama-kelamaan manusia seakan meremehkan hal ini dan mereka seandainya mengucapkan talak tiga sekaligus kepada istri-istri mereka. Oleh sebab itu ‘Umar membuat kebijakan sebagai hukuman bagi mereka berupa ketetapan bahwa talak tiga sekaligus dihitung tiga. Ia melihat adanya sebuah kemaslahatan besar dibalik keputusan tersebut. Setelah ketetapan tersebut diberlakukan tidak

satupun di antara sahabat yang memprotes kebijakan Umar sebagai bukti bahwa mereka setuju dengan apa yang ditetapkannya.⁹³

Berdasarkan hal di atas, Ibn al-Qayyim cenderung kepada pendapat yang menyebutkan bahwa talak tiga sekaligus merupakan sebuah pelanggaran terhadap hukum-hukum Allah sehingga pelakunya pantas untuk dikenai sanksi. Apa yang dilakukan ‘Umar sangatlah tepat pada saat itu, sehingga diharapkan tidak ada lagi di kalangan sahabat yang memperlmain-mainkan lafadz talak tiga secara sekaligus karena hal itu akan berakibat terhadap putusnya jalinan suami-istri di antara keduanya serta keharusan untuk mencari *muhallil* yang juga akan menyusahkan keduanya. Prinsip yang digunakan di sini sama dengan bahasan sebelumnya, yaitu perubahan fatwa bisa saja terjadi lantaran perbedaan waktu, tempat, kondisi-kondisi, niat, dan situasi-situasi tertentu.

Kalau dilihat sepintas, pendapat Ibn Qayyim dalam hal ini sama dengan pendapat mayoritas ulama yang mengikuti kebijakan ‘Umar. Namun mengenai sikap keagamaan Ibn al-Qayyim, menyebutkan bahwa dalam hal ini ia mengikuti pendapat gurunya Ibn Taymiyyah yang berpendapat bahwa talak tiga sekaligus jatuh satu. Dia bersama gurunya dihukum dan dipenjarakan beberapa kali lantaran fatwanya yang bertolak belakang dengan fatwa mayoritas ulama pada zamannya. Padahal sebenarnya berdasarkan argumentasi yang ia tuliskan dalam karyanya *I’lām*

⁹³ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, ii, hlm.25,28.

al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn, ibn al-Qayyim sepakat dengan keputusan 'Umar dengan bukti apresiasi yang dia lontarkan terhadap kebijakan tersebut karena mengandung *maslahat* yang besar pada zamannya.

C. Penetapan Undang-Undang Pembatasan Usia Nikah serta Dispensasinya

1) Munculnya Gagasan Fiqih Indonesia

Munculnya gagasan ini, di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh Hasbi ash-Shiddieqy, seorang peneliti studi keislaman, pada sekitar tahun 1940-an. Menurutnya, sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam telah dimulai jauh sebelum kemerdekaan, beberapa cara dan upaya untuk menginkorporasikan serta mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam ternyata telah dilakukan oleh banyak kalangan. Para pemikir hukum Islam di Indonesia fase awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam *ijtihad* hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang *mujtahid mustaqil*, tentunya dengan independensi metode penemuan hukum sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya dengan memuat analisis penemuan hukum yang kreatif, cerdas dan inovatif.

Kurang empirisnya wacana yang dikembangkan dalam pemikiran keislaman, yang mengakibatkan terbengkalainya sederet nomenklatur permasalahan sosial-politik yang terjadi di tengah masyarakat, telah menggerakkan para pengkritik terhadap kerangka pikir (paradigma) yang

selama ini dipakai dan terbangun oleh para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang *fahm al- 'ilm li al-inqiyad* ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di dalam khazanah literatur klasik (*syarwah fiqhiyah*), membuat eksistensi hukum Islam tampak resisten, tidak mampu mematrik diri, dan sebagai konsekuensinya ia hadir bagai *panacea* bagi persoalan sosial-politik, menurutnya. Para ulama terlihat seperti melupakan sejarah dan menganggapnya sebagai suatu yang tidak penting, sehingga kritik terhadap dimensi nyaris tidak ada. Padahal, paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqh sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi (*qabil li an-niqas*), bukan sebagai kebenaran ortodoksimutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya kesadaran sejarah (*sense of history*) inilah yang telah menyebabkan pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan kontinum yang jelas. Diperlukan pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari pola *fahm al- 'ilm li al-inqiyad* ke pola *fahm al- 'ilmi li al-intiqad*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu. Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan *fiqh* dari hasil *ijtihad* yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fiqh tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik.⁹⁴ Hasbi terlihat gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang

⁹⁴ Nouruzzaman Siddiqi, "Muhammad T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Perrspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia," *Jurnal Al-Jami'ah*, no. No. 35 (2010): 50.

jasas. Menurutnyas, pengkultusan terhadap pemikiran hukum Islam (*taqdis al-afkar*) yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih terus berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi ijtihad baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan di Indonesia.

Hingga interval waktu yang cukup lama, tepatnya hingga tahun 1948, gagasan awal Fiqh Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respons yang memadai (positif) dari masyarakat. Melalui tulisannya yang berjudul “Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat” yang dimuat dalam majalah Aliran Islam, Hasbi mencoba mengangkat kembali idenya itu. Dalam tulisan itu dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berguna.⁹⁵ Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman. Dari titik berangkat kenyataan sosial dan politik seperti itulah pemikiran Fiqh Indonesia hadir, ia terus mengalir dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnyas, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam segala cabang dari bidang *mu’amalah*, yang belum

⁹⁵ Nouruzzaman Siddiqi, “*Fiqh Indonesia: Penggagas Dan Gagasannya*” (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 215-216.

ada ketetapan hukumnya. Ia harus mampu hadir dan bisa berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat.

Para *mujtahid* (ulama lokal dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan (*sense of maslahah*) yang tinggi dan kreativitas yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya merumuskan alternatif *fiqh* yang baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif (*ijtihad jama'i*),⁹⁶ melalui sebuah lembaga permanen-dalam pengertian, “legislasi baik berdasarkan Al-Quran, Sunnah atau *Ra'yu* melalui konsultasi dengan pemerintah negara, bukan dengan *ijtihad fardi* (perorangan) dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama.”⁹⁷

Demi tujuan ini, Hasbi menyarankan agar para pendukung Fiqh Indonesia mendirikan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Lembaga ini ditopang oleh dua sub-lembaga. Pertama, lembaga politik (*hay'at al-siyasah*), yang anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat, tetapi harus menguasai bidang yang mereka wakili. Kedua, lembaga *Ahl al-Ijtihad* (kaum *mujtahid*) dan *Ahl al-*

⁹⁶ Yudian Wahyudi, “*Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika*” (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 41.

⁹⁷ Ibid. Lihat juga, Hasbi ash-Shiddieqy, “*Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang sedang Berkembang*”, dalam Panji Masyarakat, th. XIV No. 123, 15 Maret 1973, hlm. 17.

ikhtisas (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.⁹⁸

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan *Fiqh* Indonesia adalah satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan *ijtihad-ijtihad* baru. Dasar-dasar hukum Islam yang selama ini telah mapan, seperti *ijma'*, *qiyas*, *maslahah mursalah*, *'urf*, dan prinsip “perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat”, justru akan menuai ketidaksihinggaan ketika tidak ada lagi *ijtihad* baru. Dengan berpegang pada paradigma itu, dalam konteks pembangunan semesta sekarang ini, gerakan penutupan pintu *ijtihad* (*insidad bab al-ijtihad*) merupakan isu usang yang harus segera ditinggalkan. Menurut Yudian,⁹⁹ tuntutan bahwa *Fiqh* Indonesia mengimplikasikan usul al-*Fiqh* Indonesia akan mulai terjawab ketika dua komponen utama dalam metodologi *Fiqh* Indonesia diindonesiakan. Pertama, *'urf* Indonesia dijadikan salah satu sumber hukum Islam di Indonesia. Di sinilah Hasbi memainkan peran besar untuk mendekatkan pandangan lama (kaum reformis Puritan) dengan praktik

⁹⁸ Ibid. hlm. 42. Lihat juga Al-Jami'ah No. 58 (1995): 98-105.

⁹⁹ Yudian Wahyudi bisa dikatakan sebagai pelanjut “sesungguhnya” gagasan *Fiqh* Indonesia. Tidak hanya sekedar meneruskan konsep teoritis *Fiqh* Indonesia-nya Hasbi, namun ia membantu mengkonkretkan konsep itu sejak tahun 1995 dengan menerjemahkan dua komponen utama dalam metodologi *Fiqh* Indonesia, yakni *'urf* Indonesia dan *Ijtihad jama'I* dengan lembaga Ahl al-Hall wa al-'Aqd-nya sesuai dengan *'urf* dan lembaga-lembaga terkait yang ada di Indonesia. Tidak seperti pelanjut *Fiqh* Indonesia yang lain; yakni Hazairin, tahun 1981 dengan “Mazhab Indonesia”, Munawir Syadzali tahun 1988 dengan “Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia”, Busthanul Arifin, tahun 1996 dengan “Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia, dan A. Qodri Azizi dengan gagasannya “Positivisasi Hukum Islam di Indonesia”, Yudian menyebut konsep mengindonesiakan *Fiqh* Indonesia-nya dengan “Reorientasi *Fiqh* Indonesia”. Inilah sumbangan terbesar Yudian dalam melanjutkan gagasan *Fiqh* Indonesia. Lebih lengkap, baca Yudian, *Ushul Fiqih...*, hlm. 41.

hukum umat Islam Indonesia. Kedua, *ijma'*, dimana Hasbi baru sampai pada tingkat teoritis melalui *Ijtihad Jama'i* dengan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd-nya*. Di sini Hasbi menggunakan istilah yang diambil begitu saja dari sejarah Islam. Di samping itu, beberapa lembaga yang didirikan oleh umat Islam Indonesia belum ada ketika Hasbi mengemukakan pikiran-pikirannya. Oleh karena itu, ada baiknya jika lembaga-lembaga yang “masih mentah” tersebut dikaitkan dengan lembaga-lembaga sosial politik yang hidup di dalam masyarakat Indonesia.

Untuk lembaga *Hay'at al-Tasyri'iyah*, menurut Yudian, dapat disamakan dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI, dengan mujtahid-mujtahid yang diambil dari perwakilan organisasi Islam semisal Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam dan Al-Irsyad. Dengan anggapan bahwa calon mujtahid Indonesia adalah mereka yang sudah menamatkan S1 fakultas Syari'ah, yang dapat ditolerir hingga tahun 1985. Sedangkan untuk pasca-1985 hingga tahun 2000, persyaratan itu adalah lulusan S2 dan pasca-2000 seharusnya sudah lulus S3. Bagi mereka yang tidak memiliki ijazah formal tetap diakui sebagai calon *mujtahid* setelah keahlian mereka terbukti.¹⁰⁰

2) Pembatasan Usia Nikah

Usia perkawinan yang terdapat di dalam UUP telah beberapa kali *dijudicial review* ke Mahkamah Konstitusi, di antaranya adalah dengan

¹⁰⁰ Yudian Wahyudi, “*Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika*.” hlm. 42”

perkara Nomor 74/PUU-XII/2014 dan perkara Nomor 22/PUU-XV/2017. Dalam putusan perkara Nomor 74/PUU-XII/2014, Mahkamah Konstitusi berpendapat bahwa kebijakan pembentuk undang-undang (legislator) yang menetapkan usia pernikahan bagi laki-laki adalah 19 (sembilan belas) tahun dan bagi perempuan adalah 16 (enam belas) tahun tidak bertentangan dengan konstitusi, karena kebijakan tersebut sifatnya *open legal policy*. Negara bebas untuk menentukan atau merubah batasan usia pernikahan tersebut berdasarkan pertimbangan kemajuan sosial, ekonomi, kesehatan, budaya, teknologi informasi, dan pertimbangan lainnya.

Adapun di dalam putusan perkara Nomor 22/PUU-XV/2017, Mahkamah Konstitusi tetap berpendapat bahwa Mahkamah tidak berwenang untuk menentukan usia tertentu sebagai batasan usia pernikahan, karena kebijakan tersebut merupakan *open legal policy* pembentuk undang-undang. Hanya saja Mahkamah lebih menekankan pertimbangan atas upaya pencegahan terjadinya pernikahan anak serta menghapuskan tindakan diskriminatif gender dalam pernikahan, seperti membedakan batasan usia pernikahan laki-laki dengan perempuan.

Pencegahan terjadinya pernikahan anak merupakan hak setiap anak serta membantu negara dalam mencapai tujuan pembangunan universal baru yang telah dituangkan di dalam dokumen *Transform in Our World: the 2030 Agenda for Sustainable Developments Goals* (SDGs) yang berisi 17 tujuan dengan 169 target. Di antara tujuan SDGs yang terdapat pada tujuan

poin 5.3 adalah mencegah terjadinya perkawinan di usia anak, *eliminate all harmful practices such as child, early and forced marriage*.

Mahkamah Konstitusi mengabulkan sebagian permohonan dalam perkara Nomor 22/PUU-XV/2017 dengan menetapkan bahwa usia perkawinan laki-laki dan perempuan harus sama. Mahkamah memberikan batas waktu 3 (tiga) tahun kepada pembuat undang-undang untuk merevisi usia perkawinan yang terdapat di dalam UUP dan jika dalam batas waktu tersebut usia perkawinan tersebut belum direvisi, maka usia perkawinan diharmonisasi dengan usia anak yang terdapat di dalam Undang-Undang Perlindungan Anak dan diberlakukan sama antara laki-laki dan perempuan, yakni umur 18 (delapan belas) tahun.¹⁰¹

Pada tanggal 16 September 2019, Rapat Paripurna DPR RI telah mengesahkan RUU perubahan atas UUP dan menetapkan usia perkawinan bagi laki-laki dan perempuan adalah 19 (sembilan belas) tahun. Dalam pendapat terakhir Presiden yang dibacakan oleh Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (PPPA), Yohana Yembise, menyampaikan bahwa keputusan ini sangat dinantikan oleh seluruh warga Indonesia dalam upaya menyelamatkan anak dari praktik perkawinan anak. Perkawinan anak sangat merugikan mereka, keluarga, dan negara, serta sebagai bukti bahwa Indonesia mampu menjawab salah satu persoalan perlindungan anak.¹⁰²

¹⁰¹ Mahkamah Konstitusi, *Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017* (Indonesia, n.d.).

¹⁰² Wardyah, "Revisi UU Usia Perkawinan Anak 19 Tahun Disahkan Di Indonesia," in "*Pernikahan Anak*" *Dialog Suara Perempuan* (RRI, n.d.).

Apabila pernikahan akan dilangsungkan dengan menyimpangi batas usia perkawinan yang telah ditetapkan di dalam Revisi UUP, maka harus terlebih dahulu mendapatkan dispensasi dari pengadilan. Permohonan dispensasi kawin diajukan oleh orang tua calon suami atau istri yang masih di bawah umur ke pengadilan, Pengadilan Agama bagi yang beragama Islam dan Pengadilan Negeri bagi yang beragama lain.

Islam tidak mengenal usia pernikahan, setiap orang yang telah sanggup untuk menikah, tanpa memandang umur boleh menikah. Mematok usia tertentu sebagai ukuran usia pernikahan dipandang menentang sunnatullah, bahkan mendahului kekuasaan Allah ta'ala, dan tindakan demikian justru akan semakin meningkatkan perilaku seks bebas di tengah masyarakat. Narasi tersebut sering kita dengar di tengah-tengah masyarakat. Meskipun sebagian pihak tidak setuju dengan kebijakan yang mematok usia pernikahan, namun secara umum terdapat kesamaan pandangan bahwa orang baru boleh menikah apabila sudah sanggup menikah.

Sahabat Nabi, *tabi'in*, dan jumbuh ulama berpandangan bahwa usia *baligh* adalah 15 (lima belas) tahun. Mereka berpandangan demikian berdasarkan Hadis Nabi yang diriwayatkan dari Ibnu Umar, dimana Nabi belum mengizinkannya untuk ikut berperang pada saat perang Uhud, karena ketika itu ia masih berusia 14 (empat belas) tahun, sedangkan pada waktu perang Khandak, Nabi telah mengizinkannya ikut berperang, karena ketika itu Ibnu Umar telah berusia 15 (lima belas) tahun. Umar bin Abdul Aziz berpandangan bahwa usia 15 (lima belas) tahun adalah batasan antara anak-

anak dengan orang dewasa. Adapun Imam Malik dan Abu Hanifah berpandangan bahwa usia baligh bagi mereka yang belum mengalami mimpi basah (ih}tilam) adalah 18 (delapan belas) tahun.¹⁰³

Indikasi awal kecakapan seseorang bertindak hukum di dalam Islam dapat diketahui dari usianya, kemudian baru disertai dengan kualifikasi kecakapannya dalam bertindak hukum (*rushd*). Jika seseorang telah memenuhi kriteria usia dewasa dan dia juga telah memiliki kecakapan bertindak hukum, maka baru ia dapat digolongkan sebagai orang yang cakap hukum (*ahliyat al-ada' al-kamilah*).

Allah ta'ala memerintahkan kepada wali untuk menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya, baik laki-laki maupun perempuan, jika mereka sudah sanggup untuk menikah. Tindakan wali menghalang-halangi orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah (*'adl*), padahal ia telah sanggup untuk menunaikan kewajiban pernikahan, merupakan tindakan yang diharamkan di dalam syariat Allah ta'ala, karena tindakan tersebut berpotensi menimbulkan fitnah (terjadinya perbuatan yang diharamkan oleh Allah ta'ala), baik secara khusus maupun fitnah secara umum di tengah masyarakat.

Apabila ada seseorang yang berkeinginan untuk menikah, sementara ia belum sanggup untuk memenuhi kewajiban pernikahan, baik materi maupun non materi, maka ia harus menjaga dirinya agar tidak terjerumus ke dalam tindakan yang diharamkan, sembari tetap harus berusaha

¹⁰³ Ath-Tharifi, hlm.722-723.

mendapatkan karunia Allah ta'ala supaya memiliki kemampuan untuk menikah. Syariat Islam tidak memerintahkan kebiri kepada orang yang belum sanggup untuk menikah dan juga tidak memerintahkan orang tersebut untuk mengasingkan diri, meskipun dengan tujuan untuk beribadah kepada Allah ta'ala.¹⁰⁴

Syariat Islam tidak membenarkan bagi setiap orang yang telah mampu untuk menikah menunda-nunda pernikahannya. Wali berkewajiban menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya jika mereka sanggup menikah dan telah menemukan pasangan yang baik. Pada sisi lain, bagi yang belum sanggup menunaikan kewajiban pernikahan, syariat Islam memerintahkan kepada mereka untuk menjaga diri (*iffah*) dari tindakan yang diharamkan (zina) dengan tetap berusaha memperoleh kesanggupan tersebut. Allah ta'ala mensejajarkan perintah menikah bagi mereka yang sudah layak menikah pada satu sisi dengan perintah menjaga diri (*iffah*) bagi mereka yang belum sanggup menikah pada sisi lain. Allah ta'ala mengisyaratkan (*isharatu al-nasl*) bahwa fungsi utama pernikahan adalah menjaga diri dari perbuatan yang diharamkan, baik melakukan zina atau mendekatinya. Hal itu senada dengan hadits Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* dalam riwayat Bukhari dan Muslim, sebagai berikut:

يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر و أحسن

للفرج و من لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء

Terjemahannya: “Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian yang sudah sanggup menikah, maka segeralah menikah, karena pernikahan

¹⁰⁴ Ath-Tharifi, jilid 4, hlm.1859-1862.

tersebut sangat menjaga pandangan dan kemaluan, namun bagi yang belum sanggup menikah, hendaklah dia berpuasa, karena puasa tersebut akan menjaga dirinya.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Sebagaimana firman Allah ta’ala di dalam Surat al-Nur ayat 32, Hadits Nabi di atas juga mendorong pemuda yang sudah sanggup menikah untuk segera menikah. Menurut al-San’ani makna yang paling tepat dari kata *al-ba’ah* adalah *al-jima’*, sehingga maksud Hadis di atas adalah, barang siapa yang sudah sanggup untuk melakukan hubungan suami istri (*jima’*) dikarenakan ia sudah mampu untuk memenuhi segala kewajiban yang timbul akibat pernikahan, maka hendaklah ia segera menikah. Apabila ia belum mampu melakukan hubungan suami istri dikarenakan ia tidak sanggup memenuhi segala kewajiban yang timbul akibat pernikahan, maka hendaklah ia berpuasa agar dapat mengendalikan syahwatnya.¹⁰⁵

Islam mengharamkan perbuatan zina dan segala tindakan yang mendekatinya. Penjagaan terhadap keturunan (*hifzu al-nasl*) dan kehormatan (*hifzu al-‘ird*) merupakan salah satu dari lima hal pokok (*al-daruriyatu al-khamsah*) yang wajib untuk dipelihara menurut tujuan syariat Islam (*maqasidu al-shari’ah*). Oleh karena itu, lembaga pernikahan di dalam Islam bukan hanya sebagai sarana pemuas nafsu, namun sebagai instrumen untuk menjaga kesucian keturunan dan kehormatan seseorang dari segala tindakan yang diharamkan oleh Allah *subhanahu wa ta’ala*.

Dalil-dalil syar’i di atas mengungkap fakta, bahwa di dalam syariat Islam tidak terdapat ketentuan kriteria umur untuk menikah. Usia menikah

¹⁰⁵ Al-Kahlani, *Subulu Al-Salam*, 3rd ed. (Bandung: Dahlan, n.d.).

adalah usia yang pada umumnya menurut kebiasaan setempat (*'urf*) dan dari aspek biologis seseorang, apakah telah memiliki ketertarikan serta keinginan untuk menikah atau tidak.

Munculnya gagasan Fiqih Madzhab Negara (Fikih Indonesia), di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh Hasbi ash-Shiddieqy, seorang peneliti studi keislaman, pada sekitar tahun 1940-an. Menurutnya, sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam telah dimulai jauh sebelum kemerdekaan, beberapa cara dan upaya untuk menginkorporasikan serta mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam ternyata telah dilakukan oleh banyak kalangan. Para pemikir hukum Islam di Indonesia fase awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam *ijtihad* hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang *mujtahid mustaqil*, tentunya dengan independensi metode penemuan hukum sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya dengan memuat analisis penemuan hukum yang kreatif, cerdas dan inovatif.

Kurang empirisnya wacana yang dikembangkan dalam pemikiran keislaman, yang mengakibatkan terbengkalainya sederet nomenklatur permasalahan sosial-politik yang terjadi di tengah masyarakat, telah menggerakkan para pengkritik terhadap kerangka pikir (paradigma) yang selama ini dipakai dan terbangun oleh para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang *fahm al- 'ilm li al-inqiyad* ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di dalam khazanah literatur klasik (*syarwah fiqhiyah*),

membuat eksistensi hukum Islam tampak resisten, tidak mampu mematrik diri, dan sebagai konsekuensinya ia hadir bagi *panacea* bagi persoalan sosial-politik, menurutnya. Para ulama terlihat seperti melupakan sejarah dan menganggapnya sebagai suatu yang tidak penting, sehingga kritik terhadap dimensi nyaris tidak ada. Padahal, paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqh sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi (*qabil li an-niqas*), bukan sebagai kebenaran ortodoks mutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya kesadaran sejarah (*sense of history*) inilah yang telah menyebabkan pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan kontinum yang jelas. Diperlukan pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari pola *fahm al-‘ilm li al-inqiyad* ke pola *fahm al-‘ilmi li al-intiqad*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu. Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan *fiqh* dari hasil *ijtihad* yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar *fiqh* tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik.¹⁰⁶ Hasbi terlihat gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Menurutnya, pengkultusan terhadap pemikiran hukum Islam (*taqdis al-afkar*) yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih terus berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi

¹⁰⁶ Nouruzzaman Siddiqi, "Muhammad T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia."

ijtihad baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan di Indonesia.

Hingga interval waktu yang cukup lama, tepatnya hingga tahun 1948, gagasan awal Fiqh Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respons yang memadai (positif) dari masyarakat. Melalui tulisannya yang berjudul “Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat” yang dimuat dalam majalah Aliran Islam, Hasbi mencoba mengangkat kembali idenya itu. Dalam tulisan itu dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berdaya guna.¹⁰⁷ Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman. Dari titik berangkat kenyataan sosial dan politik seperti itulah pemikiran Fiqh Indonesia hadir, ia terus mengalir dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam segala cabang dari bidang *mu’amalah*, yang belum ada ketetapan hukumnya. Ia harus mampu hadir dan bisa berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat.

