Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

KARYA BUKU
DAN JURNAL INDONESIA

HUKUM KELUARGA ISLAM

Sejarah dan Perkembangan dari Masa Nabi hingga Kini



HUKUM KELUARGA ISLAM: SEJARAH DAN PERKEMBANGAN DARI MASA NABI HINGGA KINI

Penulis:

Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

KARYA BUKU
DAN JURNAL INDONESIA

KARYA BUKU DAN JURNAL INDONESIA

Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi se-bagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaima- na dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/ atau huruf g un- tuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana pen- jara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Hukum Keluarga Islam: Sejarah dan Perkembangan dari Masa Nabi hingga Kini

Penulis:
Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

Hak cipta dilindungi undang-undang
Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Karya Buku dan Jurnal Indonesia
Anggota IKAPI No. 075/SBA/2025

ISBN: 978-634-96488-8-2
Editor: Eka Yeyen Nuraini dan Mifta Adira
Desain Sampul dan Tata Letak: Khairul Wahidi

Diterbitkan Oleh: Karya Buku dan Jurnal Indonesia
Alamat: JL. PEPAYA II NO. 121, Desa/Kelurahan Kuranji, Kec. Kuranji, Kota Padang, Provinsi Sumatera Barat, Kode Pos: 25157
Website: www.karyabukudanjurnalindonesia.com
Email: cvkaryabukudanjurnalindonesia@gmail.com

Cetakan Pertama, November 2025
Dilarang keras mengutip sebagian atau seluruh karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin sah dari penerbit.

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan karunia-Nya, sehingga buku ini yang berjudul **"Hukum Keluarga Islam: Sejarah dan Perkembangan dari Masa Nabi hingga Kini"** dapat tersusun dan diselesaikan dengan baik.

Buku ini hadir sebagai upaya memberikan pemahaman yang lebih utuh mengenai perjalanan Hukum Keluarga Islam dari masa ke masa. Di tengah perubahan sosial yang begitu cepat, kajian mengenai hukum keluarga menjadi penting untuk menjembatani antara ajaran dasar Islam dengan dinamika kehidupan masyarakat modern. Dengan memahami fondasi sejarah, kerangka pemikiran para ulama, serta perkembangan yang terjadi hingga saat ini, diharapkan pembaca dapat melihat hukum keluarga Islam secara lebih proporsional, luas, dan relevan.

Pembahasan dalam buku ini tidak hanya menelusuri jejak historis sejak masa Nabi, tetapi juga menggambarkan bagaimana nilai-nilai dasar hukum keluarga terus mengalami pengayaan dan penyesuaian seiring perkembangan zaman. Nilai keadilan, kemaslahatan, dan tanggung jawab menjadi prinsip utama yang selalu dikedepankan dalam setiap fase perjalanan pemikirannya. Melalui pendekatan ini, penulis berharap pembaca dapat memahami bahwa hukum keluarga Islam merupakan sistem yang hidup, yang senantiasa menempatkan manusia dan kemaslahatan sebagai pusat perhatian.

Buku ini disusun dalam beberapa bab yang saling berkaitan untuk memberikan gambaran menyeluruh mengenai konsep, prinsip, serta dinamika hukum keluarga dalam tradisi Islam. Mulai dari pengenalan konsep dasar, perkembangan pemikiran klasik, hingga wacana kontemporer yang terus berkembang di berbagai wilayah dunia Islam. Pada bagian akhir, pembahasan diarahkan pada pemaknaan kembali nilai-nilai universal Islam sebagai pedoman dalam membangun kehidupan keluarga yang harmonis, adil, dan penuh kasih sayang.

Penulis berharap buku ini dapat menjadi rujukan bagi mahasiswa, pendidik, peneliti, dan masyarakat umum yang ingin memahami hukum keluarga Islam secara lebih komprehensif namun tetap mudah dicerna. Semoga karya ini dapat memberikan manfaat, membuka cakrawala pemikiran, dan berkontribusi dalam pembentukan masyarakat yang beradab dan berkeadilan sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Akhirnya, penulis menyampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan, motivasi, dan masukan berarti selama proses penyusunan buku ini. Semoga Allah Swt. meridai setiap ikhtiar kita dalam mempelajari ilmu, mengajarkannya, serta menebarkan kebaikan di setiap aspek kehidupan.

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم

Cirebon, November 2025

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **i**

DAFTAR ISI ..... **iii**

DAFTAR GAMBAR ..... **ix**

DAFTAR TABEL ..... **x**

BAB 1 PENGANTAR DAN LANDASAN HUKUM KELUARGA ISLAM **1**

A. Pendahuluan 1

B. Pengertian Sejarah Pemikiran dan Perkembangan Hukum Islam 3

C. Sejarah Pemikiran Hukum Keluarga Islam 14

D. Tujuan Memahami Sejarah Pemikiran Hukum Keluarga Islam 19

E. Lingkup Pembahasan Hukum Keluarga Islam 21

BAB 2 PARADIGMA SEJARAH PEMIKIRAN HUKUM ISLAM ... **41**

A. Pendahuluan 41

B. Sejarah dalam Memahami Hukum Islam 43

C. Paradigma Tekstual dan Kontekstual dalam Hukum Islam 45

D. Integritas Syariah, Fiqih, dan Hukum Positif 50

E. Implementasi Paradigma dalam Kehidupan Sosial dan Keluarga 60

BAB 3 HUKUM KELUARGA ISLAM: DARI MASA NABI HINGGA MAZHAB FIQIH 65

A. Prinsip-Prinsip Hukum Keluarga pada Masa Nabi 65

B. Contoh Praktek Nyata di Masa Rasulullah 69

C. Mazhab-mazhab Fiqih dan Cara Penetapan Hukumnya .. 73

D. Metode Penetapan Hukum dan Rekontruksi Hukum Keluarga 81

BAB 4 PERKEMBANGAN MAZHAB FIQIH DAN PENGARUHNYA 87

A. Awal Mula Hukum Islam: Masa Nabi S.A.W. dan Sahabat 87

B. Periode Tai'in dan Awal Ijtihad 92

C. Faktor Sosial, Politik, dan Intelektual dalam Lahirnya Mazhab 95

D. Hubungan antar Mazhab dan Etika Ilmiah 101

E. Penyebaran Mazhab dan Prinsip-Prinsip Hukum Islam 105

BAB 5 HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA 129

B. Masa Kerajaan Islam di Indonesia 129

C. Masa Kolonial Belanda 131

D. Masa Orde Baru dan Lahirnya UU No. 1 Tahun 1974 133

E. Era Reformasi dan Lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) 135

BAB 6 KONSEP DASAR HUKUM KELUARGA: MAHAR, WALI, DAN NAFKAH 139

A. Mahar sebagai Hak Perempuan 139

B. Kedudukan Wali dalam Pernikahan 142

C. Landasan Normatif dan Teologis Nafkah 146

D. Ragam Tanggung Jawab Nafkah dalam Keluarga 151

E. Dimensi Keadilan Gender dan Kesetaraan dalam Rumah Tangga Modern 158

F. Adaptasi dan Tantangan Nafkah di Era Krisis dan Transformasi Sosial 163

BAB 7 POLIGAMI, MONOGAMI, DAN KEADILAN DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM 169

A. Pengantar: Poligami antara Teks dan Konteks Sosial ... 169

B. Landasan Normatif Poligami dalam Islam: Telaah Historis-Kontekstual 171

C. Prinsip Keadilan sebagai Syarat Pokok Poligami 174

D. Monogami sebagai Norma Sosial dan Ideal Moral Modern 178

E. Regulasi dan Perspektif Gender dalam Poligami..... 180

F. Dampak Sosio-Psikologis dan Problematika Poligami.. 185

G. Pandangan Mazhab dan Hak Kesehatan Reproduksi 193

H. Reinterpretasi Poligami di Era Modern: Perspektif Hermeneutika, Etika, dan Moralitas..... 199

BAB 8 TALAK DAN PERCERAIAN DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM 205

A. Hak Talak: Evolusi Historis dan Tradisi Fiqih Klasik..... 205

B. Mekanisme dan Praktik talak bagi Perempuan..... 209

C. Reformasi dan Implementasi Hukum Talak 211

D. Perspektif *Maqashid* Syariah dan Masa Depan Hukum Talak..... 213

E. *Fasakh, Khulu*, dan *Ta'liq* sebagai Instrumen Keadilan . 217

F. Ragam Mekanisme Perceraian dalam Islam 218

G. Perbandingan *Fasakh*, *Khulu*, dan *Ta'liq Talaq* dalam Hukum Islam dan Hukum Positif Indonesia 222

H. Kesimpulan dan Relevansi *Maqāṣid al-Syarīʻah* dalam *Fasakh*, *Khulu*, dan *Taʻliq Ṭalāq* 225

BAB 9 *ITSBAT* NIKAH, NIKAH *SIRRI*, DAN NIKAH MUT'AH 229

A. Landasan dan Konsep Dasar *Itsbat* Nikah 229

B. Nikah Bawah Tangan dan Legalisasi Perkawinan: Perspektif Fiqih, Sosial, dan Negara 230

C. *Itsbat* Nikah sebagai Instrumen Perlindungan dan Reformasi Hukum Keluarga 232

D. Konsep dan Landasan Historis Nikah *Sirri* serta Nikah *Mut'ah* 234

E. Problematika dan Dampak Sosial dalam Praktik Nikah *Sirri* dan *Mut'ah* 235

F. *Maqashid* Syariah dan Regulasi di Indonesia 236

BAB 10 PERNIKAHAN, HUKUM POSITIF, DAN HUKUM ISLAM KONTEKSTUAL DI INDONESIA 239

A. Kontekstualisasi Hukum Keluarga Islam dalam Bingkai Negara Hukum Modern 239

B. Landasan Filosofis dan Teologis Perkawinan dalam Islam: Dari Kontrak Menuju Ikatan Suci 240

C. Pernikahan Muslim dengan Non-Muslim: Perspektif Mazhab Fiqih dan Dasar Hukum 242

D. Regulasi dan Praktik di Negara Muslim Kontemporer.. 245

E. Fatwa, *Maqāṣid al-Sharīʻah,* dan Tanggapan Pemikiran Kontemporer 250

F. Perbandingan dan Dinamika Global 261

G. Batasan Usia Perkawinan: Perpektif fiqih, UU No. 16/2019, dan Integrasi Psikologi & Kesehatan 265

BAB 11 STATUS ANAK DAN HAK WARIS..... 275

A. Perspektif Fiqih dan *Maqāṣid al-Syarīʻah*..... 275

B. Putusan dan Reulasi Hukum Positif 278
C. Perspektif Sosiologis, Psikologis, dan HAM 281
D. Rekomendasi Kebijakan Holistik 285
E. Hak Waris Anak di Luar Nikah: Perspektif Sejarah Pemikiran dan KHI 287
F. Fiqih Klasik: Dasar-dasar Teologis dan Konsekuensi HukuM 290
G. Implementasi dan Tantangan 293

BAB 12 KONSEP HUKUM WARIS, REKONTRUKSI, DAN PEMIKIRAN KONTEMPORER 297

A. Dasar Teologis dan Filosofis Hukum Waris Islam 297
B. Hukum Waris dalam Tradisi Mazhab 299
C. Konteks Sosial dan Tantangan di Indonesia 300
D. Tafsir Kotekstual Quraish Shihab 301
E. *Maqāṣid al-Syarī'ah* DAN Model Rekontruksi di Indonesia. 303
F. Pemikiran Munawir Sjadzali: Modernisasi dan Tradisi 306
G. Argumen dan Perdebatan Pemikiran Waris 311

BAB 13 KEADILAN DAN REKONTRUKSI HUKUM ISLAM 317

A. Nilai Keadilan dalam Fiqih: *"Lidz dzakari mitslu hadz-dzil untsayain"* 317
B. Dekontruksi dan Rekontruksi Keadilan dalam Fiqih 320
C. Perspektif Kontemporer 324
D. Studi Kasus dan Penerapan 326
E. Dampak Sosial-Ekonomi 328

BAB 14 KESETARAAN GENDER DALAM HUKUM ISLAM INDONESIA: PEMIKIRAN DAN DAMPAK SOSIAL .. 333

A. Arah dan Landasan Pemikiran Kesetaraan Gender dalam Islam 333

B. Tokoh-tokoh Kunci dan Kontriusi Intelektual 337

C. Dinamika dan Dampak Pemikiran 347

BAB 15 ISU KHUSUS DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM ... 355

A. Menyelami Isu Multidimensi dalam Hukum Islam 355

B. Prinsip Klasik dan Metodologi Fiqih dalam Perspektif Modern 361

C. Korupsi dalam Persepektif Hukum Islam: landasan Teologis, Fiqih, dan Kontekstualisasi Modern 367

D. Strategi dan Tata Kelola Antikorupsi dalam Perspektif Islam 382

BAB 16 REFLEKSI DAN PROSPEK PENGEMBANGAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA 389

A. Transformasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Antara Tradisi, Modernitas, dan Tantangan Global 389

B. Peran Otoritas Ulama dalam Menjaga Keberlanjutan Keluarga 392

C. Institusi Hakam dan Rekonstruksi dalam Hukum Modern. 394

DAFTAR PUSTAKA 397

BIOGRAFI PENULIS 416

DAFTAR GAMBAR

Gambar 3. 1 Alur Metode Penetapan Hukum dalam Empat Mazhab Fiqih 81

Gambar 10. 1 Alur kasus Perkawinan Beda Agama 250

Gambar 13. 1 Pembagian Waris: Dari Fiqih Klasik ke Fiqih Transformatif 331

DAFTAR TABEL

Tabel 3. 1 Transformasi Hukum Keluarga pada Masa Rasulullah S.A.W. 68

Tabel 3. 2 Metode Transformasi Hukum Keluarga Rasulullah 72

Tabel 3. 3 Perbandingan Pandangan Empat Mazhab terhadap Hukum Keluarga Islam 82

Tabel 3. 4 Arah Rekontruksi Hukum Keluarga di Indonesia 83

Tabel 5. 1 Evolusi Hukum Keluarga Islam di Indonesia 133

Tabel 5. 2 Perbandingan Hukum Keluarga Pra dan Pasca Kemerdekaan 134

Tabel 5. 3 Perkembangan Hak Perempuan dalam Bidang Keluarga 136

Tabel 6. 1 Perbandingan Pandangan Empat Mazhab Fiqh 141

Tabel 6. 2 Evolusi Pemikiran tentang Wali 145

Tabel 6. 3 Implementasi Konsep Wali di Berbagai Negera Muslim 145

Tabel 8. 1 Pandangan Masing-masing Mazhab tentang Talak .. 207

Tabel 8. 2 Perkembangan Hak Talak dalam Sejarah Islam 214

Tabel 8. 3 Pandangan Masing-masing Mazhab Tentang Syarat Sah dan Sifat Talak 216

Tabel 8. 4 Perbandingan Mekanisme Fasakh, Khulu, dan *Ta'liq Ṭalāq* 224

Tabel 8. 5 Perbandingan Mekanisme Perceraian dan Bentuk Perlindungan 226

Tabel 10. 1 Perbandingan Mazhab tentang Niakh Beda Agama 245

Tabel 10. 2 Perbandingan Hukum Keluarga Negara-Negara Muslim..... 263

Tabel 11. 1 Perbedaan Prinsip antara HAM, Fiqih, dan Hukum Positif..... 284

Tabel 13. 1 Perbandingan Lintas Negara..... 327

Tabel 13. 2 Tabel Perhitungan Waris: Fiqih vs Syahrur Vs Fiqih Transformatif..... 329

Tabel 14. 1 Perbandingan Metodologis Tokoh Pembaru Islam di Indonesia..... 346

Tabel 15. 1 Perbandingan Korupsi dalam Hukum Islam 375

BAB 1
PENGANTAR DAN LANDASAN HUKUM KELUARGA ISLAM

A. Pendahuluan

Hukum Keluarga Islam merupakan salah satu bidang hukum yang paling dekat dengan kehidupan umat Islam, karena mengatur hubungan yang berlangsung sepanjang hayat, mulai dari pembentukan keluarga hingga berbagai konsekuensi yang muncul di dalamnya. Berbeda dengan bidang hukum lain, Hukum Keluarga Islam tidak hanya mengatur hubungan perdata antarindividu, tetapi juga membentuk struktur sosial masyarakat, sebab keluarga dipandang sebagai unit terkecil sekaligus fondasi utama dalam kehidupan umat.

Dalam sejarahnya, Hukum Keluarga Islam tumbuh bersama perjalanan masyarakat Muslim. Pada masa Rasulullah SAW, hukum keluarga ditetapkan langsung melalui wahyu, sehingga setiap persoalan rumah tangga seperti perkawinan, perceraian, hak nafkah, warisan, hingga pengasuhan anak mendapat pedoman langsung dari Al-Qur'an dan Sunnah. Setelah masa kenabian, masyarakat Islam menghadapi situasi baru yang menuntut perluasan penjelasan hukum. Para sahabat, *tabi'in*, dan ulama kemudian melakukan ijtihad dan penalaran hukum, sehingga terbentuklah rumusan-rumusan hukum keluarga yang teratur, sistematis, dan menjadi dasar bagi mazhab-mazhab fiqih.

Hukum Keluarga Islam bersifat dinamis. Ia selalu berkembang mengikuti perubahan masyarakat dan kebutuhan zaman. Kondisi sosial, budaya, politik, dan perkembangan

pemikiran hukum Islam turut mewarnai bentuk penerapan hukum keluarga di berbagai wilayah Muslim. Hal ini terlihat dari perbedaan pendapat antarmazhab dalam perkara seperti perwalian, poligami, perceraian, pembagian warisan, hingga hak-hak perempuan dan anak. Perbedaan tersebut bukan merupakan kontradiksi, tetapi bukti bahwa hukum Islam adalah hukum yang hidup, yang terus menyesuaikan diri demi menjaga prinsip keadilan dan kemaslahatan.

Dalam konteks Indonesia, Hukum Keluarga Islam mendapat posisi khusus dalam sistem hukum nasional. Meskipun pernah mengalami tekanan pembatasan pada masa kolonial, penerapannya tetap bertahan melalui lembaga-lembaga keagamaan dan kemudian mendapatkan legitimasi lebih kuat dalam sistem peradilan melalui Pengadilan Agama dan lahirnya berbagai instrumen hukum seperti Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Hal ini menunjukkan bahwa hukum keluarga memiliki akar kuat di tengah kehidupan masyarakat dan mampu berjalan berdampingan dengan hukum positif modern.

Oleh karena itu, memahami Ajaran dan Hukum Keluarga Islam bukan hanya mempelajari kumpulan aturan yang sudah jadi, tetapi juga menelusuri landasannya:

1. Dari sumber ajaran Islam,
2. Dari perjalanan sejarah pemikirannya,
3. Dari dinamika penerapannya di tengah masyarakat.

Pemahaman yang menyeluruh akan membantu pembaca melihat bahwa Hukum Keluarga Islam tidak hanya berisi ketentuan legal-formal, tetapi juga memuat nilai moral, etika, dan prinsip dasar pembentukan keluarga yang sakinah, berkeadilan, dan saling menghormati. Dengan cara ini, mempelajari Hukum Keluarga Islam menjadi langkah penting untuk memahami bagaimana syariat berperan dalam kehidupan sosial dan bagaimana lembaga keluarga dibangun sebagai pondasi peradaban umat.

B. Pengertian Sejarah Pemikiran dan Perkembangan Hukum Islam

1. Pengertian Sejarah

Kata "sejarah" berasal dari bahasa Arab, yaitu "*syajaratun"*, yang berarti pohon kayu. Dalam konteks ini, makna pohon kayu menggambarkan sebuah proses perkembangan, pertumbuhan, atau perjalanan suatu kejadian atau peristiwa yang terjadi dalam kesinambungan waktu. Sejarah, dengan demikian, merujuk pada kisah yang mengungkapkan perjalanan suatu peristiwa atau kejadian yang berlangsung seiring berjalannya waktu, di mana satu peristiwa berhubungan dengan peristiwa lainnya dalam urutan yang saling berkaitan.

Secara etimologi, kata "sejarah" berasal dari bahasa Arab yang memiliki arti pohon kehidupan, yang dalam bahasa ilmiah dikenal sebagai "*history*". Kata "*history*" sendiri berasal dari bahasa Yunani, yaitu "*historia*," yang berarti penjelasan sistematis mengenai seperangkat gejala alam, yang dapat mencakup susunan kronologi, meskipun tidak selalu menjadi faktor utama dalam penjelasan tersebut. Dalam bahasa Arab, istilah untuk sejarah adalah "*tarikh*", yang merupakan cabang ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan manusia.

Dari segi pembagian waktu, istilah sejarah dapat dipahami dalam dua arti, yakni sempit dan luas. Dalam pengertian sempit, sejarah dimulai sejak manusia mengenal tulisan. Sedangkan dalam arti luas, sejarah mencakup pengetahuan tentang peristiwa-peristiwa yang benar-benar terjadi di masa lalu, termasuk juga peristiwa yang terjadi pada masa prasejarah.

Berdasarkan pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa sejarah adalah rangkaian peristiwa atau kejadian yang benar-benar terjadi di masa lalu. Menurut sejarawan Indonesia, seperti Kartono Kartodirjo, sejarah dapat dibedakan menjadi dua jenis, yaitu sejarah subjektif dan objektif. Sejarah dalam arti

subjektif adalah sebuah konstruksi yang disusun oleh penulis sebagai suatu aliran atau cerita. Cerita ini membentuk satu kesatuan yang menggambarkan suatu gejala sejarah, baik dari segi proses maupun struktur, di mana berbagai unsur saling terkait dan membentuk suatu kesatuan yang koheren. Unsur-unsur tersebut saling mendukung dan bergantung satu sama lain. Disebut subjektif karena sejarah mengandung unsur-unsur dan isi yang merupakan pandangan dari subjek penulisnya.

Sementara itu, sejarah dalam arti objektif merujuk pada peristiwa atau kejadian itu sendiri, yang mencakup proses sejarah dan penerapannya dalam kenyataan. Kejadian yang terjadi dalam sejarah bersifat unik, tidak bisa diulang atau terulang kembali. Bahkan, seseorang yang memiliki kesempatan untuk menyaksikan suatu kejadian hanya dapat mengamati sebagian dari keseluruhan peristiwa tersebut, sehingga pemahamannya tetap terbatas pada pengalaman subyektifnya.

2. Pemikiran Hukum Islam

Istilah "hukum Islam" merupakan terjemahan dari "*Islamic law*" yang sering digunakan dalam literatur Barat dan kemudian menjadi populer di berbagai kalangan. Secara etimologi, kata "hukum" berasal dari bahasa Arab, yaitu "*hakama-yahkumu*", yang berarti memutuskan atau menetapkan, yang kemudian berkembang menjadi "*hukman*" sebagai bentuk masdar-nya. Dari kata "*hakama*," muncul pula kata "*al-hikmah*," yang artinya kebijaksanaan. Hal ini mengandung makna bahwa seseorang yang memahami hukum dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari dianggap sebagai orang yang bijaksana (Mardani, 2015).

Muhammad Daud Ali menjelaskan bahwa kata "hukum" dalam bahasa Arab mengandung arti norma, kaidah, ukuran, atau pedoman yang digunakan untuk menilai tingkah laku manusia dalam hubungannya dengan lingkungan sekitarnya. Dalam kamus Oxford, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Muslehuddin, hukum diartikan sebagai sekumpulan aturan, baik yang bersifat

formal maupun yang berasal dari adat, yang diakui oleh masyarakat dan mengikat bagi anggotanya.

Dalam Islam, makna sejati dari Islam adalah ketundukan dan penyerahan diri sepenuhnya kepada Tuhan. Hal ini menegaskan bahwa manusia, ketika berhadapan dengan Allah, harus menyadari keterbatasannya, mengakui kelemahan diri, dan mengakui kekuasaan Allah. Kemampuan akal dan pengetahuan manusia, meskipun tercermin dalam ilmu dan teknologi, tetap terbatas dibandingkan dengan ilmu dan kekuasaan Allah. Manusia hanya mampu memanfaatkan dan mengolah sumber daya yang ada, tetapi tidak dapat menciptakan sesuatu dari ketiadaan, karena hal itu sepenuhnya berada dalam kuasa Allah SWT (Mardani, 2015).

Sejarah pemikiran hukum Islam mencakup perjalanan panjang yang menggambarkan perkembangan pemahaman dan interpretasi hukum Islam (*Fiqih*) yang terus berkembang seiring berjalannya waktu. Hukum Islam berakar pada dua sumber utama, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, yang menjadi pedoman hidup umat Islam. Kedua sumber ini memberikan dasar prinsip hukum yang mengatur segala aspek kehidupan, mulai dari ibadah, muamalah, hingga hubungan keluarga. Seiring berjalannya waktu, hukum Islam mengalami dinamika yang dipengaruhi oleh konteks sosial, politik, dan ekonomi yang terus berubah, sehingga membutuhkan penafsiran dan penyesuaian untuk tetap relevan dengan perkembangan zaman.

Pada masa awal Islam, hukum didasarkan langsung pada wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW. Selama kehidupan Rasulullah, hukum Islam diturunkan dan diterapkan secara langsung melalui perintah-perintah dalam Al-Qur'an dan contoh konkret dari Sunnah. Pada periode ini, umat Islam memperoleh petunjuk langsung dari Nabi dalam menyelesaikan berbagai masalah hukum. Namun, setelah wafatnya Rasulullah, umat Islam dihadapkan pada tantangan baru yang memerlukan

penerapan hukum berdasarkan interpretasi terhadap teks-teks suci yang diwariskan.

Perkembangan sejarah hukum Islam juga ditandai dengan munculnya berbagai mazhab *Fiqih* yang lahir sebagai hasil dari perbedaan pendapat di kalangan para sahabat dan ulama. Setiap mazhab mengembangkan metodologi yang berbeda dalam memahami teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah, serta mengaplikasikannya pada permasalahan kontemporer. Perbedaan ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons kebutuhan zaman dan kondisi sosial yang berbeda. Dengan demikian, hukum Islam tidak hanya mengandalkan teks literal, tetapi juga mempertimbangkan prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan umat.

Dalam perjalanan panjangnya, hukum Islam terus berkembang melalui proses ijtihad, yaitu usaha ulama untuk menggali hukum dari teks-teks suci berdasarkan pemahaman mereka terhadap konteks sosial dan zaman yang ada. *Ijtihad* menjadi mekanisme utama bagi ulama dalam menghadirkan solusi hukum yang relevan dan aplikatif dengan realitas masyarakat. Oleh karena itu, hukum Islam tidak statis, tetapi selalu beradaptasi dengan perubahan yang terjadi, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Hukum Islam, yang juga dikenal sebagai syariat, merupakan seperangkat aturan yang ditetapkan oleh Allah SWT untuk umat manusia, yang disampaikan melalui Nabi Muhammad SAW yang menerima wahyu langsung dari Allah. Syariat Islam mencakup berbagai aturan yang mengatur aspek kehidupan umat Islam, baik yang berkaitan dengan keyakinan dan *aqidah* (kepercayaan), maupun yang berkaitan dengan *amaliyah* (perbuatan) dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, hukum Islam tidak hanya mengatur apa yang diyakini oleh umat Islam, tetapi juga bagaimana mereka seharusnya berperilaku dan bertindak dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan keluarga.

Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, yang dikutip oleh Amir Syarifuddin, hukum Islam merujuk pada upaya para ahli hukum untuk menerapkan syariah dalam memenuhi kebutuhan masyarakat (Syarifuddin dalam Syah, 1992). Hukum Islam dirumuskan berdasarkan wahyu Allah dan sunnah Rasul-Nya, yang mengatur tingkah laku mukallaf (orang yang diwajibkan) dan diakui sebagai aturan yang mengikat bagi seluruh umat Islam. Dengan demikian, hukum Islam memegang peranan penting dalam membentuk pandangan hidup dan perilaku seorang Muslim. Hukum ini bisa dilihat sebagai gabungan antara syariah, yang bersifat normatif dan prinsipil, serta Fiqih, yang lebih terfokus pada penerapan praktisnya dalam kehidupan sehari-hari umat Islam.

3. Sejarah Pemikiran dan Perkembangan Hukum Islam

a. Pada Masa Rasulullah SAW

Pada masa Rasulullah SAW, perkembangan hukum Islam dimulai dengan turunnya wahyu dari Allah SWT melalui Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah SAW. Selama hidup Nabi, hukum Islam diterapkan secara langsung berdasarkan wahyu yang diterima, dan semua permasalahan yang dihadapi umat Islam diselesaikan melalui petunjuk tersebut. Hukum pada masa ini dapat dianggap sebagai hukum yang sepenuhnya bersumber dari wahyu, tanpa ada ijtihad pribadi dari Rasulullah SAW.

Sejarah pemikiran hukum Islam pada masa Rasulullah SAW dibagi menjadi dua periode besar: Periode Mekkah dan Periode Madinah (Gusmiantoro, 2021).

1) Periode Makkah

Periode Makkah dimulai ketika Nabi Muhammad SAW diangkat menjadi Rasul hingga beliau hijrah ke Madinah, yang berlangsung selama 13 tahun. Pada masa ini, fokus utama hukum Islam adalah mempersiapkan masyarakat agar dapat menerima ajaran agama dengan menyucikan aqidah umat dari penyembahan berhala dan mengarahkan mereka untuk menyembah Allah SWT semata. Selain itu,

periode Makkah juga berfokus pada pembentukan akhlak mulia agar umat Islam siap untuk mengamalkan syariat Islam (Khalil, 2015).

Selama periode ini, wahyu yang diturunkan memiliki dua tujuan utama:

a) Menguatkan aqidah yang benar, yaitu iman kepada Allah, malaikat, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari kiamat, yang dijelaskan melalui Al-Qur'an dan hadis.

b) Membentuk akhlak mulia, seperti berbicara jujur, amanah, menepati janji, berlaku adil, saling membantu atas dasar kebaikan, memuliakan tetangga, serta mengasihi fakir miskin dan menolong yang lemah.

Selain itu, Al-Qur'an juga mengajarkan untuk menjauhi sifat-sifat tercela, seperti berdusta, menipu, curang, mengingkari janji, dan berbuat zalim. Perilaku yang menyimpang dari norma-norma ini dilarang dalam ajaran Islam, dengan tujuan menciptakan masyarakat yang lebih baik dan penuh kedamaian.

2) Periode Madinah
Sementara itu, pada Periode Madinah, yang dimulai setelah hijrah Rasulullah SAW ke Madinah, hukum Islam berkembang lebih jauh untuk mencakup berbagai aspek kehidupan praktis. Di Madinah, hukum yang lebih rinci diturunkan, mencakup ibadah, muamalah, jinayah, warisan, pernikahan, dan perceraian, serta segala hal yang terkait dengan kehidupan sosial dan politik umat Islam. Pada masa ini, wahyu turun untuk menjawab berbagai permasalahan yang timbul seiring dengan perkembangan masyarakat Islam yang semakin kompleks.

Metode pensyariatan pada masa kenabian terdiri dari beberapa cara. Salah satunya adalah penetapan hukum yang berangsur-angsur, dengan wahyu yang turun secara perlahan, memungkinkan umat Islam untuk lebih mudah menghafal dan

mengamalkan hukum-hukum yang diturunkan. Selain itu, pengaturan hukum pada masa ini lebih efisien, dengan memberikan kemudahan bagi umat Islam dalam menjalankan syariat tanpa membebani mereka secara berlebihan.

Di samping itu, meskipun wahyu adalah sumber utama hukum Islam pada masa Rasulullah SAW, terdapat juga ijtihad dari sahabat untuk menyelesaikan masalah yang tidak secara langsung dijelaskan dalam wahyu. Salah satu contoh ijtihad sahabat adalah yang dilakukan oleh Mu'az bin Jabal saat diutus Rasulullah untuk menjadi hakim di Yaman, di mana ia memutuskan hukum berdasarkan Al-Qur'an, kemudian sunnah Rasulullah, dan jika tidak menemukan ketentuan dalam keduanya, ia melakukan ijtihad berdasarkan pendapat pribadinya.

Dengan demikian, sejarah pemikiran hukum Islam pada masa Rasulullah SAW menunjukkan bahwa hukum Islam pada periode ini berakar pada wahyu dan sunnah, serta dilaksanakan dengan prinsip keadilan, kemudahan, dan keteraturan. Hukum pada masa ini sangat memperhatikan kondisi sosial dan spiritual umat Islam serta memberikan pedoman yang jelas untuk menyelesaikan berbagai permasalahan kehidupan.

b. Pada Masa Khulafaur Rasyidin (632-661 M)
Setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW, kepemimpinan Islam dilanjutkan oleh para Khulafa' Rasyidin, yaitu Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib. Masa ini merupakan periode yang sangat penting dalam perkembangan hukum Islam. Abu Bakar, sebagai khalifah pertama, menghadapi berbagai tantangan, termasuk kelompok yang menolak membayar zakat dan munculnya nabi-nabi palsu. Ia menegaskan bahwa tidak ada perbedaan antara salat dan zakat, dan siap memerangi mereka yang menolak kewajiban zakat

Umar bin Khattab, khalifah kedua, memainkan peran penting dalam perkembangan ijtihad dan hukum Islam. Ia mengembangkan kebijakan yang berdasarkan Al-Qur'an, sunah, *Ijma'* (konsensus sahabat), dan ijtihad pribadi. Kebijakannya sangat inovatif dalam menangani persoalan baru yang muncul akibat meluasnya wilayah Islam, termasuk memperkenalkan berbagai aturan yang belum diatur dalam teks-teks klasik.

Utsman bin Affan, khalifah ketiga, berfokus pada penyatuan umat melalui penulisan mushaf Utsmani, yang menjadi standar bacaan Al-Qur'an. Ia juga menghadapi masalah dengan penggunaan kekuasaan oleh keluarga Bani Umayyah, yang menyebabkan ketidakpuasan di kalangan umat Islam, yang pada akhirnya berujung pada pembunuhan Utsman.

Ali bin Abi Thalib, khalifah keempat, memimpin dalam situasi yang sangat penuh dengan perpecahan dan konflik, yang dipicu oleh pembunuhan Utsman. Ali menghadapi tantangan berat antara menegakkan keadilan dan menghadapi pemberontakan. Ia juga harus mengelola perpecahan internal dalam umat Islam yang terbagi menjadi kelompok Syi'ah, Khawarij, dan pendukung Muawiyah (Wahid & Jalaludin, 2022).

c. Pada Masa Kekhalifahan Umayyah (661-750 M) dan Abbasiyyah (750-1258 M)
Setelah masa Khulafaur Rasyidin, kekuasaan berpindah ke dinasti Umayyah, yang membawa perubahan signifikan dalam sistem pemerintahan Islam. Sistem pemerintahan yang sebelumnya demokratis berubah menjadi monarki. Pada masa pemerintahan Muawiyah bin Sufyan, dinasti Umayyah menegaskan bahwa kekuasaan politik dan agama menjadi terpisah, dengan khalifah menjadi pemimpin politik dan bukan lagi pengganti Rasulullah.

Pada masa Abbasiyyah, terjadi perkembangan signifikan dalam bidang Fiqih dan hukum Islam. Para khalifah Abbasiyah memberikan perhatian besar terhadap pendidikan Islam dan pengembangan ilmu Fiqih. Pada periode ini, terjadi perdebatan antara berbagai mazhab, termasuk Muktazilah yang mendominasi pemerintahan, dan munculnya perbedaan pendapat yang tajam terkait dengan sifat Al-Qur'an. Peristiwa mihnah menjadi bagian dari sejarah penting dalam konteks ini, di mana perbedaan pendapat tentang status Al-Qur'an sebagai makhluk atau *qadim* (abadi) menimbulkan banyak konflik.

d. Perkembangan Fiqih dan Ushul Fiqih
Pada masa ini, Fiqih mulai berkembang menjadi cabang ilmu yang sangat matang, dengan adanya pengembangan metodologi *ijtihad* yang lebih sistematis. Fiqih tidak hanya mengatur masalah-masalah praktis yang dihadapi umat, tetapi juga memprediksi persoalan-persoalan masa depan melalui metode seperti *qiyas* (analogi), *istihsan* (pertimbangan maslahat), dan *istishlah* (keputusan berdasarkan kepentingan umum). Pada periode ini pula, ushul Fiqih, ilmu yang mengkaji dasar-dasar hukum Islam, menjadi semakin berkembang.

Sejarah perkembangan hukum Islam (*tashrī'*) menunjukkan bagaimana hukum ini berkembang dari wahyu yang diturunkan pada Nabi Muhammad SAW, hingga menjadi sistem hukum yang dinamis dan relevan dengan berbagai kondisi sosial-politik yang berubah. Perkembangan hukum Islam terus berjalan melalui berbagai fase, dari masa kenabian, Khulafaur Rasyidin, hingga masa kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyyah, yang menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan responsif terhadap tantangan zaman.

e. Perkembangan Hukum Islam di Indonesia
Hukum Islam di Indonesia telah menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan masyarakat, meskipun awalnya tidak secara penuh dijadikan hukum positif negara. Sejak masuknya Islam ke Nusantara pada abad ke-7, hukum Islam

mulai diterapkan di beberapa wilayah kerajaan Islam di Indonesia, seperti kerajaan Samudera Pasai, Aceh, dan lainnya. Namun, pengaruh kolonialisme Belanda telah menyebabkan hukum Islam tidak dapat berkembang secara maksimal sebagai sistem hukum yang berlaku di seluruh negeri. Pada masa penjajahan, hukum Islam di marginalkan, dan dalam beberapa hal digantikan dengan hukum adat atau hukum sekuler (Muzakkir, 2019).

1) Pengaruh Kerajaan Islam di Nusantara
   Pada abad ke-17, Kerajaan Aceh Darussalam memiliki peran penting dalam perkembangan hukum Islam. Sebagai pusat peradaban Islam, Aceh mengembangkan lembaga pendidikan dan ilmu pengetahuan yang melahirkan ulama-ulama besar seperti Hamzah Fansuri, Syekh Nurudin al-Raniri, dan Syekh Abdul Rauf al-Sinkili. Kerajaan ini juga dikenal dengan lembaga pendidikan seperti balai seutia hukama dan balai seutia ulama, yang menjadi pusat pembelajaran hukum dan ajaran Islam.

2) Pentingnya Mazhab Syafi'i
   Hukum Islam yang berkembang di Nusantara pada umumnya didominasi oleh mazhab Syafi'i, yang diperkenalkan oleh para ulama yang membawa Islam ke wilayah ini. Mazhab ini berkembang pesat di Aceh, Sumatra, dan wilayah Melayu lainnya. Dalam proses ini, hukum Islam diterapkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, termasuk dalam aspek pernikahan, warisan, dan muamalah lainnya.

3) Pemikiran Hukum Islam pada Masa Kolonial
   Pada masa penjajahan Belanda, meskipun beberapa aspek hukum Islam, seperti hukum keluarga, masih diakui, pengaruh hukum sekuler dan teori *receptie* yang dikembangkan oleh para intelektual Belanda membatasi penerapan hukum Islam di Indonesia. *Receptie* menganggap bahwa hukum Islam hanya berlaku jika diterima oleh

pemerintah kolonial, yang menyebabkan marginalisasi hukum Islam di banyak aspek kehidupan masyarakat.

4) Kontribusi Ulama Melayu dalam Pengembangan Hukum Islam
   Para ulama Melayu seperti Nurudin al-Raniri, Abdul Rauf al-Sinkili, dan Muhammad Yusuf al-Maqasari berperan penting dalam memperkenalkan dan mengembangkan hukum Islam di Nusantara, dengan menulis karya-karya penting dalam bidang Fiqih. Karya-karya mereka, seperti *Mir'at al-Thullab* dan *Shirat al-Mustaqim*, memberikan kontribusi besar terhadap pemahaman dan penerapan hukum Islam di masyarakat Melayu Indonesia

5) Pembaruan Hukum Islam di Indonesia
   Pembaruan hukum Islam di Indonesia telah menjadi agenda penting sejak masa kemerdekaan, dengan adanya upaya untuk menyelaraskan hukum Islam dengan kebutuhan sosial dan budaya lokal. Abdul Manan mengidentifikasi tiga dimensi penting dalam pembaruan hukum Islam di Indonesia: perubahan doktrin, pembaruan cara penerapan, dan perubahan kaidah hukum yang relevan dengan kondisi sosial masyarakat Indonesia.

   Pentingnya kearifan lokal dalam mengembangkan hukum Islam juga terlihat dalam penerapan hukum warisan dan pernikahan, yang memperhatikan tradisi dan budaya lokal tanpa bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar dalam Al-Qur'an dan Hadis. Hal ini menciptakan ruang bagi hukum Islam untuk beradaptasi dengan kondisi zaman dan tempat, serta menjadi relevan bagi masyarakat Indonesia.

6) Produk Hukum Islam di Indonesia
   Hukum Islam di Indonesia saat ini diwujudkan dalam berbagai produk hukum, seperti Fiqih, fatwa ulama, keputusan pengadilan agama, dan perundang-undangan. Hukum Islam juga menjadi rujukan dalam beberapa aspek kehidupan seperti perkawinan, zakat, haji, dan warisan.

Namun, terkadang terjadi kontroversi dalam penerapan antara Fiqih, peraturan perundang-undangan, dan putusan pengadilan agama, yang mencerminkan adanya dinamika dalam sistem hukum Islam di Indonesia.

Sejarah pemikiran hukum Islam di Indonesia mencerminkan sebuah perjalanan panjang yang dipengaruhi oleh dinamika sosial, politik, dan budaya. Dari masa kerajaan Islam di Nusantara, hukum Islam berkembang seiring dengan interaksi antara ajaran agama dan budaya lokal. Meskipun dihadapkan pada tantangan politik kolonial dan perubahan zaman, hukum Islam di Indonesia terus berkembang, dengan memperhatikan nilai-nilai lokal dan kebutuhan masyarakat, serta mengakomodasi prinsip-prinsip dasar syariah Islam.

C. Sejarah Pemikiran Hukum Keluarga Islam

1. Sejarah Pemikiran Hukum Keluarga Masa Peradaban Islam

a. Fase Formasi (610-611 M)
Fase ini dimulai dengan turunnya wahyu pertama kepada Nabi Muhammad SAW pada tahun 610 M dan berakhir pada masa Khulafaur Rasyidin. Pada periode ini, dasar-dasar hukum keluarga Islam dibentuk melalui wahyu Al-Qur'an yang turun secara bertahap dan melalui praktik langsung Nabi Muhammad SAW.

1) Pernikahan
Islam memperkenalkan konsep pernikahan sebagai ikatan suci (*mitsaqan ghalidza*), yang tidak hanya dilihat sebagai kontrak hukum, tetapi juga memiliki dimensi spiritual. Selain itu, hukum Islam mengatur wali nikah, mahar, dan prosedur akad nikah yang memastikan persetujuan penuh dari kedua belah pihak. Konsep kafaah (kesepadanan) juga diperkenalkan untuk memilih pasangan berdasarkan agama, akhlak, dan kemampuan (Salim, 2023).

2) Perceraian
Hukum perceraian diatur secara komprehensif dengan menyediakan kesempatan untuk rujuk atau rekonsiliasi. Hak-hak perempuan yang dicerai diatur melalui masa *Iddah*, nafkah *Iddah*, dan *mut'ah* sebagai jaminan ekonomis (Salim, 2023).

3) Warisan
Pembagian warisan pada periode ini memberikan hak kepada perempuan, yang sebelumnya tidak diakui dalam tradisi Arab pra-Islam. Sistem *fara'id* memberikan porsi yang jelas untuk setiap ahli waris, baik laki-laki maupun perempuan (Yunanto, 2019).

b. Fase Konsolidasi dan Sistematisasi (661-1258 M)
Pada periode ini, yang mencakup masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyyah, hukum keluarga Islam mengalami pengembangan melalui pemikiran para ulama dan sistematisasi oleh berbagai mazhab *Fiqih* besar.

1) Mazhab Hanafi memberikan kontribusi dalam pernikahan dan perceraian, dengan mengutamakan fleksibilitas dan rasionalitas. Mazhab ini memungkinkan perempuan dewasa untuk menikah tanpa wali dalam kondisi tertentu dan memberi hak yang lebih luas bagi istri untuk mengajukan perceraian (*Khulu'* dan *mubarat*) (Kamila, 2022).

2) Mazhab Maliki mengembangkan konsep *maslahah* (kemaslahatan) dan *Hadhanah* (hak asuh anak), dengan menekankan kesejahteraan keluarga, terutama anak-anak, sebagai prioritas utama dalam hukum keluarga (Rachmatulloh et al., 2022).

3) Mazhab Syafi'i berfokus pada metodologi yang lebih sistematis dengan memberikan kepastian hukum dalam akad nikah, talak, dan hukum waris yang mencakup berbagai aspek yang lebih rinci. Dalam konteks hukum

keluarga, prinsip Imam Syafi'i yang menekankan pada nash (Al-Qur'an dan hadis) memberikan dasar hukum yang jelas dan tegas, sekaligus membuka ruang bagi ijtihad dalam menghadapi persoalan-persoalan yang tidak secara langsung tercantum dalam nash (Putra & Rachmiatie, 2023).

c. Fase Modernisasi dan Reformasi (1800-sekarang)
Pada abad ke-19 hingga sekarang, hukum keluarga Islam mengalami modernisasi sebagai respons terhadap tantangan zaman modern, kolonialisme, dan perkembangan ilmu pengetahuan (Arief, 2017).

1) Reformasi Hukum
Gerakan pembaruan dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rida, yang memperkenalkan prinsip ijtihad untuk menyesuaikan hukum keluarga Islam dengan kebutuhan zaman modern (Rachmatulloh et al., 2022).

2) Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, yang disusun pada tahun 1991
Merupakan contoh reformasi yang mengintegrasikan prinsip-prinsip syariah dengan kondisi sosial dan pluralisme masyarakat Indonesia. KHI menyelesaikan berbagai masalah hukum keluarga, seperti warisan, pernikahan, dan perceraian, dengan memperhatikan keberagaman mazhab dan kebutuhan lokal (Elpipit & Saputra, 2022).

3) Perkembangan Teknologi
Kemajuan teknologi informasi juga memberikan dampak signifikan terhadap praktik hukum keluarga Islam. Pencatatan elektronik untuk pernikahan dan perceraian, serta penggunaan aplikasi mobile untuk menghitung warisan dan zakat, mempermudah implementasi hukum keluarga Islam secara praktis (Astutik & Muttaqin, 2020).

Hukum keluarga Islam telah berkembang melalui tiga fase besar: formasi, konsolidasi, dan modernisasi. Setiap fase berkontribusi dalam membentuk struktur hukum keluarga Islam yang adaptif terhadap perubahan zaman sambil tetap mempertahankan prinsip-prinsip dasar Islam. Fleksibilitas hukum keluarga Islam memungkinkan penerapannya untuk terus relevan dalam menghadapi tantangan sosial, budaya, dan teknologi, sambil memastikan bahwa hak-hak dasar dalam keluarga, terutama hak-hak perempuan dan anak, tetap terjamin.

2. Sejarah Hukum Keluarga Islam di Indonesia

a. Masa Sebelum Penjajahan
Sebelum kedatangan penjajahan, hukum Islam sudah mulai diterapkan di Indonesia, terutama di kerajaan-kerajaan Islam yang ada, seperti Kerajaan Aceh, Samudera Pasai, dan Banjar. Dalam masyarakat Islam saat itu, hukum keluarga Islam, termasuk hukum perkawinan, perceraian, dan warisan, sudah diterapkan secara praktis berdasarkan ajaran Al-Qur'an dan Hadis. Pada masa ini, hukum Islam hidup dan berkembang dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, seiring dengan pengaruh ulama dan syekh yang menjadi referensi dalam penyelesaian masalah hukum keluarga (Hidayat, 2024).

Sebagai contoh, di Kerajaan Pasai, hukum Islam, termasuk hukum keluarga, diterapkan dengan rujukan kepada Mazhab Syafi'i. Sultan Malik al-Zahir, yang juga seorang *Fuqaha*, dikenal dalam memberikan fatwa hukum keluarga yang mengacu pada ajaran Islam

b. Masa Penjajahan Belanda
Pada masa penjajahan Belanda, meskipun hukum Islam tetap diterima dalam masyarakat, pemerintah kolonial menerapkan dua kebijakan utama terkait penerapan hukum Islam. Kebijakan pertama, teori *reception in complexu*, menganggap bahwa hukum Islam berlaku sepenuhnya bagi umat Islam, sedangkan kebijakan kedua, *reception* yang lebih terbatas, menyatakan bahwa hukum Islam hanya berlaku jika tidak

bertentangan dengan hukum adat. Hal ini mempengaruhi implementasi hukum Islam dalam aspek kehidupan keluarga, termasuk hukum perkawinan dan warisan yang lebih banyak dipengaruhi oleh hukum adat (Ardi, 2021).

c. Masa Penjajahan Jepang
Pada masa penjajahan Jepang, hukum Islam tidak banyak mengalami perubahan signifikan. Jepang lebih memilih untuk melanjutkan kebijakan Belanda yang tidak terlalu banyak mencampuri masalah agama dan hukum keluarga Islam. Hukum Islam pada masa ini lebih banyak bertahan tanpa ada perubahan besar, meskipun Jepang mengubah beberapa struktur peradilan dan administratif (Sinulingga & Ananda, 2024).

d. Masa Kemerdekaan (Pasca Kemerdekaan hingga Orde Baru)
Setelah kemerdekaan Indonesia, perkembangan hukum keluarga Islam memasuki babak baru. Pada masa ini, meskipun hukum Islam mulai mendapatkan tempat dalam sistem hukum Indonesia, terutama dalam hal peradilan agama, penerapan hukum keluarga Islam masih terbatas dan mengalami pasang surut. Beberapa undang-undang yang relevan dengan hukum keluarga Islam mulai disahkan, seperti UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang mulai memberikan tempat bagi hukum Islam dalam ranah hukum nasional (Sinulingga & Ananda, 2024).

e. Masa Orde Baru
Pada masa Orde Baru, pemerintahan Soeharto mulai memberikan lebih banyak ruang untuk hukum Islam dalam sistem hukum Indonesia. Salah satu pencapaian besar pada masa ini adalah disahkannya Undang-Undang Peradilan Agama pada tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada tahun 1991. KHI menjadi landasan penting bagi penerapan hukum keluarga Islam di Indonesia, memberikan panduan jelas terkait masalah perkawinan, perceraian, warisan, dan wakaf (Sinulingga & Ananda, 2024).

f. Masa Reformasi
   Di masa Reformasi, hukum keluarga Islam mengalami perubahan yang signifikan. Dengan dikeluarkannya berbagai undang-undang yang terkait dengan aspek-aspek syariah, seperti Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah dan Undang-Undang No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal, Indonesia menunjukkan komitmennya dalam mengintegrasikan hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional. Pada saat yang sama, daerah seperti Aceh mulai menerapkan syariat Islam secara lebih menyeluruh melalui Qanun dan peraturan daerah yang menegaskan pentingnya hukum Islam dalam kehidupan masyarakat (Sinulingga & Ananda, 2024).

Sejarah perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia mencerminkan perjalanan panjang dari penerapan hukum Islam yang hidup di masyarakat Islam pada masa kerajaan, hingga integrasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Transformasi ini melalui berbagai fase, dari penjajahan hingga kemerdekaan, dan kini menjadi bagian yang tak terpisahkan dari hukum Indonesia. Hukum keluarga Islam di Indonesia kini lebih terstruktur dan lebih mudah diakses oleh masyarakat melalui peraturan yang jelas seperti KHI dan undang-undang terkait

D. Tujuan Memahami Sejarah Pemikiran Hukum Keluarga Islam

Tujuan memahami sejarah pemikiran hukum keluarga Islam adalah untuk melihat bagaimana hukum keluarga dalam Islam berkembang dan berubah sepanjang waktu. Seiring berjalannya zaman, ajaran Islam tentang pernikahan, perceraian, warisan, dan hak-hak keluarga lainnya diterapkan dalam berbagai masyarakat Muslim. Dengan mempelajari perjalanan ini, kita dapat melihat bagaimana prinsip-prinsip dasar hukum Islam tetap relevan meskipun dunia terus berubah. Proses ini juga menunjukkan bagaimana para ulama dan *Fuqaha* menyesuaikan pemikiran

mereka untuk menjawab tantangan sosial, budaya, dan politik yang ada.

Hukum keluarga Islam sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial dan budaya pada setiap periode. Sebagai contoh, di awal sejarah Islam, hukum Islam memberikan hak-hak yang lebih luas kepada perempuan, seperti hak memilih pasangan hidup dan hak atas mahar. Namun, seiring berkembangnya berbagai mazhab, pemahaman terhadap hak-hak ini bisa berbeda-beda. Dengan memahami bagaimana pemikiran ini berkembang, kita bisa lebih mengerti alasan di balik perbedaan pendapat mengenai isu-isu seperti kedudukan perempuan dalam keluarga atau hak-hak anak dalam perceraian.

Tujuan lain dari mempelajari sejarah ini adalah untuk mengidentifikasi kesenjangan dalam pemikiran hukum keluarga Islam yang ada sekarang. Banyak masalah dalam kehidupan modern, seperti perceraian, hak-hak perempuan, atau pengasuhan anak dalam masyarakat global, yang tidak ditemukan jawabannya dalam teks-teks klasik. Kesenjangan ini menunjukkan pentingnya menggali solusi-solusi baru yang tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar Islam. Dengan melihat sejarah, kita bisa mencari cara agar hukum keluarga Islam dapat menjawab tantangan masa kini dengan lebih relevan.

Selain itu, sejarah pemikiran hukum keluarga Islam juga membantu kita memahami bagaimana hukum ini bisa diterapkan dalam sistem hukum modern. Di banyak negara, hukum keluarga Islam diterapkan berdampingan dengan sistem hukum sekuler atau plural, yang menciptakan tantangan tersendiri. Melalui pemahaman sejarah ini, kita bisa melihat bagaimana hukum keluarga Islam dapat beradaptasi dengan sistem hukum yang lebih luas, sambil tetap menjaga kesesuaian dengan prinsip-prinsip Islam.

Secara keseluruhan, tujuan utama dari mempelajari sejarah pemikiran hukum keluarga Islam adalah untuk menggali kembali prinsip-prinsip dasar yang ada, dan mencari cara agar hukum ini

tetap relevan dalam konteks kehidupan masa kini. Dengan memahami perkembangan hukum keluarga Islam, kita bisa menemukan solusi yang lebih adil, sesuai dengan perkembangan zaman, dan mampu mengatasi masalah-masalah keluarga yang ada di masyarakat saat ini.

E. Lingkup Pembahasan Hukum Keluarga Islam

1. Perkawinan (*An-Nikah*)

Perkawinan dalam Islam merupakan institusi yang sangat penting karena menjadi pintu awal terbentuknya keluarga, sekaligus pondasi bagi kehidupan sosial masyarakat. Secara hukum, *nikah* didefinisikan sebagai akad yang sah antara seorang laki-laki dan perempuan untuk mewujudkan hubungan yang halal, saling melengkapi, dan bertanggung jawab dalam membangun rumah tangga. Akad nikah bukan hanya perjanjian perdata seperti dalam pandangan hukum positif, tetapi juga perjanjian suci (*mitsaqan ghalizhan*) yang memiliki dimensi spiritual dan moral.

Islam memandang perkawinan sebagai ibadah karena di dalamnya terkandung nilai-nilai pengabdian kepada Allah, serta sebagai muamalah karena mengatur hubungan antar manusia secara adil dan harmonis. Oleh karena itu, syariat memberikan aturan yang jelas, rinci, dan menyeluruh agar perkawinan dapat berjalan sesuai dengan tujuan keagamaan dan kemaslahatan sosial.

Berikut ini beberapa unsur penting yang menjadi bagian dari pengaturan hukum perkawinan dalam Islam.

a. Dasar dan Tujuan Pernikahan
   Tujuan utama pernikahan dalam Islam bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan biologis atau melanjutkan keturunan, melainkan untuk menciptakan kehidupan keluarga yang damai dan penuh kasih sayang. Al-Qur'an menjelaskan dalam Surah Ar-Rum ayat 21 bahwa Allah menciptakan pasangan hidup

agar manusia memperoleh ketenangan (*sakinah*), kasih sayang (*mawaddah*), dan rahmat (*rahmah*).
Artinya, pernikahan idealnya menjadi tempat bernaung dari kegelisahan, tempat berbagi tanggung jawab, serta sarana membangun kebahagiaan dunia dan akhirat.
Dengan demikian, setiap pasangan suami-istri diharapkan menjadikan rumah tangganya sebagai lingkungan yang penuh cinta, penghargaan, dan saling menumbuhkan kebaikan.

b. Rukun dan Syarat Sah Nikah
Agar pernikahan diakui sah secara hukum Islam, terdapat beberapa rukun dan syarat yang harus dipenuhi.
Rukun nikah terdiri atas:

1) Calon suami dan calon istri yang memenuhi syarat hukum seperti beragama Islam, baligh, dan tidak dalam ikatan pernikahan lain.
2) Wali nikah, yaitu pihak yang menikahkan mempelai perempuan, biasanya ayah kandung atau kerabat laki-laki terdekat.
3) Dua orang saksi, sebagai bukti bahwa akad dilakukan secara sah dan terbuka.
4) Ijab kabul, yaitu pernyataan serah terima antara wali dan mempelai laki-laki yang menandakan kesepakatan akad nikah.

Selain itu, terdapat syarat sah nikah seperti adanya kerelaan kedua belah pihak, tidak adanya hal-hal yang menghalangi pernikahan, serta dilaksanakan sesuai dengan ketentuan syariat. Pemenuhan rukun dan syarat ini bertujuan untuk melindungi hak masing-masing pihak dan memastikan bahwa pernikahan tidak dilakukan secara sembarangan atau paksaan.

c. Mahar (Maskawin)
Mahar merupakan pemberian wajib dari suami kepada istri sebagai bentuk penghormatan, kesungguhan, dan tanggung

jawab dalam akad pernikahan. Mahar bisa berupa uang, barang, atau manfaat tertentu yang disepakati bersama. Al-Qur'an dalam Surah An-Nisa ayat 4 menegaskan agar mahar diberikan dengan penuh kerelaan, bukan paksaan. Fungsi mahar bukan sebagai "harga" perempuan, melainkan simbol penghargaan dan komitmen suami terhadap istri. Selain itu, mahar juga memiliki nilai sosial dan spiritual, karena menunjukkan keseriusan dalam menjalani kehidupan rumah tangga secara halal dan terhormat.

d. Larangan Pernikahan
Islam menetapkan beberapa bentuk larangan dalam pernikahan untuk menjaga keturunan dan kehormatan keluarga.
Larangan tersebut antara lain:

1) Larangan karena hubungan darah (nasab) seperti menikah dengan ibu, anak perempuan, saudara kandung, bibi, dan keponakan.
2) Larangan karena hubungan sesusuan (*radha'ah*) misalnya laki-laki yang disusui oleh ibu yang sama tidak boleh menikah dengan saudari sepersusuan.
3) Larangan karena hubungan semenda (*musaharah*) seperti menikah dengan ibu mertua, anak tiri, atau menantu.
4) Larangan beda agama, yaitu perempuan muslim tidak boleh menikah dengan laki-laki nonmuslim, karena perbedaan keyakinan dapat mengganggu prinsip kepemimpinan dalam rumah tangga.

Larangan-larangan ini dimaksudkan untuk menjaga kesucian nasab, keharmonisan keluarga, dan nilai moral masyarakat Islam.

e. Isu-Isu Kontemporer dalam Perkawinan
Dalam perkembangan zaman, muncul berbagai persoalan baru dalam praktik pernikahan yang menuntut pemahaman hukum

Islam secara kontekstual.
Beberapa di antaranya adalah:

1) Nikah *sirri* (pernikahan tanpa pencatatan resmi) meskipun sah secara agama, praktik ini menimbulkan banyak persoalan hukum dan sosial seperti tidak adanya perlindungan hukum bagi istri dan anak.
2) Nikah kontrak (*mut'ah*) pernikahan yang dibatasi waktu tertentu, yang umumnya tidak dibenarkan oleh mayoritas ulama karena bertentangan dengan prinsip keabadian dalam rumah tangga.
3) Nikah beda agama, yang menjadi isu penting di masyarakat modern. Dalam pandangan hukum Islam, pernikahan antara muslimah dan nonmuslim tidak diperbolehkan karena dikhawatirkan mengganggu kemurnian akidah dan kepemimpinan dalam keluarga.

Pembahasan mengenai berbagai isu tersebut memperlihatkan bahwa hukum perkawinan Islam memiliki sifat yang lentur dan dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman, selama tetap berpegang pada prinsip dasar syariat.

f. Makna Spiritual dan Sosial Perkawinan
Islam menegaskan bahwa pernikahan bukan sekadar hubungan biologis atau kontrak sosial, tetapi juga ibadah yang mengandung nilai spiritual tinggi. Melalui pernikahan, seseorang melaksanakan sebagian dari sunnah Rasulullah dan menjaga diri dari perbuatan maksiat. Di sisi lain, pernikahan juga memiliki fungsi sosial, yaitu menjaga keturunan, memperkuat solidaritas masyarakat, dan menegakkan tatanan sosial yang berkeadilan.

Dengan demikian, pernikahan dalam Islam merupakan lembaga yang memiliki dimensi ganda spiritual dan sosial yang keduanya saling melengkapi. Melalui pengaturan yang jelas dan

rinci, Islam memastikan bahwa setiap perkawinan berlangsung dengan niat yang tulus, tanggung jawab yang kuat, serta orientasi pada kebaikan bersama.

2. Perceraian dan Permasalahannya (*Ath-Thalaq*)

Perceraian (*ath-thalaq*) dalam Islam merupakan jalan terakhir yang ditempuh ketika hubungan perkawinan tidak lagi dapat dipertahankan. Meskipun Islam sangat menganjurkan agar rumah tangga dibangun atas dasar kasih sayang dan kesabaran, syariat tetap memberikan ruang hukum bagi perceraian sebagai bentuk perlindungan terhadap kedua pihak, baik suami maupun istri, ketika kehidupan bersama sudah tidak lagi membawa kemaslahatan.

Secara etimologis, *thalaq* berarti "melepaskan ikatan". Dalam terminologi hukum Islam, perceraian adalah pembubaran akad nikah yang sah menurut ketentuan syariat. Hukum Islam memandang perceraian sebagai hal yang diperbolehkan tetapi dibenci Allah (*abghadul halal 'indallah ath-thalaq*), karena meskipun halal, ia dapat mengakibatkan perpecahan keluarga dan dampak sosial yang luas.

Perceraian dalam Islam diatur dengan sangat rinci untuk memastikan bahwa prosesnya dilakukan dengan penuh tanggung jawab, tidak tergesa-gesa, dan tetap menghormati hak-hak perempuan serta anak-anak.

a. Jenis dan Bentuk Talak
   Dalam Fiqih, perceraian dapat dilakukan dengan beberapa bentuk, tergantung pada cara dan kondisi terjadinya. Bentuk-bentuk talak tersebut antara lain:

   1) Talak *Raj'i* (cerai yang dapat dirujuk kembali)
      Talak yang dijatuhkan oleh suami kepada istri yang masih bisa dirujuk selama masa *Iddah* tanpa akad baru, selama belum terjadi talak tiga. Tujuan dari talak *Raj'i* adalah memberi kesempatan bagi kedua belah pihak untuk memperbaiki hubungan.

2) *Talak Ba'in* (cerai yang tidak dapat dirujuk langsung)
Talak ini terbagi dua: *ba'in sughra* (tidak bisa rujuk tanpa akad baru, seperti *Khul'*) dan *ba'in kubra* (tidak bisa rujuk sama sekali sebelum istri menikah dengan laki-laki lain secara sah).

3) *Khul'* (cerai atas permintaan istri)
Khul' adalah perceraian yang diminta oleh istri dengan memberikan kompensasi (*iwadh*) kepada suami, misalnya mengembalikan mahar. Ketentuan ini merupakan bentuk keadilan syariat, karena memberi hak bagi perempuan untuk keluar dari pernikahan yang sudah tidak membawa kebahagiaan.

4) *Ila'*dan *Zhihar*

a) *Ila'*adalah sumpah suami untuk tidak menggauli istrinya dalam jangka waktu tertentu. Jika waktu tersebut lewat tanpa rujuk, maka terjadi perceraian.

b) *Zhihar* adalah ucapan suami yang menyamakan istrinya dengan ibu kandung, yang dianggap sebagai perbuatan terlarang dan harus ditebus dengan kafarat sebelum hubungan suami-istri diperbaiki.

b. Syarat dan Prosedur Perceraian
Islam mensyaratkan bahwa talak hanya sah bila dijatuhkan oleh suami yang berakal, baligh, dan dilakukan secara sadar tanpa paksaan. Talak juga tidak boleh diucapkan dalam keadaan marah berlebihan atau tanpa niat sungguh-sungguh. Selain itu, perceraian sebaiknya dilakukan pada waktu yang tepat, yaitu ketika istri dalam keadaan suci dan belum digauli dalam masa suci tersebut. Hal ini untuk menjaga agar keputusan talak dilakukan dengan pertimbangan yang matang dan tidak menimbulkan penyesalan.

Dalam konteks hukum positif di Indonesia, perceraian juga harus melalui proses peradilan agama, di mana hakim memastikan bahwa alasan perceraian cukup kuat, seperti

ketidakharmonisan, kekerasan, atau penelantaran. Ketentuan ini sejalan dengan prinsip Islam yang menolak perceraian yang tergesa-gesa dan tanpa dasar.

c. Masa '*Iddah* dan Rujuk
Setelah perceraian, seorang istri wajib menjalani masa tunggu ('*Iddah*). Masa ini memiliki tujuan sosial dan spiritual, antara lain:

1) Untuk memastikan tidak adanya kehamilan yang dapat menimbulkan kerancuan nasab.
2) Memberi waktu bagi pasangan untuk berpikir ulang dan mungkin rujuk kembali.
3) Menunjukkan rasa hormat terhadap ikatan pernikahan yang telah terjalin.

Durasi *Iddah* bervariasi tergantung pada kondisi: tiga kali suci bagi perempuan yang masih mengalami haid, hingga melahirkan bagi yang sedang hamil, atau tiga bulan bagi yang tidak haid. Dalam masa *Iddah*, suami masih memiliki hak untuk merujuk (kembali) istrinya apabila talak yang dijatuhkan adalah talak *Raj'i*. Namun, jika *Iddah* berakhir tanpa rujuk, maka pernikahan dianggap selesai secara hukum.

d. Dampak Hukum dan Sosial Perceraian
Perceraian tidak hanya berdampak pada hubungan suami-istri, tetapi juga menimbulkan konsekuensi hukum terkait:

1) Nafkah dan tempat tinggal bagi istri selama *Iddah*, termasuk *mut'ah* (pemberian setelah cerai).
2) Pemeliharaan dan hak asuh anak (*Hadhanah*), di mana anak-anak berhak atas pengasuhan dan perlindungan dari kedua orang tuanya.
3) Pembagian harta bersama (gono-gini) yang harus diselesaikan dengan prinsip keadilan.

Dari sisi sosial, perceraian dapat menimbulkan dampak psikologis bagi anak, stigma di masyarakat, hingga ketidakstabilan ekonomi bagi pihak perempuan. Oleh karena itu, Islam menekankan pentingnya upaya damai, musyawarah, dan mediasi sebelum keputusan perceraian diambil.

e. Pandangan Islam terhadap Perceraian
Islam tidak menutup kemungkinan adanya perceraian, tetapi mengaturnya dengan prinsip tanggung jawab dan etika moral. Al-Qur'an dalam Surah Al-Baqarah ayat 229–231 mengatur dengan jelas tata cara cerai dan rujuk dengan menekankan nilai-nilai keadilan, kesabaran, dan kebaikan. Dengan demikian, perceraian bukanlah bentuk kebencian terhadap pasangan, melainkan jalan keluar terakhir untuk menghindari kemudaratan yang lebih besar jika pernikahan terus dipertahankan.

f. Isu Kontemporer dalam Perceraian
Dalam konteks modern, muncul berbagai tantangan baru yang berkaitan dengan hukum perceraian, seperti:

1) Perceraian melalui pesan elektronik atau media sosial, yang menimbulkan perdebatan tentang sah atau tidaknya ucapan talak digital.

2) Penyalahgunaan hak talak oleh suami tanpa dasar kuat.

3) Kedudukan istri yang menuntut cerai (*Khulu'*) dalam hukum positif, serta kaitannya dengan kesetaraan gender dan perlindungan hukum perempuan.

Pembahasan yang mengikuti perkembangan masa kini diperlukan agar prinsip-prinsip syariat tetap relevan dan dapat diterapkan secara adil dalam kehidupan masyarakat modern.

Dengan demikian, perceraian dalam hukum keluarga Islam merupakan mekanisme hukum yang mengandung unsur kemaslahatan. Ia bukan sekadar pembubaran hubungan suami-

istri, tetapi bagian dari sistem hukum yang menjunjung tinggi nilai keadilan, tanggung jawab, dan perlindungan terhadap hak-hak manusia.

3. Hak dan Kewajiban Suami-Istri

Hubungan antara suami dan istri dalam Islam bukan hanya sekadar hubungan biologis atau sosial, melainkan ikatan moral, spiritual, dan hukum yang berlandaskan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*). Al-Qur'an menegaskan bahwa pernikahan bertujuan untuk mewujudkan ketenangan (*sakinah*), saling mencintai, dan saling menghormati di antara pasangan. Oleh karena itu, hak dan kewajiban suami-istri diatur secara seimbang agar tercipta keharmonisan dalam rumah tangga.

Dalam hukum keluarga Islam, hak dan kewajiban ini mencakup aspek material, spiritual, serta sosial. Keduanya memiliki tanggung jawab yang berbeda namun saling melengkapi.

a. Kewajiban Suami terhadap Istri
   Suami dalam Islam diposisikan sebagai kepala keluarga (*qawwam*) yang memiliki tanggung jawab untuk memimpin, melindungi, dan menafkahi keluarganya. Kedudukan ini bukan berarti suami berkuasa secara mutlak, melainkan sebagai bentuk amanah yang disertai tanggung jawab moral dan hukum.

   Beberapa kewajiban utama suami antara lain:

   1) Memberikan Nafkah
      Suami berkewajiban menanggung seluruh kebutuhan istri dan anak-anaknya, baik berupa nafkah lahir (makanan, pakaian, tempat tinggal, kesehatan) maupun nafkah batin (perhatian, kasih sayang, dan hubungan yang baik). Kewajiban ini didasarkan pada firman Allah dalam QS. At-Talaq (65): 7, yang menyatakan bahwa "Orang yang mampu hendaklah memberi nafkah menurut kemampuannya."

2) Melindungi dan Memimpin Keluarga
   Suami bertanggung jawab menjaga keselamatan, kehormatan, dan kesejahteraan keluarganya. Tugas ini meliputi bimbingan dalam urusan agama, etika, dan sosial agar seluruh anggota keluarga berada di jalan yang benar.

3) Memperlakukan Istri dengan Baik (*Mu'asyarah Bil Ma'ruf*)
   Al-Qur'an menegaskan pentingnya memperlakukan istri dengan cara yang baik, lembut, dan penuh penghargaan. Rasulullah SAW bersabda, *"Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap istrinya."* (HR. Tirmidzi).

4) Menjaga Kehormatan Istri
   Suami wajib menjauhkan istri dari perlakuan kasar, kekerasan, atau ucapan yang merendahkan. Ia juga tidak boleh menelantarkan istri tanpa alasan yang dibenarkan syariat.

b. Kewajiban Istri terhadap Suami
   Sementara itu, istri memiliki tanggung jawab moral dan sosial yang juga sangat penting. Ketaatan istri bukan dalam arti tunduk tanpa berpikir, melainkan sebagai bentuk kerja sama dalam membangun rumah tangga yang harmonis.

   Kewajiban utama istri antara lain:

   1) Menjalankan Tanggung Jawab Rumah Tangga
      Istri berperan dalam menjaga keharmonisan, mengatur urusan rumah tangga, serta mendidik anak-anak dengan nilai-nilai moral dan keislaman.

   2) Menjaga Kehormatan dan Harta Suami
      Dalam QS. An-Nisa [4]: 34 disebutkan bahwa istri yang salehah adalah yang taat kepada Allah dan menjaga diri ketika suaminya tidak di rumah. Hal ini mencakup menjaga nama baik, rahasia keluarga, dan harta yang dipercayakan kepadanya.

3) Bersikap Hormat dan Saling Menghargai
Islam menekankan pentingnya komunikasi dan saling menghormati dalam hubungan suami-istri. Istri dianjurkan bersikap hormat terhadap suaminya selama tidak bertentangan dengan syariat.

4) Menjadi Pendamping dan Penyejuk Hati
Istri diibaratkan sebagai "pakaian" bagi suaminya, sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187: *"Mereka (istri-istri) adalah pakaian bagimu, dan kamu pun pakaian bagi mereka."* Makna ini menunjukkan keintiman emosional, perlindungan, dan saling melengkapi antara keduanya.

c. Hak Bersama Suami dan Istri
Selain memiliki hak dan kewajiban masing-masing, suami-istri juga memiliki hak bersama yang harus dijaga agar hubungan tetap harmonis, antara lain:

1) Hak atas Kasih Sayang dan Pergaulan yang Baik
Keduanya memiliki hak untuk mendapatkan perlakuan yang baik, saling menghargai, dan berbagi tanggung jawab dalam kehidupan rumah tangga.

2) Hak atas Keturunan dan Pendidikan Anak
Keduanya berhak dan bertanggung jawab terhadap kelahiran, pemeliharaan, dan pendidikan anak-anak. Anak merupakan amanah Allah yang harus dibesarkan dengan nilai-nilai Islam.

3) Hak atas Pemenuhan Kebutuhan Jiwa dan Raga
Islam memandang hubungan suami-istri sebagai ibadah yang bernilai pahala. Pemenuhan kebutuhan biologis secara halal merupakan hak sekaligus kewajiban bagi keduanya.

4) Hak atas Warisan dan Harta Bersama
Suami dan istri memiliki hak terhadap harta yang diperoleh selama perkawinan sesuai dengan prinsip syariah dan peraturan hukum positif yang berlaku.

d. Prinsip Keadilan dan Kesetaraan dalam Rumah Tangga
Islam menempatkan suami dan istri dalam posisi setara secara moral dan spiritual, meskipun memiliki peran yang berbeda. Suami memimpin keluarga, sedangkan istri menjadi mitra yang sejajar dalam tanggung jawab membangun rumah tangga. Keduanya dituntut untuk saling menunaikan hak dan kewajiban dengan prinsip keadilan (*'adl*) dan kasih sayang (*rahmah*). Tidak dibenarkan adanya dominasi atau penindasan salah satu pihak, karena pernikahan adalah kemitraan yang saling melengkapi, bukan hubungan yang menindas.

e. Isu Kontemporer dalam Hak dan Kewajiban Suami-Istri
Dalam perkembangan zaman modern, muncul berbagai persoalan baru terkait peran suami-istri yang perlu disikapi dengan bijak dan kontekstual, seperti:

1) Keterlibatan perempuan dalam dunia kerja dan publik, yang menuntut adanya pembagian peran rumah tangga yang lebih fleksibel.

2) Perdebatan tentang kesetaraan gender dalam Islam, yang menekankan bahwa hak dan kewajiban harus dilihat dari prinsip keadilan, bukan kesamaan mutlak.

3) Masalah Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT), yang bertentangan dengan prinsip *Mu'asyarah Bil Ma'ruf* dan harus dicegah melalui pendidikan dan kesadaran hukum.

Dengan demikian, hubungan suami-istri dalam hukum keluarga Islam dibangun atas dasar tanggung jawab, cinta kasih, dan keadilan. Hak dan kewajiban keduanya tidak bersifat berat sebelah, tetapi saling mendukung dalam mencapai tujuan utama pernikahan, yaitu membentuk keluarga yang sakinah, mawaddah, wa rahmah.