Para *mujtahid* (ulama lokal dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan (*sense of maslahah*) yang tinggi dan kreativitas yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya merumuskan alternatif *fiqh* yang

¹⁰⁷ Nouruzzaman Siddiqi, “Fiqh Indonesia: Penggagas Dan Gagasannya.”

baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif (*ijtihad jama'i*),¹⁰⁸ melalui sebuah lembaga permanen-dalam pengertian, “legislasi baik berdasarkan Al-Quran, Sunnah atau *Ra'yu* melalui konsultasi dengan pemerintah negara, bukan dengan *ijtihad fardi* (perorangan) dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama.¹⁰⁹

Demi tujuan ini, Hasbi menyarankan agar para pendukung Fiqh Indonesia mendirikan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Lembaga ini ditopang oleh dua sub-lembaga. Pertama, lembaga politik (*hay'at al-siyasah*), yang anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat, tetapi harus menguasai bidang yang mereka wakili. Kedua, lembaga *Ahl al-Ijtihad* (kaum *mujtahid*) dan *Ahl al-ikhtisas* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.¹¹⁰

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan *Fiqh* Indonesia adalah satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan

¹⁰⁸ Yudian Wahyudi, “Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika.”

¹⁰⁹ Ibid. Lihat juga, Hasbi ash-Shiddieqy, “Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan *Qur'an*, *Hadits*, dan *Fiqh* dalam Generasi yang sedang Berkembang”, dalam Panji Masyarakat, th. XIV No. 123, 15 Maret 1973, hlm. 17.

¹¹⁰ Ibid. hlm. 42. Lihat juga Al-Jami'ah No. 58 (1995): 98-105.

ijtihad-ijtihad baru. Dasar-dasar hukum Islam yang selama ini telah mapan, seperti *ijma'*, *qiyas*, *maslahah mursalah*, *'urf*, dan prinsip “perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat”, justru akan menuai ketidaksesuaian ketika tidak ada lagi *ijtihad* baru. Dengan berpegang pada paradigma itu, dalam konteks pembangunan semesta sekarang ini, gerakan penutupan pintu *ijtihad* (*insidad bab al-ijtihad*) merupakan isu usang yang harus segera ditinggalkan. Menurut Yudian,¹¹¹ tuntutan bahwa Fiqh Indonesia mengimplikasikan usul al-Fiqh Indonesia akan mulai terjawab ketika dua komponen utama dalam metodologi *Fiqh* Indonesia diindonesiakan. Pertama, *'urf* Indonesia dijadikan salah satu sumber hukum Islam di Indonesia. Di sinilah Hasbi memainkan peran besar untuk mendekatkan pandangan lama (kaum reformis Puritan) dengan praktik hukum umat Islam Indonesia. Kedua, *ijma'*, dimana Hasbi baru sampai pada tingkat teoritis melalui *Ijtihad Jama'i* dengan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd-nya*. Di sini Hasbi menggunakan istilah yang diambil begitu saja dari sejarah Islam. Di samping itu, beberapa lembaga yang didirikan oleh umat Islam Indonesia belum ada ketika Hasbi mengemukakan pikiran-pikirannya. Oleh karena itu, ada baiknya jika lembaga-lembaga yang

¹¹¹ Yudian Wahyudi bisa dikatakan sebagai pelanjut “sesungguhnya” gagasan Fiqh Indonesia. Tidak hanya sekedar meneruskan konsep teoritis Fiqh Indonesia-nya Hasbi, namun ia membantu mengkonkretkan konsep itu sejak tahun 1995 dengan menerjemahkan dua komponen utama dalam metodologi Fiqh Indonesia, yakni *'urf* Indonesia dan *Ijtihad jama'i* dengan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd-nya* sesuai dengan *'urf* dan lembaga-lembaga terkait yang ada di Indonesia. Tidak seperti pelanjut Fiqh Indonesia yang lain; yakni Hazairin, tahun 1981 dengan “Mazhab Indonesia”, Munawir Syadzali tahun 1988 dengan “Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia”, Busthanul Arifin, tahun 1996 dengan “Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia, dan A. Qodri Azizi dengan gagasannya “Positivisasi Hukum Islam di Indonesia”, Yudian menyebut konsep mengindonesiakan Fiqh Indonesia-nya dengan “Reorientasi Fiqh Indonesia”. Inilah sumbangan terbesar Yudian dalam melanjutkan gagasan Fiqh Indonesia. Lebih lengkap, baca Yudian, *Ushul Fiqih...*, hlm. 41.

“masih mentah” tersebut dikaitkan dengan lembaga-lembaga sosial politik yang hidup di dalam masyarakat Indonesia.

Untuk lembaga *Hay'at al-Tasyri'iyah*, menurut Yudian, dapat disamakan dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI, dengan mujtahid-mujtahid yang diambil dari perwakilan organisasi Islam semisal Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam dan Al-Irsyad. Dengan anggapan bahwa calon mujtahid Indonesia adalah mereka yang sudah menamatkan S1 fakultas Syari'ah, yang dapat ditolerir hingga tahun 1985. Sedangkan untuk pasca-1985 hingga tahun 2000, persyaratan itu adalah lulusan S2 dan pasca-2025 seharusnya sudah lulus S3. Bagi mereka yang tidak memiliki ijazah formal tetap diakui sebagai calon *mujtahid* setelah keahlian mereka terbukti.¹¹²

3) Dispensasi Nikah

Perkawinan merupakan ikatan lahir dan batin antara pasangan suami istri dengan tujuan membentuk rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa atau dalam bahasa Hukum Islam disebut dengan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah* (Pasal 1 UUP juncto Pasal 3 Kompilasi Hukum Islam). Guna mencapai tujuan perkawinan, menekan angka perceraian, menghasilkan keturunan (generasi) yang sehat, serta untuk mengatur laju pertumbuhan penduduk, maka UUP menganut prinsip bahwa ketika menikah, calon suami dan istri telah matang

¹¹² Yudian Wahyudi, “*Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika*.” hlm. 42”

jiwa dan raganya, telah mencapai batas usia perkawinan (dahulu laki-laki 19 [sebilan belas] tahun dan perempuan 16 [enam belas] tahun dan sekarang telah direvisi, laki-laki dan perempuan sama-sama 19 [sebilan belas] tahun). Oleh karena itu, pernikahan di bawah usia tersebut harus semaksimal mungkin dicegah oleh pihak-pihak yang terkait dengan penyelenggaraan suatu pernikahan, terutama pihak keluarga.¹¹³

Dalam Pasal 7 ayat (2) UUP diatur bahwa dalam hal penyimpangan terhadap ketentuan batas usia perkawinan, maka orang tua dapat mengajukan permohonan dispensasi ke pengadilan.¹⁷ Dalam Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama (Buku II) dijelaskan bahwa permohonan dispensasi kawin diajukan kepada Pengadilan Agama yang yurisdiksinya meliputi tempat tinggal orang tua dan/atau anak yang dimohonkan dispensasi perkawinannya.

Permohonan dispensasi kawin diajukan secara *volunteir* oleh orang tua dan/atau calon mempelai yang belum cukup umur, baik laki-laki maupun perempuan. Permohonan dispensasi kawin dapat diajukan secara bersama-sama, ketika calon mempelai pria dan wanita sama-sama belum cukup umur. Pengadilan Agama dapat menjatuhkan penetapan atas permohonan dispensasi kawin setelah mendengar keterangan orang tua, keluarga dekat, atau wali anak yang akan diberikan dispensasi kawin.¹¹⁴

¹¹³ Pemerintah Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan; Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Islam Departemen Agama RI, Kompilasi Hukum Islam.*, 1991.

¹¹⁴ Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, *Pedoman Pelaksanaan Tugas Dan Administrasi Peradilan Agama (Buku II), Revisi 2013* (Jakarta, Indonesia, 2013).

Sebagai upaya untuk mewujudkan kemaslahatan bagi segenap warga negara dalam bidang perkawinan, pembuat undang-undang (pemerintah bersama dengan DPR RI) telah menetapkan batas minimal usia perkawinan yakni 19 (sembilan belas) tahun, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Pihak-pihak yang terkait dengan pelaksanaan suatu pernikahan, kedua calon mempelai beserta dengan keluarga terdekat, harus berupaya mengantisipasi terjadinya perkawinan yang dinilai di bawah umur. Penyimpangan dari ketentuan tersebut hanya boleh dilakukan sebagai alternatif terakhir dan setelah mendapat dispensasi dari pengadilan.

Pernikahan yang di nilai di bawah batas usia pernikahan adalah persoalan yang kompleks, sehingga dalam mempertimbangkan permohonan dispensasi kawin, Pengadilan Agama harus merumuskan pertimbangan dari berbagai sudut pandang, di antaranya pertimbangan secara syar'i, yuridis, sosiologis, psikologis, dan termasuk kesehatan. Pengadilan Agama dalam mempertimbangkan permohonan dispensasi kawin juga harus menyertakan pertimbangan tujuan syariah Islam (*maqasidu al-shari'ah*), baik dari segi adanya (*janibu al-wujud*) melalui adanya perintah, maupun dari segi tidak adanya (*janibu al-'adm*) dengan adanya larangan.¹¹⁵

Dalam mengadili perkara dispensasi kawin, Pengadilan Agama selama ini tidak selalu mengabulkan permohonan, meskipun menurut data yang disampaikan oleh Deri Fahrizal Ulum, *Child Protection Officer*

¹¹⁵ Asy-Syathibi, hlm.18-23.

UNICEF Indonesia, lebih dari 90% (sembilan puluh persen) permohonan dispensasi kawin dikabulkan oleh pengadilan. Di antara pertimbangan yang dikemukakan oleh Pengadilan Agama dalam mengabulkan permohonan dispensasi kawin adalah karena permohonan tersebut beralasan secara syar'i, yuridis, dan sosiologis, dimana:

- a) Anak yang dimohonkan dispensasi kawin, jika laki-laki telah memiliki pekerjaan dengan penghasilan yang cukup dan jika perempuan telah terbiasa melakukan tugas kerumahtanggaan;
- b) Keluarga kedua belah pihak sudah sama-sama menyetujui berlangsungnya pernikahan;
- c) Berdasarkan fakta hukum di persidangan, hubungan kedua calon mempelai sudah sedemikian erat, sudah ada indikasi jika tidak segera dinikahkan akan melakukan tindakan yang bertentangan dengan syariat Islam, sehingga dapat merusak tatanan kehidupan sosial yang baik;
- d) Kedua mempelai tidak ada halangan secara syar'i untuk menikah. Adapun pertimbangan Pengadilan Agama ketika menolak permohonan dispensasi adalah ketika Pengadilan Agama tidak menemukan fakta hukum yang menjadi dasar permohonan tersebut beralasan secara syar'i, yuridis, dan sosiologis untuk dikabulkan. Penetapan atas perkara permohonan dispensasi kawin harus dijatuhkan dengan mempertimbangkan kemungkinan terjadinya kemudharatan yang terkecil dari berbagai kemudharatan lainnya, sebagaimana kaedah fiqhiyah berikut ini:

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما

Terjemahannya: *Apabila saling berhadapan dua kemudaran maka hindarilah kemudaran yang paling besar dengan memilih kemudaran yang paling kecil di antara keduanya.*

Mengabulkan permohonan dispensasi kawin atau menolak permohonan tersebut akan dihadapkan kepada dialektika pertimbangan di antara dua kemudaran yang mungkin terjadi. Majelis Hakim harus mempertimbangkan secara seksama dari berbagai aspek pertimbangan, sebagaimana disebutkan di atas, kasus per kasus (*case to case*) yang tidak bisa digeneralisir. Majelis Hakim harus mempertimbangkan permohonan dispensasi kawin dari berbagai aspek pertimbangan, baik syar'i, yuridis, sosiologis, psikologis, dan juga kesehatan. Untuk keperluan tersebut, diperlukan petunjuk teknis pemeriksaan perkara dispensasi kawin yang lebih rinci dari Kamar Agama Mahkamah Agung RI, apalagi pasca revisi Undang-Undang Perkawinan.

Guna menunjukkan bahwa permohonan dispensasi kawin merupakan alternatif terakhir yang ditempuh para pihak, maka penulis berpendapat perlu ada beberapa ketentuan khusus dalam pemeriksaan perkara permohonan dispensasi kawin, yakni sebagai berikut:

a) Permohonan dispensasi kawin harus diajukan oleh kedua orang tua anak yang dimohonkan dispensasi kawinnya, sebagai para pemohon, kecuali salah satunya telah meninggal dunia, dan jika kedua orang tua telah meninggal dunia, permohonan dispensasi kawin hanya dapat diajukan oleh wali yang telah ditunjuk berdasarkan penetapan pengadilan;

- b) Permohonan dispensasi kawin diajukan secara *volunteir* ke Pengadilan Agama yang yurisdiksinya melingkupi tempat tinggal anak yang dimohonkan dispensasi kawinnya;
- c) Majelis Hakim hanya dapat menjatuhkan penetapan atas perkara permohonan dispensasi kawin setelah mendengar keterangan kedua orang tua dari kedua belah pihak dan kedua calon mempelai;
- d) Surat pernyataan dari anak yang dimohonkan dispensasi perkawinannya bahwa ia sanggup untuk memenuhi segala kewajiban yang timbul dari ikatan pernikahan;
- e) Surat pernyataan penghasilan dari anak yang dimohonkan dispensasi perkawinannya dan diketahui oleh pejabat yang berweang;
- f) Bagi anak yang dimohonkan dispensasi perkawinannya harus menuntaskan wajib belajar 9 (sembilan) tahun, dibuktikan dengan ijazah atau pernyataan secara tertulis dari yang bersangkutan dan surat keterangan dari lembaga pendidikan di tempat ia menjalani proses pendidikan;
- g) Permohonan dispensasi kawin harus dibuktikan sesuai dengan ketentuan hukum acara perdata yang berlaku, di antara bukti surat yang harus diajukan oleh para pemohon adalah surat rekomendasi/pertimbangan secara medis (*fahsu al-tibb*), seperti hasil pemeriksaan dari dokter spesialis kebidanan dan psikolog, serta dua orang saksi dari pihak keluarga atau orang terdekat.

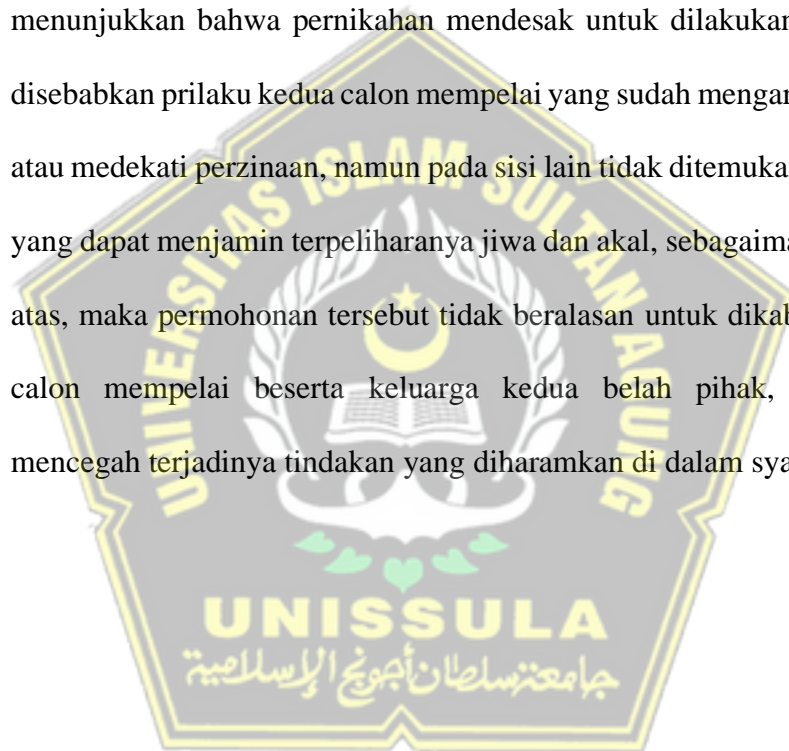
Dari berbagai persyaratan teknis pengajuan permohonan dispensasi kawin di atas, penulis berpendapat perlu diklasifikasikan menjadi dua kriteria, yakni persyaratan formil dan materil. Persyaratan formil

mengakibatkan permohonan tidak dapat diterima ketika persyaratan tidak terpenuhi, seperti permohonan harus diajukan oleh kedua orang tua. Adapun persyaratan materil mengakibatkan permohonan ditolak jika tidak terpenuhi, seperti surat pernyataan kesanggupan menjalankan kewajiban pernikahan dari anak yang dimohonkan dispensasi perkawinannya dan pernyataan akan menuntaskan kewajiban belajar 9 (sembilan) tahun.

Dispensasi kawin hanya dapat diberikan, jika fakta hukum yang terbukti di persidangan setelah dipertimbangkan dari berbagai aspek, baik syar'i, yuridis, sosiologis, psikologis, dan juga kesehatan, pernikahan tersebut sangat mendesak untuk dilangsungkan guna mewujudkan tujuan syariat Islam, menjaga keselamatan keturunan (*hifzhu al-nasl*), tanpa membahayakan keselamatan jiwa anak yang diberikan dispensasi kawin (*hifzhu al-nafs*) serta keberlanjutan pendidikannya (*hifzhu al-aql*). Apabila pernikahan tidak segera dilangsungkan, berdasarkan fakta hukum yang terbukti di persidangan, akan terjadi kerusakan disebabkan hubungan yang diharamkan oleh Allah ta'ala. Di persidangan ditemukan fakta hukum seperti yang bersangkutan pernah ditangkap oleh masyarakat ketika berduaan di tempat yang sunyi (*khalwat*) atau sekurang-kurangnya yang bersangkutan sering berduaan-duaan, bertemu, atau menunjukkan hubungan dekat lainnya yang bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku serta hukum yang hidup di tengah masyarakat (*living law*).

Di samping fakta hukum di atas, sebagai jaminan atas keselamatan jiwa pihak-pihak yang terikat di dalam ikatan pernikahan (*hifzhu al-nafs*)

serta keberlanjutan pendidikan anak yang diberikan dispensasi kawin (*hifzhu al-aql*), juga mesti ditemukan fakta hukum bahwa yang bersangkutan telah memiliki kemampuan untuk menjalankan kewajiban dalam rumah tangga, adanya rekomendasi secara medis (*fashu al-tibb*), serta yang bersangkutan memiliki komitmen untuk menuntaskan wajib belajar 9 (sembilan) tahun. Jika hanya ditemukan fakta hukum yang menunjukkan bahwa pernikahan mendesak untuk dilakukan semata-mata disebabkan perilaku kedua calon mempelai yang sudah mengarah melakukan atau mendekati perzinaan, namun pada sisi lain tidak ditemukan fakta hukum yang dapat menjamin terpeliharanya jiwa dan akal, sebagaimana tersebut di atas, maka permohonan tersebut tidak beralasan untuk dikabulkan. Kedua calon mempelai beserta keluarga kedua belah pihak, berkewajiban mencegah terjadinya tindakan yang diharamkan di dalam syariat Islam.¹¹⁶



¹¹⁶ Satria, hlm.15-18.

BAB III

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Konsep *Maslahat* dalam kerangka *Maqashid Syariah* Undang-Undang

Pembatasan Usia Nikah

1. Latar Belakang Perumusan Konsep *Maslahat*

Gagasan konsep *Maslahat* tidak hadir dalam ruang hampa. Ia hadir dipengaruhi oleh lokasi atau konteks sosial, motif, kepentingan, hasil bacaan dan pergaulan akademis penggagasnya. Lokasi sosial adalah lingkungan sosial yang mengelilingi suatu konsep atau teori. Suatu konsep atau teori tidak akan dapat dipahami jika asal usul sosialnya tidak diklasifikasi. Oleh karena itu, dalam memahami suatu konsep atau teori secara semestinya menuntut seseorang untuk mengetahui dasar-dasar sosial masyarakat di mana suatu konsep atau teori itu dibangun.¹¹⁷

a) Pendidikan

Manusia diciptakan oleh Allah dalam keadaan lemah dan tidak tahu apa-apa. Oleh karena itu, untuk bisa mengetahui sesuatu, ia pasti melalui proses pemberitahuan, baik pemberitahuan langsung dari Sang Pencipta atau dengan melalui proses pendidikan dan pengajaran dari sesamanya. Tidak ada satu manusia pun yang terlepas dari proses tersebut, walaupun tampak secara lahirnya tidak pernah belajar atau berguru kepada siapapun.¹¹⁸

¹¹⁷ Zubaedi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren, Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh Dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 94.

¹¹⁸ Musthofa Rahman, *Pendidikan Islam Dalam Perspektif Al-Qur'an* Dalam Ismail SM *Paradigma Pendidikan Islam* (Semarang, 2001), hlm. 70.

Sebagaimana telah disebutkan mengenai biografi para penggagas *maqashid syariah* seperti Ibnul Qoyyim, Jasser Auda dan al-Buthi, maka dapat diketahui bahwa mereka hidup dalam lingkungan yang kental dalam aroma Syafi'iyah. Ayah al-Buthi misalnya, yang kemudian diteruskan oleh gurunya yang bernama Syekh Hasan Habnakah adalah orang pertama-tama yang memberikannya dasar-dasar madzhab Syafi'i. Di samping itu daerah yang ditempati al-Buthi juga mayoritas bermadzhab Syafi'i.¹¹⁹ Dari lingkungan seperti itu kemudian mempengaruhi cara berfikir al-Buthi. Cara berfikir ala Syafi'iyah itu ia gunakan dalam meracik konsep *maslahat* yang digagasnya.

b) Lingkungan

Lingkungan atau lokasi sosial yang melatarbelakangi munculnya konsep *maslahat* telah penulis jelaskan pada bab sebelumnya mengenai al-Buthi dan Ibnul Qoyyim yang mana mereka adalah orang yang *responsive* terhadap permasalahan yang muncul dan berkembang di sekitarnya. Metode *maslahat* adalah metode yang sangat fundamental untuk menjadi rujukan.¹²⁰

c) Metode Induktif (*Istiqra'*) dan Penerapannya dalam al-Qawaid al-Fiqhiyyah

Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah merupakan kekayaan keilmuan Islam yang bisa disebut sebagai model penemuan *maqâshid al-Syari'ah*, karena ilmu ini merupakan aspek prosedural dari pengelolaan *mashlahah* yang

¹¹⁹ Muhammad Said Ramadhan Al-buthi, *Hadza Walidi* (Damaskus: Darul Fikr, 2006), hlm. 64.

¹²⁰ Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi, *Dhawabith Al-Maslahah Fi as-Syaria'h Al-Islamiyah*, (Beirut, 2005), hlm. 25.

telah disepakati sebagai tujuan hukum Islam. Rumusan-rumusan kaidahnya yang bersifat universal-abstrak meniscayakan penggunaan metode induktif (*istiqrâ'*), berangkat dari partikular-partikular hasil pemikiran fikih menuju kesimpulan general-universal yang berbasis pada kesamaan atau padanan atau yang diistilahkan dengan *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir* yang merupakan nama lain dari ilmu *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Kaidah-kaidah dari ilmu ini di lukiskan oleh pemikir kontemporer sebagai lukisan yang baik tentang prinsip-prinsip fikih dan pedoman bagi penyusunan hukum positif (*furû'*).¹²¹ Para fuqaha' perintis dan penyusun ilmu ini telah menyediakan fasilitas untuk memandu langkah-langkah penalaran hukum dalam berbagai tingkatannya berikut contoh-contohnya. Meskipun dijelaskan memiliki makna penting, akan tetapi dalam realitas perkembangan pemikiran hukum Islam khususnya di Indonesia, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* tidak mendapatkan perhatian yang sungguh-sungguh. Apa yang mendapat perhatian selama ini dan hanya dalam ruang lingkup yang kecil hanyalah ilmu *ushûl al-Fiqh* saja. Padahal berfikir mengembangkan hukum Islam tanpa menyertakan fasilitas yang diberikan ilmu hukum Islam (*al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*) adalah menyalahi logika kemajuan ilmu pengetahuan yang selalu merupakan akumulasi pengetahuan dari masa lalu untuk dijadikan pijakan kemajuan masa kini dan mendatang. Sebagai sesuatu yang tidak muncul eksis dalam ruang hampa, jelas, hukum Islam

¹²¹ Kamil Musa, *Al-Madkhal Ila Al-Tasyrî' Al-Islâmi*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1989), hlm. 47.

merupakan fenomena budaya dan fenomena sosial sekaligus.¹²² Kenyataan ini menyadarkan umat Islam bahwa dalam melakukan studi hukum Islam, penggunaan perspektif ilmu-ilmu budaya dan ilmu-ilmu sosial merupakan suatu keniscayaan dalam meneropong hukum Islam. Dengan mengacu pada distingsi gejala studi Islam secara umum, maka hukum Islam juga dapat dipandang sebagai gejala budaya dan sebagai gejala sosial. Filsafat dan aturan hukum Islam adalah gejala budaya, sedangkan interaksi orang Islam dengan orang lain merupakan gejala sosial. Maka dalam hal ini, ilmu *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* merupakan bagian dari studi hukum Islam, dan menelaah kategori di atas termasuk kedalam gejala budaya. Menurut Atho' Mudzhar, secara lebih elaboratif, Atho' Mudzhar memerincikan hukum Islam pada tiga segmen:¹²³

- 1) Penelitian hukum Islam sebagai doktrin asas. Dalam penelitian ini, sasaran utamanya adalah dasar-dasar konseptual hukum Islam seperti boleh tidaknya pembatasan usia nikah, konsep *maqâshid al-Syarî'ah*, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *tharîq al-Istinbâth*, dan lainnya.
- 2) Penelitian hukum Islam normatif. Dalam penelitian ini sasaran utamanya adalah hukum Islam sebagai norma, baik berbentuk *nash* maupun sudah jadi produk pikiran manusia. Aturan dalam bentuk *nash* meliputi ayat-ayat dan Sosiologi Hukum Islam. Sedangkan aturan yang sudah dipikirkan manusia antara lain berbentuk fatwa-fatwa ulama dan

¹²² Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 12-13.

¹²³ Rasyid Ridho, "Sosiologi Hukum Islam, (Analisis Terhadap Pemikiran M. Atho' Mudhar)," *Jurnal Al-Ahkam* 7294, no. 2 (2012): 298–299.

bentuk-bentuk aturan lainnya yang mengikat seperti kompilasi hukum Islam, Undang-Undang, perjanjian internasional, dan lain-lain.

- 3) Penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial. Sasaran utamanya adalah perilaku hukum masyarakat Muslim terkait pernikahan di bawah usia 19 tahun dan masalah interaksi antar sesama manusia, baik sesama Muslim maupun dengan non muslim. Ini mencakup masalah-masalah seperti politik perumusan dan penerapan hukum (*siyâsah al-Syar`iyyah*), perilaku penegak hukum, perilaku pemikir hukum seperti *mujtahid*, *fuqaha*, *mufti* dan anggota badan legislatif, masalah-masalah administrasi dan organisasi hukum seperti Pengadilan Agama dengan segala graduasinya dan perhimpunan penegak serta pemikir hukum seperti perhimpunan hakim agama, perhimpunan studi peminat hukum Islam. Dalam jenis penelitian ini juga tercakup masalah-masalah evaluasi pelaksanaan dan efektivitas hukum, masalah pengaruh hukum Islam terhadap pembatasan usia nikah atau berkaitan dengan halal-haramnya, sejarah perkembangan hukum, sejarah pemikiran hukum, sejarah administrasi hukum serta masalah kesadaran dan sikap hukum masyarakat.¹²⁴

Dua bentuk studi yang pertama dan kedua melihat Islam sebagai fenomena budaya dan bentuk studi Islam yang ketiga melihat Islam sebagai fenomena sosial. Dikategorikan sebagai fenomena budaya, karena sifatnya

¹²⁴ Amin Abdullah, *Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 34.

yang tidak berulang-ulang. *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* merupakan teori umum tentang hukum Islam yang dihasilkan lewat proses *istiqrâ'* (induksi). Tetapi penegasan demikian belum pernah dilakukan dan untuk melakukannya diperlukan pembuktian dan analisis yang memadai terhadap teknik kerja *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Adapun pengertiannya menurut Mahmûd Fahmî Zaydan secara istilah yaitu:

إقامة قضية عامة ليس عن طريق الإستنباط

Terjemahan: “Suatu bentuk penyimpulan dari hal-hal yang khusus yang ditangkap oleh indera menjadi sesuatu yang sifatnya umum (kebalikan dari metode *qiyâsi*)”. Sedangkan menurut al-Ghazâlî memberikan definisi yang hampir sama dengan Mahmûd Fahmî Zaydan, yaitu:

تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات

Terjemahan: “Mengkaji dan meneliti perincian suatu perkara untuk mengeluarkan suatu hukum yang umum dari perincian tersebut.”

Sedangkan al-Jurjâni mendefinisikannya dengan:

الحكم على كلى لوجوده في أكثر جزئياته

Terjemahan: “Sebuah hukum universal yang berasal dari sebagian besar cabang-cabangnya.” Syihab al-Dîn al-Qarâfi menjelaskannya dengan:

تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب علي الظن أنه في صورة نزاع على تلك الحالات

Terjemahan: “Proses pengaplikasian hukum terhadap partikularnya dengan suatu cara, dimana terdapat perbedaan pendapat tentang keabsahannya.” Ismâil al-hasanî, seorang pakar ushul fikih kontemporer, juga ikut memberikan pengertian tentang *istiqrâ'*, yaitu:

إنتقال ذهني من النظر في حالات وأحكام جزئية إلى حكم عام

Terjemahan: “*Perpindahan pemahaman dari suatu keadaan dan hukum partikular kepada hukum yang universal.*” Sedangkan menurut al-Syathîbî mendefinisikannya dengan,

تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام

Terjemahan: “*Pengkajian dan penelitian hal yang partikular agar dapat diambil sebuah kesimpulan yang universal.*”

Sedangkan *istiqrâ'* dalam istilah filsafat barat dikenal dengan induksi. Induksi ini didefinisikan dengan penyimpulan dari hal-hal yang khusus yang ditangkap oleh indera menjadi sesuatu yang sifatnya umum atau universal. Metode induksi inilah yang dikembangkan oleh Aristoteles guna mendapatkan pengetahuan. Menurut John Stuart Mill (1806-1873) salah seorang tokoh terpenting dalam mengembangkan logika induktif, mendefinisikan induksi sebagai:

“*that operation of the mind, by which we infer that what we know to be true in particular case or cases, will be true in all cases which resemble the former in certain assignable respect*”.

Terjemahan: “Kegiatan budi, dimana kita menyimpulkan bahwa apa yang kita ketahui untuk kasus atau kasus-kasus tertentu, juga akan benar untuk

semua kasus yang serupa dengan yang tersebut tadi dalam hal-hal tertentu”.¹²⁵

Dari beberapa definisi yang telah penulis uraikan diatas, dengan melihat dari definisi yang dikemukakan oleh beberapa pakar baik yang terdahulu maupun yang modern, dapat disimpulkan bahwa inti dari *istiqrâ'* adalah menetapkan hukum umum setelah menyeleksi terhadap hukum yang partikular. Dari hasil penyeleksian penulis terhadap pemberian definisi *istiqrâ'* oleh para pakar, menunjukkan bahwa mereka tidak terlalu mementingkan persoalan definisi (*ta'rif*), sehingga tidak nampak dari definisi di atas bahwa *istiqrâ'* dijelaskan secara esensial. Juga bisa dipahami bahwa *istiqrâ'* yang merupakan wilayah kajian filsafat ilmu memiliki pengaruh besar ke dalam ilmu ushul fikih. Hal ini secara jelas diisyaratkan dari beberapa tokoh besar ushul fikih yang memberikan penjelasan definisi dari *istiqrâ'* ini. Dari definisi diatas dapat diketahui ciri-ciri dari *istiqrâ'* (induksi) sebagai berikut:¹²⁶

- 1) Premis-premis dari induksi adalah proposisi empirik yang langsung kembali kepada suatu observasi indera atau proposisi dasar, proposisi dasar menunjukkan kepada fakta yaitu observasi yang dapat diuji kecocokannya dengan tangkapan indera. Pikiran tidak dapat mempersoalkan benar tidaknya fakta, akan tetapi hanya dapat

¹²⁵ Safriadi, “Istiqrâ' dan Penerapannya terhadap Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah,” *MIZANI: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan* 5, no. 2 (2018): hlm. 95-96.

¹²⁶ Darul Azka & Nailul Huda, *Sulam Al-Munawraq* (Santri Salaf Press, 2013), hlm. 54-57.

menerimanya, sekali indera mengatakan demikian, pikiran tinggal menerimanya.

- 2) Konklusi penalaran induktif itu lebih luas daripada apa yang dinyatakan dalam premis-premisnya.
- 3) Meskipun konklusi induktif itu tidak mengikat, akan tetapi manusia yang normal akan menerimanya, kecuali kalau ada alasan untuk menolaknya.

Jadi konklusi penalaran induktif itu oleh pikiran dapat dipercaya kebenarannya atau dengan perkataan lain: konklusi induktif itu memiliki kredibilitas rasional. Kredibilitas rasional itu disebut probabilitas. Probabilitas itu didukung oleh pengalaman, artinya konklusi induksi itu menurut pengalaman biasanya cocok dengan observasi indera. Setiap pengambilan kesimpulan hukum membutuhkan sebuah proses. Proses ini membutuhkan dalil-dalil atau indikator indikator, sehingga dapat menghasilkan sebuah kesimpulan yang akurat. Berpindah dari sesuatu yang diketahui (indikator) kepada sesuatu yang tidak diketahui, dan darinya dihasilkan suatu kesimpulan. Adapun untuk menentukan suatu kesimpulan tersebut dapat ditempuh dengan beberapa cara, diantaranya metode *qiyâs* (deduksi) dan *istiqrâ'* (induksi).

Disamping itu, hasil kerja *istiqrâ'* memiliki tiga ciri khas, yakni sintesis, umum (general), dan aposteriori. Ciri sintesis terlihat Ketika kesimpulan ditarik dari partikular-partikular yang memiliki kesesuaian, yaitu dengan jalan mensintesis atau menggabungkan kasus-kasus yang

terdapat dalam premis-premis yang diperoleh. Ciri umum adalah karena kesimpulan yang ditarik selalu meliputi jumlah kasus yang lebih banyak atau yang lebih umum sifatnya dibandingkan jumlah kasus yang terkumpul dalam premis-premisnya. Ciri aposteriori adalah karena kasus-kasus konkret yang dijadikan landasan atau titik tolak argumen. Semua kasus tersebut merupakan buah hasil pengamatan inderawi, bukan kebenaran-kebenaran fikiran belaka.

Mengenai penerapan *Istiqrâ'* dalam Penyusunan *Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyyah*, Tâj al-Dîn al-Subkî dalam kitabnya *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir* menyebutkan pada pemulaan kitabnya tentang metode penulisan dan sistematika kitabnya. Ia terinspirasi dari kitab *al-Qawâ'id*-nya Ibn Abd al-Salâm dan *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir*-nya Ibn al-Marhal. Setiap pembahasan dalam kitabnya, Tâj al-Subkî selalu mengawali dengan sinopsis sebagai pengantar awal sebelum memasuki ke dalam pembahasan. Tâj al-Dîn al-Subkî meringkaskan bentuk *qâ'idah*nya dari 'Izzuddîn bin 'Abd al-Salâm dengan perkataan **بالد المصالح (menarik kemaslahatan)**, karena menolak kemafsadatan sudah termasuk menarik kemaslahatan. Setelah menyebutkan kaidah di atas kemudian al-Subkî menjelaskan *al-Qawâ'id al-Khams* (kaidah yang lima), yang diistilahkan dengan *al-Qawâ'id al-Asâsiyah*, kemudian menjelaskan *al-Qawâ'id al-Âmmah* (kaidah-kaidah umum) selain kaidah yang lima, yang berjumlah 27 kaidah. Setelah itu, al-Subkî menjelaskan kaidah-kaidah yang disebutnya dengan *al-Qawâ'id al-Khâshshah*, yaitu kaidah-kaidah fikih yang meliputi bab-bab fikih tertentu

yang terdiri dari 185 kaidah fikih yang mencakup fikih ibadah, fikih mu'amalah khususnya tentang jual beli, fikih peradilan khususnya tentang pengakuan, dan fikih perkawinan.

Ia mengawali pembahasannya tentang *al-Qawâ'id al-Asâsiyah* dengan penjelasan tentang fungsi *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Menurutnya suatu hal yang sangat penting bagi orang yang memiliki daya nalar yang tinggi dan luas untuk menguasai *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* supaya mampu untuk memecahkan persoalan fikih ketika terjadi kebuntuan melalui metode *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Karena mengerahkan kekuatan dan bersungguh-sungguh dalam menghafal cabang-cabang kaidah tanpa mengetahui sumbernya dan tanpa menghafalnya dalam bentuk *qawâ'id* merupakan suatu hal yang tidak diridhai oleh jiwa yang memiliki sifat yang kesombongan dan tidak akan mendorongnya ke dalam orang yang alim dengan segala permasalahan. Hal ini sebagaimana ungkapan dari Imam haramain, bahwa cara atau metode bagi setiap mujtahid dalam mengumpulkan dan menguasai seluruh permasalahan *furû'iyah* adalah melalui *qawâ'id*.¹²⁷

Berdasarkan rincian di atas, Tâj al-Dîn mendefinisikan dengan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*:

الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منه

Terjemahan: “Perkara yang umum dimana banyak persoalan yang spesifik dapat diaplikasikan padanya, yang mana keputusan pada ketentuan umum

¹²⁷ Tâj al-Dîn al-Subkî, “Al-Asybâh Wa Al-Nadhâ'ir” (Mesir: Dâr al-Kutb al-Ilmiyah, n.d.), 10–12.

itu bisa dipakai untuk mengetahui status hukum kasus spesifik itu.” Seperti:
Kaidah yang tidak terkhusus (umum) dengan suatu bab, seperti;

اليقين لا يرفع بالشك

Terjemahan: “Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan.” Dan kaidah yang terkhusus dengan suatu bab, seperti;

كل كفارة سببها معصية فهي على الفور

Terjemahan: “Setiap kafarah yang penyebabnya berupa maksiat maka ditunaikan dengan segera”.

Sedangkan yang dimaksudkan dengan *dhâbith* adalah kaidah yang terkhusus dengan suatu bab dan bertujuan untuk menyusun permasalahan yang memiliki keserupaan yang sama. Atau bisa diartikan dengan perkara yang mencakup seluruh permasalahan. Apabila maksud dari penyebutannya adalah menyatakan perkara yang umum yang dapat menghimpunkan segala masalah dalam suatu hukum, maka perkara disebut dengan *mudrik*, dan jika tidak maka apabila tujuannya memberikan batasan pada segala *furû’* dengan bagian-bagiannya tanpa memandang kepada sumber *qaidah*, maka hal tersebut dinamakan dengan *dhâbith*. Jika dipandang pada tempat pengambilannya maka dikatakan dengan *qâ’idah*.¹²⁸

Jadi, dapat disimpulkan bahwa “perkara umum” dinamakan dengan istilah *qâ’idah*, *dhâbith*, *mudrik*. Hal ini tergantung dari sisi mana kita melihatnya. Adapun lima macam *al-Qawâ’id al-Asâsiyah* yang dimaksudkan oleh Tâj al-Dîn al-Subkî adalah:

¹²⁸ Yasin al-Fâdânî, “Al-Fawâ’id Al-Janiyyah” (Dâr al-Rasyîd, n.d.), hlm. 86.

Kaedah Pertama:

اليقين لا يرفع بالشك

Terjemahan: “Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan kebimbangan”.

Kaidah ini dapat dijelaskan dengan beberapa penjelasan, antara lain:

- 1) Kebimbangan tidak akan berhimpun dengan keyakinan.
- 2) *Asl* yang telah diyakini yang tidak bisa dihilangkan dengan datangnya kebimbangan, sehingga bisa dikatakan: “hukum asl adalah menetapkan suatu perkara yang telah ada pada suatu kondisi diatas kondisi sebelumnya”,
- 3) *Istishhâb* merupakan suatu dalil dalam penetapan hukum.

a. *Furû’ al-Qâ’idah*

Tâj al-Dîn al-Subkî menyebutkan banyak sekali kasus dalam fikih yang menjadi *furû’* dari kaidah ini, antara lain keyakinan akan sahnya *thahârah*. Seseorang yang sebelumnya telah yakin bahwa ia berada dalam suci, tidak akan hilang hukum *thahârah*-nya disebabkan keraguan yang muncul, karena sebelum keraguan itu timbul, ia telah meyakini keabsahan kesuciannya. Begitu pula seorang isteri mengaku belum diberi nafkah untuk beberapa waktu, maka yang dianggap benar adalah kata isteri, karena yang meyakinkan adanya tanggung jawab suami terhadap istrinya untuk memberi nafkah, kecuali suami mempunyai bukti yang meyakinkan. *Al-Qawâ’id al-Fiqhiyyah* ini sama dengan asas praduga tak bersalah (*presumption of innocent*) dalam hukum Barat. Di samping itu, secara moral seorang muslim harus

memiliki sifat selalu berprasangka baik sebelum ada bukti yang meyakinkan bahwa dia tidak baik.¹²⁹

b. *Mutstanâyat* (Pengecualian)

Diantara pengecualian dari kaidah fikih ini menurut Ibn Nujaim adalah seorang perempuan yang sedang menstruasi yang meragukan, apakah sudah berhenti atau belum, maka ia wajib mandi besar untuk salat.

Contoh lain adalah apabila orang ragu, apakah yang keluar itu *manî* atau *madzi*, maka ia wajib mandi besar. Contoh lain adalah baju yang terkena najis, tetapi tidak diketahui bagian mana yang terkena najis, maka ia wajib mencuci baju seluruhnya. Ibn al-Qash mengecualikan kaidah “keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan” sebanyak sebelas perkara, yaitu;¹³⁰

1. Apabila ragu orang yang tidak bermusafir (*muqim*) apakah telah menyempurnakan menyapu sepatu selama sehari semalam atau tidak, maka tidak dibolehkan untuk menyapunya.
2. Apabila ragu orang yang bermusafir apakah menyapu sepatu sedangkan dia sedang tidak bermusafir atau apakah telah jauh safirnya, maka tidak dibolehkan untuk menyapunya kecuali menyapu orang yang muqim.

¹²⁹ Tâj al-Dîn al-Subkî, “Al-Asybah Wa Al-Nadhâ’ir. hlm, 14”

¹³⁰ Ibnu Nujaim, “Al-Asybah Wa Al-Nadhâ’ir” (Damaskus: Dar al-Fikr, 1983), hlm. 81.

3. Orang yang bermusafir yang bertakbiratul ihram dibelakang laki-laki yang tidak diketahui apakah dia orang yang bermusafir atau muqim, maka tidak dibolehkan terhadapnya untuk meng-*qashr* shalat.
4. Binatang yang kencing dalam air sehingga air tersebut berubah, maka air tersebut dihukumi bernajis.
5. Perempuan mustahadhah yang memiliki kewajiban sembahyang dan berkewajiban untuk mandi pada tiap-tiap hari dimana perempuan tersebut ragu apakah hari tersebut merupakan hari terhentinya darah.
6. Apabila meyakini tertimpa najis di pakaian atau di badan dan tidak diketahui tempatnya, maka wajib membasuh sekaliannya.
7. Terjadi keraguan pada musafir apakah telah berniat *iqamah* atau belum, maka dia tidak mendapatkan *rukhsah*.
8. Terjadi keraguan pada *musafir* apakah telah sampai kenegerinya atau belum.
9. Perempuan *mustahadhah* dan orang yang menderita penyakit salsil (kencing yang bertali-tali) yang berwudhu, kemudian ragu apakah darah *istihadhah*-nya atau kencingnya telah terpotong, kemudian melakukan shalat, maka shalat keduanya tidak memadai.
10. Orang yang bermusafir yang mencari air dan tidak mendapatkannya, maka dia pun melakukan tayamum, kemudian melihat sesuatu yang berkemungkinan sesuatu tersebut adalah air, maka batallah tayamumnya.

Kaedah Kedua:

الضرر يزال

Terjemahan: “Kemudharatan harus dihilangkan”. Kaidah asâsi ini memiliki 6 kaidah turunan yaitu:

- a. لا ضرر ولا ضرار
- b. الضرر يزال
- c. الضرر لا يزال إلا بمثله
- d. إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب إخفهما
- e. يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام
- f. درء المفسد أولي من جلب المصالح

Tâj al-Dîn al-Subkî dalam menjelaskan kaidah ini menyebutkan bahwa bahaya yang dihilangkan adalah bahaya yang tidak menimbulkan bahaya yang lain, maka substansi ini berkedudukan terkhusus berserta perkara yang umum pada hakikat, karena seandainya bahaya dihilangkan dengan bahaya yang lain, maka tidak terbenar bahwa “bahaya telah dihilangkan.” Menurut 'Alî Ahmad al-Nadwî berpendapat bahwa penerapan kaidah fikih ini meliputi lapangan yang luas di dalam fikih bahkan bisa jadi meliputi seluruh materi fikih yang ada. Menurut Imam al-Suyûfî bahwa banyak bab fikih didasarkan pada kaidah ini diantaranya mengembalikan barang yang dibeli karena cacat, adanya hukuman *ta'zîr*, *qishâs*, *had*, *kafârat*, memutus pernikahan (*fasakh*) karena cacat, dan lain-lain.

a. *Furû' al-Qâ'idah*

Sebagian dari furû' kaidah diatas menurut Tâj al-Dîn al-Subkî adalah; mengembalikan barang yang terdapat kecacatan, penahanan harta (hajar), *syuf'ah* dan *qishâs*, *hudûd* dan *kafârah*, membayar barang yang dirusak, pembagian (*muqasamah*), melantik pemimpin, melantik para *qadhi*, membela diri, memerangi orang musyrik, dan memerangi para pemberontak

(*bughah*). Adapun contoh lain yang memunculkan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* di atas. Pertama, larangan menimbun barang-barang kebutuhan pokok masyarakat karena perbuatan tersebut akan mengakibatkan kemadharatan bagi mereka. Kedua, adanya berbagai macam sanksi dalam *fiqh jinâyat* (hukum pidana Islam). Ketiga, aturan-aturan tentang pembelaan diri, memerangi pemberontak, dan aturan tentang mempertahankan harta milik. Keempat, dalam pernikahan adanya aturan talak untuk menghilangkan kemudharatan yang lebih besar dalam kehidupan rumah tangga. Kelima, larangan merusak pohon-pohon, membunuh anak kecil, orang tua, wanita, dan orang-orang yang tidak terlibat peperangan.

b. *Mutstanâyât* (Pengecualian)

Pengecualian dari *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* ini adalah sebagai berikut. Pertama, apabila dalam menghilangkan kemudharatan akan mengakibatkan

kemudharatan lain yang sama tingkatannya, seperti seseorang yang sedang kelaparan mengambil makanan orang lain yang juga sedang kelaparan, maka ini tidak boleh dilakukan. Dalam ilmu hukum, contoh yang sangat terkenal yaitu apabila seseorang di tengah lautan ingin menyelamatkan diri dari tenggelam dengan menggunakan sebilah papan. Kemudian datang orang lain yang juga ingin menyelamatkan diri dengan mengambil papan tersebut. Menurut hukum Islam, hal tersebut tidak boleh dilakukan karena tingkat kemudharatannya sama, yaitu sama-sama bermaksud menyelamatkan diri (nyawa), yang dikenal dengan istilah *hifdh al-Nafs* (menjaga diri) dalam teori *maqâshid al-Syarî'ah*. Hal ini berbeda dengan orang yang dalam keadaan kelaparan hampir mati mengambil harta atau buah-buahan di kebun orang lain demi untuk menyelamatkan diri, maka hal ini dibolehkan. Karena kemudharatan membiarkan diri mati lebih tinggi derajatnya dibanding kemadaratan mengambil harta orang lain. Meskipun sudah tentu apabila dia sudah selamat dari kematiannya, diwajibkan mengganti harta yang telah dia makan. Karena inilah Umar bin Khaththâb tidak memotong tangan pencuri yang mencuri harta orang lain pada musim kelaparan yang sangat berat.¹³¹ Adapun bentuk pengecualian lain dari kaidah diatas menurut al-Subkî adalah diberlakukannya hukum memerangi pemberontak, atau begal, kewajiban untuk membela diri, orang yang dipaksa dengan tidak ada kewenangan memaksa, pembatalan akad

¹³¹ Rajih al-Rahili, "Fiqh ' Umar Bin Khaththâb," in *Cet. I* (Mesir: Dâr al-Garb, 1996), hlm. 67.

dengan sebab terjadi aib, disyari'atkan nikah, memberi nafkah yang wajib bagi hamba sahaya atau kerabat atau bagi istri dan bagi binatang peliharaan, diperbolehkan mengambil harta orang yang lain yang terpondak hak di atasnya apabila adanya manfaat pada harta, orang yang sedang dalam keadaan *mudharat* boleh mengambil makanan orang yang tidak dalam keadaan *mudharat* bahkan boleh berkelahi karena makanan tersebut walaupun membahayakan dirinya, diwajibkan memberikan air bagi manusia walaupun membawa kemudharatan bagi binatang peliharaannya dan tumbuhannya, diperbolehkan membelah perut mayat apabila menelan harta orang lain, diperbolehkan membedah perempuan yang anak yang dikandungnya mati dalam perut, apabila terlindungi perempuan dan anaknya.¹³²

Kaidah Ketiga:

المشقة تجلب التيسير

Terjemahan: “Kesulitan akan mendorong kemudahan” Perbedaan antara *masyaqqat* dengan *dharurât*, apabila *masyaqqat* adalah suatu kesulitan yang menghendaki adanya kebutuhan (hajat) tentang sesuatu, bila tidak dipenuhi tidak akan membahayakan eksistensi manusia. Sedangkan *dharurât* adalah kesulitan yang sangat menentukan eksistensi manusia, karena jika ia tidak diselesaikan maka akan mengancam agama, jiwa, nasab, harta serta kehormatan manusia. Dengan adanya *masyaqqat* akan mendatangkan