4. Kewarisan (*Al-Mawārīts*)

Kewarisan atau *Al-Mawārīts* dalam hukum Islam merupakan salah satu aspek penting dalam menjaga keadilan dan

keseimbangan sosial dalam keluarga. Hukum waris tidak hanya mengatur pembagian harta peninggalan seseorang yang telah meninggal dunia, tetapi juga mencerminkan nilai-nilai syariat yang menjunjung tinggi keadilan, tanggung jawab, dan kasih sayang antarsesama ahli waris.

Islam menempatkan hukum waris sebagai bagian dari sistem ekonomi keluarga yang bertujuan untuk menjaga hak setiap individu, sekaligus menghindarkan perselisihan dan ketidakadilan dalam pembagian harta peninggalan.

a. Pengertian dan Dasar Hukum Kewarisan
   Secara bahasa, *Al-Mawārīts* berarti "hal-hal yang diwariskan." Dalam istilah Fiqih, kewarisan adalah peralihan hak kepemilikan harta seseorang yang telah meninggal kepada ahli warisnya yang masih hidup, sesuai dengan ketentuan syariat Islam.

   Dasar hukum kewarisan terdapat dalam:

   1) Al-Qur'an, antara lain dalam Surah An-Nisa ayat 7, 11, 12, dan 176 yang secara rinci menjelaskan bagian-bagian waris bagi setiap ahli waris.

   2) Hadis Nabi SAW, yang menegaskan pentingnya membagi warisan dengan adil dan sesuai aturan Allah. Rasulullah bersabda: *"Berikanlah bagian warisan kepada yang berhak, dan sisanya bagi laki-laki yang paling dekat nasabnya."* (HR. Bukhari dan Muslim).

   3) *Ijma'* dan Qiyas, yaitu kesepakatan para ulama dan analogi hukum terhadap kasus baru yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam nash.

b. Prinsip Dasar dalam Hukum Waris Islam
   Hukum kewarisan Islam memiliki beberapa prinsip utama yang menjadi landasan penerapannya, yaitu:

   1) Keadilan Proporsional
      Islam menegakkan keadilan bukan berdasarkan kesamaan

jumlah, tetapi berdasarkan tanggung jawab dan kebutuhan masing-masing ahli waris. Karena itu, bagian laki-laki sering kali lebih besar karena ia menanggung kewajiban nafkah keluarga.

2) Kepastian Hukum
Pembagian waris dalam Islam memiliki aturan yang jelas dan rinci, sehingga menghindarkan perebutan atau konflik di antara keluarga.

3) Tidak Ada Warisan Tanpa Kematian (*Al-Mawārīts* bi Al-Maut)
Hak waris baru muncul setelah pewaris meninggal dunia. Sebelum itu, harta masih menjadi milik penuh pewaris.

4) Hubungan Nasab dan Perkawinan
Hak mewaris ditentukan berdasarkan hubungan darah, perkawinan yang sah, dan dalam beberapa hal karena hubungan *wala'* (hubungan antara tuan dan budak yang telah dimerdekakan).

c. Unsur dan Syarat Kewarisan
Dalam hukum Islam, kewarisan terdiri atas tiga unsur utama:

1) *Al-Muwarris* (pewaris). Orang yang meninggal dunia dan meninggalkan harta peninggalan.

2) *Al-Warits* (ahli waris). Orang yang berhak menerima harta warisan karena hubungan tertentu (nasab, pernikahan, atau *wala'*).

3) *Al-Mauruts* (harta warisan). Segala sesuatu yang ditinggalkan pewaris berupa harta bergerak atau tidak bergerak yang memiliki nilai ekonomi.

Adapun syarat terjadinya waris antara lain:

a. Pewaris benar-benar telah meninggal dunia.

b. Ahli waris masih hidup pada saat pewaris meninggal.

c. Tidak ada penghalang waris, seperti perbedaan agama atau pembunuhan terhadap pewaris.

d. Ahli Waris dan Bagiannya (*Fara'id*)
Islam menetapkan siapa saja yang berhak menerima warisan dan berapa besar bagiannya. Secara umum, ahli waris dibagi menjadi dua kelompok besar:

1) Ahli Waris Dzawil Furudh (penerima bagian pasti)
Mereka adalah ahli waris yang telah disebutkan bagiannya secara eksplisit dalam Al-Qur'an, seperti suami, istri, ayah, ibu, anak perempuan, saudara kandung, dan nenek.
Contohnya:

a) Suami mendapat ½ bagian jika tidak ada anak, dan ¼ jika ada anak.

b) Istri mendapat ¼ jika tidak ada anak, dan ⅛ jika ada anak.

c) Anak laki-laki mendapat dua kali bagian anak perempuan (QS. An-Nisa: 11).

2) Ahli Waris *'Ashabah* (penerima sisa warisan)
Mereka mendapatkan bagian setelah ahli waris *dzawil furudh* menerima haknya. Biasanya terdiri dari kerabat laki-laki seperti anak laki-laki, saudara laki-laki, atau paman. Selain itu, ada juga kelompok *dzawil arham* (kerabat jauh) yang dapat mewarisi bila tidak ada ahli waris utama.

e. Wasiat dan Hibah
Selain pembagian warisan, Islam juga mengenal wasiat dan hibah sebagai bentuk pengaturan harta sebelum atau setelah meninggal dunia.

1) Wasiat. Wasiat adalah pesan seseorang untuk memberikan sebagian hartanya (maksimal ⅓ dari total harta) kepada pihak tertentu yang bukan ahli waris. Wasiat ini harus dilakukan sebelum meninggal dan disetujui ahli waris.

2) Hibah. Hibah adalah pemberian harta yang dilakukan saat pemberi masih hidup, tanpa menunggu kematian. Hibah bersifat sukarela dan dapat menjadi bentuk kasih sayang kepada keluarga atau pihak lain.

f. Isu Kontemporer dalam Hukum Kewarisan
Seiring perkembangan masyarakat, muncul berbagai persoalan baru dalam bidang waris yang memerlukan pemahaman kontekstual, seperti:

1) Kedudukan Anak Luar Nikah dan Anak Angkat
Dalam hukum Islam klasik, anak luar nikah tidak mewarisi dari ayah biologis, melainkan hanya dari ibu. Namun, dalam konteks hukum nasional, anak tetap memiliki hak atas pengakuan dan perlindungan hukum.

2) Waris Beda Agama
Islam secara umum melarang pewarisan lintas agama, namun dalam konteks kemanusiaan, ulama kontemporer banyak mendiskusikan kemungkinan pemberian melalui hibah atau wasiat.

3) Pembagian Harta Bersama (Gono-Gini)
Dalam sistem hukum Indonesia, dikenal pembagian harta bersama yang tidak secara langsung diatur dalam Fiqih klasik, namun tetap sejalan dengan prinsip keadilan Islam.

4) Digital *Inheritance* (Waris Digital)
Munculnya aset digital seperti akun media sosial, mata uang kripto, dan data elektronik kini menjadi tantangan baru dalam hukum waris modern.

Dengan demikian, hukum kewarisan Islam tidak hanya berfungsi sebagai aturan pembagian harta, tetapi juga mewujudkan keseimbangan sosial dan perlindungan terhadap hak keluarga. Ketentuan yang rinci dan fleksibel dalam syariat menunjukkan bahwa Islam menempatkan aspek keadilan, kemaslahatan, dan tanggung jawab moral sebagai dasar utama dalam pengelolaan harta warisan.

5. Perwalian (*Al-Wilayah*) dan Pengampuan (*Al-Hijr*)

Perwalian (*Al-Wilayah*) dan pengampuan (*Al-Hijr*) merupakan dua konsep penting dalam hukum keluarga Islam yang berfungsi menjaga hak-hak dan kepentingan pihak yang belum cakap hukum atau tidak mampu mengurus dirinya sendiri. Keduanya memiliki peranan besar dalam menjamin keadilan dan perlindungan sosial di tengah masyarakat.

a. Perwalian (*Al-Wilayah*)
   Perwalian adalah wewenang yang diberikan kepada seseorang yang dianggap mampu dan bertanggung jawab untuk mengurus urusan orang lain yang belum cakap hukum, seperti anak kecil, perempuan yang belum menikah, atau seseorang yang lemah akal. Dalam konteks perkawinan, wali berperan penting dalam pelaksanaan akad nikah, di mana wali nasab atau wali hakim menjadi pihak yang mewakili perempuan dalam ijab kabul. Hal ini menegaskan prinsip bahwa pernikahan dalam Islam bukan hanya urusan pribadi, tetapi juga tanggung jawab sosial yang melibatkan keluarga dan masyarakat.

   Selain dalam pernikahan, perwalian juga berlaku dalam urusan pengelolaan harta anak yatim atau orang yang belum dewasa. Seorang wali wajib menjaga, mengelola, dan memanfaatkan harta tersebut secara bijaksana demi kepentingan pihak yang diwalikannya, tanpa mengambil keuntungan pribadi.

b. Pengampuan (*Al-Hijr*)
   Pengampuan berarti pembatasan hak seseorang untuk bertindak secara hukum atas dirinya atau hartanya karena alasan tertentu, seperti ketidakmampuan mental, kebodohan dalam mengelola harta, atau penyakit yang menyebabkan hilangnya kesadaran hukum. Tujuan utama *Al-Hijr* adalah melindungi individu dari kerugian dan menjaga stabilitas sosial. Dalam praktiknya, seseorang yang berada di bawah pengampuan tidak diperbolehkan melakukan transaksi yang bersifat mengikat tanpa izin dari wali atau hakim. Ketentuan

ini mencerminkan nilai perlindungan hukum (*hifz al-mal*) yang menjadi salah satu prinsip utama dalam *maqashid* al-syari'ah.

Dengan demikian, perwalian dan pengampuan dalam hukum keluarga Islam memiliki fungsi sosial yang strategis, yaitu menjamin perlindungan bagi mereka yang lemah dan memastikan keadilan berjalan secara proporsional dalam kehidupan keluarga dan masyarakat.

6. Kekuasaan Orang Tua (*Al-Hadhanah*)

Al-Hadhanah atau hak asuh merupakan bagian penting dalam hukum keluarga Islam yang berfokus pada pemeliharaan dan pengasuhan anak. Tujuan utama dari *al-Hadhanah* adalah menjamin terpenuhinya kebutuhan fisik, emosional, dan spiritual anak agar tumbuh menjadi individu yang sehat, cerdas, dan berakhlak mulia.

a. Pengertian dan Prinsip Dasar *Hadhanah*
   Secara terminologis, *al-Hadhanah* berarti memelihara, mendidik, dan menjaga anak yang belum mampu berdiri sendiri. Dalam hukum Islam, hak asuh anak umumnya diberikan kepada ibu, karena secara fitrah ibu memiliki kasih sayang dan perhatian yang lebih besar terhadap anak. Namun, hak ini dapat berpindah apabila ibu dianggap tidak mampu menjalankan tanggung jawabnya dengan baik.

b. Tujuan dan Kewajiban Orang Tua
   Islam menempatkan anak sebagai amanah yang harus dijaga dengan penuh tanggung jawab. Orang tua wajib memberikan pendidikan, kasih sayang, serta perlindungan terhadap anak, baik dalam aspek fisik maupun moral. Pengabaian terhadap anak, dalam bentuk kekerasan atau penelantaran, merupakan pelanggaran terhadap prinsip keadilan dan tanggung jawab keluarga dalam Islam.

c. *Hadhanah* dalam Kasus Perceraian
   Dalam situasi perceraian, masalah hak asuh anak sering menjadi persoalan yang kompleks. Hukum Islam menetapkan

bahwa anak yang belum mencapai usia *tamyiz* (belum mampu membedakan baik dan buruk) lebih berhak diasuh oleh ibunya, sedangkan setelah usia tersebut anak dapat memilih dengan siapa ia ingin tinggal. Hakim memiliki wewenang untuk memutuskan berdasarkan kemaslahatan anak sebagai prioritas utama.

Dengan demikian, konsep *al-Hadhanah* menegaskan bahwa hak asuh bukan semata-mata hak orang tua, melainkan juga kewajiban moral dan sosial yang bertujuan untuk memastikan kesejahteraan serta kelangsungan generasi penerus umat.

BAB 2
PARADIGMA SEJARAH PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan

Hukum Islam memiliki sejarah panjang yang dimulai sejak awal munculnya Islam pada masa Nabi Muhammad SAW. Sejak wahyu pertama yang diterima oleh Nabi Muhammad pada tahun 610 M, hukum Islam mulai terbentuk dan berkembang. Hukum ini tidak hanya mengatur ibadah atau hubungan antara manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur segala aspek kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan keluarga. Dalam sejarahnya, hukum Islam mengalami berbagai fase yang dipengaruhi oleh perkembangan masyarakat dan perubahan zaman. Oleh karena itu, penting untuk mempelajari paradigma sejarah pemikiran hukum Islam untuk memahami bagaimana hukum ini berkembang sesuai dengan kebutuhan umat Islam di berbagai periode sejarah.

Pada masa awal Islam, hukum yang diterapkan di masyarakat sangat erat kaitannya dengan wahyu yang diterima langsung oleh Nabi Muhammad SAW. Hukum yang berasal dari Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW menjadi dasar bagi pengaturan kehidupan umat Islam, baik dalam hal ibadah, muamalah, dan pergaulan sosial. Dalam fase ini, hukum Islam bersifat langsung dan praktis, dengan tujuan untuk membimbing umat Islam agar dapat hidup sesuai dengan petunjuk Allah SWT. Pada masa ini, hukum Islam lebih banyak diterapkan dalam bentuk contoh yang diberikan oleh Nabi Muhammad melalui tindakan dan keputusan-keputusan yang beliau ambil dalam berbagai permasalahan.

Namun, setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW, umat Islam dihadapkan pada tantangan baru dalam menerapkan hukum Islam dalam kehidupan mereka. Kehilangan wahyu langsung menuntut para sahabat dan ulama untuk mengembangkan sistem hukum Islam yang lebih sistematis. Di sinilah pentingnya ijtihad, yaitu usaha ulama untuk menafsirkan dan mengembangkan hukum berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, dengan mempertimbangkan perubahan sosial dan perkembangan zaman. Pada periode ini, lahir berbagai mazhab *Fiqih* yang menjadi landasan bagi penerapan hukum Islam di berbagai wilayah dunia Islam.

Seiring dengan berjalannya waktu, hukum Islam terus berkembang, baik melalui proses ijtihad maupun melalui pengaruh dari berbagai budaya dan peradaban yang berinteraksi dengan dunia Islam. Pada masa kekhalifahan, baik Umayyah maupun Abbasiyah, hukum Islam mulai diperkaya dengan berbagai teori dan metodologi hukum yang disusun oleh ulama-ulama besar. Pemikiran-pemikiran tersebut tidak hanya berfokus pada aspek ibadah, tetapi juga pada aspek sosial dan politik, menjadikan hukum Islam sebagai landasan dalam mengatur kehidupan bermasyarakat. Pada masa ini, hukum Islam semakin sistematis dan melibatkan berbagai ilmu pengetahuan, seperti *ushul Fiqih* dan ilmu kalam.

Dalam konteks modern, hukum Islam terus mengalami perkembangan, baik melalui adaptasi terhadap sistem hukum nasional maupun melalui reformasi yang dilakukan oleh para cendekiawan dan ulama. Di berbagai negara, hukum Islam diintegrasikan dengan hukum negara, dengan tetap memperhatikan prinsip-prinsip dasar syariat. Oleh karena itu, sejarah pemikiran hukum Islam menunjukkan bahwa hukum ini tidak statis, melainkan selalu berupaya untuk menjawab tantangan zaman dan kondisi sosial yang berubah, sambil tetap berpegang pada prinsip-prinsip yang terkandung dalam wahyu Allah dan sunnah Rasulullah SAW.

B. Sejarah dalam Memahami Hukum Islam

Memahami perkembangan hukum keluarga Islam tak bisa dilepaskan dari sejarah karena secara jelas menunjukkan bagaimana aturan-aturan keluarga, seperti nikah, cerai, waris, tidak muncul begitu saja, melainkan berkembang dalam konteks sosial, budaya dan politik yang berubah. Hallaq (2004) dalam buku *The Origins and Evolution of Islamic Law* menyebutkan bahwa teori hukum dan lembaga hukum berkembang sebagai respons terhadap perubahan realitas sosial, praktik peradilan, dan otoritas politik. Dengan melihat urutan waktu dan kondisi yang melatarbelakangi tiap fase, kita dapat menangkap bagaimana hukum keluarga Islam terbentuk, ditafsirkan, dan diterapkan.

Hal ini memungkinkan kita menelusuri perjalanan hukum keluarga Islam sejak masa awal kenabian, ketika aturan-aturan keluarga mulai diwahyukan dan diterapkan oleh Nabi Muhammad, hingga masa setelahnya, saat para *Fuqaha* mulai merumuskan kaidah-kaidah dan mazhab hukum terbentuk. Dengan meninjau perjalanan ini, terlihat bahwa banyak ketentuan dalam hukum keluarga Islam tidak hanya didasarkan pada teks Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga muncul sebagai respons terhadap kondisi baru, seperti perubahan struktur masyarakat, munculnya negara Islam, dan kebutuhan untuk mengatur keluarga dalam skala yang lebih luas.

Sejarah menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam bersifat dinamis, tidak statis. Jayus et al. (2024) menegaskan pentingnya memahami konteks tekstual dan historis dalam merumuskan kebijakan hukum keluarga Islam. Artinya, selain menelaah teks, perlu juga memperhatikan bagaimana teks tersebut telah diinterpretasikan dalam berbagai zaman dan budaya agar aturan keluarga tetap relevan dengan kebutuhan masyarakat.

Dengan menelaah sejarah, kita menjadi peka terhadap pengaruh faktor eksternal terhadap hukum keluarga Islam, seperti kolonialisme, modernisasi, dan pembentukan negara-negara hukum. Idham et al. (2022) menunjukkan bahwa keberadaan negara sangat menentukan bagaimana hukum keluarga diadaptasi menjadi hukum positif. Hal ini menunjukkan bahwa aturan keluarga Islam tidak hanya "diambil dari kitab", tetapi melalui proses panjang yang melibatkan masyarakat, institusi, dan kekuasaan.

Selain itu, metode sejarah membantu kita memahami variasi regional dalam hukum keluarga Islam. Karena masyarakat Islam tersebar di berbagai budaya dan wilayah, hukum keluarga Islam pun mengambil bentuk berbeda. Sebagaimana dikemukakan oleh Welchman (2016), ada perbedaan dalam otoritas interpretasi, penerapan negara dan institusi lokal yang memberi warna tersendiri. Dengan demikian, memahami sejarah memungkinkan kita menghargai keragaman praktik hukum keluarga Islam di dunia Muslim.

Lebih jauh, penggunaan sejarah sebagai metode juga menguatkan pemahaman bahwa interpretasi hukum keluarga Islam tidak lepas dari proses ijtihad dan adaptasi. Para ulama pada masa klasik hingga modern menggunakan akal, analogi, dan pertimbangan maslahat untuk menjawab persoalan yang tak secara eksplisit disebutkan dalam nash. Hal ini tercermin dalam banyak literatur metodologi hukum Islam yang membahas evolusi ijtihad dalam Sejarah (Rabb, 2021). Dengan demikian, kita dapat melihat bahwa hukum keluarga Islam berkembang karena terdapat ruang bagi pemikiran yang responsif terhadap perubahan zaman.

Dengan demikian, meninjau sejarah bukan sekadar melihat "apa yang sudah terjadi", tetapi juga memahami "mengapa" dan "bagaimana" hukum keluarga Islam berubah. Hal ini memberi gambaran bahwa ketentuan hukum keluarga yang ada saat ini memiliki akar di masa lalu, dan transformasi tersebut terjadi

karena perubahan konteks sosial, politik, ekonomi, serta budaya. Pemahaman sejarah seperti ini memperkaya wawasan kita, tidak hanya tentang teks-teks hukum keluarga Islam, tetapi juga dinamika kehidupan yang mempengaruhinya.

C. Paradigma Tekstual dan Kontekstual dalam Hukum Islam

Dalam pemikiran hukum Islam, terdapat dua paradigma besar yang sering diperdebatkan, yaitu paradigma tekstual dan paradigma kontekstual. Kedua paradigma ini mencerminkan cara pandang yang berbeda dalam memahami hubungan antara teks agama (Al-Qur'an dan Hadis) dengan realitas kehidupan sosial yang terus berkembang.

1. Paradigma Tekstual

Paradigma tekstual dalam hukum Islam cenderung mengutamakan pemahaman terhadap teks agama secara literal dan harfiah. Dalam perspektif ini, teks dianggap sebagai sumber hukum yang tetap, tidak berubah, dan tidak dapat dipertanyakan lagi. Pemikiran tekstual lebih mengedepankan makna yang terkandung dalam teks Al-Qur'an dan Hadis, tanpa memperhitungkan kondisi sosial, sejarah, dan budaya di mana teks tersebut diturunkan. Kelompok ini berpegang pada prinsip bahwa hukum Islam sudah sempurna dan berlaku untuk sepanjang masa, dan karena itu teks agama harus diterima sebagaimana adanya tanpa adanya penyesuaian terhadap realitas yang berkembang. Para penganut paradigma tekstual sering kali disebut sebagai kelompok skripturalis atau literalis, yang menilai bahwa teks agama merupakan petunjuk mutlak yang tidak boleh diubah atau ditafsirkan ulang.

Namun, paradigma tekstual memiliki batasan ketika menghadapi situasi baru yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam nash. Misalnya, masalah teknologi modern, perselisihan hak waris di zaman sekarang, ataupun situasi perkawinan lintas

budaya yang unik. Ketika kondisi sosial berubah, membaca teks secara kaku bisa menimbulkan konflik atau ketidakadilan. Dalam hukum keluarga Islam, pemahaman tekstual akan menegaskan syarat-syarat akad nikah, hak dan kewajiban suami-istri, prosedur perceraian, pembagian warisan, sebagaimana disebut secara tegas dalam nash. Sementara itu, pemahaman kontekstual mempertimbangkan bagaimana syarat atau kewajiban tersebut dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia saat ini. Misalnya, bagaimana nafkah rumah tangga dijalankan ketika banyak pasangan bekerja di luar rumah, atau bagaimana pembagian warisan disesuaikan dengan kondisi pendapatan yang tidak stabil.

2. Paradigma Kontekstual

Berbeda dengan paradigma tekstual, paradigma kontekstual mengakui pentingnya memperhatikan konteks sosial, budaya, dan historis dalam memahami teks agama. Kelompok ini berpendapat bahwa meskipun teks agama mengandung kebenaran yang universal, namun aplikasinya perlu disesuaikan dengan perubahan zaman dan perkembangan masyarakat. Para penganut paradigma kontekstual lebih menekankan pada penafsiran yang mengakomodasi dinamika sosial dan realitas hidup yang terus berkembang. Mereka melihat teks sebagai alat yang fleksibel dan terbuka untuk ditafsirkan sesuai dengan kebutuhan dan masalah yang dihadapi umat Islam dalam konteks tertentu. Dengan pemahaman ini, hukum Islam dianggap sebagai sesuatu yang tidak statis, melainkan dapat beradaptasi dan berkembang sesuai dengan perkembangan sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi dalam masyarakat.

Contoh konkret adalah ketika masyarakat menghadapi persoalan rumah tangga yang berkaitan dengan globalisasi, migrasi, atau situasi ekonomi yang berubah. Meski demikian, perlu ditegaskan bahwa pemahaman kontekstual bukan berarti melepas teks atau mengabaikan nash, melainkan memahami bahwa teks memiliki dimensi makna yang dapat berkembang

ketika dihadapkan pada kondisi yang berubah. Dengan kata lain, teks tetap dasar, tetapi metode pembacaannya bersifat dinamis. Hal ini ditekankan bahwa pemisahan antara teks dan konteks adalah "*hermeneutical problem*" yang perlu dijembatani dalam tradisi Islam.

3. Pembeda antara Kedua Paradigma

Perbedaan utama antara paradigma tekstual dan kontekstual terletak pada cara memahami teks agama dan aplikasinya. Paradigma tekstual mengutamakan pemahaman harfiah dan literal terhadap teks, sementara paradigma kontekstual lebih fokus pada pemahaman yang mempertimbangkan latar belakang sosial dan budaya tempat teks tersebut diturunkan. Dalam banyak kasus, penganut paradigma tekstual menolak penggunaan akal atau rasional dalam menafsirkan teks agama, karena mereka berpendapat bahwa teks sudah cukup jelas dan tidak memerlukan tafsiran lebih lanjut. Sebaliknya, penganut paradigma kontekstual cenderung lebih terbuka terhadap penggunaan nalar dan penyesuaian terhadap kebutuhan masyarakat yang berubah.

Tabel 2. 1 Perbandingan Paradigma Tekstual dan Kontekstual dalam Hukum Islam

Aspek	Paradigma Tekstual	Paradigma Kontekstual
Pemahaman terhadap Teks	Mengutamakan pemahaman harfiah dan literal terhadap teks agama.	Mengutamakan pemahaman yang mempertimbangkan konteks sosial, budaya, dan historis dalam memahami teks.
Sumber Hukum	Teks agama (Al-Qur'an dan Hadis) dianggap sebagai sumber hukum yang tetap dan tidak berubah.	Teks agama tetap menjadi sumber hukum, tetapi aplikasinya disesuaikan dengan perubahan zaman dan masyarakat.

Aspek	Paradigma Tekstual	Paradigma Kontekstual
Penerapan Hukum	Menekankan penerapan hukum secara langsung sesuai dengan teks, tanpa memperhitungkan perubahan sosial.	Menyesuaikan aplikasi hukum dengan kondisi dan perkembangan masyarakat.
Kebebasan dalam Penafsiran	Cenderung menolak penafsiran bebas atau perubahan terhadap teks.	Fleksibel terhadap penafsiran, membuka ruang untuk ijtihad sesuai dengan kebutuhan zaman.
Fleksibilitas	Cenderung kaku dan tidak menyesuaikan dengan dinamika sosial yang berubah.	Mengakui bahwa hukum Islam dapat beradaptasi dan berkembang sesuai dengan perkembangan sosial, ekonomi, dan politik.
Contoh Aplikasi	Misalnya, penerapan hukum waris dan perceraian sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan dalam teks.	Misalnya, penerapan nafkah dalam rumah tangga yang mempertimbangkan kondisi ekonomi, atau penyesuaian hukum waris dengan situasi keuangan modern.
Peran Akal dan Rasionalitas	Menolak penggunaan akal atau rasional dalam menafsirkan teks, karena teks	Membuka ruang bagi penggunaan nalar dan akal dalam menafsirkan teks, sesuai dengan

Aspek	Paradigma Tekstual	Paradigma Kontekstual
	dianggap sudah cukup jelas.	kebutuhan praktis dan kondisi sosial.
Cakupan	Lebih cenderung pada prinsip hukum yang sudah ada dan tidak mengakomodasi perubahan zaman.	Lebih memperhatikan dinamika sosial dan perubahan dalam masyarakat untuk memastikan hukum tetap relevan.

4. Aplikasi Kedua Paradigma dalam Hukum Islam

Dalam konteks hukum Islam, penerapan paradigma tekstual dan kontekstual dapat terlihat dalam berbagai masalah hukum, seperti pernikahan, perceraian, warisan, dan hak-hak keluarga lainnya. Misalnya, dalam hal poligami, paradigma tekstual cenderung mengutamakan ketentuan yang ada dalam teks Al-Qur'an yang mengizinkan poligami, sementara paradigma kontekstual mungkin mengajukan pertanyaan tentang relevansi praktik ini dalam masyarakat modern yang memiliki nilai-nilai kesetaraan gender dan keadilan sosial. Begitu pula dalam masalah hukum warisan, di mana paradigma tekstual akan berpegang pada pembagian warisan yang ditentukan dalam Al-Qur'an, sedangkan paradigma kontekstual mungkin akan menyesuaikan pembagian tersebut dengan prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan umat.

Secara keseluruhan, baik paradigma tekstual maupun kontekstual memiliki peran penting dalam perkembangan hukum Islam. Paradigma tekstual berperan dalam menjaga kesucian dan keutuhan teks-teks agama sebagai pedoman hidup, sementara paradigma kontekstual memberikan ruang bagi ijtihad dan penyesuaian hukum Islam dengan kondisi sosial yang dinamis. Oleh karena itu, keduanya bisa dianggap sebagai dua sisi yang saling melengkapi dalam memahami dan menerapkan hukum Islam dalam kehidupan modern. Paradigma kontekstual

memungkinkan hukum Islam untuk lebih relevan dengan kondisi zaman, sementara paradigma tekstual tetap menjaga integritas ajaran asli Islam yang bersumber dari wahyu.

D. Integritas Syariah, Fiqih, dan Hukum Positif

1. Konsep Syariah dan Fiqih: Perbedaan dan Kesinambungan

Pemahaman yang komprehensif mengenai hubungan dialektis antara Syariah dan Fiqih merupakan fondasi utama dalam memahami dinamika hukum Islam. Hubungan ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga menjadi dasar bagi penerapan hukum Islam dalam berbagai konteks kehidupan sosial, politik, dan hukum positif di dunia Muslim, termasuk di Indonesia.

a. Pengertian Syariah
   Secara etimologis, kata *Syariah* berasal dari akar kata *syara'a*, yang berarti "jalan menuju sumber air" atau "jalan yang terang." Makna ini mengandung filosofi bahwa Syariah adalah jalan hidup yang menuntun manusia menuju sumber kehidupan, keselamatan, dan kebahagiaan. Secara terminologis, Syariah mencakup seluruh ajaran Islam yang bersumber dari wahyu Allah SWT, baik yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi Muhammad SAW, yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan (hablun min Allah), dengan sesama manusia (*hablun min al-nas*), serta dengan alam sekitarnya.

   Menurut Muhammad Abu Zahrah (1958) dalam *Ushul al-Fiqih*, Syariah adalah *"hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-hamba-Nya, yang dibawa oleh para nabi, baik yang berkaitan dengan akidah, akhlak, maupun amalan lahiriah."* Definisi ini menegaskan bahwa Syariah memiliki sifat Ilahiyah, yakni bersumber dari wahyu, bersifat universal, abadi, dan tidak berubah oleh waktu serta tempat. Ia merupakan sistem nilai yang mengandung prinsip keadilan (*'adl*), keseimbangan (*tawazun*), dan kemaslahatan (*maslahah*), yang menjadi

pedoman hidup manusia menuju kesejahteraan dunia dan akhirat.

b. Pengertian Fiqih
Berbeda dengan Syariah, *Fiqih* secara bahasa berarti "pemahaman yang mendalam" (*al-fahmu al-daqiq*). Secara istilah, Wahbah al-Zuhaili (1986) mendefinisikan Fiqih sebagai *"pengetahuan tentang hukum-hukum syariah yang bersifat praktis, yang diambil dari dalil-dalil terperinci melalui proses istinbath (penggalian hukum)."* Dengan demikian, Fiqih merupakan hasil pemikiran manusia (*ijtihad insani*) terhadap teks-teks wahyu yang bersifat umum. Karena itu, sifat Fiqih tidak mutlak dan bisa berubah seiring dengan perkembangan zaman, tempat, dan konteks sosial masyarakat.

Musthofa (2025) menegaskan bahwa Fiqih merupakan bentuk "aktualisasi dinamis" dari ajaran Syariah yang diterjemahkan ke dalam norma-norma operasional melalui metodologi ijtihad. Oleh sebab itu, Fiqih bersifat temporal, relatif, dan responsif terhadap realitas sosial.

c. Perbedaan Substansial antara Syariah dan Fiqih
Perbedaan antara Syariah dan Fiqih dapat dilihat dari berbagai aspek, baik dari segi sumber, sifat, maupun otoritasnya:

Tabel 2. 2 Perbedaan Substansi antara Syariah dan Fiqih

Aspek	Syariah	Fiqih
Sumber	Wahyu Ilahi (Al-Qur'an dan Sunnah)	Pemahaman manusia terhadap wahyu melalui ijtihad
Sifat	Universal, tetap, abadi	Kontekstual, relatif, dan dapat berubah
Ruang lingkup	Mencakup akidah, akhlak, ibadah, dan muamalah	Fokus pada hukum amaliyah (praktis)

Aspek	Syariah	Fiqih
Otoritas	Bersifat absolut dan tidak bisa diubah	Bersifat interpretatif dan terbuka terhadap revisi
Fungsi	Menjadi pedoman normatif dan nilai dasar	Menjadi instrumen penerapan nilai Syariah dalam kehidupan sosial
Contoh	Perintah menegakkan keadilan dan menjaga jiwa	Aturan rinci tentang waris, nikah, talak, atau jual beli

Perbedaan ini menunjukkan bahwa Syariah bersifat *divine*, sementara Fiqih bersifat *human construction*. Akan tetapi, keduanya tidak dapat dipisahkan karena Fiqih merupakan *penjabaran praktis dari prinsip-prinsip Syariah* dalam konteks kehidupan manusia yang konkret.

d. Hubungan dan Kesinambungan antara Syariah dan Fiqih
Meskipun berbeda dalam sumber dan karakter, Syariah dan Fiqih memiliki hubungan yang saling melengkapi. Syariah berperan sebagai sumber nilai dan pedoman hidup, sedangkan Fiqih berfungsi untuk mengoperasionalisasikan nilai-nilai Syariah agar dapat diterapkan secara kontekstual. Menurut Mudawam (2012), hubungan antara Syariah dan Fiqih bersifat organik dan dialektis di mana Syariah memberikan dimensi normatif dan ideal, sementara Fiqih memberikan dimensi empirik dan aplikatif.

Sukarni (2015) menjelaskan bahwa hubungan antara Syariah dan Fiqih terlihat dari usaha para ulama menjaga nilai-nilai pokok Syariah (*maqashid* al-syariah), sekaligus menyesuaikan penerapan hukumnya dengan perubahan sosial dan kondisi masyarakat. Karena itu, Fiqih dapat dipahami sebagai hukum yang hidup dalam masyarakat, yang terus menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman tanpa melepaskan dasar spiritual yang berasal dari Syariah.

e. Dimensi *Maqashid* al-Syariah sebagai Titik Temu
Kesinambungan Syariah dan Fiqih juga terlihat dalam prinsip *maqashid* al-syariah, yaitu tujuan-tujuan utama hukum Islam yang mencakup perlindungan terhadap agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*).

Fiqih yang baik adalah yang mampu menjabarkan prinsip-prinsip Syariah sesuai dengan *maqashid*-nya, bukan sekadar menyalin teks tanpa mempertimbangkan konteks. Dengan demikian, kesinambungan antara Syariah dan Fiqih terwujud dalam dinamika ijtihad yang berlandaskan nilai-nilai keadilan, keseimbangan, dan kemaslahatan bagi umat manusia.

2. Relevansi Sejarah Pemikiran dengan Pengembangan Syariah dan Fiqih

Sejarah pemikiran hukum Islam memiliki posisi yang sangat strategis dalam memahami hubungan dialektis antara Syariah sebagai norma Ilahiyah yang bersifat tetap dan Fiqih sebagai hasil interpretasi manusia yang bersifat dinamis. Melalui penelusuran sejarah pemikiran ini, dapat dipahami bahwa perkembangan hukum Islam bukanlah proses yang statis, melainkan suatu perjalanan panjang yang merefleksikan interaksi antara teks wahyu dan konteks sosial budaya umat Islam di berbagai masa dan tempat (Mutholingah & Zamzami, 2018).

Secara historis, lahirnya berbagai mazhab Fiqih pada abad kedua dan ketiga Hijriah merupakan bukti nyata bagaimana dinamika pemikiran hukum Islam berkembang sebagai respons terhadap kebutuhan masyarakat yang beragam. Setiap mazhab lahir dengan corak metodologinya masing-masing seperti penggunaan *ra'yu* (rasionalitas) di Kufah atau penekanan pada hadis di Madinah yang menunjukkan adanya perbedaan prinsip namun tetap berada dalam koridor prinsip-prinsip Syariah (MR & Erliyanto, 2024). Hal ini memperlihatkan bahwa Fiqih bukan hanya sekadar hukum dalam arti formal, tetapi juga cerminan dari

proses ijtihad kolektif umat Islam dalam mengaktualisasikan nilai-nilai Syariah dalam realitas sosialnya.

Relevansi sejarah pemikiran hukum Islam terhadap pengembangan Syariah dan Fiqih setidaknya dapat dilihat dari empat aspek penting. Pertama, sejarah pemikiran membantu menelusuri kontinuitas dan perubahan dalam interpretasi hukum. Pemahaman terhadap karya-karya klasik seperti milik Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan Imam Malik menunjukkan bahwa perbedaan pandangan bukanlah bentuk pertentangan, melainkan kekayaan metodologis dalam upaya memahami Syariah secara kontekstual (Selvia & Mawardi, 2025).

Kedua, sejarah pemikiran hukum Islam mengungkap pengaruh faktor sosial, politik, dan budaya dalam pembentukan Fiqih. Misalnya, pada masa Abbasiyah, munculnya madrasah hukum yang beragam dipengaruhi oleh kondisi politik dan kebutuhan masyarakat urban yang semakin kompleks. Dengan demikian, Fiqih tidak dapat dilepaskan dari konteks zaman dan tempat di mana ia dikembangkan.

Ketiga, melihat dari sisi sejarah membantu memberi pemahaman yang lebih jelas tentang hukum Fiqih klasik. Dengan mengetahui konteks lahirnya suatu aturan, kita bisa membedakan mana ketentuan yang bersifat sementara dan mana yang memiliki nilai universal. Cara ini penting untuk menjaga agar hukum Islam tetap relevan dan sesuai dengan kebutuhan zaman modern (Mutholingah & Zamzami, 2018).

Keempat, sejarah pemikiran memberikan fondasi epistemologis bagi pengembangan Fiqih kontemporer. Dalam konteks ini, pemikiran Nurcholish Madjid (1992) menjadi sangat relevan. Ia menegaskan bahwa pembaruan pemikiran Islam harus dilakukan dengan tetap menghargai khazanah intelektual Islam klasik, namun tidak boleh berhenti pada pengagungan masa lalu. Menurutnya, "pembaruan pemikiran Islam haruslah bersifat kreatif dan kontekstual," yaitu menyesuaikan prinsip-prinsip

Syariah dengan dinamika kehidupan modern tanpa kehilangan esensinya.

Maqashid al-syariah menekankan pentingnya memadukan berbagai bidang pengetahuan untuk mengembangkan hukum Islam yang lebih responsif terhadap perubahan zaman (Mutholingah & Zamzami, 2018). Auda (2008) menekankan bahwa memahami sejarah pemikiran bukan hanya untuk menelusuri masa lalu, tetapi juga untuk menemukan prinsip-prinsip universal Syariah yang bisa dijadikan dasar bagi pembentukan hukum baru yang adil dan relevan.

Dengan demikian, sejarah pemikiran hukum Islam bukan hanya arsip intelektual, tetapi merupakan sumber inspirasi bagi rekonstruksi hukum Islam yang kontekstual, dinamis, dan humanistik. Ia menegaskan bahwa antara Syariah dan Fiqih terdapat kesinambungan yang terus diperbaharui melalui proses ijtihad, sehingga hukum Islam tetap menjadi sistem nilai yang hidup (*living system*) dan mampu menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan keotentikan normatifnya.

3. Integrasi dengan Hukum Nasional Modernitas

Integrasi antara Syariah, Fiqih, dan hukum positif merupakan proses historis dan konseptual yang menunjukkan bagaimana ajaran Islam berinteraksi dengan sistem hukum modern dalam konteks negara-bangsa (*nation-state*). Fenomena ini memiliki dimensi teologis, filosofis, dan sosiologis, yang tidak hanya berkaitan dengan aspek normatif hukum Islam itu sendiri, tetapi juga menyangkut dinamika sosial, politik, dan budaya masyarakat Muslim di era modern. Di Indonesia, integrasi ini mencerminkan upaya harmonisasi antara nilai-nilai keislaman yang bersumber dari Syariah dengan prinsip-prinsip hukum nasional yang berlandaskan pada konstitusi dan nilai-nilai Pancasila.

4. Inkorporasi Prinsip-Prinsip Syariah dalam Legislasi Nasional

Salah satu wujud nyata integrasi Syariah dalam hukum positif di Indonesia adalah melalui proses legislasi dan kodifikasi hukum Islam dalam bentuk peraturan perundang-undangan yang mengatur bidang-bidang tertentu, terutama dalam hukum keluarga, perbankan syariah, dan ekonomi Islam. Contoh paling signifikan dari upaya ini adalah Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disahkan melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991. KHI bukan sekadar adopsi teks-teks klasik Fiqih, melainkan hasil proses kreatif kodifikasi hukum Islam yang telah disesuaikan dengan konteks sosial, budaya, dan politik Indonesia yang pluralistik (Aulia et al., 2025).

Selain KHI, integrasi hukum Islam juga tampak dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, Undang-Undang Zakat, dan Undang-Undang Peradilan Agama No. 3 Tahun 2006 yang memperluas yurisdiksi peradilan agama dalam urusan ekonomi syariah. Semua regulasi tersebut menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip dasar Syariah seperti keadilan *('adl)*, kemaslahatan *(maslahah)*, dan keseimbangan *(tawazun)* diterjemahkan ke dalam norma hukum positif tanpa kehilangan akar spiritualnya (Syarif et al., 2018).

5. Integrasi Nilai Islam dengan Prinsip Modernitas

Proses integrasi hukum Islam tidak dapat dipisahkan dari dialognya dengan nilai-nilai universal modernitas seperti demokrasi, Hak Asasi Manusia (HAM), kesetaraan gender, dan keadilan sosial. Tantangan utama dalam hal ini adalah menjaga keseimbangan antara komitmen terhadap prinsip-prinsip Syariah dengan tuntutan rasionalitas dan kemanusiaan modern.

Menurut Hazairin (1962), salah satu tokoh hukum nasional Indonesia, ia memberikan kontribusi penting melalui gagasan "hukum kewarisan bilateral". Gagasan ini berusaha memadukan prinsip keadilan dalam Islam dengan sistem sosial masyarakat

Indonesia yang bersifat kekeluargaan dan egaliter. Ide ini menjadi dasar bagi integrasi hukum Islam dengan hukum adat, menunjukkan bahwa nilai-nilai Syariah bisa diterapkan dalam konteks sosial-budaya lokal tanpa mengurangi makna teologisnya.

Lebih jauh, An-Na'im (1990) menawarkan model "modernis reformis", yaitu cara memahami hukum Islam dalam kerangka hak asasi manusia dan hukum internasional modern. Ia menekankan bahwa hukum Islam perlu ditafsirkan ulang dengan memperhatikan prinsip keadilan, kebebasan sipil, dan kesetaraan gender yang menjadi dasar masyarakat modern. Hal ini menjembatani agama dan modernitas, dengan menegaskan bahwa nilai-nilai Syariah bersifat universal dan tetap relevan dengan perkembangan zaman.

6. Kontekstualisasi Fiqih dalam Sistem Hukum Modern

Integrasi Syariah dan Fiqih ke dalam sistem hukum nasional menuntut adanya proses kontekstualisasi yaitu penyesuaian prinsip-prinsip normatif hukum Islam dengan sistem hukum modern yang bercirikan legal-formal, institusional, dan sekuler. Dalam konteks ini, Fiqih berfungsi sebagai *jembatan epistemologis* yang menghubungkan norma ilahiah Syariah dengan realitas hukum positif.

Prinsip-prinsip Fiqih jinayah (pidana Islam) telah memengaruhi pembaruan hukum pidana nasional, terutama dalam konteks KUHP baru yang mempertimbangkan nilai moral dan keadilan sosial. Namun, proses ini menghadapi tantangan, seperti pluralitas hukum, tarik-menarik kepentingan politik, dan perbedaan antara hukum agama dan hukum negara, yang kadang menimbulkan gesekan. Oleh karena itu, integrasi hukum Islam dengan hukum nasional perlu dilakukan secara bertahap, melibatkan berbagai pihak, dan menyesuaikan dengan kondisi sosial agar dapat berjalan lancar tanpa menimbulkan ketegangan (Syarif et al., 2018).

7. Arah Pengembangan ke Depan

Ke depan, integrasi hukum Islam dalam sistem nasional Indonesia harus diarahkan pada penguatan nilai-nilai keadilan substantif, kemanusiaan, dan keberlanjutan sosial. Proses legislasi syariah perlu mengedepankan prinsip yang inklusif dan berbasis *maqashid* al-syariah agar tidak terjebak dalam formalisme hukum semata. Dengan demikian, hukum Islam tidak hanya menjadi simbol identitas keagamaan, tetapi juga menjadi sumber etika sosial dan moral publik yang mendukung pembangunan hukum nasional yang berkeadilan dan beradab (Aulia et al., 2025).

Tabel 2. 3 Model Integrasi Syariah, Fiqih, dan Hukum Nasional

Aspek	Syariah (Normatif Ilahiah)	Fiqih (Interpretatif Insaniyah)	Hukum Nasional (Positif Negara)	Bentuk Integrasi dalam Konteks Indonesia
Sumber Hukum	Wahyu Ilahi: Al-Qur'an dan Sunnah	Ijtihad ulama: qiyas, istihsan, *Maslahah Mursalah*, dan istidlal lainnya	Legislasi dan peraturan perundang-undangan (UUD 1945, UU, PP, Perda, dll.)	Kompilasi Hukum Islam (KHI), UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974, UU Peradilan Agama No. 3 Tahun 2006
Sifat dan Karakter	Absolut, universal, abadi	Relatif, kontekstual, dinamis	Formal, legalistik, terikat sistem kenegaraan	Harmonisasi prinsip Syariah dengan asas hukum nasional dan nilai Pancasila

Aspek	Syariah (Normatif Ilahiah)	Fiqih (Interpretatif Insaniyah)	Hukum Nasional (Positif Negara)	Bentuk Integrasi dalam Konteks Indonesia
Tujuan Utama	Mewujudkan *maqashid al-syariah* (kemaslahatan keadilan, dan rahmat bagi seluruh manusia)	Menjabarkan nilai-nilai Syariah ke dalam hukum praktis sesuai konteks sosial	Menciptakan keadilan sosial, ketertiban, dan kepastian hukum	Sinkronisasi antara keadilan substansial Islam dengan keadilan formal negara
Pendeka-tan Epistemo-logis	Wahyu (*divine revelation*)	Rasional ijtihadi (ijtihad ulama)	Positivistik dan yuridis empiris	Integratif: rasional, kontekstual, dan *maqashid*i
Bentuk Produk Hukum	Prinsip dasar moral dan hukum (nilai-nilai etik, larangan, kewajiban)	Kitab-kitab Fiqih dan fatwa ulama dari berbagai mazhab	UU, KHI, Perma, dan keputusan pengadilan	KHI sebagai hasil sintesis nilai Fiqih klasik dengan realitas hukum Indonesia
Peran terhadap Masyara-kat	Menjadi pedoman hidup spiritual dan moral	Memberikan panduan hukum praktis sesuai konteks sosial umat	Menjamin keteraturan dan keadilan sosial dalam sistem hukum negara	Pembentuk-an hukum nasional bernafaskan Islam dan berkarakter Indonesia

Aspek	Syariah (Normatif Ilahiah)	Fiqih (Interpretatif Insaniyah)	Hukum Nasional (Positif Negara)	Bentuk Integrasi dalam Konteks Indonesia
Contoh Implem-entasi	Prinsip keadilan, kemaslahatan, dan tanggung jawab sosial	Ijtihad hukum waris, talak, nafkah, dan perwalian	UU Perkawinan, UU Zakat, Peradilan Agama, dan Hukum Ekonomi Syariah	Integrasi nilai-nilai Islam dalam hukum keluarga, ekonomi, dan sosial nasional

E. Implementasi Paradigma dalam Kehidupan Sosial dan Keluarga

Dalam konteks hukum keluarga Islam di Indonesia, terdapat dua paradigma utama yang saling berinteraksi, yaitu paradigma tekstual dan paradigma kontekstual. Paradigma tekstual berpijak pada pemahaman literal terhadap sumber hukum Islam seperti Al-Qur'an dan hadis, sedangkan paradigma kontekstual menekankan pemahaman hukum dengan mempertimbangkan situasi sosial, budaya, dan kebutuhan zaman. Keduanya memiliki kontribusi penting dalam menjaga keseimbangan antara keaslian ajaran agama dan relevansi hukum terhadap perubahan sosial (Rosman, 2018).

1. Implementasi dalam Hukum Perkawinan

Perkawinan (*an-nikah*) dalam Islam tidak hanya merupakan ikatan lahiriah antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga perjanjian suci (*mitsaqan ghalizhan*) yang menjadi dasar terbentuknya keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah. Dalam penerapannya, perbedaan paradigma tekstual dan kontekstual tampak dalam beberapa isu penting.

a. Paradigma Tekstual dalam Pernikahan
   Paradigma tekstual memahami hukum perkawinan secara literal berdasarkan dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis. Misalnya, sebagian kelompok mempertahankan praktik pernikahan dini dengan mengacu pada riwayat pernikahan Nabi Muhammad dengan Aisyah. Dalam pandangan ini, selama syarat dan rukun terpenuhi seperti adanya wali, dua saksi, ijab kabul, dan mahar, pernikahan dianggap sah secara syar'i tanpa mempertimbangkan faktor usia atau kesiapan psikologis. Namun, pandangan semacam ini sering dianggap kurang memperhatikan dimensi sosial dan dampak kesehatan reproduksi.

b. Paradigma Kontekstual dalam Pernikahan
   Sebaliknya, paradigma kontekstual menekankan perlunya memahami teks hukum secara menyeluruh dengan mempertimbangkan kemaslahatan dan keadilan. Menurut Aziz & Islamy (2022), paradigma ini menjadi landasan bagi kebijakan hukum nasional seperti UU No. 16 Tahun 2019, yang menaikkan usia minimal perkawinan bagi perempuan menjadi 19 tahun. Tujuannya adalah melindungi perempuan dan anak dari risiko sosial serta kesehatan akibat perkawinan usia muda.

   Sementara itu, Sugitanata & Karimullah (2023) menegaskan bahwa paradigma kontekstual juga menjamin hak perempuan untuk memilih pasangan hidupnya. Hal ini sejalan dengan semangat Islam yang menghargai kehendak dan martabat perempuan, sekaligus melindungi mereka dari praktik perjodohan yang tidak berdasarkan kerelaan.

Dengan demikian, dalam konteks hukum perkawinan, paradigma tekstual berperan menjaga nilai-nilai dasar syariat, sedangkan paradigma kontekstual memastikan bahwa pelaksanaannya tetap relevan dan berpihak pada keadilan sosial.

2. Implementasi dalam Hukum Kewarisan

Hukum waris dalam Islam (*al-mirāṡ*) menjadi salah satu bidang yang paling sering dibahas dalam konteks perbedaan paradigma. Paradigma tekstual dan kontekstual memiliki pandangan yang berbeda dalam menerjemahkan keadilan dalam pembagian warisan.

a. Paradigma Tekstual dalam Kewarisan
   Paradigma tekstual berpegang teguh pada nash Al-Qur'an, khususnya QS. an-Nisa' (4): 11, yang menetapkan bahwa bagian anak laki-laki adalah dua kali bagian anak perempuan. Pandangan ini menilai bahwa hukum tersebut bersifat tetap dan tidak dapat diubah karena berasal dari wahyu. Dalam konteks ini, prinsip keadilan dimaknai sebagai keadilan proporsional, bukan kesetaraan numerik, karena laki-laki memiliki tanggung jawab ekonomi lebih besar dalam keluarga.

b. Paradigma Kontekstual dalam Kewarisan
   Paradigma kontekstual menafsirkan ayat-ayat waris secara lebih dinamis. Menurut Rosman (2018), paradigma ini menganggap bahwa pembagian 2:1 bukanlah bentuk diskriminasi, melainkan hasil dari konteks sosial masa lalu ketika laki-laki menjadi pencari nafkah utama.

   Dalam masyarakat modern, di mana perempuan juga berperan aktif dalam ekonomi dan menanggung nafkah keluarga, pembacaan hukum waris perlu mempertimbangkan prinsip *maqashid al-syari'ah*, terutama keadilan (*'adl*) dan kemaslahatan (*maslahah*). Pandangan ini tidak bermaksud mengubah nash, tetapi menekankan fleksibilitas hukum Islam agar tetap sesuai dengan perkembangan sosial ekonomi umat.

3. Implementasi dalam Hukum Perceraian

Perceraian dalam Islam (*at-talaq*) diatur untuk menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban suami istri, serta mencegah terjadinya kezaliman dalam hubungan rumah tangga.

a. Paradigma Tekstual dalam Perceraian
   Paradigma tekstual memahami bahwa hak talak sepenuhnya berada di tangan suami, sebagaimana didasarkan pada tradisi fiqih klasik. Dalam pandangan ini, suami memiliki hak untuk menjatuhkan talak kapan saja, selama sesuai dengan ketentuan syariat. Meskipun demikian, pandangan ini sering dianggap kurang memberikan perlindungan terhadap hak-hak istri, terutama dalam konteks modern di mana kesetaraan gender menjadi nilai penting dalam kehidupan sosial.

b. Paradigma Kontekstual dalam Perceraian
   Paradigma kontekstual berusaha menyeimbangkan hak antara suami dan istri dengan menafsirkan hukum perceraian secara lebih adil. Menurut Rosman (2018), paradigma ini menekankan bahwa perceraian harus dilihat dari aspek kemaslahatan kedua pihak dan tidak boleh menimbulkan kerugian moral maupun material.

   Dalam hukum nasional, semangat ini tercermin dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 116 dan UU No. 1 Tahun 1974, yang memberikan ruang bagi istri untuk menggugat cerai (*Khulu'*) apabila mengalami ketidakadilan dalam rumah tangga. Dengan demikian, paradigma kontekstual memperkuat perlindungan hukum bagi perempuan dan menegaskan prinsip keadilan dalam relasi perkawinan.

4. Implementasi dalam Kehidupan Keluarga dan Sosial

Selain dalam bidang hukum, paradigma Islam juga terwujud dalam kehidupan keluarga dan sosial sehari-hari.
Keluarga merupakan institusi pertama yang membentuk karakter dan spiritualitas seorang Muslim.

a. Peran Pendidikan Keluarga
   Menurut Hidayatullah (2018), pendidikan keluarga dalam Islam berlandaskan pada prinsip supervisi dan keterlibatan aktif orang tua dalam membimbing anak menjalankan ibadah dan akhlak. Orang tua berfungsi sebagai pengawas spiritual

dan motivator agar anak tumbuh dalam suasana religius dan penuh kasih sayang. Paradigma ini menggambarkan bentuk penerapan kontekstual Islam yang tidak hanya berbasis hukum, tetapi juga pada nilai-nilai moral dan pendidikan karakter.

b. Keseimbangan antara Nilai Agama dan Realitas Sosial
Keluarga Muslim yang ideal harus mampu menyeimbangkan antara nilai keagamaan dan tuntutan sosial modern. Rosman (2018) menyebut pandangan ini sebagai paradigma integratif kritis, yakni perpaduan antara nilai normatif agama dengan realitas sosial tanpa mengabaikan prinsip keimanan. Dengan paradigma ini, hukum keluarga Islam dapat menjadi *living tradition* tradisi yang hidup, relevan, dan senantiasa berdialog dengan perkembangan zaman.

BAB 3
HUKUM KELUARGA ISLAM: DARI MASA NABI HINGGA MAZHAB FIQIH

A. Prinsip-Prinsip Hukum Keluarga pada Masa Nabi

Masa Rasulullah SAW merupakan periode fondasional dan transformatif dalam pembentukan hukum keluarga Islam. Pada masa ini, nilai-nilai etis dan prinsip-prinsip fundamental secara signifikan mengubah struktur masyarakat Arab Jahiliyyah, yang sebelumnya bersifat patriarkal, diskriminatif terhadap perempuan, dan mengabaikan kesejahteraan anak. Hukum keluarga yang dibentuk pada masa ini memiliki dimensi teologis, sosiologis, dan yuridis yang saling berkaitan, dan tetap menjadi landasan hukum keluarga Islam kontemporer.

1. Prinsip Kesetaraan dan Keadilan Gender
   Salah satu terobosan utama yang dibawa Rasulullah adalah pengakuan atas kesetaraan gender dalam relasi keluarga. Perempuan dipandang sebagai mitra sejajar laki-laki dalam membangun rumah tangga, bukan sebagai properti atau objek kepemilikan. Hal ini ditegaskan melalui hadis:

   "Perempuan adalah saudara kembang laki-laki" (HR. Abu Dawud) (Rana & Saepullah, 2021).

Prinsip ini membatalkan praktik jahiliyah seperti *waritsah al-mata'*, yaitu pandangan yang memperlakukan perempuan hanya sebagai warisan atau komoditas. Dengan cara ini, perempuan memperoleh status hukum yang otonom, berhak mengambil keputusan terkait kehidupan pribadi dan rumah tangga, serta menikmati hak-hak sosial yang setara dengan laki-laki. Kesetaraan ini bukan hanya bersifat formal, tetapi bersifat substantif, menegaskan bahwa hak dan tanggung jawab dalam keluarga harus dijalankan secara adil.

2. Prinsip Kemaslahatan Keluarga (*Maslahah Usriyyah*)
   Rasulullah menekankan bahwa perkawinan bukan sekadar akad formal, tetapi institusi suci (*mitsaqan ghalizhan*) yang bertujuan mewujudkan ketentraman (*sakinah*), kasih sayang (*mawaddah*), dan rahmat dalam rumah tangga. QS. An-Nisa: 21 menegaskan bahwa ikatan perkawinan adalah perjanjian yang mengandung dimensi spiritual, moral, dan legal. Prinsip ini menempatkan kesejahteraan keluarga sebagai tujuan utama hukum perkawinan. Dengan demikian, pernikahan dipahami sebagai sarana membangun keluarga harmonis, memberikan perlindungan psikologis bagi anggota keluarga, dan menjadi medium untuk menegakkan nilai-nilai moral dan etika dalam kehidupan sosial (Rana & Saepullah, 2021).

3. Prinsip Kesukarelaan dan Persetujuan
   Prinsip penting lainnya adalah persetujuan kedua belah pihak, khususnya perempuan, dalam pernikahan. Rasulullah bersabda:

   "Janganlah kalian menikahkan perempuan-perempuan yang telah dewasa, hingga mereka dimintai persetujuannya" (HR. Bukhari).

   Prinsip ini membatalkan praktik pemaksaan perkawinan yang sering terjadi pada masa Jahiliyyah, di mana perempuan dijadikan alat transaksi politik atau ekonomi. Dengan memberikan *agency* dan otonomi kepada perempuan, hukum Islam memastikan bahwa perkawinan adalah keputusan

bersama yang sah secara moral dan legal. Wali tetap memiliki peran, tetapi tidak dapat memaksakan kehendaknya secara sewenang-wenang.

4. Prinsip Keterjangkauan dan Kesederhanaan Mahar
   Mahar bukanlah ukuran kemewahan atau komoditas ekonomi, tetapi simbol komitmen dan kasih sayang. Rasulullah menekankan:

   "Sebaik-baik mahar adalah yang paling mudah" (HR. Abu Dawud).

   Prinsip ini menghindari komersialisasi perkawinan dan memberatkan calon pengantin. Mahar sederhana mendorong masyarakat untuk melangsungkan pernikahan tanpa hambatan finansial, sekaligus menegaskan bahwa nilai utama perkawinan adalah hubungan spiritual dan tanggung jawab moral, bukan keuntungan materi.

5. Prinsip Perlindungan Anak dan Struktur Nasab
   Rasulullah menekankan pentingnya nasab yang jelas untuk anak sebagai bagian dari perlindungan hukum dan sosial keluarga:

   "Anak itu milik pemilik tempat tidur (suami)" (HR. Bukhari).

   Prinsip ini memastikan hak identitas anak terlindungi, memberikan kepastian hukum mengenai hak waris, dan menstabilkan struktur keluarga. Dengan pengaturan nasab yang jelas, hukum Islam mencegah sengketa identitas anak dan memperkuat tanggung jawab orang tua terhadap kesejahteraan anak, sekaligus menegakkan keadilan sosial dalam keluarga.

Tabel 3. 1 Transformasi Hukum Keluarga pada Masa Rasulullah S.A.W.

Aspek/ Prinsip	Hadis / Al-Qur'an	Transformasi dari Masa Jahiliyah	Dampak dan Relevansi Kontemporer
Kesetaraan Gender	"*Perempuan adalah saudara kembang laki-laki*" (HR. Abu Dawud)	Menghapus pandangan patriarkal yang memandang perempuan sebagai properti (*waritsah al-mata'*).	Menegaskan posisi perempuan sebagai subjek hukum yang setara dan mitra dalam keluarga.
Kemaslahatan Keluarga (*Maslahah Usriyyah*)	QS. An-Nisa: 21, istilah *mitsaqan ghalizhan*	Perkawinan bukan hanya akad formal, tetapi institusi yang menjamin ketentraman, kasih sayang, dan rahmat.	Menjadi fondasi rumah tangga harmonis dan stabil secara psikologis, moral, dan spiritual.
Kesukarelaan dan Persetujuan	"*Jangan menikahkan perempuan dewasa tanpa persetujuannya*" (HR. Bukhari)	Membatalkan praktik perkawinan paksa dan transaksi politik/ ekonomi melalui pernikahan.	Memberikan perempuan otonomi dan *agency* dalam menentukan pasangan hidup; membatasi otoritas wali secara sewenang-wenang.
Keterjangkauan dan Kesederhanaan Mahar	"*Sebaik-baik mahar adalah yang paling mudah*" (HR. Abu Dawud)	Menghindari komersialisasi perkawinan; menekankan mahar sebagai simbol komitmen, bukan materi.	Memudahkan pelaksanaan pernikahan; menekankan nilai spiritual dan moral dalam rumah tangga.

Aspek/ Prinsip	Hadis / Al-Qur'an	Transformasi dari Masa Jahiliyah	Dampak dan Relevansi Kontemporer
Perlindungan Anak dan Nasab	"*Anak itu milik pemilik tempat tidur (suami)*" (HR. Bukhari)	Memberikan kepastian hukum identitas anak; mencegah sengketa dan ketidakadilan dalam keluarga.	Menjamin hak-hak anak, stabilitas struktur keluarga, dan kepastian hukum waris.

B. Contoh Praktek Nyata di Masa Rasulullah

Implementasi prinsip-prinsip hukum keluarga pada masa Rasulullah SAW dapat dilacak melalui praktik-praktik nyata yang tercatat dalam sirah nabawiyyah dan hadis. Praktik-praktik ini menunjukkan bagaimana nilai-nilai ideal Syariah diterapkan dalam kehidupan sosial sehari-hari, sekaligus menjadi fondasi hukum keluarga Islam yang relevan hingga saat ini. Praktek-praktek tersebut tidak hanya bersifat legal-formal, tetapi juga mencakup dimensi moral, sosial, psikologis, dan spiritual, sehingga membentuk model hukum keluarga yang humanis, adil, dan harmonis.

1. Reformasi Hukum Waris dan Hak Perempuan
   Salah satu perubahan signifikan adalah pemberian hak waris kepada perempuan. Dalam QS. An-Nisa': 7 disebutkan:

   "Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian." (Ibn Katsir, 1998).

   Sebelum Islam, sistem patriarki Arab Jahiliyah hampir sepenuhnya menyingkirkan perempuan dari hak waris. Implementasi prinsip ini terlihat dalam kasus Ummu Khujjah, yang menerima warisan suaminya setelah turun ayat waris. Praktik ini tidak hanya mengubah struktur ekonomi keluarga, tetapi juga meningkatkan status sosial perempuan,

menjadikannya subjek hukum yang diakui (Rana & Saepullah, 2021). Dengan demikian, reformasi hukum waris pada masa Nabi SAW menegaskan bahwa perempuan berhak memiliki kepemilikan dan pengaruh ekonomi, dan bahwa keluarga bukan hanya institusi patriarki, tetapi institusi berbasis keadilan.

2. Perlindungan Perempuan dalam Perceraian
   Rasulullah memperkenalkan masa *Iddah* sebagai bentuk perlindungan bagi perempuan yang mengalami perceraian. Contohnya, dalam kasus Fatimah binti Qais, Nabi memastikan hak nafkah *Iddah*nya terpenuhi, meski dalam kondisi khusus (Muslim, 1991).

   Institusi *Iddah* memiliki dimensi proteksi multidimensi:

   a. Biologis: memastikan kejelasan nasab dan mencegah kehamilan yang tidak terdeteksi.

   b. Psikologis: memberikan masa transisi untuk penyesuaian emosional dan mental.

   c. Ekonomis: menjamin hak nafkah perempuan selama masa *Iddah*.

   Praktik ini menegaskan bahwa hukum keluarga Islam memperhatikan kesejahteraan perempuan secara holistik, bukan semata-mata aspek legal-formal.

3. Pembatasan Poligami
   Meskipun Islam memperbolehkan poligami, Rasulullah menetapkan syarat keadilan yang sangat ketat. Poligami Nabi sendiri dilakukan dalam konteks dakwah dan perlindungan terhadap janda perang.

   Umar bin Khattab mencatat bahwa banyak sahabat enggan berpoligami karena khawatir tidak dapat berlaku adil (Rana & Saepullah, 2021). Sejarah mencatat bahwa poligami Nabi bersifat luar biasa (*exceptional*) dan bukan model yang berlaku

umum untuk semua orang. Oleh karena itu, pembatasan poligami menekankan pentingnya keadilan, tanggung jawab moral, dan kesejahteraan keluarga sebagai syarat mutlak dalam pelaksanaannya.

4. Pengakuan Hak-Hak Anak dan Anak Angkat
   Rasulullah memelihara Zaid bin Haritsah sebagai anak angkat, tetapi tetap menjaga identitas nasabnya. Setelah turun ayat tentang anak angkat (QS. Al-Ahzab: 4-5), Nabi menunjukkan bagaimana mengintegrasikan kasih sayang dengan ketentuan hukum (Ibnu Katsir, 1998). Kasus ini menekankan keseimbangan antara nilai kemanusiaan dan norma legal, sekaligus memberikan contoh perlindungan identitas anak, termasuk hak-hak anak angkat. Prinsip ini menjadi fondasi bagi hukum keluarga Islam kontemporer yang mengutamakan kesejahteraan anak.

5. Penyelesaian Sengketa Keluarga melalui Mediasi
   Dalam kasus sengketa keluarga, Rasulullah lebih mengutamakan *ishlah* (rekonsiliasi) daripada perceraian. Sabdanya:

   "Tidak halal bagi seorang muslim mendiamkan saudaranya lebih dari tiga hari" (HR. Bukhari, 1987, juz 5, hlm. 67).

   Prinsip ishlah menekankan:

   a. Penyelesaian sengketa dengan musyawarah dan perdamaian.
   b. Mencegah konflik eskalatif dalam keluarga.
   c. Menjaga harmoni sosial dan stabilitas keluarga.

   Penerapan prinsip ini menjadi landasan mediasi keluarga modern, di mana perceraian dipandang sebagai jalan terakhir setelah upaya rekonsiliasi gagal.

Tabel 3. 2 Metode Transformasi Hukum Keluarga Rasulullah

Aspek Hukum Keluarga	Metode Transformasi Rasulullah	Penerapan Nyata	Dampak/ Signifikansi
Hukum Waris	Reformasi dan penegasan hak perempuan	QS. An-Nisa': 7; kasus Ummu Khujjah menerima warisan suaminya	Perempuan memperoleh hak hukum dan ekonomi; mengubah struktur sosial patriarki
Perceraian dan *Iddah*	Proteksi multidimensi bagi perempuan	Kasus Fatimah binti Qais; pemenuhan nafkah *Iddah*	Melindungi hak biologis, psikologis, dan ekonomis perempuan; mencegah ketidakadilan pasca perceraian
Poligami	Pembatasan dan syarat keadilan ketat	Poligami Nabi dengan janda perang; sahabat menahan diri dari poligami	Menegakkan keadilan, tanggung jawab moral, dan kesejahteraan keluarga
Anak dan Anak Angkat	Pengakuan hak dan	Zaid bin Haritsah;	Memastikan kesetaraan antara kasih sayang dan

Aspek Hukum Keluarga	Metode Transformasi Rasulullah	Penerapan Nyata	Dampak/ Signifikansi
	identitas anak	QS. Al-Ahzab: 4-5	norma hukum; melindungi hak anak dan identitas nasab
Penyelesaian Sengketa Keluarga	Mediasi dan *ishlah* (rekonsiliasi)	Hadis: "*Tidak halal bagi seorang muslim mendiamkan saudaranya lebih dari tiga hari*" (HR. Bukhari)	Menjaga harmoni sosial, stabilitas keluarga, dan mencegah konflik eskalatif

C. Mazhab-Mazhab Fiqih dan Cara Penetapan Hukumnya

1. Mazhab Hanafi

Mazhab Hanafi, yang diasaskan oleh Imam Abu Hanifah al-Nuʻmān ibn Tsābit (80–150 H/699–767 M), merupakan mazhab paling awal dalam tradisi hukum Islam Sunni. Mazhab ini lahir di Kufah, Irak, sebuah wilayah yang pada masa itu menjadi pusat kegiatan intelektual dan sosial dengan masyarakat yang beragam. Kondisi sosial tersebut melahirkan tradisi berpikir rasional dan kritis, termasuk dalam memahami dan menetapkan hukum Islam.

Dalam metode *istinbāṭ*-nya, Abu Hanifah mengedepankan corak rasional-tekstual, yakni memadukan dalil *nash* dengan pertimbangan akal sehat. Ia tetap menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama hukum, namun bersikap hati-hati terhadap hadis āḥād yang belum mencapai derajat mutawātir, terutama ketika isi hadis tampak bertentangan dengan hasil *qiyās* yang lebih kuat (*al-Qarāfī, al-Furūq*). Sikap ini berakar dari kondisi Kufah yang relatif jauh dari pusat periwayatan hadis, sehingga penalaran hukum berbasis logika menjadi sarana penting untuk menjaga konsistensi dan relevansi hukum.

Untuk melengkapi metode *qiyās*, Abu Hanifah juga memperkenalkan konsep istihsān, yaitu memilih hukum yang lebih sesuai dengan kemaslahatan dan keadilan sosial ketika hasil *qiyās* murni terasa kaku atau kurang maslahat (al-Ghazālī, *al-Mustashfā*; al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*). Dengan demikian, mazhab Hanafi dikenal sebagai mazhab ra'yi, yaitu mazhab yang menempatkan nalar hukum dan kemaslahatan publik sebagai bagian penting dalam kerangka *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Dalam bidang ibadah, Abu Hanifah memberi contoh penggunaan nalar ketika menelaah hadis: "Barang siapa menyentuh kemaluannya, hendaklah ia berwudhu" (Abū Dāwud, *Sunan*, no. 181). Menurutnya, sentuhan kemaluan tidak membatalkan wudhu karena secara *qiyās*, kemaluan termasuk bagian tubuh yang tidak menimbulkan hadas. Dengan demikian, hadis āḥād tersebut tidak cukup kuat untuk meniadakan prinsip *qiyās* yang dinilai lebih pasti dari segi penetapan hukum. Al-Sarakhsi dalam *al-Mabsūṭ* menjelaskan bahwa penetapan hukum harus selaras dengan konteks dan logika keumuman dalil, sehingga hasil ijtihad tetap konsisten dan dapat diterapkan secara luas (al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, juz 4, hlm. 207).

Dalam hukum keluarga, mazhab Hanafi menegaskan bahwa perempuan yang telah baligh dan berakal memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri tanpa izin wali, selama pernikahan

tersebut sah dan tidak menimbulkan mudarat (al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, juz 2, hlm. 275). Dasar pandangan ini berasal dari *qiyās* terhadap akad mu'āmalah lainnya: jika seorang perempuan mampu mengelola hartanya sendiri, ia juga berhak mengatur akad pernikahannya (Ibnu 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, juz 3, hlm. 89). Pandangan ini menegaskan pengakuan atas kapasitas hukum perempuan yang setara dengan laki-laki, sebagaimana dipahami dalam tradisi ulama Hanafiyyah.

Di sisi lain, ulama seperti al-Sarakhsi menegaskan bahwa kebolehan perempuan menikahkan diri sendiri tidak menghapus peran wali, melainkan menyesuaikan hukum untuk menjaga kemaslahatan dan kestabilan rumah tangga (*al-Mabsūṭ*). Pandangan ini menunjukkan perhatian terhadap keseimbangan antara hak individu dan kepentingan umum, serta menegaskan pentingnya stabilitas keluarga dan kemaslahatan masyarakat dalam tradisi hukum mazhab Hanafi klasik.

Secara umum, mazhab Hanafi dikenal memiliki karakter rasional, moderat, dan mampu menyesuaikan diri dengan berbagai situasi dalam memahami hukum Islam. Penggunaan *qiyās*, *istihsān*, dan pertimbangan kemaslahatan membuat mazhab ini tetap relevan untuk menjawab persoalan hukum modern, termasuk dalam urusan keluarga dan hubungan sosial masyarakat Muslim masa kini.

2. Mazhab Maliki

Mazhab Mālikī didirikan oleh Imam Mālik ibn Anas (93–179 H/711–795 M) di Madinah, pusat kelahiran dan pertumbuhan Islam. Mazhab ini dikenal sebagai mazhab yang berlandaskan pada tradisi masyarakat Madinah (*'amal ahl al-Madīnah*), yaitu praktik hukum yang diwariskan secara turun-temurun sejak masa Nabi dan para sahabat. Dalam pandangan Imam Mālik, praktik penduduk Madinah memiliki otoritas hukum yang tinggi karena mereka hidup dalam lingkungan Rasulullah dan para sahabatnya.

Sumber hukum utama dalam mazhab ini meliputi al-Qur'an, Sunnah, ʿamal ahl al-Madīnah, ijmāʿ, *qiyās*, dan *Maslahah Mursalah*. Konsep *Maslahah Mursalah* yang dikembangkan oleh Mālikiyah menekankan pentingnya kemaslahatan sosial dan perlindungan terhadap stabilitas keluarga. Prinsip ini berpengaruh besar terhadap sistem hukum keluarga di wilayah Andalusia dan Afrika Utara.

Dalam konteks hukum keluarga, mazhab Mālikī menekankan nilai keadilan dan kemaslahatan. Salah satu konsep penting yang digagas adalah *syiqāq* (perselisihan antara suami-istri), yang menjadi dasar bagi intervensi pengadilan dalam penyelesaian konflik rumah tangga. Imam Mālik menyatakan:

"إذا ادعى الزوجان الشقاق وجب على الحكم أن يفض النزاع بينهما"

"Apabila suami istri mengaku adanya perselisihan, wajib bagi hakim untuk menyelesaikan persengketaan antara mereka."

Prinsip ini menunjukkan bahwa Mālikiyah menolak dominasi mutlak suami dalam talak dan memberi ruang bagi pengadilan untuk menyelesaikan perselisihan. Sikap tersebut menegaskan kuatnya komitmen perlindungan hukum bagi perempuan serta dorongan terhadap terciptanya keadilan sosial dalam keluarga. Mazhab Mālikī juga memberi perhatian besar pada hak *ḥaḍānah* (pengasuhan anak). Imam Mālik menetapkan urutan hak asuh secara jelas:

"الأم أحق بالولد ما لم تتزوج، ثم أمها، ثم الأب، ثم أم الأب"

"Ibu lebih berhak mengasuh anak selama belum menikah lagi, kemudian nenek dari ibu, kemudian ayah, kemudian nenek dari ayah."

Urutan tersebut menunjukkan bahwa stabilitas emosional dan psikologis anak menjadi prioritas utama, bukan semata-mata berdasarkan struktur kekerabatan formal. Dengan demikian, hukum Mālikī dalam bidang keluarga menempatkan aspek

kesejahteraan dan kemanusiaan sebagai pusat pertimbangan hukum (Al-Qarāfī, 1994).