¹³² Tâj al-Dîn al-Subkî, “Al-Asybah Wa Al-Nadhâ'ir. hlm. 45”

kemudahan dan dengan adanya *al-Dharâr* akan mendatangkan penghapusan hukum, dan ketika ada keduanya maka akan mendatangkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia.¹³³

a. *Furû' al-Qâ'idah*

Diantara isi *furû'* yang menciptakan kaidah ini adalah pertama, dalam perjalanan, seperti boleh qashar shalat, jama' shalat, dan buka puasa. Kedua, sedang sakit, seperti boleh tayamum ketika sulit memakai air, salat fardu sambil duduk, berbuka puasa bulan Ramadân dengan kewajiban qadhâ setelah sehat, dan penundaan hukuman had sampai terpidana sembuh. Ketiga, keadaan terpaksa. Setiap akad yang dilakukan dalam keadaan terpaksa tidak sah, seperti jual-beli, gadai, dan sewa menyewa, karena bertentangan dengan prinsip kerelaan dan merusak barang orang lain karena dipaksa. Keempat, lupa, seperti lupa makan dan minum pada waktu puasa. Kelima, tidak tahu, seperti orang yang baru masuk Islam karena tidak tahu dia memakan makanan yang diharamkan, maka dia tidak dikenai sanksi. Seorang wakil tidak tahu bahwa yang mewakilkan kepadanya dalam keadaan dilarang bertindak hukum, misalnya pailit, maka tindakan hukum si wakil adalah sah sampai dia tahu bahwa yang mewakilkan kepadanya dalam keadaan *mahjûr'alaih* (dilarang melakukan tindakan hukum). Dalam contoh ini ada kaidah lain yang mengatakan bahwa ketidaktahuan tentang hukum

¹³³ Muchlis Usman, "Kaidah-Kaidah Ushuliyah Dan Fiqhiyah (Pedoman Dasar Dalam Istibath Hukum Islam)" (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 132-133.

tidak dapat diterima di negeri muslim, karena masih ada kemungkinan untuk mengetahui. Keenam, 'umûm al-Balwâ seperti jual-beli salam, kebolehan dokter melihat aurat pasien yang bukan muhrimnya karena untuk pengobatan, dan percikan air dari tanah yang mengenai sarung untuk salat. Ketujuh, belum atau tidak mampu bertindak hukum, seperti anak kecil, orang gila, dan orang mabuk. Kedelapan, mengeluarkan zakat dari onta tidak diperdapatkan bintu makhaz maka boleh berpaling kepada ibnu labun dengan adanya nash.¹³⁴

b. *Mutstanâyât* (Pengecualian)

Pengecualian dari *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* ini di antaranya adalah pertama, kesulitan yang diklasifikasikan sebagai kesulitan yang ringan, seperti merasa lapar ketika puasa, lelah Ketika menjalankan tawaf dan sa'i, dan merasa pening ketika ruku' dan sujud. Kedua, kesulitan yang muncul sebagai resiko dalam suatu perbuatan, seperti lapar ketika puasa kecuali kalau membahayakan jiwa.¹³⁵

Kaidah Keempat:

الرجوع إلى العادة

Terjemahan: “Merujuk kepada kebiasaan”. Adat kebiasaan suatu masyarakat dibangun atas dasar nilai-nilai yang dianggap oleh masyarakat tersebut. Nilai-nilai tersebut diketahui, dipahami, disikapi, dan dilaksanakan

¹³⁴ Tâj al-Dîn al-Subkî, “Al-Asybâh Wa Al-Nadhâ'ir. hlm. 50”

¹³⁵ Muhammad al-Ruki, *Qawâ'id Al-Fiqh Al-Islâmî, Cet. 1* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1998), hlm. 16.

atas dasar kesadaran masyarakat sendiri.¹³⁶ Ketika Islam datang membawa ajaran yang mengandung nilai-nilai *ulûhiyah* (ketuhanan) dan nilai-nilai *insâniyah* (kemanusiaan) bertemu dengan nilai-nilai adat kebiasaan di masyarakat. Di antara adat kebiasaan ada yang sesuai dengan nilai-nilai Islam meskipun aspek filosofisnya berbeda, dan ada pula yang berbeda bahkan bertentangan dengan nilai-nilai yang ada dalam ajaran Islam. Di sinilah kemudian ulama membagi adat kebiasaan yang ada di masyarakat menjadi *'âdat shahîh* (kebiasaan benar dan baik) dan *'âdat fasîd* (kebiasaan salah dan tidak baik). 'Izzuddîn bin' Abd al-Salâm menyatakan bahwa kemaslahatan dan kemafsadatan duniaakhirat tidak dapat diketahui kecuali oleh syari'at, sedangkan kemaslahatan dan kemafsadatan dunia saja dapat dikenal dengan pengalaman, adat kebiasaan, perkiraan yang benar, serta indikator.¹³⁷

a. *Furû' al-Qâ'idah*

Diantara cabang fikih yang menjadi dasar kaidah ini adalah sebagai berikut; pertama, waktu menstruasi (haidh), kadar nifas, kadar suci, mengambil buah yang jatuh dijalan dari pohon yang dimiliki, mahar misl, berpegang pada *'urf* tentang banyak dan sedikitnya darah, tentang kadar beriringan (muwalat) diantara dua salat bagi yang melakukan jama' taqdîm, tentang tipis dan tebalnya jenggot pada masalah wudhû', tentang kadar benda hina (tidak berharga) pada masalah jual beli.

¹³⁶ Ahmad Dzajuli, "Kaidah-Kaidah Fikih. hlm. 7"

¹³⁷ Al-Salam, "Qawa'id Al-Ahkam Fi Mashalih Al-Anam. hlm. 10"

b. *Mutstanâyât* (Pengecualian)

Pengecualian dari kaidah ini diantaranya, pertama, 'âdah yang bertentangan dengan Alqur'an dan hadits, seperti puasa secara terus menerus atau puasa selama empat puluh hari, kebiasaan judi, menyabung ayam, kebiasaan menanam kepala hewan korban ketika membuat jembatan misalnya, kedua, 'âdah tersebut tidak menyebabkan kemafsadan atau menghilangkan kemaslahatan termasuk di dalamnya tidak mengakibatkan kesulitan, seperti memboroskan harta, hura-hura dalam acara perayaan, ketiga, 'âdah berlaku pada umumnya kaum muslimin, maksudnya bukan hanya yang biasa dilakukan oleh beberapa orang saja. Bila dilakukan oleh beberapa orang saja tidak dianggap adat kebiasaan.¹³⁸ Imam Zarkasyî menambahkan pengecualian pada kasus orang yang dimintai jasanya, dalam pembayaran upahnya tidak boleh merujuk kepada adat kebiasaan, tetapi harus ditentukan secara langsung kepadanya.

Kaidah Kelima:

الأمور بمقاصدها

Terjemahan: “*Segala perkara tergantung kepada niatnya.*” Kaidah ini mencakup seluruh syari'at agama ini. Tidak ada sedikitpun hukum syari'at yang keluar dari kaidah ini, baik yang berkait dengan pokok maupun cabang-cabang agama ini, juga berhubungan dengan hak Allah

¹³⁸ Ahmad Dzajuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*. hlm. 83-84”

Ta'ala maupun yang berhubungan dengan hak para hamba-Nya.¹³⁹ Dari kaidah ini dapat dijelaskan bahwa:

1) Niat itu mengkhususkan kalimat yang umum, tetapi sebaliknya tidak dapat membuat umum kalimat yang khusus. Misalnya, ada orang bersumpah: “Demi Allah saya tidak berbicara dengan seseorang”, lalu ia ditanya: “siapa yang kau maksud dengan seseorang itu”. Kalau ia menjawab: “yang saya maksud dalam niat saya adalah si Fulan”, maka menurut hukum, ia bisa dibenarkan, sehingga jika ia berbicara dengan selain Fulan, ia tidak dianggap melanggar sumpah.¹⁴⁰

2) “Lafad itu tergantung atas niat orang yang melafalnya”. Misal, orang keadaan junub mengucapkan: *اَتَاَللّٰهُ وَاَتَاَلِيْهِ رَاجِعُوْنَ* kalau dalam mengucapkan itu niat berdzikir karena datangnya musibah, hukumnya tidak haram, tetapi bila ia mengucapkan dengan membaca Al-qur'an hukumnya haram.

3) “Amalan fardhu itu, kadang dapat berhasil dengan niat sunnah”. Misal, seseorang dapat melakukan tasyahud akhir. Semula ia mempunyai sangkaan, bahwa yang dilakukannya adalah tasyahud awal, lalu pada akhirnya ia ingat, bahwa yang ia kerjakan adalah tasyahud akhir maka tasyahudnya tetap sah.

4) “Suatu ibadah sama persis dengan ibadah yang lain, maka didalam niatnya disyaratkan *ta' yîn* (menentukan)”.

¹³⁹ Imam Musbikin dan Aziz Mushaffa, *Qawaidul Fiqhiyyah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 10.

¹⁴⁰ Tâj al-Dîn al-Subkî, “*Al-Asybah Wa Al-Nadhâ'ir*. hlm. 76”

5) “Bagi ibadah fardhu, dimana kefardhuannya harus dicantumkan dalam niat, maka *ta’yîn* (penentuan) harus juga dicantumkan”.

6) “Suatu amal yang tidak disyaratkan *ta’yîn*, tetapi *ta’yîn* itu dicantumkan dan kemudian terjadi kekeliruan, maka amal itu menjadi batal.

a. *Furû’ al-Qâ’idah*

Furû’ dari *al-Qawâ’id al-Fiqhiyah* ini mencakup semua permasalahan hukum syar’i, namun disini hanya disebutkan beberapa contoh kasusnya saja, yaitu:

1) Barang siapa yang membunuh seorang muslim tanpa ada sebab syar’i yang membolehkannya, maka kalau dia melakukannya karena unsur kesengajaan maka ada hukum tersendiri, sedangkan kalau tanpa sengaja maka hukumannya pun lain.

2) Barang siapa yang mengambil sebuah barang yang terjatuh dijalanan dengan niat untuk dimilikinya, maka dia disebut *Ghâsib*, yang karena itu maka dia wajib untuk mengembalikannya, kalau benda itu rusak ditangannya, baik rusaknya karena kesengajaan dari dia atukah tidak, namun kalau dia mengambilnya dengan niat untuk menyimpannya dan akan mengembalikannya kepada pemiliknya maka dia menjadi seorang amin (orang yang mendapatkan kepercayaan untuk menjaga sebuah benda), maka atas dasar ini dia itu tidak menggantinya meskipun rusak ditangannya kecuali kalau sengaja dia merusaknya.¹⁴¹

¹⁴¹ Muhammad SHidqi al-Burnu, “*Al-Wajiz Fi Idhâhi...*,” n.d., hlm. 124.

3) Orang yang makan, kalau dia berniat dengan makannya untuk bisa menjalankan ibadah kepada Allah, maka makannya berubah menjadi ibadah yang berpahala, namun kalau tidak berniat sama sekali dan cuma karena sudah kebiasaannya dia makan, maka dia tidak mendapatkan apa-apa. Begitu juga amal perbuatan lain yang asalnya mubah.

4) Barang siapa yang menjual anggur atau lainnya dengan niat untuk dijadikan sesuatu yang haram, seperti akan dijadikan sebagai *khamr* (arak), maka hukumnya haram, sedangkan kalau tidak ada niat dan tujuan seperti itu maka hukumnya halal.

5) Seseorang yang dititipi sebuah barang untuk dijaganya, lalu dia memakainya, maka berarti dia telah berbuat melampaui batas terhadap benda tersebut, yang mana dia harus menggantinya apabila rusak. Lalu jika dia menyimpannya kembali tapi dengan niat akan memakainya kembali maka dia tetap wajib menggantinya apabila rusak ditangannya meskipun tanpa ada unsur kesengajaan darinya. Namun kalau setelah dia pakai itu lalu dia simpan kembali dengan niat tidak akan memakainya lagi, maka dia tidak menggantinya kalau rusak tanpa ada unsur kesengajaan darinya.

6) Kalau ada seseorang yang tidur sebelum dhuhur, lalu bangun saat jam satu siang, namun dia menyangka kalau saat itu sudah jam lima sore, kemudian dia shalat empat rakaat dengan niat salat ashar, maka shalatnya tidak sah dan dia harus mengulang salat *dhuhur* lagi, juga dia harus mengerjakan salat ashar kalau sudah masuk waktunya. Tidak sahnya

salat dhuhur karena dia berniat salat ashar dan bukan salat dhuhur, sedangkan tidak sah salat asharnya karena belum masuk waktunya. Namun kalau dia shalat tadi dengan niat salat dhuhur maka shalatnya sah.

b. *Al-Mutstanâyât* (Pengecualian)

Pengecualian dari *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* ini antara lain, pertama, suatu perbuatan yang sudah jelas-jelas ibadah bukan adat, sehingga tidak bercampur dengan yang lain tidak diperlukan niat, seperti iman kepada Allah, *ma'rifat, khauf, rajâ'*, *iqâmah, adzan, dzikir*,¹⁴² dan membaca Al-Qur'an kecuali apabila membacanya dalam rangka nazar, kedua, tidak diperlukan niat dalam meninggalkan perbuatan yang diharamkan, seperti meninggalkan zina dan perbuatan-perbuatan lain yang diharamkan, karena yang dimaksud sudah tercapai dengan tidak mengerjakan perbuatan-perbuatan tersebut. Apabila mengharap dapat pahala maka diperlukan niat untuk meninggalkan yang dilarang,¹⁴³ ketiga, keluar dari salat tidak diperlukan niat, karena niat diperlukan dalam melakukan suatu perbuatan bukan meninggalkan suatu perbuatan.

Dilihat dari uraian di atas, penyusunan *al-Qawâ'id al-Asâsiyah* sudah memenuhi unsur cara kerja metode *istiqrâ'*. Hal ini dapat diidentifikasi dengan beberapa cara:

¹⁴² Tâj al-Dîn al-Subkî, "*Al-Asybah Wa Al-Nadhâ'ir*. hlm. 60"

¹⁴³ Ibnu Nujaim, "*Al-Asybah Wa Al-Nadhâ'ir*. hlm. 2"

Pertama, *Al-Qawâ'id* yang dirumuskan oleh al-Subkî berasal dari sebahagian (*ghâlib*) materi fikih (*furû'*) yang bersesuaian antara satu *furû'* dengan *furû'* lainnya. Dalam hal ini al-Subkî menggunakan konsep *istiqrâ' nâqish*. Ini berarti tidak semua permasalahan (*furû'*) yang berada dalam cakupan hukum universal (*qawâ'id*) itu harus diteliti. Dengan kata lain, cukup mempelajari sebagian besar yang mewakilinya saja. Karena dengan mempelajari sebahagian, maka sebahagian yang lain akan menghasilkan hasil yang sama. Dalam kajian logika, al-Subkî dalam merancang kaidahnya menggunakan prinsip keterangan tunggal (*juz'iyah-juz'iyah*) yang diperoleh melalui observasi, untuk membentuk teori ilmiah secara universal (*al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*). Induksi lengkap disebut dengan *istiqrâ' tâmm*, sedangkan induksi tak lengkap oleh al-Subkî disebut dengan istilah *istiqrâ' nâqish* atau oleh al-Râzî (544-606 H.) dinamakan *istiqrâ' maznân*.¹⁴⁴ Dimana *istiqrâ'* ini dapat dijadikan dan diterima sebagai dalil.¹⁴⁵ Pembicaraan tentang induksi sudah dimulai dalam fikih setidaknya oleh al-Ghazâlî (w. 505), tetapi pemanfaatannya sesungguhnya sudah dimulai sejak awal Islam, ketika kaum muslimin membakukan teks wahyu yang akan mereka gunakan sebagai pegangan hidup, termasuk sebagai sumber hukum. Induksi yang dipergunakan dalam penyusunan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* bukanlah jenis *istiqrâ' tâmm* (induksi lengkap) yang bernilai pasti dan hanya mengumpulkan pengetahuan tetapi tidak bisa mengembangkannya. Induksi

¹⁴⁴ Taj al-Din 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî Al-Subkî, "*Al-Ibhaj Fî Syarh Al-Minhâj*," in *Vol. 3* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995).

¹⁴⁵ Nuruddin Mukhtâr al-Khâdimî, "*Istiqra' Wa Dawruhu Fi Ma'rifat Maqâshid Al-Syari'ah*," (Maktabah al-Rusydi, n.d.), hlm. 22.

lengkap memang tidak mempunyai kekecualian, tetapi tidak mendorong kemajuan pengetahuan.¹⁴⁶ Induksi tak-lengkap (*istiqrâ' nâqish*) dianggap lebih penting, dikarenakan penalaran ini melibatkan suatu proses melewati pertimbangan dari beberapa” ke semua. Logika terus-terusan telah memberi peringatan terhadap proses seperti ini. Namun, dalam induksi tak-lengkap, orang menyimpulkan dari observasi terhadap contoh-contoh, baik sedikit atau banyak tetapi tidak semua, bahwa suatu pernyataan umum mengenai ini dianggap benar. Misalnya ketika Tâj al-Subkî menyebutkan bahwa cakupan *furû'* dari kaidah “*al-Yaqîn lâ Yurfa'u bi al-Syak*” mencapai $\frac{3}{4}$ bahasan fikih. Pernyataan al-Subkî ini berangkat dari penerapan metode *istiqrâ' nâqis* dalam menghasilkan kaidah “*al-Yaqîn lâ Yurfa'u bi al-Syak*”. Kedua, dalam setiap penyebutan kaidah, disertai dengan kasus-kasus pengecualian yang tidak dapat dicakup oleh maksud qawâ'id yang disusun oleh al-Subkî.

Maka, pembatasan usia pernikahan dalam rangka menolak mafsadat demi menarik manfaat adalah sebuah konsep maslahat itu sendiri, yang diwujudkan melalui Undang-Undang. Hanya saja, apakah ketentuan pembatasan usia 19 tahun bersifat baku? Lalu apakah di masa yang akan datang pola perubahan ini akan terus terjadi? Mengingat pada aturan sebelumnya juga ditetapkan batas usia pernikahan bagi perempuan adalah 16 tahun.

¹⁴⁶ P. Hardono Hadi, “Epistemologi: Filsafat Pengetahuan” (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), hlm. 135.

d) Telaah Konsep *Dharuriyat*, *Hajiyat*, dan *Tahsiniyat*

Al-Kulliyah al-khamsah yang berisikan pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, merupakan pengejawentahan dari *maslahat* berskala *dharuri* berdasarkan penelitian induktif bahwa hukum-hukum *juz'iyah* pada umumnya bermuara kepada paradigma pemeliharaan *kulliyah al-khamsah*.¹⁴⁷

Maqashid Syariah sebagai tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam itu dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah *shallahu 'aiahi wasallam* sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan manusia dunia akhirat,¹⁴⁸ ini menjadi bukti ihsannya Allah kepada hambanya (*jalbu al-mashalih wa dar'ul mafasid*), Abu Ishaq al-Syatibi melaporkan hasil penelitian para ulama terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah *shallahu 'aiahi wasallam* bahwa hukum-hukum disyariatkan Allah *ta'ala* untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat kelak.¹⁴⁹ Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu menurut al-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *dharuriyat*, kebutuhan *hajiyat*, dan kebutuhan *tahsiniyat*. Dilihat dari sudut kerasulan Nabi Muhammad *shallahu 'aiahi wasallam*, dapat diketahui bahwa syariat Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia secara keseluruhan.¹⁵⁰

¹⁴⁷ *Al-Buthi, op.cit*, 1973, hlm. 23.

¹⁴⁸ Al-Salam, p.32.

¹⁴⁹ Effendi, p. 233.

¹⁵⁰ Koto, hlm.121.

Kebutuhan yang pertama yaitu kebutuhan *dharuriyat* yang artinya tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak.¹⁵¹ Menurut al-Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara kehormatan dan keturunan, serta memelihara harta. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa seseorang mukallaf akan bisa memperoleh kemashlahatan jika ia mempunyai kemampuan untuk menjaga lima prinsip di atas, dan sebaliknya ia akan mendapatkan kemudharatan atau *mafsadah* jika ia tidak bisa menjaga lima hal tersebut.¹⁵² Maka dengan demikian kebutuhan seseorang untuk melakukan pernikahan bisa menjadi *dharuri* sesuai dengan tingkat kebutuhan manusia itu sendiri. Menjaga dan memeliharanya pun terkadang *dharuri*, tergantung kondisi rumah tangga setiap orang.

Menurut Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi untuk mewujudkan kemashlahatan tersebut, ada lima kriteria yang harus dipenuhi, yaitu:

- a. Memperioraskan tujuan-tujuan *syara'* (Allah ta'aladan Rasul-Nya);
- b. Tidak bertentangan dengan Al-Qur'an;
- c. Tidak bertentangan dengan As-Sunnah;

¹⁵¹ Nofialdi, hlm.129.

¹⁵² Ghilman Nursidin, 'Konstruksi Pemikiran Maqashid Syari'ah Imam Al-Haramain Al-Juwaini (Kajian Sosio-Historis)' (Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 2012), hlm.8.

- d. Tidak bertentangan dengan prinsip *qiyas*, karena *qiyas* merupakan salah satu cara dalam menggali hukum yang intinya adalah untuk memberikan kemashlahatan bagi *mukallaf*;
- e. Memperhatikan kemashlahatan mana yang lebih besar yang dapat dicapai. Secara struktural, menjaga agama menempati poin pertama mengalahkan empat yang lain, maka semua hal yang mempunyai potensi destruktif terhadap agama akan menjadi pertimbangan paling utama. Untuk memelihara lima pokok inilah syariat Islam diturunkan. Setiap ayat hukum bila diteliti akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain adalah untuk memelihara lima pokok di atas.¹⁵³

Kebutuhan yang kedua adalah kebutuhan *hajiyyat* yang artinya kebutuhan-kebutuhan sekunder, dimana bilamana tidak terwujud tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan itu. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan). Misalnya dalam ibadah sholat, ada hukum *rukhsah*, bilamana kenyataannya mendapat kesulitan dalam menjalankan (*qashar jama*). Dalam puasa jika dalam perjalanan jarak yang cukup jauh ada *rukhsah*, dengan syarat diganti pada hari yang lain (sakit, haid, hamil dan melahirkan). Syariat untuk menikah bisa menjadi kebutuhan yang sekunder bila seseorang tidak terlalu butuh dengan pemenuhan syahwat biologis, namun hal ini sangat minim terjadi oleh sebab naluri dan *qodrat* seorang manusia butuh kepada pemenuhan biologis.

¹⁵³ Al-Buthi, hlm.23-24.

Tingkatan ketiga adalah kebutuhan *tahsiniyat*. Kebutuhan *tahsiniyat* ialah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan pelengkap, seperti dikemukakan al- Syatibi, hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak.¹⁵⁴ Al-Tahsiniyyat adalah tindakan atau sifat-sifat yang pada prinsipnya berhubungan dengan *al-akhlak al-karim* (norma/etika) yang dimaksudkan agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan pemeliharaan lima unsur pokok. Artinya jika hal ini tidak dijaga maka akan timbul kekacauan. Misalnya: ibadah menutup aurat, suci dari najis. Islam menganjurkan memperbanyak ibadah sunnah.¹⁵⁵ Dalam hal ini pernikahan sebagai asas penyempurna kehidupan. Tanpa terjadinya pernikahan, maka kehidupan bermasyarakat akan hilang jati diri karena salah satu unsur pembentuk suatu negara adalah masyarakat yang mana masyarakat itu terlahir dari buah pernikahan laki-laki dan perempuan.

Tentang ukuran yang lebih konkret dari kemaslahatan ini dijelaskan Abu Zahrah dan Abdul Wahab Khalaf. Apabila disimpulkan maka persyaratan untuk menuju kemaslahatan adalah:¹⁵⁶

¹⁵⁴ Asy-Syathibi, hlm.23.

¹⁵⁵ Effendi, hlm.125.

¹⁵⁶ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah FIKIH*, 28-29 (Jakarta: Kencana, 2006).

- a) Kemaslahatan itu harus sesuai dengan *maqāṣid asy-syari'ah*, semangat ajaran, dalil-dalil *kulli* dan dalil-dalil *qath'i* baik *wurud* maupun *dalalahnya*.
- b) Kemaslahatan itu harus meyakinkan, artinya kemaslahatan itu berdasarkan penelitian yang cermat dan akurat, sehingga tidak meragukan mendatangkan manfaat dan menghindarkan mudarat.
- c) Kemaslahatan itu membawa kemudahan dan bukan mendatangkan kesulitan yang di luar batas kemampuan manusia.
- d) Kemaslahatan itu memberi manfaat kepada sebagian besar masyarakat bukan kepada sebagian kecil.

Wasilah atau cara untuk menuju kepada maslahat memiliki tingkatan sesuai dengan tujuan dan kemaslahatannya. Begitu pula dengan wasilah menuju kepada mafsadah juga bertingkat disesuaikan dengan tingkat kemafsadatannya. Ibnu Qoyyim al-Jauziyah menyebutkan bahwa segala jalan atau wasilah yang menuju pada maslahat disebut dengan "*Fath al-Zari'ah*" (membuka jalan) dan segala wasilah yang menuju pada mafsadat disebut dengan "*Sadd al-Zari'ah*" (menutup jalan).¹⁵⁷

Adapun Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah merinci bahwa ukuran *mafsadat* dan *maslahat* diambil berdasarkan dengan timbangan syariat yang meliputi:¹⁵⁸

¹⁵⁷ Ibid, 30.

¹⁵⁸ Taimiyah, "Majmu' Al-Fatawa."

- a) Jika perkara makrufnya lebih banyak, maka hal tersebut yang diambil atau diperintahkan walaupun berkonsekuensi melahirkan mafsadat yang lebih kecil.
- b) Jika mafsadatnya lebih besar maka perbuatan tersebut harus dicegah walaupun menghilangkan perbuatan makruf yang lebih kecil.
- c) Jika maslahat dan mafsadat seimbang dan saling terkait, maka tidaklah diambil keduanya.
- d) Adapun dari sisi jenisnya maka diperintahkan kepada yang maslahat secara mutlak dan dilarang kepada yang mungkar secara mutlak juga.

Pemaparan di atas menunjukkan, bahwa pembatasan usia pernikahan nampaknya memiliki *maslahat* yang lebih besar daripada melangsungkan pernikahan yang dinilai masih di bawah umur. Namun, apakah ada *nash* khusus mengatur angka pembatasannya? Lalu mengapa Rasul utusan Allah tidak ada satu pun yang membatasi umur pernikahan? Apakah membiarkan umur pernikahan berdasarkan *urf* dan kondisi geografis itu menyelisihi *maqashid syariah*? Atau mungkinkah Allah dan Rasul-Nya lupa mengkodifikasi usia minimal batas pernikahan?

2. Analisis Tujuan Munculnya Undang-Undang Pembatasan Usia Nikah

Dalam Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang disebutkan bahwa perkawinan hanya diizinkan bila pihak pria dan wanita telah mencapai umur 19 (Sembilan Belas). Batasan ini sebenarnya lebih tinggi jika dibandingkan dengan pasal 29 Burgerlijk Wetboek yang menetapkan batas minimal seorang laki-laki mengikatkan diri dalam perkawinan adalah

18 (delapan belas tahun) dan 15 (lima belas tahun) bagi perempuan. Menurut Yahya Haharap ketentuan ini adalah langkah penerobosan hukum (*exepressip verbis*) sekaligus menghilangkan kekaburan penafsiran terhadap usia perkawinan baik dalam hukum adat maupun hukum Islam.¹⁵⁹

Menurut Ade Maman Suherman dan J. Satrio, pembatasan usia merupakan upaya negara melindungi orang-orang yang belum mampu mengemukakan pendapatnya dengan benar dan belum menyadari konsekuensi dari perbuatannya.¹⁶⁰ Dalam konteks ini, pembatasan batas usia dikaitkan dengan masalah kesehatan, kualitas sumber daya manusia, kependudukan dan kesejahteraan keluarga. Dalam bidang kesehatan misalnya, perempuan yang menikah di bawah usia 16 tahun berpotensi lebih besar mengalami keguguran dan kematian. Selain itu, pasangan yang menikah pada usia muda pada umumnya tidak dapat mengakses pendidikan dengan baik. Implikasinya tidak banyak jenis pekerjaan yang dapat mereka pilih untuk menopang kebutuhan finansial keluarga. Seperti pekerjaan-pekerjaan yang tidak membutuhkan spesifikasi tertentu dengan penghasilan yang rendah. Kondisi ini dapat memicu munculnya berbagai kasus kekerasan dalam rumah tangga.¹⁶¹

Namun faktanya, batas usia perkawinan dalam Undang-Undang belum sepenuhnya ditaati oleh masyarakat. Diakui atau tidak, masih terjadi

¹⁵⁹ Andi Syamsul Alam, *Usia Ideal Memasuki Dunia Perkawinan Sebuah Ikhtiar Mewujudkan Keluarga Sakinah*, (Jakarta: Kencana Mas, 2005), hlm. 42-43.

¹⁶⁰ Ade Maman Suherman dan J. Satrio, "Penjelasan Hukum Tentang Batasan Umur (Kecakapan Dan Kewenangan Bertindak Berdasarkan Batas Usia)" (Jakarta: NLRP, 2010), hlm. 9-10.

¹⁶¹ Abdi Koro, "Perlindungan Anak Di Bawah Umur Dalam Perkawinan Usia Muda Dan Perkawinan Siri" (Bandung: Alumni, 2012), hlm. 12.

ambivalensi penggunaan sumber hukum perkawinan di Indonesia. Tidak sedikit dari anggota masyarakat yang berpegang teguh pada hukum Islam dan hukum adat, daripada undang-undang. Dalam konteks tertentu, penerapan hukum disesuaikan dengan kepentingan dari masing-masing individu. Berbagai undang-undang juga mengatur batas usia anak secara berbeda-beda, sehingga semakin menimbulkan bias di tengah masyarakat. Keputusan Presiden Nomor 36 Tahun 1990 tentang Pengesahan Konvensi Hak Anak Jo. Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia Jo. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak menetapkan batas usia anak adalah 18 (delapan belas) tahun. Sementara itu Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2008 tentang Pemilihan DPR, DPD, dan DPRD Jo. Undang-Undang Nomor 42 Tahun 2008 Pemilihan Umum Presiden dan Wakil Presiden Jo. Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2008 Jo. Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2011 tentang Partai Politik Jo. Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2009 tentang Lalu Lintas dan Angkutan Jalan Raya menetapkan batas usia anak adalah 17 tahun. Menurut Nandang Sambas, Undang-Undang sebaiknya konsisten dalam memberikan standar batas usia ini.¹⁶²

a) Tinjauan Yuridis dan Dampak Pernikahan di Bawah Batas Usia

Dewasa ini banyak masyarakat yang melaksanakan perkawinan dengan tujuan-tujuan tertentu demi kelangsungan

¹⁶² Nandang Sambas, *Pembaharuan Sistem Pemidanaan Anak Di Indonesia* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010), hlm. 90.

kebutuhan lahir dan batinnya. Dengan adanya fenomena tersebut, manusia tidak terfikir untuk melihat dampak dan efek dari perkawinan di bawah umur. Masyarakat menyadari akan kebutuhan hidup dan desakan keadaan dapat memaksakan manusia melakukan perkawinan di bawah umur. Sebagai contoh, seorang anak wanita yang masih berumur 12 tahun dinikahi oleh seorang pria berumur 20 tahun. Fenomena seperti ini banyak terjadi di pelosok-pelosok desa atau bahkan di kota besar sekalipun. Anak wanita tersebut belum memenuhi syarat perkawinan menurut Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974. Hal tersebut dapat dikatakan sebagai perkawinan di bawah umur. Seiring berjalannya waktu, pernikahan pasangan tersebut sangat rentan terhadap timbulnya berbagai masalah yang berakhir pada perceraian. Ini terjadi karena mental anak wanita yang masih berumur 12 tahun belum siap/matang untuk menjalani suatu kehidupan rumah tangga. Banyak faktor-faktor yang mempengaruhi terjadinya perkawinan di bawah umur.

Diantaranya, faktor diri sendiri yang sudah saling mencintai dan takut akan hal-hal yang melanggar norma dan agama, faktor pendidikan orang tua minim sehingga berfikiran sempit, faktor ekonomi yaitu supaya orangtua terbantu atas kehidupan anak perempuan yang diserahkan suaminya atau calon suami yang merasa sudah mampu untuk membina rumah tangga, faktor yang mendesak supaya cepat dilaksanakan perkawinan demi menghindari

kemungkinan terburuk jika tidak cepat dilaksanakan perkawinan. Di desa-desa terpencil, pemahaman masyarakat akan pengaturan tersebut begitu kurang. Sehingga sering terjadi perkawinan di bawah umur. Tidak hanya di desa saja, bahkan di kota besar juga tidak sedikit masyarakat yang melakukan perkawinan di bawah umur tersebut.¹⁶³ Sehingga tidak sesuai dengan ketentuan perundangan yaitu UU Nomor 1 Tahun 1974. Adapun di Indonesia telah ada hukum perkawinan yang secara otentik di atur dalam UU Nomor 1 Tahun 1974. Penjelasan atas Undang-undang tersebut dimuat di dalam Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019 yang dalam bagian penjelasan umum diuraikan beberapa masalah mendasar. Adanya ketentuan tersebut, masyarakat justru terhambat dengan peraturan perundangan jika akan melaksanakan perkawinannya. Walaupun dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 telah ditentukan peraturan dan asas atau prinsip mengenai perkawinan dan segala sesuatu dengan perkawinan, kenyataannya dalam masyarakat masih terjadi penyimpangan terhadap ketentuan peraturan perundang-undangan, yaitu dengan melakukan perkawinan di bawah umur. Untuk dapat melangsungkan perkawinannya, maka calon pasangan yang belum cukup umur dapat mengajukan permohonan dispensasi kawin.

¹⁶³ “Perkawinan Di Bawah Umur Menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974,” <http://www.google.com/>.

Kalau kita meninjau isi ketentuan yang terdapat dalam pasal 1 Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, maka benar bahwa UUP (Undang-undang Perkawinan) hanya menjamin kekekalan hidup keluarga yang kuat serta keabadian dalam perkawinan, karena ketentuan pasal 1 UUP menyatakan, perkawinan merupakan ikatan lahir batin antara suami istri, perkawinan bertujuan untuk membentuk keluarga-keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Penentuan batas umur untuk melangsungkan perkawinan sangatlah penting sekali. Karena suatu perkawinan disamping menghendaki kematangan biologis juga psikologis. Maka dalam penjelasan umum Undang-undang Perkawinan dinyatakan, bahwa calon suami-isteri harus telah masak jiwa raganya untuk melangsungkan perkawinan agar dapat mewujudkan perkawinan secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapat keturunan baik dan sehat. Untuk itu harus dicegah adanya perkawinan antara calon suami-isteri yang masih di bawah umur. Selain itu pembatasan umur itu penting pula artinya untuk mencegah praktik kawin yang “terlampau muda”, seperti banyak terjadi di desa-desa, yang mempunyai berbagai akibat yang negatif. Dampak yang sering timbul dari adanya perkawinan di bawah umur ini bermacam-macam diantaranya keluarga mudah cerai karena kurang matangnya mental batin dari masing-masing pasangan, anak-anak yang lahir dari hasil

perkawinan kurang mendapat perhatian dan kasih sayang dari orangtua, keluarga kurang harmonis karena keegoisan masih tinggi. Pasal 7 ayat (1) Undang-undang Perkawinan menetapkan pria harus mencapai 19 (sembilan belas) tahun dan wanita harus sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun, baru diizinkan untuk melangsungkan perkawinan. Jika salah satu atau kedua calon pasangan belum memenuhi umur tersebut, maka calon pasangan dapat mengajukan dispensasi kawin. Yang dimaksud dengan perkawinan di bawah umur adalah perkawinan yang dilangsungkan oleh anak di bawah usia 19 (sembilan belas) tahun untuk laki-laki dan 16 (enam belas) tahun untuk wanita. Karena perkawinan tersebut telah melanggar ketentuan Undang-undang, dan oleh karena itu perkawinan tersebut hanya dilakukan berdasarkan aturan agama atau adat istiadat serta perkawinannya tidak dicatatkan di Kantor Urusan Agama (KUA) bagi yang beragama Islam dan di Kantor Catatan Sipil bagi yang beragama Non-Islam. Apabila belum mencapai umur tersebut, untuk melangsungkan perkawinan diperlukan suatu dispensasi kepada Pengadilan atau Pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orangtua pihak pria maupun pihak wanita. Baik pasal tersebut maupun penjelasannya, tidak menyebut hal apa yang dapat dijadikan dasar bagi suatu alasan yang penting, misalnya keperluan yang mendesak bagi kepentingan keluarga, barulah dapat diberikan dispensasi. Karena dengan tidak disebutkan alasan yang penting itu,

maka dengan mudah saja setiap orang mendapatkan dispensasi tersebut. Selain pembatasan umur diatas, pasal 6 ayat 2 mencantumkan ketentuan yang menghapuskan setiap orang (pria dan wanita) yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun, mendapat izin tersebut berdasarkan permintaan orang yang akan melangsungkan perkawinan.¹⁶⁴

Dispensasi kawin bagi anak di bawah umur tentu bertolak belakang dengan adanya Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. Setiap anak mempunyai hak untuk hidup pada masanya. Perkawinan di bawah umur tersebut tidaklah sedikit yang sudah terjadi di semua wilayah. Hal tersebut tentu bukan semata-mata sengaja terjadi. Akan tetapi ada suatu faktor tertentu yang mendesak untuk dilaksanakannya perkawinan di bawah umur tersebut. Apabila ada perkawinan yang dilakukan oleh anak usia di bawah umur dalam hal ini pemerintah telah memberikan Kebijakan dalam menetapkan batas minimal usia pernikahan ini tentunya melalui proses dan berbagai pertimbangan atau yang lazim disebut sebagai dispensasi. Hal ini dimaksudkan agar kedua belah pihak benar-benar siap dan matang dari sisi fisik, psikis dan mental untuk melakukan perkawinan, karena mengingat perkawinan yang dilakukan agar kelak dapat terbina kekal abadi berdasarkan kepada

¹⁶⁴ Zulfiani, "Kajian Hukum Terhadap Perkawinan Anak Di Bawah Umur Menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun," Jurnal Hukum (2017).

Ketuhanan Yang Maha Esa sampai hayat memisahkan keduanya serta untuk menunjang program kependudukan. Namun penyimpangan terhadap batas usia tersebut dapat terjadi ketika ada dispensasi yang diberikan oleh pengadilan ataupun pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua dari pihak pria maupun pihak wanita”. Sesuai dengan bunyi Pasal 7 ayat (2).

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.” Secara mendasar, Pasal 7 ayat (2) UU Perkawinan mendorong lebih luas terjadinya perkawinan anak terutama dengan menggunakan frasa penyimpangan tanpa ada penjelasan yang lebih rigid terhadap penyimpangan tersebut. Argument terhadap ketentuan Pasal 7 ayat (1) UU Perkawinan sudah dijelaskan dengan baik, untuk itu perlu pengetatan terhadap ketentuan Pasal 7 ayat (2) terutama pengetatan frasa penyimpangan dan penghapusan frasa pejabat lain. Selain itu Ketentuan pengetatan ini diadakan ialah untuk menjaga kesehatan suami istri dan keturunan, dan karena itu dipandang perlu diterangkan batas umur untuk perkawinan dalam Undang-undang Perkawinan.” Salah satu asas atau prinsip perkawinan yang dengan

demikian dapat mencegah terjadinya perkawinan anak dibawah umur”¹⁶⁵.

Dispensasi dalam perkawinan di bawah umur merupakan pemberian kelonggaran kepada calon mempelai yang akan melaksanakan perkawinan namun bagi calon mempelai tersebut belum dapat memenuhi syarat-syarat perkawinan sesuai dengan ketentuan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Bab II khususnya pasal 7 ayat (1). Apabila penyimpangan pada pasal 7 ayat (1) maka diterangkan pada pasal 7 ayat (2) bahwa penyimpangan terhadap pasal 7 ayat (1) haruslah dimintakan dispensasi kepada pengadilan dan sebelum mengajukan permohonan izin menikah di pengadilan terlebih dahulu kedua calon pasangan yang ingin menikah harus mendapat izin dari kedua orang tua.

Dispensasi diajukan dalam bentuk permohonan. Sebagaimana yang diketahui suatu permohonan melahirkan penetapan dan dasar pengajuannya karena tidak terjadi persengketaan antara para pihak, oleh karenanya pihak dapat terdiri dari satu orang. Permohonan dispensasi tidak berkaitan dengan tuntutan hak, tetapi dengan diproses melalui pengadilan, dengan perkataan lain kedudukan hukum acara perdata yang berlaku adalah berupa peraturan hukum yang menentukan bagaimana caranya

¹⁶⁵ Jessica Tiara Mai2, “Tinjauan Yuridis Terhadap Perkawinan Anak Di Bawah Umur Di Lihat Dari Sudut Pandang Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974,” *Jurnal Lex Crimen* 8, no. 4 (2019). Hlm. 117

menjamin pelaksanaan hukum perdata materiil, dalam hal ini adalah hukum perkawinan. Dalam hal permohonan dispensasi perkawinan ini harus dari orang tua atau wali calon pengantin, jadi bukan calon pengantin itu seperti pada permohonan izin kawin bagi yang belum berumur. Dispensasi usia perkawinan terjadi apabila adanya permohonan dari wali salah satu pihak laki-laki belum cukup usia untuk melakukan perkawinan dalam Undang-Undang Perkawinan, meminta izin ke pengadilan agama atau pengadilan negeri.

Kematangan emosi merupakan aspek yang sangat penting untuk menjaga kelangsungan perkawinan. Keberhasilan rumah tangga sangat banyak di tentukan oleh kematangan emosi, baik suami maupun istri. Dengan dilangsungkannya perkawinan maka status sosialnya dalam kehidupan bermasyarakat diakui sebagai pasangan suami istri, dan sah secara hukum. Maka dari itu batas usia kawin harusnya sangatlah penting diperhatikan lebih lanjut agar dapat lebih mendalami kematangan psikologis. Akibat dari perkawinan di bawah umur antara lain:

- 1) Usia perkawinan terlalu muda dapat mengakibatkan meningkatnya kasus perceraian karena kurangnya kesadaran untuk bertanggung jawab dalam kehidupan berumah tangga bagi suami istri. Pernikahan yang sukses sering ditandai dengan kesiapan memikul tanggung jawab. Begitu memutuskan untuk menikah, mereka siap menanggung segala beban yang timbul

akibat adanya perkawinan baik yang menyangkut pemberian nafkah, pendidikan anak, maupun yang berkaitan dengan perlindungan, pendidikan, serta pergaulan yang baik. Tujuan dari perkawinan yang lain adalah memperoleh keturunan yang baik. Namun dengan perkawinan pada usia yang terlalu muda mustahil akan memperoleh keturunan yang berkualitas. Kedewasaan ibu juga sangat berpengaruh terhadap perkembangan anak, karena ibu yang telah dewasa secara psikologis akan lebih terkendali emosi maupun tindakannya, bila dibandingkan dengan para ibu muda. Sedangkan bagi remaja, mereka belum dikatakan manusia dewasa yang memiliki kematangan pikiran. Belum mempunyai kemampuan yang matang untuk menyelesaikan konflik-konflik yang dihadapi, serta belum mempunyai pemikiran yang matang tentang masa depan yang baik, akan sangat mempengaruhi perkembangan psikososial anak dalam hal ini kemampuan konflik pun usia dini itu akan mempengaruhi ibu muda tersebut. Konsekuensinya, dibukanya peluang dispensasi bisa saja dapat memperparah kondisi kualitas pertumbuhan anak di Indonesia karena kehilangan akses terhadap pendidikan dan kesempatan untuk dapat berkembang dan memahami tanggung jawab dalam perkawinan sebelum melakukan perkawinan tersebut. karena praktek dispensasi di Indonesia sudah lagi tidak relevan dan bertentangan dengan semangat pemenuhan hak-hak

anak. Sitiasi semacam ini akan mengilustrasikan relevansi meningkatnya perkawinan di bawah umur karena banyaknya kehamilan pra-nikah pada usia anakanak akibat berkembangnya budaya seks bebas.

- 2) Dampak lain yang ditimbulkan dari sisi kesehatan secara lebih luas yaitu seperti meningkatnya angka kematian ibu saat hamil atau melahirkan lantaran usia yang masih sangat belia. Karena dari sudut pandang kedokteran, perkawinan yang dilakukan di bawah umur mempunyai dampak negatif bagi si ibu dan anak. Rentan terhadap gangguan kesehatan reproduksi, seperti kanker serviks dan penyakit seksual menular lainnya. Karena perempuan yang menikah di bawah usia 20 tahun, 58,5 persen lebih rentan terkena kanker serviks. Organ reproduksi yang belum siap atau matang untuk melakukan reproduksi, beresiko terhadap bahaya pendarahan dan kerusakan organ yang dapat menyebabkan kematian, cenderung melakukakn aborsi yang sering disertai komplikasi dan kematian.
- 3) Serta dampak dari segi pendidikan yaitu kehilangan kesempatan pendidikan karena menikahkan anak di usia muda akan menyebabkan anak tersebut kehilangan kesempatan memperoleh pendidikan, karena anak akan terhambat untuk memperoleh pendidikan. Jika anak terhambat memperoleh pendidikan maka mereka juga dapat kehilangan kesempatan untuk berkembang

dan berekspresi sesuai usianya, kaena ia akan dituntut dengan tanggung jawab dalam keluarga sebagai suami/istri dan sebagai ayah/ibu.

- 4) Dari segi sosial rentan pula terjadi kekerasan dalam rumah tangga. Karena keterbatasan dan ketidakmatangan untuk berumah tangga, anak perempuan yang terpaksa menjadi seorang istri di usia yang masih sangat belia itu tidak mempunyai posisi tawar menawar yang kuat dengan suaminya, sehingga sangat rawan menjadi korban dan sasaran kekerasan dalam rumah tangga.
- 5) Begitupun anak laki-laki yang menikah di usia muda, karena keterbatasan dan ketidakmatangan emosi untuk berumah tangga akan cenderung menjadi pelaku kekerasan.¹⁶⁶

Akibat yuridis terjadinya pelanggaran terhadap Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 memang tidak tampak jelas, karena apabila perkawinan di bawah umur sudah diperoleh dispensasi, maka pelanggaran terhadap ketentuan suatu perkawinan tidak ada lagi, akan tetapi yang muncul adalah akibat yuridis lain, yaitu mudahnya terjadi penelantaran dalam rumah tangga yang akan dapat dikenai ancaman pidana sesuai Undang-Undang Nomor 23 tahun 2004 tentang Kekerasan Dalam Rumah Tangga, atau muncul perceraian yang memiliki akibat hukum terlantarnya anak sehingga

¹⁶⁶ Ibid. hlm 118

terjadi pelanggaran terhadap Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

Adapun upaya yang harus dilakukan dalam rangka pencegahan perkawinan di bawah umur yaitu pemerintah harus berkomitmen serius dalam menegakkan hukum yang berlaku terkait perkawinan anak di bawah umur sehingga pihak-pihak yang ingin melakukan pernikahan dengan anak di bawah umur akan berpikir dua kali terlebih dahulu sebelum melakukannya. Selain itu pemerintah harus semakin giat mensosialisasikan Undang-Undang terkait pernikahan anak di bawah umur beserta sanksi-sanksinya bila melakukan pelanggaran dan resiko-resiko terburuk yang bisa terjadi akibat pernikahan di bawah umur kepada masyarakat, diharapkan dengan upaya tersebut masyarakat tahu dan sadar bahwa pernikahan anak di bawah umur harus dihindari. Beberapa rekomendasipun dihasilkan untuk menekan praktik perkawinan bawah umur di Indonesia sebagai berikut:

- 1) Perlunya penguatan pendidikan kesehatan reproduksi dan seksual untuk remaja secara komprehensif sejak dini untuk memberikan pemahaman untuk remaja,
- 2) Perlunya sinergi masyarakat, organisasi masyarakat, dan lembaga pemerinta,
- 3) Penguatan peran tokoh adat dan agama,

- 4) Meninjau ulang ketentuan mengenai batas usia perkawinan yang terdapat dalam UU Perkawinan, dan
- 5) Memberikan pemahaman mengenai legalitas perkawinan untuk jangka panjang.¹⁶⁷

Upaya pencegahan pernikahan anak di bawah umur dirasa akan semakin maksimal bila anggota masyarakat turut serta dalam berperan aktif dalam pencegahan pernikahan anak di bawah umur yang ada di sekitar mereka. Sinergi antara pemerintah dan masyarakat merupakan jurus ampuh sehingga kedepannya diharapkan tidak akan ada lagi anak yang menjadi korban akibat pernikahan tersebut dan mereka bisa lebih optimis menatap masa depannya kelak.

Sampai di sini, penulis sangat sepakat dengan tujuan batas usia pernikahan melihat dampak buruknya. Namun, ukuran usia tertentu itulah yang menjadi pertanyaan besar dibenak penulis. Apakah keberhasilan rumah tangga benar-benar ditinjau dari usianya? 16, 19, 21? Jika begitu mengapa tidak ada satu pun *dalil syar'i* secara spesifik yang menyinggung pembatasan usia nikah ini. Kemudian, penetapan batas usia tertentu juga menimbulkan bias di tengah masyarakat.

¹⁶⁷ Sonny Dewi Judiasih, “Perkawinan Bawah Umur Di Indonesia” (Bandung: Refika Aditama, 2018).