Dalam hukum waris, Mālikiyah mengembangkan sistem *ḥijāb* (penghalang waris) yang lebih lentur dan mengenal konsep wasiat wājibah bagi kerabat yang tidak tercatat sebagai ahli waris, termasuk anak angkat. Sikap ini memperlihatkan kepekaan sosial mazhab Mālikī terhadap realitas kemanusiaan dan solidaritas keluarga yang melampaui struktur hukum klasik.

3. Mazhab Syafi'i dan Prinsip Hukum Keluarga

Mazhab Syāfiʿī didirikan oleh Imam Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfiʿī (150–204 H/767–820 M), seorang ulama yang dikenal sebagai perumus uṣūl al-Fiqih yang tertata dan rasional. Ia menempati posisi penting karena mampu memadukan kekuatan *naṣṣ* (teks wahyu) dan *ʿaql* (rasio) secara seimbang. Dengan perpaduan ini, mazhab Syāfiʿī tampil sebagai jembatan antara corak rasional dari mazhab Kufah dan corak tradisional dari masyarakat Hijaz.

Imam al-Syāfiʿī membangun kerangka hukum yang berlandaskan *al-Qur'an* dan *Sunnah* sebagai sumber utama, kemudian *ijmāʿ* dan *qiyās* sebagai perangkat rasional yang sah namun tetap berada di bawah otoritas Sunnah. Ia menolak menjadikan *ʿamal ahl al-Madīnah* sebagai hujjah independen, karena menurutnya sumber hukum harus memiliki dasar nash yang jelas. Konsep *bayān* yang dirumuskannya menegaskan bahwa Sunnah berfungsi sebagai penjelas utama al-Qur'an, bukan sekadar pelengkap. Dalam konteks hukum keluarga, mazhab Syāfiʿī menekankan struktur dan legitimasi formal dalam akad pernikahan.

Imam al-Syāfiʿī menyatakan:

لا نكاح إلا بولي وشاهدين عدل"

"Tidak sah nikah tanpa wali dan dua saksi yang adil."

Pandangan ini menegaskan bahwa pernikahan merupakan kontrak sosial dan moral yang memerlukan legitimasi publik. Kehadiran wali dan saksi dipandang sebagai instrumen untuk menjaga kehormatan perempuan serta mencegah penyimpangan moral. Karena itu, nikah tanpa wali dianggap tidak sah dalam pandangan Syāfiʻīyah. Dalam hal hak perempuan pasca perceraian, mazhab Syāfiʻī menegaskan kewajiban suami memberikan nafkah dan tempat tinggal kepada istri yang sedang menjalani masa *ʻIddah*. Imam al-Māwardī menjelaskan:

"المطلقة الحامل تستحق النفقة والسكنى حتى تضع حملها"

"Perempuan hamil yang dicerai berhak mendapat nafkah dan tempat tinggal hingga melahirkan."

Ketentuan ini menegaskan komitmen *Syāfiʻīyah* terhadap perlindungan ekonomi dan sosial bagi perempuan, sekaligus menjamin hak janin sebagai bagian dari tanggung jawab moral suami.

Dalam masalah *raḍāʻah* (menyusui), mazhab Syāfiʻī mengatur secara rinci hak dan kewajiban kedua belah pihak, termasuk upah menyusui serta implikasi hukum persusuan terhadap nasab. Ketegasan ini menunjukkan upaya menjaga kemurnian garis keturunan (*nasab*), yang menjadi fondasi penting dalam hukum keluarga Islam.

4. Mazhab Hanbali

Mazhab Ḥanbalī, yang didirikan oleh Imam Aḥmad ibn Ḥanbal (164–241 H/780–855 M), dikenal sebagai mazhab yang sangat tekstual (*naṣṣī*) dan berhati-hati (*iḥtiyāṭ*) dalam berijtihad. Imam Aḥmad menempatkan *al-Qur'an* dan *Sunnah* sebagai sumber hukum tertinggi, diikuti oleh *fatwa sahabat*, dan baru kemudian *qiyās* jika tidak ditemukan nash yang eksplisit. Ia menerima *ḥadīth āḥād* dengan tingkat kepercayaan yang tinggi, menjadikannya landasan hukum yang kuat sebelum mempertimbangkan rasionalisasi melalui *qiyās*.

Corak ini melahirkan sistem hukum yang berorientasi pada pelestarian tradisi tekstual, disertai sikap hati-hati terhadap inovasi hukum (bid'ah fi al-ijtihād). Bagi Imam Aḥmad, hukum Islam tidak boleh dibangun atas opini akal semata tanpa dukungan nash yang sahih. Prinsip tersebut menjadikan mazhab Ḥanbalī sebagai representasi kuat dari aliran ahl al-ḥadīth. Dalam urusan keluarga, mazhab Ḥanbalī sangat menekankan tanggung jawab moral dan material seorang suami terhadap istri dan rumah tangganya. Ibn Ḥanbal menegaskan:

"المرأة لها حق النفقة والمسكن والملبس والخدمة بالمعروف"

"Perempuan berhak atas nafkah, tempat tinggal, pakaian, dan pelayanan secara patut."

Pandangan ini menegaskan bahwa pemenuhan hak-hak dasar perempuan bersifat mutlak dan tidak dapat ditunda dengan alasan ekonomi. Prinsip tersebut menunjukkan kepekaan sosial mazhab Ḥanbalī terhadap kesejahteraan keluarga serta perlindungan terhadap martabat perempuan.

Hanabilah juga mengakui konsep *khiyār al-'ayb* (hak pembatalan nikah karena cacat), yang memberikan hak setara bagi suami maupun istri. Prinsip ini memperlihatkan bahwa akad nikah dalam pandangan Ḥanbalī bukan kontrak sepihak, melainkan perjanjian moral yang didasarkan pada keadilan dan kejujuran kedua belah pihak. Dalam masalah poligami, Imam Aḥmad menetapkan syarat keadilan yang ketat. Ibn Qudāmah menyebutkan:

"إذا خاف الرجل عدم العدل حرم عليه التعدد"

"Apabila seseorang khawatir tidak dapat berbuat adil, haram baginya berpoligami."

Ketentuan ini mencerminkan etika tanggung jawab moral dan spiritual dalam keluarga. Poligami, dalam pandangan Ḥanbalī, bukan hak bebas, melainkan amanah sosial yang menuntut kesanggupan untuk berlaku adil.

Dengan demikian, karakter hukum keluarga dalam mazhab Ḥanbalī menonjol dalam aspek kepatuhan terhadap teks, kehati-hatian dalam penalaran, dan komitmen terhadap nilai moral, menjadikannya salah satu fondasi penting bagi sistem hukum Islam klasik yang berorientasi pada otentisitas sumber.

5. Pemikiran Syiah Ja'fari

Mazhab Ja'farī, yang tumbuh dalam tradisi *Syiah Itsna 'Asyariyah*, berlandaskan ajaran Imam Ja'far al-Ṣādiq (80–148 H). Mazhab ini mengembangkan sistem Fiqih yang mandiri dengan memadukan otoritas teks suci (*naṣṣ*) dan peran akal (*'aql*) secara seimbang dalam menetapkan hukum. Cara ini membuat Fiqih Ja'farī lebih responsif terhadap konteks sosial dan budaya, tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar nash.

Dalam bidang hukum perkawinan, mazhab Ja'farī mengakui keberadaan nikah *mut'ah* (pernikahan berjangka waktu tertentu) sebagai bentuk legalitas syar'i yang berakar pada penafsiran terhadap QS. *an-Nisā'*: 24. Imam Ja'far al-Ṣādiq menyatakan:

"المتعة نزل بها القرآن وجرت بها السنة وهي منة من الله تعالى على هذه الأمة"

"Mut'ah diturunkan melalui Al-Qur'an, dipraktikkan dalam Sunnah, dan merupakan karunia Allah Ta'ala bagi umat ini."

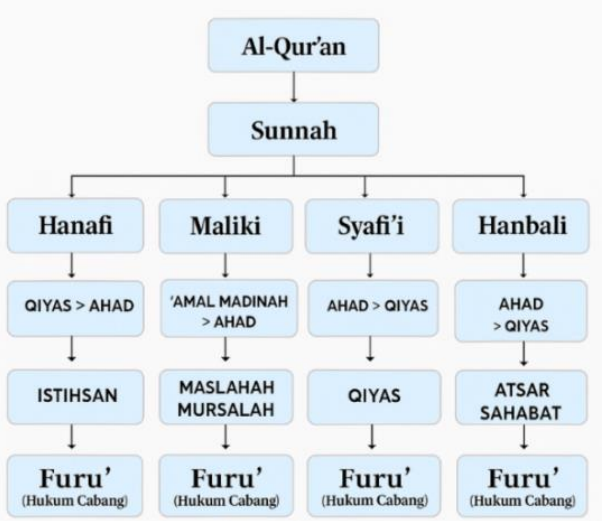
Praktik *mut'ah* sering kali menjadi perdebatan di kalangan fuqahā Sunni. Namun bagi Ja'farīyah, pernikahan ini dipandang sebagai dispensasi sosial yang diberikan syariat untuk menghadapi kondisi darurat seperti tekanan ekonomi atau keterbatasan sosial. Dengan demikian, hukum keluarga dalam mazhab ini bersifat adaptif dan memperhatikan realitas kemanusiaan.

Dalam konteks hukum waris, sistem Ja'farī menonjolkan aspek keadilan sosial dan kesetaraan gender, antara lain melalui pengakuan hak waris dari jalur ibu dan garis keturunan perempuan. Prinsip ini menunjukkan orientasi mazhab terhadap keseimbangan distribusi hak dalam keluarga serta perlindungan terhadap kelompok yang secara sosial.

Selain itu, mazhab Ja'farī mengembangkan konsep *al-istifā'* (hak pembebasan diri) bagi perempuan dalam perceraian, serta menyediakan mekanisme kompensasi finansial yang lebih lengkap bagi pihak istri. Sistem ini menunjukkan pandangan yang lebih egaliter dan humanistik dalam struktur keluarga Syiah, sekaligus menegaskan bahwa aturan keluarga harus menjaga kemaslahatan dan martabat setiap orang.

D. Metode Penetapan Hukum dan Rekontruksi Hukum Keluarga

1. Alur Metode Penetapan Hukum dalam Empat Mazhab Fiqih



Gambar 3. 1 Alur Metode Penetapan Hukum dalam Empat Mazhab Fiqih

2. Perbandingan Pandangan Empat Mazhab terhadap Hukum Keluarga Islam

Tabel 3. 3 Perbandingan Pandangan Empat Mazhab terhadap Hukum Keluarga Islam

Aspek Hukum Keluarga	Mazhab Hanafi	Mazhab Maliki	Mazhab Syafi'i	Mazhab Hanbali
Pernikahan tanpa wali	Diperbolehkan bagi perempuan dewasa yang berakal	Tidak sah tanpa wali	Tidak sah tanpa wali	Tidak sah tanpa wali
Talak tiga dalam satu majlis	Terhitung tiga sekaligus	Terhitung tiga sekaligus	Terhitung tiga sekaligus	Terhitung tiga sekaligus
Menyentuh lawan jenis tanpa syahwat	Tidak membatalkan wudhu	Tidak membatalkan wudhu	Membatalkan wudhu	Membatalkan wudhu
Waris antar pemeluk agama berbeda	Tidak saling mewarisi (dengan pertimbangan administratif tertentu)	Tidak saling mewarisi	Tidak saling mewarisi	Tidak saling mewarisi

3. Dampak Perbedaan Ushul dalam *Furū' Waris*

Perbedaan dasar-dasar ushul Fiqih dalam empat mazhab melahirkan variasi hukum waris, terutama ketika dihadapkan pada perkembangan zaman dan kondisi lokal seperti Indonesia.

a. Waris Beda Agama
   Seluruh mazhab sepakat bahwa pewaris dan ahli waris beda agama tidak saling mewarisi. Namun, sebagian ulama kontemporer di negara minoritas Muslim memperkenalkan konsep *wasiat wajibah* untuk menjamin kemaslahatan keluarga non-Muslim, berlandaskan prinsip *maslahah* (Maliki) dan *istihsān* (Hanafi). Di Indonesia, Kompilasi Hukum Islam

(KHI) tidak mengatur waris beda agama, sehingga penyelesaiannya dialihkan melalui hibah atau wasiat.

b. Waris Anak Angkat
Secara nash, anak angkat tidak termasuk ahli waris. Namun, hukum Islam Indonesia mengadopsi konsep wasiat wajibah (maksimal 1/3 harta), dipengaruhi oleh praktik hukum Mesir yang berakar pada mazhab Maliki. Hal ini mencerminkan penerapan *Maslahah Mursalah* dalam konteks sosial modern.

c. Kakek vs Saudara

1) Hanafiyah: kakek bersaing dengan saudara

2) Syafi'iyah: kakek menggantikan posisi ayah, sehingga menutup hak saudara.
Perbedaan ini berakar dari perbedaan metode: *qiyās* dan istihsān (Hanafi) vs zahir al-nash (Syafi'i).

4. Arah Rekontruksi Hukum Keluarga di Indonesia

Tabel 3. 4 Arah Rekontruksi Hukum Keluarga di Indonesia

Aspek Hukum Keluarga	Asal Mazhab/ Referensi	Dasar Ushul dan Prinsip	Implementasi di Indonesia
Rukun Nikah (wali & saksi)	Syafi'i	Nash dan hadis ahad sebagai hujjah	Wali & saksi menjadi rukun sah nikah dalam KHI
Poligami	Maliki	*Maslahah Mursalah* dan *sadd al-dzarī'ah*	Diperbolehkan dengan syarat ketat dan izin hakim
***Fasakh* (pembatalan nikah)**	Maliki	*Maslahah* dan perlindungan terhadap madharat	Istri dapat menggugat cerai melalui pengadilan agama

Aspek Hukum Keluarga	Asal Mazhab/ Referensi	Dasar Ushul dan Prinsip	Implementasi di Indonesia
Anak Angkat & Wasiat Wajibah	Maliki–Mesir	*Maslahah Mursalah* dan reinterpretasi sosial modern	Anak angkat tidak mewaris, tetapi mendapat *wasiat wajibah*
Gambaran Umum	Mazhab Hybrid (Syafi'i, Maliki, Hanafi)	Kemaslahatan, keadilan, kesetaraan, dan konteks sosial	Sistem hukum keluarga bersifat adaptif dan kontekstual

Hukum keluarga Islam di Indonesia berkembang melalui proses penyusunan ulang berbagai pandangan mazhab sehingga membentuk sistem yang bersifat campuran. Ajaran klasik dari mazhab Syafi'i, Maliki, dan sebagian Hanafi dipadukan dengan kebutuhan sosial masyarakat modern. Dalam perkembangannya, konsep kemaslahatan, pencegahan kerusakan (sadd al-dzarī'ah), dan prinsip keadilan sosial menjadi landasan penting. Karena itu, hukum keluarga Islam di Indonesia tampil sebagai sistem yang lebih kontekstual dan mampu menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat Indonesia yang beragam.

5. Prinsip Epistemik

Dalam pembahasan perbandingan mazhab, prinsip epistemik menjadi dasar yang menunjukkan hubungan kuat antara *ushul* (dasar hukum) dan *furū'* (cabang hukum). Setiap ketentuan hukum yang dihasilkan pada akhirnya merupakan penerapan cara penalaran yang bersumber dari prinsip-prinsip ushul fiqih yang dianut masing-masing mazhab.

Beberapa prinsip utama yang perlu ditegaskan:

a. Tidak ada *furū'* tanpa *ushul*. Setiap perbedaan hukum cabang berpangkal pada metode istinbāṭ dan prioritas dalil yang berbeda.

b. Ushul berakar pada dalil dan realitas. Mazhab tidak hanya berlandaskan teks (*nash*), tetapi juga memperhatikan konteks sosial dan maslahat.

c. *Furū'* adalah realisasi metodologis. Perbedaan hasil hukum menunjukkan perbedaan epistemik dalam memahami dan menimbang dalil.

d. Perbandingan tanpa memahami dasar ushul berisiko menimbulkan salah pengertia. Pemaparan Fiqih akan bersifat sekadar deskripsi jika tidak didasarkan pada pemahaman prinsip-prinsip ushul yang menjadi fondasinya

BAB 4
PERKEMBANGAN MAZHAB FIQIH DAN PENGARUHNYA

A. Awal Mula Hukum Islam: Masa Nabi S.A.W. dan Sahabat

1. Awal Mula: Hukum Islam pada Masa Nabi S.A.W.

Pada masa Rasulullah S.A.W., otoritas hukum Islam bersifat tunggal dan langsung. Semua keputusan hukum bersumber dari wahyu Allah dan bimbingan Nabi S.A.W.sendiri. Para sahabat ketika menghadapi persoalan hukum tidak perlu melakukan ijtihad atau penafsiran mandiri; mereka cukup menunggu arahan langsung dari Rasulullah S.A.W..

Hal ini sejalan dengan firman Allah:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى

"Dan ia (Muhammad) tidak berbicara dari hawa nafsunya; ucapannya tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan."
(QS. An-Najm: 3–4)

Dengan demikian, masa Nabi S.A.W.merupakan periode tasyri‘ langsung, yaitu periode pembentukan hukum Islam dari sumber wahyu, sebelum munculnya perbedaan ijtihad atau mazhab. Contoh yang terkenal adalah ketika muncul situasi baru yang belum diatur dalam praktik ibadah, seperti kasus tayammum.

Dalam sebuah riwayat disebutkan:

أَنَّ رَجُلَيْنِ خَرَجَا فِي سَفَرٍ، فَلَمْ يَجِدَا مَاءً، فَتَيَمَّمَا، ثُمَّ وَجَدَا الْمَاءَ فِي الْوَقْتِ، فَأَعَادَ أَحَدُهُمَا الصَّلَاةَ وَالْوُضُوءَ، وَلَمْ يُعِدِ الْآخَرُ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ لِلَّذِي لَمْ يُعِدْ: «أَصَبْتَ السُّنَّةَ»، وَقَالَ لِلَّذِي أَعَادَ: «لَكَ الْأَجْرُ مَرَّتَيْنِ».

"Dua orang laki-laki pergi dalam perjalanan dan tidak menemukan air, sehingga keduanya melakukan tayammum dan menunaikan shalat. Setelah itu mereka menemukan air sebelum waktu shalat habis. Salah seorang mengulangi wudhu dan shalatnya, sementara yang lain tidak. Ketika hal ini disampaikan kepada Nabi S.A.W., beliau bersabda kepada yang tidak mengulang, 'Engkau telah sesuai dengan sunnah,' dan kepada yang mengulang, 'Engkau mendapat dua pahala.'"

Sejarah menunjukkan bahwa Nabi S.A.W. menoleransi praktik hukum yang berbeda selama niat tetap ikhlas dan semangat untuk mencari ridha Allah terjaga. Hal ini menjadi awal munculnya perbedaan ijtihad yang terarah pada masa Islam awal, meskipun belum terbentuk dalam bentuk mazhab.

Setelah wafatnya Rasulullah S.A.W., wahyu yang menjadi sumber hukum langsung berhenti. Sumber hukum pun berpindah ke tangan para sahabat, yang kemudian menggabungkan:

a. Hafalan dan pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an dan sunnah,
b. Pertimbangan konteks sosial dan kebutuhan masyarakat,
c. Kemampuan menyesuaikan hukum dengan situasi baru melalui ijtihad.

Dari proses inilah sejarah mazhab fiqih perlahan dimulai, yang menunjukkan bagaimana hukum Islam berkembang melalui integrasi antara teks wahyu dan realitas kehidupan umat. Masa ini menjadi fondasi bagi munculnya perbedaan pendapat yang konstruktif dan adaptif dalam Fiqih, sekaligus menegaskan

prinsip bahwa hukum Islam bersifat fleksibel dan relevan dengan perubahan zaman.

2. Periode Sahabat: Cikal Bakal Perbedaan Pendapat

Wafatnya Rasulullah S.A.W.menandai berakhirnya periode tasyri‘ langsung dari wahyu, sekaligus membuka era baru di mana hukum Islam mulai dikembangkan melalui ijtihad manusiawi. Para sahabat, sebagai generasi yang paling dekat dengan Nabi S.A.W., menjadi penerus penafsiran hukum, penyampai sunnah, serta pemecah persoalan keagamaan di berbagai wilayah yang baru berada di bawah kekuasaan Islam.

Seiring perluasan wilayah Islam ke Syam, Irak, Mesir, dan Persia, banyak sahabat bermigrasi dan menetap di daerah-daerah baru. Perpindahan ini menimbulkan variasi dalam pemahaman hukum, yang dipengaruhi oleh pengalaman personal mereka bersama Nabi S.A.W.dan kondisi sosial setempat. Beberapa contoh:

a. ‘Umar bin al-Khattab tetap di Madinah sebagai khalifah dan sumber fatwa kenegaraan;
b. ‘Abdullāh bin Mas‘ūd diutus ke Kufah (Irak);
c. ‘Abdullāh bin ‘Abbās mengajar di Makkah;
d. Anas bin Mālik menjadi rujukan ilmu di Basrah (Al-Dzahabi, 2002)

Penyebaran geografis ini menjadi awal lahirnya pluralitas hukum. Setiap wilayah menghadapi problem sosial dan budaya yang khas, sehingga langkah hukum pun berbeda. Misalnya, seorang sahabat di Madinah yang berada dalam tradisi kenabian langsung akan cenderung tekstual, sedangkan sahabat di Kufah yang bersentuhan dengan masyarakat Persia lebih rasional dalam menggunakan penalaran hukum.

Imam Ibn Khaldūn menegaskan hal ini:

"وكان اختلافُهم في الفُروعِ لا في الأصول، لأنّ الأصولَ قد تَلَقّوها عن النبي صلى الله عليه وسلم تلقّيًا واحدًا"

"Perbedaan di antara para sahabat hanya terjadi dalam cabang-cabang hukum (furū'), bukan dalam pokok ajaran ('uṣūl), karena pokok itu mereka terima dari Nabi S.A.W.secara langsung dan seragam."

Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan pendapat para sahabat bukanlah perpecahan dalam akidah atau sumber hukum, tetapi ekspresi ijtihad yang sesuai dengan konteks sosial dan kondisi yang mereka hadapi.

Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perbedaan Sahabat

1. Faktor Sosial dan Kultural
   Kehidupan sosial dan budaya masyarakat sangat mempengaruhi cara sahabat berijtihad. Misalnya, masyarakat Kufah hidup di wilayah urban dengan pengaruh Persia, sehingga menghadapi persoalan hukum baru yang menuntut penggunaan *ra'yu* (penalaran hukum) ketika nash tidak tersedia. Sebaliknya, masyarakat Madinah yang masih hidup dalam tradisi kenabian cenderung konservatif dan tekstual dalam fatwa mereka.
   Imam al-Syahrastānī menjelaskan:

   "فإنّ اختلافَ البلاد، وتباينَ العادات، وتفاوتَ الأحوال، سببٌ ظاهرٌ في اختلافِ الفقهاء"

   "Sesungguhnya perbedaan negeri, variasi adat, dan perubahan keadaan merupakan sebab nyata munculnya perbedaan di kalangan fuqahā'."

Artinya, hukum Islam berkembang selaras dengan konteks sosial, menunjukkan fleksibilitas tanpa kehilangan prinsip dasarnya.

2. Keterbatasan Distribusi Hadis
   Pada masa sahabat, sistem kodifikasi hadis belum ada. Tidak semua sahabat mengetahui semua hadis. Sebagai contoh, seorang sahabat di Kufah mungkin tidak mendengar hadis yang diketahui sahabat di Madinah. Ketika menghadapi kasus baru, mereka berijtihad menggunakan qiyas atau ra'yu.
   Imam al-Zarkasyi menegaskan:

   قد يخفى الحديثُ على بعضِ الصحابة، فيجتهدُ بالرأي، ويبلغُ الحديثَ غيرُه، " "فيعملُ به، فظهرَ بذلك الخلافُ

   "Terkadang suatu hadis tidak sampai kepada sebagian sahabat, maka ia berijtihad dengan ra'yu. Sementara sahabat lain mendengar hadis itu dan beramal dengannya; dari sinilah muncul perbedaan pendapat."

   Prinsip ini ditegaskan Nabi S.A.W.ketika mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman:

   بِمَ تَقْضِي يَا مُعَاذُ؟" قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ: " ".فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا آلُو

   "Jika engkau tidak menemukan hukum dalam Kitab Allah, gunakan sunnah Rasulullah. Jika tidak ada juga, lakukan ijtihad dengan pendapatmu, dan jangan abaikan kebenaran."

   Hadis ini menjadi fondasi legitimasi ijtihad, yang kemudian menjadi dasar lahirnya berbagai mazhab fiqih.

3. Lahirnya Dua Kutub Pemahaman: Madinah dan Irak
   Perbedaan ini akhirnya membentuk dua poros pemikiran:

   a. Madrasah al-Hadits di Madinah, menekankan pelestarian sunnah dan kehati-hatian dalam qiyas;

   b. Madrasah al-Ra'yi di Kufah, menggunakan penalaran rasional dan analogi hukum untuk menghadapi situasi baru.

   Dua arus pemikiran ini menjadi cikal bakal mazhab fiqih yang dikembangkan para imam besar seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad. Menurut Dr. Wael Hallaq:

   "The early regional schools of law, such as those in Medina and Kufa, were not merely geographical labels but reflected distinct legal methodologies."

   Artinya, sejak masa sahabat, Islam sudah mengenal pluralisme metodologis yang kemudian disempurnakan menjadi mazhab-mazhab fiqih formal.

B. Periode Tai'in dan Awal Ijtihad

Setelah masa sahabat berlalu, tongkat estafet keilmuan Islam beralih kepada generasi *tabi'in*, yaitu mereka yang sempat berguru langsung kepada para sahabat Nabi S.A.W.. Pada masa inilah muncul dinamika intelektual yang luar biasa dalam sejarah hukum Islam. Para *tabi'in* menghadapi realitas sosial yang semakin kompleks, dengan penyebaran Islam ke berbagai wilayah yang memiliki budaya, adat, dan sistem hukum yang berbeda-beda. Kondisi ini menuntut lahirnya dua corak utama metode ijtihad, yang kelak menjadi cikal bakal munculnya mazhab-mazhab fiqih besar:

- *Ahl al-Ḥadīṯ* (kelompok tekstual) – berpegang teguh pada nash (Al-Qur'an dan Hadis) secara literal, dengan pusat pengembangan ilmu di Madinah.

- *Ahl al-Ra'y* (kelompok rasional) – menggunakan cara nalar dan *qiyas* secara luas, dengan pusat keilmuan di Kufah.

Dua kutub ini tidak dapat dipandang sebagai pertentangan, melainkan sebagai perbedaan epistemologis dalam memahami dan menggali sumber hukum Islam. Keduanya sama-sama bertujuan untuk menjaga kemurnian syariat, namun dengan metode dan cara yang berbeda.

1. *Ahl al-Ḥadīṯ* di Madinah

Kota Madinah pada masa *tabi'in* dikenal sebagai pusat tradisi hadis. Hal ini disebabkan oleh banyaknya sahabat senior Nabi S.A.W.yang bermukim di sana dan mengajarkan sunnah secara langsung kepada murid-muridnya. Tokoh-tokoh besar dari kalangan *tabi'in* di Madinah antara lain Sa'id ibn al-Musayyab, 'Urwah ibn al-Zubair, dan Nāfi' maulā Ibn 'Umar, yang kemudian dikenal dengan sebutan *fuqahā' as-sab'ah* (tujuh ahli fiqih Madinah).

Langkah hukum yang berkembang di Madinah menekankan prinsip *ittibā' as-sunnah*, yakni mengikuti praktik Nabi S.A.W.dan para sahabat secara ketat. Imam Mālik bin Anas, pewaris utama mazhab Madinah, menegaskan prinsip ini dalam ucapannya:

"سُنَّةٌ عِندَنَا الْمَدِينَةِ أَهْلِ سُنَّةٌ"

"Praktik penduduk Madinah bagi kami adalah sunnah."
(Malik, 1985).

Pernyataan Imam Mālik menunjukkan bahwa tradisi kolektif penduduk Madinah yang hidup bersama dan setelah Nabi S.A.W.dianggap memiliki otoritas hukum karena mereka adalah saksi langsung terhadap praktik sunnah. Dengan demikian, *'amal ahl al-Madinah* (praktik masyarakat Madinah) dipandang sebagai bentuk "sunnah yang hidup" (*living sunnah*) yang mencerminkan implementasi nyata dari ajaran Islam.

Madrasah Madinah berhati-hati dalam menggunakan *ra'y* (penalaran rasional) karena kekhawatiran bahwa penalaran yang berlebihan dapat menjauhkan seseorang dari makna autentik wahyu. Oleh sebab itu, madrasah ini dikenal konservatif secara metodologis, namun sangat kuat dalam riwayah dan validitas hadis. Keunggulan Madinah terletak pada transmisi hadis yang otentik, kehati-hatian dalam berfatwa, serta kesetiaan terhadap praktik sahabat. Pemahaman ini menjadi pondasi utama Mazhab Māliki, yang menyeimbangkan antara tekstualitas nash dan tradisi sosial masyarakat Muslim awal.

2. *Ahl al-Ra'y* di Kufah

Berbeda dengan Madinah, Kufah merupakan kota baru yang tumbuh cepat setelah penaklukan Islam di Irak. Di kota ini, tradisi hadis tidak sekuat di Madinah karena sedikit sahabat senior yang menetap lama. Namun, kompleksitas sosial, ekonomi, dan budaya di Kufah justru melahirkan tradisi ijtihad rasional yang dinamis.

Masyarakat Kufah dihadapkan pada persoalan-persoalan hukum baru mulai dari perdagangan lintas wilayah, percampuran budaya Persia, hingga interaksi dengan masyarakat non-Muslim. Dalam kondisi ini, para ulama Kufah dituntut untuk berijtihad dengan menggunakan nalar dan qiyas (analogi rasional) secara lebih luas.

Tokoh utama madrasah Kufah adalah Ibrāhīm an-Nakha'ī dan muridnya Ḥammād ibn Abī Sulaymān yang kelak menjadi guru dari Imam Abu Hanifah. Ibrāhīm an-Nakha'ī menyatakan:

"كانوا إذا اجتمعوا على أمرٍ نظروا أَقْرَبَهُ إلى الكتاب والسنة فعملوا به"

"Apabila mereka (para ulama Kufah) bersepakat dalam suatu perkara, mereka mencari mana yang paling dekat dengan Al-Qur'an dan Sunnah, lalu mereka beramal dengannya."
(Ibn Sa'd, 1968).

Pernyataan ini menunjukkan bahwa madrasah Kufah tidak mengabaikan *nash*, tetapi mengutamakan upaya rasional ketika teks tidak memberikan petunjuk yang eksplisit. Cara ini lahir dari kebutuhan untuk menjawab persoalan hukum kontemporer yang tidak ditemukan secara langsung dalam Al-Qur'an dan Hadis.

Imam Abu Hanifah kemudian mewarisi dan menyusun prinsip-prinsip ini menjadi Mazhab Hanafi, yang menekankan *al-ra'y al-maqbul,* yaitu penalaran rasional yang diterima dalam syariat. Mazhab ini berkembang luas di Irak, Persia, Asia Tengah, dan kemudian menjadi mazhab resmi dalam Kekaisaran Abbasiyah serta Kesultanan Turki Utsmani.

Orientalis Joseph Schacht berpendapat bahwa perbedaan antara madrasah Madinah dan Kufah bukan hanya persoalan metodologis, tetapi juga representasi sosial dan budaya. Menurutnya, Madinah menggambarkan tradisi konservatif yang berakar pada *sunnah*, sedangkan Kufah mencerminkan tradisi adaptif yang menafsirkan hukum sesuai konteks masyarakat urban (Schacht, 1950).

Namun, pandangan ini perlu dikritisi karena Schacht menilai dengan kacamata positivistik Barat yang cenderung menafsirkan hukum Islam secara sekuler-historis. Dalam perspektif Islam, kedua madrasah tersebut sama-sama berakar pada *ijtihad fi al-nash*, yakni upaya menggali hukum dari sumber wahyu dengan mempertimbangkan konteks sosial dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* (tujuan hukum Islam).

C. Faktor Sosial, Politik, dan Intelektual dalam Lahirnya Mazhab

1. Faktor-Faktor Sosial, Politik, dan Intelektual Lahirnya Mazhab-mazhab Fiqih

Lahirnya mazhab-mazhab fiqih dalam sejarah Islam bukanlah peristiwa yang muncul secara tiba-tiba atau semata hasil perbedaan pandangan individual para ulama. Ia merupakan hasil

dialektika panjang antara teks wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah) dengan realitas sosial, politik, dan intelektual umat Islam sejak abad pertama Hijriah.

Para ulama besar seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal hidup di tengah masyarakat yang mengalami perubahan pesat, baik dari segi wilayah kekuasaan Islam, tradisi lokal, maupun kompleksitas persoalan hukum yang muncul. Perbedaan mazhab fiqih bukanlah tanda perpecahan, tetapi manifestasi dari kekayaan ijtihad dan dinamika sosial yang mewarnai kehidupan umat Islam sepanjang sejarah (Hidayatullah, 2018; Rosman, 2018).

2. Faktor Sosial dan Geografis

Setelah wafatnya Rasulullah S.A.W., Islam menyebar cepat ke berbagai wilayah dari Jazirah Arab hingga Persia, Syam, Mesir, Afrika Utara, bahkan ke Andalusia dan Asia Tengah. Ekspansi besar ini melahirkan keragaman budaya, bahasa, adat istiadat, dan sistem sosial.

Di Madinah, masyarakat hidup sederhana, berorientasi agraris, dan sangat terikat dengan tradisi Nabi S.A.W.. Karena itu, ulama di sana (seperti Imam Malik) mengutamakan hadits dan amal ahl al-Madinah sebagai sumber hukum. Sementara di Kufah, masyarakatnya lebih kosmopolitan dan terpengaruh oleh peradaban Persia yang maju, dengan sistem pemerintahan dan ekonomi yang kompleks. Kondisi ini mendorong para ulama seperti Abu Hanifah menggunakan ra'yu dan qiyas sebagai metode istinbath hukum (Aziz & Islamy, 2022).

Sebagaimana ditegaskan Ibn Khaldun:

"اِخْتَلَفَتِ الأُمَمُ فِي مَعَايِشِهَا وَعَادَاتِهَا فَاخْتَلَفَ فُقَهَاؤُهَا فِي فُهُومِ الشَّرِيعَة"

"Bangsa-bangsa berbeda dalam cara hidup dan adat istiadatnya, maka para Fuqaha pun berbeda dalam memahami syariat."
(Ibn Khaldun, 2004).

Ibn Khaldun menegaskan bahwa ijtihad adalah hasil interaksi antara teks dan konteks. Perbedaan fiqih justru menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi realitas sosial yang beragam.

Sejarawan hukum Islam modern, Hallaq (2005), juga menegaskan bahwa: *"The emergence of distinct legal schools was not merely theological, but a response to the diverse socio-political environments of the early Muslim world."*
(Hallaq, 2005).

Dengan demikian, faktor sosial dan geografis menjadi dasar penting terbentuknya mazhab-mazhab fiqih. Islam di gurun Hijaz tidak sama konteksnya dengan Islam di kota pelabuhan seperti Basrah atau di wilayah urban Kufah.

3. Faktor Politik dan Kekuasaan

Setelah berakhirnya masa Khulafaur Rasyidin, kekuasaan Islam beralih ke tangan Bani Umayyah (41–132 H) dan Bani Abbasiyah (132–656 H). Pergeseran pusat pemerintahan dari Madinah ke Damaskus dan kemudian ke Baghdad membawa dampak besar bagi dunia hukum Islam. Pemerintah mulai membangun sistem hukum formal yang terhubung dengan administrasi negara. Para ulama menghadapi tantangan baru: bagaimana menjaga kemandirian fiqih dari tekanan politik. Dalam konteks inilah muncul perbedaan antara *Fiqih al-'ulama'* (*ijtihad independen*) dan *Fiqih as-sulthān* (hukum negara yang dipengaruhi kekuasaan) (Hidayatullah, 2018).

Imam Abu Hanifah menolak jabatan qadhi yang ditawarkan Khalifah al-Manshur karena khawatir akan kehilangan kebebasan ijtihad. Ia berkata:

"لَئِنْ ضُرِبْتُ بِالسَّيْفِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُوَلَّى الْقَضَاء"

"Dibunuh dengan pedang lebih aku sukai daripada diangkat sebagai qadhi oleh penguasa." (Ibn 'Abd al-Barr, 1997).

Sementara itu, Imam Malik di Madinah juga mengalami tekanan politik. Ia pernah disiksa oleh gubernur karena berfatwa bahwa bai'ah kepada khalifah tidak sah bila dilakukan di bawah paksaan (Rosman, 2018). Ibn al-Qayyim menyimpulkan:

"اختلاف الأئمة في الفروع إنما هو رحمة، لأنه ثمرة الاجتهاد المشروع"

"Perbedaan para imam dalam masalah cabang adalah rahmat, karena merupakan buah dari ijtihad yang sah."
(Ibn al-Qayyim, 1996).

Kisah-kisah ini menegaskan bahwa mazhab fiqih bukan hanya hasil akademik, tetapi juga perjuangan moral dan politik. Para imam besar mempertahankan kebebasan berpikir di tengah tekanan kekuasaan.

4. Faktor Intelektual dan Perkembangan Ilmu Pengetahuan

Periode abad ke-2 dan 3 Hijriah dikenal sebagai masa keemasan keilmuan Islam. Di masa ini, muncul pusat-pusat ilmu seperti Kufah, Basrah, Baghdad, dan Kairo. Kodifikasi hadits mulai dilakukan; bahasa Arab, ilmu tafsir, dan qira'at berkembang pesat; dan lahirlah disiplin ilmu baru yaitu ushul fiqih (Sugitanata & Karimullah, 2023).

Tokoh kunci perkembangan ini adalah Imam asy-Syafi'i (150–204 H), yang melalui karya *Ar-Risalah* berhasil merumuskan metodologi hukum Islam secara ilmiah. Ia menulis:

"لا علم إلا من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماعٍ أو قياس"

"Tidak ada ilmu (hukum) kecuali bersumber dari Kitab, Sunnah, Ijma', atau Qiyas." (Al-Syafi'i).

Pernyataan ini menjadi fondasi bagi sistem hukum Islam yang rasional dan metodologis. Selain itu, halaqah-halaqah ilmiah di masjid besar seperti Masjidil Haram, Masjid Nabawi, dan Masjid Kufah menjadi pusat pendidikan hukum Islam. Setiap imam memiliki murid-murid yang meneruskan ajaran dan

metodologinya, sehingga mazhab berkembang sebagai lembaga keilmuan yang berjejaring luas (*Al-Dzahabi*). Dengan demikian, faktor intelektual berperan penting dalam menginstitusionalisasi mazhab sebagai tradisi ilmiah dan bukan sekadar pandangan pribadi.

5. Faktor Transmisi dan Kodifikasi Hadits

Perbedaan mazhab juga disebabkan oleh ketimpangan transmisi hadits antarwilayah. Ulama di Madinah memiliki akses langsung pada para sahabat dan riwayat yang lebih banyak, sedangkan ulama Kufah dan Irak sering menghadapi keterbatasan sanad dan otentisitas riwayat. Menurut Ibn Hazm:

"ما وُجِدَ من اختلافٍ بين أهل الأمصار، فسببه اختلاف ما بلغهم من الأحاديث"

"Perbedaan di antara para ulama daerah muncul karena perbedaan hadits yang sampai kepada mereka."(Ibn Hazm, 1964).

Kondisi ini menyebabkan perbedaan sumber data hukum, bukan perbedaan prinsip. Setelah kodifikasi hadits dilakukan secara sistematis oleh ulama seperti Imam al-Bukhari dan Muslim, barulah perbedaan tersebut dipahami sebagai bagian dari ijtihad yang sah dan produktif (Aziz & Islamy, 2022).

6. Sintesis dan Hikmah

Dari seluruh faktor di atas sosial, politik, intelektual, dan transmisi hadis dapat disimpulkan bahwa mazhab fiqih adalah produk sejarah yang sah secara keilmuan dan spiritual. Ia merupakan bentuk interaksi harmonis antara wahyu dan realitas, antara teks yang tetap dan konteks yang berubah.

Sebagaimana ditegaskan oleh asy-Syathibi:

"الشريعة إنما وُضعت لمصالح العباد في كل زمان ومكان"

"Syariat diturunkan demi kemaslahatan manusia di setiap waktu dan tempat." (Al-Syathibi, 1997).

Dengan demikian, keberagaman mazhab bukanlah tanda perpecahan, tetapi rahmat dan kekayaan intelektual Islam yang menunjukkan daya adaptif hukum Islam terhadap dinamika zaman (Rosman, 2018; Hidayatullah, 2018).

7. Hukum Keluarga Islam Hasil Dinamika Intelektual

Perkembangan hukum keluarga Islam merupakan hasil dari proses intelektual yang berlangsung sepanjang sejarah umat Islam. Ijtihad para ulama menjadi jembatan antara wahyu ilahi dan realitas sosial yang selalu berubah, sehingga hukum Islam tetap relevan dengan kebutuhan masyarakat di setiap era.

Lahirnya berbagai mazhab fiqih, seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, bukanlah tanda perpecahan, melainkan cerminan keluasan dan fleksibilitas Islam dalam menyesuaikan diri dengan konteks waktu, tempat, dan kondisi sosial yang berbeda.

Allah S.W.T. berfirman:

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا

"Maka Kami berikan pengertian hukum kepada Sulaiman, dan kepada masing-masing Kami berikan hikmah dan ilmu."
(QS. Al-Anbiyā': 79)

Ayat ini menegaskan bahwa perbedaan dalam memahami hukum merupakan bentuk hikmah dari Allah bagi hamba-hamba-Nya yang berilmu. Setiap ulama memiliki tingkat pemahaman yang berbeda sesuai dengan kapasitas, konteks, dan tantangan zamannya.

Imam Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa syariat dibangun atas dasar hikmah dan kemaslahatan umat, baik untuk kepentingan dunia maupun akhirat:

"إنَّ الشريعةَ مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"

"Syariat dibangun atas dasar hikmah dan kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun akhirat."

Dengan demikian, ijtihad dan keberadaan berbagai mazhab fiqih merupakan keniscayaan agar hukum Islam dapat terus menjawab kebutuhan manusia, menjadikannya sumber hukum yang dinamis, relevan, dan penuh hikmah, bukan sebagai penyimpangan atau perpecahan.

D. Hubungan antar Mazhab dan Etika Ilmiah

1. Hubungan antar Mazhab: Adab dan Etika Ilmiah

Lahirnya berbagai mazhab fiqih dalam Islam merupakan keniscayaan sejarah dan bagian dari dinamika intelektual umat. Perbedaan pendapat para ulama tidak dimaksudkan untuk menimbulkan perpecahan, tetapi menjadi bentuk kekayaan pemikiran dalam memahami dan menerapkan syariat Allah SWT di berbagai tempat dan waktu.

Mazhab-mazhab fiqih muncul dari ijtihad para ulama besar yang berusaha menggali hukum Islam berdasarkan Al-Qur'an, sunnah, *Ijma'*, dan qiyas, dengan mempertimbangkan realitas sosial masyarakat mereka. Oleh karena itu, wajar apabila terdapat perbedaan dalam kesimpulan hukum, karena perbedaan tersebut lahir dari perbedaan metode, lingkungan, dan latar belakang keilmuan.

Lebih dari sekadar perbedaan hukum, hubungan antar mazhab fiqih dalam sejarah Islam juga mencerminkan sebuah tradisi ilmiah yang beradab, penuh penghormatan, dan terbuka terhadap pandangan orang lain. Para imam besar seperti Abu Hanifah, Malik, asy-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal memberi contoh bagaimana perbedaan bisa dikelola dengan akhlak mulia tanpa menimbulkan konflik.

2. Perbedaan sebagai Sunnatullah dalam Ilmu

Islam memandang perbedaan pendapat sebagai hal yang alami dan tak terelakkan. Dalam proses memahami nash (teks wahyu), para ulama menggunakan kemampuan akal dan metode ijtihad yang berbeda-beda.

Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT:

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

"*Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui*." (QS. An-Nahl [16]: 43).

Ayat ini menegaskan pentingnya peran ulama sebagai pewaris ilmu dan penafsir hukum. Dari sinilah muncul perbedaan cara berpikir, metode, dan prinsip dalam menafsirkan teks syariat.

Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah (1991:44), perbedaan pendapat tidak bisa dihapuskan karena ia merupakan konsekuensi dari proses ijtihad itu sendiri. Setiap mujtahid memiliki perangkat keilmuan, pengalaman hidup, dan kondisi sosial yang berbeda, sehingga hasil ijtihad mereka pun tidak selalu sama. Selama perbedaan tersebut bersumber dari dalil dan niat yang ikhlas, maka ia termasuk bagian dari rahmat Allah bagi umat Islam.

3. Teladan Adab Antar Imam Mazhab

Salah satu keindahan sejarah Islam adalah akhlak dan etika yang ditunjukkan para imam mazhab ketika berhadapan dengan perbedaan pendapat. Mereka tidak saling mencela, melainkan saling menghormati dan memuji kemampuan ilmiah satu sama lain. Imam Malik pernah memuji keilmuan Abu Hanifah dengan berkata:

"Seandainya Abu Hanifah mengatakan bahwa tiang ini dari emas, niscaya ia akan mendatangkan dalilnya." (Al-Zahabi, 2002).

Ungkapan ini menunjukkan pengakuan atas kemampuan berpikir rasional dan argumentatif Abu Hanifah. Sebaliknya, Imam asy-Syafi'i mengagumi gurunya, Imam Malik, dengan mengatakan:

"Aku belajar dari Malik seperti seseorang mengambil cahaya dari matahari." (Al-Suyuthi, 1998).

Imam Ahmad bin Hanbal pun menaruh hormat besar pada asy-Syafi'i. Ia berkata:

"Setiap orang yang menulis ilmu, ia berutang kepada asy-Syafi'i." (Ibn Katsir, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 1997:303).

Pernyataan-pernyataan ini mencerminkan hubungan yang hangat dan penuh adab di antara para ulama besar. Mereka berbeda dalam metode, tetapi bersatu dalam tujuan mencari ridha Allah melalui ilmu.

4. Perbedaan Pendapat yang Didorong oleh Kasih Sayang

Dalam pandangan Imam al-Ghazali, perbedaan ijtihad yang dilakukan dengan tulus dan ilmiah justru menjadi rahmat bagi umat. Ia menegaskan bahwa setiap mujtahid yang bersungguh-sungguh mencari kebenaran akan memperoleh pahala, baik hasilnya benar maupun salah (Al-Ghazali, 1993).

Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah S.A.W.:

"*Apabila seorang hakim berijtihad kemudian benar, maka baginya dua pahala. Jika ia berijtihad lalu keliru, maka baginya satu pahala*." (HR. al-Bukhari dan Muslim).

Hadits ini menunjukkan bahwa perbedaan hasil ijtihad bukanlah kesalahan, tetapi bagian dari proses ilmiah dalam memahami kehendak Allah. Setiap ulama berusaha sebaik mungkin berdasarkan kemampuan dan ilmu yang dimilikinya. Maka, perbedaan di antara mereka harus dipandang dengan penuh kasih sayang dan penghargaan.

5. Fanatisme Mazhab dan Tantangan Umat

Sayangnya, seiring berjalannya waktu, semangat keterbukaan para ulama mulai pudar di sebagian kalangan. Sebagian umat Islam terjebak dalam *ta'ashub madzhabi* fanatisme terhadap satu mazhab tertentu. Mereka menolak pandangan mazhab lain dan menganggap pendapat mazhabnya sebagai satu-satunya yang benar. Padahal, para imam mazhab tidak pernah mengajarkan fanatisme. Mereka justru mendorong murid-muridnya untuk terus mencari kebenaran meskipun itu berada di luar mazhabnya sendiri. Ibn Taymiyyah menegaskan:

"Tidak ada seorang pun wajib mengikuti mazhab tertentu secara mutlak. Siapa pun yang mengikuti Al-Qur'an dan Sunnah sesuai kemampuannya, maka dialah yang lebih dekat kepada kebenaran." (Ibn Taymiyyah, 1995).

Pesan ini menunjukkan bahwa mazhab hanyalah sarana metodologis untuk memahami hukum Islam, bukan tujuan akhir. Jika seseorang menemukan kebenaran di luar mazhabnya, ia tidak dilarang untuk mengikutinya. Fanatisme mazhab justru berpotensi menghambat kemajuan pemikiran Islam. Karena itu, penting bagi umat Islam masa kini untuk kembali kepada semangat ilmiah para pendahulu berpikir terbuka, saling menghormati, dan berpegang pada dalil, bukan pada nama mazhab semata.

6. Pelajaran bagi Umat Islam Masa Kini

Adab dan etika para imam mazhab merupakan warisan peradaban Islam yang sangat berharga. Di tengah dunia modern yang sarat dengan perbedaan, sikap mereka menjadi contoh nyata bagaimana umat dapat bersatu meski memiliki pandangan yang beragam.

Imam asy-Syafi'i berkata:

"Pendapatku benar, tetapi mungkin salah; dan pendapat orang lain salah, tetapi mungkin benar." (Al-Nawawi, 2000).

Ungkapan ini mencerminkan kerendahan hati ilmiah (*tawadhu' ilmiah*). Seorang ulama sejati tidak pernah merasa pendapatnya paling benar, melainkan selalu membuka ruang dialog dan koreksi. Prinsip inilah yang seharusnya menjadi fondasi hubungan ilmiah di antara umat Islam masa kini.

Oleh karena itu, sikap saling menghargai, pikiran yang terbuka, dan kejujuran dalam memahami perbedaan perlu kembali dibangun dalam pendidikan, dakwah, dan pembahasan hukum Islam. Dengan mencontoh keteladanan para imam, umat Islam dapat menjaga persatuan di tengah perbedaan pendapat dan melanjutkan tradisi keilmuan Islam yang luhur dan beradab.

E. Penyebaran Mazhab dan Prinsip-Prinsip Hukum Islam

1. Perkembangan dan Penyebaran Mazhab ke Dunia Islam

Faktor politik dan geografis memainkan peranan penting dalam menentukan arah penyebaran mazhab. Setiap fase kekuasaan Islam memiliki kebijakan hukum yang berbeda-beda, tergantung pada kepentingan sosial dan politiknya.

Pada masa Kekhalifahan Abbasiyah (750–1258 M), mazhab Hanafi dijadikan mazhab resmi negara. Hal ini bukan hanya karena keilmuan Imam Abu Hanifah yang diakui luas, tetapi juga karena karakter mazhab Hanafi yang rasional, sistematis, dan fleksibel sesuai dengan kebutuhan pemerintahan yang kompleks di Baghdad, pusat peradaban Islam saat itu (Hallaq, 2005).

Sebaliknya, Daulah Umayyah di Andalusia mendukung mazhab Maliki, sebab ajaran Imam Malik bin Anas yang berbasis pada praktik masyarakat Madinah (*'amal Ahl al-Madinah*) dianggap paling mendekati sunnah Rasulullah S.A.W.dan mudah diterapkan dalam masyarakat agraris Andalusia (Al-Makkarī, 1968). Selain itu, letak geografis dan mobilitas ulama menjadi katalis penting dalam penyebaran fiqih. Kota-kota besar seperti Madinah, Kufah, Baghdad, Qairawan, dan Kordoba menjadi pusat

pengajaran dan diskusi hukum Islam. Dari kota-kota inilah, para murid mazhab berangkat ke berbagai daerah, membawa serta pemikiran dan metodologi gurunya (Ibn Khaldun, 2005).

a. Penyebaran Mazhab Hanafi
   Mazhab Hanafi tumbuh dari pemikiran Imam Abu Hanifah (80–150 H) di Kufah, Irak, dan dikenal lewat ciri khasnya yang kuat dalam penggunaan nalar ketika menetapkan hukum. Karena sering mengutamakan pertimbangan rasional dalam memahami teks-teks syariat, beliau dijuluki Ahl ar-Ra'yi. Mazhab ini kemudian berkembang luas hingga ke Irak, Persia, Asia Tengah, dan India. Ketika Daulah Abbasiyah menetapkannya sebagai mazhab resmi negara, kedudukannya semakin menguat. Pada masa Kekaisaran Utsmaniyah, Mazhab Hanafi bahkan dijadikan dasar sistem peradilan dan menjadi rujukan penting dalam pembentukan aturan-aturan administratif pemerintahan (Abu Zahrah, 1958).

   Mazhab Hanafi dikenal karena keterbukaannya terhadap *'urf* (adat lokal) dan *istihsan* (preferensi hukum yang lebih maslahat), sehingga mudah diterapkan dalam masyarakat dengan latar belakang sosial dan budaya beragam. Oleh karena itu, hingga kini Hanafi tetap menjadi mazhab dominan di Turki, Asia Tengah, Pakistan, dan sebagian India.

b. Penyebaran Mazhab Maliki
   Mazhab Maliki lahir dari pemikiran Imam Malik bin Anas (93–179 H) di Madinah. Salah satu kekuatan mazhab ini adalah pijakannya pada tradisi masyarakat Madinah, yang dianggap mencerminkan kehidupan dan praktik Rasulullah S.A.W. secara langsung. Imam Malik juga menyusun karya penting *Al-Muwaththa'*, sebuah kitab yang memadukan fiqih dan hadis dan diakui sebagai rujukan besar dalam dunia Islam. Ajaran mazhab Maliki kemudian menyebar luas ke Afrika Utara, Maroko, Tunisia, Libya, Mauritania, dan sampai ke Andalusia (Spanyol Islam). Penyebaran ini banyak dipelopori oleh murid-murid Imam Malik, seperti Yahya bin Yahya al-Laitsi, yang

membawa dan mengajarkan pemikiran gurunya di wilayah tersebut (Al-Qadhi 'Iyadh, 1982).

Mazhab Maliki lahir dari pemikiran Imam Malik bin Anas (93–179 H) di Madinah. Salah satu kekuatan mazhab ini adalah pijakannya pada tradisi masyarakat Madinah, yang dianggap mencerminkan kehidupan dan praktik Rasulullah S.A.W. secara langsung. Imam Malik juga menyusun karya penting *Al-Muwaththa'*, sebuah kitab yang memadukan fiqih dan hadis dan diakui sebagai rujukan besar dalam dunia Islam. Ajaran mazhab Maliki kemudian menyebar luas ke Afrika Utara, Maroko, Tunisia, Libya, Mauritania, dan sampai ke Andalusia (Spanyol Islam). Penyebaran ini banyak dipelopori oleh para murid Imam Malik, seperti Yahya bin Yahya al-Laitsi, yang membawa dan mengajarkan pemikiran gurunya di wilayah tersebut..

c. Penyebaran Mazhab Syafi'i
Mazhab Syafi'i didirikan oleh Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi'i (150–204 H). Beliau dikenal sebagai peletak dasar ushul fiqih, yaitu ilmu yang menjelaskan metodologi pengambilan hukum Islam secara sistematis. Melalui karya monumentalnya, *Ar-Risalah*, Imam Syafi'i memadukan kekuatan rasional mazhab Irak (Hanafi) dan kekuatan tradisi hadis mazhab Madinah (Maliki) (Kamali, 2003).

Mazhab Syafi'i kemudian menyebar ke Irak, Mesir, Yaman, Afrika Timur, dan Asia Tenggara. Ketika Imam Syafi'i bermigrasi ke Mesir, pemikirannya mengalami penyempurnaan, sehingga muncul dua versi ajarannya: *qaul qadim* (pendapat lama di Irak) dan *qaul jadid* (pendapat baru di Mesir).

Di Nusantara, mazhab Syafi'i diperkenalkan oleh para ulama dan pedagang dari Hadramaut dan Gujarat, serta diperkuat melalui jaringan ulama Nusantara–Timur Tengah pada abad ke-17 dan 18 (Azra, 2004). Pesantren-pesantren di Indonesia, Malaysia, dan Brunei menjadikan mazhab ini sebagai dasar

kurikulum fiqih, dengan kitab-kitab seperti *Fath al-Qarib* dan *I'anah ath-Thalibin* menjadi pegangan utama. Mazhab Syafi'i diterima luas karena moderat, seimbang antara teks dan rasio, serta adaptif terhadap budaya lokal. Hal ini menjadikannya fondasi utama dalam praktik keagamaan masyarakat Muslim Asia Tenggara hingga kini.

d. Penyebaran Mazhab Hanbali
Mazhab Hanbali, yang didirikan oleh Imam Ahmad bin Hanbal (164–241 H), merupakan mazhab yang paling tekstual dan ketat dalam berpegang pada dalil hadis. Imam Ahmad dikenal sebagai ahli hadis besar yang menolak menggunakan rasio kecuali dalam keadaan darurat.

Pada masa awal, mazhab ini kurang populer karena dianggap terlalu konservatif. Namun, pada abad ke-18, muncul gerakan *tajdid* (pembaharuan) yang dipelopori oleh Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab (1115–1206 H) di Najd, Arab Saudi. Gerakan ini menghidupkan kembali mazhab Hanbali dan menjadikannya landasan ideologis bagi Kerajaan Saudi Arabia modern (Al-Fauzan, 1998).

Dari pusatnya di Semenanjung Arab, ajaran Hanbali menyebar ke seluruh dunia melalui lembaga-lembaga pendidikan, media dakwah, dan fatwa internasional, terutama melalui universitas-universitas besar seperti Universitas Islam Madinah dan Imam Muhammad bin Saud University.

Faktor-Faktor Penyebaran Mazhab

1. Dukungan Politik dan Kekuasaan
Mazhab yang mendapat pengakuan negara (Hanafi di Abbasiyah, Maliki di Andalusia, Hanbali di Saudi Arabia) memperoleh legitimasi yang mempercepat penyebarannya.
2. Mobilitas Ulama dan Jaringan Perdagangan
Ulama, pedagang, dan jamaah haji berperan besar sebagai agen penyebaran fiqih ke berbagai wilayah, terutama mazhab Syafi'i di Asia Tenggara.

3. Kesesuaian Sosial dan Budaya
   Mazhab yang fleksibel terhadap *'urf* (seperti Hanafi dan Maliki) lebih mudah diterima oleh masyarakat dengan tradisi kuat.
4. Tradisi Keilmuan dan Pendidikan Islam
   Lembaga-lembaga seperti madrasah, pesantren, zawiyah, dan halaqah ilmu menjadi wadah transmisi ajaran mazhab lintas generasi (Kamali, 2003).

Sejarah dan Kondisi Sosial Masyarakat

Secara historis, setiap mazhab muncul sebagai respon terhadap kebutuhan zaman dan lingkungan sosialnya. Mazhab Hanafi berkembang di lingkungan urban yang rasional (Kufah), Maliki di lingkungan tradisional (Madinah), Syafi'i sebagai sintesis keduanya, dan Hanbali di lingkungan konservatif (Baghdad).

Menurut Ibn Khaldun (2005), keanekaragaman mazhab merupakan bukti kematangan peradaban Islam yang mampu menyesuaikan hukum dengan kondisi masyarakat tanpa meninggalkan prinsip syariah. Secara sosiologis, mazhab juga menjadi simbol identitas kolektif umat Islam di setiap wilayah.

Keberagaman mazhab bukanlah tanda perpecahan, tetapi manifestasi dari keluasan syariat Islam yang mengakomodasi berbagai realitas sosial dan budaya. Dengan demikian, pluralitas mazhab adalah bentuk rahmat intelektual yang menjaga hukum Islam tetap dinamis dan relevan.

Relevansi bagi Umat Islam Kontemporer

Dalam konteks global saat ini, memahami sejarah mazhab memiliki nilai penting untuk mengembangkan Fiqih moderat dan kontekstual. Perbedaan mazhab seharusnya tidak melahirkan fanatisme sempit, tetapi mendorong dialog dan saling menghormati. Sebagaimana dinyatakan oleh Yusuf al-Qaradawi (1998:67), *"Umat Islam tidak diwajibkan bersatu dalam satu mazhab, tetapi wajib berpegang pada kebenaran yang bersumber dari dalil."* Pernyataan ini menegaskan bahwa keragaman mazhab

adalah bagian dari khazanah hukum Islam yang dapat dipelajari, dipadukan, dan dikembangkan sesuai dengan konteks zaman.

Dengan demikian, keberagaman mazhab harus dipandang sebagai sumber kebijaksanaan dan inovasi hukum Islam, bukan sebagai pemisah antarumat. Dalam era modern, umat Islam dituntut untuk memahami fiqih lintas mazhab agar dapat menjawab tantangan sosial dan hukum dengan semangat ijtihad yang berlandaskan keadilan dan kemaslahatan.

2. Prinsip-Prinsip Hukum Islam yang Menjadi Landasan Dinamika Fiqih

a. Prinsip *Sadd al-Dzaria'ah* (Menutup Jalan Kemafsadatan)

1) Makna dan Hakikat Sadd al-Dzari'ah
Salah satu prinsip penting dalam hukum Islam, khususnya dalam *fiqih minoritas* (*Fiqih al-aqalliyyāt*), adalah sadd al-dzari'ah, yang secara sederhana berarti "menutup jalan menuju kemafsadatan" atau mencegah segala sarana yang dapat mengantarkan kepada keburukan.

Secara etimologis, kata *sadd* berarti "menutup", sedangkan *dzarī'ah* bermakna "jalan atau sarana menuju sesuatu." Dengan demikian, *sadd al-dzari'ah* berarti menutup segala bentuk perbuatan, kebijakan, atau kebiasaan yang berpotensi membawa pada hal-hal terlarang, meskipun secara lahiriah perbuatan tersebut tampak mubah (boleh).

Menurut Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (1996), *sadd al-dzari'ah* adalah meninggalkan sesuatu yang secara asal mubah, namun berpotensi kuat menjerumuskan kepada perbuatan yang diharamkan. Pandangan ini menegaskan bahwa dalam Islam, tujuan tidak dapat menghalalkan segala cara, sebab syariat tidak hanya menilai hasil akhir, tetapi juga memperhatikan proses dan sarana yang digunakan untuk mencapainya (Misranetti, 2020).

Dalam konteks modern, prinsip ini dapat dipahami sebagai etika pencegahan dini (preventif) agar masyarakat terhindar dari kerusakan moral, spiritual, dan sosial yang mungkin timbul akibat tindakan yang tampak sepele, namun berpotensi besar menimbulkan mudarat.

2) Kedudukan Sadd al-Dzari'ah dalam Ushul Fiqih
Dalam ilmu *ushul fiqih*, para ulama memiliki pandangan berbeda mengenai sejauh mana prinsip *sadd al-dzari'ah* dapat dijadikan dasar hukum (*hujjah*). Mazhab Maliki dan Hanbali menempatkan *sadd al-dzari'ah* sebagai sumber hukum yang kuat. Mereka memandang bahwa mencegah kerusakan sebelum terjadi lebih utama daripada menunggu akibatnya muncul. Wahbah al-Zuḥaylī (1986) menjelaskan bahwa kedua mazhab ini menggunakan prinsip tersebut dalam banyak keputusan sosial untuk melindungi kemaslahatan masyarakat (*maslahah 'ammah*). Sementara itu, mazhab Hanafi dan sebagian Syafi'i lebih berhati-hati dalam menerapkannya. Mereka hanya menggunakan prinsip ini ketika potensi kemafsadatan sangat besar dan nyata, bukan sekadar kemungkinan kecil (*dzannī*).

Contoh penerapan prinsip ini dapat dilihat pada kebijakan Imam Malik yang melarang jual beli senjata pada masa terjadi kekacauan politik (*fitnah*), meskipun pada dasarnya jual beli tersebut mubah. Larangan itu bertujuan untuk mencegah senjata jatuh ke tangan pihak zalim yang dapat memperpanjang konflik dan menimbulkan pertumpahan darah (al-Qarāfī, 1998). Dengan demikian, *sadd al-dzari'ah* berfungsi sebagai pengendali sosial dan moral, agar kebebasan individu tidak menimbulkan kerusakan kolektif.

3) Landasan Filosofis Sadd al-Dzari'ah
Prinsip ini berpijak pada pandangan holistik syariat Islam yang menekankan keadilan, kasih sayang, dan kebijaksanaan. Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa:

"*Sesungguhnya syariat seluruhnya adalah keadilan, rahmat, dan hikmah. Maka setiap hal yang keluar dari keadilan kepada kezaliman, dari rahmat kepada kekerasan, dari kemaslahatan kepada kerusakan, dan dari hikmah kepada kesia-siaan maka ia bukan bagian dari syariat*."

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa tujuan utama sadd al-dzari'ah adalah menjaga lima pokok utama *Maqāṣid al-Syarī'ah*, yaitu: agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*māl*). Dengan menutup sarana menuju kerusakan, maka kehidupan manusia terjamin dalam keadilan dan keamanan (Misranetti, 2020).

4) Aplikasi Sadd al-Dzari'ah dalam Fiqih Minoritas
Dalam konteks masyarakat minoritas Muslim, seperti umat Islam yang hidup di lingkungan sekuler atau multikultural, *sadd al-dzari'ah* memiliki peran strategis. Misalnya, dalam bidang ekonomi, umat Islam dianjurkan berhati-hati agar tidak terlibat dalam sistem keuangan yang mengandung unsur riba, penipuan, atau eksploitasi, meskipun aktivitas tersebut lazim diterima di masyarakat modern. Langkah pencegahan ini sejalan dengan semangat *sadd al-dzari'ah* untuk menghindari mafsadah dalam transaksi (Rishadi, 2022).

Dalam hubungan sosial lintas agama, Islam tetap mendorong toleransi dan kerja sama kemanusiaan (*ta'āwun 'ala al-birr wa al-taqwā*), tetapi menutup peluang terjadinya asimilasi akidah atau sinkretisme keagamaan yang bisa mengaburkan keyakinan umat. Prinsip ini berfungsi sebagai pagar konseptual yang menjaga kemurnian identitas Islam di tengah pluralitas budaya (Misranetti, 2020).

Demikian pula dalam hukum keluarga, larangan *khalwat* (berduaan dengan lawan jenis non-mahram) merupakan bentuk nyata dari penerapan *sadd al-dzari'ah* untuk mencegah terjadinya zina. Begitu juga larangan *ikhtilāṭ*

bebas di tempat umum bertujuan menutup jalan munculnya fitnah sosial dan kerusakan moral.

Relevansi Sadd al-Dzari'ah dalam Etika Publik dan Teknologi Modern

Di era digital saat ini, *sadd al-dzari'ah* juga dapat diterapkan dalam etika penggunaan teknologi dan media sosial. Aktivitas daring seperti berbagi konten, komentar, atau transaksi online pada dasarnya mubah, namun dapat menjadi sarana fitnah, ujaran kebencian, atau pornografi. Oleh karena itu, penerapan prinsip *sadd al-dzari'ah* menuntut pengawasan moral dan hukum dalam penggunaan media modern agar tidak menimbulkan kerusakan sosial (Misranetti, 2020). Begitu pula dalam bidang ekonomi digital, seperti investasi mata uang kripto atau perdagangan daring yang tidak transparan. Bila aktivitas tersebut berpotensi besar menimbulkan penipuan atau kerugian, maka prinsip *sadd al-dzari'ah* mendorong sikap kehati-hatian (*iḥtiyāṭ*) demi mencegah *mafsadah māliyah* (kerugian finansial besar).

Sadd al-Dzari'ah sebagai Prinsip Preventif Syariat

Dari berbagai pandangan dan penerapan di atas, dapat disimpulkan bahwa *sadd al-dzari'ah* merupakan prinsip pencegahan dini yang mencerminkan kebijaksanaan syariat Islam. Ia sejalan dengan prinsip universal: *al-wiqāyah khayrun min al-'ilāj* (pencegahan lebih baik daripada pengobatan). Dalam praktiknya, penerapan prinsip ini harus proporsional dan kontekstual. Jika potensi kerusakan lebih besar daripada manfaat, maka pencegahan menjadi wajib dilakukan. Namun jika pencegahan justru menghalangi kemaslahatan yang lebih luas, maka prinsip lain seperti *fath al-dzari'ah* (membuka sarana menuju maslahat) dapat diterapkan.

Dengan demikian, *sadd al-dzari'ah* bukanlah konsep yang kaku atau mengekang kebebasan, melainkan mekanisme moral dan hukum untuk memastikan bahwa setiap tindakan manusia

berada dalam koridor kemaslahatan, keadilan, dan keberlanjutan sosial (Rishadi, 2022; Misranetti, 2020).

b. Prinsip Fath al-Dzari'ah (Membuka Jalan Menuju Maslahat)

1) Makna dan Dasar Pemikiran
Dalam ajaran Islam, setiap tindakan dan kebijakan diarahkan untuk mencapai kemaslahatan (kebaikan) dan menghindari kerusakan (mafsadah). Jika *sadd al-dzari'ah* berarti menutup jalan yang dapat membawa kepada keburukan, maka *fath al-dzari'ah* berarti membuka jalan atau sarana yang mengarah kepada kebaikan dan manfaat. Secara sederhana, *fath al-dzari'ah* dapat dipahami sebagai upaya memberikan ruang bagi suatu cara, alat, atau kebijakan yang pada dasarnya netral bahkan mungkin semula dilarang namun dibolehkan karena menjadi sarana untuk mewujudkan manfaat yang lebih besar bagi umat.

Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah menjelaskan bahwa sebagaimana Islam memerintahkan untuk menutup jalan menuju keburukan, syariat juga mengajarkan agar umat membuka jalan menuju kebaikan, sebab seluruh ajaran Islam berdiri di atas prinsip kasih sayang dan kemaslahatan (Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 1996). Prinsip ini juga didukung oleh firman Allah Swt. dalam QS. al-Mā'idah [5]: 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى

"*Dan tolong-menolonglah kamu dalam kebaikan dan ketakwaan*."

Ayat ini menegaskan pentingnya bekerja sama dan menciptakan sarana yang membawa kebaikan dan ketakwaan. Dengan demikian, membuka jalan menuju kemaslahatan merupakan bagian dari pelaksanaan nilai tolong-menolong dalam kebaikan (*ta'āwun 'ala al-birr wa al-taqwā*).

2) Pandangan Para Ulama tentang Fath al-Dzari'ah
Mayoritas ulama dari berbagai mazhab sepakat bahwa prinsip *fath al-dzari'ah* merupakan turunan dari konsep *Maslahah Mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak disebut secara eksplisit dalam teks Al-Qur'an dan Hadis, tetapi sesuai dengan tujuan syariat. Imam al-Qarafi menyatakan bahwa membuka jalan menuju kemaslahatan sama pentingnya dengan menutup jalan menuju keburukan, karena keduanya bertujuan menjaga *Maqāṣid al-Syarī'ah* atau tujuan-tujuan dasar hukum Islam (Al-Qarāfī, *al-Furūq*, 1998). Sementara itu, Imam al-Ghazali dalam *al-Mustasfa* menegaskan bahwa seluruh aturan syariat berlandaskan pada lima hal pokok: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Oleh karena itu, segala sarana yang dapat memperkuat kelima hal tersebut harus difasilitasi dan dikembangkan (Al-Ghazālī, 1993).

Dalam pandangan Ibn Taymiyyah, apa pun yang dapat menjadi sebab seseorang mendekatkan diri kepada Allah dan menaati Rasul-Nya termasuk bagian dari agama dan harus didorong, sebab ia membawa kemaslahatan bagi manusia (Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, 2005).
Dari pandangan para ulama ini, dapat disimpulkan bahwa *fath al-dzari'ah* bukanlah kebebasan tanpa batas, melainkan bentuk kebijakan syariat yang memiliki dasar moral, yakni untuk mendorong kebaikan, keadilan, dan kesejahteraan masyarakat.

3) Penerapan dalam Fiqih Minoritas
Dalam konteks kehidupan umat Islam yang tinggal di wilayah mayoritas non-Muslim (*Fiqih al-aqalliyyāt*), prinsip *fath al-dzari'ah* memiliki peran penting. Prinsip ini memberikan ruang bagi umat Islam untuk beradaptasi dengan lingkungan sosial dan sistem yang berbeda, selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar Islam.

Contohnya dapat dilihat dalam bidang ekonomi. Ketika sistem keuangan di negara Barat didominasi oleh sistem berbasis bunga (*riba*), ulama dan pakar ekonomi Islam mendorong pembentukan lembaga keuangan syariah, asuransi halal, dan investasi etis. Semua itu merupakan bentuk penerapan *fath al-dzari'ah*, karena membuka peluang ekonomi yang halal sekaligus menghindari praktik keuangan yang dilarang.

Demikian pula dalam bidang dakwah dan kemasyarakatan, penggunaan bahasa lokal dalam khutbah, atau pemanfaatan kalender sipil untuk kegiatan dakwah, merupakan bentuk nyata penerapan prinsip ini. Semua itu bertujuan agar pesan keislaman dapat tersampaikan dengan efektif dan membawa kemaslahatan bagi masyarakat luas.

Fath al-Dzari'ah dan Inovasi Sosial Islam di Nusantara

Di Indonesia, prinsip *fath al-dzari'ah* telah lama menjadi dasar dalam pengembangan dakwah dan kehidupan sosial keagamaan. Para ulama dan wali terdahulu menggunakan budaya lokal seperti wayang, gamelan, atau tembang sebagai media penyebaran ajaran Islam. Meski cara tersebut tidak ditemukan dalam tradisi Arab, namun terbukti menjadi sarana yang efektif untuk memperkenalkan Islam secara damai dan mudah diterima masyarakat.

Kiai Ahmad Dahlan menegaskan bahwa agama seharusnya menjadi penerang dan pendorong kemajuan manusia, bukan penghalangnya (Ahmad Dahlan, 2010). Pandangan ini menunjukkan bahwa *fath al-dzari'ah* memberi ruang bagi inovasi dan pembaruan selama bertujuan untuk kemaslahatan umat.

Sementara itu, KH. Hasyim Asy'ari mengajarkan pentingnya menjaga nilai-nilai lama yang baik sambil menerima hal-hal baru yang lebih bermanfaat prinsip yang dikenal dengan ungkapan *al-muḥāfaẓah 'ala al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdz bi al-jadīd al-aṣlaḥ* (Hasyim Asy'ari, 2008). Prinsip ini selaras dengan *fath al-dzari'ah*,

karena membuka jalan bagi pembaruan sosial yang tetap berpijak pada nilai-nilai Islam.

c. Prinsip Istihsan (Keadilan dan Keluwesan Hukum)

1) Makna dan Konsep Dasar Istihsan
Dalam khazanah hukum Islam, *istihsān* berarti memilih atau menganggap sesuatu lebih baik (*hasan*). Secara istilah, *istihsān* diartikan sebagai keberpalingan dari penerapan *qiyas* umum menuju hukum yang lebih sesuai dengan nilai keadilan, kemaslahatan, dan kebutuhan manusia, berdasarkan dalil syar'i yang lebih kuat dan lebih spesifik (Al-Karkhi, *Uṣūl al-Karkhi*, 1994).

Imam al-Karkhi, ulama besar dari mazhab Hanafi, menyebut bahwa

الاستحسان هو العدول عن موجب القياس إلى موجب أقوى منه

"istihsān adalah berpaling dari tuntutan qiyas menuju dalil yang lebih kuat darinya."

Makna ini menunjukkan bahwa *istihsān* bukan menolak logika hukum, tetapi memberikan ruang bagi pertimbangan moral dan kemanusiaan agar hukum tetap membawa keadilan dan kemaslahatan.

Ulama Maliki seperti Ibn al-'Arabi bahkan menyebut *istihsān* sebagai "ruh dari fiqih" karena memberikan fleksibilitas bagi hukum Islam agar dapat diterapkan dalam situasi sosial yang terus berubah (Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, 1996). Dengan kata lain, *istihsān* menegaskan bahwa hukum Islam tidak bersifat kaku, melainkan mengandung kebijaksanaan yang adaptif terhadap dinamika zaman.

2) Dasar Teologis dan Landasan Hukum Istihsan
Prinsip *istihsān* berakar kuat dalam Al-Qur'an dan hadis. Allah Swt. berfirman dalam QS. al-Zumar [39]: 55:

فَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ

"*Maka ikutilah yang terbaik di antara apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu*."

Ayat ini memberi isyarat bahwa seorang mujtahid diperintahkan untuk memilih hukum yang paling *aḥsan* (baik dan adil) di antara berbagai kemungkinan hukum yang sama-sama bersumber dari wahyu. Artinya, Islam mendorong pencarian solusi hukum yang paling maslahat, bukan sekadar yang paling tekstual.

Rasulullah S.A.W.juga bersabda:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ

"*Sesungguhnya Allah menyukai jika keringanan (rukhsah)-Nya diterima sebagaimana Dia menyukai bila hukum-hukum yang tegas (azā'im) dijalankan*."
(HR. Ahmad, no. 5832)

Hadis ini menegaskan bahwa Islam adalah agama yang memberi kemudahan dan ruang kelonggaran, bukan kesulitan. Prinsip ini menjadi fondasi bagi *istihsān*, yaitu memilih jalan hukum yang lebih ringan dan adil bagi manusia tanpa meninggalkan dasar syariat (Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*).

3) Kedudukan Istihsan dalam Perkembangan Mazhab
Mazhab Hanafi dikenal sebagai pelopor dalam mengembangkan konsep *istihsān*. Imam Abu Hanifah menegaskan bahwa *istihsān* bukan bentuk penyimpangan dari hukum, tetapi "ijtihad yang didasari oleh keadilan dan kasih sayang" (*ijtihad al-'adl wa al-raḥmah*) (Abu Hanifah, dikutip dalam Ibn Abidin, *Radd al-Muhtar*, 2003).

Sebagai contoh, menurut *qiyas*, jual beli baru sah jika ada ijab qabul secara lisan. Namun, berdasarkan *istihsān*, Imam Abu Hanifah membolehkan jual beli dengan tindakan (*mu'āṭah*), seperti langsung mengambil barang dan membayar tanpa ucapan, karena cara itu sudah menjadi kebiasaan masyarakat dan membawa kemaslahatan (Al-Sarakhsi, *Al-Mabsuth*, 1997).

Di sisi lain, Imam al-Syafi'i mengingatkan agar *istihsān* tidak digunakan tanpa batas. Dalam *al-Risālah*, beliau berkata:

من استحسن فقد شرّع

"*Barang siapa ber-istihsān, maka ia telah membuat syariat sendiri*" (Al-Syafi'i, *Al-Risālah*, 1990).

Meskipun begitu, Imam al-Syafi'i juga mengakui pentingnya pertimbangan kemaslahatan melalui cara lain, seperti *istidlāl* dan penggunaan kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan nash. Karena itu, perbedaan antarmazhab sebenarnya lebih berkaitan dengan cara mereka menata metode dan penamaan istilah, bukan pada tujuan menjaga kemaslahatan itu sendiri.

Imam Malik dan Imam Ahmad pun menerapkan *istihsān* dalam berbagai kasus, terutama ketika teks hukum tidak secara langsung menjawab kebutuhan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa pada dasarnya semua mazhab mengakui *istihsān* sebagai metode untuk menjaga keadilan substantif hukum Islam.

4) Fungsi Istihsan dalam Menegakkan Keadilan Sosial
Prinsip utama *istihsān* adalah menjaga keseimbangan antara teks hukum dan realitas sosial. Al-Ghazali dalam *al-Mustasfa* menegaskan bahwa hukum Islam harus membawa manfaat, dan jika penerapan hukum justru menimbulkan kesulitan atau kerugian, maka perlu ada peninjauan ulang (Al-Ghazali, 1993).

Sebagai contoh, dalam penegakan hukum pidana atau perdata klasik, hakim yang hanya berpegang pada *qiyas* kaku tanpa mempertimbangkan kondisi sosial bisa berpotensi menimbulkan ketidakadilan. Maka, *istihsān* hadir sebagai "rem moral" bagi pelaksanaan hukum agar tetap berpihak pada nilai kemanusiaan.

Al-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah* menegaskan bahwa seluruh syariat bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Jika penerapan hukum menjauh dari tujuan tersebut, maka harus dikaji kembali (Al-Syatibi, 1997).

Ibn al-Qayyim juga menegaskan dengan tegas:

إن الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، ومن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل

"*Sesungguhnya syariat itu seluruhnya keadilan, rahmat, dan maslahat. Maka setiap perkara yang keluar dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmat menuju kekerasan, dari maslahat menuju mafsadah maka ia bukan bagian dari syariat, meski disandarkan kepadanya dengan takwil*."
(Ibn al-Qayyim, dikutip dalam Amsyari, 2022).

Pernyataan ini menjadi dasar filosofis bahwa *istihsān* adalah alat untuk memastikan hukum Islam selalu selaras dengan nilai keadilan dan kasih sayang.

5) Penerapan Istihsan dalam Konteks Modern

Dalam kehidupan modern, *istihsān* memiliki peran besar dalam menjembatani antara idealitas teks dan realitas umat. Berikut beberapa penerapannya:

a) Bidang Medis: Penggunaan obat yang mengandung bahan najis atau zat haram diperbolehkan dalam kondisi

darurat, karena menyelamatkan nyawa lebih utama daripada melarang bahan tersebut.

b) Bidang Ekonomi: Diperbolehkannya sistem asuransi syariah dan model investasi modern, meski belum dikenal pada masa klasik, karena mengandung unsur perlindungan dan kemaslahatan.

c) Bidang Sosial: Pemberlakuan fatwa yang menyesuaikan dengan konteks lokal (*fatwa bi al-waqi'*), seperti zakat profesi atau wakaf produktif, adalah bentuk penerapan *istihsān* agar hukum tetap relevan dengan kebutuhan masyarakat.

Semua contoh tersebut menunjukkan bahwa *istihsān* berfungsi menjaga agar hukum Islam tetap hidup, dinamis, dan sesuai dengan perkembangan zaman tanpa kehilangan nilai-nilai dasarnya.

d. Prinsip Istishab (Konsistensi dan Keberlanjutan Hukum)

1) Pengertian dan Landasan Konseptual
Istishab (الاستصحاب) merupakan salah satu prinsip penting dalam *ushul fiqih* yang menegaskan keberlanjutan suatu hukum hingga terdapat dalil baru yang mengubahnya. Secara etimologis, istilah *istishab* berarti "menemani" atau "menyertai sesuatu secara terus-menerus" (Al-Jurjani, 1998). Dalam konteks hukum Islam, konsep ini bermakna mempertahankan ketetapan hukum sebelumnya karena tidak ada dalil yang menasakh atau menggantinya.

Menurut Al-Qarafi dalam *Al-Furuq* (1998), *istishab* didefinisikan sebagai "mempertahankan hukum yang telah berlaku di masa lalu selama tidak ada dalil yang mengubahnya pada masa sekarang." Prinsip ini menjamin kesinambungan dan stabilitas hukum syariat, serta mencegah kekacauan dalam pengambilan fatwa dan

keputusan hukum akibat perubahan yang tidak memiliki dasar yang kuat.

2) Landasan Syariat Prinsip Istishab
Dasar hukum *istishab* dapat ditemukan dalam firman Allah SWT:

"*Janganlah kamu mengikuti sesuatu yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya*."
(QS. Al-Isrā' [17]: 36).

Ayat ini menegaskan bahwa seseorang tidak boleh menyalahi ketentuan hukum yang telah ada tanpa dasar pengetahuan yang pasti. Prinsip serupa juga tampak dalam hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim:

"*Seandainya setiap orang diberikan hukum hanya karena klaimnya, niscaya banyak orang akan mengklaim harta dan darah orang lain; tetapi bukti wajib bagi yang menuduh*."

Hadis tersebut menegaskan bahwa hukum asal tetap berlaku sampai muncul bukti baru. Sebagai contoh, seseorang yang suci tidak dapat dinyatakan najis tanpa dalil yang sahih, dan kepemilikan seseorang atas harta tidak dapat dibatalkan tanpa bukti yang jelas.

3) Jenis-Jenis Istishab
Para ulama ushul fiqih membedakan *istishab* ke dalam beberapa bentuk pokok:

a) Istishab al-Barā'ah al-Ashliyyah (Asal Tidak Terikat Hukum). Prinsip ini menyatakan bahwa manusia pada dasarnya terbebas dari kewajiban atau larangan hingga datang dalil yang menetapkan sebaliknya. Misalnya, segala jenis makanan dianggap halal sampai ada dalil yang melarangnya (Al-Amidi, 1982).

b) Istishab al-Ibāhah al-Ashliyyah (Asal Kebolehan). Kaidah ini menegaskan bahwa hukum asal dari segala sesuatu

adalah boleh, hingga muncul dalil yang mengharamkannya. Al-Suyuthi (1998) merumuskannya dalam bentuk kaidah Fiqihiyyah: *"Al-aṣl fī al-ashyā' al-ibāḥah ḥattā yadulla al-dalīl 'alā al-taḥrīm"* (asal segala sesuatu adalah boleh sampai ada dalil yang mengharamkannya).

c) Istishab al-Ḥukm al-Syar'i (Keberlanjutan Hukum Syar'i). Yaitu mempertahankan status hukum syariat yang telah berlaku, seperti suci, najis, nikah, atau talak, hingga muncul bukti baru yang mengubah ketetapan tersebut.

d) Istishab al-Waṣf (Keadaan atau Sifat yang Tetap). Misalnya, seseorang dianggap hidup hingga terbukti kematiannya. Prinsip ini sering diterapkan dalam hukum waris dan perkawinan untuk menentukan status seseorang secara hukum.

4) Pandangan Ulama tentang Istishab
Imam al-Syafi'i dalam *Al-Risālah* (1979) menegaskan bahwa setiap hukum yang telah tetap berdasarkan dalil syar'i tidak boleh diubah kecuali dengan dalil syar'i pula. Pandangan ini menekankan pentingnya kepastian dan rasionalitas dalam perubahan hukum Islam.

Imam Ahmad bin Hanbal juga menempatkan *istishab* sebagai dasar penting dalam penetapan hukum ketika tidak ditemukan nash yang jelas. Ia menegaskan bahwa sesuatu yang telah ditetapkan tidak boleh diubah tanpa bukti yang lebih kuat (Ibn Qudamah, 1999).

Mazhab Malikiyyah dan Hanafiyyah juga menerima konsep *istishab* dengan batas tertentu, khususnya dalam kondisi ketika qiyas atau maslahah tidak memberikan kejelasan hukum. Ibn al-Qayyim dalam *I'lam al-Muwaqqi'in* (1996) bahkan menilai *istishab* sebagai bentuk ketaatan terhadap

keyakinan yang pasti (*ta'abbud bi al-yaqīn*), bukan berdasarkan dugaan semata.

5) Aplikasi Prinsip Istishab dalam Hukum Islam Kontemporer
Dalam konteks modern, prinsip *istishab* memiliki peran penting dalam menjaga stabilitas hukum Islam, termasuk dalam sistem hukum Indonesia. Misalnya, dalam hukum keluarga, status pernikahan dianggap tetap sah hingga terdapat bukti perceraian yang sah secara hukum (Direktorat Jenderal Bimas Islam, 2013). Dalam hukum waris, seseorang yang hilang tidak langsung dianggap meninggal sebelum ada bukti yang pasti, berdasarkan asas *istishab al-ḥayāh* (keberlanjutan kehidupan).

   Dalam bidang *Fiqih muamalah*, *istishab* menjadi dasar kehati-hatian dalam penetapan status halal-haram suatu produk. Produk dianggap halal sampai terbukti sebaliknya, sebagaimana diterapkan dalam sertifikasi halal oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI, 2021). Prinsip ini juga relevan dalam Fiqih medis, seperti dalam menentukan status kesucian seseorang dalam wudhu atau tayamum, di mana keraguan tidak membatalkan keyakinan sebelumnya.

6) Istishab sebagai Pilar Kepastian dan Moderasi Hukum
Istishab berfungsi untuk menjaga keseimbangan antara kepastian hukum dan perubahan yang diperlukan. Prinsip ini membuat hukum Islam tetap konsisten, namun tetap memperhatikan dalil baru yang sahih ketika diperlukan.

   Di Indonesia, istishab membantu memastikan kepastian hukum di tengah perkembangan sosial dan teknologi. Contohnya dalam hukum keluarga, penggunaan bioteknologi, atau transaksi digital, prinsip ini menegaskan bahwa perubahan hukum harus didasarkan pada dasar yang kuat.

Dengan demikian, istishab bukan sekadar prinsip teknis, tetapi juga bagian dari Maqāṣid al-Syarīʻah, karena menjaga ketenangan dan kestabilan masyarakat. Prinsip ini menegaskan karakter hukum Islam yang moderat, berhati-hati, dan bertanggung jawab, baik secara moral maupun sosial.

e. Prinsip Istislah (*Maslahah Mursalah*) dalam Fiqih Minoritas

1) Pengertian dan Landasan Konseptual
Istislah berasal dari kata *ṣalāḥa–yaṣluḥu–istiṣlāḥ*, yang bermakna "mencari kebaikan" atau "mencari kemaslahatan". Dalam *ushul fiqih*, istilah ini digunakan untuk menjelaskan metode ijtihad dalam menetapkan hukum atas perkara yang tidak memiliki dalil khusus, dengan berpegang pada kemaslahatan yang sejalan dengan tujuan syariat (*Maqāṣid al-Syarīʻah*). Karena itu, istislah dipahami sebagai dasar pertimbangan hukum yang menempatkan manfaat bagi manusia tanpa bertentangan dengan ketentuan nash yang bersifat qathʻi.

Menurut Al-Ghazālī dalam *Al-Mustashfā min ʻIlm al-Uṣūl* (1997), *Maslahah Mursalah* adalah kemaslahatan yang tidak secara eksplisit diakui atau ditolak oleh nash, namun tetap sesuai dengan prinsip dan tujuan umum syariat. Sementara itu, Al-Syāṭibī dalam *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarīʻah* (1997) menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariat dibangun untuk menjaga kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Prinsip ini mencakup perlindungan terhadap lima aspek pokok kehidupan manusia, yaitu agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-ʻaql*), keturunan (*al-nasl*), dan harta (*al-māl*).

Dengan demikian, *istislah* memiliki peran strategis dalam memperluas cakupan hukum Islam agar tetap relevan dengan dinamika sosial dan perubahan zaman. Prinsip ini memungkinkan hukum Islam bersifat adaptif dan

kontekstual, sambil tetap berpijak pada kerangka nilai *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang menjadi ruh dari seluruh ajaran Islam.

2) Kriteria Maslahah yang Dapat Dijadikan Dasar Hukum
Para ulama menetapkan sejumlah kriteria agar suatu kemaslahatan dapat dijadikan dasar penetapan hukum. Al-Qarāfī dalam *Al-Furūq* (2004) menjelaskan bahwa kemaslahatan yang dijadikan dasar hukum harus memenuhi beberapa ketentuan berikut:

   a) Bersifat hakiki dan rasional. Kemaslahatan yang dimaksud harus benar-benar nyata dan dapat diterima oleh akal sehat, bukan hanya berdasarkan dugaan atau kepentingan subjektif.

   b) Tidak bertentangan dengan nash yang *qath'i*. Jika ada dalil yang jelas menolak, maka kemaslahatan tersebut tidak dapat dijadikan landasan hukum.

   c) Bersifat umum dan mendukung maqāṣid syariah. Kemaslahatan yang dipertimbangkan harus membawa manfaat bagi masyarakat luas serta menjaga salah satu dari lima maqāṣid dasar syariat.

   d) Tidak menimbulkan mafsadah yang lebih besar. Prinsip *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ* (mencegah kerusakan lebih diutamakan daripada meraih kemanfaatan) tetap menjadi pedoman etika utama dalam penerapannya.

3) Peran Istislah dalam Fiqih Minoritas
Dalam konteks Fiqih al-Aqalliyyāt (fiqih minoritas), istislah berfungsi sebagai instrumen ijtihad yang bersifat lentur dan mampu menyesuaikan diri dengan kondisi setempat. Umat Islam yang tinggal di negara atau masyarakat non-Muslim sering berhadapan dengan situasi sosial dan aturan hukum yang berbeda dari masyarakat Muslim mayoritas. Karena itu, pertimbangan kemaslahatan digunakan untuk menjaga

keselarasan antara tuntutan syariat dan realitas yang mereka jalani.

Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam Fiqih al-Aqalliyyāt al-Muslimah (2001) menjelaskan bahwa prinsip Maslahah Mursalah dapat menjadi sarana untuk menyesuaikan praktik hukum Islam dengan lingkungan sekuler tanpa mengurangi substansi ajaran agama. Dengan landasan ini, umat Islam tetap dapat menjalankan kewajiban agama secara konsisten meskipun berada dalam sistem hukum dan struktur sosial yang tidak berbasis syariat.

4) Contoh Penerapan Istislah dalam Konteks Minoritas Muslim

   a) Penggunaan lembaga keuangan konvensional.
      Di banyak negara Barat, akses terhadap lembaga keuangan syariah masih terbatas. Karena itu, sebagian ulama membolehkan penggunaan rekening bank konvensional untuk kebutuhan praktis seperti menerima gaji, membayar tagihan, dan menyimpan dana dengan aman. Kebolehan ini didasarkan pada prinsip *Maslahah Mursalah*, selama tidak terlibat langsung dalam praktik riba.

   b) Pendidikan Islam di sekolah umum.
      Muslim minoritas sering menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah umum yang tidak berorientasi pada nilai-nilai Islam. Untuk menjaga identitas keislaman, pendirian sekolah akhir pekan (*weekend school*) atau lembaga pendidikan tambahan dinilai sebagai bentuk penerapan *Maslahah Mursalah* yang mendukung pelestarian akidah dan moral generasi muda.

   c) Pencatatan pernikahan dalam sistem non-syariah.
      Di negara sekuler, suatu pernikahan umumnya dianggap sah hanya jika tercatat di lembaga sipil. Karena itu, para ulama membolehkan pencatatan pernikahan di lembaga

negara non-syariah sebagai upaya memberikan perlindungan hukum bagi keluarga Muslim. Ketentuan ini sejalan dengan tujuan syariat yang menekankan pentingnya menjaga nasab, kehormatan, serta hak ekonomi setiap anggota keluarga.

d) Partisipasi dalam politik dan masyarakat sipil.
Keterlibatan Muslim dalam kegiatan politik, parlemen, atau organisasi sosial di negara non-Muslim juga dapat dipandang sebagai penerapan *Maslahah Mursalah*. Menurut Al-Qaraḍāwī (2001), partisipasi tersebut merupakan bentuk kontribusi konstruktif untuk memperjuangkan kepentingan umat serta memperkuat posisi sosial masyarakat Muslim, tanpa melanggar prinsip-prinsip dasar agama.

BAB 5
HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA

A. Masa Kerajaan Islam di Indonesia

Perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia memiliki jejak sejarah yang panjang dan berlapis, berawal sejak berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara. Proses penyebaran Islam berlangsung damai dan persuasif melalui para pedagang, ulama, dan sufi dari berbagai wilayah seperti Arab, Persia, India, dan Cina. Bersamaan dengan itu, ajaran Islam mulai membentuk sistem hukum keluarga yang berpadu dengan adat serta budaya lokal masyarakat setempat. Proses ini tidak hanya menyentuh aspek hukum, tetapi juga menanamkan nilai-nilai sosial dan kultural dalam kehidupan keluarga sehari-hari (Azra, 2004).

Pada masa Kesultanan Samudera Pasai (abad ke-13 M), yang dikenal sebagai kerajaan Islam pertama di Indonesia, hukum keluarga Islam mulai diterapkan secara teratur. Sultan Malik al-Saleh (1267–1297 M) memperkenalkan aturan perkawinan berdasarkan prinsip syariat, seperti pengaturan mahar dan pencatatan nikah melalui *qadi* (hakim agama). Para qadi berperan penting dalam mengawasi urusan keluarga serta menyelesaikan sengketa berdasarkan hukum Islam. Sejarah mencatat, Samudera Pasai bahkan telah memiliki lembaga khusus yang menangani urusan nikah, talak, dan rujuk (Azra, 2004).

Selanjutnya, Kesultanan Malaka (1402–1511 M) di bawah pemerintahan Sultan Mansur Shah mengembangkan sistem hukum yang lebih lengkap melalui *Undang-Undang Malaka* atau *Hukum Kanun Melaka*. Naskah hukum ini menjadi tonggak penting yang mengatur berbagai aspek hukum keluarga Islam, seperti hak dan kewajiban suami-istri, perceraian, warisan, dan pengasuhan anak. Hukum ini juga menyesuaikan diri dengan tradisi Melayu, termasuk sistem kekerabatan yang khas di beberapa daerah (Liaw, 1993).

Pada masa Kesultanan Aceh Darussalam (1496–1903 M), terutama di bawah Sultan Iskandar Muda (1607–1636 M), hukum keluarga Islam berkembang pesat. Ulama besar seperti Nuruddin al-Raniri, Abdurrauf al-Singkili, dan Hamzah Fansuri menulis berbagai karya Fiqih yang menjadi rujukan penting. Salah satu karya terkenal adalah *Mir'at al-Thullab* karya Abdurrauf al-Singkili yang membahas hukum pernikahan, perceraian, warisan, dan pengasuhan anak secara rinci. Aceh bahkan memiliki *mahkamah syar'iyyah* yang secara khusus menangani perkara keluarga dengan sistem peradilan yang terorganisir (Fathurahman, 2008).

Di Pulau Jawa, Walisongo berperan penting dalam mengenalkan ajaran Islam ke dalam kehidupan keluarga melalui cara-cara budaya yang lembut. Sunan Kalijaga, misalnya, memanfaatkan seni, wayang, dan tradisi masyarakat setempat untuk menyampaikan nilai-nilai Islam. Berbagai prosesi pernikahan Jawa seperti *siraman*, *midodareni*, dan *panggih* tetap dipertahankan, namun kemudian dipadukan dengan pelaksanaan akad nikah sesuai syariat. Cara yang menekankan aspek kultural ini membuat ajaran Islam lebih mudah diterima dan tidak menimbulkan benturan dengan adat Jawa, seperti terlihat pada Sunan Kalijaga dalam *Suluk Linglung*.

Di Sulawesi, Kesultanan Gowa-Tallo juga menjadi pusat penerapan hukum keluarga Islam yang berpadu dengan adat lokal "*pangadereng*". Raja Gowa XIV, I Manggorai Daeng Mammeta

(1565–1590), dikenal sebagai raja pertama yang memeluk Islam dan mulai menerapkan hukum syariat dalam urusan keluarga. Nilai-nilai Islam diintegrasikan dengan sistem kekerabatan Bugis-Makassar yang bersifat bilateral, menghasilkan pola hukum waris yang khas dan kontekstual (Hurgronje, 1906).

Sementara itu, di Kalimantan, Kesultanan Banjar mengembangkan hukum keluarga dengan ciri tersendiri. Ulama Banjar menyusun *Peraturan Adat dan Hukum Islam*, sebuah kitab pedoman yang memadukan aturan adat dengan syariat dalam menyelesaikan persoalan keluarga, seperti nikah, waris, dan perceraian. Upaya ini menunjukkan bagaimana hukum Islam dapat diadaptasi tanpa kehilangan esensinya (Lev, 1972).

B. Masa Kolonial Belanda

Masa penjajahan Belanda membawa perubahan besar dalam penerapan hukum Islam di Indonesia, terutama dalam bidang hukum keluarga. Pemerintah kolonial menerapkan kebijakan hukum berdasarkan teori *receptie* yang diperkenalkan oleh Snouck Hurgronje. Teori ini menyatakan bahwa hukum Islam hanya dapat berlaku jika sesuai dengan hukum adat dan tidak bertentangan dengan kepentingan pemerintah kolonial. Pandangan ini kemudian menjadi dasar kebijakan hukum Belanda di wilayah Nusantara (Hazairin, 1990).

Dalam praktiknya, politik hukum kolonial menciptakan sistem hukum yang berlapis dan tidak seimbang. Hukum Islam hanya diberlakukan secara terbatas, sementara pengaruh hukum Belanda semakin dominan. Ulama dan lembaga keagamaan pun mulai kehilangan peran pentingnya dalam sistem peradilan (Daud Ali, 1978).

Pembentukan Pengadilan Agama diatur melalui *Staatsblad* 1882 No. 152, namun kewenangannya sangat terbatas, hanya mencakup perkara perkawinan dan waris. Bahkan, setiap putusan harus disahkan terlebih dahulu oleh pengadilan negeri

(*landraad*). Ketentuan ini menunjukkan posisi hukum Islam yang berada di bawah sistem hukum kolonial. Pada tahun 1937, melalui *Staatsblad* 1937 No. 116, kewenangan pengadilan agama semakin dipersempit dengan dihapusnya wewenang menyelesaikan perkara waris (Daud Ali, 1978).

Meski demikian, upaya untuk menyusun hukum Islam secara tertulis tetap dilakukan, salah satunya melalui Compendium Freijer yang disusun oleh L.W.C. van den Berg. Karya ini berisi ketentuan hukum waris Islam untuk wilayah Jawa dan Madura, tetapi banyak penafsirannya yang tidak sesuai dengan prinsip dasar Fiqih Islam. Selain itu, buku Panduan Hukum untuk Pengadilan Agama karya Th. W. Juynboll juga ikut memengaruhi praktik peradilan pada masa itu (Hazairin, 1990).

Di tengah tekanan kolonial, para ulama tetap berperan penting dalam menjaga ajaran Islam. Karya-karya seperti Bughyatul-Mustarsyidin karya Sayyid Abdurrahman Ba'alawi dan Sullam at-Taufiq karya Syekh Nawawi al-Bantani menjadi rujukan penting bagi pengadilan agama dan lembaga pendidikan Islam (Syarifuddin, 1995). Melalui pesantren dan pengajaran kitab kuning, ulama mempertahankan kemandirian pendidikan Islam. Lahirnya organisasi Muhammadiyah (1912) dan Nahdlatul Ulama (1926) menjadi bentuk nyata perlawanan sosial dan keagamaan terhadap kebijakan hukum kolonial.

Perlawanan terhadap teori *receptie* juga muncul dalam bentuk fatwa dan ajaran ulama. KH. Hasyim Asy'ari, misalnya, menegaskan bahwa hukum Islam berlaku penuh bagi umat Islam tanpa harus menunggu pengakuan dari hukum adat. Sikap ini menjadi simbol keteguhan para ulama dalam mempertahankan nilai-nilai Islam di tengah tekanan kolonial (Abdul Manan, 2000).

Tabel 5. 1 Evolusi Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Periode	Regulasi	Karakteristik	Tantangan
Kerajaan Islam	Hukum tidak tertulis	Berbasis Fiqih dan adat	Variasi antar wilayah
Kolonial	*Staatsblad* 1882 No. 152	Teori *receptie*	Pembatasan otoritas
Orde Baru	UU No. 1 Tahun 1974	Unifikasi hukum keluarga terbatas	Implementasi tidak konsisten
Reformasi	UU Peradilan Agama, KHI	Otonomi luas dan responsif	Kontekstualisasi dengan dinamika sosial

C. Masa Orde Baru dan Lahirnya UU No. 1 Tahun 1974

Masa Orde Baru menjadi titik penting dalam perjalanan hukum keluarga Islam di Indonesia. Pada periode ini, lahir *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan* yang menjadi tonggak bersejarah dalam sistem hukum nasional, setelah melalui proses panjang dan perdebatan intens selama lebih dari dua dekade (Daud Ali, 1978).

Undang-undang ini mengatur berbagai hal pokok, seperti pengakuan perkawinan berdasarkan hukum agama, penerapan asas monogami, batas usia minimal perkawinan (19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan), kewajiban pencatatan perkawinan, pembatasan poligami, pengaturan hak dan

kewajiban suami istri, serta tata cara perceraian dan akibat hukumnya.

Dalam proses penyusunannya, terjadi perdebatan tajam antara kelompok nasionalis yang menginginkan hukum perkawinan bersifat seragam dan sekuler, serta kelompok agamis yang menekankan pentingnya dasar-dasar agama. Tokoh seperti Buya Hamka, Prof. Hazairin, H. Moh. Koesnoe, dan TGH. Zainuddin Abdul Madjid berperan besar dalam memperjuangkan agar nilai-nilai Islam tetap diakomodasi dalam undang-undang ini (Hazairin, 1990).

Meskipun menuai penolakan, terutama terhadap pasal-pasal mengenai poligami dan perceraian, UU No. 1 Tahun 1974 menjadi landasan utama penerapan hukum keluarga Islam di Indonesia. Selanjutnya, hadir *Kompilasi Hukum Islam (KHI)* melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 yang disusun di bawah pimpinan Prof. Dr. H. Bustanul Arifin, S.H., sebagai pedoman penting bagi peradilan agama dalam menangani perkara perkawinan, waris, dan wakaf (Syarifuddin, 1995).

Pada masa ini pula, pemerintah memperkuat lembaga peradilan agama melalui berbagai program pembinaan dan pelatihan hakim untuk meningkatkan profesionalisme dan efektivitas dalam pelaksanaan hukum keluarga Islam di Indonesia (Manan, 2000).

Tabel 5. 2 Perbandingan Hukum Keluarga Pra dan Pasca Kemerdekaan

Aspek	Pra Kemerdekaan	Pasca Kemerdekaan
Sumber Hukum	Fiqih Mazhab Syafi'i	Undang-Undang, KHI, Yurisprudensi
Institusi Pengadilan	Surambi (pengadilan tradisional)	Pengadilan Agama resmi negara

Aspek	Pra Kemerdekaan	Pasca Kemerdekaan
Otoritas	Terbatas oleh kekuasaan kolonial	Otonom dan diakui dalam sistem hukum nasional
Integrasi	Berdampingan dengan hukum adat	Terintegrasi dengan hukum nasional
Kodifikasi	Tidak teratur dan lokal	Sistematis melalui Kompilasi Hukum Islam (KHI)
Perlindungan Hak	Terbatas dan selektif	Diakui dan dilindungi oleh undang-undang

D. Era Reformasi dan Lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI)

Masa reformasi menjadi periode penting yang membawa perubahan besar dalam perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Semangat demokratisasi dan desentralisasi memberi ruang lebih luas bagi penguatan hukum agama dalam sistem hukum nasional (Daud Ali, 1978).

Amandemen UUD 1945 Pasal 29 menegaskan jaminan kebebasan beragama dan memperkuat posisi hukum Islam. Mahkamah Konstitusi juga mempertegas hal ini melalui berbagai putusannya, termasuk uji materi terhadap Undang-Undang Peradilan Agama.

Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang kemudian diamandemen dengan UU Nomor 3 Tahun 2006 dan UU Nomor 50 Tahun 2009, menjadi tonggak penting dalam memperluas kewenangan pengadilan agama. Kini, pengadilan agama tidak hanya menangani perkara perkawinan

dan waris, tetapi juga mencakup bidang ekonomi syariah, zakat, infaq, sedekah, hibah, dan wakaf (Manan, 2000).

Perkembangan pemikiran hukum keluarga Islam juga semakin dinamis dengan munculnya para pakar seperti Prof. Dr. H. Mohammad Daud Ali, Prof. Dr. H. Amir Syarifuddin, dan Prof. Dr. H. Abdul Manan yang mengusung gagasan hukum Islam yang kontekstual dan responsif terhadap perubahan sosial (Syarifuddin, 1995).

Berbagai isu kontemporer kemudian menjadi sorotan utama, antara lain perkawinan beda agama, status anak luar nikah pasca Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010, kesetaraan gender dalam hukum waris, perlindungan hak perempuan dalam poligami, perkawinan anak, serta penyelesaian sengketa keluarga melalui mediasi.

Reformasi terhadap Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga terus dilakukan untuk menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat modern dan perkembangan hukum nasional. Beberapa upaya revisi dilakukan agar KHI tetap relevan dengan prinsip *maslahah* dan putusan-putusan pengadilan terkini.

Selain itu, penguatan lembaga peradilan agama semakin ditingkatkan melalui pelatihan sumber daya manusia, modernisasi sistem peradilan, serta penerapan Sistem Informasi Penelusuran Perkara (SIPP) untuk mendorong transparansi dan akuntabilitas dalam penegakan hukum keluarga Islam di Indonesia (Manan, 2009).

Tabel 5. 3 Perkembangan Hak Perempuan dalam Bidang Keluarga

Era	Hak Perkawi-nan	Hak Perceraian	Hak Waris	Hak Pengasuhan
Kerajaan	Terbatas	Sangat terbatas	Diakui sebagian	Diakui
Kolonial	Diakui dengan syarat	Terbatas	Diakui	Diakui

Era	Hak Perkawi-nan	Hak Perceraian	Hak Waris	Hak Pengasuhan
Orde Baru	Dilindungi oleh Undang-Undang	Diakui melalui pengadilan	Penuh	Diutamakan
Reformasi	Dilindungi oleh konstitusi	Hak yang sama bagi laki-laki dan perempuan	Penuh dengan penguatan melalui putusan MK	Diutamakan

BAB 6
KONSEP DASAR HUKUM KELUARGA: MAHAR, WALI, DAN NAFKAH

A. Mahar sebagai Hak Perempuan

1. Pengertian dan Landasan Filosofis Mahar

Secara etimologis, mahar (مهر) berasal dari kata *al-muhru* yang berarti maskawin atau pemberian wajib dalam pernikahan. Secara terminologis, mahar merupakan hak finansial yang wajib diberikan oleh mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan sebagai konsekuensi dari akad nikah. Dalam Islam, mahar memiliki makna filosofis yang dalam, yang mencerminkan penghormatan terhadap martabat dan kemuliaan perempuan.

Al-Qur'an menegaskan kewajiban ini dalam QS. An-Nisa' ayat 4, yang berbunyi: *"Berikanlah mahar kepada perempuan sebagai pemberian yang wajib."* Ayat tersebut tidak hanya memuat ketentuan hukum, tetapi juga pesan moral tentang pengakuan dan penghormatan terhadap perempuan sebagai pihak yang memiliki hak penuh dalam akad pernikahan.

Menurut Al-Qurthubi (2003) dalam *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, mahar merupakan simbol komitmen dan tanggung jawab suami serta wujud penghargaan terhadap nilai kemanusiaan perempuan. Beliau menjelaskan bahwa mahar bukanlah bentuk jual beli atau harga diri perempuan, melainkan ekspresi penghormatan dan kesediaan suami untuk membangun rumah tangga. Pemahaman ini menunjukkan bahwa Islam menempatkan

perempuan pada posisi yang terhormat dan setara dalam institusi perkawinan.

2. Sejarah Pemikiran Klasik tentang Mahar

Dalam sejarah pemikiran Islam, konsep mahar berkembang dengan beragam penafsiran di berbagai mazhab Fiqih klasik, yang mencerminkan keluasan dan kedalaman tradisi hukum Islam.

Mazhab Hanafi memandang mahar sebagai hak penuh milik perempuan yang ditetapkan melalui akad dan dapat disepakati bentuk maupun jumlahnya. Menurut Al-Kasani (1998) dalam *Bada'i' al-Sana'i'*, mahar dapat berupa benda atau jasa, seperti mengajarkan Al-Qur'an. Pandangan ini menunjukkan bahwa mahar dipahami lebih sebagai simbol penghormatan dan keikhlasan, bukan sekadar transaksi ekonomi.

Mazhab Maliki menegaskan bahwa mahar harus memiliki nilai ekonomi yang jelas. Al-Dardir (1992) dalam *Al-Syarh al-Kabir* menjelaskan bahwa mahar yang hanya bersifat simbolik tanpa nilai materiil tidak dianggap sah, karena mahar berfungsi sebagai bentuk perlindungan ekonomi bagi perempuan. Hal ini menunjukkan perhatian Mazhab Maliki pada kemaslahatan dan keadilan sosial. Sementara itu, Mazhab Syafi'i mengambil sikap lebih moderat. Al-Nawawi (1997) dalam *Minhaj al-Thalibin* menyatakan bahwa mahar sebaiknya memiliki nilai minimal sepuluh dirham agar tetap bermakna dan tidak disalahgunakan, sekaligus menjaga kehormatan perempuan dan memastikan akad nikah berlangsung dengan jelas serta bertanggung jawab.

Sementara itu, Mazhab Hanbali memberikan kelonggaran dalam menentukan bentuk mahar. Ibn Qudamah (1999) dalam *Al-Mughni* menyatakan bahwa segala hal yang sah dijadikan harga dalam jual beli dapat dijadikan mahar, selama ada kesepakatan dan tidak menimbulkan penipuan. Ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam terhadap kondisi sosial yang berbeda.

3. Perkembangan Pemikiran Modern dan Kontemporer tentang Mahar

Dalam pemikiran modern, konsep mahar mengalami reinterpretasi yang menyesuaikan dengan perkembangan sosial, ekonomi, dan isu keadilan gender. Menurut Fatima Mernissi (1991) dalam *The Veil and the Male Elite*, mahar seharusnya menjadi jaminan ekonomi bagi perempuan serta sarana untuk mengurangi ketimpangan struktural dalam rumah tangga. Pandangan ini menekankan fungsi sosial mahar dalam membangun keseimbangan relasi gender.

Abdullahi An-Na'im (2002) melalui *Islamic Family Law* menegaskan bahwa mahar bukanlah harga diri perempuan, melainkan pengakuan atas martabat dan otonomi dirinya sebagai individu yang memiliki kedudukan sejajar dalam pernikahan. Lebih lanjut, Ziba Mir-Hosseini (2000) dalam *Marriage on Trial* memperkenalkan konsep "mahar produktif", yaitu mahar yang dapat dikembangkan menjadi modal ekonomi keluarga sehingga memiliki manfaat berkelanjutan.

Sementara itu, Khaled Abou El Fadl (2001) dalam *Speaking in God's Name* menekankan bahwa mahar idealnya ditetapkan secara sukarela dan adil, tanpa tekanan sosial maupun dorongan materialistis. Menurutnya, mahar bukan sekadar transaksi, tetapi bagian dari etika relasi antara suami dan istri. Prinsip ini menegaskan pentingnya nilai kesetaraan, kerelaan, dan tanggung jawab moral dalam membangun hubungan perkawinan.

Tabel 6. 1 Perbandingan Pandangan Empat Mazhab Fiqh

Aspek	Hanafi	Maliki	Syafi'i	Hanbali
Syarat Sah	Ada perjanjian antara kedua pihak	Harus memiliki nilai ekonomis	Harus memiliki nilai minimal tertentu	Sesuai Perjanjian tanpa penipuan

Aspek	Hanafi	Maliki	Syafi'i	Hanbali
Bentuk Mahar	Dapat berupa benda atau jasa (fleksibel)	Harus berupa benda bernilai	Harus berupa benda bernilai	Dapat berupa benda atau jasa
Kepemilikan	Menjadi hak penuh perempuan sejak akad	Menjadi hak penuh perempuan sejak akad	Menjadi hak penuh perempuan sejak akad	Menjadi hak penuh perempuan sejak akad
Waktu Pemberian	Boleh ditunda sesuai kesepakatan	Harus jelas waktu pemberian-nya	Harus jelas waktu pemberian-nya	Boleh ditunda sesuai persetujuan
Nilai Minimal	Tidak ada ketentuan khusus	Tidak ada ketentuan khusus	Minimal sepuluh dirham	Tidak ada ketentuan khusus

B. Kedudukan Wali dalam Pernikahan

1. Konsep Wali dalam Pemikiran Klasik
   Dalam tradisi Islam klasik, wali (ولي) dalam perkawinan dipahami sebagai bentuk tanggung jawab moral dan sosial untuk menjaga kehormatan serta keturunan keluarga. Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum al-Din* menjelaskan bahwa perwalian bertujuan untuk melindungi nasab dan menjaga kehormatan perempuan. Pandangan ini menunjukkan bahwa fungsi wali tidak sekadar formalitas hukum, tetapi juga memiliki dimensi etis dan sosial yang mendalam.

2. Perdebatan tentang Kewajiban Wali
   Dalam pembahasan Fiqih, terdapat dua pandangan besar mengenai kewajiban adanya wali dalam perkawinan. Kelompok pertama, yaitu mayoritas ulama dari mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, menyatakan bahwa wali merupakan syarat sahnya pernikahan. Imam Syafi'i menegaskan, *"Tidak sah nikah tanpa wali"* (Al-Syafi'i, *Al-Umm*, juz 5, hlm. 12). Pendapat ini juga diperkuat oleh hadis Nabi yang diriwayatkan Abu Dawud: *"Tidak ada nikah tanpa wali"* (HR. Abu Dawud No. 1785). Kedua rujukan ini menjadi dasar anggapan bahwa keberadaan wali diperlukan untuk menjaga keabsahan dan nilai sakral dari akad nikah.

   Sementara itu, mazhab Hanafi memiliki pandangan yang berbeda. Menurut Abu Hanifah, perempuan dewasa yang berakal berhak penuh untuk menikahkan dirinya sendiri tanpa harus melibatkan wali (Al-Sarakhsi, *Al-Mabsuth*, juz 5, hlm. 13). Pandangan ini menekankan kemandirian serta kapasitas hukum perempuan dewasa dalam menentukan keputusan penting dalam hidupnya, termasuk menyangkut pernikahan.

3. Urutan dan Syarat Wali
   Para ulama klasik telah menetapkan urutan perwalian yang sistematis: ayah kandung, kakek dari pihak ayah, saudara laki-laki sekandung, saudara laki-laki seayah, paman dari pihak ayah, dan terakhir wali hakim (Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, juz 7, hlm. 234). Adapun syarat menjadi wali mencakup: beragama Islam, berakal, baligh, adil, dan laki-laki. Apabila wali utama berhalangan, maka hak perwalian dapat dialihkan kepada pihak berikutnya sesuai urutan tersebut.

4. Pemikiran Kontemporer tentang Wali
   Pemikir Islam modern berusaha mereformulasi konsep wali agar lebih sesuai dengan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan gender. Pertama, Muhammad Abduh dalam *Tafsir al-Manar* menegaskan bahwa perwalian seharusnya dipahami sebagai *pengawasan, bukan kekuasaan* (hlm. 78). Artinya, wali

berperan sebagai pendamping dan pelindung, bukan sebagai pihak yang mendominasi perempuan. Kedua, Amina Wadud (1999) dalam *Qur'an and Woman* mengpenolakan sistem perwalian tradisional yang cenderung patriarkal, karena sering digunakan untuk membatasi otonomi perempuan dalam menentukan pasangan hidupnya (hlm. 134). Ketiga, Azizah al-Hibri (2000) melalui karyanya *Women in Islam* mengajukan gagasan *perwalian partisipatif*, yaitu model *wilayah musytarakah* di mana perempuan dilibatkan aktif dalam proses pengambilan keputusan pernikahan (hlm. 167). Keempat, Tariq Ramadan (2004) dalam *Western Muslims and the Future of Islam* membahas persoalan wali dalam konteks masyarakat Muslim minoritas di Barat. Ia menekankan perlunya adaptasi hukum perwalian agar relevan dengan kondisi sosial dan budaya diaspora (hlm. 145).

5. Implementasi dalam Hukum Positif Indonesia
   Dalam konteks hukum nasional, Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengatur perwalian pada Pasal 19–21, yang mencakup kewajiban adanya wali, urutan dan syarat-syarat wali, serta mekanisme penunjukan wali hakim (Tim Penyusun KHI, 1991, hlm. 23). Sistem ini mengadopsi pandangan jumhur ulama, namun tetap disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat Indonesia.

6. Tantangan Kontemporer
   Beberapa tantangan modern dalam penerapan konsep wali antara lain:

   a. Kasus perempuan yang tidak memiliki wali atau wali tidak diketahui.

   b. Wali yang tidak menjalankan fungsi atau menolak memberikan izin.

   c. Sengketa urutan wali dalam keluarga.

   d. Perwalian dalam perkawinan lintas negara dan budaya.

e. Kasus perwalian bagi mualaf perempuan yang baru masuk Islam.

Tabel 6. 2 Evolusi Pemikiran tentang Wali

Periode	Konsep Wali	Fungsi	Otoritas
Klasik	Pelindung nasab	Legal-formal	Mutlak
Pertengahan	Penjaga moral	Sosial-religius	Terbatas
Modern	Fasilitator	Konsultatif	Demokratis
Kontemporer	Partner	Kolegial	*Shared authority*

Tabel 6. 3 Implementasi Konsep Wali di Berbagai Negera Muslim

Negara	Status Wali	Mekanisme	Modifikasi
Indonesia	Wajib	Urutan tradisional	Wali hakim mudah ditetapkan
Mesir	Wajib	Dengan modifikasi	Peran pengadilan diperkuat
Turki	Tidak wajib	Otonomi individu	Sistem hukum bersifat sekuler
Maroko	Wajib dengan reformasi	Keterlibatan perempuan	Pembatasan wewenang wali

Malaysia	Wajib	Sistem dualisme	Adaptasi dengan *common law*

C. Landasan Normatif dan Teologis Nafkah

1. Nafkah dalam Perspektif Fiqih Klasik: Landasan Teologis dan Konstruksi Legal yang Detail

Dalam ajaran Islam klasik, nafkah (*al-nafaqah*) tidak hanya diartikan sebagai pemberian materi, tetapi juga sebagai bentuk tanggung jawab moral, sosial, dan spiritual dalam kehidupan keluarga. Memberi nafkah berarti menunaikan kewajiban untuk menjaga kesejahteraan orang-orang yang berada dalam tanggungan, dengan cara yang wajar dan sesuai kemampuan. Para ulama mendefinisikan nafkah sebagai pengeluaran yang dilakukan seseorang untuk memelihara kehidupan pihak yang berada di bawah tanggungannya dengan kadar yang pantas menurut kebiasaan dan kemampuan masyarakat setempat.

Dalam pandangan hukum Islam, kewajiban nafkah muncul dari prinsip taklīf yakni beban hukum yang disertai tanggung jawab moral dan spiritual. Seorang suami wajib menafkahi istri bukan hanya karena akad nikah, tetapi karena akad itu menciptakan hak dan kewajiban timbal balik dalam rumah tangga. Dengan demikian, nafkah menjadi wujud dari nilai kasih sayang (*rahmah*) dan keadilan (‘*adālah*) yang menjadi inti ajaran Islam.

Al-Qur’an menegaskan:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

“Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.” (QS. An-Nisā’: 34)

Ayat ini menunjukkan bahwa kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga bukan berarti kedudukan yang lebih tinggi, melainkan tanggung jawab untuk menafkahi, melindungi, dan menyejahterakan keluarga. Dalam pandangan al-Rāzī, kepemimpinan itu bersifat *wilāyah al-ri'āyah* yaitu tanggung jawab dalam pengasuhan dan perlindungan, bukan dominasi kekuasaan (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, Juz X, h. 90).

Rasulullah ﷺ juga menegaskan keutamaan nafkah dengan sabdanya:

دِينَارٌ أَنْفَقْتَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَدِينَارٌ أَنْفَقْتَهُ فِي رَقَبَةٍ، وَدِينَارٌ تَصَدَّقْتَ بِهِ عَلَى مِسْكِينٍ، وَدِينَارٌ أَنْفَقْتَهُ عَلَى أَهْلِكَ، أَعْظَمُهَا أَجْرًا الدِّينَارُ الَّذِي أَنْفَقْتَهُ عَلَى أَهْلِكَ

"Satu dinar yang engkau nafkahkan di jalan Allah, satu dinar untuk memerdekakan budak, satu dinar untuk orang miskin, dan satu dinar untuk keluargamu yang paling besar pahalanya adalah yang engkau berikan kepada keluargamu." (HR. Muslim)

Hadis ini menggambarkan bahwa memberi nafkah kepada keluarga merupakan ibadah yang bernilai tinggi di sisi Allah, karena mengandung unsur kasih sayang dan tanggung jawab moral yang berkelanjutan.

Pandangan Para Ulama Klasik

Ulama dari empat mazhab besar memberikan penjelasan yang cukup rinci tentang hukum nafkah.

a. Imam Abu Hanifah menegaskan bahwa kewajiban nafkah muncul sejak akad nikah sah dilakukan, bahkan sebelum hubungan suami istri terjadi, karena akad itu sudah menciptakan tanggung jawab finansial (*Al-Āthār*, h. 112).

b. Imam Malik menekankan bahwa kadar nafkah harus disesuaikan dengan kondisi sosial dan kemampuan masing-masing pihak. Prinsip yang digunakan adalah *bil ma'rūf* sesuai dengan kebiasaan masyarakat yang baik dan wajar (*Al-Muwaṭṭa'*, h. 234).

c. Imam Syafi'i menjelaskan bahwa nafkah mencakup kebutuhan pokok seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal yang layak. Bila suami lalai, istri berhak mengajukan gugatan ke pengadilan (*Al-Umm*, Juz V, h. 125).

d. Imam Ahmad bin Hanbal bahkan menilai bahwa menelantarkan nafkah termasuk perbuatan zalim yang dapat menghilangkan keberkahan rumah tangga (*Al-Mughnī*, Juz VII, h. 564).

Keempat pandangan ini menunjukkan bahwa kewajiban nafkah telah disepakati para ulama (*ijmā'*), meski ada perbedaan dalam hal kadar dan cara pelaksanaannya.

Makna Sosial dan Nilai Keadilan

Kewajiban nafkah tidak hanya menyangkut hubungan suami-istri, tetapi juga mencerminkan nilai keadilan sosial dalam Islam. Dalam keluarga, nafkah menjadi mekanisme pemerataan rezeki di mana yang kuat membantu yang lemah, dan yang mampu menanggung kebutuhan yang tidak mampu.

Menurut Wahbah al-Zuḥaylī, memberi nafkah termasuk dalam kategori *ibadah māliyah* (ibadah melalui harta) yang memiliki manfaat sosial. Ia menulis bahwa nafkah wajib diberikan karena akad nikah menciptakan hubungan yang sah, sehingga suami berkewajiban memenuhi kebutuhan istri dengan cara yang pantas. Pandangan ini menegaskan bahwa nafkah berperan dalam menjaga martabat dan kehormatan perempuan (*ḥifẓ al-'ird*) serta menegakkan keadilan dalam rumah tangga.

Dimensi Spiritual dan Moral

Nafkah juga memiliki nilai spiritual yang tinggi. Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا، حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِيِّ امْرَأَتِكَ

"Tidaklah engkau menafkahkan sesuatu dengan mengharap ridha Allah kecuali engkau akan mendapat pahala darinya, bahkan terhadap suapan yang engkau berikan ke mulut istrimu."
(HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis ini menunjukkan bahwa memberi nafkah bukan sekadar kewajiban administratif, melainkan bentuk pengabdian kepada Allah. Melalui nafkah, tumbuh kasih sayang, empati, dan rasa tanggung jawab yang memperkuat ikatan keluarga dan menjadikan rumah tangga sebagai tempat lahirnya kedamaian serta keberkahan.

2. Nafkah dalam Perspektif *Maqāṣid al-Syarīʻah*

Dalam ajaran Islam, kewajiban memberi nafkah tidak hanya dipahami sebagai tanggung jawab ekonomi suami kepada istri dan anak-anak, tetapi juga sebagai bagian dari tujuan luhur hukum Islam (*Maqāṣid al-Syarīʻah*) yang berorientasi pada kemaslahatan manusia. Nafkah berfungsi untuk menjaga kehidupan, kehormatan, dan keberlanjutan keluarga, yang berkaitan langsung dengan tiga tujuan utama syariat: menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan menjaga kehormatan (*ḥifẓ al-ʻirḍ*).

Al-Ghazālī dalam *al-Mustaṣfā min ʻIlm al-Uṣūl* menjelaskan bahwa seluruh ajaran Islam berorientasi pada pemeliharaan lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (al-Ghazālī, 1997). Dalam kerangka ini, kewajiban nafkah menjadi sarana nyata untuk menjaga kehidupan dan kelangsungan keturunan. Maka, hukum nafkah bukan hanya persoalan sosial atau moral, tetapi juga memiliki nilai maqāṣid yang tinggi karena menjadi jalan untuk menciptakan kesejahteraan dan keadilan keluarga.

Allah Swt. berfirman:

"لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا"

"*Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya; dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari apa yang Allah berikan kepadanya. Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan apa yang diberikan-Nya*." (QS. al-Ṭalāq [65]: 7)

Ayat ini menunjukkan prinsip keseimbangan dan keadilan dalam kewajiban nafkah. Islam tidak memerintahkan seseorang memberi melebihi batas kemampuannya, sehingga kehidupan rumah tangga terjaga dari tekanan dan kezaliman. Prinsip *al-'adālah wa al-tawāzun* (keadilan dan keseimbangan) menjadi pedoman agar relasi suami-istri berlangsung dengan saling pengertian dan tanggung jawab yang proporsional.

Ibn 'Āsyūr dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* menegaskan bahwa nafkah memiliki fungsi penting dalam menjaga martabat manusia dan mencegah kehinaan akibat kemiskinan (ibn 'Āsyūr, 2001). Artinya, nafkah tidak hanya memenuhi kebutuhan fisik, tetapi juga menciptakan stabilitas sosial dan emosional dalam keluarga. Melalui nafkah, Islam menanamkan nilai kasih sayang (*raḥmah*) dan tanggung jawab sosial yang memperkuat ikatan antaranggota keluarga.

Dalam konteks kehidupan modern, nilai maqāṣid ini tercermin dalam berbagai kebijakan sosial yang melindungi ekonomi keluarga, seperti program tunjangan keluarga, cuti melahirkan, dan jaminan sosial bagi istri serta anak. Negara memiliki tanggung jawab sebagai penjaga kemaslahatan (*ḥāris al-maṣlaḥah*) untuk memastikan bahwa setiap keluarga dapat hidup dengan layak dan bermartabat.

Dari sisi nilai, pemberian nafkah juga berkaitan dengan prinsip *al-'adl wa al-iḥsān* (keadilan dan kebaikan). Suami yang menafkahi keluarganya dengan penuh tanggung jawab berarti telah menjalankan salah satu tujuan besar syariat, yaitu membangun kehidupan yang seimbang antara kebutuhan material dan spiritual. Sebaliknya, kelalaian dalam menunaikan nafkah bukan sekadar pelanggaran terhadap istri dan anak, tetapi

juga pengingkaran terhadap nilai-nilai dasar maqāṣid yang menuntun manusia menuju kemaslahatan.

Di Indonesia, prinsip ini tercermin dalam hukum positif melalui Pasal 80 ayat (4) Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang menyebutkan bahwa suami wajib memberikan nafkah, pakaian, dan tempat tinggal kepada istri sesuai dengan kemampuan ekonominya (Kompilasi Hukum Islam, Inpres No. 1 Tahun 1991). Aturan ini memperlihatkan bagaimana nilai-nilai maqāṣid dapat diimplementasikan dalam sistem hukum nasional untuk mewujudkan keadilan keluarga.

Dengan demikian, memahami nafkah dari perspektif *Maqāṣid al-Syarīʿah* membantu kita melihatnya bukan sekadar sebagai kewajiban finansial, tetapi sebagai instrumen keadilan, kasih sayang, dan kesejahteraan sosial. Melalui nafkah, syariat Islam menegakkan keseimbangan antara tanggung jawab pribadi, harmoni keluarga, dan kemaslahatan masyarakat luas.

D. Ragam Tanggung Jawab Nafkah dalam Keluarga

1. Nafkah Anak dan Tanggung Jawab Sosial Keluarga

Dalam ajaran Islam, anak dipandang sebagai amanah dan karunia besar dari Allah Swt. Tanggung jawab orang tua terhadap anak tidak berhenti pada melahirkan atau merawat secara fisik, tetapi juga mencakup pemenuhan kebutuhan menyeluruh baik jasmani, emosional, pendidikan, maupun spiritual. Karena itu, kewajiban memberi nafkah kepada anak bukan sekadar urusan pribadi dalam keluarga, melainkan juga bagian dari tanggung jawab sosial yang bernilai moral dan hukum.

Allah Swt. menegaskan dalam firman-Nya:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"*Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka (para ibu) dengan cara yang patut*." (QS. al-Baqarah [2]: 233)

Ayat ini menegaskan bahwa seorang ayah bertanggung jawab terhadap pemenuhan kebutuhan hidup anak dan ibunya, terutama pada masa awal kehidupan anak. Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa kewajiban tersebut bukan sekadar kesepakatan sosial, melainkan perintah syar'i yang tetap berlaku meskipun terjadi perceraian (Al-Qurṭubī, 1993). Dengan demikian, nafkah anak tetap menjadi kewajiban yang tidak gugur karena perubahan status perkawinan.

Imam al-Nawawī menegaskan bahwa nafkah terhadap anak wajib diberikan selama anak belum mampu hidup mandiri, baik karena usia, kondisi fisik, maupun situasi ekonomi (Al-Nawawī, 1992). Bahkan jika anak sudah dewasa tetapi masih menempuh pendidikan atau mengalami keterbatasan fisik, orang tua tetap memiliki tanggung jawab moral dan hukum untuk menafkahinya, sesuai dengan kemampuan dan kewajaran (*bil-ma'rūf*).

Prinsip *bil-ma'rūf* yang berulang kali disebut dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa kewajiban nafkah tidak bersifat kaku. Islam memandang setiap keluarga memiliki kondisi ekonomi yang berbeda, sehingga kewajiban nafkah diukur berdasarkan kemampuan nyata masing-masing. Hal ini ditegaskan kembali dalam QS. al-Ṭalāq [65]: 7:

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ۚ

"*Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya; dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari apa yang Allah berikan kepadanya*."

Ayat ini mengandung nilai keadilan sosial: nafkah bukan beban yang menindas, tetapi bentuk tanggung jawab proporsional untuk menjaga kelangsungan hidup dan martabat anak.

Rasulullah ﷺ bersabda:

أَفْضَلُ الدِّينَارِ دِينَارٌ يُنْفِقُهُ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ

"*Dinar terbaik yang dibelanjakan seseorang adalah dinar yang ia nafkahkan untuk keluarganya*." (HR. al-Tirmidzī, no. 1965)

Hadis ini menggambarkan bahwa nafkah kepada keluarga, termasuk anak, bukan sekadar pengeluaran ekonomi, melainkan ibadah yang bernilai tinggi di sisi Allah. Menafkahi anak berarti menunaikan amanah, menumbuhkan kasih sayang, dan memperkuat ikatan keluarga.

Dalam konteks sosial masa kini, tanggung jawab nafkah terhadap anak juga mencakup akses terhadap pendidikan, kesehatan, dan lingkungan yang aman. Semua ini sejalan dengan prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah* khususnya dalam menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), dan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Negara berperan penting sebagai penjaga kemaslahatan (*ḥāris al-maṣlaḥah*), yaitu memastikan agar anak-anak mendapatkan hak hidup yang layak melalui kebijakan sosial, jaminan kesejahteraan, dan perlindungan hukum bagi anak-anak terlantar.

Dalam hukum Indonesia, prinsip ini ditegaskan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 45, yang menyatakan bahwa "kedua orang tua wajib memelihara dan mendidik anak-anak mereka sebaik-baiknya sampai anak itu kawin atau dapat berdiri sendiri." Ketentuan ini sejalan dengan ajaran Islam bahwa tanggung jawab terhadap anak tidak boleh diabaikan dengan alasan ekonomi, perceraian, atau konflik keluarga.

Bila seorang ayah meninggal dunia, kewajiban nafkah anak berpindah kepada ahli waris terdekat sesuai prinsip *al-'aṣabah* dalam hukum waris Islam. Prinsip ini menjamin keberlanjutan perlindungan bagi anak, agar hak mereka tetap terjaga meskipun ayah telah tiada.

Dengan demikian, nafkah anak dalam Islam tidak hanya dimaknai sebagai kewajiban material, tetapi juga sebagai bentuk tanggung jawab moral, sosial, dan spiritual. Islam menegaskan bahwa setiap anak memiliki hak melekat (*ḥaqq lā yusqaṭ*) atas nafkah dan kasih sayang, serta menempatkan pelaksanaannya sebagai ukuran keimanan dan tanggung jawab orang tua terhadap amanah Allah.

2. Nafkah Istri Pasca Perceraian (Mut'ah dan Nafkah '*Iddah*)

Dalam Islam, tanggung jawab suami terhadap istri tidak berhenti ketika pernikahan berakhir. Setelah perceraian, suami tetap memiliki kewajiban moral dan sosial untuk memenuhi kebutuhan mantan istrinya. Dua bentuk utama nafkah pasca perceraian adalah nafkah '*Iddah* dan mut'ah, keduanya didasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah serta dijelaskan secara rinci oleh para ulama klasik.

Mut'ah merupakan bentuk santunan atau pemberian sebagai tanda kebaikan dan tanggung jawab suami terhadap istri yang diceraikan. Allah Swt. berfirman:

"Dan bagi perempuan-perempuan yang diceraikan (hendaklah diberikan) mut'ah menurut cara yang patut, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa."
(QS. al-Baqarah [2]: 241)

Menurut al-Rāzī, ukuran "secara patut" tidak hanya soal finansial, tetapi juga menjaga martabat perempuan agar tidak merasa terhina atau ditinggalkan tanpa perlindungan. Nafkah '*Iddah* adalah kewajiban suami memberikan tempat tinggal dan kebutuhan hidup bagi istri yang sedang menjalani masa '*Iddah* hingga berakhir. Allah Swt. berfirman:

"Tempatkanlah mereka di mana kamu bertempat tinggal, menurut kemampuanmu, dan janganlah kamu menyusahkan mereka." (QS. al-Ṭalāq [65]: 6)

Ibn Katsīr menegaskan bahwa nafkah ini mencakup makanan, pakaian, dan tempat tinggal, terutama untuk istri yang masih dapat dirujuk (*talak raj'ī*). Dalam kasus talak *bain* (perceraian yang tidak dapat dirujuk), para ulama berbeda pendapat. Mazhab Hanafī dan Malikī mewajibkan nafkah jika istri hamil, sedangkan mazhab Syāfi'ī dan Hanbalī membatasi nafkah '*Iddah* hanya untuk istri yang masih bisa dirujuk; bagi talak bain tanpa kehamilan, nafkah '*Iddah* tidak wajib, kecuali mut'ah sebagai bentuk santunan.

Dalam praktik modern, mut'ah tidak hanya berupa uang atau benda, tetapi juga simbol penghormatan terhadap perempuan pasca perceraian. Yusuf al-Qaradāwī menyebut mut'ah sebagai ekspresi kemurahan dan kebaikan manusiawi yang menjadi bagian dari etika keluarga dalam Islam.

Konteks hukum di Indonesia mengatur nafkah pasca perceraian melalui Kompilasi Hukum Islam (KHI). Pasal 149 huruf (d) menyebutkan bahwa mantan suami wajib memberikan mut'ah yang layak, kecuali jika pernikahan belum terjadi (*qobla al-dukhul*). Pasal 80 ayat (4) KHI menegaskan kewajiban nafkah selama pernikahan dan '*Iddah*. Beberapa putusan pengadilan agama, seperti Mahkamah Agung Nomor 137 K/AG/2019, menentukan besaran mut'ah dengan mempertimbangkan lama pernikahan, kemampuan ekonomi suami, dan kondisi mantan istri.

Mut'ah dipahami sebagai keadilan restoratif, bukan sekadar belas kasihan, karena menghargai kontribusi sosial dan emosional perempuan dalam rumah tangga. Namun, praktik di lapangan menunjukkan masih banyak kendala. Menurut Yuniyati Chuzaifah (2022), hanya sekitar 48% putusan nafkah pasca perceraian yang benar-benar dilaksanakan, terutama karena lemahnya sistem penegakan dan pembuktian kemampuan ekonomi mantan suami. Reformasi kebijakan diperlukan untuk memastikan hak ekonomi perempuan terpenuhi, misalnya melalui pemotongan gaji, jaminan sosial, atau kerja sama antar lembaga.

Secara keseluruhan, nafkah pasca perceraian dalam Islam tidak hanya bersifat finansial, tetapi juga mencerminkan kasih sayang, penghormatan, dan tanggung jawab sosial, dengan tujuan menjaga martabat perempuan tetap terjaga setelah perpisahan.

3. Nafkah Orang Tua dan Keluarga Lanjut Usia

Dalam Islam, penghormatan dan pemeliharaan orang tua, terutama yang sudah lanjut usia, memiliki peranan penting. Tanggung jawab terhadap orang tua bukan hanya soal moral, tetapi juga kewajiban hukum bagi anak-anak yang mampu, termasuk memberikan nafkah, perawatan, dan perlindungan sosial yang layak.

Allah Swt. menegaskan pentingnya berbakti kepada orang tua dalam QS. al-Isrā' [17]: 23:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

"Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik kepada kedua orang tua."

Posisi bakti kepada orang tua ditempatkan setelah perintah tauhid, menandakan kedudukan orang tua yang mulia. Al-Rāzī menjelaskan bahwa "berbuat baik" mencakup seluruh bentuk kebaikan, baik lahir maupun batin, termasuk memberi nafkah dan pelayanan yang penuh kelembutan di masa tua.

QS. Luqmān [31]: 14 juga mengingatkan:

وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ

"Kami perintahkan kepada manusia agar berbuat baik kepada kedua orang tuanya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun."

Ayat ini menekankan perjuangan fisik dan emosional seorang ibu, menjadi dasar kewajiban anak untuk membalas dengan penghormatan dan dukungan finansial ketika orang tua tidak mampu lagi mencari nafkah. Dalam hukum Islam, para ulama sepakat bahwa anak wajib memberi nafkah kepada orang tua yang miskin atau tidak mampu. Ibn Qudāmah menyatakan:

وَيَجِبُ عَلَى الْوَلَدِ أَنْ يُنْفِقَ عَلَى وَالِدَيْهِ الْمُعْسِرَيْنِ إِذَا كَانَ قَادِرًا

"Anak wajib memberi nafkah kepada kedua orang tuanya yang fakir jika ia mampu."

Mayoritas mazhab, termasuk Hanafī, Malikī, Syāfi'ī, dan Hanbalī, menegaskan kewajiban ini berdasarkan hubungan darah dan kebutuhan nyata, bukan karena kontrak atau akad. Dari sisi spiritual, Rasulullah ﷺ menekankan pentingnya prioritas kebutuhan orang tua:

أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ

"Engkau dan hartamu adalah milik ayahmu." (HR. Ibn Mājah)

Ini menunjukkan anak sebaiknya mengutamakan kesejahteraan orang tua selama masih wajar dan tidak menimbulkan kerugian bagi dirinya sendiri.

Di era modern, bentuk nafkah bagi orang tua meluas tidak hanya dalam bentuk uang atau makanan, tetapi juga layanan kesehatan, tempat tinggal yang layak, dan dukungan emosional. Di Indonesia, Undang-Undang Nomor 13 Tahun 1998 tentang Kesejahteraan Lanjut Usia menetapkan keluarga sebagai institusi utama yang bertanggung jawab terhadap kesejahteraan lansia.

Namun, banyak orang tua lanjut usia, khususnya di pedesaan, masih hidup dalam kondisi rentan. Oleh karena itu, kewajiban anak dalam Islam sebaiknya didukung oleh kebijakan negara, misalnya melalui jaminan sosial dan dukungan komunitas berbasis masjid.

Rasulullah ﷺ juga menekankan dimensi keimanan dalam berbakti kepada orang tua:

رِضَا اللهِ فِي رِضَا الْوَالِدِ، وَسَخَطُ اللهِ فِي سَخَطِ الْوَالِدِ

"Keridhaan Allah tergantung pada keridhaan orang tua, dan kemurkaan Allah tergantung pada kemurkaan orang tua."
(HR. al-Tirmidzī)

Dengan demikian, tanggung jawab memberi nafkah kepada orang tua merupakan bagian penting dari etika Islam, memastikan kasih sayang antar generasi terjaga, kehormatan keluarga terlindungi, dan mendatangkan keberkahan bagi kehidupan dunia dan akhirat.

E. Dimensi Keadilan Gender dan Kesetaraan dalam Rumah Tangga Modern

1. Nafkah dan Keadilan Gender dalam Perspektif Kontemporer

Isu nafkah dalam Islam erat kaitannya dengan keadilan gender. Selama berabad-abad, nafkah sering dipahami sebagai bagian dari struktur tradisional, di mana laki-laki berperan sebagai pemberi nafkah dan perempuan sebagai penerima. Namun, perkembangan pemikiran modern mendorong pemahaman yang lebih kontekstual agar tetap sesuai dengan prinsip keadilan sosial dan kesetaraan martabat manusia.

Al-Qur'an menegaskan bahwa kewajiban nafkah adalah tanggung jawab suami, sesuai peran sosial yang dimilikinya. QS. al-Nisā' [4]: 34 menyatakan:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

"Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian

yang lain (perempuan), dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka."

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menekankan bahwa keunggulan ini bukan superioritas mutlak, melainkan terkait tanggung jawab sosial (Al-Rāzī, F dan Al-Dīn, 1999). Artinya, kepemimpinan (*qiwāmah*) bersifat fungsional laki-laki memikul beban nafkah dan perlindungan, bukan karena lebih mulia secara kodrati.

Dalam perspektif gender, ayat ini perlu dipahami sebagai bentuk keadilan relasional, bukan dominasi. Pemikir modern seperti Fazlur Rahman dan Amina Wadud menekankan bahwa qiwāmah bersifat kontekstual, menyesuaikan dengan struktur sosial saat wahyu diturunkan (Rahman, 1982). Dalam masyarakat modern, perempuan yang berkontribusi secara ekonomi dapat bekerja sama dengan suami dalam memenuhi kebutuhan rumah tangga berdasarkan prinsip musyawarah dan keadilan.

Rasulullah ﷺ juga menegaskan dimensi moral nafkah melalui hadits:

كفى بالمرء إثمًا أن يضيع من يقوت

"Cukuplah seseorang dikatakan berdosa apabila ia menelantarkan orang yang menjadi tanggungannya." (HR. Abu Dawud)

Ini menunjukkan bahwa nafkah bukan sekadar kewajiban hukum, tetapi juga tanggung jawab moral. Dalam konteks modern, pembagian tanggung jawab ekonomi yang lebih seimbang dapat dianggap sebagai penerapan prinsip *al-musāwah fī al-taklīf* kesetaraan dalam beban tanggung jawab.

Yusuf al-Qaradawi menekankan bahwa hukum Islam fleksibel terhadap adaptasi sosial selama prinsip keadilan dan kasih sayang tetap dijaga. Kontribusi finansial istri tidak menghilangkan kewajiban suami, tetapi menjadi bentuk kerja sama (*ta'āwun*) dalam kebaikan.

Di Indonesia, praktik "nafkah bersama" semakin umum di kalangan keluarga muslim urban. Suami dan istri sama-sama menanggung kebutuhan rumah tangga, sejalan dengan tujuan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, yaitu menjaga kesejahteraan dan keharmonisan keluarga.

Secara sosiologis, keadilan gender dalam nafkah tidak menghapus peran tradisional laki-laki sebagai penanggung jawab utama, tetapi menekankan tanggung jawab, saling menghormati, dan kesetaraan hak dalam kerangka syariat. Dengan demikian, nafkah yang adil dalam Islam bukan hanya soal siapa memberi dan menerima, tetapi bagaimana keadilan, kasih sayang, dan kemitraan tetap terjaga di antara suami dan istri.

2. Nafkah dan Kesetaraan Gender dalam Rumah Tangga Modern

Perubahan sosial-ekonomi global telah menciptakan realitas baru dalam keluarga Muslim. Saat ini, peran ekonomi tidak lagi sepenuhnya berada di tangan laki-laki. Banyak perempuan menjadi co-breadwinner, bahkan ada yang menjadi penopang utama ekonomi rumah tangga. Kondisi ini mendorong reinterpretasi konsep *nafaqah* agar tetap relevan dengan nilai keadilan dan kesetaraan dalam Islam.

a. Prinsip Keadilan dalam Pemberian Nafkah
   Islam menekankan prinsip keadilan (*'adl*) dalam hubungan rumah tangga. Allah Swt. berfirman:

   وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

   "Dan bergaullah dengan mereka (istri-istri) secara patut."
   (QS. al-Nisā' [4]: 19)

   Ayat ini menjadi landasan moral bahwa setiap interaksi, termasuk pembagian tanggung jawab ekonomi, harus dilakukan dengan prinsip kemitraan dan kepatutan. Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī menafsirkan ayat ini sebagai perintah untuk menciptakan relasi suami-istri yang seimbang

(musāwah) dalam hak dan kewajiban, disesuaikan dengan konteks sosial dan kemampuan masing-masing (al-Rāzī, 1999, Juz 10, h. 90). Dengan demikian, nafkah bukan simbol dominasi laki-laki, tetapi instrumen tanggung jawab sosial untuk kesejahteraan keluarga.

b. Reinterpretasi *Qiwāmah* dan *Nafaqah*
Konsep *qiwāmah* dalam QS. al-Nisā' [4]: 34 sering disalahpahami sebagai superioritas laki-laki. Pemikir modern menegaskan qiwāmah seharusnya dipahami sebagai amanah tanggung jawab, bukan hak kekuasaan. Prof. M. Quraish Shihab menyatakan: *"Qiwāmah berarti kepemimpinan fungsional berdasarkan tanggung jawab dan kemampuan, bukan karena jenis kelamin."* (Shihab, 2002, Juz 4, h. 87).

Perempuan yang memiliki kapasitas finansial atau intelektual juga dapat berperan dalam menopang nafkah tanpa menghapus peran spiritual suami sebagai kepala keluarga. Amina Wadud menekankan bahwa pembagian peran ekonomi harus bersifat dinamis dan berlandaskan keadilan, bukan struktur biologis (Wadud, 1999, h. 67). Dengan demikian, nafkah dalam rumah tangga modern dapat dipahami sebagai tanggung jawab bersama yang fleksibel dan adaptif.

c. Perspektif *Maqāṣid al-Syarīʿah*: Keadilan dan Kemaslahatan
Maqāṣid menempatkan nafkah sebagai bagian dari upaya menjaga kemaslahatan keluarga, dengan tujuan melindungi kehidupan (*ḥifẓ al-nafs*), keturunan (ḥifẓ al-nasl), dan martabat manusia (*ḥifẓ al-ʿird*) (Auda, 2008). Kontribusi ekonomi, baik dari suami maupun istri, dianggap sebagai pemenuhan nafkah selama bertujuan untuk kesejahteraan keluarga. Kaidah Fiqih menyatakan:

الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا

"Segala perkara tergantung pada tujuannya" (al-umūr bi maqāṣidihā).

d. Hukum Positif dan Kesetaraan Gender
   Di Indonesia, prinsip kesetaraan di rumah tangga ditegaskan dalam UU Perkawinan No. 16 Tahun 2019 Pasal 31 ayat (1), yang menyatakan bahwa hak dan kedudukan istri seimbang dengan suami. Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 77 ayat (2) menegaskan bahwa suami istri wajib saling membantu dan melengkapi dalam menjalankan hak dan kewajiban, mendukung konsep *partnership marriage* yang setara.

3. Pandangan Fiqih Sosial dan Ulama Kontemporer

Dr. Nasaruddin Umar menekankan bahwa sistem nafkah Islam harus bertransformasi dari Fiqih taqlīdī (berbasis teks literal) ke Fiqih taḥarrurī (berbasis keadilan substantif), dengan pembagian tanggung jawab ekonomi berbasis musyawarah dan keikhlasan (Umar, 2018, h. 176).

Dr. Yusuf al-Qaradawi menyatakan bahwa *"ketika kondisi menuntut, seorang istri dapat membantu nafkah keluarga tanpa mengurangi tanggung jawab utama suami sebagai penanggung jawab moral."* (al-Qaradawi, 2003, h. 112). Pandangan ini menunjukkan fleksibilitas hukum nafkah sepanjang tujuan utama kemaslahatan dan stabilitas rumah tangga tetap terjaga.