Tantangan pemberlakuan batas usia perkawinan tidak hanya datang dari pluralitas sumber hukum yang digunakan oleh masyarakat. Dalam hukum Islam misalnya, orang tua dapat atau bahkan wajib menikahkan anaknya setelah mencapai usia dewasa atau *bâligh*. Jumhur ulama mengatakan bahwa tanda-tanda baligh pada anak laki-laki yaitu keluarnya sperma baik dalam kondisi sadar maupun mimpi. Sedangkan pada anak perempuan dengan mengalami menstruasi, mengandung, atau berdasarkan usia jika tanda-tanda secara fisik tidak nampak. Periode *baligh* adalah masa dewasa hidup setiap orang. Tanda-tanda mulai kedewasaan, apabila telah mengeluarkan air mani bagi laki-laki dan apabila telah mengeluarkan darah haid atau sudah bisa hamil bagi perempuan. Mulainya masa usia *baligh* secara yuridis dapat berbeda-beda antara seorang dengan yang lain, karena perbedaan lingkungan, geografis dan sebagainya. Batas awal mulainya baligh secara yuridis adalah jika seorang telah berusia 12 tahun bagi laki-laki dan berusia 9 tahun bagi perempuan. Menurut sebagian ulama Hanafiyah yakni apabila seseorang telah mencapai usia 15 tahun baik bagi anak laki-laki maupun anak perempuan. Pada umumnya sekitar usia 15 tahun berkembang kemampuan akal seseorang cukup mendalam untuk mengetahui antara yang baik dan yang buruk dan antara yang bermanfaat dan berbahaya, sehingga telah dapat mengetahui akibat-akibat yang timbul dari perbuatan yang dilakukannya. Imam Maliki, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad menyatakan tumbuhnya bulu-bulu ketiak merupakan bukti baligh

seseorang.¹⁶⁸ Pendapat ulama kontemporer seperti Ibnu Hazm, mengutip pendapat Abu Muhammad, bahwa argumentasi yang digunakan untuk membenarkan orang tua menikahkan anak perempuannya yang dinilai di “bawah umur” adalah tindakan Abu Bakar As-Sidiq radhiyallahu ‘anhu, bahkan Nabi Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam* tatkala serumah dengan Aisyah di usia 9 tahun. Selain itu usia *baligh* berdasarkan kondisi ‘urf (kebiasaan) dan segi geografis di setiap negara juga berbeda-beda.

Berdasarkan beberapa penelitian yang ada, faktor agama sering kali dijadikan sebab terhadap keputusan orang tua dalam perkawinan. Pemahaman terhadap ajaran agama secara tekstual menjadi salah satu faktor pendorong terjadinya perkawinan (yang dinilai) di bawah umur. Sering kali para orang tua khawatir terhadap anak-anak yang telah memasuki usia *bâligh*, jika tidak segera dinikahkan akan melakukan perbuatan yang dilarang oleh agama. Jika kekhawatiran ini tidak terbukti, Husein Muhammad menilai bahwa perkawinan (yang dinilai) di bawah umur tidak dapat dibenarkan karena dapat menimbulkan berbagai kemudharatan seperti gangguan fungsi reproduksi pada perempuan.¹⁶⁹

Faktor ekonomi juga menjadi alasan para orang tua mengawinkan anaknya pada usia muda. Model perkawinan ini sering terjadi di negara-negara berkembang dengan produk domestik bruto yang rendah. Jerat kemiskinan membuat para orang tua beranggapan bahwa beban ekonomi

¹⁶⁸ Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqh 'Ala Al-Madzahib Al-Khamsah Terj. Masyukur A.B.*, (Jakarta: Lentera, 2012).

¹⁶⁹ Husein Muhammad, “Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Atas Wacana Agama Dan Gender” (Yogyakarta: LKIS, 2007), hlm. 90.

keluarga akan semakin ringan jika anak-anak mereka sudah menikah. Padahal, keluarga yang baru terbentuk ini juga akan menghadapi persoalan finansial. Faktor budaya yang dianut oleh masyarakat juga menambah kasus perkawinan anak (yang dinilai) di bawah umur. Mengawinkan anak-anak pada usia muda merupakan kebanggaan tersendiri bagi orang tua. Sebab bagi sebagian masyarakat, seseorang yang terlambat menikah akan mendapat stigma negatif, seperti perawan tua atau bujang lapuk. Faktor rendahnya pendidikan juga turut penyebab. Rendahnya pendidikan yang dapat diperoleh berkaitan erat dengan persoalan ekonomi keluarga. Para orang tua seringkali terpaksa memilih untuk mempekerjakan anak-anak agar beban finansial berkurang.¹⁷⁰

Masalah ekonomi yang paling mendominasi alasan pembatasan usia nikah, namun benarkah kewaspadaan tersebut mengharuskan pembatasan usia nikah? Bukankah tidak lebih baik bila anak yang dinilai masih di bawah umur tersebut dilakukan pelatihan dan bimbingan pra-pasca nikah? Lagipula angka pengangguran di Indonesia diisi oleh mayoritas orang dewasa. Masalah rezeki telah diwahyukan Allah subhanahu wa ta'ala:

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ
مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ

Terjemahan: *Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang*

¹⁷⁰ Eddy Fadlyana dan Shinta Larasaty, "Pernikahan Usia Dini Dan Permasalahannya" dalam *Jurnal Ikatan Dokter Anak Indonesia* 2 (2009): hlm.138.

lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah Maha luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui. (QS. An-Nur: 32)

Prof. Dr. Imad Zuhair Hafidz, professor fakultas al-Qur'an Universitas Islam Madinah menukil tafsiran ulama dari ayat di atas, bahwa perintah untuk menjaga kehormatan ini diikuti dengan perintah untuk melakukan hal yang dapat memudahkan pelaksanaan perintah menjaga kehormatan dan menundukkan pandangan ini, yaitu dengan memerintahkan para wali dan tuan yang beriman untuk menikahkan orang-orang beriman yang shalih dan mampu menanggung mahar dan nafkah, baik itu dari kaum lelaki maupun perempuan, dan orang merdeka maupun budak; dan wajib membantu mereka untuk menikah. Dan jika orang yang ingin menikah itu adalah orang yang fakir maka janganlah itu menghalangi kalian untuk menikahnya, karena Allah akan memberinya rezeki dengan karunia-Nya yang besar. Allah Maha Baik kepada makhluk-Nya dan Maha Mengatahui kemaslahatan mereka.¹⁷¹

Terhadap ayat *إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِمُهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ* (Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya) Dr. Muhammad Sulaiman Al Asyqar, Dosen tafsir Universitas Islam Madinah menukil, yakni janganlah kalian menahan diri dari menikahkan dua insan disebabkan kemiskinan, karena barangsiapa yang menikah niscaya Allah

¹⁷¹ Imad Zuhair Hafidz, *Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah* (Madinah: Markaz Ta'dzhim al-Qur'an, n.d.), An-Nur: 32, <https://tafsirweb.com/6160-quran-surat-an-nur-ayat-32.html>.

akan memberinya kekayaan, yaitu dengan kekayaan jiwa dan kekayaan harta.¹⁷² Demikianlah sebuah konsep keimanan dalam diri seorang muslim terkait masalah rezeki. Allah memerintahkan untuk menikah dan Allah pula yang menjamin-Nya. Selama pernikahan tersebut dibangun di atas dasar iman, yakni menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan (menjaga agama/*hifzhu ad-din*), prinsip pokok *maqashid syariah*.

B. Konsep Kepastian Hukum dalam Bingkai *Ta'lili* dan *Istishlahi* serta Relevansi Kemanfaatannya berdasarkan *Maqashid Syariah*

1. Kepastian Hukum sebagai Aturan Berlaku Umum yang Bermaslahat

Menurut Soerjono Soekanto, wujud kepastian hukum adalah peraturan-peraturan dari pemerintah pusat yang berlaku umum di seluruh wilayah negara. Kemungkinan lain adalah peraturan tersebut berlaku umum, tetapi bagi golongan tertentu, selain itu dapat pula peraturan setempat, yaitu peraturan yang dibuat oleh penguasa setempat yang hanya berlaku di daerahnya saja, misalnya peraturan Kotapraja.¹⁷³

Arti penting kepastian hukum menurut Soedikno Mertokusumo bahwa masyarakat mengharapkan adanya kepastian hukum karena dengan adanya kepastian hukum, masyarakat akan lebih tertib. Hukum bertugas menciptakan kepastian hukum karena bertujuan untuk ketertiban masyarakat. Tanpa kepastian hukum, orang tidak tau apa yang harus diperbuatnya sehingga akhirnya timbul keresahan. Tetapi jika terlalu

¹⁷² Muhammad Sulaiman Al Asyqar, *Zubdatut Tafsir Min Fathil Qadir* (Madinah: Markaz Ta'dzhim al-Qur'an, n.d.), <https://tafsirweb.com/6160-quran-surat-an-nur-ayat-32.html>.

¹⁷³ Soerjono Soekanto, *Beberapa Permasalahan Hukum Dalam Kerangka Pembangunan Indonesia*, UI Press (Jakarta, 1974).

menitik beratkan pada kepastian hukum dan ketat mentaati peraturan hukum, maka akibatnya akan kaku serta menimbulkan rasa tidak adil. Adapun yang terjadi peraturannya tetap demikian, sehingga harus ditaati atau dilaksanakan. Undang-Undang itu sering terasa kejam apabila dilaksanakan secara ketat, *lex dure, sed tamen scripta* (Undang-Undang itu kejam, tapi memang demikianlah bunyinya).¹⁷⁴ Hukum mempunyai tugas suci dan luhur ialah keadilan dengan memberikan kepada tiap-tiap orang apa yang berhak ia terima serta memerlukan peraturan tersendiri bagi tiap-tiap kasus. Untuk terlaksananya hal tersebut, maka menurut teori ini hukum harus membuat apa yang dinamakan “*Algemeen Regels*” (peraturan/ketentuan umum). Dimana peraturan/ketentuan umum ini diperlukan masyarakat demi kepastian hukum.

Islam tidak mengenal usia pernikahan, setiap orang yang telah sanggup untuk menikah, tanpa memandang umur boleh menikah. Mematok usia tertentu sebagai ukuran usia pernikahan dipandang menentang sunnatullah, dan tindakan demikian justru akan semakin meningkatkan perilaku seks bebas di tengah masyarakat. Narasi tersebut sering kita dengar di tengah-tengah masyarakat. Meskipun sebagian pihak tidak setuju dengan kebijakan yang mematok usia pernikahan, namun secara umum terdapat kesamaan pandangan bahwa orang baru boleh menikah apabila sudah sanggup menikah.

¹⁷⁴ Mertokusumo, “Menegal Hukum (Suatu Pengantar).”

Indikasi awal kecakapan seseorang bertindak hukum di dalam Islam dapat diketahui dari usianya, kemudian baru disertai dengan kualifikasi kecakapannya dalam bertindak hukum (*rushd*). Jika seseorang telah memenuhi kriteria usia dewasa dan dia juga telah memiliki kecakapan bertindak hukum, maka baru ia dapat digolongkan sebagai orang yang cakap hukum (*ahliyat al-ada' al-kamilah*).

Allah ta'ala memerintahkan kepada wali untuk menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya, baik laki-laki maupun perempuan, jika mereka sudah sanggup untuk menikah. Tindakan wali menghalang-halangi orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah ('*adl*), padahal ia telah sanggup untuk menunaikan kewajiban pernikahan, merupakan tindakan yang diharamkan di dalam syariat Allah ta'ala, karena tindakan tersebut berpotensi menimbulkan fitnah (terjadinya perbuatan yang diharamkan oleh Allah ta'ala), baik secara khusus maupun fitnah secara umum di tengah masyarakat.

Apabila ada seseorang yang berkeinginan untuk menikah, sementara ia belum sanggup untuk memenuhi kewajiban pernikahan, baik materi maupun non materi, maka ia harus menjaga dirinya agar tidak terjerumus ke dalam tindakan yang diharamkan, sembari tetap harus berusaha mendapatkan karunia Allah ta'ala supaya memiliki kemampuan untuk menikah. Syariat Islam tidak memerintahkan kebiri kepada orang yang belum sanggup untuk menikah dan juga tidak memerintahkan orang

tersebut untuk mengasingkan diri, meskipun dengan tujuan untuk beribadah kepada Allah ta'ala.¹⁷⁵

Syariat Islam tidak membenarkan bagi setiap orang yang telah mampu untuk menikah menunda-nunda pernikahannya. Wali berkewajiban menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya jika mereka sanggup menikah dan telah menemukan pasangan yang baik. Pada sisi lain, bagi yang belum sanggup menunaikan kewajiban pernikahan, syariat Islam memerintahkan kepada mereka untuk menjaga diri (*'iffah*) dari tindakan yang diharamkan (*zina*) dengan tetap berusaha memperoleh kesanggupan tersebut. Allah ta'ala mensejajarkan perintah menikah bagi mereka yang sudah layak menikah pada satu sisi dengan perintah menjaga diri (*'iffah*) bagi mereka yang belum sanggup menikah pada sisi lain. Allah ta'ala mengisyaratkan (*isharatu al-nasl*) bahwa fungsi utama pernikahan adalah menjaga diri dari perbuatan yang diharamkan, baik melakukan *zina* atau mendekatinya. Hal itu senada dengan hadits Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* dalam riwayat Bukhari dan Muslim, sebagai berikut:

يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر و أحصن

للفرج و من لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء

Terjemahannya: “**Wahai para pemuda**, barang siapa di antara kalian yang sudah sanggup menikah, maka segeralah menikah, karena pernikahan tersebut sangat menjaga pandangan dan kemaluan, namun bagi yang

¹⁷⁵ Ath-Tharifi, jilid 4, hlm.1859-1862.

belum sanggup menikah, hendaklah dia berpuasa, karena puasa tersebut akan menjaga dirinya.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Sebagaimana firman Allah ta’ala di dalam Surat al-Nur ayat 32, Hadits Nabi di atas juga mendorong pemuda yang sudah sanggup menikah untuk segera menikah. Menurut al-San’ani makna yang paling tepat dari kata *al-ba’ah* adalah *al-jima’*, sehingga maksud Hadis di atas adalah, barang siapa yang sudah sanggup untuk melakukan hubungan suami istri (*jima’*) dikarenakan ia sudah mampu untuk memenuhi segala kewajiban yang timbul akibat pernikahan, maka hendaklah ia segera menikah. Apabila ia belum mampu melakukan hubungan suami istri dikarenakan ia tidak sanggup memenuhi segala kewajiban yang timbul akibat pernikahan, maka hendaklah ia berpuasa agar dapat mengendalikan syahwatnya.¹⁷⁶

Islam mengharamkan perbuatan zina dan segala tindakan yang mendekatinya. Penjagaan terhadap keturunan (*hifzu al-nasl*) dan kehormatan (*hifzu al-‘ird*) merupakan salah satu dari lima hal pokok (*al-daruriyatu al-khamsah*) yang wajib untuk dipelihara menurut tujuan syariat Islam (*maqasidu al-shari’ah*). Oleh karena itu, lembaga pernikahan di dalam Islam bukan hanya sebagai sarana pemuas nafsu, namun sebagai instrumen untuk menjaga kesucian keturunan dan kehormatan seseorang dari segala tindakan yang diharamkan oleh Allah *subhanahu wa ta’ala*.

Analisis di atas mengungkap fakta, bahwa di dalam syariat Islam tidak terdapat ketentuan kriteria umur untuk menikah. Usia menikah adalah

¹⁷⁶ Al-Kahlani, *Subulu Al-Salam*.

usia yang pada umumnya menurut kebiasaan setempat (*'urf*) dan dari aspek biologis seseorang, apakah telah memiliki ketertarikan serta keinginan untuk menikah atau tidak. Terlebih syariat menikah ini dianjurkan untuk para pemuda, bukannya dibatasi. Usia muda adalah puncaknya gejala syahwat. Banyaknya tindakan kriminal yang membahayakan masyarakat secara umum dilakukan oleh para pemuda yang belum berkeluarga, seperti aksi pemerkosaan, pembegalan bahkan pembunuhan yang motifnya karena wanita.¹⁷⁷

2. Metode *Ta'lili* dan *Istishlahi* sebagai Dasar Penetapan Hukum

Menurut para penyusun Undang-undang, agar perkawinan tidak berakhir pada suatu perceraian harus dicegah adanya perkawinan antara calon suami dan istri yang masih di bawah umur, karena perkawinan itu mempunyai hubungan dengan masalah kependudukan, maka untuk mengerem laju kelahiran yang lebih tinggi harus dicegah terjadinya perkawinan antara calon suami dan istri yang masih di bawah umur. Batas umur yang lebih rendah bagi seorang wanita untuk kawin mengakibatkan laju kelahiran yang lebih tinggi dibandingkan dengan batas umur yang lebih tinggi. Padahal jelas dikatakan dalam beberapa riwayat hadits, bahwa Nabi memerintahkan ummatnya untuk memperbanyak keturunan. Hal tersebut

¹⁷⁷ Nanda Lusiana, "Remaja 16 Tahun Bunuh Dan Perkosa Remaja 14 Tahun", Artikel Ini Telah Tayang Di Tribunnews.Com Dengan Judul Remaja 16 Tahun Bunuh Dan Perkosa Remaja 14 Tahun, Polisi Ungkap Motif Pelaku: Ada Hasrat Terpendam, last modified 2020, <https://www.tribunnews.com/regional/2020/03/10/remaja-16-tahun-bunuh-dan-perkosa-remaja-14-tahun-polisi-ungkap-motif-pelaku-ada-hasrat-terpendam>.

juga dapat membuat Nabi bangga. Beliau shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda:

تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ فَإِنِّي مُكَاشِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ

Artinya: “Nikahilah perempuan yang pecinta dan yang dapat mempunyai anak banyak (subur & usia muda), karena sesungguhnya aku akan berbangga dengan sebab (banyaknya) kamu di hadapan umat-umat yang terdahulu.”¹⁷⁸

Peran *ta’lil* sebagai metode yang bertitik fokus pada proses *ijtihad* dan *istimbat* (proses penggalian hukum-hukum syariat dari sumber-sumbernya yang utama), yang mana keberadaannya menjadi penentu terungkapnya rahasia-rahasia syariat serta hikmah-hikmahnya. Selain itu, *ta’lil al-ahkam* dalam hal ini juga berfungsi sebagai *wasilah* (perantara) direalisasikannya sebuah hukum syariat dalam kondisi-kondisi yang berbeda sesuai dengan ada tidaknya *ilat* yang mengitari hukum tersebut.¹⁷⁹ Sebuah kaidah populer menyebutkan bahwa hukum syariat berlaku sesuai dengan *ilat*-nya. Ia akan ada manakala ditemukan *ilat*-nya dan begitupun sebaliknya.

Ibnul Qayyim memberikan perhatian yang cukup besar terhadap tema ini. Ia secara kritis membantah mereka yang tidak mengakui adanya *ta’lil al-ahkam*. Ia menegaskan “menetapkan bahwa Allah menurunkan syariat dengan hikmah merupakan cermin kesempurnaan, sementara

¹⁷⁸ Abdat, “Menanti Buah Hati Dan Hadiah Untuk Yang Dinanti.”

¹⁷⁹ Zuhrotul ‘Aini, “Manhaj Ibn Qayyim Al-Jauziyyah Fi Ta’lil Al-Ahkām.”

menegasikannya dari Allah adalah sifat kekurangan. Padahal para ulama sepakat mengatakan bahwa Allah maha suci dari segala kekurangan.”¹⁸⁰ Dalam bukunya *Madārij al-Sālikīn*, ia juga mengutarakan keheranannya terhadap mereka yang mengingkari *ta’līl al-aḥkam* pada hukum-hukum syariat. Bagaimana mungkin Allah menurunkan sesuatu hukum tertentu namun kosong dari maksud dan tujuan. Hal ini menurutnya adalah sebuah perkara yang mustahil bagi Allah dalam kesempurnaan nama beserta sifat-sifat-Nya.

Sementara itu titik perbedaan Ibn Qayyim dalam hal ini dengan para pemikir *maqāṣid* sebelum dan sesudahnya terletak pada universalitas *ta’līl* yang dia anut. Berbeda dengan Jaser Auda, Ibnul Qayyim cenderung berpendapat bahwa semua hukum-hukum syariat mempunyai ilat tanpa terkecuali. Baik hukum muamalah, adat, dan begitu juga dengan ibadah, semuanya mempunyai *ta’līl al-shar’i*, walaupun akal kita tidak bisa menangkap sebagian dari *ilat* dan hikmah tersebut. Hal ini senada dengan apa yang juga diyakini oleh gurunya Ibn Taymiyyah. Namun mayoritas ulama seperti al-Juwayni, al-Ghazāli, ‘Izzu al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām, al-Syaṭibi, Ibn Ashūr, Abd al-Wahhab al-Khalāf dan lain-lain cenderung berpendapat sebaliknya. Bagi mereka tidak semua hukum syariat mempunyai ilat. Mereka menegaskan bahwa maksud dan tujuan utama ibadah adalah penyerahan diri secara total kepada Allah serta tunduk dan

¹⁸⁰ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 207.

patuh terhadap segala perintah-Nya, tanpa harus mengkaji makna ataupun ilat hukumnya.¹⁸¹

Dalam hal ini penulis sepakat dengan Ibnul Qoyyim, bukankah pemahaman, bahwa tidak semua hukum syariat mempunyai ilat senada dengan meragukan kesempurnaan nama-nama dan sifat-sifat Allah (*Asma wa Shifat*)? Terkait dengan membatasi usia pernikahan, apakah mungkin Allah dan Rasul-Nya terlupa atau bingung apakah harus membatasi atau membiarkan sebagaimana berlakunya di tengah masyarakat? Atau mungkinkah setiap manusia Allah biarkan mengambil tugas dan peran para Nabi dan Rasul? Karena menganggap belum semua syariat sempurna, sehingga harus dilakukan pembaharuan dan penetapan? Padahal jelas Allah subhanahu wa ta'ala berfirman:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Terjemahan: "...Pada hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agamamu, dan telah Aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Aku ridhai Islam sebagai agama bagimu..." (QS. Al-Maidah: 3).

Al-Hafizh Ibnu Katsir *rahimahullah* (wafat th. 774 H) menjelaskan, "Ini merupakan nikmat Allah Azza wa Jalla terbesar yang diberikan kepada umat ini, tatkala Allah menyempurnakan agama mereka. Sehingga, mereka tidak memerlukan agama lain dan tidak pula Nabi lain selain Nabi mereka, yaitu Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wa sallam*. Oleh karena itu, Allah Azza wa Jalla menjadikan beliau sebagai penutup para Nabi dan

¹⁸¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu' Al-Fatāwā*.

mengutusnyanya kepada seluruh manusia dan jin. Sehingga, tidak ada yang halal kecuali yang beliau halalkan, tidak ada yang haram kecuali yang diharamkannya, dan tidak ada agama kecuali yang disyari'atkannya. Semua yang dikabarkannya adalah benar dan tidak ada kebohongan, serta tidak ada pertentangan sama sekali. Sebagaimana firman Allah *Azza wa Jalla*:

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا

Terjemahan: “*Dan telah sempurna kalimat Rabb-mu (Al-Qur-an), (sebagai kalimat) yang benar dan adil...*” (QS. Al-An'aam: 115) Maksudnya benar dalam kabar yang disampaikan, dan adil dalam seluruh perintah dan larangan. Setelah agama disempurnakan bagi mereka, maka sempurnalah nikmat yang diberikan kepada mereka. Allah *Azza wa Jalla* berfirman:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Terjemahan: “*...Pada hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agamamu, dan telah Aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Aku ridhai Islam sebagai agama bagimu...*” (QS. Al-Maidah: 3) Maka ridhailah Islam untuk diri kalian, karena ia merupakan agama yang dicintai dan diridhai Allah. Allah mengutus Rasul yang paling utama dan karenanya pula Allah menurunkan Kitab yang paling mulia (Al-Qur-an). Mengenai firman-Nya:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

Terjemahan: “*Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untukmu agamamu.*” ‘Ali bin Abi Thalhah berkata, dari Ibnu ‘Abbas *Radhiyallahu anhuma*, “Maksudnya adalah Islam. Allah telah mengabarkan Nabi-Nya *Shallallahu ‘alaihi wa sallam* dan orang-orang yang beriman, bahwa Allah telah

menyempurnakan keimanan kepada mereka, sehingga mereka tidak membutuhkan penambahan sama sekali. Dan Allah *Azza wa Jalla* telah menyempurnakan Islam sehingga Allah tidak akan pernah mengurangnya, bahkan Allah telah meridhainya, yang berarti Allah tidak akan memurkainya, selamanya.” Asbath mengatakan, dari as-Suddi, “Ayat ini turun pada hari ‘Arafah, dan setelah itu tidak ada lagi ayat yang turun, yang menyangkut halal dan haram. Kemudian Rasulullah *Shallallahu ‘alaihi wa sallam* kembali dan setelah itu beliau wafat.”¹⁸²

Maka, penulis meyakini pembatasan usia nikah sebagai suatu yang diharamkan, padahal menikah itu dianjurkan bukan dibatasi apalagi dilarang. Hal tersebut karena buku nikah hanya dapat diberikan bagi mereka yang menikah di usia minimal 19 tahun. Secara administratif juga akan menjadi masalah baru karena pasangan yang menikah secara agama jelas tidak bisa mendapatkan hak-hak mereka di PA (tidak diakui negara)?