Dengan berkembangnya peran perempuan dalam ekonomi, konsep nafkah sebaiknya dipahami sebagai sistem relasional yang menegakkan keadilan, bukan dominasi. Nafkah modern bukan alat kontrol patriarkal, tetapi simbol tanggung jawab kolektif untuk membangun keluarga sakinah, mawaddah, wa raḥmah. Keadilan nafkah diukur dari bagaimana nilai kasih sayang, tanggung jawab, dan keikhlasan diwujudkan, bukan hanya dari siapa yang memberi. Inilah makna sejati qiwāmah dalam Islam: kepemimpinan moral yang menumbuhkan kebersamaan, bukan kekuasaan.

F. Adaptasi dan Tantangan Nafkah di Era Krisis dan Transformasi Sosial

1. Nafkah dalam Kondisi Darurat dan Krisis Ekonomi

Kewajiban nafkah dalam Islam memiliki fleksibilitas yang tinggi. Meskipun tetap menjadi kewajiban syar'i, hukum Islam memberikan kelonggaran dalam kondisi darurat (*ḍarūrah*) atau krisis ekonomi, agar prinsip keadilan dan kemaslahatan tetap terjaga. Prinsip ini menyeimbangkan antara kewajiban individu dan kemampuan nyata (*istiṭā'ah*), sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an:

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا

"Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya; dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari apa yang Allah berikan kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sesuai dengan apa yang Allah berikan kepadanya."
(QS. al-Ṭalāq [65]: 7)

Ayat ini menegaskan prinsip keadilan distributif: seseorang tidak dibebani di luar kemampuannya. Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa ayat ini memberi kelonggaran bagi mereka yang terhimpit ekonomi, tanpa menghapus tanggung jawab moral (al-Qurṭubī, 1993, Juz 18, h. 178). Dalam situasi darurat seperti bencana, pandemi, konflik, atau resesi, keluarga mungkin kehilangan sumber nafkah. Kaidah Fiqih menyatakan:

الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ المَحْظُورَاتِ

"Keadaan darurat membolehkan hal-hal yang terlarang" (al-Ḍarūrāt tubīḥu al-maḥẓūrāt).

Artinya, bentuk dan jumlah nafkah dapat disesuaikan dengan kemampuan dan konteks, tetapi kewajiban moral tetap ada. Misalnya, suami yang kehilangan pekerjaan wajib tetap berusaha memenuhi kebutuhan pokok keluarga sebatas kemampuannya, termasuk dengan memanfaatkan bantuan sosial atau pinjaman halal.

Islam juga menekankan solidaritas sosial dalam kondisi krisis. Rasulullah ﷺ bersabda:

مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللهُ فِي حَاجَتِهِ

"Barang siapa membantu kebutuhan saudaranya, maka Allah akan membantu kebutuhannya." (HR. al-Bukhārī, no. 2442).

Sejarah Islam mencatat penerapan prinsip ini, misalnya saat khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb membentuk Bayt al-Māl untuk menyalurkan bantuan bagi keluarga yang kehilangan nafkah akibat perang atau kelaparan (Abū Yūsuf, 1962, h. 46).

Dalam konteks modern, masyarakat dan negara Islam dianjurkan menghidupkan kembali semangat ta‘āwun (tolong-menolong) melalui zakat, infak, dan sedekah untuk membantu keluarga miskin tetap menjalankan kewajiban nafkah. Prinsip ini selaras dengan QS. al-Mā‘ūn [107]: 1–3, yang menegaskan pentingnya memberi makan orang miskin sebagai bagian dari nilai agama.

Di Indonesia, tanggung jawab sosial dalam krisis diatur melalui sistem jaminan sosial, sebagaimana tercantum dalam Undang-Undang No. 11 Tahun 2009 tentang Kesejahteraan Sosial dan Undang-Undang No. 13 Tahun 2011 tentang Penanganan Fakir Miskin (UU RI No. 11/2009; UU RI No. 13/2011), selaras dengan *Maqāṣid al-Syarī‘ah* dalam menjaga jiwa (ḥifẓ al-nafs) dan harta (ḥifẓ al-māl).

Secara Fiqihiyah, nafkah dalam kondisi darurat dapat bersumber dari:

a. Pendapatan minimal suami atau keluarga yang masih tersedia.
b. Zakat, infak, dan sedekah dari masyarakat.
c. Dana negara atau lembaga sosial sebagai tanggung jawab kolektif.
d. Pemanfaatan sementara aset keluarga, seperti tanah, emas, atau tabungan.

Kaidah Fiqih lainnya menyatakan:

المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

"Kesulitan mendatangkan kemudahan" (al-mashaqqah tajlibu al-taysīr).

Artinya, dalam krisis ekonomi, hukum nafkah dapat diberi keringanan sementara, baik jumlah maupun waktunya, tanpa menghapus tanggung jawab moral. Islam memberikan ruang adaptif agar keluarga tetap bertahan, sementara solidaritas umat berjalan untuk menopang mereka yang lemah.

2. Nafkah dan Transformasi Sosial di Era Digital dan Nafkah Virtual

Perkembangan teknologi informasi dan komunikasi telah membawa perubahan signifikan dalam ekonomi keluarga Muslim. Fenomena seperti fintech, e-commerce, dan nafkah virtual memunculkan pertanyaan baru: bagaimana hukum keluarga Islam menafsirkan nafkah dalam konteks harta digital, penghasilan daring, dan transaksi elektronik?

a. Digitalisasi dan Keluarga Muslim
   Secara tradisional, nafkah (*al-nafaqah*, النفقة) dipahami sebagai pemberian materi dari suami kepada istri dan anak untuk memenuhi kebutuhan hidup secara layak (*bil ma'ruf*). Di era digital, penghasilan keluarga dapat berasal dari:

1) *Platform fintech*, termasuk pinjaman, investasi digital, atau tabungan daring.
2) Penjualan produk dan jasa melalui e-commerce.
3) Mata uang virtual, aset kripto, dan bentuk digital lainnya.

Pertanyaan muncul mengenai apakah penghasilan digital ini sah dijadikan sumber nafkah. Landasan normatif tetap mengacu pada prinsip kepemilikan sah dan kehalalan harta.

b. Landasan Normatif
Al-Qur'an menegaskan tanggung jawab nafkah:

"Laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka menafkahkan sebagian dari harta mereka." (QS. An-Nisa' [4]: 34)

Rasulullah ﷺ juga menekankan pahala nafkah bagi keluarga:

"Satu dinar yang engkau nafkahkan untuk keluargamu, itulah yang paling besar pahalanya." (HR. Muslim, No. 1628)

Dengan demikian, semua penghasilan yang sah dan halal, termasuk digital, dapat digunakan untuk nafkah keluarga.

c. Perspektif Fiqih Klasik
Fuqaha klasik, seperti Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, menegaskan bahwa:

1) Nafkah wajib berasal dari semua jenis harta yang sah dimiliki suami.
2) Harus memenuhi kebutuhan keluarga secara layak (bil ma'ruf).
3) Bentuk nafkah bisa berupa makanan, pakaian, tempat tinggal, dan lain-lain, tidak terbatas pada wujud fisik.

Kaidah Fiqih:
"Syarat nafkah adalah pemilik sah suami atas harta yang

dinafkahkan" (*al-mashrūt lil-nafaqah maliku al-zawj lil-māl al-ma'hūd lahu*). Artinya, penghasilan sah dari platform digital termasuk sumber nafkah.

d. Fiqih Kontemporer dan Pandangan Ulama Modern
Ulama kontemporer menegaskan bahwa penghasilan digital sah dijadikan nafkah:

1) Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa aset digital dan penghasilan daring yang halal dapat menjadi nafkah keluarga (al-Zuhaili, 2000, Jilid 7, h. 749).

2) Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui fatwa kontemporer menyetujui bahwa e-commerce, fintech, dan instrumen digital dapat dijadikan nafkah selama memenuhi prinsip kepemilikan sah dan kehalalan (MUI, 2020).

3) Dari perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*, integrasi teknologi dalam nafkah mendukung pemeliharaan jiwa dan kesejahteraan keluarga (ḥifẓ al-nafs dan maslahah al-'ā'ilah).

e. Transformasi Sosial dan Dinamika Keluarga
Era digital mengubah pola ekonomi keluarga:

1) Keluarga dual-income menuntut penafsiran baru proporsi nafkah.

2) Harta non-fisik perlu dicatat dan diverifikasi.

3) Nafkah virtual, seperti token digital atau pembayaran non-tunai, sah jika dapat digunakan untuk kebutuhan riil keluarga.

Ziba Mir-Hosseini menekankan perlunya keadilan dan fleksibilitas dalam menafsirkan tanggung jawab nafkah agar tetap relevan dengan kemaslahatan keluarga (Mir-Hosseini, 2000, h. 148).

Transformasi Bentuk Nafkah

Nafkah kini tidak terbatas pada bentuk fisik, tetapi juga dapat diberikan secara digital, misalnya melalui *transfer* bank, dompet digital, atau sistem *blockchain*. Imam al-Nawawi menegaskan bahwa nafkah harus mencukupi kebutuhan dasar istri sesuai kebiasaan masyarakat (*urf*), sehingga *transfer* digital termasuk cara yang sah karena memberikan manfaat nyata bagi keluarga.

Perempuan saat ini juga aktif secara ekonomi melalui platform e-*commerce* atau *fintech*. Meski istri memiliki penghasilan sendiri, kewajiban suami untuk memberikan nafkah tetap berlaku menurut mazhab Syafiʻi. Ulama kontemporer, seperti Yusuf al-Qardhawi dan Wahbah al-Zuhaili, menekankan pentingnya menyesuaikan nafkah berdasarkan musyāwarah dan prinsip keadilan proporsional antara suami dan istri.

Fenomena nafkah digital mencakup bentuk dukungan seperti pulsa, paket internet, langganan pendidikan daring, atau biaya aplikasi produktivitas keluarga. Hal ini termasuk kebutuhan sekunder (*hājiyyāt*) dalam kerangka *Maqāṣid al-Syarīʻah*, yang membantu menjaga kelancaran kehidupan keluarga.

Selain aspek material, nafkah juga memiliki dimensi spiritual. Rasulullah ﷺ menegaskan bahwa nafkah keluarga termasuk amal yang paling besar pahalanya (HR. Muslim, No. 995). Oleh karena itu, pemberian nafkah melalui *fintech* atau transfer digital tetap bernilai ibadah apabila dilandasi niat yang ikhlas dan dilakukan dengan transparan.

BAB 7
POLIGAMI, MONOGAMI, DAN KEADILAN DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM

A. Pengantar: Poligami antara Teks dan Konteks Sosial

Isu poligami sering menjadi pembahasan yang peka dalam hukum keluarga Islam. Secara teks, al-Qur'an dan hadis memberikan peluang bagi laki-laki untuk beristri lebih dari satu dalam kondisi tertentu. Namun, perubahan cara pandang tentang keadilan, kemanusiaan, dan kehidupan sosial membuat persoalan ini perlu dipahami dengan lebih luas. Karena itu, poligami tidak cukup dilihat hanya dari bunyi teks, tetapi juga perlu dipahami melalui situasi sosial dan sejarah, serta tujuan utama hukum Islam atau Maqāṣid al-Syarī'ah (Az-Zuhaili, 1985).

Al-Qur'an memberikan legitimasi terhadap praktik poligami melalui surah an-Nisā' ayat 3 yang berbunyi:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

"Maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja." (Q.S. an-Nisā' [4]: 3)

Ayat ini sering disalahpahami sebagai perintah untuk berpoligami, padahal jika ditinjau secara linguistik dan kontekstual, ayat tersebut memberikan *izin bersyarat* bukan anjuran umum. Poligami dibolehkan hanya apabila seorang laki-laki mampu berlaku adil (*'adl*), sedangkan keadilan tersebut sangat sulit diwujudkan secara sempurna. Hal ini ditegaskan kembali dalam ayat lain:

وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

"Dan kamu sekali-kali tidak akan mampu berlaku adil di antara istri-istri kamu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian." (Q.S. an-Nisā' [4]: 129)

Ayat ini memberikan pesan moral bahwa poligami bukanlah kebijakan umum yang dianjurkan, melainkan pengecualian yang lahir dari situasi sosial tertentu. Secara historis, kebolehan poligami pada masa awal Islam berkaitan dengan kondisi pasca-Perang Uhud, di mana banyak perempuan menjadi janda dan anak-anak menjadi yatim. Dalam konteks itu, poligami merupakan bentuk perlindungan sosial terhadap perempuan dan anak-anak, bukan sarana untuk memuaskan hawa nafsu (Az-Zuhaili, 1985).

Rasulullah S.A.W.sendiri menjalankan poligami bukan karena dorongan syahwat, melainkan atas dasar tanggung jawab sosial, dakwah, dan pertimbangan politik. Sebagian besar istri beliau merupakan janda yang membutuhkan perlindungan dan kehormatan. Dalam sebuah hadis disebutkan:

تُنكَحُ المَرأةُ لأَربعٍ: لمالِها، ولِحسبِها، ولِجمالِها، ولِدينِها، فاظفر بذاتِ الدِّينِ تَربتْ يداك

"Perempuan dinikahi karena empat hal: karena hartanya, keturunannya, kecantikannya, dan agamanya. Maka pilihlah yang beragama, niscaya engkau akan beruntung."
(H.R. al-Bukhārī, no. 5090)

Hadis ini menegaskan bahwa tujuan utama pernikahan, baik monogami maupun poligami, harus berlandaskan nilai agama dan moral, bukan kepentingan duniawi. Poligami yang didorong oleh keinginan semata tanpa tanggung jawab moral dan sosial justru bertentangan dengan semangat Islam dalam membangun keluarga *sakinah* (Q.S. Al-Isrā' [17]: 34; H.R. al-Tirmiżī).

Dalam konteks masyarakat modern, poligami sering menjadi polemik karena dianggap tidak sejalan dengan prinsip kesetaraan gender dan keadilan sosial. Sebagian pihak menilainya sebagai simbol dominasi patriarki, sementara kelompok lain melihatnya sebagai bagian dari kebebasan beragama. Dalam situasi seperti ini, ulama, akademisi, dan lembaga hukum Islam memiliki peran penting untuk menafsirkan kembali praktik poligami secara proporsional dan kontekstual, agar tidak disalahartikan sebagai hak mutlak laki-laki, tetapi sebagai amanah sosial yang menuntut tanggung jawab besar.

B. Landasan Normatif Poligami dalam Islam: Telaah Historis-Kontekstual

Poligami dalam Islam memiliki dasar normatif yang kuat dalam sumber hukum utama, yaitu al-Qur'an dan sunnah Nabi S.A.W.. Namun, pemahaman terhadap praktik ini perlu ditempatkan dalam konteks sejarah dan sosial masyarakat pada masa turunnya wahyu. Islam tidak memperkenalkan sistem poligami dari awal, melainkan mereformasi praktik poligami yang sudah ada di masa pra-Islam. Sebelum datangnya Islam, bangsa Arab jahiliyah mengenal bentuk poligami tanpa batasan jumlah istri. Seorang laki-laki bisa menikahi banyak perempuan tanpa aturan keadilan, tanggung jawab, atau jaminan nafkah yang layak. Dalam situasi seperti itu, perempuan sering kali menjadi korban ketidakadilan sosial. Karena itu, ketika Islam datang, wahyu menata ulang sistem ini melalui pembatasan jumlah istri dan penegakan nilai moral, bukan dengan penghapusan total (Az-Zuhaili, 1985).

1. Al-Qur'an sebagai Landasan Pembatasan Poligami

Dasar utama poligami terdapat dalam firman Allah pada surah an-Nisā' ayat 3:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

"Maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja." (Q.S. an-Nisā' [4]: 3)

Ayat ini turun dalam konteks sosial pasca-perang, ketika banyak perempuan dan anak yatim kehilangan pelindung. Maka, kebolehan poligami dalam Islam lebih merupakan bentuk *respon sosial* terhadap kondisi kemanusiaan, bukan dorongan biologis atau patriarkal. Izin tersebut diberikan dengan syarat berat: keharusan berlaku adil. Selanjutnya, Allah menegaskan dalam ayat lain:

وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

"Dan kamu sekali-kali tidak akan mampu berlaku adil di antara istri-istri kamu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian." (Q.S. an-Nisā' [4]: 129)

Ayat ini menegaskan adanya batas moral dan realitas manusiawi. Islam mengakui keterbatasan manusia dalam menegakkan keadilan secara sempurna, sehingga monogami lebih sesuai dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* (tujuan hukum Islam) dalam menjaga keseimbangan rumah tangga. Karena itu, poligami dipahami bukan sebagai perintah mutlak, tetapi sebagai *izin bersyarat* (Az-Zuhaili, 1985).

2. Hadis Nabi dan Praktik Poligami Rasulullah S.A.W.

Praktik poligami juga ditemukan dalam sunnah Nabi S.A.W., namun harus dipahami dalam konteks sosial-historis. Rasulullah

S.A.W.menjalani kehidupan rumah tangga yang monogamis bersama Khadijah ra. selama 25 tahun. Baru setelah Khadijah wafat, beliau menikahi beberapa perempuan lain sebagian besar janda sahabat yang gugur di medan perang.

Motif poligami Nabi S.A.W.bukanlah dorongan syahwat, melainkan:

a. Pertimbangan kemanusiaan, untuk melindungi para janda sahabat.
b. Kepentingan dakwah dan sosial, guna mempererat hubungan antar kabilah.
c. Teladan moral, dalam membangun rumah tangga yang penuh kasih sayang dan tanggung jawab.

Hadis dari Ghailan bin Salamah ats-Tsaqafi menjadi bukti bahwa Islam membatasi praktik poligami:

أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ

"Pertahankan empat orang istri dan ceraikan sisanya."
(H.R. Ahmad, Abu Dawud, dan at-Tirmiżī)

Hadis ini secara tegas menunjukkan bahwa Islam membatasi jumlah istri maksimal empat orang, sekaligus menghapus praktik poligami tanpa batas yang menindas hak-hak perempuan (Az-Zuhaili, 1985).

3. Pandangan Ulama Klasik dan Prinsip Maqāṣid

Para ulama klasik dari empat mazhab utama Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali sepakat bahwa poligami hukumnya *mubah* (boleh) selama terpenuhi dua syarat utama: keadilan dan kemampuan menafkahi. Namun, jika seseorang khawatir tidak mampu berlaku adil, maka monogami lebih utama (*afdhal*). Imam asy-Syafi'i menyatakan bahwa kebolehan poligami hanya berlaku bagi yang mampu menegakkan keadilan dan menunaikan hak-hak istri; jika tidak, maka satu istri lebih baik baginya (Az-Zuhaili, 1985).

Dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarīʻah*, kebolehan poligami terkait erat dengan prinsip *ḥifẓ an-nasl* (menjaga keturunan) dan *ḥifẓ al-ʻirdh* (menjaga kehormatan). Tujuan pokoknya bukan memperbanyak pasangan, melainkan memberikan perlindungan terhadap perempuan dan anak-anak agar terhindar dari ketidakadilan sosial serta menjaga stabilitas moral masyarakat.

4. Konteks Historis dan Transformasi Sosial

Ketika Islam datang, masyarakat Arab berada dalam sistem sosial patriarki yang kuat. Islam tidak langsung menghapus struktur tersebut, tetapi memperbaikinya secara bertahap (*tadarruj*). Pembatasan jumlah istri hingga empat orang dan syarat keadilan merupakan langkah reformasi sosial yang progresif. Dalam konteks sejarah hukum keluarga Islam, kebijakan ini menjadi tonggak perubahan besar yang menempatkan perempuan pada posisi lebih terhormat dan terlindungi.

Oleh karena itu, memahami landasan normatif poligami tidak cukup hanya dari sisi teks, tetapi juga harus melibatkan kesadaran historis. Tujuan utama wahyu bukan membenarkan dominasi laki-laki atau sistem patriarki, melainkan mengarahkannya menuju keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan sosial bagi seluruh umat manusia (Az-Zuhaili, 1985).

C. Prinsip Keadilan sebagai Syarat Pokok Poligami

Keadilan (*al-ʼadl*) merupakan prinsip mendasar dalam ajaran Islam yang menjadi dasar dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam praktik poligami. Tanpa adanya keadilan, poligami kehilangan nilai moral dan dasar hukumnya. Dalam konteks hukum keluarga, keadilan tidak hanya mencakup pembagian materi secara seimbang, tetapi juga menyangkut keadilan emosional, psikologis, dan spiritual. Oleh karena itu,

keadilan menjadi ukuran utama yang menentukan boleh tidaknya seseorang melakukan poligami.

1. Keadilan dalam Perspektif Al-Qur'an

Al-Qur'an secara tegas menekankan pentingnya keadilan dalam QS. an-Nisā' [4]: 3:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

"*Maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja*."

Ayat ini menunjukkan bahwa keadilan bukan sekadar tuntutan moral, tetapi juga syarat hukum. Jika keadilan tidak dapat ditegakkan, maka izin untuk berpoligami menjadi gugur. Dengan kata lain, keadilan berfungsi sebagai batasan agar seseorang tidak menyalahgunakan haknya. Namun, Al-Qur'an juga menegaskan keterbatasan manusia dalam mewujudkan keadilan secara sempurna sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisā' [4]: 129:

وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

"*Dan kamu sekali-kali tidak akan mampu berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian*."

Sekilas, kedua ayat ini tampak bertentangan. Namun, para ulama menjelaskan bahwa ayat pertama berkaitan dengan keadilan objektif seperti pembagian nafkah dan waktu, sedangkan ayat kedua menyinggung keadilan batin seperti perasaan dan kasih sayang yang sulit diukur secara manusiawi. Karena itu, poligami yang dibenarkan adalah yang memenuhi keadilan lahiriah, sedangkan keadilan batin menjadi ujian moral setiap individu.

2. Tafsir Klasik: Antara Kelonggaran dan Peringatan Moral

Ulama tafsir klasik menekankan bahwa keadilan dalam poligami merupakan syarat yang sangat berat.

a. Imam ath-Thabari menjelaskan bahwa kebolehan poligami adalah bentuk keringanan (*rukhsah*) yang diberikan dalam kondisi tertentu, bukan perintah wajib. Ia menegaskan bahwa ayat tentang keadilan adalah peringatan keras agar tidak berbuat zalim terhadap perempuan.

b. Ibnu Katsir menafsirkan bahwa peringatan mengenai keadilan dimaksudkan untuk menjadi "penyaring moral" agar laki-laki berhati-hati sebelum berpoligami, karena ketidakadilan terhadap istri merupakan dosa besar yang akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat.

Nabi S.A.W.juga memperingatkan tentang hal ini dalam hadis:

مَنْ كَانَ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَى إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِلٌ

"*Barangsiapa memiliki dua istri lalu condong kepada salah satunya, maka ia akan datang pada hari kiamat dengan tubuh sebelahnya miring*." (HR. Abu Dawud dan an-Nasa'i)

Hadis ini menegaskan bahwa keadilan dalam rumah tangga tidak hanya berpengaruh di dunia, tetapi juga menjadi penentu nasib seseorang di akhirat.

3. Keadilan sebagai Pilar Etika Keluarga Islam

Dalam kerangka *maqāṣid asy-syarī'ah*, keadilan termasuk tujuan utama syariat, yaitu menjaga jiwa, kehormatan, dan keturunan. Dengan demikian, keadilan dalam poligami bukan hanya persoalan hukum, tetapi juga nilai moral dan filosofis untuk menjaga keseimbangan keluarga.
Keadilan yang dimaksud mencakup:

a. Keadilan ekonomi kemampuan memberi nafkah secara layak bagi seluruh anggota keluarga.
b. Keadilan waktu pembagian waktu dan perhatian secara seimbang.
c. Keadilan sosial dan psikologis menciptakan hubungan harmonis tanpa menimbulkan kecemburuan.

Imam al-Ghazali menegaskan bahwa keadilan dalam keluarga merupakan cerminan ketakwaan, sedangkan ketidakadilan berarti mengkhianati amanah Allah.

4. Perspektif Kontemporer: Reinterpretasi Keadilan Gender

Dalam pandangan pemikir Muslim kontemporer seperti Amina Wadud, Asma Barlas, dan Faqihuddin Abdul Kodir, ayat tentang poligami perlu dipahami secara kontekstual. Mereka berpendapat bahwa syarat keadilan dalam ayat tersebut justru menunjukkan bahwa poligami sulit dipraktikkan dengan benar, sehingga monogami lebih sesuai dengan prinsip keadilan zaman modern.

Dr. Faqihuddin menekankan bahwa keadilan yang dimaksud tidak hanya dalam aspek materi dan waktu, tetapi juga dalam hubungan yang setara antara laki-laki dan perempuan. Sementara itu, Prof. Musdah Mulia berpendapat bahwa keadilan yang dikehendaki Al-Qur'an bersifat substantif jika poligami menimbulkan ketidakbahagiaan dan ketimpangan, maka praktik tersebut bertentangan dengan semangat keadilan Islam.

5. Refleksi: Keadilan Sebagai Ujian Spiritual

Keadilan dalam poligami bukan hanya ukuran sosial, tetapi juga ujian spiritual. Ia menuntut ketulusan hati, keikhlasan niat, dan kesetiaan moral terhadap nilai-nilai Islam yang membawa rahmat bagi seluruh alam. Seseorang yang benar-benar bertakwa akan menimbang poligami bukan dari keinginan pribadi, tetapi dari kemampuannya menegakkan keadilan. Dalam banyak kasus, pilihan untuk tetap monogami justru menjadi wujud nyata dari keadilan yang diajarkan Al-Qur'an.

D. Monogami sebagai Norma Sosial dan Ideal Moral Modern

Monogami, yakni pernikahan antara satu laki-laki dengan satu perempuan, kini menjadi bentuk perkawinan yang paling umum diterima di berbagai negara. Dalam masyarakat modern, monogami tidak hanya dipandang sebagai pilihan pribadi, tetapi juga sebagai model ideal untuk membangun keluarga yang stabil secara moral, emosional, dan sosial. Pandangan ini muncul dari perkembangan hukum, kemajuan kesetaraan gender, dan perubahan struktur sosial yang menekankan nilai keadilan, keseimbangan peran, serta keharmonisan rumah tangga.

Dalam sejarah Islam, monogami bukanlah hal baru. Nabi Muhammad S.A.W.menjalani kehidupan monogami selama lebih dari dua puluh tahun bersama Sayyidah Khadijah binti Khuwailid. Setelah wafatnya Khadijah, barulah Rasulullah menikah kembali, dan itu pun sebagian besar karena alasan dakwah, sosial, serta tanggung jawab kemanusiaan, bukan semata-mata dorongan pribadi. Oleh karena itu, masa pernikahan Rasulullah dengan Khadijah sering dianggap oleh banyak ulama dan pemikir Muslim sebagai contoh moral (*uswah hasanah*) tentang kesetiaan dan tanggung jawab dalam membina rumah tangga.

Dalam perkembangan sosial modern, monogami dipandang sebagai standar moral universal yang mencerminkan kesetiaan dan tanggung jawab dalam keluarga, sekaligus mendukung tumbuhnya lingkungan pengasuhan yang sehat bagi anak. Di Indonesia, asas monogami ditegaskan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 3 ayat (1), yang menyatakan bahwa “pada asasnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri, dan seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami.” Ketentuan ini menjadikan monogami sebagai prinsip dasar hukum keluarga nasional, sedangkan poligami hanya diperbolehkan dalam kondisi tertentu dan dengan persyaratan ketat (Republik Indonesia, 1974).

Pandangan keagamaan kontemporer juga semakin menegaskan bahwa monogami selaras dengan *Maqāṣid al-Syarīʿah*, terutama dalam menjaga kehormatan (*ḥifẓ al-ʿirḍ*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), dan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Pola monogami memungkinkan hubungan emosional yang lebih mendalam antara suami dan istri, mengurangi potensi konflik batin, serta mewujudkan keluarga *sakinah mawaddah wa raḥmah* sebagaimana diidealkan dalam Islam. Dalam perspektif *maqāṣid*, keadilan dan kebahagiaan bersama merupakan tujuan umum (*maqṣad ʿām*) yang lebih mudah tercapai melalui sistem monogami (Auda, 2008).

Sosiolog Muslim seperti Fazlur Rahman dan Yusuf al-Qaradhawi menilai bahwa praktik monogami di era modern bukan hasil penyesuaian terhadap nilai-nilai Barat, melainkan bentuk perkembangan sosial umat Islam menuju keluarga yang berlandaskan kasih sayang (*raḥmah*) dan kebajikan (*iḥsān*). Fazlur Rahman (1982) menegaskan bahwa Islam tidak pernah mewajibkan poligami, melainkan memberikan keringanan (*rukhsah*) dalam kondisi darurat sosial, seperti situasi pascaperang, banyaknya perempuan yatim, atau ketimpangan gender. Karena itu, dalam masyarakat yang stabil, monogami justru lebih sesuai dengan cita-cita keadilan Islam.

Meski demikian, Islam tetap tidak menutup kemungkinan adanya poligami. Syariat memandang bahwa dalam kondisi tertentu, poligami bisa menjadi solusi darurat (*ḍarūriyyah*) yang harus dijalankan dengan tanggung jawab moral dan hukum. Dengan kata lain, monogami dan poligami tidak harus dipertentangkan, tetapi dipahami sebagai dua bentuk pernikahan yang memiliki fungsi sosial berbeda sesuai konteksnya.

Secara keseluruhan, monogami dapat dipahami sebagai bentuk aktualisasi nilai-nilai *Maqāṣid al-Syarīʿah* di masa kini, di mana keseimbangan hak dan kewajiban antara suami-istri lebih mudah dijaga, serta risiko ketidakadilan dapat diminimalisir. Dalam hukum keluarga Islam modern, monogami bukan hanya

aturan sosial, melainkan etika moral yang menegaskan pentingnya kesetiaan, tanggung jawab, dan keadilan sebagai fondasi utama pernikahan.

E. Regulasi dan Perspektif Gender dalam Poligami

1. Regulasi Poligami dalam Hukum Positif Indonesia: Antara Restriksi dan Kontrol

Aturan poligami di Indonesia memiliki karakter khusus. Negara tidak melarang poligami secara keseluruhan, tetapi menetapkan batasan dan ketentuan yang ketat. Poligami dipandang sebagai pengecualian dari asas monogami yang menjadi dasar hukum perkawinan, sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Aturan ini berusaha menyeimbangkan ajaran syariat Islam dengan nilai keadilan sosial modern, menempatkan hak perempuan dan perlindungan keluarga sebagai pertimbangan utama. Dalam Pasal 3 ayat (1) UU Perkawinan ditegaskan bahwa:

"Pada asasnya seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami."

Namun, ayat (2) memberikan kelonggaran:

"Pengadilan dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan."(RI, 1974)

Ketentuan ini menunjukkan bahwa poligami bukanlah praktik bebas seperti pada masa klasik, tetapi tunduk pada mekanisme hukum yang mengharuskan adanya izin dan pertimbangan keadilan. Dengan demikian, poligami di Indonesia bersifat legal tetapi bersyarat bukan hak mutlak laki-laki sebagaimana kerap disalahartikan dalam budaya patriarkal.

2. Syarat Poligami dalam UU Perkawinan dan KHI

Pasal 4 dan 5 *UU No. 1 Tahun 1974* serta Pasal 55–59 *Kompilasi Hukum Islam (KHI)* mengatur secara jelas berbagai syarat yang harus dipenuhi bagi suami yang ingin berpoligami, di antaranya:

a. Izin dari pengadilan agama setelah mempertimbangkan aspek keadilan dan kemampuan suami.
b. Persetujuan istri atau istri-istri yang ada, baik secara tertulis maupun lisan di hadapan hakim.
c. Alasan yang sah, seperti istri tidak dapat menjalankan kewajiban rumah tangga, menderita penyakit berat, atau tidak dapat memberikan keturunan.
d. Kemampuan suami dalam menjamin kebutuhan lahir dan batin serta berlaku adil kepada seluruh istri dan anak.

Dari aturan tersebut, jelas bahwa poligami dipandang sebagai langkah luar biasa, bukan praktik yang dianjurkan. Negara menempatkan poligami sebagai bentuk pengendalian sosial (*social control*), bukan hak istimewa (*social privilege*). Artinya, negara hadir untuk memastikan bahwa praktik ini tidak menimbulkan ketidakadilan dan tidak disalahgunakan atas nama agama.

Peran Pengadilan Agama dalam Praktik Poligami

Dalam pelaksanaannya, pengadilan agama berfungsi sebagai penjaga moral dan hukum dalam menilai apakah permohonan poligami benar-benar memenuhi prinsip keadilan dan kemaslahatan. Hakim tidak hanya memeriksa kemampuan finansial calon suami, tetapi juga mempertimbangkan kesiapan emosional, spiritual, dan sosial. Proses ini selaras dengan prinsip *Maqāṣid al-Syarī'*ah, terutama *ḥifẓ al-'irdh* (menjaga kehormatan) dan *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan).

Ditjen Badilag Mahkamah Agung RI menunjukkan bahwa sebagian besar permohonan poligami tidak dikabulkan karena tidak memenuhi syarat keadilan dan tidak ada persetujuan istri (Badilag, 2022). Fakta ini menunjukkan bahwa pengadilan agama berperan bukan hanya sebagai lembaga formal, tetapi juga sebagai benteng etika sosial terhadap penyalahgunaan poligami.

Ketegangan antara Hukum Agama dan Hukum Negara

Regulasi poligami juga memperlihatkan adanya dinamika antara otoritas agama dan otoritas negara. Sebagian kelompok konservatif menilai pembatasan poligami bertentangan dengan kebebasan syariat, sementara kelompok reformis melihat pembatasan itu sebagai bentuk *ijtihad struktural* negara untuk menjaga kemaslahatan keluarga. Muhammad Hashim Kamali menjelaskan bahwa negara memiliki hak untuk mengatur hal-hal yang termasuk dalam ranah *maṣlaḥah mursalah*, demi kebijakan hukum yang berorientasi pada keadilan (*justice-oriented policy*) (Kamali, 1991).

Pembatasan ini juga mencerminkan penyesuaian terhadap nilai kesetaraan modern, khususnya dalam melindungi hak perempuan. Hal ini sejalan dengan Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) yang diratifikasi melalui UU No. 7 Tahun 1984. Meskipun CEDAW tidak secara langsung melarang poligami, praktik yang menimbulkan diskriminasi dianggap bertentangan dengan prinsip kesetaraan dan keadilan.

Arah Reformasi Hukum Keluarga

Dalam konteks pembaruan hukum Islam di Indonesia, pengaturan poligami mencerminkan keseimbangan antara hukum Islam klasik dan tuntutan masyarakat modern. Negara mempertahankan legalitas poligami sesuai syariat, tetapi menetapkan batasan untuk melindungi hak perempuan dan anak. Hal ini menunjukkan upaya pengembangan hukum Islam agar tetap relevan dengan perubahan sosial.

Arah reformasi hukum keluarga ke depan menekankan pentingnya keadilan substantif, bukan hanya formalitas hukum. Hal ini mencakup evaluasi terhadap motivasi, kesiapan psikologis, dan jaminan perlindungan hak-hak perempuan serta anak-anak. Dengan demikian, poligami bukan sekadar masalah legal, tetapi juga ujian moral, spiritual, dan sosial yang menuntut tanggung jawab dan keadilan sejati dari setiap individu yang menjalaninya.

3. Perspektif Gender dan Kemanusiaan dalam Poligami

Isu poligami tidak hanya menyangkut hukum Islam, tetapi juga berdampak pada aspek sosial, gender, dan kemanusiaan. Dalam kehidupan modern, praktik poligami sering dianggap menimbulkan ketidakadilan dan menantang prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, pembahasan poligami sebaiknya ditempatkan dalam perspektif gender yang menekankan hubungan kekuasaan, hak, dan martabat setiap anggota keluarga (Mernissi, 1991).

Relasi Gender dan Konstruksi Sosial dalam Poligami

Dari sudut pandang sosiologis, poligami sering kali mencerminkan sistem patriarki yang menempatkan laki-laki pada posisi dominan dalam menentukan arah dan struktur perkawinan. Kondisi ini memperkuat anggapan bahwa laki-laki memiliki kewenangan lebih besar dalam mengambil keputusan, termasuk untuk beristri lebih dari satu. Padahal, dari perspektif kesetaraan gender, baik laki-laki maupun perempuan memiliki hak yang sama untuk diperlakukan secara adil dan bermartabat (Wadud, 1999).

Dalam konteks tersebut, prinsip keadilan dalam Al-Qur'an tidak boleh dipahami secara sempit hanya sebatas pemenuhan kebutuhan materi seperti nafkah, pakaian, atau pembagian waktu, tetapi juga mencakup keadilan emosional dan spiritual. Al-Qur'an sendiri mengingatkan keterbatasan manusia dalam mewujudkan keadilan sempurna, sebagaimana firman Allah dalam *Q.S. an-Nisā' [4]: 129*:

"*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian...*"

Ayat ini menunjukkan pengakuan terhadap realitas psikologis manusia bahwa keadilan emosional mutlak sulit dicapai. Oleh sebab itu, poligami dalam Islam bukanlah perintah atau anjuran, melainkan bentuk *rukhṣah* (dispensasi) yang dibolehkan hanya dalam keadaan tertentu, dengan syarat adanya keadilan sosial dan moral yang nyata (Az-Zuhaili, 1985).

Hak Asasi dan Martabat Perempuan

Dari perspektif kemanusiaan (*al-insāniyyah*), setiap perempuan memiliki hak untuk hidup dengan aman, terhormat, dan sejahtera. Poligami yang dilakukan tanpa prinsip keadilan sering kali menimbulkan penderitaan emosional, rasa tidak aman, dan gangguan psikologis bagi istri maupun anak-anak. Karena itu, prinsip "*lā ḍarar wa lā ḍirār*" tidak boleh menimbulkan bahaya dan tidak boleh saling membahayakan harus menjadi pedoman moral dalam setiap keputusan yang berkaitan dengan poligami (Kamali, 1991).

Dalam kerangka *Maqāṣid al-Syarī'ah*, praktik poligami yang membawa lebih banyak mudarat dibanding manfaat bertentangan dengan tujuan utama syariat, yaitu *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa), *ḥifẓ al-'irdh* (menjaga kehormatan), dan *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan). Dengan demikian, Islam tidak membenarkan bentuk poligami yang mengakibatkan ketidakadilan atau diskriminasi terhadap perempuan (Az-Zuhaili, 1985).

Penolakan Feminis Muslim terhadap Poligami

Para pemikir Muslimah modern seperti Amina Wadud (1999), Fatima Mernissi (1991), dan Riffat Hassan (1987) menafsirkan ayat-ayat poligami dengan perspektif gender. Mereka menekankan bahwa Q.S. an-Nisā' [4]:3 sebenarnya diturunkan untuk melindungi perempuan yatim dan pihak yang rentan,

bukan untuk memberi kebebasan mutlak bagi laki-laki menikah lebih dari satu.

Menurut Wadud (1999), ayat tersebut merupakan bentuk pembatasan terhadap praktik jahiliyah yang memperbolehkan poligami tanpa batas dan tanpa keadilan. Oleh karena itu, kebolehan poligami dalam Islam harus dipahami sebagai pengecualian yang diatur secara ketat demi menjaga keadilan sosial dan kesejahteraan perempuan.

Relevansi Etika Kemanusiaan dalam Poligami

Dalam era modern yang menekankan penghormatan terhadap hak asasi manusia, poligami perlu dikaji ulang dari sisi etika dan kemanusiaan. Prinsip-prinsip dasar Islam seperti kasih sayang (*raḥmah*), keadilan (*'adl*), dan saling membantu (*ta'āwun*) seharusnya menjadi landasan utama dalam membangun keluarga. Jika poligami menghapus nilai-nilai tersebut, maka secara etis praktik itu sulit dibenarkan, meskipun secara hukum masih dimungkinkan (Kamali, 1991).

Dengan demikian, perspektif gender dan kemanusiaan bukan menolak teks Al-Qur'an, melainkan berusaha memahami pesan ilahi secara kontekstual, sehingga tetap selaras dengan tujuan syariat: menegakkan keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia (Wadud, 1999; Mernissi, 1991).

F. Dampak Sosio-Psikologis dan Problematika Poligami

1. Dampak Sosio-Psikologis Poligami: Telaah Empiris dan Klinis

Poligami bukan sekadar masalah hukum agama, tetapi juga fenomena sosial dan psikologis yang memengaruhi kesejahteraan keluarga. Praktiknya sering menimbulkan persoalan emosional, sosial, dan ekonomi bagi istri, anak, maupun suami. Oleh karena

itu, pembahasan poligami perlu menekankan aspek kemanusiaan dan kesejahteraan keluarga, sehingga pemahaman tidak berhenti pada hukum semata (Mufidah, 2019).

a. Dimensi Emosional dan Psikologis
   Dari sisi psikologi keluarga, poligami sering menimbulkan kecemburuan, stres emosional, dan rasa tidak aman bagi istri. Istri pertama biasanya mengalami penurunan kepercayaan diri, depresi, bahkan gangguan psikosomatik akibat tekanan batin. Perempuan dalam keluarga poligami umumnya memiliki tingkat kebahagiaan yang lebih rendah dibandingkan perempuan dalam pernikahan monogami (UIN Sunan Kalijaga, 2020).

   Menurut Mufidah (2019), sumber utama konflik dalam rumah tangga poligami terletak pada ketimpangan emosional dan ekonomi. Perempuan sering merasa kehilangan kasih sayang dan perhatian, meskipun suami berupaya adil secara materi. Hal ini sejalan dengan firman Allah Swt.:

   وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

   "*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian*." (Q.S. *an-Nisā'* [4]: 129)

   Ayat ini menegaskan bahwa keadilan emosional sulit dicapai secara manusiawi. Karena itu, Islam memandang poligami bukan sebagai perintah, tetapi sebagai *rukhsah* (dispensasi) dalam situasi tertentu yang menuntut keadilan sosial dan moral (Az-Zuhaili, 1985).

b. Dampak Sosial terhadap Anak dan Keluarga
   Secara sosial, keluarga poligami sering mengalami perpecahan batin dan ketegangan internal. Anak-anak dari istri yang berbeda kadang saling bersaing untuk memperoleh perhatian ayahnya, sehingga menimbulkan konflik dan kecemburuan

yang berpengaruh terhadap perkembangan emosional mereka.

Anak-anak dari keluarga poligami cenderung memiliki ikatan emosional yang lemah dengan ayah dan menghadapi kesulitan dalam membangun konsep keluarga yang harmonis di masa depan (UIN Sunan Kalijaga, 2020; LIPI, 2018). Nabi S.A.W.mengingatkan pentingnya keadilan terhadap anak-anak sebagaimana sabdanya:

اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ

"*Bertakwalah kepada Allah dan berlaku adillah terhadap anak-anakmu*." (H.R. *al-Bukhārī* dan *Muslim*)

Hadis ini menegaskan bahwa keadilan dalam keluarga mencakup hubungan dengan anak-anak, bukan hanya antara suami dan istri. Ketimpangan kasih sayang dan perhatian dapat melahirkan ketidakadilan struktural yang bertentangan dengan nilai dasar syariat Islam (Kamali, 1998).

c. Perspektif Klinis dan Terapi Keluarga
Dari sudut pandang psikologi klinis, konflik yang timbul akibat poligami termasuk dalam *relational distress* gangguan mental akibat hubungan interpersonal yang tidak sehat. Dampaknya bisa berupa gangguan kecemasan (*anxiety disorder*), depresi, rendah diri (*low self-esteem*), hingga trauma pengkhianatan (*betrayal trauma*) ketika suami menikah lagi tanpa sepengetahuan istri (Mufidah, 2019).

Untuk mengatasi hal ini, konseling keluarga Islami (*al-irsyād al-usrah*) diperlukan sebagai bentuk terapi spiritual yang menenangkan jiwa dan memperkuat ketahanan emosional. Nabi S.A.W.bersabda:

أَلَا إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ

"*Ketahuilah, sesungguhnya di dalam tubuh manusia ada segumpal daging; jika ia baik, maka seluruh tubuh akan baik; dan jika ia rusak, maka seluruh tubuh akan rusak. Ketahuilah, segumpal daging itu adalah hati*."
(H.R. *al-Bukhārī* dan *Muslim*)

Hadis ini menunjukkan pentingnya kesehatan spiritual dan emosional sebagai dasar keharmonisan keluarga (Kamali, 1998).

d. Aspek Sosial-Ekonomi dan Keadilan Struktural
Banyak kasus menunjukkan bahwa poligami justru memperburuk kondisi ekonomi keluarga, terutama jika suami tidak memiliki kemampuan finansial yang memadai. Hal ini berpotensi menimbulkan ketimpangan nafkah dan kemiskinan struktural (LIPI, 2018).

Al-Qur'an memberikan panduan agar poligami dilakukan dengan penuh tanggung jawab:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

"*Nikahilah wanita-wanita yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu takut tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja*." (Q.S. *an-Nisā'* [4]: 3)

Ayat ini menunjukkan prinsip kehati-hatian agar poligami tidak menimbulkan ketidakadilan. Pada dasarnya, poligami diatur untuk melindungi perempuan dan anak yatim dalam kondisi sosial tertentu, bukan untuk memuaskan keinginan pribadi (CEDAW, 1979).

e. Refleksi Etis dan Kemanusiaan
Poligami cenderung menimbulkan dampak negatif bagi kesejahteraan keluarga jika tidak disertai tanggung jawab moral dan spiritual. Dari perspektif maqāṣid asy-syarī'ah, poligami yang menimbulkan ketidakadilan, penderitaan

emosional, atau keretakan keluarga bertentangan dengan tujuan syariat, yaitu menjaga jiwa, kehormatan, dan keturunan (Kamali, 1998).

Islam menegaskan bahwa perkawinan seharusnya membawa kedamaian dan kasih sayang sebagaimana firman Allah Swt.:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً

"*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan hidup dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang.*"
(Q.S. *ar-Rūm* [30]: 21)

Ayat ini menegaskan bahwa tujuan akhir pernikahan, baik monogami maupun poligami, adalah *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah* bukan sumber konflik dan penderitaan (Az-Zuhaili, 1985).

2. Poligami Siri dan Problematikanya dalam Hukum Indonesia

Fenomena *poligami siri* yakni praktik beristri lebih dari satu tanpa pencatatan resmi di lembaga negara menjadi salah satu isu paling kompleks dalam hukum keluarga Islam kontemporer di Indonesia. Praktik ini sering dilakukan dengan alasan bahwa pernikahan telah sah secara agama, meskipun tidak sah menurut hukum negara karena tidak dicatatkan di Kantor Urusan Agama (KUA). Kondisi ini menimbulkan persoalan serius dalam aspek perlindungan hukum, hak-hak istri dan anak, serta stabilitas sosial dan moral masyarakat.

a. Landasan Agama dan Distorsi Pemahaman
   Sebagian pelaku poligami siri berpegang pada pandangan Fiqih klasik bahwa akad nikah dianggap sah apabila memenuhi rukun dan syarat nikah, yaitu adanya calon suami, calon istri,

wali, dua saksi, dan ijab kabul. Berdasarkan dalil tersebut, mereka menilai bahwa pencatatan di lembaga negara tidak termasuk unsur keabsahan nikah.

Namun, dalam konteks sosial modern, pandangan ini sering kali mengabaikan dimensi tanggung jawab sosial dan kemaslahatan yang ditekankan Islam setelah akad berlangsung. Nabi S.A.W.bersabda:

الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

"*Seorang pemimpin adalah pengurus rakyatnya, dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atas rakyat yang dipimpinnya*." *(HR. al-Bukhārī, no. 893; Muslim, no. 1829).*

Urusan publik, termasuk pernikahan, berada di bawah tanggung jawab otoritas untuk menjamin hak-hak masyarakat. Dengan demikian, pencatatan nikah bukan sekadar urusan administratif, tetapi merupakan wujud tanggung jawab sosial dan perlindungan hukum bagi perempuan dan anak.

b. Perspektif Hukum Positif Indonesia
Dalam hukum nasional, poligami diatur secara tegas dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Poligami diperbolehkan dengan syarat-syarat tertentu serta harus mendapat izin dari pengadilan agama. Pasal 4 ayat (1) UU Perkawinan menegaskan:

"Dalam hal seorang suami akan beristri lebih dari seorang, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada pengadilan di daerah tempat tinggalnya."

Sementara itu, Pasal 5 ayat (1) menyatakan bahwa izin tersebut hanya dapat diberikan apabila:

1) Istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri,
2) Istri mengalami cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, atau

3) Istri tidak dapat melahirkan keturunan.

Dengan ketentuan ini, maka praktik poligami siri tanpa izin pengadilan merupakan pelanggaran terhadap hukum positif Indonesia. Dampaknya tidak hanya pada status administratif yang tidak sah, tetapi juga pada hilangnya perlindungan hukum bagi istri dan anak yang dilahirkan dari pernikahan tersebut.

c. Implikasi Sosial dan Psikologis
Secara sosial, poligami siri menimbulkan berbagai persoalan, antara lain:

1) Istri kedua dan anak-anaknya tidak memiliki dokumen hukum seperti akta nikah dan akta kelahiran,

2) Tidak adanya jaminan nafkah, warisan, dan perlindungan hukum,

3) Timbulnya konflik emosional serta rasa ketidakadilan dalam keluarga.

Kondisi ini jelas bertentangan dengan prinsip Islam yang menekankan *'adl* (keadilan) dan *maslahah* (kemaslahatan). Allah S.W.T. berfirman:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

"*Maka nikahilah perempuan yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja*."
(QS. an-Nisā' [4]: 3).

Ayat ini sering disalahpahami sebagai legitimasi untuk berpoligami tanpa tanggung jawab, padahal konteksnya menegaskan batas moral dan syarat keadilan yang ketat. Frasa *fa-in khiftum allā ta'dilū fa wāḥidah* ("jika kamu khawatir tidak adil, maka satu saja") menunjukkan penegasan etis agar tidak

melakukan poligami jika berpotensi menimbulkan ketidakadilan.

d. Perspektif *Maqāṣid al-Syarīʻah*
Dari sudut pandang *Maqāṣid al-Syarīʻah*, poligami siri justru bertentangan dengan tujuan utama syariat (*maqāṣid*), karena menimbulkan kerusakan dalam beberapa aspek:

1) *Hifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa): sering menyebabkan tekanan emosional dan kekerasan psikis.
2) Hifẓ al-nasl (perlindungan keturunan): anak hasil poligami siri kerap tidak memperoleh status hukum yang jelas.
3) Hifẓ al-ʻird (perlindungan kehormatan): status istri kedua dan anak sering disembunyikan, menimbulkan stigma sosial.

Dengan demikian, secara maqāṣidiyyah, poligami siri bertentangan dengan cita-cita kemaslahatan dan keadilan keluarga dalam Islam.

e. Arah Reinterpretasi dan Reformasi
Reinterpretasi konsep poligami dalam konteks negara modern perlu diarahkan pada prinsip-prinsip berikut:

1) Keadilan substantif, bukan sekadar formalitas hukum,
2) Perlindungan yang setara bagi perempuan dan anak,
3) Tanggung jawab sosial dan moral bagi pelaku,
4) Keselarasan antara nilai-nilai syariat dan sistem hukum nasional.

Pencatatan nikah dan izin pengadilan tidak boleh dianggap sebagai bentuk sekularisasi hukum, melainkan sebagai sarana untuk mewujudkan maqāṣid syariah, yaitu menjaga keadilan, kemaslahatan, dan kehormatan keluarga.

G. Pandangan Mazhab dan Hak Kesehatan Reproduksi

1. Perbandingan Pandangan Mazhab Fiqih tentang Poligami

Poligami menjadi salah satu topik yang paling banyak menimbulkan perbedaan pandangan di kalangan ulama. Meskipun semua mazhab Fiqih sepakat bahwa poligami dibolehkan, masing-masing memiliki penekanan yang berbeda terkait status hukum, batasan moral, dan syarat keadilannya. Perbedaan ini lahir dari metode ijtihad serta konteks sosial dan budaya yang melingkupi perkembangan mazhab tersebut (Kamali, 2008).

a. Mazhab Hanafi: Kebolehan Bersyarat dan Prinsip Keadilan
   Mazhab Hanafi memandang poligami sebagai sesuatu yang diperbolehkan (*mubah*), namun tidak dianjurkan tanpa alasan yang kuat. Hak ini harus dijalankan dengan tanggung jawab dan kemampuan yang seimbang, baik secara lahir maupun batin. Dasarnya adalah firman Allah:

   تَعْدِلُوا أَلَّا خِفْتُمْ فَإِنْ ۖ وَرُبَاعَ وَثُلَاثَ مَثْنَىٰ النِّسَاءِ مِّنَ لَكُم طَابَ مَا فَانكِحُوا
   فَوَاحِدَةً

   "*Maka nikahilah wanita-wanita yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu takut tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja*." (QS. an-Nisā' [4]: 3).

   Menurut al-Kāsānī dalam *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, ayat ini menegaskan bahwa kebolehan poligami bersifat terbatas, sebab risiko ketidakadilan lebih besar daripada manfaatnya (Az-Zuhaili, 1985). Oleh karena itu, jika poligami menimbulkan kerugian bagi istri pertama, maka ia berhak menuntut pembatalan nikah (*Fasakh*). Pandangan ini menunjukkan kehati-hatian mazhab Hanafi dan kecenderungan mereka memandang monogami sebagai bentuk ideal.

b. Mazhab Maliki: Poligami sebagai Rukhṣah Sosial
Ulama Maliki menilai bahwa poligami merupakan *rukhṣah* (keringanan), bukan perintah pokok. Praktik ini dianggap relevan dalam konteks sosial tertentu, seperti perlindungan terhadap janda dan anak yatim pada masa perang. Imam Mālik dalam *al-Muwaṭṭa'* menegaskan bahwa keadilan dalam poligami sangat berat untuk diwujudkan, baik dari segi nafkah maupun perhatian. Firman Allah menyebutkan:

ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

"*Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat aniaya*." (QS. an-Nisā' [4]: 3).

Ayat ini dipahami sebagai isyarat bahwa monogami lebih dekat kepada keadilan (Kamali, 2008). Karena itu, mazhab Maliki menekankan pembatasan poligami secara moral agar tidak menimbulkan kezaliman atau ketimpangan emosional.

c. Mazhab Syafi'i: Kebolehan dengan Tanggung Jawab Moral
Mazhab Syafi'i, sebagaimana dijelaskan Imam al-Nawawī dalam *al-Majmū'*, membolehkan poligami hingga empat istri, namun menegaskan pentingnya keadilan dalam hal nafkah, giliran, dan perlakuan lahiriah. Nabi S.A.W.bersabda:

مَن كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَى إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ القِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِل

"*Barangsiapa memiliki dua istri lalu condong kepada salah satunya, maka pada hari kiamat ia akan datang dalam keadaan tubuhnya miring*." (HR. Abū Dāwūd dan al-Tirmiżī).

Hadis ini menjadi dasar moral bahwa ketidakadilan dalam poligami merupakan dosa besar (Az-Zuhaili, 1985). Karena itu, mazhab Syafi'i memandang poligami boleh dilakukan jika membawa maslahat, namun monogami lebih utama bila dikhawatirkan muncul ketidakadilan.

d. Mazhab Hanbali: Kebolehan Terbuka dengan Tanggung Jawab Penuh

Mazhab Hanbali memiliki pandangan yang lebih terbuka terhadap poligami, dengan syarat utama adanya kemampuan ekonomi dan keadilan lahiriah. Imam Ibn Qudāmah dalam *al-Mughnī* menjelaskan bahwa keadilan dalam poligami meliputi pembagian nafkah, tempat tinggal, dan waktu giliran, sedangkan perasaan cinta tidak termasuk dalam kewajiban karena bersifat batiniah. Sebagaimana firman Allah:

وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

"*Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya*." (QS. al-Baqarah [2]: 286).

Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa kebolehan poligami tidak boleh dijadikan alasan untuk memuaskan hawa nafsu, melainkan harus diarahkan pada tujuan moral dan sosial (Kamali, 2008).

e. Mazhab Ja'fari (Syi'ah): Penekanan pada Keadilan dan Kesepakatan

Mazhab Ja'fari membolehkan poligami hingga empat istri, sama seperti mazhab Sunni, tetapi menekankan pentingnya izin moral dan kesepakatan keluarga. Imam Ja'far al-Ṣādiq menyatakan:

إِنَّ الْعَدْلَ بَيْنَ النِّسَاءِ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي النَّفَقَةِ وَالْمَبِيت

"*Keadilan antara para istri hanya dapat dilakukan dalam hal nafkah dan giliran malam*."

Pandangan ini menunjukkan bahwa poligami tanpa kemampuan adil dianggap mendekati larangan (*makrūh taḥrīmī*) karena berpotensi menimbulkan ketidakstabilan sosial (Az-Zuhaili, 1985).

f. Implikasi Kontemporer
Dari keseluruhan pandangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa seluruh mazhab Fiqih membolehkan poligami secara hukum, tetapi berbeda dalam menekankan tanggung jawab moral dan sosialnya. Mazhab Hanafi dan Maliki menonjolkan kehati-hatian; Syafi'i menekankan aspek moral; Hanbali menekankan kemampuan lahiriah; dan Ja'fari menekankan keadilan rasional.

Kesimpulannya, monogami dinilai lebih sejalan dengan prinsip *maqāṣid asy-syarī'ah* karena lebih menjamin keadilan (*'adl*), kasih sayang (*raḥmah*), dan kemaslahatan keluarga (Kamali, 2008; Az-Zuhaili, 1985). Dengan demikian, poligami sebaiknya dipahami sebagai keringanan (*rukhṣah*) yang bersyarat, bukan kebebasan mutlak.

2. Poligami dan Hak Kesehatan Reproduksi dalam Keluarga Muslim

Isu kesehatan reproduksi merupakan aspek penting yang kerap terabaikan dalam diskursus poligami. Padahal, Islam sebagai agama yang menekankan nilai keadilan dan kemaslahatan juga memperhatikan hak-hak biologis, psikologis, dan sosial antara suami dan istri (Az-Zuhaili, 1985). Dalam konteks modern, hak kesehatan reproduksi mencakup hak memperoleh layanan kesehatan, perlindungan dari kekerasan seksual, serta pengambilan keputusan yang adil dan bertanggung jawab terkait fungsi biologis manusia.

a. Perspektif Islam tentang Kesehatan Reproduksi
Dalam pandangan Islam, hubungan suami-istri tidak sekadar pemenuhan kebutuhan biologis, tetapi juga bagian dari ibadah dan upaya mewujudkan ketenangan (*sakinah*). Allah S.W.T. berfirman:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا

"*Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Dia menciptakan pasangannya, agar dia merasa tenteram kepadanya*." *(QS. al-A'rāf [7]: 189).*

Ayat ini menegaskan bahwa tujuan utama pernikahan adalah terciptanya ketenteraman batin, bukan sekadar pemuasan nafsu. Dalam praktik poligami, nilai *sakinah* ini sering terabaikan jika tidak ada keseimbangan dalam pemenuhan hak-hak reproduksi dan emosional para istri.

b. Keadilan Seksual dan Reproduktif dalam Poligami
Salah satu bentuk keadilan yang sulit diwujudkan dalam poligami adalah keadilan biologis atau seksual. Islam menuntut keadilan tidak hanya dalam nafkah materi, tetapi juga dalam aspek jasmani dan emosional. Nabi S.A.W.bersabda:

فَإِذَا كَانَ عِنْدَ أَحَدِكُمْ امْرَأَتَانِ فَلَمْ يَعْدِلْ بَيْنَهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِلٌ

"*Apabila seseorang memiliki dua istri lalu ia tidak berlaku adil di antara keduanya, maka ia akan datang pada hari kiamat dengan tubuh miring sebelah*." *(HR. Abū Dāwūd, no. 2133).*

Hadis ini menunjukkan konsekuensi moral dan spiritual bagi suami yang tidak adil, termasuk dalam hal pemenuhan hak biologis. Dalam konteks psikologis dan medis, ketidakadilan semacam ini dapat menimbulkan stres, depresi, dan gangguan kesehatan reproduksi (Karim, 2020).

c. Pandangan Fiqih tentang Hak Biologis Istr
Ulama klasik menegaskan bahwa setiap istri memiliki hak biologis yang wajib dipenuhi secara adil. Mazhab Syafi'i dan Hanbali, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Qudāmah dalam *al-Mughnī*, menyebutkan:

وَيَجِبُ عَلَيْهِ الْقَسْمُ بَيْنَ نِسَائِهِ فِي الْمَبِيتِ وَالْمُعَاشَرَةِ

"*Wajib atas suami untuk membagi secara adil antara istri-istrinya dalam hal bermalam dan hubungan suami-istri*."
(Ibn Qudāmah, al-Mughnī, juz 9, h. 237).

Prinsip ini menunjukkan bahwa hak reproduksi istri dalam Islam bersifat setara dan terhormat, bukan subordinatif. Mengabaikan hak tersebut termasuk bentuk kezaliman yang bertentangan dengan *Maqāṣid al-Syarīʿah* (Az-Zuhaili, 1985).

d. Dampak Poligami terhadap Kesehatan Reproduksi Perempuan
Secara empiris, banyak kasus menunjukkan bahwa poligami tanpa pengelolaan yang sehat dapat berdampak negatif terhadap kesehatan reproduksi perempuan, antara lain:

1) Stres dan depresi akibat konflik batin,
2) Penurunan daya tahan tubuh karena tekanan emosional,
3) Risiko penyakit menular seksual akibat ketidaksetiaan suami,
4) Ketidakseimbangan hormonal akibat stres berkepanjangan.

Kondisi ini bertentangan dengan prinsip *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa) dan *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan) yang menjadi tujuan utama syariat (Az-Zuhaili, 1985). Karena itu, poligami yang tidak memperhatikan kesehatan reproduksi bertentangan dengan semangat Islam yang berlandaskan rahmah (kasih sayang) dan maslahah (kemaslahatan).

e. Perspektif *Maqāṣid al-Syarīʿah* dan Hak Kemanusiaan
Dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarīʿah*, hak kesehatan reproduksi terhubung langsung dengan lima tujuan pokok syariat (Al-Ghazali, 1993), yaitu:

1) *Hifẓ al-dīn* – menjaga kesucian agama dengan menyalurkan hubungan biologis secara halal,
2) *Hifẓ al-nafs*– melindungi jiwa dari kekerasan dan penelantaran biologis,

3) *Hifẓ al-nasl* – menjamin kelahiran generasi yang sehat dan *memiliki status hukum jelas,*

4) *Hifẓ al-'aql* – menjaga kesehatan mental dari tekanan akibat konflik rumah tangga,

5) *Hifẓ al-māl* – mencegah kerugian ekonomi akibat pertikaian dan perceraian.

Dengan demikian, mengabaikan hak kesehatan reproduksi perempuan dalam poligami berarti menyalahi tujuan syariat Islam itu sendiri.

f. Reorientasi Etika Keluarga Muslim
Dalam konteks keluarga modern, pelaksanaan poligami harus mempertimbangkan aspek kesehatan fisik dan mental melalui langkah-langkah seperti:

1) Pemeriksaan kesehatan pranikah dan pasca-nikah,

2) Konseling psikologis dan reproduksi bagi pasangan,

3) Pembagian giliran secara adil dan transparan,

4) Keterbukaan dan tanggung jawab moral di hadapan hukum.

Prinsip dasarnya adalah menolak segala bentuk kezaliman (*ẓulm*), termasuk pengabaian terhadap hak kesehatan reproduksi perempuan. Islam memandang relasi pernikahan sebagai sarana saling melindungi, bukan saling melukai.

H. Reinterpretasi Poligami di Era Modern: Perspektif Hermeneutika, Etika, dan Moralitas

1. Poligami dalam Perspektif Modern

Poligami merupakan fenomena hukum dan sosial yang kompleks, terutama ketika dipahami dalam konteks masyarakat modern. Praktik ini tidak lagi sekadar dimaknai sebagai warisan tradisi klasik atau pelaksanaan literal teks agama, tetapi juga sebagai isu

yang terkait erat dengan hak perempuan, kesejahteraan anak, dan keadilan sosial (Az-Zuhaili, 1985). Dalam masyarakat kontemporer, poligami sering menuai penolakan karena dinilai bertentangan dengan prinsip kesetaraan gender dan hak asasi manusia yang menjadi dasar tatanan sosial modern.

Al-Qur'an menyinggung praktik poligami dalam konteks sosial dan etika dengan menekankan keadilan sebagai syarat utamanya. Allah S.W.T. berfirman dalam Q.S. an-Nisā' (4): 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

"Dan jika kamu takut tidak akan berlaku adil terhadap anak yatim, maka kawinilah wanita-wanita yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan berlaku adil, maka seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat kepada tidak berbuat zalim."

Ayat ini menegaskan dua prinsip utama: pembatasan jumlah istri hingga empat dan kewajiban berlaku adil (*'adl*) sebagai fondasi moral poligami. Keadilan di sini bukan semata bersifat hukum formal, melainkan juga bernilai etis dan sosial, yang harus dipahami secara kontekstual dalam realitas kehidupan modern (Al-Jabiri, 1991).

Dalam kerangka masyarakat kontemporer, isu poligami berkaitan erat dengan beberapa dimensi penting:

a. Kesetaraan gender – Tantangan terbesar adalah menjamin agar perempuan memperoleh hak ekonomi, psikologis, dan sosial secara setara tanpa diskriminasi.
b. Perlindungan anak – Anak-anak dari keluarga poligami sering menghadapi tekanan sosial, psikologis, dan emosional yang memerlukan perlindungan hukum dan sosial.

c. Keadilan sosial – Poligami tidak boleh menjadi sumber ketimpangan ekonomi atau hierarki sosial yang merugikan salah satu pihak dalam keluarga.

Dengan demikian, reinterpretasi poligami dalam konteks modern tidak hanya menyangkut legalitas formal, tetapi juga menyentuh etika kemanusiaan, keadilan substantif, dan perlindungan hak asasi manusia (Mulia, 2005). Pemahaman yang holistik terhadap nilai keadilan sebagaimana diajarkan Islam menjadi kunci agar praktik poligami tetap sejalan dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, yaitu mewujudkan rahmah, *'adl*, dan maslahah bagi seluruh anggota keluarga.

2. Pemahaman Poligami Melalui Hermeneutika

Hermeneutika memberikan cara membaca Al-Qur'an dan Sunnah secara kontekstual dan reflektif. Dengan cara ini, pemahaman poligami tidak dibatasi pada tafsir literal, tetapi disesuaikan dengan kondisi sosial, budaya, dan nilai moral masyarakat modern. Prinsip ini menekankan pentingnya menafsirkan teks dengan memperhatikan konteks dan realitas yang dihadapi.

Tiga fokus utama dalam Pemahaman ini adalah:

a. Konteks Historis – Menafsirkan ayat poligami dalam kerangka sosial masyarakat Arab abad ke-7, terutama situasi perempuan, anak yatim, dan struktur sosial saat itu.

b. Relevansi Sosial – Mengaitkan pesan moral ayat dengan tantangan kontemporer, seperti perlindungan hak perempuan, kesejahteraan keluarga, dan kesetaraan gender.

c. Prinsip Keadilan (*'adl*) – Memastikan tafsir terhadap poligami menempatkan keadilan sebagai fondasi utama, bukan sekadar izin normatif.

Sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. An-Nisā' (4):129:

وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

"Dan kamu tidak akan mampu berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian."

Ayat ini menunjukkan keterbatasan manusia dalam menegakkan keadilan secara utuh, terutama dalam aspek emosional dan psikologis. Dari perspektif hermeneutika modern, pesan ayat ini menegaskan bahwa keadilan dalam poligami tidak hanya menyangkut dimensi material dan hukum, tetapi juga mencakup dimensi sosial, psikologis, dan moral.

Tafsir kontemporer kemudian melahirkan beberapa prinsip praktis, antara lain:

a. Poligami harus berada dalam pengawasan hukum dan sosial yang ketat untuk memastikan terpenuhinya prinsip keadilan.
b. Keadilan harus dipahami secara multidimensional mencakup pembagian materi, waktu, perhatian, dan dukungan emosional.
c. Peran negara, lembaga agama, dan masyarakat sipil menjadi penting dalam menjamin perlindungan terhadap perempuan dan anak.

3. Poligami, Etika, dan Moralitas di Era Modern

Poligami tidak hanya perlu dilihat dari sudut pandang hukum atau tradisi keagamaan, tetapi juga melalui **lensa etika dan moralitas**. Pertanyaan yang relevan bagi masyarakat modern adalah: apakah praktik poligami masih etis dalam konteks yang menekankan kesetaraan gender, hak individu, dan kesejahteraan keluarga?

a. Nilai Moral Poligami
   Nilai moral poligami dapat dilihat dari dua prinsip utama dalam etika normatif:
   1) Prinsip Utilitas (*Utilitarianisme*) – Apakah poligami membawa kemaslahatan terbesar bagi semua anggota keluarga? Jika praktik ini justru melahirkan ketidakadilan, tekanan psikologis, atau konflik emosional, maka secara utilitarian, poligami dapat dipandang tidak etis.

2) Prinsip Keadilan (*Justice Ethics*) – Etika poligami menuntut keadilan yang substantif, bukan hanya formal, dalam hal pembagian kasih sayang, perhatian, dan tanggung jawab ekonomi maupun sosial.

Dalam moral Islam, poligami dibenarkan hanya jika mampu memenuhi keadilan sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. An-Nisā' (4):129:

وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

"Dan kamu tidak akan mampu berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian."

Ayat ini menjadi pedoman moral universal, menegaskan bahwa keadilan bukan sekadar niat baik, tetapi harus diwujudkan dalam tindakan nyata dan berkelanjutan.

b. Pertimbangan Psikologis
Poligami membawa dampak psikologis yang kompleks:

1) Bagi istri pertama dan berikutnya: dapat muncul rasa cemburu, ketidakamanan, dan stres kronis jika keadilan tidak terjaga.

2) Bagi anak-anak: poligami bisa menimbulkan rasa diabaikan, rendah diri, dan gangguan sosial-emosional.

3) Bagi suami: meningkatnya tanggung jawab emosional dan moral menuntut kemampuan manajemen konflik serta komunikasi yang matang.

Psikolog Dr. Nur Rofiah menekankan bahwa keputusan untuk berpoligami tidak boleh diambil secara impulsif, tetapi melalui pertimbangan rasional, konsultasi keluarga, dan kesiapan psikologis semua pihak.

c. Pertimbangan Spiritual
Dari sisi spiritual, poligami adalah ujian ketaatan, kesabaran, dan tanggung jawab. Dalam perspektif tasawuf, poligami hanya

bernilai ibadah jika dilandasi niat ikhlas untuk mendekatkan diri kepada Allah, bukan sekadar memenuhi dorongan nafsu atau kepentingan pribadi.

1) Integritas spiritual menuntut keadilan substantif dalam kasih sayang dan perhatian.
2) Kesadaran moral dan spiritual membantu menjaga keharmonisan serta menghindarkan konflik batin dalam keluarga.

d. Pertimbangan Sosial
Secara sosiologis, poligami di era modern dihadapkan pada nilai-nilai baru seperti kesetaraan gender, transparansi, dan hak individu:

1) Perempuan berhak secara sadar menerima atau menolak poligami.
2) Peran suami tidak lagi dipahami secara dominatif, tetapi sebagai pemimpin yang adil dan bertanggung jawab.
3) Poligami yang dijalankan tanpa etika sosial berpotensi menimbulkan stigma, konflik keluarga, dan disfungsi sosial.

e. Hubungan antara Etika Poligami dan Tanggung Jawab Suami
Tanggung jawab suami dalam poligami bersifat multidimensional, mencakup:

1) Ekonomi: Menjamin kesejahteraan semua istri dan anak secara proporsional.
2) Emosional: Memberikan kasih sayang dan perhatian seimbang.
3) Spiritual: Menjadi teladan moral dan menjaga niat ikhlas.
4) Hukum dan Sosial**:** Mematuhi peraturan negara serta menghormati hak-hak perempuan dan anak.

Kegagalan pada salah satu aspek ini dapat menjadi pelanggaran etis, meskipun secara hukum poligami tetap sah.

BAB 8
TALAK DAN PERCERAIAN DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM

A. Hak Talak: Evolusi Historis dan Tradisi Fiqih Klasik

1. Perspektif Historis: Evolusi Konsep Talak dari Masa Pra-Islam hingga Modern

Pada masa pra-Islam, praktik talak (perceraian) mencerminkan sistem sosial masyarakat Arab Jahiliyah yang sangat patriarkis, di mana laki-laki memiliki kekuasaan absolut dalam hubungan perkawinan. Seorang suami dapat menjatuhkan talak kapan pun tanpa alasan yang jelas dan dapat merujuk istrinya kembali sesuka hati. Akibatnya, perempuan sering kali terjebak dalam siklus cerai-rujuk yang menurunkan martabat dan stabilitas hidup mereka (Az-Zuhaili, 1985).
Selain itu, praktik seperti al-*Ila'*(sumpah untuk tidak menggauli istri) dan az-zihar (menyamakan istri dengan punggung ibu) memperlihatkan bentuk ketidakadilan moral terhadap perempuan yang nyaris menyerupai bentuk perbudakan sosial.

Kedatangan Islam membawa reformasi fundamental terhadap sistem tersebut. Al-Qur'an memperkenalkan prinsip "talak yang beradab dan bertanggung jawab", bukan sebagai alat kekuasaan emosional, tetapi sebagai jalan penyelesaian terakhir yang berlandaskan moralitas. Sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah SWT:

"ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ"

"*Talak itu (yang dapat dirujuk) dua kali. Setelah itu boleh rujuk dengan cara yang baik, atau melepaskan dengan cara yang baik*." (Q.S. Al-Baqarah [2]: 229)

Ayat ini membatasi jumlah talak dan memperkenalkan nilai etika ma'rūf (kebaikan) dan ihsān (kelembutan) sebagai dasar dalam hubungan pasca-perceraian.

Rasulullah SAW memperkuat prinsip ini dengan sabdanya:

"أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاق"

"Perkara halal yang paling dibenci Allah adalah talak." (H.R. Abu Dawud, no. 2178)

Hadis tersebut menunjukkan bahwa meskipun talak diperbolehkan secara hukum, secara moral ia tetap merupakan jalan terakhir yang harus diambil dengan penuh pertimbangan dan tanggung jawab (Al-Tirmidzi, 1998).

Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah (2002), reformasi hukum talak yang dilakukan Nabi SAW berlandaskan empat prinsip utama, yaitu:

a. Pembatasan jumlah ucapan talak dalam satu waktu;
b. Pemberlakuan masa *'Iddah* untuk menjaga kejelasan nasab;
c. Penghapusan praktik *zihar* dan *ila'*;
d. Penegasan kewajiban nafkah selama masa *'Iddah*.

Transformasi tersebut menegaskan bahwa hukum talak dalam Islam bukan sekadar instrumen hukum semata, melainkan mekanisme moral dan sosial untuk menjaga keseimbangan antara hak suami dan martabat istri (Mulia, 2019). Dengan demikian, Islam menggeser makna talak dari simbol kekuasaan menuju prinsip tanggung jawab, keadilan, dan penghormatan terhadap kemanusiaan.

2. Hak Talak dalam Tradisi Fiqih Klasik:

Dalam Fiqih klasik, hak talak (*ṭalāq*) dikategorikan sebagai *al-aḥkām al-ibāḥah al-muqayyadah*, yaitu kebolehan hukum yang dibatasi oleh syarat-syarat moral dan hukum tertentu (Az-Zuhaili, 1985). Dengan kata lain, talak diperbolehkan menurut syariat, tetapi pelaksanaannya tidak boleh dilakukan sembarangan karena berkaitan dengan kehormatan dan kesejahteraan keluarga.

Imam Asy-Syafi'i dalam *Al-Umm* menjelaskan bahwa talak dapat dibedakan menjadi tiga jenis utama:

a. Talak Sunni, yaitu talak yang dilakukan sesuai tuntunan syariat diucapkan satu kali, pada masa suci istri, dan tanpa hubungan seksual sebelumnya.
b. Talak Bid'i, yaitu talak yang tidak sesuai syariat, misalnya menjatuhkan talak tiga sekaligus dalam satu waktu.
c. Talak Syar'i, yaitu talak yang memenuhi seluruh ketentuan hukum dan adab syariat (Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, Jilid 5, hlm. 200).

Masing-masing mazhab Fiqih utama memiliki pandangan yang berbeda dalam menetapkan syarat sah dan etika pelaksanaan talak, sebagaimana berikut:

Tabel 8. 1 Pandangan Masing-masing Mazhab tentang Talak

Mazhab	Pandangan terhadap Talak	Syarat Sah
Hanafi	Talak tetap sah meskipun dijatuhkan dalam keadaan marah, selama pelaku masih sadar dan memiliki niat yang jelas.	Kesadaran dan kehendak penuh (*niyyah* dan *'aql*) (Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i'*, Jilid 3, hlm. 90).
Maliki	Talak harus disertai dengan kehadiran saksi	Keadilan dan kesaksian dua orang

Mazhab	Pandangan terhadap Talak	Syarat Sah
	dan pencatatan (*tautsīq*) sebagai bentuk akuntabilitas hukum.	saksi (Ibnu 'Abd al-Barr, *Al-Kafi fi Fiqih Ahl al-Madinah*, hlm. 145).
Syafi'i	Menekankan kesadaran penuh, niat yang jelas, dan larangan menjatuhkan talak dalam kondisi haid atau setelah berhubungan seksual.	Tidak dalam keadaan haid dan tanpa dorongan syahwat (Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, hlm. 203).
Hanbali	Talak yang diucapkan dalam kondisi mabuk atau gila tidak sah, karena kehilangan kesadaran dan kebebasan kehendak.	Didasarkan pada *ikhtiyar* (kehendak bebas) (Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Jilid 7, hlm. 280).

Meskipun terdapat perbedaan metodologis, seluruh mazhab sepakat bahwa hak talak berada pada pihak laki-laki, tetapi harus dijalankan dengan tanggung jawab moral dan finansial yang tinggi. Dalam konteks ini, talak bukanlah hak mutlak, melainkan amanah hukum yang menuntut keadilan (*'adl*) dan kebijaksanaan (*ḥikmah*).

Perbedaan pandangan di antara mazhab lebih bersifat teknis dan formalis, seperti waktu, kondisi, atau syarat kesaksian, bukan pada esensi moralnya. Semua ulama menegaskan bahwa tujuan utama dari aturan talak adalah menjaga martabat perempuan dan mencegah penyalahgunaan kekuasaan suami. Dengan demikian, Fiqih klasik secara implisit telah menempatkan talak dalam kerangka etika dan tanggung jawab sosial, bukan sekadar tindakan legal yang bersifat individual.

B. Mekanisme dan Praktik Talak bagi Perempuan

1. Mekanisme Perceraian bagi Perempuan: Dari Konsep ke Praktik

Meskipun secara tekstual hak talak berada di tangan suami, Islam memberikan ruang keadilan bagi perempuan untuk mengakhiri pernikahan melalui beberapa mekanisme hukum seperti khul‘ (*Khulu‘*), *Fasakh*, dan *Ta‘liq* talaq. Ketiga bentuk ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak bersifat satu arah, melainkan mengandung prinsip keseimbangan dan perlindungan terhadap pihak yang rentan.

Dasar hukum *khul‘* merujuk pada hadis tentang istri Tsabit bin Qais, yang memohon perpisahan karena ketidakcocokan rumah tangga. Nabi S.A.W.bersabda:

"أَتَرُدِّينَ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ؟" قَالَتْ نَعَم"

"*Apakah kamu akan mengembalikan kebunnya (sebagai mahar)?" Ia menjawab, "Ya."* (*H.R. Bukhari*, no. 5273).

Hadis ini menjadi legitimasi yuridis bagi hak perempuan untuk mengakhiri pernikahan, dengan syarat mengembalikan mahar atau kompensasi (*‘iwadh*). Para *Fuqaha* menegaskan bahwa *khul‘* adalah bentuk pencabutan ikatan pernikahan secara damai atas dasar persetujuan dan keadilan kedua pihak (Az-Zuhaili, *Al-Fiqih al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 7, hlm. 351).

Namun, dalam praktik sosial, hak ini seringkali sulit dijalankan karena beberapa kendala struktural, antara lain:

a. Stigma sosial terhadap perempuan yang mengajukan perceraian, seolah-olah melanggar norma kepatuhan;

b. Beban finansial, karena kewajiban mengembalikan mahar dianggap berat secara ekonomi;

c. Tekanan budaya patriarki, yang menilai *khul'* sebagai tindakan tercela atau "aib" bagi keluarga.

Menurut Dr. Husein Muhammad, *Khulu'* sejatinya merupakan mekanisme emansipatoris dalam hukum Islam, yang memberikan ruang bagi perempuan untuk keluar dari relasi yang tidak adil. Ia menegaskan bahwa potensi egalitarian dalam Fiqih klasik kerap terdistorsi oleh struktur sosial yang patriarkal, bukan oleh ajaran Islam itu sendiri. Dengan demikian, *khul'* dan *Fasakh* merupakan manifestasi prinsip rahmah dan keadilan dalam syariat, bukan sekadar instrumen hukum yang bersifat administratif.

2. Hak Talak dalam Konteks Keadilan Gender: Dekonstruksi dan Rekonstruksi

Dalam wacana kontemporer, pembahasan hak talak tidak lagi terbatas pada aspek hukum formal, tetapi berkembang ke ranah keadilan gender dan penafsiran teologis. Para pemikir Islam modern menekankan pembacaan ulang ayat-ayat talak berdasarkan maqāṣid, dengan fokus pada tujuan moral dan sosial hukum, bukan sekadar aspek literal. Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman* menegaskan bahwa talak seharusnya menjadi mekanisme terakhir untuk menjaga kemaslahatan keluarga, bukan hak mutlak bagi laki-laki. Ia menafsirkan ayat talak (Q.S. Al-Baqarah [2]: 229–232) dalam kerangka etika relasional dan perlindungan martabat manusia, bukan dominasi gender. Sementara itu, Siti Musdah Mulia menilai praktik talak sepihak tanpa musyawarah sebagai "residu patriarki" yang bertentangan dengan prinsip keadilan Islam, dan menekankan pentingnya kesetaraan tanggung jawab antara suami dan istri dalam mempertahankan maupun mengakhiri pernikahan.

Konteks sosial Indonesia memperkuat urgensi pandangan ini. Komnas Perempuan (2023) mencatat bahwa sekitar 65% perempuan korban KDRT kesulitan mengakses hak cerai, terutama akibat ketimpangan ekonomi dan stigma sosial terhadap perempuan yang berinisiatif bercerai. Hal ini

menunjukkan bahwa reformulasi konsep talak perlu diarahkan pada perubahan struktur hukum dan budaya, bukan hanya revisi tafsir tekstual.

Dengan demikian, dekonstruksi dan rekonstruksi hak talak dalam perspektif keadilan gender bertujuan untuk menegakkan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, yaitu menjaga kemaslahatan, kehormatan, dan keseimbangan relasi keluarga. Hukum Islam harus terus dibaca secara dinamis selaras dengan nilai-nilai keadilan sosial dan kemanusiaan universal yang menjadi inti dari syariat itu sendiri.

C. Reformasi dan Implementasi Hukum Talak

1. Reformasi Hukum Talak di Negara-Negara Muslim

Dalam beberapa dekade terakhir, berbagai negara Muslim telah melakukan reformasi hukum keluarga untuk menyesuaikan praktik talak dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan. Reformasi ini bertujuan menyeimbangkan hak antara suami dan istri serta memastikan proses perceraian berlangsung secara bertanggung jawab.

Beberapa contoh kebijakan progresif tersebut antara lain:

a. Maroko melalui *Mudawwana* (2004) membatasi talak sepihak dan mewajibkan persetujuan hakim sebelum talak dinyatakan sah, guna menjamin hak-hak istri terlindungi.
b. Turki menggantikan sistem talak tradisional dengan mekanisme pengadilan sipil, sehingga perceraian harus melalui proses hukum formal.
c. Mesir (UU 2000) memperkuat hak perempuan dalam khul', memberikan peluang lebih besar bagi istri untuk mengakhiri pernikahan tanpa harus menunggu keputusan suami.
d. Indonesia, melalui Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 129, menetapkan bahwa talak hanya sah melalui Pengadilan Agama, bukan melalui ucapan sepihak.

Tren reformasi ini mencerminkan penerapan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam konteks modern, di mana nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan keluarga diterjemahkan ke dalam perangkat hukum positif negara.

2. Implementasi Hukum Talak

Secara normatif, hukum Indonesia telah mengatur bahwa **talak** harus dilakukan di depan sidang pengadilan, namun implementasinya masih menghadapi tantangan sosial dan budaya. Budaya patriarki yang mengakar seringkali membuat perempuan berada dalam posisi lemah dalam proses perceraian.

Mahkamah Agung (2023) menunjukkan realitas yang signifikan:

a. Sekitar 75% perkara perceraian diajukan oleh istri,

b. 60% penyebab utama adalah kekerasan domestik (KDRT),

c. Hanya 30% perempuan yang menerima nafkah *Iddah* secara penuh.

Menurut Dr. Badriyah Fayumi, struktur hukum keluarga Indonesia masih banyak dipengaruhi oleh paradigma lama bahwa suami memiliki hak, sedangkan istri memiliki kewajiban. Paradigma ini bertentangan dengan konsep kemitraan spiritual yang ditegaskan dalam Al-Qur'an:

"وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً"

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan hidup dari jenismu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu kasih dan sayang." (Q.S. Ar-Rum [30]: 21)

Ayat ini menjadi landasan moral bahwa pernikahan seharusnya dibangun atas dasar kasih sayang dan kesetaraan relasional, bukan dominasi sepihak.

D. Perspektif *Maqashid* Syariah dan Masa Depan Hukum Talak

1. Perspektif *Maqashid* Syariah: Talaq sebagai Instrumen Kemaslahatan

Dalam kerangka *Maqāṣid al-Syarī'ah*, talak tidak dipandang sebagai hak absolut laki-laki, melainkan sebagai mekanisme darurat untuk mencegah kerusakan (*mafsadah*) dan menjaga kemaslahatan (*maṣlaḥah*) keluarga.

Jasser Auda menjelaskan bahwa konsep *maqashid* dalam hukum keluarga, termasuk talak, mencakup tiga dimensi utama:

a. *Hifẓ al-nafs*– menjaga jiwa dengan mencegah kekerasan, penderitaan, dan penelantaran;

b. Hifẓ al-nasl – melindungi keturunan melalui pengaturan masa *'Iddah*, hak asuh anak, dan kejelasan nasab;

c. Hifẓ al-māl – menjamin keadilan ekonomi melalui pemberian nafkah, mut'ah, dan pembagian harta secara adil.

Dengan demikian, tujuan etis dari talak bukanlah pemutusan relasi semata, tetapi pemulihan martabat dan keadilan bagi kedua belah pihak. Dalam kerangka ini, talak berfungsi sebagai sarana rekonsiliasi dan perlindungan hak asasi keluarga, bukan alat dominasi gender.

2. Masa Depan reformasi Hukum Talak

Menyongsong masa depan, pembaruan hukum keluarga Islam perlu diarahkan pada sistem yang lebih adil, partisipatif, dan responsif terhadap dinamika sosial. Beberapa langkah strategis yang dapat dilakukan antara lain:

a. Revisi Kompilasi Hukum Islam (KHI) agar lebih seimbang dalam distribusi hak antara talak (suami) dan cerai gugat (istri);

b. Pendidikan hukum berbasis kesetaraan gender, baik di lembaga pendidikan tinggi keislaman maupun pelatihan aparat hukum;

c. Penguatan lembaga mediasi dan perlindungan perempuan di Pengadilan Agama agar proses perceraian tidak menimbulkan kerugian sosial dan psikologis;

d. Integrasi nilai-nilai *Maqāṣid al-Syarīʻah* dalam pendidikan hakim dan penyusunan kebijakan keluarga, agar hukum Islam tidak berhenti pada teks, tetapi hidup sebagai etika sosial yang berkeadilan.

Melalui langkah-langkah tersebut, reformasi hukum talak dapat berfungsi sebagai transformasi moral dan sosial, menjadikan syariat Islam relevan dengan prinsip keadilan, rahmah, dan kemanusiaan universal di era modern.

Tabel 8. 2 Perkembangan Hak Talak dalam Sejarah Islam

Periode	Konteks Sosial dan Hukum	Ciri Utama Praktik Talak	Perubahan Pandangan Hukum
Pra-Islam (Jahiliyah)	Masyarakat patriarkis, perempuan dianggap milik laki-laki	Suami bebas menceraikan dan merujuk istri kapan saja	Tidak ada aturan; perempuan tidak punya hak cerai
Masa Nabi SAW	Islam membawa reformasi moral dan spiritual	Talak dibatasi dua kali rujuk, ada masa *'Iddah*, dan larangan *zihar* serta *ila'*	Talak diatur agar beradab dan bertanggung jawab (QS. Al-Baqarah: 229)
Fiqih Klasik (Abad 2–8 H)	Muncul mazhab dan	Semua mazhab	Talak dipandang

Periode	Konteks Sosial dan Hukum	Ciri Utama Praktik Talak	Perubahan Pandangan Hukum
	sistem hukum Islam	mengakui hak talak di tangan suami, tapi dengan syarat moral	sebagai hak yang disertai tanggung jawab dan keadilan
Era Modern (Abad 19–20 M)	Negara Muslim mulai menyusun hukum keluarga	Hakim dan negara dilibatkan dalam proses talak	Talak sepihak dibatasi, hak perempuan seperti *Khuluk* dan *Fasakh* diperkuat
Kontemporer (Abad 21 M)	Fokus pada keadilan gender dan *maqashid syariah*	Talak dianggap jalan terakhir, bukan hak mutlak	Tafsir baru menekankan kesetaraan dan perlindungan bagi istri dan anak

Perubahan tersebut menggambarkan bahwa konsep talak telah mengalami perkembangan pemahaman yang mendalam dari sekadar hak mutlak laki-laki menjadi sebuah mekanisme yang sarat nilai moral dan sosial. Dalam pandangan modern, otoritas talak tidak lagi berada sepenuhnya pada individu, tetapi dialihkan ke lembaga hukum agar hak-hak perempuan lebih terlindungi dan tujuan utama syariah (*maqashid syariah*) dapat terwujud.

Tabel 8. 3 Pandangan Masing-masing Mazhab Tentang Syarat Sah dan Sifat Talak

Aspek	Syarat Sah Talak	Hak Istri
Mazhab Hanafi	Kesadaran suami, niat dianggap cukup walau dalam marah	Dapat meminta *Khuluk* dengan kompensasi
Mazhab Maliki	Wajib ada saksi dan keadilan dalam pengucapan	Dapat *Fasakh* karena cacat atau tidak nafkah
Mazhab Syafi'i	Tidak boleh dalam haid; satu kali ucapan sah	*Ta'liq Talaq* diakui
Mazhab Hanbali	Tidak sah jika dalam mabuk/gila	*Khuluk* dan *Fasakh* sah jika memenuhi syarat
Reformasi Negara Muslim (Modern)	Disahkan melalui pengadilan dengan pemeriksaan hakim	*Khuluk* dilegalkan; hak istri diperluas untuk gugat cerai
Aspek	**Sifat Talak**	**Etika Hukum**
Mazhab Hanafi	Hak suami absolut (*fi'li)*	Tidak dianjurkan kecuali darurat
Mazhab Maliki	Hak suami, tapi harus beralasan syar'i	Dilarang tanpa sebab yang kuat
Mazhab Syafi'i	Hak suami bersyarat	Dimakruhkan tanpa maslahat
Mazhab Hanbali	Hak suami dengan batas moral	Boleh jika istri nusyuz
Reformasi Negara Muslim (Modern)	Hak suami dibatasi; negara memastikan keadilan	Hanya dapat dilakukan jika mediasi gagal

Talak dalam Islam telah berkembang dari sistem Fiqih yang bersifat pribadi menuju sistem hukum yang diatur oleh lembaga negara. Jika dulu talak dianggap sebagai hak mutlak suami, kini menjadi hak bersama yang diatur berdasarkan prinsip keadilan dan tanggung jawab sosial. Negara berperan memastikan tidak ada pihak yang dirugikan, sejalan dengan nilai *al-'adl* (keadilan) dan *al-ihsan* (kebajikan).

Dengan demikian, hak talak dalam Islam bersifat dinamis dan terus menyesuaikan dengan tujuan utama syariat (*maqashid syariah*), yaitu menjaga keadilan, menghindari kezaliman, dan melindungi martabat manusia. Pemikiran kontemporer seperti Jasser Auda, Musdah Mulia, dan Amina Wadud menegaskan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas moral untuk menjawab tantangan zaman. Dalam konteks Indonesia, pembaruan hukum keluarga dan praktik peradilan agama perlu diarahkan untuk melindungi secara proporsional hak suami, istri, dan anak dalam semangat *rahmatan lil-'alamin*.

E. *Fasakh, Khulu*, dan *Ta'liq* sebagai Instrumen Keadilan

Dalam pandangan hukum Islam tradisional, perceraian sering dianggap sebagai hak mutlak suami yang dapat dijatuhkan secara sepihak melalui ucapan *ṭalāq*. Sementara itu, istri sering ditempatkan pada posisi pasif dan hanya menerima keputusan tersebut tanpa memiliki ruang negosiasi. Pemahaman seperti ini sebenarnya merupakan interpretasi tekstual yang kurang menggali tujuan utama hukum Islam (*Maqāṣid al-Syarī'ah*) yang menekankan keadilan dan kemaslahatan.

Islam sejatinya memandang pernikahan sebagai *mīthāqan ghalīẓan* ikatan suci yang dibangun atas dasar tanggung jawab, kasih sayang, dan ketenangan. Sebagaimana firman Allah SWT:

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً"

"*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu kasih dan sayang*." (QS. Ar-Rūm [30]: 21).

Ayat ini menegaskan bahwa tujuan pernikahan adalah membangun ketenangan (*sakinah*), kasih (*mawaddah*), dan rahmat (*raḥmah*). Ketika tujuan tersebut gagal tercapai karena munculnya kekerasan, ketidakadilan, atau pengabaian, Islam memberikan ruang bagi keadilan melalui mekanisme *Fasakh*, *Khulu'*, dan *Ta'liq ṭalāq*.

Ketiga mekanisme ini bukan bentuk penolakan terhadap syariat, melainkan bagian dari sistem perlindungan dan koreksi dalam hukum Islam agar tidak ada pihak, khususnya perempuan, yang mengalami ketidakadilan dalam rumah tangga. Oleh karena itu, perceraian dalam Islam tidak hanya dipahami sebagai urusan pribadi antara suami dan istri, tetapi juga sebagai tanggung jawab sosial dan moral untuk menjaga nilai kemanusiaan dan martabat setiap individu.

F. Ragam Mekanisme Perceraian dalam Islam

1. *Fasakh*: Pembatalan Nikah karena Pelanggaran atau Ketidakadilan

Secara bahasa, *Fasakh* berarti "membatalkan" atau "mencabut" suatu akad. Dalam konteks hukum keluarga Islam, *Fasakh* merujuk pada pembatalan perkawinan oleh hakim karena adanya alasan yang dibenarkan syariat, seperti cacat fisik, gangguan mental, kekerasan dalam rumah tangga, atau penelantaran nafkah.

Dasar hukum *Fasakh* dijelaskan dalam firman Allah Swt.:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ

"*Dan jika seorang wanita khawatir suaminya berlaku kasar atau menjauhkan diri darinya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenarnya. Dan perdamaian itu lebih baik*." (QS. An-Nisā' [4]: 128).

Menurut al-Jaṣṣāṣ dalam *Aḥkām al-Qur'ān* (Al-Jaṣṣāṣ, 1994), ayat ini menunjukkan bahwa hukum Islam memberi ruang bagi otoritas untuk mengintervensi relasi rumah tangga jika terjadi ketidakadilan yang berkepanjangan. Bila upaya perdamaian gagal, maka *Fasakh* menjadi solusi untuk menjaga keselamatan dan kehormatan istri.

Mazhab Mālikiyyah menegaskan bahwa *Fasakh* merupakan hak hakim yang dapat dijalankan tanpa izin suami apabila ditemukan kekerasan, pengabaian nafkah, atau tindakan yang membahayakan istri. Sementara itu, mazhab Ḥanafiyyah dan Syāfi'iyyah menerapkan pandangan yang lebih hati-hati, namun tetap mengakui *Fasakh* dalam kasus cacat atau ketidakmampuan memberi nafkah.

Dalam konteks modern, *Fasakh* memiliki peran penting dalam melindungi perempuan dari kekerasan rumah tangga (*domestic violence*). Di Indonesia, misalnya, Pengadilan Agama sering menjadikan *Fasakh* sebagai dasar hukum pembatalan perkawinan karena kekerasan fisik maupun psikis. Oleh karena itu, *Fasakh* bukan sekadar prosedur hukum formal, melainkan sarana keadilan substantif untuk menjamin keselamatan dan martabat perempuan sesuai dengan prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

2. *Khulu*: Perceraian atas Permintaan Istri dengan Ganti Rugi

Khulu merupakan bentuk perceraian yang diajukan oleh istri dengan memberikan kompensasi tertentu kepada suami sebagai bentuk penyelesaian yang adil. Dalam perspektif hukum Islam, *Khulu* mencerminkan keseimbangan antara hak dan tanggung jawab suami-istri, terutama ketika hubungan rumah tangga tidak lagi mampu mewujudkan ketenangan (*sakinah*).

Dasar praktik *Khulu* dapat ditemukan dalam hadis sahih yang diriwayatkan dari Ibn ‘Abbas:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ امْرَأَةَ ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ أَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَعْتِبُ عَلَى ثَابِتٍ فِي دِينٍ وَلَا خُلُقٍ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ. فَقَالَ: «أَتَرُدِّينَ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ؟» قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ: «اقْبَلِ الْحَدِيقَةَ وَطَلِّقْهَا تَطْلِيقَةً

(HR. al-Bukhārī)

Hadis ini menggambarkan situasi seorang istri yang merasa tidak lagi mampu hidup bersama suaminya tanpa kehilangan kedamaian batin, meskipun suaminya tidak memiliki kekurangan dalam agama atau akhlak. Rasulullah ﷺ kemudian memberi solusi agar ia dapat berpisah dengan mengembalikan mahar yang pernah diberikan suaminya. *Khulu* berfungsi sebagai sarana penyelesaian yang manusiawi dan proporsional. Ia bukan bentuk perlawanan terhadap suami, tetapi cara untuk menjaga kemaslahatan kedua pihak serta menghindarkan keluarga dari konflik yang berkepanjangan.

Dalam pandangan *Maqāṣid al-Syarī‘ah*, *Khulu* memiliki nilai perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) dan akal (*ḥifẓ al-‘aql*), karena memberikan ruang bagi perempuan untuk melepaskan diri dari tekanan psikologis dan spiritual. Para ulama berbeda dalam memandang batasan pelaksanaannya: mazhab Māliki dan Ḥanbali memberikan kelonggaran bagi perempuan untuk

mengajukan *Khulu*, sedangkan mazhab Syāfi'i dan Ḥanafi menekankan adanya kesepakatan eksplisit antara kedua pihak.

Ulama modern seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Riḍā menegaskan bahwa *Khulu* adalah wujud keadilan dan kasih sayang dalam Islam, yang memberi kesempatan bagi perempuan untuk menentukan arah hidupnya dengan tetap berlandaskan etika dan tanggung jawab. Dalam konteks modern, *Khulu* dapat dipahami sebagai bentuk *divorce by consent* yakni perceraian berdasarkan kesepakatan bersama yang menegaskan pengakuan terhadap peran dan kemandirian perempuan dalam sistem hukum keluarga Islam.

3. *Ta'liq Ṭalāq*: Komitmen Kondisional untuk Menegakkan Keadilan Rumah Tangga

Ta'liq ṭalāq merupakan pernyataan suami setelah akad nikah yang berisi janji bersyarat, di mana jika ia melakukan pelanggaran tertentu seperti menelantarkan istri, tidak memberi nafkah, atau berbuat kasar maka istri memperoleh hak untuk menuntut perceraian. Praktik ini dimaksudkan sebagai bentuk perlindungan hukum bagi istri dari tindakan sewenang-wenang suami.

Landasan moral dari *Ta'liq ṭalāq* dapat ditemukan dalam firman Allah SWT:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"*Dan pergaulilah mereka dengan cara yang patut*."
(QS. An-Nisā' [4]: 19)

Ayat ini menegaskan bahwa kehidupan rumah tangga harus dijalankan dengan adab, kasih sayang, dan rasa tanggung jawab. Maka, *Ta'liq ṭalāq* bukanlah pembatasan terhadap hak suami, melainkan bentuk kesadaran hukum dan etika untuk menegakkan prinsip keadilan dalam keluarga.

Dalam konteks hukum di Indonesia, praktik ini diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 45–46, di mana suami wajib mengucapkan ikrar *Ta'liq ṭalāq* di depan petugas KUA setelah akad nikah. Tujuannya adalah memberi jaminan rasa aman bagi perempuan serta menanamkan nilai bahwa pernikahan merupakan tanggung jawab moral bersama, bukan dominasi satu pihak.

Sejumlah ulama, seperti Quraish Shihab dan Wahbah al-Zuḥailī, memandang *Ta'liq ṭalāq* sebagai bentuk adaptasi Fiqih terhadap realitas modern. Ia berfungsi sebagai instrumen keadilan preventif dalam hukum Islam selaras dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang menekankan perlindungan terhadap kehormatan (ḥifẓ al-'ird) dan kesejahteraan keluarga (*ḥifẓ al-nasl*).

G. Perbandingan *Fasakh*, *Khulu*, dan *Ta'liq Talaq* dalam Hukum Islam dan Hukum Positif Indonesia

Dalam hukum keluarga Islam, terdapat beberapa mekanisme yang memungkinkan berakhirnya pernikahan berdasarkan prinsip keadilan (*al-'adl*) dan kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*), yaitu *Fasakh*, *Khulu'* (الْخُلْعُ), dan *Ta'liq ṭalāq* (الطَّلَاقُ الْمُشْتَرِطُ). Ketiganya memiliki dasar syar'i yang jelas, namun berbeda dari segi konsep, siapa yang menginisiasi, serta implikasi hukum dan sosial. Dalam hukum positif Indonesia, ketiganya diatur melalui Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

1. *Fasakh*: Pembatalan Akad Nikah karena Sebab Hukum

Fasakh secara bahasa berarti "pembatalan" atau "pemutusan". Dalam terminologi fiqih, *Fasakh* adalah keputusan hakim (*qāḍī*) untuk membatalkan pernikahan karena alasan sah menurut syariat, seperti adanya cacat fisik atau mental, penipuan, kekerasan, atau hilangnya kewajiban suami terhadap istri.

Istri berhak mengajukan *Fasakh* jika hak-haknya diabaikan atau suami tidak menjalankan tanggung jawabnya. Dalam hukum Indonesia, mekanisme ini diatur dalam Pasal 19 huruf (a–f) PP No. 9 Tahun 1975 dan Pasal 116 KHI, yang menyatakan bahwa *Fasakh* dapat diajukan ketika suami tidak menafkahi, melakukan kekerasan, atau meninggalkan istri tanpa kabar selama lebih dari dua tahun.

Fasakh berfungsi sebagai mekanisme keadilan korektif (*corrective justice*) yang memulihkan hak-hak istri dan menegaskan tanggung jawab hukum suami terhadap kesejahteraan rumah tangga.

2. *Khulu'*: Perceraian atas Permintaan Istri dengan Tebusan

Khulu' adalah perceraian yang diajukan istri dengan memberikan kompensasi finansial kepada suami sebagai imbalan atas pelepasan pernikahan. Dasarnya terdapat dalam firman Allah: "*Jika kamu khawatir keduanya tidak dapat menegakkan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan istri untuk menebus dirinya*." (QS. Al-Baqarah [2]: 229)

Secara konseptual, *Khulu'* menunjukkan keadilan distributif, memberi hak kepada perempuan untuk keluar dari pernikahan yang tidak lagi membawa kemaslahatan, dengan kompensasi sebagai penyelesaian damai. Dalam hukum Indonesia, *Khulu'* diatur dalam Pasal 148–149 KHI, dengan syarat kesepakatan antara suami dan istri di hadapan pengadilan agama. Model ini menyeimbangkan hak suami yang memiliki kewenangan *ṭalāq*, dengan hak istri untuk mengajukan *Khulu'* secara terhormat. Cara ini mencerminkan prinsip musyawarah dan maslahah dalam penyelesaian konflik rumah tangga.

3. *Ta'liq Ṭalāq*: Perceraian Berdasarkan Syarat yang Ditetapkan

Ta'liq ṭalāq adalah janji suami yang diucapkan setelah akad nikah, menyatakan bahwa jika ia melanggar syarat tertentu misalnya

menelantarkan istri, melakukan kekerasan, atau tidak menafkahi maka talak dapat dijatuhkan atau dimintakan penetapan melalui pengadilan agama. Praktik ini merupakan akad kondisional yang memberikan perlindungan preventif kepada istri. Di Indonesia, *Ta'liq ṭalāq* diformalkan melalui Instruksi Menteri Agama No. 3 Tahun 1975 dan dicatat dalam Buku Nikah.

Secara teologis, *Ta'liq ṭalāq* menegaskan tanggung jawab moral suami (*qawwām*) sebagaimana disebut dalam Al-Qur'an: "*Para istri mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'rūf, tetapi suami memiliki kelebihan satu derajat (qawwām) atas mereka*." (QS. Al-Baqarah [2]: 228)

Derajat *qawwām* menunjukkan amanah kepemimpinan yang harus dijalankan dengan tanggung jawab moral dan sosial, bukan superioritas mutlak. *Ta'liq ṭalāq* menjadi bentuk pengawasan etis atas peran suami dalam rumah tangga.

4. Perbandingan dan Implikasi Keadilan

Ketiga mekanisme ini berbeda dalam aktor penginisiasi, tujuan, dan karakter keadilan:

Tabel 8. 4 Perbandingan Mekanisme Fasakh, Khulu, dan *Ta'liq Ṭalāq*

Prosedur	Inisiator	Tujuan Utama	Jenis Keadilan	Bentuk Perlindungan
Fasakh	Hakim atas permintaan pihak dirugikan	Pembatalan karena sebab hukum	Keadilan korektif	Perlindungan dari ketidakadilan dan penelantaran
Khuluk	Istri	Perceraian dengan tebusan	Keadilan distributif	Hak wanita untuk keluar dari pernikahan tidak harmonis
Ta'liq ṭalāq	Suami (melalui janji awal)/	Perceraian bersyarat atas	Keadilan preventif	Perlindungan sejak awal terhadap

Prosedur	Inisiator	Tujuan Utama	Jenis Keadilan	Bentuk Perlindungan
	Istri (melalui tuntutan)	pelanggaran janji		kemungkinan kezaliman

H. Kesimpulan dan Relevansi *Maqāṣid al-Syarīʻah* dalam *Fasakh*, *Khulu*, dan *Taʻliq Ṭalāq*

Fasakh, *Khulu'*, dan *Taʻliq ṭalāq* bukan sekadar prosedur perceraian, melainkan instrumen hukum yang menegakkan keadilan dan kemaslahatan dalam sistem hukum keluarga Islam. Ketiga mekanisme ini berakar pada *Maqāṣid al-Syarīʻah*, yaitu tujuan utama syariat Islam yang meliputi perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-ʻaql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).

1. *Fasakh*: Perlindungan Jiwa dan Martabat
   Fasakh memberikan hak kepada hakim untuk membatalkan pernikahan ketika terdapat alasan hukum yang mengancam keselamatan atau hak dasar istri, seperti kekerasan atau penelantaran. Mekanisme ini bertujuan memulihkan keseimbangan dalam hubungan suami-istri dan melindungi jiwa perempuan dari ketidakadilan. Al-Qur'an menegaskan:

   "*Dan janganlah kamu menahan mereka (istri-istri) dengan maksud untuk menyusahkan mereka, karena dengan demikian kamu menganiaya diri sendiri*." (QS. al-Baqarah [2]: 231)

2. *Khulu'*: Kebebasan dan Kemaslahatan Perempuan
   Khulu' memungkinkan perempuan mengakhiri pernikahan secara otonom jika hubungan tersebut tidak lagi membawa kebahagiaan atau berpotensi merugikan. Hal ini bukan pembangkangan terhadap suami, tetapi hak moral untuk menjaga kehormatan diri. Al-Qur'an menyebutkan:

"*Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami-istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa bagi keduanya tentang bayaran yang diberikan istri untuk menebus dirinya*." (QS. al-Baqarah [2]: 229)

Khulu' mencerminkan keadilan distributif, di mana perempuan dapat keluar dari pernikahan dengan cara yang damai dan terhormat.

3. *Ta'liq Ṭalāq*: Keadilan Preventif dan Tanggung Jawab Moral
   Ta'liq ṭalāq adalah mekanisme perceraian bersyarat yang memastikan suami memenuhi tanggung jawab moral dan finansial sejak awal pernikahan. Prinsip ini menekankan kepemimpinan suami yang bertanggung jawab: memberi nafkah, melindungi, dan memperlakukan istri dengan ihsan (kebaikan). QS. an-Nisā' [4]: 34 menegaskan hal ini, menempatkan kepemimpinan suami sebagai amanah, bukan superioritas mutlak.
4. Integrasi Mekanisme dalam Prinsip Maqāṣid
   Ketiga mekanisme ini bekerja sama untuk menjaga lima maqāṣid utama:

Tabel 8. 5 Perbandingan Mekanisme Perceraian dan Bentuk Perlindungan

Mekanisme	Maqāṣid yang Dijaga	Bentuk Perlindungan
Fasakh	*ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'ird*	Melindungi jiwa dan kehormatan dari kekerasan dan penelantaran
Khulu'	*ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nasl*	Menjaga kesehatan mental dan keturunan dari pernikahan tidak harmonis

Mekanisme	Maqāṣid yang Dijaga	Bentuk Perlindungan
Ta'liq ṭalāq	ḥifẓ al-dīn, ḥifẓ al-māl	Menjaga komitmen moral dan tanggung jawab finansial dalam rumah tangga

Ketiganya bukan hanya jalan keluar dari konflik rumah tangga, tetapi alat untuk menegakkan keadilan dan melindungi perempuan tanpa mengorbankan martabatnya.

5. Relevansi Keadilan Gender dan Reformasi Hukum
   Di Indonesia, penerapan *Fasakh*, *Khulu'*, dan *Ta'liq ṭalāq* menunjukkan respons hukum keluarga Islam terhadap isu gender. Hukum tidak hanya mengatur legalitas, tetapi juga melindungi pihak yang rentan dari kekerasan dan ketimpangan. Hal ini menekankan keadilan substantif (*maṣlaḥah*) dan keseimbangan moral.

   Al-Qur'an menegaskan tujuan akhir dari semua mekanisme ini: "*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang*." (QS. al-Rūm [30]: 21)

BAB 9
ITSBAT NIKAH, NIKAH *SIRRI*, DAN NIKAH MUT'AH

A. Landasan dan Konsep Dasar *Itsbat* Nikah

Isbat nikah, atau penetapan nikah oleh pengadilan agama, adalah mekanisme hukum penting dalam sistem hukum nasional Indonesia yang memberikan kepastian bagi pasangan yang telah menikah secara agama tetapi belum tercatat secara resmi oleh negara. Fenomena ini sangat relevan mengingat masih tingginya praktik nikah *sirri* (nikah bawah tangan) di masyarakat, yang dapat menimbulkan berbagai masalah, baik secara hukum, sosial, maupun keagamaan.

Dalam perspektif Islam, sahnya perkawinan ditentukan oleh terpenuhinya rukun dan syarat nikah sesuai ketentuan syariat. Namun, dalam hukum negara, pencatatan nikah merupakan syarat administratif agar pernikahan diakui secara legal. Ketimpangan antara pengakuan agama dan pengakuan negara ini dapat menimbulkan konflik normatif, sosial, dan hak-hak sipil, terutama bagi perempuan dan anak. Isbat nikah hadir sebagai instrumen untuk menjembatani kesenjangan ini, sekaligus memastikan hak-hak hukum dan perlindungan sosial bagi semua pihak.

Konsep dan Dasar Hukum *Itsbat* Nikah

Secara etimologis, isbat berarti "penetapan" atau "pengakuan resmi". Dalam konteks hukum keluarga Islam di Indonesia, isbat nikah adalah permohonan yang diajukan ke Pengadilan Agama

untuk menetapkan sahnya perkawinan yang telah dilakukan menurut hukum Islam namun belum tercatat secara resmi oleh negara.

Dasar hukumnya terdapat dalam Pasal 7 ayat (2) dan (3) Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang menyatakan bahwa: "Jika perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan akta nikah, maka isbat nikah dapat diajukan ke Pengadilan Agama."

Mekanisme ini memberikan kepastian hukum bagi pasangan dan anak-anak mereka. Misalnya, dengan isbat nikah, anak yang lahir dari perkawinan *sirri* dapat memperoleh status hukum yang jelas, sehingga memiliki hak waris, pendidikan, dan perlindungan hukum lainnya. Dari perspektif fiqih, isbat nikah tidak dimaksudkan untuk "mengesahkan ulang" akad nikah yang sudah sah secara agama, melainkan memberikan legitimasi hukum positif agar perkawinan yang sah di mata syariat juga diakui oleh negara.

B. Nikah Bawah Tangan dan Legalisasi Perkawinan: Perspektif Fiqih, Sosial, dan Negara

1. Nikah Bawah Tangan (Nikah *Sirri*) dalam Perspektif Fiqih dan Sosial

Nikah *sirri* adalah perkawinan yang dilakukan tanpa diumumkan secara terbuka atau tidak dicatatkan secara resmi di negara. Dalam hukum fiqih, nikah *sirri* sah jika memenuhi rukun dan syarat nikah, seperti adanya wali, dua saksi, ijab qabul, dan tidak ada halangan syar'i.

Namun, banyak ulama kontemporer menekankan bahwa nikah *sirri* berpotensi bertentangan dengan *maqashid* syariah, khususnya dalam aspek perlindungan keturunan (*hifz al-nasl*) dan kehormatan perempuan (*hifz al-'irdh*). Pernikahan yang tidak tercatat dapat menimbulkan risiko kehilangan hak, ketidakpastian status hukum anak, dan kerentanan perempuan

terhadap praktik-praktik yang merugikan secara sosial maupun ekonomi.

Dalam masyarakat modern, pencatatan nikah merupakan bagian dari *tanfidz al-ahkam* pelaksanaan hukum yang memastikan hak-hak perempuan dan anak dilindungi. Dengan demikian, meski nikah *sirri* sah secara agama, pencatatan menjadi langkah penting untuk menjamin kepastian hukum dan keadilan sosial.

2. Legalisasi Perkawinan dan Kepastian Hukum

Legalisasi perkawinan adalah proses administratif yang menegaskan pengakuan negara terhadap pernikahan yang sah secara agama. Di Indonesia, hanya pernikahan yang tercatat secara resmi yang memiliki kekuatan hukum, sehingga pasangan yang menikah tanpa pencatatan tidak diakui secara hukum. Hal ini berdampak langsung terhadap hak perempuan dan anak, termasuk hak atas warisan, nafkah, status hukum anak, dan perlindungan hukum lainnya.

Dalam perspektif *maqashid* syariah, pencatatan perkawinan sejalan dengan tujuan syariat dalam menjaga keturunan dan kehormatan. Dengan kata lain, legalisasi nikah bukan sekadar formalitas administratif, tetapi merupakan bagian dari perlindungan moral dan sosial yang memastikan hak-hak semua pihak, terutama perempuan dan anak, terjamin secara hukum dan syariah.

Selain itu, legalisasi nikah memiliki implikasi yang luas bagi penguatan hukum keluarga yang adil dan responsif gender. Dengan catatan resmi, perempuan memiliki kepastian hukum dalam menuntut hak-haknya, sedangkan anak memperoleh pengakuan identitas dan status hukum yang sah. Hal ini juga mendukung integrasi antara hukum Islam dan hukum nasional, sehingga menciptakan sistem hukum keluarga yang harmonis, adil, dan berlandaskan prinsip kemanusiaan.

3. Hukum Islam dan Hukum Negara

Dalam fiqih Islam klasik, pencatatan nikah secara administratif tidak diwajibkan. Pada masa itu, legitimasi pernikahan dijamin melalui kehadiran wali, saksi, dan pengakuan masyarakat. Namun, dalam perspektif *Fiqih al-waqi'* (fiqih realitas), perkembangan masyarakat dan adanya negara modern menuntut aturan administratif untuk menjamin kepastian hukum dan kemaslahatan umum (*Maslahah Mursalah*).

Kewajiban pencatatan nikah dapat dikategorikan sebagai maslahah hajiyyah suatu kebutuhan penting yang berfungsi untuk mencegah masalah sosial, seperti penelantaran perempuan, konflik nasab, dan ketidakpastian hak anak. Dengan kata lain, pencatatan nikah bukan sekadar formalitas, tetapi merupakan instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial dan perlindungan hukum.

Oleh karena itu, antara hukum Islam dan hukum negara tidak ada kontradiksi, melainkan saling melengkapi. Hukum Islam menekankan sahnya akad nikah secara syar'i, sedangkan hukum negara memberikan kepastian legal agar hak-hak semua pihak, terutama perempuan dan anak, terlindungi secara hukum. Integrasi ini menjadikan sistem hukum keluarga lebih komprehensif, adil, dan responsif terhadap kebutuhan sosial kontemporer.

C. *Itsbat* Nikah sebagai Instrumen Perlindungan dan Reformasi Hukum Keluarga

1. *Itsbat* Nikah sebagai Instrumen Perlindungan Perempuan dan Anak

Perempuan dan anak sering menjadi pihak paling rentan akibat perkawinan yang tidak tercatat. Melalui isbat nikah, mereka memperoleh akses perlindungan hukum, seperti hak waris, akta

kelahiran anak, pengakuan status hukum, dan hak-hak keperdataan lainnya.

Selain itu, isbat nikah merupakan implementasi prinsip keadilan gender dalam hukum keluarga Islam. Instrumen ini melindungi pihak yang lemah tanpa mengubah prinsip dasar syariah, sehingga hukum Islam tetap dijalankan dengan penuh keadilan. Dari perspektif Fiqih al-nawazil, isbat nikah merupakan respon fiqih atas tantangan kontemporer yaitu menyesuaikan prinsip syariah dengan kebutuhan sosial modern. Dengan demikian, isbat nikah tidak sekadar legalisasi administratif, tetapi juga mekanisme moral dan hukum untuk memastikan kesejahteraan keluarga secara menyeluruh.

2. Reformasi Hukum Keluarga dan Tantangan *ITSBAT* Nikah

Meskipun diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan UU Perkawinan, pelaksanaan isbat nikah di Indonesia masih menghadapi berbagai kendala. Beberapa di antaranya meliputi:

a. Prosedur pengadilan yang panjang dan birokratis,

b. Kurangnya kesadaran masyarakat tentang pentingnya pencatatan nikah,

c. Persepsi keliru bahwa pencatatan nikah bersifat opsional dan tidak penting.

Selain itu, muncul juga praktik penyalahgunaan, misalnya penggunaan isbat nikah untuk melegalkan perkawinan poligami tanpa izin atau hubungan non-formal yang telah berlangsung lama. Hal ini menekankan perlunya pengawasan dan regulasi ketat agar isbat nikah tetap berfungsi sebagai instrumen keadilan, bukan sebagai celah untuk manipulasi hukum.

Ke depan, reformasi hukum keluarga perlu menekankan sistem pencatatan nikah yang lebih sederhana, murah, dan mudah diakses. Tujuannya agar setiap perkawinan tercatat sejak awal, bukan baru melalui jalur isbat di kemudian hari. Langkah ini tidak hanya memperkuat kepastian hukum, tetapi juga mendukung

perlindungan perempuan dan anak, sekaligus mewujudkan prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang menekankan keadilan, perlindungan jiwa, kehormatan, dan keturunan.

D. Konsep dan Landasan Historis Nikah *Sirri* serta Nikah *Mut'ah*

1. Landasan Teks dan Historis Nikah *Sirri*

Dalam Al-Qur'an, Q.S. An-Nur ayat 32 menyatakan:

"*Dan nikahkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahaya yang lelaki dan perempuan*."

Menurut Imam Al-Qurthubi dalam *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, perintah "nikahkanlah" mengandung makna bahwa pernikahan seharusnya diumumkan secara publik. Tujuan pernikahan bukan sekadar hubungan pribadi, tetapi membentuk keluarga yang diakui oleh masyarakat luas (Al-Qurthubi, 2000).

Hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan Imam Ahmad juga menekankan publikasi pernikahan:

"*Umumkanlah pernikahan ini dan selenggarakanlah di masjid-masjid*." (HR. Ahmad)

Secara historis, praktik nikah *sirri* muncul pada masa Kekhalifahan Umayyah sebagai pengecualian untuk kondisi tertentu, bukan sebagai norma umum. Dr. Ali Jum'ah menegaskan bahwa nikah *sirri* awalnya dimaksudkan untuk mengatasi situasi khusus, misalnya konflik politik atau sosial tertentu, sehingga tidak dimaksudkan menjadi praktik rutin dalam masyarakat (Jum'ah, 1999).

2. Nikah Mut'ah: Dialektika Sunni-Syiah

Nikah *mut'ah* adalah bentuk pernikahan sementara yang kontroversial di kalangan ulama Sunni dan Syiah. Q.S. An-Nisa' ayat 24 menyebut:

"*Kemudian terhadap perempuan-perempuan yang kamu nikmati (istamta'tum) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya*."

Menurut ulama Syiah, seperti Ayatullah al-Khui dalam *Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, kata "istamta'tum" menjadi dasar praktik nikah *mut'ah* dan dianggap sah secara syar'i. Sebaliknya, ulama Sunni seperti Imam al-Jashash berpendapat ayat ini telah mansukh oleh hadis yang melarang nikah *mut'ah* (al-Khui, 2001; al-Jashash, 1995). Salah satu hadis penting adalah riwayat Muslim dari Ali bin Abi Thalib:

"*Rasulullah melarang nikah mut'ah pada hari Khaibar dan daging keledai jinak*." (HR. Muslim)

Dr. Muhammad al-Ghazali menekankan larangan ini bersifat final dan permanen, sementara Murtadha al-Ashari berargumen larangan bersifat situasional, berlaku hanya pada konteks tertentu pada masa Nabi (al-Ghazali, 1997; al-Ashari, 2002).

E. Problematika dan Dampak Sosial dalam Praktik Nikah *Sirri* dan *Mut'ah*

1. Problematika Kontemporer Nikah *Sirri*

Di Indonesia, nikah sirri menimbulkan berbagai masalah sosial dan hukum. Menurut Kementerian Agama RI (2023):

a. Sekitar 65% nikah *sirri* berakhir dengan sengketa waris.
b. 45% menimbulkan kesulitan administratif dalam kependudukan.
c. 30% memicu masalah psikologis pada anak-anak.

Mahkamah Konstitusi, melalui Putusan No. 46/PUU-VIII/2010, menegaskan bahwa pencatatan pernikahan merupakan bentuk perlindungan hukum yang konstitusional. Putusan ini selaras dengan prinsip *maqashid* syariah, yang

menekankan perlindungan terhadap lima hak dasar manusia (*al-dharuriyat al-khams*): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan demikian, pencatatan nikah bukan hanya bersifat administratif, tetapi juga menjadi sarana perlindungan hukum dan sosial bagi semua pihak, khususnya perempuan dan anak (Mahkamah Konstitusi, 2010).

2. Dampak Sosial Nikah Mut'ah

Nikah *mut'ah* memiliki dampak signifikan, terutama bagi perempuan dan anak-anak. Banyak perempuan menghadapi ketidakpastian hukum karena pernikahan tidak tercatat resmi. Hal ini mengakibatkan hak-hak mereka, seperti hak waris dan nafkah, tidak terlindungi. Anak-anak dari nikah *mut'ah* sering kesulitan memperoleh pengakuan resmi, termasuk akta kelahiran dan hak waris, sehingga status sosial dan hukum mereka menjadi tidak jelas.

Selain itu, praktik ini memicu konflik ekonomi dan sosial dalam keluarga. Pertengkaran mengenai harta bersama, nafkah anak, dan tanggung jawab suami atau ayah meningkat. Ketidakjelasan status pernikahan dan anak dapat menimbulkan stigma dan diskriminasi. Praktik nikah *mut'ah* di berbagai negara menunjukkan bahwa ketidakjelasan hukum sering diperparah oleh kondisi sosial dan budaya setempat (Mir-Hosseini, 2000).

F. *Maqashid* Syariah dan Regulasi di Indonesia

1. Prinsip *Maqashid* Syariah

Dalam perspektif hukum Islam, setiap aturan harus diukur dengan tujuan syariah (*maqashid al-syarī'ah*). Prinsip ini menekankan bahwa hukum tidak hanya bersifat formal, tetapi juga harus menjamin keadilan dan kesejahteraan masyarakat.

Terkait nikah *sirri* dan *mut'ah*, ada tiga tujuan utama yang perlu diperhatikan:

a. Perlindungan keturunan (*hifdz al-nasl*) – memastikan bahwa status anak jelas, sah secara agama dan hukum, sehingga mereka memiliki hak yang diakui oleh keluarga dan negara.
b. Perlindungan harta (*hifdz al-mal*) – menjaga hak ekonomi pasangan dan anak, termasuk hak waris dan nafkah, agar tidak ada pihak yang dirugikan secara finansial.
c. Perlindungan kehormatan (*hifdz al-'irdh*) – memastikan martabat dan reputasi perempuan tetap terjaga, menghindari potensi eksploitasi atau stigma sosial.

Dalam konteks modern, prinsip ini diperluas untuk mencakup: perlindungan data dan identitas digital, jaminan kesehatan reproduksi bagi perempuan, serta perlindungan psikologis bagi pasangan dan anak. Dengan demikian, hukum Islam tetap relevan dan responsif terhadap tantangan kehidupan kontemporer.

2. Regulasi di Indonesia

Di Indonesia, pencatatan pernikahan merupakan kewajiban hukum. Hanya pernikahan yang tercatat secara resmi yang diakui negara, sehingga hak-hak perempuan dan anak dapat terlindungi, termasuk hak waris, akta kelahiran, dan hak hukum lainnya.

Beberapa upaya pemerintah untuk mempermudah pencatatan antara lain:

a. Program Nikah Gratis bagi masyarakat kurang mampu, sehingga semua pasangan bisa menikah sah secara hukum tanpa terbebani biaya.
b. Digitalisasi administrasi pernikahan, yang memungkinkan proses pencatatan lebih cepat dan mudah diakses oleh masyarakat luas.

c. Sosialisasi hukum keluarga melalui pengajian, majelis taklim, dan media publik, agar masyarakat memahami pentingnya pencatatan dan hak-hak yang melekat pada pernikahan resmi.

Pencatatan pernikahan bukan hanya formalitas administratif, tetapi bagian penting dari perlindungan moral dan sosial, agar perempuan dan anak mendapatkan hak yang adil dan terlindungi (Kementerian Agama RI, 2023).

BAB 10
PERNIKAHAN, HUKUM POSITIF, DAN HUKUM ISLAM KONTEKSTUAL DI INDONESIA

A. Kontekstualisasi Hukum Keluarga Islam dalam Bingkai Negara Hukum Modern

Hukum keluarga Islam memiliki akar yang kuat dalam prinsip syariat, mengatur hubungan suami-istri, hak anak, waris, dan tanggung jawab keluarga. Namun, dalam konteks negara modern, penerapan hukum ini tidak dapat dilepaskan dari sistem hukum nasional yang berlaku. Di sinilah konsep "positivisasi hukum Islam" menjadi relevan. Menurut Nuruddin Amin, proses ini merupakan strategi akomodatif yang memungkinkan hukum Islam dijalankan secara resmi dalam kerangka negara modern, sekaligus memastikan bahwa prinsip-prinsip syariat tetap dihormati (Amin, 2019, hlm. 45-47). Dengan kata lain, hukum Islam tidak hanya dipahami sebagai norma religius, tetapi juga diadaptasi menjadi hukum positif yang berlaku secara administratif dan diakui negara.

Selanjutnya, penerapan hukum Islam dalam negara modern sering dikaitkan dengan konsep *Fiqih siyasī* atau Fiqih politik. Abu al-Hasan al-Mawardi menjelaskan bahwa Fiqih siyasī adalah kumpulan kaidah yang mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat, bertujuan untuk mencapai kemaslahatan dunia dan akhirat (al-Mawardi, 1985, hlm. 5). Dalam konteks hukum keluarga, prinsip ini berarti negara memiliki peran dalam

menjamin keadilan dan kesejahteraan keluarga Muslim melalui regulasi yang sesuai dengan *Maqāṣid al-Syarīʻah* (tujuan hukum Islam), seperti perlindungan terhadap jiwa, harta, dan kehormatan anggota keluarga.

Wahbah al-Zuhaili menambahkan dimensi penting terkait posisi umat Islam dalam negara non-Muslim atau negara sekuler. Ia menegaskan bahwa umat Islam wajib mematuhi hukum setempat selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat yang telah disepakati (al-Zuhaili, 1989). Dengan demikian, hukum keluarga Islam harus dijalankan secara harmonis dengan hukum nasional, baik melalui mekanisme pencatatan pernikahan, penetapan hak waris, maupun perlindungan anak, tanpa mengurangi esensi syariah. Hal ini menegaskan pentingnya sinkronisasi antara norma agama dan hukum negara, sehingga hukum keluarga Islam tetap relevan dan berfungsi dalam masyarakat modern.

B. Landasan Filosofis dan Teologis Perkawinan dalam Islam: Dari Kontrak Menuju Ikatan Suci

Perkawinan dalam Islam bukan sekadar institusi sosial atau hukum, tetapi memiliki landasan filosofis dan teologis yang mendalam. Dasar-dasar ini mencakup tujuan moral, spiritual, dan sosial yang ingin dicapai melalui hubungan suami-istri, sebagaimana dijelaskan oleh para ulama klasik.

1. Tujuan Ketenangan dan Kasih Sayang
   Ibn Katsir dalam *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* menafsirkan istilah-istilah penting dalam Al-Qur’an yang berkaitan dengan perkawinan:

   a. Sakinah: ketenangan hati yang memungkinkan pasangan hidup harmonis, saling mencintai, dan merasa aman satu sama lain.

b. Mawaddah: cinta kasih yang mendorong hubungan yang hangat dan penuh perhatian.

c. Rahmah: rasa sayang yang saling menguatkan, mendorong pasangan untuk menolong dan menjaga kesejahteraan satu sama lain (Ibn Katsir, 1987).

Dari perspektif ini, perkawinan Islam bukan hanya formalitas hukum, tetapi juga sarana spiritual yang menumbuhkan ketenangan batin, cinta, dan saling menghormati dalam kehidupan rumah tangga.

2. Kesiapan dan Tanggung Jawab Pasangan
Al-Imam al-Nawawi menekankan pentingnya aspek kesiapan dalam perkawinan. Dalam *Syarh Shahih Muslim*, ia menjelaskan bahwa istilah ***al-ba'ah*** mencakup tiga dimensi:

a. Kemampuan biologis, yaitu kemampuan fisik untuk menjalankan kewajiban sebagai pasangan.

b. Kesiapan mental, termasuk kematangan emosi untuk menjaga keharmonisan rumah tangga.

c. Kesiapan finansial, yakni kemampuan menafkahi keluarga dan memenuhi kebutuhan dasar istri dan anak (Al-Nawawi, 1991).

Dengan demikian, perkawinan Islam menekankan bahwa kesiapan biologis, psikologis, dan ekonomi adalah prasyarat penting agar rumah tangga dapat berjalan dengan harmonis dan sesuai prinsip syariat.

3. Nikah sebagai Sunnah dan Sarana Ibadah
Abu Hamid al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* menegaskan bahwa nikah adalah sunnah Rasulullah SAW, sekaligus merupakan bagian dari syiar agama. Ia menyatakan:

"فالنكاح سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو من شعار الدين، وهو يعين على كثير من العبادات"

"*Nikah adalah sunnah Rasulullah SAW, bagian dari syiar agama, dan ia membantu dalam pelaksanaan banyak ibadah*" (Al-Ghazali, t.th., hlm. 24).

Artinya, melalui perkawinan, umat Islam tidak hanya memenuhi kebutuhan sosial dan psikologis, tetapi juga mendapatkan sarana untuk menjalankan berbagai ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah. Nikah menjadi jembatan antara tanggung jawab duniawi dan tujuan spiritual.

4. Integrasi Filosofis dan Teologis
   Secara keseluruhan, landasan filosofis dan teologis perkawinan dalam Islam menekankan:

   a. Harmonisasi batin dan kasih sayang (*sakinah, mawaddah, rahmah*) untuk menciptakan rumah tangga yang sejahtera.

   b. Kesiapan dan tanggung jawab dalam menjalankan kewajiban moral, biologis, dan finansial sebagai suami atau istri.

   c. Perkawinan sebagai ibadah dan syiar agama, yang menjadikan rumah tangga sebagai sarana pelaksanaan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari.

   Dengan demikian, pemahaman filosofis dan teologis ini memberikan dasar yang kokoh bagi hukum dan praktik perkawinan, baik dari sisi moral, sosial, maupun spiritual, sehingga nikah bukan hanya formalitas, tetapi juga institusi yang menyatukan kepentingan individu, keluarga, dan agama.

C. Pernikahan Muslim dengan Non-Muslim: Perspektif Mazhab Fiqih dan Dasar Hukum

Hukum pernikahan antara pasangan yang berbeda agama merupakan isu klasik dalam Fiqih Islam. Isu ini memiliki implikasi besar terhadap perlindungan akidah, keturunan, dan keberlanjutan nilai-nilai Islam dalam keluarga. Secara umum, semua mazhab sepakat bahwa seorang wanita Muslimah tidak

diperbolehkan menikah dengan laki-laki non-Muslim, baik mereka termasuk ahli kitab maupun bukan. Sementara itu, sebagian mazhab memberikan toleransi bagi laki-laki Muslim untuk menikahi perempuan Ahli Kitab, tetapi dengan ketentuan tertentu.

Dalam konteks masyarakat Muslim modern yang plural, praktik nikah beda agama cenderung dipandang mengandung risiko besar (*madharat*) bagi agama dan identitas keturunan, sehingga umumnya tidak disarankan.

1. Mazhab Hanafi
   Mazhab Hanafi membolehkan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab (Yahudi atau Nasrani), namun menegaskan bahwa pernikahan wanita Muslimah dengan laki-laki non-Muslim haram. Kebolehan bagi laki-laki Muslim bersifat rukhsah izin karena situasi tertentu, bukan anjuran.

   Dalil yang digunakan adalah firman Allah:

   وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ

   "(*Dihalalkan bagi kalian menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan dari kalangan ahli kitab sebelum kamu*." (QS. al-Mā'idah: 5)

   Namun, para ulama seperti Ibn 'Ābidīn menekankan bahwa meskipun secara hukum dibolehkan, praktik ini memiliki risiko besar terhadap agama suami dan identitas keturunan anak, sehingga lebih utama dihindari:

   والكراهة للتحريم عند خوف الفتنة في الدين

   "*Kebolehan itu mendekati pengharaman ketika dikhawatirkan terjadi fitnah (kerusakan) dalam agama*."

   Mazhab Hanafi memberikan kemudahan secara hukum, tetapi tetap menekankan kehati-hatian agar agama dan identitas anak tidak terganggu.

2. Mazhab Maliki
   Mazhab Maliki juga membolehkan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab, tetapi hukum ini diposisikan sebagai makruh tahrīm, yaitu hampir setara dengan larangan. Kekhawatiran utama adalah kemungkinan hilangnya identitas Islam pada anak-anak yang lahir dari pernikahan tersebut.

   Imam Malik menegaskan:

   إني لأكره ذلك في زماننا هذا

   "*Aku sangat membencinya (pernikahan Muslim dengan Ahli Kitab) pada zaman kita ini*."

   Meskipun secara formal dibolehkan, praktik ini tidak dianjurkan karena dampak sosial dan agama yang potensial.

3. Mazhab Syafi'i
   Mazhab Syafi'i memberikan kebolehan yang ketat bagi laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab. Namun, para ulama kontemporer menilai bahwa dalam praktiknya, kebolehan ini hampir mustahil tanpa menimbulkan madharat bagi agama suami dan keturunan anak.

   Al-Nawawi menyatakan:

   وَيُكْرَهُ نِكَاحُهُنَّ لِمَا فِيهِ مِنْ ضَرَرٍ فِي الدِّينِ

   "(*Pernikahan dengan Ahli Kitab) hukumnya makruh karena adanya potensi kerusakan agama*."

   Mazhab Syafi'i secara formal membolehkan, tetapi secara praktik menekankan risiko kerusakan agama dan moral, sehingga tidak direkomendasikan.

4. Mazhab Hanbali
   Mazhab Hanbali mengikuti pola serupa: laki-laki Muslim boleh menikahi perempuan Ahli Kitab, namun ditekankan adanya risiko besar. Ibn Qudāmah mencatat bahwa para sahabat pada

masa awal Islam pun menekankan kehati-hatian dalam praktik ini:

يُكْرَهُ لِمَا فِيهِ مِنْ تَعْظِيمِ الْكُفَّارِ وَتَرْكِ نِسَاءِ الْمُسْلِمِينَ

"(*Pernikahan ini) makruh karena mengandung unsur memuliakan orang kafir dan meninggalkan perempuan Muslimah*."

Mazhab Hanbali menekankan bahwa meskipun hukum membolehkan, ada konsekuensi sosial dan moral yang perlu dipertimbangkan, terutama terkait penghormatan terhadap umat Muslimah dan potensi memuliakan pihak non-Muslim secara tidak proporsional.

Tabel 10. 1 Perbandingan Mazhab tentang Niakh Beda Agama

Mazhab	Laki-laki Muslim ↔ Perempuan Ahli Kitab	Muslimah ↔ Non-Muslim
Hanafi	Boleh (makruh)	Haram
Maliki	Makruh Tahrim	Haram
Syafi'i	Boleh (makruh)	Haram
Hanbali	Boleh (makruh)	Haram

D. Regulasi dan Praktik di Negara Muslim Kontemporer

1. Regulasi Perkawinan Beda Agama di Negara Muslim Kontemporer

Perkawinan beda agama bukan hanya persoalan teologis, tetapi juga menjadi isu sosial dan hukum yang kompleks di negara-negara Muslim modern. Fenomena ini menimbulkan tantangan bagi perlindungan identitas agama, hak-hak anak, dan stabilitas keluarga. Respons negara terhadap praktik ini menunjukkan

variasi regulasi yang berbeda, tergantung pada tradisi hukum Islam yang dianut dan kondisi sosial-politik setempat.

a. Negara dengan Pelarangan Total
   Sejumlah negara Muslim menerapkan larangan penuh terhadap perkawinan beda agama. Negara-negara ini menegaskan bahwa perkawinan hanya sah apabila kedua belah pihak beragama Islam, dengan tujuan menjaga *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan akidah) dan *ḥifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan). Contohnya:

   1) Arab Saudi
   2) Qatar
   3) Yaman
   4) Pakistan (pembatasan tertentu)
   5) Sudan

   Larangan ini bersifat preventif, untuk menghindari konflik dalam keluarga Muslim dan memastikan agar anak-anak lahir dalam lingkungan yang terjaga identitas keagamaannya. Dengan demikian, hukum negara di sini selaras dengan prinsip syariah yang menekankan pemeliharaan agama dan moral keluarga.

b. Negara yang Membatasi dengan Ketat
   Beberapa negara Muslim memberikan ruang terbatas bagi perkawinan beda agama, namun dengan syarat-syarat ketat untuk menjaga hak dan identitas keluarga. Biasanya, kebolehan ini hanya berlaku bagi laki-laki Muslim yang menikahi perempuan Ahli Kitab (Yahudi atau Nasrani). Negara-negara seperti ini mencoba menyeimbangkan antara fleksibilitas hukum dan perlindungan agama serta keturunan:

   1) Mesir
   2) Yordania

3) Uni Emirat Arab

Di Mesir, misalnya, perkawinan beda agama secara administratif dapat diakui, tetapi hak perwalian anak dan hak waris dibatasi agar identitas Islam anak tetap terlindungi. Hal ini menunjukkan bahwa negara mencoba mengakomodasi realitas sosial tanpa mengabaikan prinsip-prinsip agama.

c. Negara yang Memberikan Pengakuan Sipil
Beberapa negara Muslim atau negara dengan kerangka hukum sekuler memberikan pengakuan sipil atas perkawinan beda agama, tanpa mengaitkannya langsung dengan hukum agama. Dalam konteks ini, perkawinan dicatat secara administratif, tetapi legitimasi keagamaan bagi pasangan dan anak-anak sering menjadi problematik. Contohnya:

1) Turki

2) Lebanon

3) Tunisia

Meskipun secara hukum sipil perkawinan dapat diakui, pasangan Muslim yang menikah beda agama sering mengalami kesulitan dalam memperoleh status keagamaan, hak waris, atau legitimasi anak dalam perspektif syariah. Hal ini menimbulkan ketidakpastian hukum dan sosial yang harus diantisipasi oleh keluarga serta masyarakat.

3. Studi Kasus: Praktik dan Konflik Perkawinan Beda Agama di Indonesia

Fenomena perkawinan beda agama di Indonesia tidak hanya menjadi wacana, tetapi benar-benar terjadi di berbagai daerah. Berbagai pengalaman di lapangan memperlihatkan betapa rumitnya persoalan ini, mulai dari pertimbangan sosial dan budaya hingga konsekuensi hukumnya. Beragam kasus yang muncul menunjukkan bahwa perkawinan antara pasangan berbeda keyakinan membawa tantangan tersendiri, baik dalam

proses pencatatan, pengakuan hukum, maupun keberlangsungan kehidupan keluarga setelah menikah.

a. Kasus di Surakarta (Kota Solo)
   Surakarta mencatat jumlah permohonan tertinggi untuk pencatatan dan pengesahan pernikahan beda agama. Pada tahun 2014 tercatat 7 kasus, kemudian 6 kasus pada 2019. Pasangan yang paling banyak adalah kombinasi Islam-Kristen (~68%) dan Islam-Katolik (~30%)

   Faktor pemicu fenomena ini antara lain:

   1) Dorongan toleransi antaragama
   2) Pengaruh globalisasi budaya
   3) Tekanan modernitas yang mengedepankan konsep "cinta tanpa batas agama"
   4) Mekanisme pencatatan hukum yang dianggap rumit oleh pasangan

   Dampak yang muncul:

   1) Ketidakpastian hukum anak: Anak lahir tanpa status hukum yang jelas karena pernikahan tidak tercatat secara sah menurut syariat atau hukum negara.
   2) Konflik keluarga: Penolakan dari keluarga besar salah satu pihak karena alasan agama menimbulkan gesekan sosial.
   3) Dilema administrasi sipil**:** Kantor catatan sipil sering menghadapi kebingungan antara menerima pencatatan atau menolak. Contohnya, putusan Pengadilan Negeri Pontianak 2022 yang mengesahkan pernikahan Islam-Kristen meski syariat menolak.

b. Kasus Pencatatan di Kabupaten/Kota Lain
   Praktik perkawinan beda agama juga terjadi melalui jalur administratif alternatif, seperti pencatatan di luar negeri atau pencatatan sipil tanpa melalui KUA. Strategi ini dilakukan

untuk menghindari regulasi domestik yang membatasi. Fenomena ini menunjukkan bahwa meskipun hukum agama dan hukum positif nasional menolak atau membatasi, realitas sosial sering mencari jalur alternatif. Hal ini kemudian menimbulkan konsekuensi hukum dan moral yang kompleks.

c. Implikasi Kasus
Dari berbagai kasus yang telah dibahas, tampak beberapa dampak penting yang perlu diperhatikan:

1) Kepastian hukum: Status perkawinan yang tidak sah menyebabkan anak lahir tanpa pengakuan legal menurut UU Perkawinan (Pasal 42) dan ketidakjelasan nasab menurut Fiqih.

2) Akidah dan identitas: Anak dan anggota keluarga Muslim berisiko kehilangan identitas agama karena lingkungan domestik tidak mendukung pendidikan agama.

3) Dinamika sosial-budaya: Hubungan antara keluarga besar berbeda agama dapat menimbulkan gesekan terkait pendidikan anak, waris, dan tradisi keagamaan.

4) Dilema regulasi negara**:** Pengadilan dan catatan sipil menghadapi konflik antara pengakuan hak warga negara dan prinsip sahnya perkawinan menurut agama, menghasilkan putusan yang terkadang tampak inkonsisten.



Gambar 10. 1 Alur kasus Perkawinan Beda Agama

E. Fatwa, *Maqāṣid al-Sharīʿah,* dan Tanggapan Pemikiran Kontemporer

1. Peran Pengadilan Agama dan *Maqāṣid al-Sharīʿah* dalam Penanganan Perkawinan Beda Agama

Di Indonesia, Pengadilan Agama memiliki peran strategis dalam mengelola konsekuensi sosial-hukum dari praktik perkawinan beda agama. Meskipun Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 secara tegas menetapkan bahwa perkawinan sah bila dilakukan menurut hukum agama masing-masing pihak, realitas sosial menunjukkan adanya permohonan pencatatan dan pengesahan

melalui jalur litigasi. Dalam konteks ini, hakim bertindak sebagai penjaga kepastian hukum sekaligus pelindung kepentingan anak dan masyarakat.

a. Penegasan Ketidakabsahan Perkawinan Beda Agama
   Hakim Pengadilan Agama berkewajiban menolak permohonan *Itsbat* nikah bagi perkawinan beda agama. Hal ini berdasarkan:

   1) Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 2
   2) Kompilasi Hukum Islam (KHI)

   Karena akad yang tidak sah menurut agama masing-masing pihak tidak dapat dianggap sah secara negara, penolakan ini bertujuan menjaga keselarasan antara norma syariah dan hukum nasional.

b. Perlindungan Anak
   Meski perkawinan tidak sah, anak yang lahir dari hubungan tersebut tetap berhak atas perlindungan hukum. Hakim dapat menetapkan:

   1) Penetapan hubungan perdata
   2) Kewajiban nafkah
   3) Hak pendidikan
   4) Pemenuhan administrasi sipil

   Langkah-langkah ini sejalan dengan prinsip **ḥifẓ al-nasl** (حِفْظُ النَّسْلِ) dalam maqāṣid al-sharīʿah, yaitu menjaga keberlanjutan keturunan dan mencegah anak menjadi korban dari ketidakabsahan perkawinan orang tua.

c. Penetapan Wali Hakim
   Dalam kasus di mana ayah non-Muslim tidak sah menjadi wali bagi anak perempuan Muslim, hakim dapat menetapkan wali hakim.

Hal ini didasarkan pada kaidah hadis:

فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ

"*Penguasa adalah wali bagi mereka yang tidak memiliki wali*." (HR. al-Tirmiżī)

Penetapan wali hakim memastikan perlindungan hukum dan kepentingan anak tetap terjaga.

d. Mediasi dan Fungsi Preventif Sosial
Hakim juga memainkan peran edukatif dan preventif dengan memberikan bimbingan kepada calon pasangan mengenai:

1) Bahaya pernikahan beda agama terhadap akidah
2) Dampak sosial dan psikologis bagi anak
3) Hambatan administratif dan legal

Fungsi ini memperluas peran peradilan agama dari sekadar pengadilan formal menjadi pelindung kemaslahatan masyarakat.

e. *Maqāṣid al-Sharīʻah* dan Maslahah
Larangan perkawinan beda agama tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga bersandar pada filosofi *maqāṣid al-sharīʻah*, yang menekankan perlindungan tiga aspek utama:

1) Perlindungan Agama (*Ḥifẓ al-Dīn*)
Perbedaan agama dalam perkawinan dapat menimbulkan potensi pelemahan komitmen beragama, baik bagi pasangan maupun anak, terutama bila dukungan lingkungan dan keluarga tidak memadai.
2) Perlindungan Keturunan (*Ḥifẓ al-Nasl*)
Anak dari perkawinan beda agama berisiko mengalami:
   a) Konflik identitas
   b) Ketidakjelasan nasab

c) Masalah waris

d) Persoalan wali

Oleh karena itu, larangan ini juga merupakan penerapan prinsip sadd al-żarī'ah (سدّ الذريعة), menutup jalan kemudharatan sejak awal.

3) Perlindungan Kehormatan (Ḥifẓ al-'Ird)
Ketidakjelasan status perkawinan dapat menimbulkan stigma sosial, kerendahan martabat, dan tekanan psikologis bagi anak dan keluarga. Larangan ini menjaga kehormatan individu dan keluarga dalam kerangka sosial.

4) Maslahah Kontemporer
Sebagian ulama modern menekankan pertimbangan sosial-kultural sebagai bagian dari hukum, namun tetap menyimpulkan bahwa:

a) Kebolehan klasik bersifat kontekstual

b) Nilai maslahah modern justru memperkuat larangan

Ibn al-Qayyim menegaskan:

حَيْثُمَا وُجِدَتِ الْمَصْلَحَةُ فَثَمَّ شَرْعُ اللهِ

"*Di mana pun terdapat kemaslahatan, di sanalah hukum Allah*."

Dalam konteks masyarakat plural, kemaslahatan tidak tercapai dengan membolehkan perkawinan beda agama, tetapi justru dengan menutup pintu tersebut untuk menjaga stabilitas agama, keluarga, dan masyarakat.

2. Fatwa MUI tentang Perkawinan Beda Agama: Hukum, Dasar, dan Dampaknya

a. Identitas Fatwa
Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan Fatwa

Nomor 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 mengenai "Perkawinan Beda Agama". Fatwa ini menegaskan dua hal penting:

1) Perkawinan antara orang yang berbeda agama dianggap haram dan tidak sah menurut syariat Islam.

2) Khusus laki-laki Muslim yang menikahi perempuan dari Ahlul Kitab (Kristen atau Katolik), meski beberapa tradisi Fiqih membolehkannya, MUI menilai dalam konteks Indonesia tetap haram dan tidak sah karena kondisi sosial yang berbeda.

b. Dasar Pemikiran dan Dalil
Fatwa ini merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an, misalnya:

1) *"Janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan musyrik sebelum mereka beriman."* (al-Baqarah: 221)

2) *"(Dihalalkan) perempuan-perempuan Ahlul Kitab yang menjaga kehormatan sebelum kamu."* (al-Mā'idah: 5)

MUI menilai bahwa meski ayat kedua terlihat memberi izin, konteks sosial di Indonesia yang plural berbeda dengan Madinah atau Andalusia pada masa klasik. Potensi risiko dan konflik dalam perkawinan beda agama dianggap lebih besar daripada manfaatnya. Prinsip Fiqih yang digunakan adalah *sadd al-zharī'ah* (menutup pintu yang bisa membawa kerusakan).

c. Dampak Fatwa
Fatwa ini memiliki beberapa implikasi nyata:

1) Umat Islam mengetahui bahwa nikah beda agama tidak sah → KUA, ormas Islam, dan masyarakat menolak pengesahan.

2) Dalam konseling pra nikah, fatwa ini menjadi acuan untuk membahas risiko perkawinan beda agama, termasuk masalah akidah, pendidikan anak, dan administrasi.