Kemudian dalam metode *istislahi*, yakni corak penalaran sebagai upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang di simpulkan dari Al-Quran dan Hadits. Artinya kemaslahatan yang dimaksudkan disini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum tersebut.¹⁸³ Dalam perkembangan pemikiran ushul fikih, corak penalaran *istihlahi* ini tampak dalam beberapa metode *ijtihad*, antara lain dalam metode *al-mashlahah al-mursalah* dan *saddudz-dzari’ah*.

¹⁸² Yazid bin Abdul Qadir, *Prinsip Dasar Islam Menuntut Al-Qur’an Dan As-Sunnah Yang Shahih*, (Bogor: Pustaka At-Taqwa, 2018)

¹⁸³ Sulaiman Abdullah, “Sumber Hukum Islam Permasalahan Dan Fleksibilitasnya” (Jakarta: Sinar Grafika, 1995), hlm. 82-83.

Al-Mashlahah al-Mursalah secara etimologi *mashlahah* berasal dari kata shaluha di gunakan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seorang menjadi baik, tidak korupsi, benar, adil, shalih, jujur atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan yang mengandung kebajikan-kebajikan tersebut. Dalam pengertian rasionalnya *mashlahah* berarti sebab, cara atau suatu yang bertujuan baik. Ia juga berarti sesuatu permasalahan atau bagian dari urusan yang menghasilkan kebaikan yang dalam bahasa arab berarti perbuatan-perbuatan yang mendorong kepada kebaikan manusia. Dalam pengertian secara definitif terdapat perbedaan rumusan dikalangan ulama yang ketika di analisis hakikatnya sama. Al-Ghazali menjelaskan bahwa menurut asalnya *mashlahah* itu berarti sesuatu yang mendatangkan manfaat dan menjauhkan *madharat*, namun hakikat dari *mashlahah* adalah memelihara tujuan *syara'*. Sedangkan tujuan *syara'* dalam penetapan hukum itu ada lima yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagaimana kajian *maqashid Syariah*. Sedangkan menurut Asy-Syatibi mengartikan *mashlahah* dari dua pandangan yaitu dari terjadinya *mashlahah* dalam kenyataan dan dari segi tergantungnya tuntutan *syara'* kepada *mashlahah*. Dari segi terjadinya *mashlahah* dalam kenyataannya berarti “sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia, sempurna hidupnya, tercapai apa yang dikehendaki oleh sifat *syahwati* dan *aqliyah* secara mutlak”. Sedangkan dari tergantungnya tuntutan *syara'* kepada *mashlahah*, yaitu kemaslahatan yang merupakan tujuan dari penetapan hukum *syara'*. *Mashlahah mursalah* terdiri dari dua kata yang

hubungan keduanya dalam bentuk sifat *maushuf*, atau dalam bentuk khusus yang menunjukkan, bahwa ia merupakan bagian dari *al-mashlahah*. Jika dihubungkan dengan kata *mashlahah* maksudnya adalah terlepas dari boleh atau tidaknya dilakukan. Sedangkan menurut istilah yaitu apa yang dipandang baik oleh akal, sejalan dengan tujuan *syara'* dalam menetapkan hukum, namun tidak ada petunjuk *syara'* yang memperhitungkan dan tidak ada pula petunjuk *syara'* yang menolaknya.

Adapun *Saddudz-Dzari'ah* terdiri atas dua kata yakni *sad* yang berarti penghalang atau sumbat dan *dzariah* yang artinya jalan. Oleh karenanya *Saddudz-Dzari'ah* dimaksudkan sebagai menghambat atau menyumbat semua jalan yang menuju kepada kerusakan atau maksiat. Tujuan penetapan melalui metode ini adalah untuk memudahkan tercapainya kemaslahatan dan jauh kemungkinan memudahkan terjadinya kerusakan. Metode ini disebut sebagai metode preventif mencegah sesuatu sebelum terjadinya suatu yang tidak diinginkan.¹⁸⁴ Keberadaan *dzariah* ini dilandaskan pada Al-Quran, seperti pada firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا

Terjemahan: “*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad) “Raa’ina”, tetapi katakanlah “Unzhurna”, dan “dengarlah”*” (QS. Al-Baqarah: 104)

¹⁸⁴ Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1984), hlm. 32.

Larangan itu disebabkan ucapan “*Raa’ina*”, oleh kaum Yahudi digunakan untuk mencaci Nabi. Maka kaum muslimin dilarang mengucapkannya untuk menghindarkan timbulnya *dzari’ah*. Metode ini tidak hanya bersifat menghindarkan kerusakan namun *dzari’ah* juga untuk menarik kemanfaatan, dan menolak kerusakan. Inilah yang menjadi parameter prinsip digunakannya *dzari’ah*. Jika kerusakan lebih besar dari manfaatnya maka hukum terhadap hal itu melalui *dzari’ah* akan menjadi dilarang. Maka menurut teori *istishlahi* di atas, bahwa pembatasan usia nikah sangat sesuai dengan *maqashid syari’ah*. Namun pertanyaannya, apakah secara mutlak seperti itu? Bukankah pembatasan usia nikah didasari oleh mayoritas permasalahan ekonomi, padahal Allah sendiri yang telah menjaminnya? Bukankah tidak setiap orang yang menikah di bawah 19 tahun akan bercerai? Apakah kemashlahatan dan kerusakan pernikahan bergantung kepada umur seseorang? Lalu mengapa Allah dan Rasul-Nya tidak melarang? Atau apakah otak manusia lebih cerdas dan lebih hikmah daripada wahyu Allah dan sabda Nabi yang tekstual itu? Dan seberapa murnikah ajaran islam ini jika seluruh *nash* harus ditakwil? Apabila akal sudah mendominasi Al-Quran dan Hadits, maka selanjutnya akalnya siapakah yang harus menjadi tolok ukur? Bukankah teori filsafat bersumber dari olah otak, padahal akal manusia sangat terbatas? Imam Adz-Dzahabi *rahimahullah* berkata:

قل من أمعن النظر في علم الكلام إلا وأداه اجتهاده إلى القول بما يخالف محض السنة، ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الاوائل، فإن علم الكلام مولد من علم الحكماء الدهرية، فمن رام الجمع بين علم الانبياء عليهم السلام وبين علم الفلاسفة بذكائه لا بد وأن يخالف هؤلاء وهؤلاء

Terjemahan: “*Hampir tidak ada orang-orang yang memperdalam ilmu filsafat kecuali ijtihadnya akan mengantarkannya kepada pendapat yang menyelisih kemurnian sunnah. Karenanya para ulama salaf mencela mempelajari ilmu orang-orang kuno (seperti orang-orang Yunani-pen) karena ilmu filsafat lahir dari para filosof yang berpemikiran dahriyah (atheis). Barang siapa yang dengan kecerdasannya berkeinginan untuk mengkompromikan antara ilmu para Nabi dengan ilmu para filosof, maka pasti ia akan menyelisih para Nabi dan juga menyelisih para filosof*”. (Mizaanul I'tidaal 3/144)

Hal tersebut dikarenakan akal setiap manusia berbeda-beda tergantung pada pengalaman, lingkungan dan tingkat pendidikan sebagaimana yang telah penulis bahas sebelumnya.

Islam tidak mengenal usia pernikahan, setiap orang yang telah sanggup untuk menikah, tanpa memandang umur maka ia boleh menikah. Tujuan pernikahan amatlah mulia, yakni membentuk keluarga yang bahagia dan kekal. Suami istri saling membantu dan melengkapi, agar masing-masing dari pasangan dapat mengembangkan kepribadiannya membantu dan mencapai kesejahteraan spiritual dan materiil.¹⁸⁵ Dalam masyarakat adat khususnya, guna mempertahankan dan meneruskan keturunan, kebahagiaan rumah tangga keluarga/kerabat, memperoleh nilai-nilai adat budaya dan kedamaian juga mempertahankan kewarisan.¹⁸⁶ Al-Qur'an

¹⁸⁵ Komariah, 'Hukum Perdata' (Universitas Muhammadiyah Malang), p.40.

¹⁸⁶ Repository STAIN Kudus, p.13.

Surat Ar-Rum ayat 21 secara rinci memaparkan tujuan perkawinan yang berbudi luhur:

- a. Sebagai bentuk bakti dan ketaatan kepada Allah;
- b. Memenuhi atau mencukupkan kodrat hidup manusia yang telah menjadi hukum bahwa antara pria dan wanita itu saling membutuhkan;
- c. Mempertahankan keturunan umat manusia;
- d. Melanjutkan perkembangan dan ketentraman hidup rohaniah antara pria dan wanita;
- e. Mendekatkan dan saling menimbulkan pengertian antar golongan manusia antar golongan manusia untuk menjaga keselamatan hidup.¹⁸⁷

Poin-poin tujuan pernikahan di atas tidak bisa dicapai, manakala niat pernikahan dibangun di atas *suuzhon* (buruk sangka) kepada Allah. Sebelumnya telah penulis paparkan mengenai jaminan Allah bagi siapa yang ingin menikah dalam rangka menjaga pandangan dan kemaluannya (*hifzhu ad-diin*) sebagai pokok dari prinsip *maqashid syariah*. Pernikahan hendaknya dibina atau dilakukan pelatihan pra-pasca nikah, karena *maslahat* dalam rumah tangga bergantung pada pemahaman mereka akan mulianya syariat pernikahan.

Kepastian hukum tidak memberi sanksi kepada seseorang yang mempunyai sikap bathin yang buruk, akan tetapi yang diberi sanksi adalah perwujudan dari sikap bathin yang buruk tersebut atau menjadikannya perbuatan yang nyata atau konkrit. Namun demikian dalam praktiknya

¹⁸⁷ Departemen Agama RI, p.406.

apabila kepastian hukum dikaitkan dengan keadilan, maka akan kerap kali tidak sejalan satu sama lain. Adapun hal ini dikarenakan di suatu sisi tidak jarang kepastian hukum mengabaikan prinsip-prinsip keadilan dan sebaliknya tidak jarang pula keadilan mengabaikan prinsip-prinsip kepastian hukum. Dari apa yang dikemukakan, jelaslah bahwa kepastian hukum bertujuan untuk menciptakan ketentraman dan ketertiban dalam masyarakat. Kepastian hukum mestinya menjadi jaminan tersendiri bagi manusia dalam melakukan suatu hubungan hukum, sehingga manusia merasa aman dalam bertindak. Jika dikaitkan dengan penelitian ini, teori kepastian hukum menandai landasan bagi para pembuat Undang-Undang untuk meninjau kembali kebijakan publik terkait batas usia pernikahan.

3. Intervensi Fiqih Mazhab Negara dalam Penetapan Hukum

Munculnya gagasan Fiqih Madzhab Negara (Fikih Indonesia), di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh Hasbi ash-Shiddieqy, seorang peneliti studi keislaman, pada sekitar tahun 1940-an. Menurutnya, sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam telah dimulai jauh sebelum kemerdekaan, beberapa cara dan upaya untuk menginkorporasikan serta mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam ternyata telah dilakukan oleh banyak kalangan. Para pemikir hukum Islam di Indonesia fase awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam *ijtihad* hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang *mujtahid mustaqil*, tentunya dengan independensi metode penemuan hukum

sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya dengan memuat analisis penemuan hukum yang kreatif, cerdas dan inovatif.

Kurang empirisnya wacana yang dikembangkan dalam pemikiran keislaman, yang mengakibatkan terbengkalainya sederet nomenklatur permasalahan sosial-politik yang terjadi di tengah masyarakat, telah menggerakkan para pengkritik terhadap kerangka pikir (paradigma) yang selama ini dipakai dan terbangun oleh para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang *fahm al-'ilm li al-inqiyad* ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di dalam khazanah literatur klasik (*syarwah fihiyah*), membuat eksistensi hukum Islam tampak resisten, tidak mampu mematrik diri, dan sebagai konsekuensinya ia hadir bagi *panacea* bagi persoalan sosial-politik, menurutnya. Para ulama terlihat seperti melupakan sejarah dan menganggapnya sebagai suatu yang tidak penting, sehingga kritik terhadap dimensi nyaris tidak ada. Padahal, paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqh sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi (*qabil li an-niqas*), bukan sebagai kebenaran ortodoksimutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya kesadaran sejarah (*sense of history*) inilah yang telah menyebabkan pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan kontinum yang jelas. Diperlukan pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari pola *fahm al-'ilm li al-inqiyad* ke pola *fahm al-'ilmi li al-intiqad*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu. Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan

ketetapan *fiqh* dari hasil *ijtihad* yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar *fiqh* tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik.¹⁸⁸ Hasbi terlihat gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Menurutnya, pengkultusan terhadap pemikiran hukum Islam (*taqdis al-afkar*) yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih terus berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi *ijtihad* baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan di Indonesia.

Hingga interval waktu yang cukup lama, tepatnya hingga tahun 1948, gagasan awal Fiqh Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respons yang memadai (positif) dari masyarakat. Melalui tulisannya yang berjudul “Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat” yang dimuat dalam majalah *Aliran Islam*, Hasbi mencoba mengangkat kembali idenya itu. Dalam tulisan itu dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berguna.¹⁸⁹ Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman. Dari titik berangkat kenyataan sosial dan politik seperti itulah pemikiran Fiqh

¹⁸⁸ Nouruzzaman Siddiqi, “Muhammad T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia.”

¹⁸⁹ Nouruzzaman Siddiqi, “Fiqh Indonesia: Penggagas Dan Gagasannya.”

Indonesia hadir, ia terus mengalir dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam segala cabang dari bidang *mu'amalah*, yang belum ada ketetapan hukumnya. Ia harus mampu hadir dan bisa berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat.

Para *mujtahid* (ulama lokal dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan (*sense of maslahah*) yang tinggi dan kreativitas yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya merumuskan alternatif *fiqh* yang baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif (*ijtihad jama'i*),¹⁹⁰ melalui sebuah lembaga permanen-dalam pengertian, “legislasi baik berdasarkan Al-Quran, Sunnah atau *Ra'yu* melalui konsultasi dengan pemerintah negara, bukan dengan *ijtihad fardi* (perorangan) dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama.”¹⁹¹

Demi tujuan ini, Hasbi menyarankan agar para pendukung Fiqh Indonesia mendirikan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Lembaga ini ditopang oleh dua sub-lembaga. Pertama, lembaga politik (*hay'at al-*

¹⁹⁰ Yudian Wahyudi, “Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika.”

¹⁹¹ Ibid. Lihat juga, Hasbi ash-Shiddieqy, “*Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang sedang Berkembang*”, dalam Panji Masyarakat, th. XIV No. 123, 15 Maret 1973, hlm. 17.

siyasah), yang anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat, tetapi harus menguasai bidang yang mereka wakili. Kedua, lembaga *Ahl al-Ijtihad* (kaum *mujtahid*) dan *Ahl al-ikhtisas* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.¹⁹²

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan *Fiqh* Indonesia adalah satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan *ijtihad-ijtihad* baru. Dasar-dasar hukum Islam yang selama ini telah mapan, seperti *ijma'*, *qiyas*, *maslahah mursalah*, *'urf*, dan prinsip “perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat”, justru akan menuai ketidaksiuaian ketika tidak ada lagi *ijtihad* baru. Dengan berpegang pada paradigma itu, dalam konteks pembangunan semesta sekarang ini, gerakan penutupan pintu *ijtihad* (*insidad bab al-ijtihad*) merupakan isu usang yang harus segera ditinggalkan. Menurut Yudian,¹⁹³ tuntutan bahwa *Fiqh* Indonesia mengimplikasikan usul al-*Fiqh* Indonesia akan mulai terjawab ketika dua komponen utama dalam metodologi *Fiqh* Indonesia

¹⁹² Ibid. hlm. 42. Lihat juga Al-Jami'ah No. 58 (1995): 98-105.

¹⁹³ Yudian Wahyudi bisa dikatakan sebagai pelanjut “sesungguhnya” gagasan *Fiqh* Indonesia. Tidak hanya sekedar meneruskan konsep teoritis *Fiqh* Indonesia-nya Hasbi, namun ia membantu mengkonkretkan konsep itu sejak tahun 1995 dengan menerjemahkan dua komponen utama dalam metodologi *Fiqh* Indonesia, yakni *'urf* Indonesia dan *Ijtihad jama'I* dengan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*-nya sesuai dengan *'urf* dan lembaga-lembaga terkait yang ada di Indonesia. Tidak seperti pelanjut *Fikih* Indonesia yang lain; yakni Hazairin, tahun 1981 dengan “*Mazhab Indonesia*”, Munawir Syadzali tahun 1988 dengan “*Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia*”, Busthanul Arifin, tahun 1996 dengan “*Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*”, dan A. Qodri Azizi dengan gagasannya “*Positivisasi Hukum Islam di Indonesia*”, Yudian menyebut konsep mengindonesiakan *Fikih* Indonesia-nya dengan “*Reorientasi Fikih Indonesia*”. Inilah sumbangan terbesar Yudian dalam melanjutkan gagasan *Fikih* Indonesia. Lebih lengkap, baca Yudian, *Ushul Fikih...*, hlm. 41.

diindonesiakan. Pertama, ‘urf Indonesia dijadikan salah satu sumber hukum Islam di Indonesia. Di sinilah Hasbi memainkan peran besar untuk mendekatkan pandangan lama (kaum reformis Puritan) dengan praktik hukum umat Islam Indonesia. Kedua, ijma’, dimana Hasbi baru sampai pada tingkat teoritis melalui *Ijtihad Jama’i* dengan lembaga *Ahl al-Hall wa al-‘Aqd-nya*. Di sini Hasbi menggunakan istilah yang diambil begitu saja dari sejarah Islam. Di samping itu, beberapa lembaga yang didirikan oleh umat Islam Indonesia belum ada ketika Hasbi mengemukakan pikiran-pikirannya. Oleh karena itu, ada baiknya jika lembaga-lembaga yang “masih mentah” tersebut dikaitkan dengan lembaga-lembaga sosial politik yang hidup di dalam masyarakat Indonesia.

Untuk lembaga *Hay’at al-Tasyri’iyyah*, menurut Yudian, dapat disamakan dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI, dengan mujtahid-mujtahid yang diambil dari perwakilan organisasi Islam semisal Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam dan Al-Irsyad. Dengan anggapan bahwa calon mujtahid Indonesia adalah mereka yang sudah menamatkan S1 fakultas Syari’ah, yang dapat ditolerir hingga tahun 1985. Sedangkan untuk pasca-1985 hingga tahun 2000, persyaratan itu adalah lulusan S2 dan pasca-2025 seharusnya sudah lulus S3. Bagi mereka yang tidak memiliki ijazah formal tetap diakui sebagai calon *mujtahid* setelah keahlian mereka terbukti.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Yudian Wahyudi, “*Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika*.” hlm. 42”

Sementara itu, lanjut Yudian, *Ahl al-Ikhtisas* dalam versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Lebih lanjut, *Hay'at al-Siyasah* versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Ini dilakukan dengan alasan 'urf dalam pengertian yang lebih luas, di mana kedua lembaga tersebut merupakan tempat bangsa Indonesia melahirkan undang-undang. Umat Islam dapat memanfaatkan lembaga ini untuk tujuan yang sama demi terundangkannya nilai-nilai hukum Islam yang pelaksanaannya memang membutuhkan legitimasi kekuasaan. Persyaratan pendidikan formal yang berlaku bagi calon *mujtahid*, juga berlaku bagi kaum spesialis sesuai dengan bidang mereka masing-masing.

Jika semua anggota *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* sepakat untuk memberlakukan hukum Islam untuk umat Islam Indonesia, maka undang-undang merupakan manifestasi Fiqh Indonesia, seperti Undang-Undang No. 16 tahun 2019 tentang Perkawinan, Undang-Undang No. 7/1989 tentang Peradilan Agama, Instruksi Presiden No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Bahkan, Yudian lebih jauh, undang-undang yang tidak berlabelkan Islam sekalipun (Bung Hatta menyebut istilah ini dengan filsafat garam, tidak terlihat namun mempengaruhi) semestinya juga merupakan manifestasi Fiqh Indonesia, seperti Undang-Undang Dasar 1945 dan Undang-Undang No. 14/1992 tentang Lalu Lintas dan Angkutan Jalan, selama Undang-Undang ini terbukti bermaksud membela *maqasid*

asy-syari'ah, tidak menghalalkan barang haram dan mengharamkan barang halal dan kemaslahatannya bersifat hakiki, nyata dan dan untuk umum.

Dengan metode *maqasid asy-syari'ah*, maka pasal 150 ayat 1 Undang- Undang Lalu Lintas yang berusaha untuk melindungi lingkungan hidup dari pencemaran dapat terbaca dan dianggap sesuai dengan maksud-maksud syari'ah. Misalnya, *maqasid syari'ah* tingkat pertama (daruri) yang bermaksud melindungi jiwa, harta, agama, keturunan dan harga diri, tentu tidak dapat tercapai jika lingkungan tidak sehat. Disinilah menurut Yudian berlaku rumusan bahwa melindungi lingkungan itu wajib demi melindungi jiwa (*ma la yatimm al-wajib illa bih fahuwa wajib*). Jika lingkungan tidak diselamatkan, maka akan menelan korban: kekayaan menurun, kekayaan terancam, yang juga berarti mempersulit pelaksanaan ajaran agama. Di sini terlihat bahwa pasal ini tidak menghalalkan barang yang haram atau mengharamkan barang halal, maka secara otomatis sesuai dengan *maqasid asy-syari'ah*.¹⁹⁵ Di sinilah kemudian diperlukan adanya *ijma'* Indonesia, dalam arti karena diputuskan oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd-nya* Indonesia, maka sama halnya dengan mengikuti ummat Islam Indonesia.

Perwujudan *maqasid asy-syari'ah* ini telah didahului dengan upaya perlindungan terhadap akal dan harta, seperti terlihat dalam pasal 27 (1) dan pasal 31 (1) Undang-Undang Dasar 1945. Undang-undang ini dan undang-undang lainnya dapat pula ditinjau dan dianalisis dari sudut pandang *maqasid asy-syari'ah* sebagai metode *ijtihad* dan *Ijma'* (konsensus)

¹⁹⁵ Ibid. hlm. 43-44

Indonesia sebagai “stempel” untuk lebih mengindonesiakan Fiqh Indonesia. Dengan demikian, kesepakatan bersama anggota *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* dalam menetapkan suatu undang-undang adalah Ijma' Indonesia itu sendiri yang mana *ijma'* tersebut bisa bersifat *qoro'i* (memaksa).

Menurut Hazairin, hukum (fikih) Indonesia harus berdasarkan atau bersumber pada ketetapan Allah (Al-Qur'an) dan ketetapan Rasul (Hadits) serta ketetapan *Ulil Amri*. Ketetapan Rasul atau pun *Ulil Amri* ini berfungsi sebagai penjelasan (suplemen) bagi ketetapan Allah, dan ketetapan Rasul maupun ketetapan *Ulil Amri* tersebut tidak boleh bertentangan dengan ketetapan Allah. Jadi, menurut Hazairin, sumber hukum Islam ada tiga, yaitu: Al-Qur'an, Sunnah/Hadits, dan otoritas *Ulil Amri*.¹⁹⁶

Gagasan tentang “fiqh mazhab negara” sebagaimana telah dibahas merujuk pada dua argumentasi pokok yaitu kewenangan pemerintah sebagai “*Ulil Amri*” sebagaimana terdapat dalam surat an-Nisa' [4]: 59 dan kaidah fiqhiyah berikut ini “*Keputusan pemerintah itu mengikat dan menghilangkan silang pendapat*”. Argumen pertama yang merujuk pada “*Ulil Amri*” yang terdapat dalam surat an-Nisa' [4]: 59 yang ditafsirkan dengan “Pemerintah”. Padahal dalam kitab-kitab tafsir dijelaskan bahwa “*Ulil Amri*” yang terdapat dalam ayat tersebut tidak hanya ditafsirkan “Pemerintah” sebagai perwujudan pemimpin dalam urusan dunia yang

¹⁹⁶ Hazairin, “*Tujuh Serangkai Tentang Hukum*” (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm. 23.

disebut ‘*Umara*’, tetapi juga “*ulama*” sebagai perwujudan pemimpin dalam urusan agama.¹⁹⁷

Oleh karena itu, pembatasan tafsir “*ulil amri*” hanya untuk pemerintah perlu didukung dalil yang memadai. Lebih dari itu, Pemerintah kita yang bukan negara agama dan bukan negara sekuler akan sulit mendapat legitimasi keagamaan. Selanjutnya, argumentasi yang kedua berupa kaidah fiqhiyah, “*Keputusan pemerintah itu mengikat dan menghilangkan silang pendapat*”. Argumen ini pun terdapat ruang kritik karena Keputusan Pemerintah yang mengikat itu wujudnya bukan keputusan Menteri dalam hal ini “Keputusan Menteri Agama” (KMA), tetapi dalam bentuk Peraturan Pemerintah sebagai pelaksana dari sebuah undang-undang. Apabila yang dimaksud kaidah itu adalah “keputusan Pemerintah” maka keputusan itu termasuk kebijakan pemimpin yang dalam istilah *fiqih* masuk dalam kategori “*tasarruf*”. Oleh karena itu, mestinya kaidah ini juga harus dikaitkan dengan kaidah *fiqhiyah* yang lain yang berbunyi, “*tasarruf al-imam ‘ala al-ra’iyyah manutun bi al-maslahah*” yang berarti “tindakan pemerintah terhadap rakyatnya harus mengacu pada kemaslahatan”.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Ibn Katsir, “*Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azhim*,” in *Jilid 1* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992).