3) Fatwa ini juga menjadi referensi akademik dan legislatif untuk membahas perpaduan hukum Fiqih, hukum negara, dan kepentingan umat.

2. Studi Kasus dan Konteks Fatwa MUI

a. Sejarah Singkat

Perkawinan beda agama bukan fenomena baru di Nusantara. Pada abad ke-19, praktik pernikahan antara Muslim dan non-Muslim terjadi, terutama di wilayah pesisir yang menjadi pusat perdagangan antara pedagang Arab, India, dan Tionghoa. Namun, hukum yang mengatur kasus tersebut tidak terdokumentasi secara jelas dan lebih bergantung pada keputusan ulama lokal.

Memasuki abad ke-20, dengan adanya sistem hukum nasional dan Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, isu perkawinan beda agama menjadi penting karena menyangkut keabsahan pencatatan sipil.

b. Contoh Praktik di Lapangan

1) Pernikahan WNA Non-Muslim dengan Muslim
Banyak Muslim Indonesia menikah dengan orang asing non-Muslim. Beberapa memilih jalur "konversi formal" sebelum nikah, meski niat keislamannya kadang dipertanyakan. Hal ini menimbulkan penolakan karena dinilai bisa merusak tujuan pernikahan secara syariat.

2) Isbat Nikah di Pengadilan
Pasangan yang menikah di luar negeri sering mengajukan pengesahan nikah (isbat) di Pengadilan Agama. Sebagian besar ditolak karena nikah beda agama tidak diakui oleh hukum Indonesia, yang mensyaratkan keabsahan pernikahan menurut agama masing-masing.

3) Perubahan Agama Sementara untuk Nikah
Fenomena "masuk Islam sementara" terjadi ketika non-Muslim mengucapkan syahadat hanya untuk menikah,

kemudian kembali ke agama asal setelahnya. Dari perspektif Fiqih, tindakan ini disebut *talā'ub bi al-dīn* (mempermainkan agama) dan tidak sah karena niat menjadi syarat utama keabsahan syahadat.

c. Fatwa MUI Sebelumnya dan Penegasannya

1) Fatwa 1980: Menyatakan haram bagi laki-laki Muslim menikahi perempuan non-Muslim, dan perempuan Muslim tidak boleh menikah dengan laki-laki non-Muslim.

2) Penguatan Fatwa 2005–2020: Pernikahan beda agama dianggap mengancam keselarasan rumah tangga, pendidikan anak, harta waris, dan visi keluarga sakinah.

d. Alasan Konseptual
MUI melarang perkawinan beda agama karena:

1) Keluarga adalah ruang pembinaan iman dan menjaga lima tujuan syariat: agama, keturunan, akal, harta, dan nyawa.

2) Keluarga sakinah tidak hanya harmonis sosial, tetapi juga religius.

3) Prinsip *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*: menolak kerusakan lebih utama daripada mengejar keuntungan.

e. Dampak Hukum di Indonesia

1) Pencatatan pernikahan hanya dilakukan sesuai hukum agama.

2) Nikah beda agama tidak dapat dicatat di KUA.

3) Status hukum perkawinan tidak sah → hak waris, harta bersama, dan perlindungan hukum menjadi rumit.

4) Pengadilan biasanya menolak isbat nikah karena tidak memenuhi syarat agama.

3. Respons Pemikiran Muslim Kontemporer terhadap Isu Perkawinan Beda Agama

Isu perkawinan beda agama di era modern tidak hanya menjadi diskusi klasik di ranah Fiqih, tetapi juga menarik perhatian pemikir Muslim kontemporer yang mencoba menafsirkan kembali teks-teks agama dalam konteks sosial, politik, dan budaya yang terus berubah. Faktor globalisasi, migrasi antarnegara, keragaman agama di ruang publik, serta tuntutan hak asasi manusia membuat persoalan ini meluas menjadi isu sosial, hukum, dan kultural, bukan sekadar masalah Fiqih.

Pemikiran kontemporer mengenai perkawinan beda agama dapat dikelompokkan ke dalam tiga spektrum:

a. Kelompok yang menekankan pelarangan total.

b. Kelompok yang mengakui kebolehan terbatas.

c. Kelompok yang menawarkan cara baru berbasis hak asasi, pluralisme, dan dialog antaragama

4. Kelompok Pertama: Pelarangan Absolut

Kelompok ini terdiri dari mayoritas ulama dan lembaga keagamaan resmi, seperti al-Azhar, Majelis Ulama Indonesia (MUI), *Rabithah al-'Alam al-Islāmī*, serta banyak *fuqahā* kontemporer.

a. Dasar Pemikiran
   Mereka berpendapat bahwa larangan perkawinan beda agama didasarkan pada prinsip *ḥifẓ al-dīn* (penjagaan agama), dengan tujuan menjaga identitas keluarga Muslim dan mengurangi potensi konflik keagamaan dalam rumah tangga. Dalil yang sering dijadikan rujukan antara lain:

   1) *"Janganlah kamu menikahkan (perempuan Muslim) dengan lelaki musyrik hingga mereka beriman."* (QS. al-Baqarah: 221)

2) *"Janganlah kamu mempertahankan tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir."* (QS. al-Mumtaḥanah: 10)

b. Argumentasi Kontekstual
Kelompok ini menilai bahwa meskipun dalam tradisi Hanafiyyah, Syāfi'iyyah, dan Hanābilah terdapat kebolehan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahl al-Kitāb, konteks sosial saat ini berbeda jauh dari masa awal Islam. Ahl al-Kitāb di era Nabi memiliki orientasi tauhid lebih dekat dengan Islam, sementara kondisi modern menghadirkan tantangan teologis yang berbeda. Oleh karena itu, mereka menilai argumentasi klasik kurang relevan.

5. Kelompok Kedua: Kebolehan Terbatas dan Kontekstual

Kelompok ini menekankan bahwa kebolehan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahl al-Kitāb dapat diterima, tetapi dengan syarat tertentu.

a. Syarat Kebolehan

1) Tidak menimbulkan konflik agama dalam keluarga.

2) Anak-anak tetap dididik sesuai prinsip Islam.

3) Lingkungan sosial mendukung praktik keagamaan Muslim.

b. Rujukan Dalil
QS. al-Mā'idah: 5:
"...dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatannya dari kalangan Ahlul Kitab sebelum kamu."

Ayat ini ditafsirkan sebagai izin terbatas (conditional permission), bukan perintah mutlak. Bahkan Umar ibn al-Khattāb pernah memperingatkan praktik ini karena dikhawatirkan melemahkan identitas Muslim ketika wilayah Islam meluas.

Penerapan Modern
Pandangan ini muncul di kalangan intelektual Sunni minoritas di Eropa dan Amerika Serikat, serta akademisi dari Oxford, London, dan Chicago yang meneliti isu Islam minoritas.

6. Kelompok Ketiga: Hak Asasi, Pluralisme, dan Dialog Antaragama

Kelompok ini dipelopori pemikir seperti Khaled Abou El Fadl, Abdullahi Ahmed an-Na'im, Mohammed Arkoun, Asma Barlas, dan Amina Wadud. Mereka menekankan bahwa tujuan syariat adalah keadilan, martabat kemanusiaan, dan kemaslahatan universal.

a. Prinsip Utama
   1) Teologi inklusif
   2) Hak asasi manusia
   3) Kontrak sosial
   4) Kesetaraan gender dalam keluarga

b. Argumentasi
   Khaled (2001) menilai larangan klasik terkait konteks konflik identitas pada masa awal Islam. Dengan perubahan kondisi sosial, Fiqih harus bisa merespons secara fleksibel untuk menegakkan nilai keadilan.

7. Perspektif Fazlur Rahman

Fazlur Rahman menggunakan konsep **double movement** dalam memahami Al-Qur'an:

a. Memahami konteks historis pewahyuan.

b. Mengartikulasikannya ke konteks modern.

Dalam kasus perkawinan beda agama, Rahman menekankan perlindungan moral dan sosial keluarga, bukan pembatasan legalistik. Fokus utama adalah kesinambungan nilai Islam, tauhid, keadilan, dan perlindungan anak.

8. Respons Yusuf al-Qaradawi

Yusuf al-Qaradawi menyatakan:

a. Laki-laki Muslim secara teori boleh menikahi perempuan Ahl al-Kitāb, tetapi sebaiknya dihindari (makrūh tahrīman) karena berpotensi memengaruhi iman anak dan keharmonisan keluarga.

b. Perempuan Muslim tidak boleh menikah dengan laki-laki non-Muslim, karena peran kepala keluarga menentukan arah pendidikan agama keluarga.

9. Catatan terhadap Kelompok Kontemporer

a. Menempatkan hak asasi manusia di atas teks suci.

b. Mengaburkan batas teologis antaragama.

c. Mengadopsi teori sosial Barat yang kadang tidak kompatibel dengan *maqāṣid al-sharī'ah*.

d. Lemah dalam argumentasi usul Fiqih.

Meski demikian, pandangan mereka membuka ruang dialog dan mendorong pembacaan ulang isu relasi antaragama dalam ranah keluarga.

10. Pentingnya Diskursus Kontemporer

a. Perubahan Geografi Muslim
Migrasi Muslim ke Barat membuat isu perkawinan beda agama semakin nyata dan praktis, bukan sekadar teori.

b. Pluralitas Negara-Bangsa
Hukum keluarga modern perlu merespons keragaman agama dan budaya, bukan hanya perspektif Fiqih.

c. Peran Perempuan
Pemikiran kontemporer menyoroti dinamika kuasa dan posisi perempuan dalam keluarga lintas agama.

d. Transformasi Otoritas Keagamaan
   Di era digital, otoritas ulama tidak lagi monopoli lembaga formal, tetapi juga cendekiawan independen dan jaringan transnasional.

Studi pemikiran kontemporer memperlihatkan bagaimana Fiqih dan hukum keluarga Islam terus berkembang menyesuaikan konteks zaman.

F. Perbandingan dan Dinamika Global

1. Dinamika Penolakan dan Perneriman Perkawinan Beda Agama dalam Diskursus Fiqih

Pembahasan mengenai perkawinan beda agama merupakan isu yang senantiasa memantik dialektika di kalangan fuqahā' dan pemikir hukum Islam. Sejak era klasik, wacana ini terbagi ke dalam dua arus besar: (1) arus penolakan, yang menilai praktik tersebut bertentangan dengan prinsip *ḥifẓ al-dīn* (pemeliharaan agama), dan (2) arus penerimaan terbatas, yang mendasarkan argumennya pada kebolehan laki-laki Muslim menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb* sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Mā'idah [5]: 5.

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾

"*Pada hari ini dihalalkan bagi kalian [makanan] yang baik-baik... dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan dari kalangan Ahli Kitab*..."

Ayat ini oleh *jumhūr al-fuqahā'* dipahami sebagai indikasi kebolehan bersyarat bagi laki-laki Muslim menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb*. Namun, banyak mufasir menegaskan bahwa kebolehan ini tidak bersifat mutlak. Ibn Kathīr, misalnya, menafsirkan bahwa pernikahan semacam itu hanya boleh dilakukan bila tidak menimbulkan ancaman terhadap akidah atau keturunan; bahkan bisa menjadi makruh jika dikhawatirkan menyebabkan kerusakan keyakinan dan sosial. Selain itu, al-

Baṭalyūsī dan al-Ṭabarī menegaskan bahwa kebolehan ini lebih bersifat kontekstual dan tidak berlaku secara universal, sebab realitas *Ahl al-Kitāb* pada masa kini berbeda dengan situasi ketika ayat tersebut diturunkan. Sebaliknya, arus penolakan menekankan ayat larangan menikah dengan perempuan musyrik sebelum mereka beriman (QS. al-Baqarah [2]: 221):

﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾

"*Janganlah kalian menikahi perempuan musyrik sebelum mereka beriman*."

Sejumlah pemikir kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi menilai bahwa perbedaan antara *musyrik* dan *Ahl al-Kitāb* tidak lagi rigid dalam konteks sosial modern, sebab praktik keagamaan Yahudi dan Nasrani masa kini tidak lagi mencerminkan karakter *Ahl al-Kitāb* klasik. Oleh karena itu, ia menolak kebolehan perkawinan beda agama di era modern.

Dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarīʻah*, para pemikir seperti ʿAbd al-Karīm Zaydān dan Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī menegaskan pentingnya menjaga *ḥifẓ al-nasl* (keturunan) dan *ḥifẓ al-dīn* (agama) sebagai tujuan utama keluarga Muslim. Bila kedua aspek ini terancam, maka hukum kebolehan dapat berubah menjadi larangan. Prinsip ini menunjukkan bahwa dinamika hukum sangat dipengaruhi oleh realitas sosial, kondisi masyarakat mayoritas-minoritas, serta potensi akulturasi keyakinan.

Sebagaimana ditegaskan dalam kaidah Fiqih:

تَغَيُّرُ الأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الأَزْمَانِ وَالأَمْكِنَةِ

"*Hukum dapat berubah karena berubahnya zaman dan tempat*."

Kaidah ini membuka ruang bagi artikulasi hukum yang adaptif selama tetap berada dalam koridor *Maqāṣid al-Syarīʻah*. Dengan demikian, perbedaan antara penolakan dan penerimaan terhadap perkawinan beda agama bukan sekadar variasi Fiqih,

melainkan cerminan respons ulama terhadap perubahan struktur sosial, otoritas agama, relasi kuasa, serta dinamika global seperti migrasi, modernisasi, dan pluralisme.

Dinamika pandangan tersebut juga berimplikasi pada pembentukan regulasi hukum keluarga di berbagai negara Muslim. Secara historis, perbedaan metode *istinbāṭ* dan konteks sosial politik menyebabkan ragam penerapan hukum yang tampak dalam peraturan nasional masing-masing. Di sinilah diskursus Fiqih berkelindan dengan praktik hukum positif

2. Perbandingan Hukum Keluarga Negara-Negara Muslim dalam Isu Perkawinan Beda Agama

Mayoritas negara Muslim melarang perempuan Muslim menikah dengan laki-laki non-Muslim, sedangkan laki-laki Muslim boleh menikahi perempuan Ahl al-Kitāb dengan batasan tertentu. Di Turki, perkawinan beda agama sah secara hukum sipil tanpa mempersoalkan agama pasangan. Iran dan Pakistan menerapkan aturan ketat untuk melindungi identitas dan agama keluarga. Tunisia menjadi yang paling progresif sejak 2017, memperbolehkan perempuan Muslim menikah dengan non-Muslim tanpa harus ada konversi. Banyak negara menggunakan konversi administratif sebagai cara menyesuaikan aturan agama dengan hukum modern dan kebutuhan negara.

Tabel 10. 2 Perbandingan Hukum Keluarga Negara-Negara Muslim

Negara	Laki-laki Muslim menikahi Ahl al-Kitāb	Perempuan Muslim menikahi non-Muslim	Catatan Administratif/ Praktik
Turki	Diizinkan secara hukum	Dilarang secara agama, tidak ada	Pencatatan hanya oleh negara, legal secara sipil

Negara	Laki-laki Muslim menikahi Ahl al-Kitāb	Perempuan Muslim menikahi non-Muslim	Catatan Administratif/ Praktik
		hukum agama	
Mesir	Diizinkan	Dilarang	Pencatatan sah bagi non-Muslim lain, konversi formal sering dilakukan
Yordania	Diizinkan	Dilarang	Anak harus mengikuti agama Islam
Maroko	Diizinkan	Dilarang	Non-Muslim harus menunjukkan identitas agama yang jelas
Iran	Diizinkan (*mut'ah* & da'im)	Dilarang kecuali laki-laki masuk Islam	Sanksi hukum untuk pelanggaran
Pakistan	Diizinkan	Dilarang	Pernikahan perempuan Muslim dengan non-Muslim dianggap batal, status anak bermasalah
Malaysia	Diizinkan	Dilarang	Non-Muslim harus masuk Islam sebelum akad nikah
Indonesia	Diizinkan secara syariat, tapi tidak	Dilarang	Fatwa MUI menjadi pedoman; solusi: konversi atau

Negara	Laki-laki Muslim menikahi Ahl al-Kitāb	Perempuan Muslim menikahi non-Muslim	Catatan Administratif/ Praktik
	dicatat secara resmi		menikah di luar negeri
Tunisia	Diizinkan	Diizinkan sejak 2017	Tidak perlu konversi; kebijakan progresif, mendukung kebebasan beragama

G. Batasan Usia Perkawinan: Perpektif fiqih, UU No. 16/2019, dan Integrasi Psikologi & Kesehatan

1. Perspektif Fiqih Klasik: Konsep Baligh dan *Istitha'ah*

Dalam tradisi Fiqih klasik, pembahasan mengenai usia perkawinan tidak didasarkan pada angka tertentu sebagaimana yang dikenal dalam sistem hukum modern. Para *Fuqaha* (ahli Fiqih) lebih menekankan pada dua ukuran pokok, yaitu baligh (kedewasaan fisik) dan istitha'ah (kemampuan atau kesiapan). Kedua konsep ini berakar dari dalil-dalil syariat serta prinsip-prinsip *ushul Fiqih* yang memandang manusia sebagai subjek hukum berdasarkan tingkat kematangannya.

Konsep baligh dipahami sebagai tanda dimulainya *taklif*, yaitu saat seseorang mulai dikenai kewajiban agama. Hal ini merujuk pada firman Allah SWT dalam QS. an-Nisā' [4]: 6:

وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ

"*Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin (baligh al-nikah). Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (rusyd), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya*."

Ayat ini, meskipun membahas tentang pengelolaan harta anak yatim, dijadikan dasar oleh para ulama untuk menentukan batas kedewasaan seseorang. Frasa *"baligh al-nikah"* dipahami sebagai fase ketika seseorang telah mencapai kematangan biologis ditandai dengan mimpi basah bagi laki-laki dan menstruasi bagi perempuan. Imam asy-Syafi'i, misalnya, dalam *Al-Umm* menegaskan bahwa tanda-tanda biologis tersebut menjadi indikator sahnya status baligh, sehingga seseorang dapat dinikahkan (Asy-Syafi'i, 1393 H).

Namun demikian, kedewasaan fisik saja tidak dianggap cukup. Ayat di atas juga menyebutkan syarat *al-rusyd*, yakni kemampuan berpikir matang dan kecakapan mengelola urusan hidup. Dari sinilah muncul konsep *istitha'ah*, yang berarti kesiapan atau kemampuan menyeluruh untuk menjalani tanggung jawab pernikahan. Prinsip ini ditegaskan pula oleh Rasulullah SAW dalam sabdanya:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ

"*Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian telah memiliki kemampuan (al-ba'ah), maka menikahlah*."
(HR. al-Bukhari).

Para ulama menafsirkan istilah *al-ba'ah* secara luas, tidak hanya sebatas kemampuan biologis, tetapi juga mencakup kesiapan finansial, emosional, dan sosial. Ibnu Hajar al-'Asqalānī menjelaskan bahwa kemampuan ini mencakup kesanggupan menanggung tanggung jawab rumah tangga dan memenuhi kebutuhan pasangan (Al-'Asqalānī, 1407 H). Demikian pula, Ibnu Qudāmah menegaskan bahwa yang dimaksud dengan kemampuan adalah kecakapan memberi nafkah dan membayar mahar (Ibnu Qudāmah, 1997).

Pemikiran Fiqih klasik menekankan penilaian individual dan kontekstual dalam menentukan kesiapan menikah. Kematangan diukur dari kesiapan fisik dan mental, bukan sekadar angka usia. Prinsip ini bertujuan mewujudkan keadilan dengan menyesuaikan hukum terhadap kondisi setiap individu. Namun, dalam masyarakat modern, ketiadaan batas usia yang jelas menimbulkan risiko penyalahgunaan atau perkawinan dini, terutama bagi anak perempuan yang secara biologis telah baligh tetapi belum matang secara psikologis dan sosial.

Oleh karena itu, negara modern, termasuk Indonesia, kemudian mengatur batas usia minimum perkawinan melalui hukum positif sebagai bentuk perlindungan terhadap hak-hak anak dan perempuan (Naskah Akademik RUU Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1974).

2. Perspektif UU No. 16 Tahun 2019: Perlindungan Anak dan Reinterpretasi Maslahah

Disahkannya Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menjadi tonggak penting dalam perkembangan hukum keluarga di Indonesia. Regulasi ini menaikkan batas usia minimum perkawinan bagi perempuan dari 16 tahun menjadi 19 tahun, sehingga setara dengan batas usia bagi laki-laki. Kebijakan ini lahir dari kebutuhan untuk menyesuaikan hukum nasional dengan prinsip perlindungan anak dan hak asasi manusia, serta sebagai respons terhadap tingginya angka perkawinan usia dini di berbagai daerah.

Perubahan ini didorong oleh beberapa alasan penting. Pertama, untuk menekan angka kematian ibu dan bayi, karena perkawinan dan kehamilan di usia muda memiliki risiko kesehatan yang tinggi. Kedua, untuk memastikan hak anak atas pendidikan, karena perkawinan dini sering membuat perempuan kehilangan kesempatan menempuh pendidikan formal. Ketiga, untuk mengurangi angka perceraian, karena perkawinan pada usia muda lebih rentan terhadap konflik akibat ketidaksiapan

emosional dan ekonomi (Naskah Akademik RUU Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1974).

Dari sudut pandang *Maqāṣid al-Syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat), kebijakan ini dapat dipahami sebagai upaya negara untuk mewujudkan *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa) dan *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan) melalui perlindungan kesehatan remaja putri, serta *ḥifẓ al-'aql* (menjaga akal) dengan menjamin kesempatan mereka memperoleh pendidikan. Dalam kerangka *ushul Fiqih*, kebijakan ini mencerminkan penerapan prinsip *sadd al-dzarī'ah* (menutup jalan menuju kerusakan) dan realisasi *al-maṣlaḥah al-mursalah* (kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks, tetapi sejalan dengan tujuan syariat) (Auda, 2008).

Secara konseptual, UU No. 16 Tahun 2019 mencerminkan penyesuaian nilai-nilai Fiqih klasik dalam kerangka negara modern. Dalam Fiqih tradisional, kesiapan menikah ditentukan oleh individu dan wali berdasarkan kematangan fisik dan mental (baligh dan istitha'ah). UU ini menegaskan batasan hukum yang jelas untuk memberikan kepastian dan perlindungan bagi kelompok rentan. Langkah ini menandai pergeseran dari penilaian individual menuju aturan yang bersifat sistemik dan preventif.

Kebijakan ini juga sejalan dengan semangat Al-Qur'an yang mendorong keadilan dan perlindungan terhadap pihak yang lemah. Allah SWT berfirman:

وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ

"*Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa*." (QS. al-Mā'idah [5]: 2).

Dengan menetapkan batas usia perkawinan, negara pada hakikatnya telah menjalankan prinsip *ta'āwun 'alā al-birr wa al-taqwā* yakni membantu warga, khususnya anak perempuan, untuk mencapai kesiapan fisik, mental, dan sosial sebelum memasuki kehidupan berumah tangga.

3. Perkembangan Dispensasi Kawin: Antara Hukum dan Realitas Sosial

Sejak diberlakukannya Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 yang menaikkan batas usia minimum perkawinan menjadi 19 tahun, praktik hukum keluarga di Indonesia mengalami dinamika baru. Meskipun kebijakan ini bertujuan menekan angka perkawinan usia dini, berbagai Pengadilan Agama mencatat adanya peningkatan signifikan dalam jumlah permohonan dispensasi kawin (Munawir, 2021).

Dispensasi kawin merupakan izin yang diberikan oleh pengadilan kepada calon mempelai yang belum mencapai batas usia minimum untuk menikah, dengan pertimbangan adanya alasan yang dianggap mendesak atau darurat. Dalam konteks sosial, dispensasi ini sering kali menjadi "jalan tengah" antara penerapan hukum positif dan tekanan sosial-budaya yang masih kuat di masyarakat.

Fenomena meningkatnya dispensasi kawin menyingkap adanya kesenjangan antara idealitas hukum dan realitas sosial. Di satu sisi, negara telah menetapkan regulasi yang progresif demi melindungi anak dan remaja; namun di sisi lain, akar persoalan sosial seperti kemiskinan, budaya lokal, dan keterbatasan pendidikan belum sepenuhnya teratasi. Beberapa faktor utama yang mendorong permohonan dispensasi antara lain:

a. Tekanan ekonomi dan tradisi lokal. Dalam masyarakat pedesaan, pernikahan dini kadang dianggap sebagai solusi untuk mengurangi beban ekonomi keluarga atau menjaga kehormatan keluarga.

b. Kehamilan di luar nikah. Kasus ini menjadi salah satu alasan paling sering diajukan dalam permohonan dispensasi, di mana keluarga merasa perlu segera menikahkan anak agar terhindar dari stigma sosial.

c. Pemahaman keluarga yang masih didasarkan pada kriteria "baligh fisik". Banyak orang tua yang menganggap bahwa

tanda-tanda kedewasaan biologis sudah cukup sebagai alasan untuk menikah, tanpa mempertimbangkan kesiapan mental, emosional, dan sosial anak.

Fenomena ini memperlihatkan bahwa langkah hukum semata tidak cukup untuk mengubah praktik sosial yang sudah mengakar. Penegakan batas usia perkawinan perlu diimbangi dengan upaya multidisipliner, meliputi:

a. Pendidikan kesehatan reproduksi dan kesadaran gender sejak usia sekolah;
b. Pemberdayaan ekonomi keluarga, terutama bagi masyarakat miskin yang rentan melihat pernikahan sebagai jalan keluar dari tekanan finansial;
c. Peran aktif tokoh agama dan masyarakat dalam menyosialisasikan nilai-nilai kemaslahatan dan tanggung jawab keluarga menurut perspektif Islam.

Langkah yang lebih komprehensif ini diharapkan dapat menyeimbangkan antara norma hukum dan realitas sosial, sehingga tujuan perlindungan anak sebagaimana diamanatkan dalam UU No. 16/2019 dapat benar-benar terwujud. Dengan demikian, dispensasi kawin seharusnya diposisikan sebagai mekanisme pengecualian yang sangat terbatas, bukan sebagai pintu belakang untuk melegitimasi praktik perkawinan usia dini yang seharusnya dicegah.

4. Perspektif Kontemporer: Integrasi Fiqih, Psikologi, dan Kesehatan

Hukum keluarga Islam masa kini mencoba mengaitkan konsep-konsep Fiqih klasik dengan pengetahuan modern. Para ulama dan ahli hukum menekankan bahwa *al-rusyd* (kematangan berpikir) dan *istitha'ah* (kemampuan) tidak hanya berkaitan dengan kesiapan fisik atau biologis, tetapi juga mencakup kesiapan mental, emosional, sosial, dan kesehatan.

a. Kesiapan Psikologis dan Mental
Dalam konteks modern, kesiapan menikah berkaitan erat dengan kematangan emosional dan kemampuan menghadapi tanggung jawab hidup bersama. Para ahli psikologi menjelaskan bahwa individu baru dianggap cukup matang secara emosional ketika mampu mengendalikan diri, berkomunikasi dengan baik, serta memahami konsekuensi dari keputusan yang diambil. Usia yang umumnya dianggap ideal untuk menikah adalah sekitar 21 tahun bagi perempuan dan 25 tahun bagi laki-laki, yaitu ketika kemampuan berpikir dan kestabilan emosional telah berkembang dengan baik (Santrock, 2019).

Bagian neurologi yang mengatur pengendalian diri dan pengambilan keputusan (*prefrontal cortex*) baru mencapai kematangan penuh pada usia awal dua puluhan (Steinberg, 2017). Oleh karena itu, menikah pada usia terlalu muda sering membuat seseorang belum siap menghadapi kompleksitas kehidupan berumah tangga.

b. Kesehatan Reproduksi
Dari sisi kesehatan, Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) merekomendasikan usia ideal perkawinan dengan memperhatikan kesiapan organ reproduksi dan kondisi fisik calon pasangan. Secara medis, perempuan di bawah usia 20 tahun memiliki risiko lebih tinggi mengalami komplikasi kehamilan, seperti preeklampsia, anemia, dan bayi berat lahir rendah (BBLR), yang berdampak pada tingginya angka kematian ibu dan bayi (BKKBN, 2020).

Karena itu, penetapan usia ideal perkawinan bukan hanya untuk menyesuaikan aturan hukum, tetapi juga untuk menjaga kesehatan generasi muda dan memastikan kesiapan biologis yang aman bagi kehamilan dan pengasuhan anak.

Pemikiran psikologis dan kesehatan ini dapat dipandang sebagai bentuk pengembangan modern dari konsep *rusyd* dan *istitha'ah* dalam Fiqih. Jika pada masa klasik *rusyd* diartikan

sebagai kemampuan mengelola harta dan tanggung jawab dasar, maka dalam konteks sekarang, kemampuan mengelola emosi, kesehatan, serta masa depan keluarga juga merupakan bagian penting dari kematangan yang dimaksud.

Langkah ini menunjukkan bahwa Islam bersifat adaptif terhadap perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan. Prinsip-prinsip syariat tetap dapat diaktualisasikan sesuai konteks sosial dan kebutuhan umat, selama berpegang pada tujuan utamanya, yaitu mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) dan mencegah kerusakan (*dar' al-mafāsid*), sebagaimana ditekankan dalam kerangka *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Kesimpulan

Pembahasan tentang batas usia perkawinan menunjukkan pertemuan antara nilai-nilai agama, kebijakan negara, dan pemahaman modern tentang perkembangan manusia. Fiqih klasik memberikan dasar normatif yang menekankan kesiapan individu, sementara UU No. 16 Tahun 2019 berupaya menerjemahkan prinsip ini menjadi perlindungan hukum yang nyata bagi masyarakat (Naskah Akademik RUU Perubahan UU Perkawinan, 2019).

Upaya menaikkan batas usia perkawinan perlu dipahami bukan sebagai bentuk pembatasan kebebasan, melainkan sebagai langkah untuk memastikan kesiapan fisik dan mental calon pasangan. Kebijakan ini juga menjadi sarana untuk menekan angka perkawinan dini, perceraian, serta risiko kesehatan bagi ibu dan anak.

Agar kebijakan ini efektif, beberapa langkah penting perlu dilakukan, antara lain:

1. Memberikan edukasi yang luas tentang tujuan penetapan batas usia perkawinan dengan penjelasan yang mudah dipahami oleh masyarakat, termasuk dengan nilai-nilai agama.

2. Meningkatkan pelayanan kesehatan dan pendidikan bagi remaja, agar mereka memperoleh pengetahuan yang cukup tentang kesiapan fisik dan psikologis sebelum menikah.
3. Memperketat pemberian dispensasi kawin di pengadilan dengan menilai secara mendalam faktor-faktor kesiapan dan kepentingan terbaik bagi anak.

Dengan demikian, kebijakan batas usia perkawinan mencerminkan bentuk ijtihad sosial yang sejalan dengan nilai-nilai Islam. Negara dan masyarakat bekerja sama untuk menciptakan keluarga yang lebih sehat, sejahtera, dan berdaya tahan, sesuai dengan tujuan utama syariat: menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).

BAB 11
STATUS ANAK DAN HAK WARIS

A. Perspektif Fiqih dan *Maqāṣid al-Syarīʿah*

1. Perspektif Fiqih Klasik: Nasab, Li'an, dan Status Keperdataan secara Detail

Dalam tradisi hukum Islam klasik, terdapat pembedaan tegas antara anak yang lahir dari perkawinan yang sah (*walad al-zawāj*) dan anak yang lahir di luar perkawinan (*walad al-zinā*). Perbedaan ini memiliki dasar teologis dan yuridis yang kuat, karena menyangkut persoalan nasab, hak waris, perwalian, serta hubungan kemahraman dalam sistem sosial Islam (Az-Zuhaili, 1985).

Dalil Naqli dan Penafsiran *Fuqaha*

Landasan utama pembedaan tersebut bersumber dari sabda Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ

"Anak itu dinisbatkan kepada pemilik tempat tidur (suami yang sah), sedangkan bagi pezina hanya batu (tidak memiliki hak nasab)."
(HR. Al-Bukhari dan Muslim)

Imam Ibnu Hajar al-Asqalani menafsirkan istilah *al-fīrāsh* sebagai suami sah yang menjadi pemilik hak nasab anak, sementara *al-ʿāhir* atau pezina tidak memiliki hak untuk menisbatkan anak kepadanya (Ibnu Hajar al-Asqalani, 1407 H).

Penafsiran ini juga diperkuat oleh Imam An-Nawawi yang menjelaskan bahwa hadis tersebut menjadi dasar utama penetapan nasab dalam hukum Islam (An-Nawawi, 1392 H).

Dengan demikian, prinsip nasab dalam Fiqih didasarkan pada legalitas perkawinan, bukan pada hubungan biologis semata. Hal ini menegaskan pentingnya perlindungan terhadap kehormatan keluarga dan stabilitas sosial.

Perbedaan Pandangan Mazhab Fiqih

Empat mazhab utama Islam memiliki pandangan yang relatif serupa, namun dengan nuansa tertentu dalam menafsirkan status anak luar nikah. Mazhab Syafi'i dan Hanbali berpendapat secara tegas bahwa anak yang lahir dari hubungan zina tidak dapat dinasabkan kepada laki-laki yang menzinahi ibunya, baik ia mengakuinya maupun tidak (Asy-Syafi'i, 1393 H). Pandangan ini menekankan bahwa nasab hanya dapat ditetapkan melalui pernikahan yang sah.

Mazhab Maliki memiliki pandangan yang sedikit berbeda. Imam Malik menjelaskan bahwa apabila seorang non-Muslim berzina dan kemudian masuk Islam bersama anak yang lahir dari hubungan tersebut, maka anak tersebut dapat diakui nasabnya (Malik bin Anas, 1997). Pendapat ini menunjukkan adanya dimensi sosial dalam hukum Islam yang mempertimbangkan perubahan status keagamaan.

Mazhab Hanafi dikenal bersifat lebih fleksibel. Imam Al-Kasani menyatakan bahwa pengakuan ayah biologis dapat menjadi dasar penetapan nasab, asalkan tetap sesuai dengan prinsip syariat dan memenuhi syarat tertentu (Al-Kasani, 1986). Pandangan ini memberikan kelonggaran dalam menyesuaikan aturan nasab dengan kondisi sosial yang kompleks.

Konsekuensi Hukum dalam Fiqih Klasik

Pembedaan antara anak sah dan anak luar nikah membawa implikasi hukum yang luas:

1. Nasab Anak luar nikah hanya memiliki hubungan nasab dengan ibu dan keluarga ibunya (Al-Jaziri, 2003).
2. Hak Waris Tidak terjadi hubungan saling mewarisi antara anak dan ayah biologisnya (Al-Jaziri, 2003).
3. Perwalian Dalam pernikahan anak perempuan, wali nikah ditetapkan dari pihak keluarga ibu (Abu Zahrah, 1957).
4. Mahram Tidak terbentuk hubungan kemahraman antara anak dengan keluarga ayah biologisnya (Az-Zuhaili, 1985).

Konstruksi hukum ini menunjukkan bahwa Fiqih klasik lebih menekankan perlindungan moral dan ketertiban keluarga dibandingkan pengakuan biologis semata.

2. Perspektif *Maqashid Syari'ah*: Reinterpretasi Kontekstual

Prinsip Dasar *Maqashid Syari'ah*

Dalam kerangka hukum Islam, *maqashid al-syari'ah* menempati posisi sentral sebagai ruh dari seluruh ketentuan syariat. Menurut **Muhammad Thahir bin Ashur (1998)**, tujuan utama syariat Islam adalah menghadirkan kemaslahatan bagi manusia dan mencegah segala bentuk kerusakan yang dapat merugikan kehidupan mereka. Ia menegaskan bahwa prinsip-prinsip dasar seperti *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa) dan *hifzh al-nasl* (menjaga keturunan) harus dipahami secara komprehensif dan kontekstual, bukan sekadar dalam arti biologis atau hukum formal semata. Dengan kata lain, perlindungan terhadap kehidupan dan keturunan tidak hanya mencakup aspek lahiriah, tetapi juga dimensi psikologis, sosial, dan moral manusia.

Al-Syatibi: Maslahah dan Pembaruan Hukum

Imam **Al-Syatibi (2003)** dalam *Al-Muwafaqat* menekankan bahwa salah satu mekanisme penting dalam pengembangan hukum Islam adalah *Maslahah Mursalah* yaitu kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash, tetapi sejalan dengan tujuan pokok syariat. Konsep ini memberikan ruang

fleksibilitas bagi ulama dan pembuat hukum untuk merespons perubahan sosial yang terus berkembang. Dalam konteks anak di luar nikah, Al-Syatibi mengisyaratkan bahwa perlindungan terhadap hak-hak anak termasuk ke dalam kategori *maslahah daruriyyah* (kemaslahatan primer), karena berkaitan langsung dengan penjagaan jiwa, martabat, dan masa depan individu. Oleh karena itu, upaya memberikan hak keperdataan bagi anak yang lahir di luar perkawinan bukanlah bentuk penyimpangan dari syariat, melainkan aktualisasi dari nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi tujuan syariat itu sendiri.

Reinterpretasi Kontemporer: Keadilan bagi Anak

Pemikiran kontemporer memperkuat pandangan bahwa *maqashid* syari'ah harus diterjemahkan dalam konteks sosial modern. Yusuf Al-Qaradawi (2000) menegaskan bahwa anak yang tidak berdosa tidak boleh menanggung akibat dari kesalahan orang tuanya. Ia mengaitkan hal ini dengan prinsip Al-Qur'an dalam QS. Al-An'am [6]: 164, yang menyatakan bahwa "seseorang tidak akan memikul dosa orang lain." Prinsip ini menegaskan asas tanggung jawab individual dan sekaligus menolak diskriminasi terhadap anak akibat kondisi kelahirannya.

B. Putusan dan Reulasi Hukum Positif

1. Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU-VIII/2010

Lahirnya Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) Nomor 46/PUU-VIII/2010 berawal dari permohonan uji materiil (judicial review) terhadap Pasal 2 ayat (2) dan Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Pemohon berpendapat bahwa ketentuan tersebut telah menimbulkan ketidakadilan dan diskriminasi, terutama bagi anak yang lahir di luar perkawinan yang sah secara agama maupun hukum negara. Dalam permohonannya, pemohon menegaskan bahwa pembatasan tersebut tidak sejalan dengan amanat konstitusi yang menjamin

perlindungan dan persamaan hak bagi seluruh warga negara tanpa kecuali (Mahkamah Konstitusi, 2010).

Pertimbangan Hakim Konstitusi

Dalam amar putusannya, Hakim Konstitusi Maria Farida Indrati menekankan pentingnya perlindungan konstitusional terhadap anak sebagai subjek hukum yang memiliki martabat dan hak asasi yang sama di hadapan hukum. Ia menyatakan bahwa negara memiliki kewajiban konstitusional untuk menjamin hak anak atas identitas, pengakuan hukum, dan perlindungan dari diskriminasi. Pertimbangan ini merujuk pada Pasal 28B ayat (2) UUD 1945 yang menegaskan hak anak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang dalam lingkungan yang sehat dan bermartabat. Selain itu, Pasal 28D ayat (1) juga menjadi dasar bahwa setiap warga negara berhak atas pengakuan, jaminan, dan perlindungan hukum yang adil (Mahkamah Konstitusi, 2010).

Pertimbangan MK juga memperhatikan Konvensi Hak Anak (*Convention on the Rights of the Child*) yang telah diratifikasi oleh Indonesia melalui Keputusan Presiden Nomor 36 Tahun 1990. Ratifikasi ini menegaskan komitmen negara dalam melindungi setiap anak tanpa memandang status kelahirannya, sehingga diskriminasi terhadap anak di luar nikah bertentangan dengan prinsip-prinsip universal hak asasi manusia (Mahkamah Konstitusi, 2010).

Implementasi Putusan Mahkamah Konstitusi

Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 membawa perubahan penting terhadap konstruksi hukum keluarga di Indonesia. Sebelum putusan ini, anak yang lahir di luar perkawinan hanya memiliki hubungan hukum dengan ibunya. Namun, pasca putusan tersebut, MK menegaskan bahwa anak memiliki hubungan keperdataan tidak hanya dengan ibu dan keluarga ibunya, tetapi juga dengan ayah biologisnya sepanjang dapat dibuktikan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi serta alat bukti lain menurut hukum. Dengan demikian, putusan ini menjadi tonggak penting dalam

perlindungan hak anak dan penyetaraan status hukum dalam keluarga (Mahkamah Agung, 2015).

Sebagai bentuk tindak lanjut, Mahkamah Agung dalam Putusan No. 46/K/AG/2015 menguatkan penerapan prinsip yang sama, menegaskan bahwa hubungan keperdataan antara anak dan ayah biologis dapat diakui secara hukum apabila terdapat bukti sah yang menunjukkan keterkaitan biologis tersebut. Implementasi ini menjadi refleksi bahwa hukum nasional semakin mengarah pada keadilan substantif, bukan sekadar formalitas legal semata (Mahkamah Agung, 2015).

2. Perkembangan Pemikiran dalam Kompilasi Hukum Islam

Evolusi Pasal 100 KHI

Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan hasil ijtihad kolektif yang lahir dari kebutuhan untuk menghadirkan hukum Islam yang sesuai dengan konteks keindonesiaan. Dalam pandangan Ahmad Rofiq (2012), KHI menjadi wujud konkret adaptasi Fiqih terhadap realitas sosial, hukum, dan budaya masyarakat modern Indonesia. KHI berupaya menjembatani ajaran Fiqih klasik yang bersifat normatif dengan tuntutan hukum nasional yang menekankan asas keadilan dan kemaslahatan.

Pasal 100 KHI, misalnya, menunjukkan hal yang lebih kontekstual dalam mengatur status anak luar nikah dan kedudukannya dalam sistem hukum keluarga Islam. Ketentuan ini mencerminkan proses evolusi pemikiran hukum Islam dari sekadar menyalin doktrin klasik menuju sistem hukum yang lebih responsif terhadap perkembangan sosial. Dengan demikian, KHI tidak hanya berfungsi sebagai kodifikasi hukum, tetapi juga sebagai instrumen rekonstruksi hukum Islam di Indonesia agar tetap relevan dalam menghadapi dinamika zaman (Rofiq, 2012).

Konsep Wasiat Wajibah

Salah satu inovasi penting dalam KHI adalah pengaturan mengenai wasiat wajibah sebagaimana termuat dalam Pasal 209.

Konsep ini memberikan hak kepada pihak-pihak tertentu yang secara hukum terhalang untuk menerima warisan, seperti anak angkat atau kerabat non-Muslim, melalui pemberian bagian tertentu dari harta peninggalan pewaris. Prinsip wasiat wajibah berfungsi sebagai jembatan antara keadilan hukum dan kemaslahatan sosial, sekaligus menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons situasi yang tidak dijangkau oleh ketentuan waris klasik (KHI, Pasal 209).

Gagasan wasiat wajibah ini merupakan hasil adopsi dan pengembangan dari hukum waris Mesir, yang telah lebih dahulu menerapkannya sebagai bentuk perlindungan terhadap ahli waris tertentu yang terhalang hukum untuk mendapatkan bagian warisan. Penerapannya di Indonesia menunjukkan bahwa hukum Islam dapat terus bertransformasi secara dinamis tanpa kehilangan esensi nilai syariat. Konsep ini juga memperlihatkan upaya hukum Islam dalam mengedepankan nilai keadilan substantif serta menjawab kebutuhan sosial masyarakat modern (KHI, Pasal 209).

Dengan demikian, perkembangan pemikiran dalam KHI menegaskan bahwa hukum Islam di Indonesia tidak bersifat statis, tetapi terus berkembang sejalan dengan *maqashid al-syari'ah*, yakni menjaga kemaslahatan manusia dan menegakkan prinsip keadilan dalam kehidupan sosial.

C. Perspektif Sosiologis, Psikologis, dan HAM

1. Perspektif Sosiologis dan Psikologis

Dampak Stigma Sosial

Dalam konteks sosial, anak yang lahir di luar perkawinan sering kali menghadapi perlakuan diskriminatif yang berdampak serius terhadap pembentukan identitas dan kesejahteraan psikologis mereka. Siti Musdah Mulia (2015) menjelaskan bahwa stigma masyarakat terhadap anak di luar nikah berakar pada pemahaman keagamaan yang kaku serta norma sosial yang

menilai status moral seseorang berdasarkan asal-usul kelahirannya. Akibatnya, anak-anak ini kerap mengalami trauma emosional, rendah diri, dan kesulitan beradaptasi secara sosial.

Fenomena tersebut bertentangan dengan nilai dasar Islam yang menekankan kasih sayang dan keadilan universal, sebagaimana terkandung dalam prinsip *rahmatan lil 'alamin*. Dalam kerangka nilai ini, setiap individu memiliki martabat yang sama di hadapan Allah tanpa memandang latar belakang sosial maupun status kelahiran. Oleh karena itu, langkah sosial keagamaan seharusnya diarahkan untuk menghapus stigma dan menciptakan lingkungan yang mendukung tumbuh kembang anak secara utuh (Mulia, 2015).

Pendidikan Inklusif dan Pemulihan Psikologis

Salah satu langkah penting dalam mengatasi dampak sosial dan psikologis bagi anak-anak marginal, termasuk anak luar nikah, adalah melalui pendidikan yang bersifat inklusif dan humanis. Haidar Bagir (2017) menegaskan bahwa pendidikan Islam idealnya tidak hanya menanamkan aspek kognitif dan teologis, tetapi juga menumbuhkan empati, penghargaan terhadap sesama, dan nilai kemanusiaan universal. Dengan cara seperti ini, sekolah dan lembaga pendidikan berperan sebagai ruang pemulihan sosial tempat anak-anak dapat tumbuh tanpa rasa bersalah dan tanpa beban identitas sosial yang negatif.

Lebih jauh, perspektif psikologis menekankan pentingnya dukungan keluarga dan masyarakat dalam membangun rasa percaya diri anak. Perlakuan yang adil dan penuh kasih dari lingkungan sekitar akan membantu anak membentuk konsep diri positif dan menghindari gangguan psikologis seperti kecemasan dan depresi. Dengan demikian, sinergi antara langkah sosial, pendidikan, dan nilai keagamaan menjadi kunci dalam mewujudkan perlindungan menyeluruh terhadap anak di luar nikah (Bagir, 2017).

2. Perbandingan: Fiqih, HAM, dan Hukum Positif

Perbandingan antara Fiqih klasik, prinsip Hak Asasi Manusia (HAM), dan hukum positif Indonesia menunjukkan dinamika yang kompleks, terutama dalam menentukan status hukum anak di luar perkawinan. Masing-masing sistem hukum memiliki dasar pemikiran yang berbeda, tetapi tetap memiliki kesamaan dalam upaya melindungi harkat dan martabat manusia.

Dalam Fiqih klasik, nasab hanya diakui apabila lahir dari perkawinan yang sah (*walad al-zawaj*), sementara anak yang lahir di luar nikah tidak memiliki hubungan nasab dengan ayah biologisnya. Pandangan ini bertujuan untuk menjaga *hifzh al-nasl* (pemeliharaan keturunan) dan stabilitas sosial. Sebaliknya, dalam perspektif HAM, setiap anak memiliki hak identitas dan pengakuan hukum tanpa diskriminasi berdasarkan status kelahiran. Prinsip ini menegaskan bahwa hak seorang anak tidak dapat dikurangi karena kesalahan atau tindakan orang tuanya.

Adapun hukum positif Indonesia berusaha mencari jalan tengah antara nilai-nilai moral keagamaan dan prinsip universal HAM. Setelah terbitnya Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU-VIII/2010, pengakuan hubungan keperdataan anak dengan ayah biologisnya dapat dibuktikan secara ilmiah melalui tes DNA atau bukti lain yang sah secara hukum. Hal ini menunjukkan adanya pergeseran dari cara normatif ke arah cara empiris dan keadilan substantif.

Secara garis besar, titik-titik perbandingan dapat digambarkan sebagai berikut:

Tabel 11. 1 Perbedaan Prinsip antara HAM, Fiqih, dan Hukum Positif

Aspek	Fiqih Klasik	HAM	Hukum Positif Indonesia
Nasab	Hanya melalui perkawinan sah	Hak identitas tanpa diskriminasi	Dapat diakui melalui pembuktian biologis
Hak Waris	Tidak diakui untuk anak zina	Hak ekonomi dan kesejahteraan	Diakomodasi melalui konsep *wasiat wajibah*
Perlindungan Anak	Terbatas pada aspek moral dan sosial	Komprehensif dan nondiskriminatif	Mulai berkembang melalui reformasi hukum keluarga

Implementasi Prinsip *The Best Interest of the Child*

Perkembangan hukum Indonesia menunjukkan bahwa paradigma perlindungan anak telah bergeser menuju penerapan prinsip *the best interest of the child* atau "kepentingan terbaik bagi anak." Prinsip ini menempatkan kesejahteraan, keselamatan, dan masa depan anak sebagai pertimbangan utama dalam setiap kebijakan maupun putusan hukum.

Jimly Asshiddiqie (2018) menjelaskan bahwa putusan Mahkamah Konstitusi terkait anak di luar perkawinan merupakan bentuk penerapan nilai-nilai konstitusional yang selaras dengan

prinsip internasional tersebut. Menurutnya, MK tidak hanya menegakkan hukum formal, tetapi juga menginternalisasi nilai-nilai kemanusiaan universal yang diakui oleh berbagai instrumen internasional, termasuk *Convention on the Rights of the Child*. Dengan demikian, hukum nasional Indonesia bergerak menuju paradigma hukum yang lebih progresif, integratif, dan berorientasi pada keadilan substantif (Asshiddiqie, 2018).

D. Rekomendasi Kebijakan Holistik

1. Reformasi Hukum Keluarga

Dalam konteks dinamika sosial dan hukum modern, reformasi hukum keluarga di Indonesia menjadi kebutuhan mendesak. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan perlu direvisi secara substansial agar lebih responsif terhadap perlindungan anak di luar perkawinan. Pembaruan tersebut harus mempertimbangkan arah kebijakan konstitusional yang telah ditegaskan dalam Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU-VIII/2010 serta nilai-nilai *maqashid* syari'ah yang menekankan keadilan dan kemaslahatan manusia (*jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid*).

Menurut Ahmad Rofiq (2012), hukum Islam di Indonesia memiliki karakter dinamis karena terbuka terhadap perubahan sosial sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip dasar syariat. Oleh karena itu, integrasi antara hukum positif dan nilai-nilai Fiqih harus diarahkan pada pembentukan norma hukum keluarga yang tidak hanya mengatur, tetapi juga melindungi, terutama terhadap anak-anak yang selama ini terpinggirkan secara sosial maupun hukum (Rofiq, 2012).

2. Pendidikan dan Literasi Keagamaan Inklusif

Selain reformasi hukum, dibutuhkan upaya sistematis dalam memperkuat pendidikan dan literasi keagamaan masyarakat. Pemahaman agama yang eksklusif dan tekstual seringkali melahirkan sikap diskriminatif terhadap anak di luar nikah.

Melalui cara dakwah dan pendidikan yang inklusif di sekolah, madrasah, serta majelis taklim, masyarakat dapat diajak memahami bahwa Islam membawa misi *rahmatan lil 'alamin* yakni menjunjung kasih sayang, keadilan, dan kemanusiaan universal.

Haidar Bagir (2017) menegaskan pentingnya mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan dalam pendidikan Islam agar umat mampu membedakan antara hukum normatif dan spirit moral yang lebih luas. Dengan demikian, pendidikan agama bukan hanya berfungsi sebagai instrumen doktrinal, tetapi juga sebagai sarana pembentukan karakter empatik, adil, dan terbuka terhadap keberagaman sosial (Bagir, 2017).

3. Perlindungan Psikososial dan Kesejahteraan Anak

Perlindungan anak di luar nikah tidak cukup hanya dengan pengakuan hukum, melainkan juga harus diikuti oleh langkah-langkah konkret dalam bidang sosial dan psikologis. Program pendampingan, konseling keluarga, serta pemberdayaan anak perlu digalakkan oleh Kementerian Sosial dan lembaga-lembaga terkait. Upaya ini bertujuan membantu anak mengatasi trauma, meningkatkan rasa percaya diri, dan memastikan mereka memperoleh hak-hak dasar seperti pendidikan, kesehatan, dan kasih sayang keluarga.

Menurut Siti Musdah Mulia (2015), negara memiliki tanggung jawab moral dan sosial untuk menghapus stigma terhadap anak-anak hasil perkawinan yang tidak sah, karena mereka tidak menanggung dosa atau kesalahan orang tuanya. Perlindungan psikososial yang memadai merupakan bagian dari implementasi prinsip *the best interest of the child* yang telah diadopsi secara global (Mulia, 2015).

E. Hak Waris Anak di Luar Nikah: Perspektif Sejarah Pemikiran dan KHI

1. Hukum Nasional Indonesia: Ijtihad Kontemporer dalam KHI

Perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia mengalami dinamika yang signifikan seiring dengan upaya penyesuaian terhadap nilai-nilai keadilan sosial dan hak asasi manusia. Salah satu tonggak penting dalam reformasi hukum tersebut adalah *Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010*, yang menafsirkan ulang ketentuan mengenai status anak di luar perkawinan dalam *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan* (Mahkamah Konstitusi, 2010).

a. Dasar Hukum dan Perubahan Substansial
   Sebelum adanya putusan Mahkamah Konstitusi (MK), *Pasal 43 ayat (1)* UU No. 1 Tahun 1974 membatasi hubungan keperdataan anak di luar perkawinan hanya dengan ibu kandung dan keluarga dari pihak ibu. Namun, setelah dilakukan amandemen melalui putusan MK tersebut, pasal tersebut berbunyi:

   "Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah." (Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974).

   Perubahan ini menandai bentuk *ijtihad hukum* yang bersifat kontekstual dan progresif. Negara mengakui bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, seperti tes DNA, dapat menjadi alat bukti yang sah untuk menetapkan hubungan biologis antara anak dan ayahnya. Dengan demikian, hukum nasional tidak lagi hanya berlandaskan legitimasi perkawinan, tetapi juga memperhatikan prinsip keadilan substantif dan perlindungan terhadap hak anak (Rofiq, 2019).

b. Konsep dan Implikasi
Perubahan substansi hukum tersebut mencerminkan semangat *ijtihad kontemporer* yang berupaya menyeimbangkan antara norma syariat dan prinsip kemanusiaan universal. Dalam konteks *maqashid* syari'ah, keputusan ini sejalan dengan tujuan menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*) dan melindungi martabat anak (*hifzh al-'ird*). Dengan memberi pengakuan hukum kepada anak yang lahir di luar perkawinan sah, negara berusaha menghapus stigma sosial sekaligus memberikan kepastian hukum yang lebih adil (Mahkamah Konstitusi, 2010).

Dari perspektif Fiqih kontemporer, perubahan ini menunjukkan bentuk *reaktualisasi hukum Islam* di Indonesia yang mampu menyesuaikan diri dengan dinamika sosial. Ahmad Rofiq (2019) dalam bukunya *Fiqih Kontekstual* menegaskan bahwa pengaturan hukum pasca putusan MK merupakan wujud penerapan *maqashid* syari'ah secara praktis, khususnya dalam aspek perlindungan anak. Menurutnya, anak yang lahir di luar perkawinan tidak dapat dipersalahkan atas kondisi kelahirannya, sehingga negara wajib memastikan hak-haknya terpenuhi sebagaimana anak lain pada umumnya (Rofiq, 2019).

c. KHI sebagai Landasan Ijtihad Hukum Nasional
Kompilasi Hukum Islam (KHI), sebagai pedoman pelaksanaan hukum keluarga di Indonesia, kini mengalami reinterpretasi melalui putusan Mahkamah Konstitusi. KHI tidak lagi sekadar dokumen administratif, tetapi menjadi ruang bagi ulama dan praktisi hukum Islam untuk mengintegrasikan nilai keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan anak ke dalam sistem hukum nasional.

Pasca Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010, KHI menunjukkan pergeseran dari penafsiran normatif-tekstual menuju pemahaman yang lebih kontekstual, sehingga hukum Islam tetap relevan dalam sistem hukum nasional yang dinamis,

sekaligus mempertahankan nilai-nilai syariat dan kemanusiaan..

2. Tinjauan *Maqashid Syari'ah*

Tujuan-tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-syarīʿ*ah) memegang peran penting dalam memberikan arahan dan dasar moral bagi penerapan hukum Islam yang adil dan relevan dengan konteks masyarakat. Dalam kasus anak yang lahir di luar perkawinan, *maqāṣid al-syarīʿ*ah berfungsi sebagai pedoman etis untuk menyeimbangkan antara ketentuan syariat dan prinsip kemanusiaan yang berkembang di masyarakat modern (Al-Qaradawi, 2010).

Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an:

"*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan*..." (QS. An-Nahl: 90).

Ayat ini menjadi dasar moral yang sangat kuat dalam mewujudkan sistem hukum yang berkeadilan dan berorientasi pada kemaslahatan. Prinsip keadilan tersebut tidak hanya bersifat hukum formal, tetapi juga menekankan pada keadilan sosial dan perlindungan terhadap kelompok rentan, termasuk anak yang lahir di luar perkawinan (Al-Qaradawi, 2012).

Dalam kerangka *maqashid*, keadilan tidak sekadar berarti memberikan hak sesuai aturan, melainkan juga memastikan bahwa hukum tidak melahirkan ketidakadilan baru bagi pihak yang lemah. Oleh karena itu, penegasan keadilan dalam ayat tersebut menjadi pijakan penting bagi reinterpretasi hukum waris dan keperdataan anak secara lebih inklusif dan manusiawi.

Konsep *maqashid syari'ah* menempatkan perlindungan terhadap lima hal pokok (*al-dharuriyyat al-khams*): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam konteks anak di luar perkawinan, dimensi *hifzh al-nasl* (menjaga keturunan) dan *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa) menjadi sangat relevan. Penolakan total terhadap hak-hak anak tersebut, baik secara sosial maupun

hukum, dapat bertentangan dengan *maqashid* karena berpotensi menimbulkan ketidakadilan struktural dan penderitaan psikologis bagi anak (Al-Qaradawi, 2010).

Menurut Dr. Yusuf Al-Qaradawi (2004) dalam *Fatawa Mu'ashirah*, meskipun anak hasil zina tidak dinasabkan kepada ayah biologisnya menurut kaidah Fiqih klasik, Islam tetap mewajibkan perlindungan atas hak-hak dasarnya sebagai manusia. Anak tersebut memiliki hak untuk hidup, mendapatkan pendidikan, dan memperoleh nafkah yang layak. Al-Qaradawi menegaskan bahwa tanggung jawab sosial dan moral terhadap anak tersebut tidak dapat diabaikan, sebab Islam adalah agama yang menegakkan prinsip *rahmah* (kasih sayang) dan *'adl* (keadilan).

Dengan demikian, tujuan *maqashid* membuka ruang bagi reinterpretasi hukum Islam yang lebih berorientasi pada kemaslahatan (*Maslahah Mursalah*). Dalam konteks hukum keluarga, *maqashid* mendorong penetapan aturan yang tidak hanya menjaga ketertiban sosial, tetapi juga memastikan terpenuhinya hak-hak dasar setiap individu, tanpa diskriminasi berdasarkan status kelahiran.

Tujuan ini memberikan pijakan moral dan metodologis bagi pembaruan hukum Islam di Indonesia, sebagaimana tercermin dalam beberapa putusan yudisial dan peraturan hukum yang lebih menekankan perlindungan anak sebagai subjek hukum yang utuh dan bermartabat.

F. Fiqih Klasik: Dasar-dasar Teologis dan Konsekuensi HukuM

Pemikiran Fiqih klasik membahas persoalan nasab dan waris dengan sangat hati-hati karena keduanya berkaitan erat dengan *hifzh al-nasl* (penjagaan keturunan) sebagai salah satu tujuan utama syariat Islam. Dalam pandangan mayoritas ulama dari empat mazhab utama Syafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hanbali anak

yang dilahirkan di luar perkawinan sah (*walad al-zina*) tidak memiliki hak waris terhadap ayah biologisnya. Hubungan keperdataan hanya terjalin dengan ibu kandung dan keluarga dari pihak ibu (Al-Jaziri, 2003).

1. Landasan Teologis dan Dalil Naqli

Prinsip hukum ini berakar kuat pada dalil naqli yang menekankan pentingnya menjaga kehormatan dan kejelasan garis keturunan. Allah SWT berfirman dalam QS. An-Nur (24): 4:

"*Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik*."

Ayat ini menegaskan pentingnya bukti yang kuat dalam menuduh perzinaan, yang menunjukkan betapa seriusnya Islam dalam melindungi kehormatan individu serta kemurnian nasab. Menurut Abu Zahrah (1957), ayat tersebut tidak hanya menegakkan prinsip moral, tetapi juga mencegah kekacauan sosial akibat tuduhan tanpa dasar yang dapat merusak struktur keluarga dan masyarakat (Abu Zahrah, 1957).

Selain itu, Nabi Muhammad SAW bersabda:

"*Anak itu milik pemilik tempat tidur (suami yang sah), dan bagi pezina hanya hukuman (batu)*." (HR. Al-Bukhari No. 2053; Muslim No. 1457).

Hadis ini menjadi pijakan utama para *Fuqaha* dalam menentukan hubungan nasab. Makna *"lil-firasy"* (pemilik tempat tidur) menunjukkan bahwa nasab anak hanya dapat ditetapkan melalui perkawinan sah yang menjamin kejelasan garis keturunan dan perlindungan terhadap kehormatan keluarga (Al-Zuhaili, 1985).

2. Pandangan *Fuqaha* Klasik

Dalam kerangka hukum klasik, nasab merupakan dasar utama bagi hak-hak keperdataan seperti waris, perwalian, dan mahram. Oleh karena itu, para *Fuqaha* sangat berhati-hati dalam menetapkannya. Imam Asy-Syafi'i (1393 H) dalam *Al-Umm* menegaskan bahwa anak hasil zina tidak dapat dinasabkan kepada laki-laki yang menghamilinya, karena hubungan tersebut tidak dibangun atas akad nikah yang sah. Dengan demikian, anak tersebut tidak memiliki hak waris dari pihak ayah, dan sebaliknya ayah juga tidak dapat mewarisi darinya (Asy-Syafi'i, 1393 H).

Pendapat tersebut selaras dengan pandangan Wahbah Al-Zuhaili (1985) yang menjelaskan bahwa sistem nasab dalam Islam bukan sekadar hubungan biologis, tetapi institusi sosial yang melindungi kehormatan, tanggung jawab, dan legitimasi keluarga. Penetapan nasab melalui perkawinan yang sah bukan bentuk diskriminasi, melainkan mekanisme hukum untuk menjaga keteraturan sosial dan moral masyarakat (Al-Zuhaili, 1985).

3. Implikasi Hukum

Dari ketentuan tersebut, para ulama klasik menyimpulkan beberapa konsekuensi hukum penting:

a. Nasab Anak hanya memiliki hubungan nasab dengan ibu kandungnya dan keluarga dari pihak ibu.

b. Hak Waris Anak tidak dapat saling mewarisi dengan ayah biologisnya.

c. Perwalian dan Mahram Wali nikah dan hubungan mahram hanya diakui dari garis ibu.

Keseluruhan pandangan ini menunjukkan bahwa Fiqih klasik bertujuan menjaga kehormatan individu sekaligus mencegah ketidakteraturan hukum dalam masyarakat Islam. Dalam konteks sosial modern, prinsip-prinsip ini menjadi landasan untuk menyesuaikan dan menafsirkan ulang hukum

melalui kerangka *maqāṣid al-syarīʻah* dan regulasi positif agar tetap relevan dengan dinamika masyarakat.

G. Implementasi dan Tantangan

Pelaksanaan putusan terkait hak anak yang lahir di luar perkawinan di pengadilan agama di Indonesia menunjukkan kemajuan meski masih menghadapi tantangan sosial dan teknis. Yurisprudensi Mahkamah Agung No. 16 K/AG/2022 menetapkan bahwa pembuktian hubungan darah melalui tes ilmiah, terutama DNA, menjadi syarat penting untuk menetapkan hubungan hukum antara anak dan ayah biologisnya. Langkah ini menandai pemanfaatan teknologi modern dalam hukum, sekaligus menegakkan prinsip keadilan substantif.

Namun demikian, dalam implementasinya, berbagai tantangan masih mengemuka di lapangan.

1. Aspek Pembuktian Ilmiah (DNA)
   Secara hukum, tes DNA telah diterima sebagai alat bukti sah di Indonesia, khususnya dalam perkara perdata dan keluarga. Namun, dalam praktiknya, proses ini sering terhambat oleh keterbatasan biaya, fasilitas laboratorium forensik, dan keraguan sebagian pihak terhadap hasilnya. Transisi dari sistem hukum yang berfokus pada teks menuju pemanfaatan metode ilmiah menuntut kesiapan lembaga hukum untuk mengintegrasikan teknologi modern tanpa mengabaikan prinsip-prinsip keadilan syarʻi.
2. Stigma Sosial Masyarakat
   Selain aspek teknis, persoalan stigma sosial terhadap anak yang lahir di luar perkawinan masih menjadi hambatan utama. Anak sering kali menghadapi diskriminasi sosial, baik di lingkungan pendidikan maupun masyarakat. Ahmad Nurdin (2019) menegaskan bahwa paradigma masyarakat Muslim sering kali terjebak pada pandangan moralistik, yang menilai anak berdasarkan status kelahiran, bukan atas dasar

kemanusiaannya. Kondisi ini menuntut adanya reformasi sosial dan pendidikan publik untuk membangun kesadaran bahwa anak tidak dapat dipersalahkan atas keadaan yang tidak ia pilih.

3. Penolakan dari Keluarga Sah Ayah Biologis
   Tantangan berikutnya muncul dari pihak keluarga ayah biologis yang kerap menolak pengakuan hukum terhadap anak tersebut, meskipun terdapat bukti ilmiah yang kuat. Penolakan ini biasanya didasari oleh kekhawatiran terhadap implikasi hukum waris dan citra sosial keluarga. Menurut **Nurdin (2019)**, fenomena ini menunjukkan masih kuatnya pertentangan antara norma sosial dan hukum positif yang mencoba memberikan perlindungan keperdataan bagi anak.

Kesimpulan

Perkembangan hukum waris bagi anak di luar perkawinan dalam konteks Kompilasi Hukum Islam (KHI) mencerminkan kemampuan hukum Islam di Indonesia untuk beradaptasi dengan tuntutan zaman tanpa kehilangan akar prinsip teologisnya. Reformulasi norma-norma hukum yang lahir dari dialog antara Fiqih klasik, *maqashid syari'ah*, dan hukum positif memperlihatkan bahwa Islam memiliki fleksibilitas metodologis untuk menegakkan keadilan dan kemaslahatan (Kamali, 2003).

Sebagaimana ditegaskan oleh Mohammad Hashim Kamali (2003), prinsip keadilan dalam hukum Islam bukan sekadar bersifat retributif, tetapi juga restoratif yakni memulihkan hak dan martabat manusia sebagai khalifah di bumi. Dalam konteks ini, pengakuan hak-hak keperdataan anak di luar perkawinan bukanlah bentuk pelanggaran terhadap syariat, melainkan manifestasi dari nilai-nilai luhur Islam yang menempatkan rahmat dan kemaslahatan di atas segala bentuk diskriminasi.

Dengan demikian, dinamika hukum waris dan status keperdataan anak di luar nikah di Indonesia menunjukkan arah baru menuju sistem hukum yang lebih humanis, rasional, dan

berkeadilan sosial. Reformasi ini sejalan dengan semangat *maqashid al-syari'ah* yang menempatkan perlindungan terhadap jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (*hifzh al-nasl*) sebagai pilar utama dalam penegakan hukum Islam di era modern.

BAB 12
KONSEP HUKUM WARIS, REKONTRUKSI, DAN PEMIKIRAN KONTEMPORER

A. Dasar Teologis dan Filosofis Hukum Waris Islam

Hukum waris Islam memiliki landasan teologis yang kuat, karena ketentuannya secara eksplisit diatur dalam Al-Qur'an. Beberapa ayat, terutama dalam Surah An-Nisa (ayat 7, 11, 12, dan 176), menjadi pedoman utama dalam menentukan hak dan bagian setiap ahli waris. Ayat-ayat ini memberikan kerangka hukum yang jelas mengenai siapa yang berhak menerima warisan dan proporsi yang harus diberikan. Misalnya, dalam Surah An-Nisa ayat 7 disebutkan:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

"*Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya, dan bagi perempuan pun ada hak bagian dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, sebagai bagian yang telah ditetapkan*."
(QS. An-Nisa: 7)

Ayat tersebut menegaskan prinsip dasar bahwa hak waris diakui bagi laki-laki maupun perempuan. Dengan kata lain, Islam menekankan adanya pengakuan terhadap hak individu dalam keluarga tanpa membedakan gender secara fundamental. Namun, prinsip kesetaraan ini sering kali dipahami dengan mengacu pada proporsi spesifik yang berbeda antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana diatur dalam teks klasik.

Selain dasar teologis, hukum waris Islam juga memiliki landasan filosofis yang mendalam. Hukum ini bertujuan menjaga keseimbangan sosial, moral, dan ekonomi dalam keluarga. Pembagian warisan tidak semata-mata soal materi, tetapi juga bertujuan untuk melindungi hak-hak setiap anggota keluarga, mencegah perselisihan, serta memastikan keberlanjutan tanggung jawab keluarga secara adil. Filosofi ini mencerminkan visi Islam tentang keadilan sosial dan kesejahteraan keluarga sebagai unit terkecil dalam masyarakat.

Dalam praktiknya, pemahaman hukum waris perlu memperhatikan konteks sosial-ekonomi yang melatarbelakangi turunnya wahyu. Misalnya, perbedaan proporsi warisan antara laki-laki dan perempuan pada masa itu berkaitan dengan tanggung jawab ekonomi dan peran sosial yang berbeda. Oleh karena itu, pemahaman hukum waris secara tekstual saja sering kali tidak mencerminkan semangat keadilan yang lebih luas jika tidak dikaitkan dengan realitas sosial kontemporer.

Dengan demikian, hukum waris Islam dapat dipandang sebagai sistem yang tidak hanya legalistik, tetapi juga moral dan filosofis. Ia menekankan keseimbangan antara hak individu dan kepentingan keluarga, kesetaraan dan keadilan, serta tanggung jawab sosial dan ekonomi. Pemahaman yang holistik terhadap dasar teologis dan filosofis ini penting agar hukum waris tetap relevan dan mampu menjawab tantangan masyarakat modern tanpa meninggalkan prinsip-prinsip syar'i yang menjadi landasannya.

B. Hukum Waris dalam Tradisi Mazhab

Dalam tradisi mazhab-mazhab fiqih klasik, hukum waris sering dibahas dengan fokus pada pembagian numerik yang tegas. Misalnya, proporsi dua banding satu antara laki-laki dan perempuan merupakan ketentuan yang disepakati oleh berbagai mazhab, termasuk Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Ketentuan ini menekankan aspek keadilan formal dalam pembagian harta peninggalan, dengan dasar pertimbangan tanggung jawab ekonomi dan peran sosial masing-masing pihak.

Meskipun terdapat kesepakatan dalam proporsi dasar, perbedaan muncul dalam hal penentuan ahli waris pengganti, yang dikenal dengan istilah *dzawil arham*, serta dalam pengaturan warisan yang terkait dengan status pernikahan atau perbedaan agama. Misalnya, beberapa mazhab memiliki kriteria berbeda mengenai siapa yang dapat mewarisi jika ahli waris utama tidak ada, atau bagaimana harta dibagi jika terdapat pernikahan campuran dengan non-Muslim. Perbedaan ini mencerminkan adanya dinamika ijtihad di kalangan ulama dalam menafsirkan teks-teks klasik sesuai konteks sosial dan kebutuhan masyarakat pada masanya.

Fakta ini menunjukkan bahwa hukum waris Islam pada dasarnya bersifat fleksibel dan terbuka untuk penyesuaian, selama prinsip-prinsip utama syariat tidak dilanggar. Hal ini menegaskan bahwa pembagian warisan bukanlah aturan yang kaku atau bersifat dogmatis, melainkan sistem hukum yang menekankan keadilan, keseimbangan, dan kemaslahatan keluarga.

Selain itu, perbedaan dalam praktik mazhab juga memperkaya tradisi hukum Islam dengan berbagai perspektif yang dapat dijadikan referensi untuk menghadapi tantangan sosial kontemporer. Dengan memahami ragam interpretasi dan ijtihad ini, masyarakat dan pembuat kebijakan dapat lebih bijak

dalam mengaplikasikan hukum waris agar tetap relevan dengan kondisi modern tanpa mengabaikan prinsip-prinsip syar'i.

Dengan demikian, tradisi mazhab dalam hukum waris menunjukkan bahwa Islam memiliki mekanisme internal untuk menyeimbangkan ketentuan hukum yang bersifat tekstual dengan kebutuhan praktis masyarakat. Fleksibilitas ini menjadi landasan penting agar hukum waris Islam dapat terus berfungsi sebagai instrumen keadilan dan perlindungan hak-hak ahli waris di berbagai zaman dan konteks sosial.

C. Konteks Sosial dan Tantangan di Indonesia

Di Indonesia, penerapan hukum waris Islam tidak lepas dari pengaruh sistem kekeluargaan dan tradisi adat yang beragam. Berbagai komunitas memiliki praktik dan kebiasaan yang berbeda dalam pengelolaan harta warisan. Misalnya, masyarakat Minangkabau menerapkan sistem matrilineal, di mana harta pusaka diturunkan melalui garis keturunan ibu, sehingga perempuan memiliki peran utama dalam pewarisan. Sementara itu, di masyarakat Bugis atau Jawa, pembagian harta warisan sering dilakukan secara lebih fleksibel melalui musyawarah keluarga, bahkan kadang sebelum pewaris meninggal, dengan tujuan menjaga keharmonisan dan keseimbangan sosial dalam keluarga.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) hadir sebagai pedoman hukum waris Islam di Indonesia, berupaya mengakomodasi keberagaman adat dan praktik sosial yang ada. KHI mencoba menjaga prinsip keadilan dan kemaslahatan (*maslahah*) dengan menyesuaikan hukum waris klasik terhadap kondisi masyarakat Indonesia yang pluralistik. Dengan adanya KHI, diharapkan terdapat keseragaman dalam praktik hukum waris yang tetap menghormati nilai-nilai agama sekaligus mempertimbangkan aspek sosial dan budaya setempat.

Meski demikian, tantangan tetap muncul ketika norma agama dan adat bertemu dengan hukum positif yang bersumber dari sistem hukum Barat. Misalnya, hukum nasional Indonesia menekankan pencatatan resmi warisan melalui pengadilan, sementara tradisi adat atau kebiasaan keluarga sering mengutamakan penyelesaian di tingkat internal keluarga. Perbedaan ini dapat menimbulkan ketegangan antara pelaksanaan hukum formal dan praktik sosial yang sudah berlangsung turun-temurun.

Selain itu, dinamika sosial modern turut memengaruhi cara masyarakat mengelola warisan. Perubahan pola keluarga, urbanisasi, dan mobilitas ekonomi menuntut adanya penyesuaian dalam praktik waris agar tetap relevan. Misalnya, pembagian harta antara anak kandung dan anak tiri, atau antara pasangan beda agama, menjadi isu yang semakin sering muncul dan membutuhkan solusi yang adil bagi semua pihak.

Dengan demikian, konteks sosial di Indonesia menunjukkan bahwa hukum waris Islam tidak dapat diterapkan secara mekanis. Penerapannya harus mempertimbangkan adat, budaya, dan dinamika sosial masyarakat setempat. Fleksibilitas dan kemampuan menyeimbangkan prinsip syar'i dengan kebutuhan sosial menjadi kunci agar hukum waris tetap adil, bermakna, dan mampu memenuhi tujuan kemaslahatan keluarga dan masyarakat.