¹⁹⁸ Sopa AR, “*FIQIH MAZHAB NEGARA*,” *Jurnal Tarjih* 11, no. 1 (2013): 47–49.

Menurut Tahir Mahmood, batas umur yang dimuat di dalam UU Perkawinan sebenarnya masih belum terlalu tinggi jika dibandingkan dengan beberapa negara lainnya. Beberapa negara yang dimaksud tersaji dalam tabel berikut:

Negara	Laki-laki	Perempuan
Algeria	21	18
Bangladesh	21	18
Mesir	18	16
Indonesia	19	16
Iraq	18	18
Jordan	16	15
Lebanon	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

Berdasarkan tabel di atas, bahwa usia nikah yang dianut di dunia Islam dan Negara berpenduduk muslim rata-rata berkisar antara 15- 21 tahun, selain Irak dan Somalia yang tidak membeda-bedakan usia nikah antara pria dan wanita, yaitu 18 tahun. Umumnya, Negara Islam membedakan usia nikah antara calon mempelai pria dan calon mempelai perempuan. Untuk kaum pria rata-rata usia nikah adalah 16 hingga 21 tahun, sementara usia nikah bagi perempuan antara 15- 18 tahun. Jadi, usia

perempuan pada umumnya lebih muda antara 1-6 tahun lebih dibandingkan rata-rata usia nikah kaum pria.

Tahir Mahmood dalam penelitiannya menyatakan bahwa di beberapa negara termasuk Indonesia, perkawinan di bawah umur dapat dilakukan berdasarkan izin yang diberikan oleh pengadilan dalam kasus tertentu, biasanya dengan persetujuan dari wali nikah.¹⁹⁹ Izin yang dimaksud diatur dalam Pasal 7 ayat (2) UU Perkawinan. Meskipun demikian, ketentuan yang ada di dalam UU Perkawinan lebih tinggi jika dibandingkan dengan batas minimal usia perkawinan yang terdapat di dalam Ordonansi Perkawinan Kristen dan Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, yang menetapkan 18 tahun bagi laki-laki dan 15 tahun bagi perempuan.²⁰⁰

Berangkat dari banyaknya perbedaan pandangan yang telah penulis paparkan, maka sewajarnya agar kebebasan berpendapat yang dijamin konstitusi yaitu pasal 28 UUD 1945 untuk digabungkan kembali. sehingga umat Islam tidak jumud lantaran pintu *ijtihad* yang selama ini terbuka ditutup oleh kebijakan atasan. Padahal hasil *ijtihad* itu setara siapapun yang melakukannya apakah pihak Pemerintah ataukah ormas Islam seperti Muhammadiyah dan Al-Irsyad. Oleh karena itu, berlaku kaidah “*al-ijtihad*

¹⁹⁹ Tahir Mahmood, “*Personal Law in Islamic Countries (History, Text, Analysis)*” (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), 270.

²⁰⁰ A.A. Nuruddin, A. & Taringan, “*Hukum Perdata Islam Di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam Dari Fikih, UU No. 1/1974 Sampai KHI*” (Jakarta: Kencana, 2006), 70.

*laa yunqadu bi al-ijtihad*²⁰¹ yang berarti “*Ijtihad* itu tidak dapat dibatalkan oleh *ijtihad* yang lain”.

Terkait batasan usia pernikahan, sudah semestinya peluang berbeda pendapat ditolerir oleh Pemerintah karena terbukti tidak ada dalil *syar’i* yang baku mengenai batas usia pernikahan. Apakah itu 9 tahun (seperti praktik nabi menikahi Aisyah), 16 tahun (seperti UU sebelumnya), atau 19 tahun (pasca revisi UU No 1 1974), angka tersebut tidak pernah dibatasi oleh syariat, akan tetapi ditinjau berdasarkan kemampuan setiap individu, ‘urf dan letak geografis masa pubertas. Pada saat yang bersamaan, kebijakan tersebut nampaknya bertentangan dengan pasal 29 ayat (2) yang berbunyi, “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Hal ini jika dibahas lebih jauh akan berimbas pada ketentuan batal demi hukum, karena tidak mengacu pada peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi yaitu UUD 1945.²⁰²

²⁰¹ As-Suyuti, *Al-Ashbahu Wa an-Nazairu Fi Al-Furu’i*, 1st ed. (Surabaya: Al-Hidayah, 1975).

²⁰² Sopa AR, “*FIQIH MAZHAB NEGARA*. Jurnal Tarjih 11, no. 1 (2013), hlm. 50”

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan dan hasil pengamatan yang telah penulis uraikan di atas, maka dapat penulis simpulkan:

1. Tercapainya pernikahan sebagai tujuan syariat Islam (*maqashid asy-syari'ah*) yang luhur dan suci, guna perwujudan dalam menjaga keselamatan agama, akal, jiwa, melembutkan hati, meningkatkan kesehatan dan memperbanyak generasi umat islam tidak dapat terwujud dengan semata-mata diberlakukannya pembatasan usia nikah. Islam dan komponennya sendiri tidak pernah membatasi/mengharamkan usia pernikahan, akan tetapi diserahkan kepada kondisi pribadi setiap orang, *urf*, dan letak geografis masa pubertas, bukan dijamin oleh berapa usianya. Semakin pesatnya perkembangan sosmed, mewajibkan berbagai pihak untuk menghindari perbuatan haram dalam bentuk lain, seperti *phone sex*, mengalihkan syahwat terpendamnya ke prostitusi fisik dan prostitusi *online* atau mendorongnya melakukan masturbasi yang juga dapat merusak moral bangsa.
2. Setiap kebijakan publik yang telah diberlakukan perlu ada evaluasi atas akibat dari aturan tersebut. Pembatasan usia nikah minimal 19 tahun belum sepenuhnya sesuai dengan asas manfaat (*mashlahah*), karena akan menimbulkan masalah baru yang bersifat psikologis dan administratif. Mereka yang menikah siri (sah secara agama) akan kehilangan hak-hak berbangsa dan bernegara sebagai sebuah keluarga, kemudian akan terbuka

cela pelanggaran HAM. Adanya dispensasi kawin merupakan hak khusus bagi umat Islam, oleh sebab itu pembatasan usia perkawinan perlu ditinjau kembali karena tertundanya hubungan badan yang halal justru akan menimbulkan fitnah bagi pribadi dan tatanan hidup kemasyarakatan. Selain itu, Pasal 29 ayat (2) tentang kebebasan meyakini dan mengamalkan agama masing-masing perlu dirujuk kembali. Sudah sewajarnya kebijakan bersifat konservatif, bahwa kebiasaan hidup yang ada di tengah-tengah masyarakat telah memadai, sehingga perubahan-perubahan tidak perlu lagi untuk dilakukan. Hal ini agar keseimbangan antara hukum, kebijakan publik dan asas kemanfaatannya dapat dicapai secara simultan.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan, maka penulis perlu memberikan saran bagi praktisi hukum Islam, serta pengambil kebijakan publik sebagai berikut:

1. Budaya *ijtihad* dalam menyelesaikan setiap permasalahan kontemporer maupun kekinian dengan tetap mengikuti manhaj ulama-ulama salaf.
2. Penelitian ini dilaksanakan dalam waktu yang cukup singkat untuk ukuran karya ilmiah. Oleh sebab itu, banyak sisi-sisi yang tidak sempat dipaparkan dengan berbagai kekurangan. Maka tugas peneliti selanjutnya untuk menyempurnakan dan melengkapinya.
3. Penelitian ini diharapkan dapat menjadi masukan bagi perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya di bidang hukum Islam dan sebagai tambahan informasi untuk kajian hukum Islam pada Perguruan Tinggi.

DAFTAR PUSTAKA

- Al 'Izz. B.A. "*Mukhtashor Al Fawaid Fi Ahkam Al Maqasid.*" Riyadh: Dar Al Furqon, 1997.
- Abdat, Abdul Hakim bin Amir. "*Menanti Buah Hati Dan Hadiah Untuk Yang Dinanti.*" 1st ed. Jakarta: Darul Qolam, 2002.
- Abdi Koro. "*Perlindungan Anak Di Bawah Umur Dalam Perkawinan Usia Muda Dan Perkawinan Siri.*" Bandung: Alumni, 2012.
- Ade Maman Suherman dan J. Satrio. "*Penjelasan Hukum Tentang Batasan Umur (Kecakapan Dan Kewebangan Bertindak Berdasarkan Batas Usia).*" Jakarta: NLRP, 2010.
- Ahmad Azhar Basyir. "*Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam.*" Yogyakarta: UII Press, 1984.
- Ahmad Dzajuli. "*Kaidah-Kaidah Fikih.*" Jakarta: Kencana, 2006.
- Akmal, Amiur Nuruddin dan Azhari, and Tarigan. "*Hukum Perdata Islam Di Indonesia.*" Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2004.
- Al-Buthi, Said Ramadan. "*Dawabit Al-Maslahah Fi Al-Syari'ah Al-Islamiyyah.*" Beirut: Mu'assasat al-Risalah wa al-Dar al-Muttahidah, 2000.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. "*Al-Mustashfa Min Ilmi Al-Ushul.*" Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1980.
- Al-Kahlani. *Subulu Al-Salam.* 3rd ed. Bandung: Dahlan, n.d.
- Al-Salam, Izzuddin bin Abd. "*Qawa'id Al-Ahkam Fi Mashalih Al-Anam.*" Juz 1. Beirut: Darul Jail, 1980.
- Al-Subkî, Taj al-Din 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî. "*Al-Ibhaj Fî Syarh Al-Minhâj.*" In Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- Amin Abdullah. "*Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan.*" Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- An-Nawawi. *Shahih Muslim Bi Sharh Al-Nawâwi.* 4th ed. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1987.
- Andi Syamsul Alam. "*Usia Ideal Memasuki Dunia Perkawinann Sebuah Ikhtiar Mewujudkan Keluarga Sakinah.*" Jakarta: Kencana Mas, 2005.
- Ar Raisuniy. "*Al Fikr Al Maqasidiy.*" Casablanca: An Najah Al Jadidah, 1995.
- As-Suyuti, Jalaluddin. "*Al-Ashbahu Wa an-Nazairu Fi Al-Furu'i.*" 1st ed. Surabaya: Al-Hidayah, 1975.
- Asy-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lukhmi. "*Al-Muwafaqat.*" 2nd ed. Al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Su'udiyah: Dar al-Affan, 1997.
- Asy-Syatibi. "*Al Muwafaqot Fi Ushul As Syariah.*" Cairo: Dar Ibn Affan, 1997.
- Ath-Tharifi, Abdu al-Aziz ibnu Marzuq. "*At-Tafsiru Wa Al-Bayanu Li Ahkami Al-Qurani.*" 4th ed. Riyadh: Maktabah Darul Minhaj, 1438.
- Atho' Mudzhar. "*Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktek.*" Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Darul Azka & Nailul Huda. "*Sulam Al-Munawraq.*" Santri Salaf Press, 2013.
- Departemen Agama RI. "*AL-Qur'an Dan Terjemahan.*" Semarang: Toha Putra, 2005.

- Effendi, Satria. “*Ushul Fiqih*.” Jakarta: Kencana, 2005.
- Hazairin. “*Tuju Serangkai Tentang Hukum*.” Jakarta: Tintamas, 1974.
- Husein Muhammad. “*Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Atas Wacana Agama Dan Gender*.” Yogyakarta: LKIS, 2007.
- Ibn Katsir. “*Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azhim*.” In *Jilid 1*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Ibn Qayyim al-Jauziyyah. *Ahkam Ahl Al-Dhimmah*. 1st ed. Damam: Rumādi li al-Nashr, 1997.
- . *I’lām Al-Muwaqqi’in ‘an Rabb Al-‘Ālamīn*. Vol. 2. Mesir: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- . *Miftah Dār Al-Sa’ādah*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.
- . *Syifā’ Al-‘Alīl Fi Masāil Al-Qada Wa Al-Qadr Wa Al-Hikmah Wa Al-Ta’Līl*. 1st ed. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1978.
- Ibn Taymiyyah. *Majmu’ Al-Fatāwā*. 21st ed. Madinah: Majma’ al-Malk Fahd li Ṭibā’ah al-Mushaf al-Shārīf, 1995.
- Ibnu Asyur. “*Maqasid Syariah Al-Islamiyyah*.” Cairo: Dar el Kutub El Misry, 2011.
- Ibnu Nujaim. “*Al-Asybah Wa Al-Nazhā’ir*.” Damaskus: Dar al-Fikr, 1983.
- Imam Musbikin dan Aziz Mushaffa. “*Qawaidul Fiqhiyyah*.” Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Jamal ibn Muḥammad al-Sayyid. *Ibn Qayyim Al-Jauziyyah Wa Juhūduhu Fī Khidmah Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Wa ‘Ulūmiha*. 1st ed. Madinah: ‘Imādah al-Baḥth al-‘Ilmi bi al-Jāmi’ah al-Madīnah al-Munawwarah, 2004.
- Kamil Musa. “*Al-Madkhal Ila Al-Tasyrī’ Al-Islāmi*.” Beirut: Muassasah al-Risālah, 1989.
- Komariah. “*Hukum Perdata*.” Universitas Muhammadiyah Malang, n.d.
- Koto, Alaidin. “*Ilmu Fiqih Dan Ushul Fiqih*.” Jakarta: Rajawali Press, 2006.
- Ma’ruf Dawalibiy. “*Al-Madkhal Ila ‘Ilm Usul Al-Fiqh*.” Beirut: Dar al- ‘Ilm lil-Malayin, 1940.
- Mertokusumo, Sudikno. “*Mengenal Hukum (Suatu Pengantar)*.” Yogyakarta: Liberty, 1988.
- Moleong, Lexy J. “*Metodologi Penelitian Kualitatif*.” Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- Muchlis Usman. “*Kaidah-Kaidah Ushuliyah Dan Fiqhiyah (Pedoman Dasar Dalam Istimbath Hukum Islam)*.” Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. “*Al-Fiqh ‘Ala Al-Madzahib Al-Khamsah*.” In *Terj. Masyukur A.B*. Jakarta: Lentera, 2012.
- Muhammad al-Ruki. “*Qawā’id Al-Fiqh Al-Islāmī*.” In *Cet. 1*, Beirut: Dār al-Qalam, 1998.
- Muhammad Said Ramadhan Al-buthi. “*Hadza Walidi*.” Damaskus: Darul Fikr, 2006.
- Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi. “*Dhawabith Al-Maslahah Fi as-Syaria’h Al-Islamiyyah*.” Beirut, 2005.
- Muhammad SHidqi al-Burnu. “*Al-Wajiz Fi Idhāhi...*”, n.d.
- Musthofa Rahman. “*Pendidikan Islam Dalam Perspektif Al-Qur’an” Dalam Ismail SM Paradigma Pendidikan Islam*.” Semarang, 2001.
- Naim, Abdul Haris. “*Fiqh Munakahat*.” Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri

- Kudus, 2008.
- Nandang Sambas. *“Pembaharuan Sistem Pemidanaan Anak Di Indonesia.”* Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010.
- Nouruzzaman Siddiqi. *“Fiqh Indonesia: Penggagas Dan Gagasannya.”* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Nurhayani. *“Hukum Perdata.”* Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Nursidin, Ghilman. *“Konstruksi Pemikiran Maqashid Syari’ah Imam Al-Haramain Al-Juwaini (Kajian Sosio-Historis).”* Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 2012.
- Nuruddin, A. & Taringan, A.A. *“Hukum Perdata Islam Di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam Dari Fikih, UU No. 1/1974 Sampai KHI.”* Jakarta: Kencana, 2006.
- Nuruddin Al Khodimiy. *“Ilmu Al Maqasid As Syar’iyyah.”* Riyadh: Maktabah Al Abikan, 1995.
- Nuruddin Mukhtâr al-Khâdimî. *“Istiqrâ’ Wa Dawruhu Fi Ma’rifat Maqâshid Al-Syari’ah.”* Maktabah al-Rusydi, n.d.
- P. Hardono Hadi. *“Epistemologi: Filsafat Pengetahuan.”* Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994.
- Rajih al-Rahili. *“Fiqh ‘Umar Bin Khaththâb.”* In *Cet. 1*, Mesir: Dâr al-Garb, 1996.
- Ramulyo, Mohammad Idris. *Hukum Perkawinan Islam.* Jakarta: PT Bumi Aksara, 2005.
- Samih Abd al-Wahhab al-Jundi. *Maqâsid al-Sharî’ah ‘Inda Ibn Qayyim Al-Jauziyyah.* 1st ed. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2008.
- Soekanto, Soerjono. *“Beberapa Permasalahan Hukum Dalam Kerangka Pembangunan Indonesia.”* UI Press. Jakarta, 1974.
- Sonny Dewi Judiasih. *“Perkawinan Bawah Umur Di Indonesia.”* Bandung: Refika Aditama, 2018.
- Sugiyono. *“Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan R & D.”* Bandung: Alfabeta, 2009.
- Sulaiman Abdullah. *“Sumber Hukum Islam Permasalahan Dan Fleksibilitasnya.”* Jakarta: Sinar Grafika, 1995.
- Suma, Muhammad Amin. *Hukum Keluarga Islam Di Dunia.* Jakarta: Rajawali Pers, 2004.
- Supriyadi. *Dasar-Dasar Hukum Perdata Di Indonesia.* Kudus: CV. Kiara Science, 2015.
- Suratman, Dkk. *“Hukum Dan Kebijakan Publik.”* Bandung: Refika, 2019.
- Tahir Mahmood. *“Personal Law in Islamic Countries (History, Text, Analysis).”* New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Taimiyah, Ibnu. *“Majmu’ Al-Fatawa.”* 28th ed., n.d.
- Tâj al-Dîn al-Subkî. *“Al-Asybah Wa Al-Nadhâ’ir.”* Mesir: Dâr al-Kutb al-Ilmiyah, n.d.
- Tanjung, Armaid. *Free Sex No Nikah Yes.* Jakarta: Amzah, 2007.
- Tutik, Titik Triwulan. *“Hukum Perdata Dalam Hukum Nasional.”* Jakarta: Kencana Premada Media Group, 2008.
- Wahyudi, Yudian. *“Hukum Islam Antara Filsafat Dan Politik.”* Pesantren Nawesea Press (2015).

- Wardyah. "Revisi UU Usia Perkawinan Anak 19 Tahun Disahkan Di Indonesia." In "Pernikahan Anak" Dialog Suara Perempuan. RRI, n.d.
- Yasin al-Fâdânî. "Al-Fawâ'id Al-Janiyyah." Dâr al-Rasyîd, n.d.
- Yudian Wahyudi. "Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika." Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Yusuf Aḥmad Muḥammad al-Badawi. *Maqāṣid Al-Sharī'ah 'Inda Ibn Taymiyyah*, n.d.
- Yusuf al-Qaraḍowi. *Madkhal Li Dirāsah Al-Sharī'ah Al-Islāmiyah*. 1st ed. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993.
- Zubaedi. "Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren, Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh Dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren." Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Zuhratul 'Aini. "Manhaj Ibn Qayyim Al-Jauziyyah Fi Ta'īl Al-Aḥkām." Universitas al-Azhar Mesir, 2009.
- Yazid bin Abdul Qadir. "Prinsip Dasar Islam Menurut Al-Qur'an Dan As-Sunnah Yang Shahih." Bogor: Pustaka At-Taqwa, 2018. <https://almanhaj.or.id/2043-islam-adalah-agama-yang-sempurna.html>.
- Eddy Fadlyana dan Shinta Larasaty. "Pernikahan Usia Dini Dan Permasalahannya." Jurnal Ikatan Dokter Anak Indonesia 2 (2009)
- Gumanti, Retna. "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam)." Jurnal Al-Himayah 2, no. 1 (2018).
- Harun. "Pemikiran Najmudin At-Thufi Tentang Konsep Masalah Sebagai Teori Istinbath Hukum Islam." Jurnal Digital Ishraqi 5, no. 1 (2009)
- Jessica Tiara Mai2. "Tinjauan Yuridis Terhadap Perkawinan Anak Di Bawah Umur Di Lihat Dari Sudut Pandang Undang-Undang Nomor 1 Tahun 19741." Jurnal Lex Crimen 8, no. 4 (2019).
- Mutakin, Ali. "Hubungan Maqashid Al Syari'ah Dengan Metode Istinbath Hukum." Jurnal STAI Nurul Iman Parung Bogor 3, no. 1 (2017)
- Nofialdi. "Maqasid Al-Syari'ah Dalam Perspektif Al-Syatibi." Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman (STAIN Bukittinggi) 15, no. 2 (2016).
- Nouruzzaman. "Muhammad T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Perrspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia." Jurnal Al-Jami'ah, no. No. 35 (2010)
- Nurhadi. "Maqashid Syari'ah Hukum Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)." Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman 16, no. 2 (2017) <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/al-fikra/article/view/3831>.
- Rasyid Ridho. "Sosiologi Hukum Islam, (Analisis Terhadap Pemikiran M. Atho' Mudhar)." Jurnal Al-Ahkam 7294, no. 2 (2012)
- Safriadi. "Istiqrâ' Dan Penerapannya Terhadap Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyyah." Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan 5, no. 2 (2018)
- Sopa AR. "Fiqh Mazhab Negara." Jurnal Tarjih 11, no. No. 1 (2013)
- Sya'bani. A. "Maqasid Al Syari'ah Sebagai Metode Ijtihad." Jurnal el Hikam 8, no. 1 (2016)
- Zulfiani. "Kajian Hukum Terhadap Perkawinan Anak Di Bawah Umur Menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun." Jurnal Hukum (2017).
- Zulkayandri. "Konsep Ihsan 'Izz Al-Din Ibn Abd Al-Salam." Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman 4, no. 1 (2005)

- Imad Zuhair Hafizh. “*Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah.*” An-Nur: 32. Madinah: Markaz Ta’dzhim al-Qur’an, n.d. <https://tafsirweb.com/6160-quran-surat-an-nur-ayat-32.html>.
- Muhammad Sulaiman Al Asyqar. *Zubdatut Tafsir Min Fathil Qadir.* Madinah: Markaz Ta’dzhim al-Qur’an, n.d. <https://tafsirweb.com/6160-quran-surat-an-nur-ayat-32.html>.
- Nanda Lusiana. “*Remaja 16 Tahun Bunuh Dan Perkosa Remaja 14 Tahun, Polisi Ungkap Motif Pelaku: Ada Hasrat Terpendam*” Artikel Ini Telah Tayang Di Tribunnews.Com Dengan Judul Remaja 16 Tahun Bunuh Dan Perkosa Remaja 14 Tahun, Polisi Ungkap Motif Pelaku: Ada Hasrat Terpendam. Last modified 2020. <https://www.tribunnews.com/regional/2020/03/10/remaja-16-tahun-bunuh-dan-perkosa-remaja-14-tahun-polisi-ungkap-motif-pelaku-ada-hasrat-terpendam>.
- “*Perkawinan Di Bawah Umur Menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974.*” <http://www.google.com/>.
- Repository STAIN Kudus. “*Hukum Perkawinan,*” n.d. <http://eprints.stainkudus.ac.id>.
- Satria, Rio. “*Dispensasi Kawin Di Pengadilan Agama Pasca Revisi Undang-Undang Perkawinan.*” Artikel Direktorat Jenderal Badan Pengadilan Agama (2019).<https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/publikasi/artikel/dispensasi-kawin-di-pengadilan-agama-pasca-revisi-undang-undang-perkawinan-oleh-rio-satria-16-10>.
- Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI. *Pedoman Pelaksanaan Tugas Dan Administrasi Peradilan Agama (Buku II).* Indonesia (Jakarta), 2013. <https://drive.google.com/file/d/1oh9oCracC9oaZ-waf80lTrX9vIfIHjFB/view>.
- Konstitusi, Mahkamah. *Putusan Mahkamah Konstitusi No. 22/PUU-XV/2017.* Indonesia, 2018. https://mkri.id/public/content/persidangan/putusan/22_PUU-XV_2017.pdf.
- Mahkamah Konstitusi. *Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017.* Indonesia, n.d.
- Pemerintah Republik Indonesia. *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan; Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Islam Departemen Agama RI, Kompilasi Hukum Islam.,* 1991.
- Republik Indonesia, Pemerintah. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.* Indonesia, 1974. [https://mkri.id/public/content/infoumum/undang/pdf/Anotasi_96_Anotasi Dody UU 1 Tahun 1974 kawin.pdf](https://mkri.id/public/content/infoumum/undang/pdf/Anotasi_96_Anotasi_Dody_UU_1_Tahun_1974_kawin.pdf).