D. Tafsir Kotekstual Quraish Shihab

Quraish Shihab memberikan kontribusi penting dalam memperluas pemahaman hukum waris Islam melalui tafsir kontekstual. Ia menekankan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an sebaiknya dibaca dengan mempertimbangkan konteks sosial dan sejarah saat wahyu diturunkan, sekaligus tujuan moral dan etis yang ingin dicapai (Shihab, 2002). Dengan cara ini, teks Al-Qur'an tidak hanya dilihat sebagai aturan literal, tetapi juga sebagai panduan

yang relevan untuk diterapkan dalam masyarakat yang terus berubah.

Dalam tafsirnya terhadap Surah An-Nisa ayat 11, Quraish Shihab menjelaskan bahwa perbedaan proporsi warisan antara laki-laki dan perempuan bukanlah bentuk diskriminasi. Perbedaan ini muncul karena pada masa itu tanggung jawab ekonomi dan sosial keluarga umumnya berada di pundak laki-laki. Dengan demikian, proporsi waris yang berbeda dimaksudkan untuk menyeimbangkan beban tanggung jawab dan memastikan keadilan dalam praktik keluarga.

Lebih jauh, Quraish Shihab menunjukkan bahwa jika tanggung jawab sosial-ekonomi dalam masyarakat modern mengalami perubahan, maka penafsiran dan penerapan hukum waris pun dapat disesuaikan. Cara ini membuka ruang bagi penerapan prinsip keadilan substantif, di mana hak dan kewajiban setiap pihak dalam keluarga dapat ditafsirkan sesuai kondisi nyata, tanpa menyalahi prinsip syar'i.

Pemahaman kontekstual menegaskan bahwa hukum waris Islam bersifat fleksibel dan memungkinkan penyesuaian. Dengan tetap menghormati nash, penerapan ini memberi ruang bagi tujuan hukum (*Maqāṣid al-Syarī*'ah) yang menekankan kemaslahatan, keadilan, dan keseimbangan dalam masyarakat. Dengan demikian, hukum waris tetap relevan di tengah perubahan sosial, ekonomi, dan budaya.

Dengan demikian, tafsir kontekstual Quraish Shihab memperlihatkan bagaimana hukum waris Islam dapat dijadikan pedoman yang hidup dan adaptif. Ia menekankan bahwa teks Al-Qur'an bukan hanya bersifat normatif dan statis, tetapi dapat diimplementasikan secara dinamis untuk mencapai tujuan keadilan, kesejahteraan keluarga, dan harmonisasi sosial dalam masyarakat modern.

E. *Maqāṣid al-Syarīʻah* DAN Model Rekontruksi di Indonesia

1. *Maqāṣid al-Syarīʻah* dan Rekonstruksi Menurut Jasser Auda

Auda (2008) menekankan bahwa pembaruan hukum Islam, termasuk dalam bidang waris, sebaiknya didasarkan pada paradigma *Maqāṣid al-Syarīʻah* secara holistik. Dalam bukunya *Maqasid al-Shariah as a Philosophy of Islamic Law*, Auda menyatakan bahwa hukum Islam tidak dapat dipahami secara parsial, melainkan sebagai sistem yang dinamis yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan bagi masyarakat (Auda, 2008). Hal ini menekankan bahwa setiap ketentuan hukum, termasuk hukum waris, harus mempertimbangkan nilai moral, sosial, dan kemanusiaan.

Dalam konteks hukum waris, Auda menekankan perlunya rekonstruksi hukum yang mengacu pada prinsip universal seperti keadilan, kesetaraan, dan perlindungan hak-hak individu. Ia menegaskan bahwa teks Al-Qur'an harus dibaca dalam konteks realitas sosial dan ekonomi masyarakat modern, di mana perempuan kini juga berperan sebagai pencari nafkah dan penanggung ekonomi keluarga. Hal ini memungkinkan pembagian warisan dilakukan dengan lebih adil, tidak semata-mata berdasarkan perhitungan numerik tradisional (Auda, 2008).

Auda (2008), menekankan pentingnya menafsirkan hukum waris Islam dengan orientasi keadilan substantif. Artinya, pembagian warisan tidak hanya didasarkan pada angka proporsional, tetapi juga memperhitungkan kondisi sosial dan tanggung jawab ekonomi setiap anggota keluarga. Ia menekankan bahwa hukum Islam harus dipahami secara menyeluruh, di mana setiap ketentuan saling terkait dan selaras dengan tujuan hukum yang lebih luas. Cara ini memungkinkan hukum waris Islam diterapkan secara fleksibel, tetap menghormati prinsip syar'i, dan relevan dengan tantangan masyarakat modern, termasuk di

Indonesia. Dengan demikian, pemikiran Auda menyediakan dasar kuat bagi pembaruan hukum waris yang adil, sensitif terhadap konteks sosial, ekonomi, dan budaya, serta tetap berpegang pada prinsip syar'i (Auda, 2008).

2. Integrasi Maqāṣid dan Sosio-Kultural Indonesia

Jasser Auda menekankan bahwa pembaruan hukum Islam, termasuk dalam bidang waris, sebaiknya didasarkan pada paradigma *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang menyeluruh dan holistik. Dalam bukunya *Maqasid al-Shariah as a Philosophy of Islamic Law*, Auda menyatakan bahwa hukum Islam tidak seharusnya dipahami secara parsial atau terpisah-pisah, melainkan sebagai sistem yang dinamis dengan tujuan mewujudkan kemaslahatan dan keadilan bagi masyarakat (Auda, 2008). Cara ini menekankan bahwa setiap ketentuan hukum, termasuk hukum waris, memiliki keterkaitan dengan nilai moral, sosial, dan kemanusiaan yang lebih luas.

Menurut Auda, rekonstruksi hukum waris Islam harus berlandaskan pada prinsip-prinsip universal, seperti keadilan, kesetaraan, dan perlindungan hak semua pihak. Ia menekankan bahwa teks Al-Qur'an perlu dibaca dan ditafsirkan dalam konteks masyarakat modern yang kompleks, di mana perempuan kini juga berperan sebagai pencari nafkah dan penanggung ekonomi keluarga. Dengan demikian, proporsi dan pembagian waris dapat disesuaikan agar tetap adil dan relevan dengan kondisi sosial-ekonomi kontemporer (Auda, 2008).

Prinsip *maqāṣid* yang ditawarkan Auda membuka ruang bagi reinterpretasi hukum waris dengan orientasi keadilan substantif. Artinya, keadilan tidak hanya diukur dari angka atau proporsi formal, tetapi juga dari kesesuaian praktik hukum dengan kondisi nyata masyarakat, peran keluarga, dan kesejahteraan anggota keluarga secara keseluruhan. Prinsip ini menegaskan fleksibilitas hukum Islam dalam menyesuaikan diri dengan dinamika sosial tanpa meninggalkan prinsip-prinsip syar'i (Auda, 2008).

Lebih jauh, Auda menekankan pentingnya memahami hukum Islam secara sistemik, di mana setiap ketentuan saling terkait dalam kerangka tujuan hukum yang lebih luas. Dengan cara ini, hukum waris Islam dapat diterapkan secara adaptif dan responsif, sehingga tetap relevan bagi masyarakat modern, termasuk di Indonesia, yang memiliki kondisi sosial-ekonomi dan budaya yang berbeda dari konteks klasik (Auda, 2008).

Dengan demikian, pemikiran Jasser Auda memberikan landasan teoritis yang kuat untuk pembaruan hukum waris Islam. Prinsip *maqāṣid* memungkinkan hukum waris menjadi instrumen keadilan yang hidup, adaptif, dan sensitif terhadap konteks sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat kontemporer, sambil tetap berpegang pada prinsip-prinsip syar'i (Auda, 2008).

3. Model Rekonstruksi Hukum Waris Islam di Indonesia

Integrasi prinsip *maqāṣid* dengan nilai-nilai sosial dan budaya Indonesia merupakan langkah penting dalam rekonstruksi hukum waris Islam. Di masyarakat Indonesia, prinsip musyawarah, keseimbangan keluarga, dan keharmonisan sosial menjadi landasan penting dalam pengambilan keputusan, termasuk dalam pembagian warisan. Oleh karena itu, keadilan dalam konteks lokal sering kali tidak diukur semata-mata berdasarkan angka atau proporsi, tetapi melalui kesepakatan keluarga dan kemaslahatan bersama.

Prinsip ini selaras dengan nilai-nilai ukhuwah dan *Maslahah Mursalah*, yang menekankan pentingnya kesejahteraan dan kepentingan umum dalam kehidupan umat Islam. Dengan demikian, hukum waris Islam di Indonesia dapat diformulasikan sebagai sistem yang adaptif dan progresif, yang tetap menghormati prinsip-prinsip syar'i sambil responsif terhadap konteks sosial dan budaya lokal.

Penerapan integrasi ini memungkinkan hukum waris Islam tidak hanya menjadi aturan normatif, tetapi juga menjadi pedoman hidup yang relevan dengan kondisi masyarakat modern.

Hal ini menekankan bahwa hukum waris Islam dapat menyeimbangkan hak individu dan kepentingan keluarga, sehingga tercipta keadilan substantif yang dirasakan semua pihak.

Dengan memadukan prinsip *maqāṣid* dan konteks sosio-kultural Indonesia, hukum waris Islam dapat dirumuskan sebagai sistem yang berakar pada tradisi syariat sekaligus mampu menyesuaikan diri dengan dinamika sosial-ekonomi kontemporer. Prinsip ini memastikan bahwa hukum waris Islam tidak hanya formal dan statis, tetapi hidup, adaptif, dan bermakna dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia (Auda, 2008).

F. Pemikiran Munawir Sjadzali: Modernisasi dan Tradisi

1. Dukungan Akademis dan Implementasi Hukum

a. Dukungan Akademis: Memperkuat Landasan Teoritis
Pemikiran Munawir Sjadzali mengenai pembaruan hukum waris Islam mendapat dukungan dari berbagai kalangan akademisi dan intelektual, yang memberikan legitimasi dan landasan teoritis bagi gagasannya. Dukungan ini datang baik dari perspektif feminis Muslim maupun dari pakar hukum, yang menekankan relevansi hukum Islam dengan prinsip keadilan, kesetaraan, dan perlindungan hak individu dalam konteks modern.

1) Dukungan dari Feminis Muslim
Para feminis Muslim, seperti Prof. Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, menekankan pentingnya perspektif gender dalam memahami hukum waris. Mereka menyoroti bahwa ketimpangan gender dalam praktik pewarisan selama ini lebih banyak dipengaruhi oleh konstruksi sosial dibanding ketentuan ilahi yang mutlak. Dengan pemikiran ini, pembaruan hukum waris bertujuan menegakkan keadilan substantif, memastikan perempuan memperoleh hak setara

dalam pewarisan, tanpa mengabaikan prinsip syar'i (Dzuhayatin, 2005, hlm. 112). Pandangan feminis ini melengkapi argumentasi Sjadzali dengan menambahkan dimensi sosial dan moral, bahwa hukum Islam harus melindungi semua anggota masyarakat, terutama kelompok yang rentan.

2) Dukungan dari Akademisi Hukum
Selain dukungan dari perspektif gender, ahli hukum seperti Prof. Dr. Jimly Asshiddiqie melihat gagasan Sjadzali sejalan dengan standar internasional mengenai hak perempuan. Indonesia, sebagai negara pihak dalam Konvensi *CEDAW* (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women), memiliki tanggung jawab untuk menghapus diskriminasi gender, termasuk dalam hukum waris (Asshiddiqie, 2007, hlm. 56). Dukungan ini menunjukkan bahwa pembaruan hukum waris oleh Sjadzali tidak bertentangan dengan prinsip syar'i, tetapi justru sejalan dengan upaya Indonesia memenuhi kewajiban hukum internasional dan menjamin keadilan sosial bagi perempuan.

b. Implementasi dan Pengaruh dalam Hukum Positif

1) Pengaruh terhadap Kompilasi Hukum Islam (KHI)
Meski gagasan Sjadzali tidak mengubah Kompilasi Hukum Islam (KHI) secara langsung, semangat pembaruan yang ia bawa mempengaruhi beberapa ketentuan, seperti:

a) Pengakuan hak perempuan sebagai ahli waris mandiri tanpa campur tangan pihak laki-laki

b) Pengaturan harta bersama dalam perkawinan untuk menjamin kesetaraan hak suami-istri

c) Perlindungan terhadap hak anak perempuan dalam pewarisan harta

Penerapan prinsip-prinsip ini memperlihatkan bahwa ide Sjadzali mulai masuk dalam praktik hukum Islam di Indonesia, meski secara bertahap. Hukum waris menjadi lebih responsif terhadap kebutuhan sosial dan keadilan substantif.

2) Pengaruh terhadap Yurisprudensi
Di ranah yudisial, beberapa putusan pengadilan agama mulai menunjukkan pengaruh gagasan Sjadzali. Meskipun belum sampai pada kesetaraan penuh 1:1 antara laki-laki dan perempuan, prinsip keadilan substantif mulai diterapkan. Misalnya, putusan Mahkamah Konstitusi mengenai *judicial review* UU Perkawinan menunjukkan bahwa perlindungan hak perempuan dan kepentingan anak menjadi pertimbangan penting dalam pengambilan keputusan hukum (Mahkamah Konstitusi, 2017). Hal ini menegaskan bahwa gagasan Sjadzali memberikan pengaruh nyata dalam membentuk praktik hukum positif yang lebih adil.

c. Perbandingan dengan Pembaruan di Negara Muslim Lain

1) Tunisia: Model Pembaruan Radika
Tunisia, di bawah Presiden Habib Bourguiba, menerapkan reformasi hukum waris yang radikal dengan menetapkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Langkah progresif ini menekankan bahwa hukum Islam dapat diinterpretasikan secara kontekstual untuk menjawab kebutuhan zaman, tanpa meninggalkan prinsip syar'i (Charfi, 1989, hlm. 134). Model Tunisia menunjukkan bahwa perubahan hukum keluarga di negara Muslim bukanlah hal yang mustahil, bahkan dapat dilakukan secara menyeluruh dengan dukungan negara.

2) Maroko: Jalan Tengah Reformis
Maroko mengambil langkah yang lebih moderat melalui *Moudawana* (Hukum Keluarga) tahun 2004. Negara ini tetap mempertahankan prinsip pembagian waris 2:1, tetapi

memperluas hak-hak perempuan melalui mekanisme lain, seperti pengelolaan harta bersama dan perlindungan anak perempuan (Mir-Hosseini, 2013, hlm. 89). Hal ini menunjukkan bahwa reformasi hukum Islam dapat dilakukan secara progresif, dengan tetap menghormati tradisi dan sistem hukum yang ada.

3) Implikasi bagi Indonesia
Perbandingan dengan Tunisia dan Maroko menunjukkan bahwa gagasan Sjadzali bukanlah sesuatu yang eksperimental atau asing. Sebaliknya, pemikiran ini bagian dari arus besar pembaruan hukum keluarga di dunia Muslim. Di Indonesia, ide Sjadzali memberikan inspirasi untuk menyelaraskan prinsip syar'i dengan nilai keadilan sosial, kesetaraan gender, dan perlindungan hak anak, sambil tetap mempertimbangkan karakteristik sosial-budaya masyarakat (Dzuhayatin, 2005; Asshiddiqie, 2007).

2. Evaluasi dan Relevansi Kontemporer

a. Evaluasi Kritis: Antara Idealisme dan Realitas
Pemikiran Munawir Sjadzali dalam hukum waris Islam dapat dilihat dari dua sisi: sebagai gagasan progresif yang membuka ruang pembaruan, dan sebagai ide yang menghadapi keterbatasan praktik sosial di Indonesia. Evaluasi kritis ini membantu memahami kontribusi dan tantangan yang melekat pada pembaruan hukum yang ia ajukan.

1) Kelebihan Gagasan Sjadzali
Salah satu kekuatan utama gagasan Sjadzali adalah keberaniannya mendialogkan teks suci dengan nilai-nilai modern. Ia tidak hanya menafsirkan Al-Qur'an secara literal, tetapi juga menempatkannya dalam konteks sosial kontemporer, terutama terkait kesetaraan gender. Hal ini memungkinkan munculnya kesadaran akan ketidakadilan yang selama ini mungkin tersembunyi dalam praktik pewarisan tradisional. Selain itu, Sjadzali berhasil membuka ruang ijtihad yang sebelumnya tertutup,

mendorong ulama dan intelektual untuk memikirkan kembali hukum Islam sebagai sistem yang hidup dan dinamis (Sjadzali, 1997).

2) Kelemahan Gagasan Sjadzali
Meski progresif, gagasan Sjadzali memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, terkadang kurang memperhitungkan kompleksitas sosial dan budaya masyarakat Indonesia, di mana adat dan tradisi masih mempengaruhi praktik pewarisan. Kedua, metodologi yang digunakan dianggap belum sepenuhnya sistematis, sehingga sulit diimplementasikan secara konsisten dalam hukum positif. Ketiga, ia terlalu mengandalkan mekanisme birokrasi dan regulasi untuk perubahan, sehingga perubahan sosial yang mendasar sulit tercapai dalam jangka pendek (Saleh, 1998).

b. Relevansi Kontemporer dan Masa Depan
Di era digital dan globalisasi, pemikiran Sjadzali justru semakin relevan. Perkembangan zaman membawa isu-isu baru yang menuntut interpretasi hukum yang kontekstual, antara lain:

1) Pewarisan aset digital, termasuk akun media sosial, cryptocurrency, dan harta elektronik lainnya

2) Keluarga lintas negara dan lintas agama, yang menghadirkan tantangan bagi sistem waris berbasis agama tunggal

3) Kesetaraan gender yang menjadi isu global dan memerlukan adaptasi hukum waris agar tidak diskriminatif

Pemahaman Sjadzali memberikan kerangka berpikir untuk menghadapi tantangan-tantangan ini dengan tetap berpegang pada prinsip keadilan substantif dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Penutup: Warisan Intelektual yang Abadi

Walaupun gagasan Sjadzali belum sepenuhnya diwujudkan dalam hukum positif Indonesia, kontribusinya tetap signifikan sebagai

dasar epistemologis bagi pembaruan hukum Islam. Warisan intelektualnya terletak pada keberanian untuk mempertanyakan kemapanan, menempatkan keadilan sebagai prioritas, dan menekankan pentingnya ijtihad dalam perkembangan hukum Islam. Sebagaimana ia pernah menegaskan:

"Ijtihad adalah nafas kehidupan hukum Islam. Tanpa ijtihad, hukum Islam akan mati terkubur oleh zaman" (Sjadzali, 1997, hlm. 3).

Dalam konteks Indonesia yang terus berubah, semangat Sjadzali akan terus menjadi inspirasi bagi generasi penerus untuk melakukan ijtihad-ijtihad baru yang relevan dengan perkembangan zaman, memastikan hukum Islam tetap hidup, responsif, dan berkeadilan.

G. Argumen dan Perdebatan Pemikiran Waris

1. Argumentasi Pro-Pemburuan Mendekontruksi Fiqih Klasik

Munawir Sjadzali dikenal sebagai tokoh yang berani mengusulkan pembaruan hukum waris Islam. Ia menekankan pentingnya menafsirkan Fiqih klasik dengan mempertimbangkan konteks agar tetap relevan dengan kondisi masyarakat modern. Hal ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga menggabungkan pemahaman historis, teologis, dan yuridis.

a. Argumentasi Historis-Sosiologis
   Dalam historis-sosiologis, Sjadzali membaca secara kritis asbāb al-nuzūl Surah An-Nisa ayat 11. Ia menegaskan bahwa ayat ini turun dalam masyarakat yang sangat patriarkal, di mana perempuan kerap dipandang sebagai "barang warisan," dan laki-laki memikul seluruh tanggung jawab ekonomi dan keamanan keluarga. Dalam konteks sosial tersebut, pembagian waris 2:1 antara laki-laki dan perempuan justru menjadi langkah progresif yang melindungi hak perempuan (Sjadzali, 1997).

Namun, Sjadzali menekankan bahwa ketika kondisi sosial berubah, hukum juga harus menyesuaikan diri. Ia mengutip kaidah Fiqih klasik:

"Perubahan fatwa terjadi seiring perubahan zaman" (Suyuti, 1403 H, hlm. 89).

Prinsip ini menjadi landasan bagi Sjadzali untuk menyesuaikan hukum waris dengan realitas modern, sehingga keadilan dan perlindungan hak anggota keluarga tetap terjaga.

b. Argumentasi Teologis-Maqāṣidi
Secara teologis, Sjadzali menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah keadilan (*al-'adl*). Ia merujuk pada QS. Al-Hadid: 25, yang menegaskan bahwa Allah menurunkan Kitab dan neraca agar manusia menegakkan keadilan:

"Sungguh, Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami turunkan bersama mereka Kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat melaksanakan keadilan" (QS. Al-Hadid: 25).

Bagi Sjadzali, penerapan teks yang kaku tanpa mempertimbangkan konteks sosial dapat menimbulkan ketidakadilan. Oleh karena itu, semangat keadilan harus menjadi prioritas dalam penafsiran hukum, sehingga hukum waris tidak hanya mengikuti literal teks, tetapi juga mempertimbangkan kemaslahatan dan kesetaraan dalam masyarakat modern (Sjadzali, 1997).

c. Argumentasi Yuridis-Perbandingan
Dari sisi yuridis, Sjadzali menunjukkan bahwa Fiqih klasik sendiri sebenarnya memiliki fleksibilitas. Misalnya, konsep *al-akdh* yang mengatur warisan antara paman dan keponakan, atau sistem *al-hajb* yang memungkinkan pengurangan bagian tertentu dengan mempertimbangkan kondisi sosial-ekonomi keluarga (Zuhaili, 1985, jilid 8, hlm. 145).

Dengan menyoroti fleksibilitas ini, Sjadzali menekankan bahwa reformasi hukum waris tidak bertentangan dengan prinsip syar'i, melainkan merupakan kelanjutan dari tradisi interpretatif yang sudah ada. Hal ini memperkuat argumentasinya untuk menyesuaikan hukum waris dengan konteks Indonesia yang modern dan pluralistik, sehingga keadilan substantif dapat diwujudkan bagi semua ahli waris (Sjadzali, 1997).

2. Argumentasi Tekstual *Qath'i*

Seiring dengan munculnya gagasan pembaruan hukum waris oleh Munawir Sjadzali, muncul pula penolakan dari kalangan yang menekankan pentingnya mempertahankan ortodoksi Fiqih klasik. Para penentang berpendapat bahwa beberapa prinsip hukum Islam, terutama terkait warisan, bersifat final dan tidak dapat diubah, karena merupakan ketetapan ilahi yang jelas dan pasti.

a. Argumentasi Tekstual-*Qath'i*
   Dari sisi tekstual, tokoh seperti Prof. KH. Ali Yafie menegaskan bahwa ayat waris termasuk kategori *nash qath'i al-dalalah*, yakni teks dengan makna pasti yang tidak dapat ditafsirkan ulang atau dimodifikasi (Yafie, 1994, hlm. 123). Imam al-Syatibi dalam *al-Muwafaqat* menyatakan:

   "Teks yang qath'i tidak ada ruang untuk ijtihad di dalamnya" (al-Syatibi, 2006, jilid 3, hlm. 67).

   Berdasarkan pandangan ini, pembagian waris 2:1 antara laki-laki dan perempuan dipandang sebagai ketetapan Ilahi yang berlaku universal untuk semua zaman dan tempat, sehingga setiap upaya perubahan dianggap melampaui batas prinsip syar'i.

b. Argumentasi Sistemik-Integral
   Selain itu, terdapat argumen sistemik yang menekankan bahwa hukum waris harus dipahami sebagai bagian dari keseluruhan sistem hukum Islam. KH. Sahal Mahfudz, seorang ahli Fiqih dari Nahdlatul Ulama, menolak langkah parsial yang

mengutamakan reinterpretasi tertentu. Menurutnya, laki-laki memperoleh bagian lebih besar karena memiliki kewajiban menafkahi keluarga, sementara harta perempuan bersifat pribadi dan tidak boleh diganggu (Mahfudz, 1994, hlm. 89). Pandangan ini menekankan pentingnya keseimbangan hak dan kewajiban dalam sistem hukum yang integral.

c. Argumentasi Sosiologis-Keindonesiaan
Beberapa ulama juga menyoroti sensitivitas sosial dan budaya. Prof. Dr. H. M. Rasjidi memperingatkan bahwa perubahan radikal terhadap hukum waris dapat menimbulkan gejolak sosial, terutama di masyarakat Indonesia yang masih kuat memegang tradisi patriarkal (Rasjidi, 1986, hlm. 45). Perspektif ini menekankan bahwa hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial budaya tempat hukum tersebut diterapkan, sehingga stabilitas sosial menjadi pertimbangan penting dalam interpretasi dan pembaruan hukum.

Dengan demikian, argumentasi kontra-pembaruan menekankan keseimbangan antara teks, sistem hukum yang integral, dan konteks sosial budaya. Hal ini berfungsi sebagai pengingat bahwa pembaruan hukum Islam harus mempertimbangkan batas-batas syar'i, kesinambungan tradisi, dan kestabilan masyarakat, meskipun menghadapi tantangan modernisasi (Yafie, 1994; al-Syatibi, 2006; Mahfudz, 1994; Rasjidi, 1986).

3. Perdebatan Pro dan Kontra: Tinjauan dari Sudut Pandang Pengetahuan

Perdebatan mengenai pembaruan hukum waris yang diusulkan Munawir Sjadzali mencerminkan adanya benturan paradigma pengetahuan atau epistemologi dalam memahami hukum Islam. Diskusi ini tidak hanya menyangkut teks dan hukum formal, tetapi juga cara berpikir dalam menafsirkan syariat.

a. Perbedaan Paradigma Pengetahuan
Perbedaan utama terlihat pada dua cara memahami hukum

Islam. Paradigma **Bayani**, yang dianut kelompok tradisionalis, menekankan pemahaman secara tekstual, berfokus pada makna literal teks dan otoritas nash, dengan sedikit ruang untuk interpretasi bebas. Sebaliknya, paradigma **Burhani**, yang diikuti oleh pembaharu seperti Munawir Sjadzali, menekankan pemikiran rasional dan kritis, melihat hukum Islam sebagai sistem yang hidup yang perlu dipahami dalam konteks sosial, sejarah, dan tujuan moral (maqāṣid). Dengan demikian, Sjadzali berada dalam perspektif Burhani, sedangkan kelompok konservatif tetap berpegang pada Bayani (Sjadzali, 1997).

b. Kontroversi Metodologis
Selain perbedaan paradigma, perdebatan juga muncul terkait cara Sjadzali menyesuaikan hukum Islam dengan konteks modern. Beberapa pihak mempertanyakan kejelasan kriteria yang digunakan untuk menilai konsep "ketidakadilan" dan "kesetaraan" dalam praktik hukum kontemporer. Dr. Abdul Mun'im Saleh dari IAIN Ar-Raniry menyoroti hal ini, menanyakan bagaimana penerapan hukum tertentu dianggap adil atau perlu disesuaikan dengan kondisi masyarakat saat ini (Saleh, 1998, hlm. 78).

Meski demikian, perbedaan pandangan ini menunjukkan dinamika intelektual yang konstruktif dalam tradisi hukum Islam. Diskusi yang muncul justru membuka ruang bagi pemikiran lebih luas mengenai relevansi hukum Islam terhadap perubahan sosial dan tantangan zaman. Hal ini menegaskan bahwa penerapan hukum Islam selalu terkait dengan konteks sosial, tujuan hukum, dan prinsip keadilan, sehingga baik pandangan konservatif maupun progresif memiliki legitimasi masing-masing (Sjadzali, 1997; Saleh, 1998).

BAB 13
KEADILAN DAN REKONTRUKSI HUKUM ISLAM

A. Nilai Keadilan dalam Fiqih: "*Lidz dzakari mitslu hadz-dzil untsayain*"

1. Memahami Keadilan di Balik teks *Qath'i*

Konsep ***li dz-dzakari mitslu hadz-dzil*** **untsayain** (bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan) dalam QS. an-Nisa': 11 sering menjadi bahan perdebatan dalam diskusi modern tentang keadilan gender dalam hukum waris Islam. Bagi kalangan ortodoks, ayat ini termasuk **nash *qath'i***, artinya teks yang maknanya pasti dan dianggap final, sehingga tidak bisa diubah. Namun, jika dilihat dari sudut pandang filosofi dan tujuan syariat (*Maqāṣid al-Syarī'ah*), ayat ini justru mengandung pesan keadilan yang lebih luas dan mendalam.

Dalam tradisi klasik, penekanan utama adalah proporsi antara hak dan tanggung jawab ekonomi. Anak laki-laki mendapat bagian lebih besar karena secara tradisional ia menanggung tanggung jawab finansial keluarga. Namun, pemikir modern menekankan bahwa kondisi sosial dan ekonomi kini berbeda, dan peran laki-laki maupun perempuan dalam keluarga lebih beragam. Dengan demikian, keadilan tidak bisa hanya diukur dari angka atau perbandingan matematis, tetapi juga harus mempertimbangkan kontribusi nyata setiap anggota keluarga dan kesejahteraan bersama.

Dari perspektif ini, memahami keadilan dalam hukum waris Islam berarti menyesuaikan penerapan teks dengan kondisi nyata masyarakat. Teks *qath'i* tetap dihormati, tetapi interpretasinya bisa diarahkan untuk mewujudkan keadilan yang substansial dan relevan dengan kehidupan modern. Dengan kata lain, hukum Islam bukan sekadar aturan yang kaku, tetapi sistem yang hidup dan fleksibel, yang bisa menyesuaikan prinsip lama dengan kebutuhan zaman.

Dengan cara seperti ini, keadilan dalam hukum waris Islam tidak hanya soal perhitungan proporsional, tetapi juga menekankan aspek moral, sosial, dan kesejahteraan anggota keluarga. Setiap keputusan tentang pewarisan diharapkan mampu mencerminkan perlakuan yang adil bagi semua pihak, laki-laki maupun perempuan, sesuai konteks masyarakat modern.

2. Landasan Teks dan Konteks Sosio-Historis Turunnya Ayat

Ayat QS. an-Nisa': 11 menyatakan:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ

"*Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan*..."

Ayat ini menjadi dasar hukum waris dalam Islam dan sekaligus menekankan prinsip keadilan yang harus ditegakkan dalam kehidupan keluarga. Untuk memahami makna ayat ini secara mendalam, penting melihat kondisi sosial dan historis masyarakat pada saat ayat ini diturunkan.

a. Realitas Masyarakat Jahiliyah
   Sebelum kedatangan Islam, masyarakat Arab sangat patriarkhal. Hak perempuan atas harta sangat terbatas; mereka sering dianggap sebagai *mawquf 'ala rajul*, yakni hanya menjadi objek yang mewarisi melalui laki-laki[2]. Perempuan

tidak memiliki otonomi ekonomi dan hampir tidak memiliki hak hukum atas harta warisan.

Dalam konteks tersebut, ayat QS. an-Nisa': 11 muncul sebagai reformasi radikal. Ayat ini mengangkat perempuan dari posisi objek menjadi subjek hukum yang memiliki hak atas harta. Dengan demikian, Islam memperkenalkan prinsip keadilan dan perlindungan hak perempuan dalam lingkungan sosial yang sebelumnya menindas. Tidak hanya membagi harta, tetapi juga memberikan pengakuan legal dan moral atas keberadaan perempuan sebagai anggota penuh dalam keluarga dan masyarakat.

b. Revolusi Keadilan Tekstual
Pembagian 1:2 antara laki-laki dan perempuan sering dianggap kontroversial dalam diskusi modern. Namun, menurut para ulama klasik, proporsi ini bukan semata diskriminasi, melainkan bentuk *tahdhib al-mujtama'* atau penyempurnaan sosial. Dalam masyarakat patriarkhal, memberikan perempuan setengah bagian dari laki-laki sudah merupakan lompatan besar. Ini menandakan bahwa keadilan dalam Islam bersifat kontekstual, menyesuaikan hak dengan tanggung jawab sosial dan ekonomi yang diemban setiap individu.

Dengan kata lain, ayat ini menegaskan prinsip *tadrīj* (reformasi bertahap). Islam tidak sekadar mengatur jumlah bagian, tetapi juga menekankan hak perempuan yang sebelumnya tidak diakui. Seiring perkembangan masyarakat, prinsip ini membuka ruang bagi penafsiran yang lebih luas, sehingga hukum waris dapat diterapkan dengan memperhatikan keadilan substantif, bukan sekadar proporsi matematis.

Ini menunjukkan bahwa hukum waris Islam lahir dari kesadaran sosial dan moral. Ayat ini bukan hanya teks literal, tetapi hasil reformasi sosial yang matang. Keadilan yang diperkenalkan bukan hanya formal, tetapi juga berorientasi pada kesejahteraan keluarga, pengakuan hak perempuan, dan

keseimbangan tanggung jawab ekonomi. Dengan cara ini, penerapan hukum waris dapat lebih relevan dan adaptif terhadap perubahan zaman, termasuk dalam konteks modern di Indonesia, di mana peran perempuan semakin signifikan dalam ekonomi dan keluarga.

B. Dekontruksi dan Rekontruksi Keadilan dalam Fiqih

1. Konstruksi Keadilan dalam Fiqih Klasik: Tanggung Jawab Ekonomi sebagai 'Illah

Dalam tradisi Fiqih klasik, hukum waris dirancang dengan prinsip keterkaitan antara hak dan kewajiban. Perbedaan proporsi 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan dipahami sebagai *'illah* (alasan hukum) yang berkaitan dengan tanggung jawab ekonomi yang tradisionalnya dipikul oleh laki-laki. Tanggung jawab ini meliputi membayar mahar, menafkahi keluarga, menanggung diyat, hingga biaya jihad.

Imam al-Qurthubi menjelaskan secara rinci:

"*Sebab perbedaan bagian ini adalah karena laki-laki menanggung beban yang tidak ditanggung perempuan, seperti kewajiban membayar mahar, nafkah keluarga, diyat, dan pembiayaan perang*."

Dalam pandangan Fiqih klasik, prinsip keadilan bersifat proporsional: hak seorang individu mengikuti kewajiban yang dipikulnya. Kaidah Fiqih yang mendasarinya menyatakan:

الْعِبْرَةُ بِالْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ

"*Yang menjadi patokan adalah pertimbangan kemaslahatan dan kerusakan*."

Dengan kata lain, pembagian waris dalam Fiqih klasik bukan sekadar soal angka, tetapi terkait dengan fungsi sosial dan tanggung jawab ekonomi. Sistem ini menekankan keseimbangan antara hak dan kewajiban dalam konteks masyarakat patriarkhal, sehingga keadilan bersifat distributif dan mempertimbangkan kepentingan keluarga dan masyarakat secara keseluruhan.

Namun, cara ini memiliki kelemahan ketika diterapkan pada masyarakat modern. Asumsi statis mengenai peran laki-laki dan perempuan bahwa laki-laki selalu menjadi pencari nafkah dan perempuan hanya sebagai penerima tidak lagi selalu sesuai dengan realitas sosial saat ini, di mana perempuan juga aktif dalam ekonomi dan mengambil peran tanggung jawab finansial. Oleh karena itu, meskipun prinsip klasik tetap relevan sebagai landasan historis, pemikiran kontemporer menekankan perlunya penyesuaian untuk menegakkan **keadilan substantif** yang sesuai dengan perubahan zaman.

2. Dekonstruksi Muhammad Syahrur: Keadilan Dinamis yang Melampaui Angka

Muhammad Syahrur, sebagai pemikir kontemporer Islam, menawarkan langkah yang progresif terhadap QS. an-Nisa': 11. Ia menekankan bahwa ayat Al-Qur'an seharusnya dipahami bukan sebagai ketetapan kaku yang membatasi kebebasan interpretasi, melainkan sebagai pedoman yang fleksibel dan kontekstual. Dalam kerangka ini, Syahrur memperkenalkan konsep *al-Hadd al-A'la* (batas maksimal) dan *al-Hadd al-Adna* (batas minimal), yang memberi ruang bagi penerapan hukum waris yang adil sesuai dengan kondisi sosial, ekonomi, dan peran gender yang berubah (Syahrur, 1990).

a. Teori Batasan dalam Waris
   Syahrur menekankan tiga prinsip penting dalam pembagian waris:

   1) Batas maksimal: Bagian anak laki-laki tidak boleh melebihi dua kali bagian anak perempuan.

2) Batas minimal: Bagian anak perempuan tidak boleh kurang dari separuh bagian anak laki-laki.

3) Ruang fleksibilitas: Antara batas maksimal dan minimal, terdapat kemungkinan bagi ulama dan masyarakat untuk menentukan proporsi yang paling adil sesuai konteks, termasuk pembagian setara 1:1 (Syahrur, 1990).

Dengan cara ini, hukum waris Islam dapat disesuaikan dengan realitas modern, di mana perempuan juga memiliki tanggung jawab ekonomi atau bahkan menjadi pencari nafkah utama. Fleksibilitas ini menegaskan bahwa keadilan tidak sekadar soal angka, tetapi harus mempertimbangkan kontribusi nyata dan kesejahteraan seluruh anggota keluarga.

b. Keadilan Substansial sebagai 'Illah Baru
Syahrur memindahkan *'illah* dari ukuran tradisional jenis kelamin dan tanggung jawab ekonomi menuju **keadilan substantif** (*'adl*). Prinsip ini menekankan bahwa tujuan utama hukum waris adalah memastikan keseimbangan dan keadilan bagi seluruh anggota keluarga, bukan hanya mengikuti perhitungan matematis.

Jika tanggung jawab ekonomi laki-laki dan perempuan saat ini relatif setara, pembagian waris 1:1 bukan hanya diperbolehkan, tetapi justru dianjurkan agar tercapai *maqashid* al-syari'ah, yakni kesejahteraan dan keadilan sosial. Hal ini sejalan dengan QS. al-Maidah: 8:

اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ

"Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa." (QS. al-Maidah: 8)

c. Implikasi dan Signifikansi
Syahrur memiliki beberapa implikasi penting:

1) Memisahkan prinsip dan implementasi: Ia membedakan antara prinsip tetap (*tsabit*) dan cara pelaksanaan yang

dapat berubah (*mutaghayyir*), sehingga hukum Islam dapat responsif terhadap dinamika sosial.

2) Menggeser fokus dari angka ke keadilan: Keadilan substantif menjadi ukuran utama, bukan sekadar perhitungan 2:1.
3) Memberi ruang ijtihad modern: Fleksibilitas ini membuka kemungkinan bagi pengadilan, keluarga, dan legislator untuk menyesuaikan hukum waris dengan realitas kontemporer tanpa melanggar prinsip syariat.
4) Menjembatani teks dan konteks: Dengan ini, QS. an-Nisa': 11 tetap dihormati sebagai teks suci, namun interpretasinya dapat disesuaikan dengan perkembangan masyarakat, termasuk isu kesetaraan gender dan perubahan ekonomi keluarga.

Dengan demikian, Syahrur membawa hukum waris Islam ke arah yang lebih dinamis, humanis, dan kontekstual. Hal ini menunjukkan bahwa keadilan dalam Islam bukanlah statis, tetapi berkembang sesuai dengan kebutuhan dan tantangan zaman, tanpa kehilangan akar tekstual dan moralnya (Syahrur, 1990).

3. Penolakan terhadap Syahrur

Pemikiran Muhammad Syahrur, meski dianggap segar dan progresif, juga mendapat perhatian kritis dari sejumlah ulama. Penolakan ini menyoroti beberapa hal penting:

a. Pelanggaran Konsensus (*Ijma'*)
   Menurut Wahbah al-Zuhaili, ketentuan waris dalam QS. an-Nisa': 11 memiliki makna yang pasti dan telah menjadi kesepakatan ulama. Mengubah atau menafsirkan ulang ayat ini dengan konsep batas maksimal dan minimal dianggap bisa menyalahi konsensus yang sudah lama ada (Al-Zuhaili, 1986).

b. Metode yang Dipertanyakan
   Metode Syahrur yang menggunakan batas atas dan batas bawah juga dipertanyakan. Abdul Aziz Alu Syaikh menilai cara

ini memperkenalkan langlah baru yang belum dikenal dalam tradisi hukum Islam, sehingga dianggap kontroversial (Alu Syaikh, 1994).

c. Kurang Memperhatikan Konteks Hukum yang Lebih Luas
Beberapa ulama menekankan bahwa fokus hanya pada satu ayat bisa menimbulkan pandangan yang sempit. Aspek lain, seperti hak perempuan atas mahar, tanggung jawab nafkah laki-laki, dan aturan waris lainnya, perlu diperhitungkan agar pembagian waris tetap seimbang dan adil bagi semua pihak (Bin Bayyah, 2008).

C. Perspektif Kontemporer

1. Perspektif Fiqih Perempuan dan Keadilan Kompensatoris

Pemikiran tentang hukum waris juga mendapatkan sorotan dari perspektif Fiqih perempuan. Para pemikir feminis seperti Zainah Anwar dan Amina Wadud menekankan bahwa interpretasi tradisional yang bersifat patriarkhal perlu ditinjau ulang. Mereka menekankan bahwa teks Al-Qur'an harus dibaca dalam konteks kesetaraan gender, bukan sekadar mengikuti kebiasaan sosial yang menempatkan perempuan dalam posisi kurang menguntungkan (Anwar, 2009; Wadud, 2006).

Di Indonesia, Musdah Mulia mengembangkan konsep "keadilan kompensatoris", yaitu prinsip yang menekankan pemberian hak yang setara bagi perempuan dalam kondisi ketimpangan sosial yang masih terjadi. Konsep ini menegaskan bahwa selama struktur sosial dan ekonomi masih menempatkan perempuan dalam posisi kurang menguntungkan, hukum waris harus diinterpretasikan dan diterapkan secara afirmatif untuk mengimbangi ketimpangan tersebut (Mulia, 2020).

Cara ini menekankan **keadilan substantif**, yaitu keadilan yang mempertimbangkan kondisi nyata dan kesejahteraan anggota keluarga, bukan hanya mengikuti teks literal. Dengan kata lain, pembagian waris bukan sekadar angka atau ketentuan

formal, tetapi juga harus memastikan hak perempuan terlindungi sesuai perkembangan zaman dan konteks sosial.

Implikasinya, prinsip ini relevan untuk implementasi hukum waris di masyarakat modern. Misalnya, dalam keluarga urban atau lintas-generasi, perempuan kini juga menjadi pencari nafkah, pengelola aset, dan pengambil keputusan ekonomi. Dengan keadilan kompensatoris, hukum waris dapat lebih responsif dan adil terhadap realitas kehidupan sehari-hari, sekaligus tetap berpegang pada prinsip-prinsip syariat (Mulia, 2020).

2. Implikasi terhadap Hukum Positif di Indonesia

Pemikiran progresif tentang hukum waris, seperti yang dikemukakan oleh Munawir Sjadzali dan pemikir kontemporer, mulai memengaruhi cara hukum waris diterapkan di Indonesia. Meski Kompilasi Hukum Islam (KHI) tetap menjadi pedoman, ada beberapa hal yang mulai berubah:

a. Putusan Hakim yang Lebih Adil dan Kontekstual
   Hakim pengadilan agama kini lebih memperhatikan kondisi nyata keluarga saat mengambil keputusan. Artinya, pembagian warisan tidak hanya mengacu pada angka di KHI, tetapi juga mempertimbangkan kebutuhan dan situasi anggota keluarga agar lebih adil.

b. Wasiat Wajibah yang Membuka Kesempatan bagi Perempuan
   Melalui mekanisme wasiat wajibah, perempuan bisa mendapatkan bagian yang lebih setara, tanpa harus mengubah KHI secara langsung. Cara ini memungkinkan hak perempuan dihargai secara lebih nyata sesuai kebutuhan keluarga.

c. KHI Bisa Dikembangkan Berdasarkan Prinsip Keadilan
   Dalam jangka panjang, KHI berpotensi diperbarui dengan memperhatikan prinsip keadilan substantif, yang menempatkan kesetaraan dan kesejahteraan keluarga sebagai tujuan utama. Perubahan ini mungkin memicu perdebatan,

tetapi memberi ruang agar hukum waris tetap relevan dengan kehidupan modern.

Dengan hal seperti ini, hukum waris di Indonesia dapat menjadi lebih fleksibel dan adil, tanpa meninggalkan nilai-nilai dasar yang tertulis di KHI. Hak perempuan, tanggung jawab laki-laki, dan kondisi keluarga bisa diperhitungkan sehingga pembagian warisan menjadi lebih manusiawi dan sesuai dengan kehidupan nyata.

D. Studi Kasus dan Penerapan

Pemahaman hukum waris Islam tidak hanya terlihat dari teori, tetapi juga melalui penerapan dalam berbagai konteks keluarga. Beberapa contoh kasus berikut menunjukkan bagaimana prinsip klasik, reinterpretasi kontemporer, dan transformasi dapat diterapkan:

1. Fiqih Klasik: Keluarga Pak Ahmad
   Dalam keluarga Pak Ahmad, harta yang ditinggalkan sebesar 1.200.000.000 dibagi antara satu anak laki-laki, Budi, dan satu anak perempuan, Sari. Berdasarkan prinsip Fiqih klasik, Budi menerima dua bagian, yakni 800.000.000, sementara Sari menerima 400.000.000 (al-Zuhaili, 1985). Pembagian ini mencerminkan prinsip proporsional: laki-laki menanggung tanggung jawab ekonomi keluarga, sedangkan perempuan menerima harta pribadi. Sistem ini menekankan keadilan struktural yang mengikuti peran dan kewajiban masing-masing, bukan kebutuhan individu.
2. Reinterpretasi Kontemporer: Keluarga Dokter Rina
   Dalam keluarga modern Dr. Rina, harta sebesar 2.400.000.000 diwariskan kepada dua anak, David dan Diana. Dalam keluarga ini, kontribusi ekonomi Dr. Rina mencapai 60%, sedangkan David 40%. Dengan prinsip keadilan substantif ala Muhammad Syahrur, pembagian dilakukan secara setara 1:1, yakni 1.200.000.000 tiap anak (Syahrur, 1990). Ini menunjukkan

bahwa 'illah tradisional tanggung jawab ekonomi laki-laki tidak lagi mutlak. Hukum waris dapat disesuaikan dengan kontribusi nyata anggota keluarga, menjadikan pembagian lebih adil dan relevan dengan situasi modern.

3. Fiqih Transformasi dengan *Maqashid*
   Dalam keluarga petani dengan tiga anak perempuan dan tanpa anak laki-laki, harta berupa 3 hektar sawah biasanya dibagi menurut Fiqih klasik dengan metode 2/3 rata dan sisanya melalui mekanisme lain seperti baitul mal (al-Qurthubi, 1964). Cara modern menggunakan mekanisme *'awl*, wasiat wajibah, atau hibah untuk memastikan keadilan substantif. Dengan cara ini, hukum waris tetap selaras dengan prinsip *maqashid* syariah, memperhatikan kesejahteraan dan kebutuhan nyata anggota keluarga.
4. Kasus Pengadilan Agama Surabaya 2020
   Dalam putusan ini, terdapat dua anak laki-laki dan tiga anak perempuan, di mana anak perempuan menanggung biaya pengobatan ayah. Sistem 2:1 tetap diterapkan, tetapi pengadilan memberikan kompensasi kepada anak perempuan agar pembagian menjadi lebih adil (al-Qurthubi, 1964). Kasus ini menunjukkan bahwa penerapan hukum waris dapat fleksibel di tingkat praktik, tanpa harus mengubah teks klasik, sehingga keadilan tetap terjaga.

Tabel 13. 1 Perbandingan Lintas Negara

Aspek	Tunisia	Arab Saudi
Dasar Hukum	Hukum keluarga progresif	Fiqih Hanbali
Pembagian	Setara (1:1) banyak kasus	Ketat 2:1
Contoh	Pendidikan anak perempuan	Kepemilikan terbatas

E. Dampak Sosial-Ekonomi

Cara pembagian warisan ternyata tidak hanya soal angka, tapi juga berpengaruh pada kehidupan keluarga dan kondisi ekonomi masing-masing anggota keluarga. Perbedaan antara cara klasik dan cara modern membawa efek yang berbeda.

1. Sistem Klasik
   Dalam cara tradisional, anak laki-laki biasanya mendapat dua kali lipat dari anak perempuan. Dampaknya antara lain:

   a. Kekayaan lebih banyak terkumpul pada laki-laki: Anak laki-laki menjadi pihak yang lebih kaya dan biasanya menanggung kebutuhan keluarga.

   b. Perempuan lebih bergantung: Anak perempuan cenderung harus mengandalkan ayah, suami, atau saudara laki-laki untuk kebutuhan hidupnya.

   c. Potensi konflik keluarga: Perbedaan hak ini kadang menimbulkan ketegangan, terutama jika perempuan juga berkontribusi dalam ekonomi keluarga.

2. Sistem Modern atau Progresif
   Langkah yang menyesuaikan dengan kondisi sekarang, seperti melihat kontribusi masing-masing anggota keluarga, memiliki dampak berbeda:

a. Perempuan lebih mandiri: Perempuan mendapatkan bagian yang adil sesuai peran dan kontribusinya, sehingga bisa lebih bebas secara ekonomi.

b. Mengurangi kemiskinan yang dialami perempuan: Dengan hak waris yang lebih setara, perempuan tidak terlalu bergantung pada orang lain.

c. Keharmonisan keluarga meningkat: Pembagian yang lebih adil membantu mengurangi perselisihan dan membangun hubungan keluarga yang lebih seimbang.

Kesimpulan

Perubahan cara membagi warisan bukan hanya soal angka. Hal ini juga memengaruhi kesejahteraan anggota keluarga, kemandirian perempuan, dan keharmonisan rumah tangga. Dengan cara yang adil dan sesuai kondisi keluarga, hukum waris bisa menjadi alat untuk menciptakan keadilan dan kesejahteraan dalam kehidupan sehari-hari.

Tabel 13. 2 Tabel Perhitungan Waris: Fiqih vs Syahrur Vs Fiqih Transformatif

Komposisi Ahli Waris	Total Harta	Klasik (2:1)	Syahrur	Fiqih Transformatif
1L + 1P	300 juta	L: 200j, P: 100j	L: 150j, P: 150j	L: 150j, P: 150j + hibah dari orang tua sebelum meninggal
1L + 2P	300 juta	L: 150j, P: 75j/ orang	L: 120j, P: 90j/ orang	L: 100j, P: 100j/orang + wasiat wajibah 20j untuk perempuan
2L + 2P	400 juta	L: 133,3j/ orang, P: 66,7j/ orang	L: 100j, P: 100j/ orang	L: 100j, P: 100j/orang + hibah tambahan 20j
2L + 3P	500 juta	L: 125j/ orang, P: 62,5j /orang	L: 100j/ orang, P: 75j/ orang	L: 90j/orang, P: 90j/orang + hibah untuk ketiga P

Komposisi Ahli Waris	Total Harta	Klasik (2:1)	Syahrur	Fiqih Transformatif
3L + 1P	600 juta	L: 200j/ orang, P: 100j	L: 150j/ orang, P: 150j	L: 150j/orang, P: 150j + wasiat khusus bagi P
1L + 3P	600 juta	L: 300j, P: 150j /orang	L: 200j, P: 133,3j /orang	L: 150j, P: 150j/orang + hibah/wasiat

Keterangan:

1. Komposisi Ahli Waris: jumlah laki-laki (L) dan perempuan (P)
2. Total Harta: total aset warisan
3. Pembagian Klasik: menurut Fiqih tradisional 2:1
4. Pembagian Syahrur: menggunakan prinsip batas maksimal/minimal, fleksibilitas 1:1 jika kondisi ekonomi/kontribusi setara
5. Fiqih Transformatif: Prinsip *maqashid*, hibah, wasiat wajibah, atau penyesuaian untuk keadilan substantif

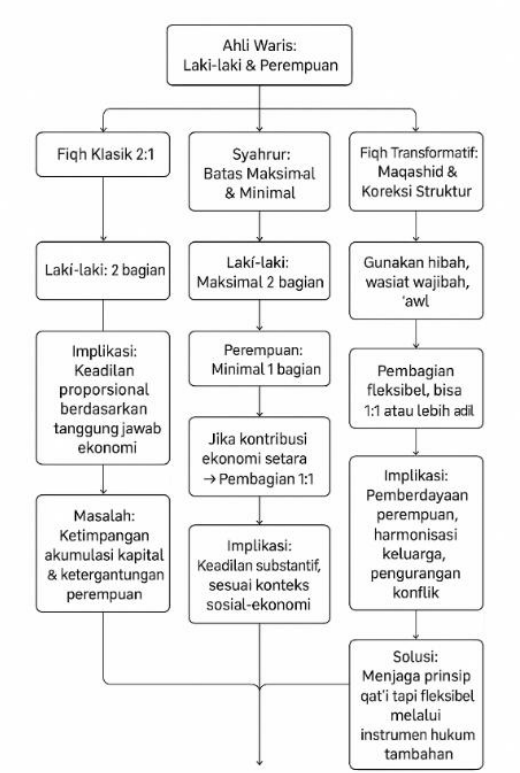
Pendapat tokoh yang menentang Fleksibilitas Syahrur:

a. Dr. Wahbah al-Zuhaili: Menegaskan nash waris bersifat *qath'i*; pembagian numerik 2:1 telah menjadi *Ijma'* ulama sepanjang sejarah, fleksibilitas 1:1 dianggap melemahkan konsensus klasik.

b. Syaikh Abdul Aziz Alu Syaikh: Menganggap metode "batas atas dan bawah" Syahrur bid'ah metodologis; tidak memiliki dasar dalam ushul Fiqih klasik, berpotensi membuka interpretasi subjektif yang inkonsisten.

c. Syaikh Yusuf al-Qaradawi: Meskipun progresif dalam banyak isu Fiqih kontemporer, beliau menekankan bahwa teks waris

harus dihormati; pembaruan pembagian harus dilakukan melalui mekanisme wasiat atau hibah, bukan mengubah proporsi *qath'i*.



Gambar 13. 1 Pembagian Waris: Dari Fiqih Klasik ke Fiqih Transformatif

Diagram ini menggambarkan perkembangan pemikiran dalam pembagian waris Islam. Pada prinsip Fiqih klasik, pembagian dilakukan berdasarkan korelasi hak dan kewajiban ekonomi, seperti nafkah, diyat, dan mahar. Keadilan dalam model ini bersifat proporsional, bukan matematis, sehingga ada risiko ketimpangan ekonomi jangka panjang dan ketergantungan perempuan. Syahrur menawarkan fleksibilitas dengan menetapkan batas maksimal dan minimal sesuai kontribusi nyata

masing-masing ahli waris. Dalam konteks ini, pembagian dapat dilakukan secara seimbang, misalnya 1:1, jika tanggung jawab ekonomi telah setara. Namun, beberapa ulama menilai metode ini sebagai bid'ah atau bertentangan dengan konsensus tradisional.

Sementara itu, Fiqih transformatif atau prinsip *maqashid* menekankan keadilan substantif dan pemenuhan tujuan syariah (*maqashid*). Prinsip ini menggunakan instrumen tambahan, seperti hibah, wasiat wajibah, atau 'awl, untuk mengoreksi ketimpangan yang ada. Dampaknya terlihat dalam pemberdayaan ekonomi perempuan, harmonisasi hubungan keluarga, dan pengurangan potensi konflik. Secara keseluruhan, diagram ini menampilkan alur konseptual dari pembagian tradisional berbasis teks *qath'i*, menuju reinterpretasi kontemporer, hingga koreksi berbasis *maqashid* yang menciptakan keadilan yang hidup dan adaptif dengan perkembangan zaman.

BAB 14
KESETARAAN GENDER DALAM HUKUM ISLAM INDONESIA: PEMIKIRAN DAN DAMPAK SOSIAL

A. Arah dan Landasan Pemikiran Kesetaraan Gender dalam Islam

Wacana kesetaraan gender dalam hukum Islam di Indonesia dapat dipandang sebagai sebuah perubahan besar dalam cara berpikir umat Islam tentang keadilan dan peran perempuan. Perkembangan ini tidak hanya menyangkut soal penyesuaian hukum, tetapi juga mencerminkan perubahan cara pandang terhadap ajaran Islam yang selama ini banyak ditafsirkan secara patriarkal. Pergeseran tersebut menjadi bagian dari proses panjang untuk menegaskan bahwa nilai-nilai Islam sejatinya mengandung prinsip keadilan universal, termasuk bagi laki-laki dan perempuan.

Perjalanan menuju kesetaraan ini tidaklah mudah. Ia melewati jalan yang berliku, penuh perdebatan antara pandangan tradisional dan gagasan pembaruan. Banyak tokoh dan pemikir Islam Indonesia berperan penting dalam membuka ruang dialog baru antara teks-teks keagamaan dan realitas sosial yang terus berubah. Melalui gagasan mereka, muncul upaya untuk menafsirkan kembali ajaran Islam agar lebih sesuai dengan semangat zaman dan kebutuhan masyarakat yang semakin kompleks.

Bab ini akan membahas perkembangan pemikiran tersebut secara menyeluruh mulai dari akar sejarahnya, peta gagasan para tokohnya, prinsip dan metode yang digunakan, hingga bentuk resistensi dan dampak sosial yang ditimbulkannya. Dengan cara ini, kita dapat memahami bagaimana perjuangan menuju kesetaraan gender dalam hukum Islam bukan hanya upaya intelektual, tetapi juga gerakan sosial yang berakar pada cita-cita keadilan dan kemanusiaan.

1. Landasan Historis: Akar-Akar Pemikiran Kesetaraan dalam Tradisi Islam Nusantara

a. Tradisi Kesetaraan dalam Masyarakat Pra-Kolonial
Sebelum datangnya pengaruh kolonialisme dan sistem sosial yang bersifat patriarkal, banyak masyarakat di Nusantara telah mengenal bentuk-bentuk kehidupan yang lebih setara antara laki-laki dan perempuan. Dalam sejumlah komunitas tradisional, perempuan memiliki posisi yang penting, baik dalam struktur keluarga maupun dalam urusan sosial dan ekonomi.

Contohnya dapat ditemukan di Minangkabau, yang menganut sistem kekerabatan **matrilineal**, di mana garis keturunan dan hak waris diturunkan melalui pihak ibu. Dalam sistem ini, perempuan tidak hanya menjadi pewaris harta, tetapi juga berperan dalam pengambilan keputusan keluarga dan adat. Fenomena ini menunjukkan bahwa ketimpangan gender bukanlah bagian asli dari budaya Nusantara, melainkan konstruksi sosial yang berkembang kemudian. Dalam kehidupan sehari-hari, nilai gotong royong dan musyawarah menjadi dasar hubungan yang lebih seimbang antara laki-laki dan perempuan.

b. Pengaruh Kolonial dalam Membentuk Struktur Patriarkal
Kedatangan kolonialisme Belanda membawa perubahan besar terhadap tatanan sosial dan hukum di Indonesia. Melalui penerapan hukum Barat, struktur masyarakat yang semula relatif seimbang berubah menjadi lebih hierarkis dan

patriarkal. Pemerintah kolonial berupaya menata ulang sistem hukum dan administrasi berdasarkan nilai-nilai yang berpusat pada dominasi laki-laki, sementara peran perempuan semakin dipersempit dalam ruang domestik.

Salah satu tokoh penting yang memengaruhi kebijakan kolonial terhadap Islam adalah **Snouck Hurgronje**. Ia mengusulkan agar peran perempuan dalam masyarakat Muslim dibatasi dengan dalih menjaga ketertiban dan stabilitas sosial. Pandangan semacam ini secara perlahan menggeser nilai-nilai kesetaraan yang telah lama hidup dalam masyarakat Nusantara.

Akibatnya, pandangan tentang peran perempuan dalam hukum dan kehidupan sosial mulai bergeser dari posisi yang partisipatif menjadi subordinatif. Warisan kolonial ini meninggalkan jejak panjang dalam struktur sosial, yang kemudian turut memengaruhi cara pandang sebagian masyarakat terhadap posisi perempuan dalam ajaran Islam hingga masa kini.

2. Peta Pemikiran yang Lebih Luas: Dari Modernis hingga Traditional-Progresif

Wacana kesetaraan gender dalam Islam di Indonesia tidak terlepas dari beragam aliran pemikiran yang berkembang di kalangan intelektual Muslim. Pemikiran-pemikiran ini menunjukkan dinamika antara semangat pembaruan dan upaya mempertahankan nilai-nilai tradisi yang telah berakar dalam masyarakat. Dalam konteks tersebut, muncul dua arus besar yang sama-sama berperan penting dalam membentuk cara pandang Islam yang lebih terbuka terhadap isu keadilan dan kesetaraan, yaitu kelompok modernis-reformis dan kelompok tradisionalis-progresif (Akrom, 2021).

a. Kelompok Modernis–Reformis
   Arus pemikiran modernis-reformis berupaya menghadirkan tafsir Islam yang lebih kontekstual, agar ajaran agama tetap

relevan dengan tantangan zaman. Kelompok ini menekankan pentingnya membedakan antara nilai-nilai pokok Islam yang bersifat universal dan tafsir keagamaan yang lahir dari konteks sejarah tertentu.

Salah satu tokoh utama dari kelompok ini adalah Nurcholish Madjid (Cak Nur). Ia memperkenalkan gagasan *sekularisasi* dalam arti pembebasan cara berpikir umat Islam dari pandangan keagamaan yang sempit. Menurut Cak Nur, umat Islam perlu menafsirkan ajaran agama dengan akal sehat dan semangat keterbukaan agar mampu menegakkan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan sosial.

Tokoh lainnya, Abdurrahman Wahid (Gus Dur), memperluas gagasan ini melalui konsep *pribumisasi Islam*. Ia berpendapat bahwa Islam harus dipahami dan dipraktikkan sesuai dengan budaya dan kearifan lokal, sehingga agama dapat hadir secara membumi dan tidak terlepas dari kehidupan masyarakat. Melalui langkah tersebut, Gus Dur menunjukkan bahwa Islam dapat hidup berdampingan dengan nilai-nilai sosial yang egaliter dan menghargai peran perempuan di berbagai bidang kehidupan.

b. Kelompok Tradisionalis–Progresif
Sementara itu, kelompok tradisionalis-progresif berusaha melakukan pembaruan dari dalam tradisi Islam itu sendiri. Mereka tidak menolak warisan klasik, tetapi menafsirkan ulang ajaran dan hukum Islam agar lebih sesuai dengan nilai-nilai keadilan, kemanusiaan, dan kesetaraan.

Salah satu tokoh penting dari kelompok ini adalah K.H. Mustofa Bisri (Gus Mus). Ia menekankan pentingnya spiritualitas yang inklusif dan menolak cara pandang agama yang kaku. Menurutnya, kesetaraan gender bukan hanya persoalan hukum atau kedudukan sosial, tetapi juga bagian dari spiritualitas Islam yang menekankan kasih sayang, penghormatan, dan keseimbangan antara laki-laki dan perempuan.

Tokoh lain, **Prof. Dr. Huzaemah Tahido Yanggo**, sebagai ahli Fiqih perempuan, memberikan kontribusi penting dalam mereformasi cara pandang terhadap hukum Islam klasik. Ia menegaskan bahwa Fiqih harus selalu bersifat dinamis, menyesuaikan diri dengan perubahan sosial dan memperhatikan pengalaman perempuan dalam kehidupan nyata.

Melalui kedua arus pemikiran ini modernis-reformis dan tradisionalis-progresif Islam di Indonesia tampak sebagai agama yang dinamis, terbuka terhadap perubahan, dan berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan yang universal (Akrom, 2021).

B. Tokoh-Tokoh Kunci dan Kontriusi Intelektual

1. K.H. Husein Muhammad: Arsitek Fiqih Perempuan dari Pesantren

Kiai Haji Husein Muhammad dikenal sebagai salah satu tokoh penting dalam gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, khususnya dalam bidang keadilan gender. Ia menempuh perjalanan intelektual yang menarik: berawal sebagai santri yang mempelajari kitab-kitab Fiqih klasik di lingkungan pesantren, hingga akhirnya menjadi ulama yang berani mempertanyakan bias patriarkal yang selama ini mewarnai penafsiran agama.

Pengalamannya mendirikan Pesantren Dar al-Tauhid Arjawinangun di Cirebon menjadi titik penting dalam proses transformasi pemikirannya. Di pesantren ini, Husein mengembangkan gagasan tentang Fiqih yang berpihak pada keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Pesantren tersebut kemudian menjadi ruang dialog bagi para santri, aktivis, dan intelektual yang ingin memadukan nilai-nilai Islam dengan semangat kesetaraan gender (Wijaksono & Ichsan, 2022).

Metodologi Tafsir: Membongkar Hierarki Pengetahuan Patriarkal

Dalam pemikiran keagamaannya, Husein Muhammad dikenal dengan tafsir sosio-antropologis. Cara ini memahami teks-teks agama dengan menyesuaikan konteks sosial dan budaya masyarakat saat ayat diturunkan, sekaligus mempertimbangkan realitas masyarakat modern. Terdapat tiga langkah utama dalam metode ini:

1. Penolakan Historis: Melihat bagaimana kondisi sosial dan budaya pada masa turunnya ayat memberi pengaruh terhadap pesan yang disampaikan. Dengan memahami situasi masyarakat saat itu, makna teks tidak diperlakukan secara kaku, tetapi dipahami sesuai konteks yang melatarbelakanginya.
2. Dekonstruksi: Mengurai dan menantang bias patriarkal yang selama ini tertanam dalam tafsir klasik dan kitab-kitab kuning.
3. Rekonstruksi: Menawarkan penafsiran baru yang lebih sesuai dengan prinsip keadilan dan kesetaraan manusia.

Salah satu contoh penerapan langkah ini terlihat dalam penafsirannya terhadap QS. an-Nisā' [4]: 34, khususnya pada kata *"qawwamun"*. Jika sebagian besar tafsir klasik memaknainya sebagai "pemimpin" yang menempatkan laki-laki di atas perempuan, Husein menafsirkan istilah tersebut sebagai "pemelihara" atau "penanggung jawab" keluarga. Makna ini, menurutnya, bersifat kontekstual dan fungsional, bukan superioritas laki-laki atas perempuan (Muhammad, 2020).

Konsep Kunci: Fiqih al-Nisā' yang Berkeadilan

Husein Muhammad kemudian memperkenalkan konsep Fiqih al-nisā' atau "Fiqih perempuan". Konsep ini menempatkan pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan dan dasar pertimbangan dalam penafsiran hukum Islam. Ia berpendapat bahwa selama berabad-abad, tafsir dan Fiqih lebih banyak ditulis

dari perspektif laki-laki, sehingga sering kali mengabaikan realitas dan pengalaman hidup perempuan.

Melalui karya monumentalnya, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2001), Husein mengajak masyarakat pesantren untuk melihat kembali ajaran Islam dengan lebih adil dan manusiawi. Gagasannya memberikan dasar pemikiran baru bagi banyak kalangan, termasuk aktivis gender dan ulama perempuan yang ingin memperjuangkan posisi perempuan secara lebih setara di ranah agama maupun sosial (Wijaksono & Ichsan, 2022; Muhammad, 2020).

2. Prof. Dr. Siti Musdah Mulia: Visioner Reformasi Hukum Keluarga

Counter Legal Draft (CLD) KHI 2004: Sebuah Terobosan Radikal

Prof. Dr. Siti Musdah Mulia dikenal sebagai salah satu tokoh pembaru yang berani memperjuangkan kesetaraan gender dalam hukum Islam Indonesia. Salah satu karya pentingnya adalah Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD KHI) tahun 2004, sebuah rancangan alternatif terhadap Kompilasi Hukum Islam yang berlaku sejak 1991. CLD KHI merupakan upaya besar untuk menyesuaikan hukum keluarga Islam dengan prinsip keadilan dan kemanusiaan universal.

Dokumen ini memuat 14 poin reformasi penting yang dianggap sangat progresif pada masanya. Beberapa di antaranya antara lain:

a. Kesetaraan dalam warisan, di mana laki-laki dan perempuan mendapatkan bagian yang sama.
b. Pelarangan poligami, dengan dasar pemikiran bahwa tujuan utama syariat adalah keadilan dan kesejahteraan keluarga (*maqāshid al-syarī'ah*).

c. Penetapan usia minimum perkawinan 21 tahun bagi kedua pihak, untuk melindungi hak-hak anak dan mencegah pernikahan dini.

d. Kewajiban pencatatan perkawinan, sebagai bentuk perlindungan hukum bagi perempuan dan anak.

CLD KHI menjadi langkah berani dalam memperbarui cara pandang terhadap hukum Islam di Indonesia, terutama dalam menjamin hak-hak perempuan dan kesetaraan di dalam keluarga (Millah, 2016).

Prinsip *Maqāshid Syariah* yang Diperluas

Salah satu kekuatan utama dari pemikiran Musdah Mulia adalah cara pandangnya yang kreatif terhadap konsep *maqāshid al-syarī'ah* atau tujuan-tujuan hukum Islam. Ia memperluas konsep klasik yang dikemukakan oleh al-Ghazali dengan menyesuaikannya pada kebutuhan masyarakat modern. Menurutnya, tujuan hukum Islam tidak hanya menjaga aspek spiritual, tetapi juga harus menjamin keadilan sosial dan kemanusiaan.

Beberapa bentuk pengembangan pemikirannya antara lain:

a. *Hifzh al-Nasl* (menjaga keturunan) tidak hanya bermakna menjaga garis keturunan, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap anak agar tumbuh dalam lingkungan yang sehat dan aman.

b. *Hifzh al-Māl* (menjaga harta) dipahami secara lebih luas sebagai upaya pemberdayaan ekonomi perempuan, sehingga mereka memiliki kemandirian finansial.

c. *Hifzh al-'Ird* (menjaga martabat) ditafsirkan sebagai perlindungan dari segala bentuk kekerasan dan pelecehan seksual, demi menjaga kehormatan setiap individu (Aliyah, 2025).

Dengan cara ini, Musdah Mulia menggeser orientasi hukum Islam dari sekadar norma legalistik menuju pemahaman yang lebih humanis dan berkeadilan gender.

Dampak dan Kontroversi

Kehadiran CLD KHI menimbulkan reaksi yang beragam. Sebagian kalangan menyambutnya sebagai langkah maju menuju keadilan sosial dan kesetaraan gender dalam Islam. Namun, tidak sedikit pula yang menolaknya dengan keras. Majelis Ulama Indonesia (MUI), misalnya, mengeluarkan fatwa penolakan karena menilai rancangan ini terlalu jauh dari tafsir konvensional hukum Islam.

Meskipun menuai kontroversi, CLD KHI memiliki dampak yang signifikan. Gagasan-gagasan di dalamnya menjadi rujukan penting bagi aktivis perempuan, akademisi, dan lembaga keagamaan progresif dalam memperjuangkan pembaruan hukum keluarga di Indonesia. Beberapa ide yang terkandung dalam CLD KHI bahkan turut memengaruhi revisi peraturan perundangan, terutama yang berkaitan dengan usia perkawinan dan perlindungan terhadap perempuan (Maimunah, 2023; Millah, 2016).

Melalui keberanian dan pemikiran visionernya, Siti Musdah Mulia tidak hanya dikenal sebagai intelektual Muslimah, tetapi juga sebagai simbol perjuangan untuk menegakkan keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan dalam bingkai ajaran Islam dan nilai-nilai Pancasila (Aliyah, 2025).

3. Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin: Sosiolog Gender dan Dekonstruksi Tafsir

Dr. **Siti** Ruhaini Dzuhayatin dikenal sebagai salah satu tokoh perempuan Indonesia yang berperan penting dalam mengembangkan studi Islam dan gender. Dengan latar belakang sebagai seorang sosiolog, ia menyoroti bagaimana struktur sosial dan budaya telah membentuk cara pandang terhadap perempuan dalam ajaran dan praktik keagamaan.

Menurut Ruhaini, ketimpangan gender yang sering muncul dalam tafsir dan Fiqih bukanlah ajaran asli Islam, melainkan produk dari konstruksi sosial patriarkal yang diwariskan selama berabad-abad. Dalam pandangannya, hukum Islam harus dipahami bukan hanya sebagai teks yang statis, melainkan sebagai sistem nilai yang selalu berinteraksi dengan konteks sosial dan sejarah.

Oleh karena itu, ia mengajak umat Islam untuk melakukan rekonstruksi pemikiran dengan melihat kembali dasar-dasar ajaran Islam dalam kerangka keadilan dan kemanusiaan. Dengan langkah sosiologis-historis ini, Ruhaini menunjukkan bahwa penafsiran agama dapat berubah seiring perubahan struktur sosial masyarakat (Dzuhayatin & Muzammil, 2025).

Konsep "Tafsir Emansipatoris"

Salah satu sumbangan penting Ruhaini Dzuhayatin dalam wacana keislaman kontemporer adalah pengembangan konsep tafsir emansipatoris. Gagasan ini bertujuan menjadikan tafsir Al-Qur'an sebagai sarana pembebasan bagi perempuan dari ketidakadilan sosial dan budaya yang membelenggu mereka.

Metode tafsir ini melibatkan tiga langkah utama:

a. Kekuasaan, yaitu melihat siapa yang memegang otoritas dalam menafsirkan teks agama dan bagaimana posisi tersebut memengaruhi isi tafsir. Ruhaini mencatat bahwa tafsir sering kali didominasi perspektif laki-laki, sehingga membentuk struktur pengetahuan yang bersifat patriarkal.

b. Pemihakan pada Perempuan, yaitu membaca teks dari perspektif pengalaman perempuan agar suara mereka tidak terpinggirkan. Ia menegaskan bahwa pengalaman perempuan juga merupakan sumber pengetahuan religius yang sah.

c. Transformasi Sosial, yaitu menjadikan hasil tafsir bukan sekadar teori, tetapi alat nyata untuk mendorong perubahan

sosial yang lebih adil dan setara (Munshihah et al., 2023; Rohman, 2021).

Melalui langkah ini, Ruhaini menegaskan bahwa agama semestinya menjadi kekuatan yang membebaskan, bukan yang menindas. Ia mengajak umat Islam untuk kembali memahami pesan-pesan universal Al-Qur'an tentang keadilan, kasih sayang, dan kesetaraan manusia tanpa terikat oleh warisan budaya yang bias gender.

Pemikiran Ruhaini Dzuhayatin menegaskan bahwa pembaruan tafsir bukanlah upaya melawan agama, tetapi bentuk pemulihan makna asli Islam sebagai agama rahmatan lil 'alamin agama yang menghadirkan keadilan dan kemaslahatan bagi semua, tanpa memandang jenis kelamin.

4. Dr. Abdul Moqsith Ghazali: Pluralisme Metodologis dalam Penafsiran

Dr. Abdul Moqsith Ghazali merupakan salah satu pemikir Islam Indonesia yang menonjol karena pandangannya yang terbuka dan kritis terhadap tradisi penafsiran klasik. Ia berpendapat bahwa dalam memahami teks-teks keagamaan, khususnya Al-Qur'an, tidak ada satu metode tunggal yang dapat dianggap paling benar dan mutlak. Menurutnya, cara yang terlalu kaku terhadap metode klasik sering kali membatasi keluasan makna teks dan mengabaikan konteks sosial yang terus berubah (Hidayatullah, 2023).

Moqsith menekankan pentingnya pluralisme metodologis, yakni penggunaan berbagai cara ilmiah dan interpretatif secara terbuka dalam memahami ajaran Islam. Ia menolak sikap eksklusif yang menganggap hanya satu aliran tafsir atau mazhab yang benar. Dengan membuka ruang bagi beragam langkah baik linguistik, historis, sosiologis, maupun filosofis umat Islam dapat memperoleh pemahaman yang lebih kaya dan relevan dengan tantangan zaman (Ali, n.d.).

Bagi Moqsith, perbedaan metode penafsiran bukanlah sumber perpecahan, tetapi kekayaan intelektual yang mencerminkan keluasan rahmat Islam. Ia mengingatkan bahwa kebenaran tafsir tidak bersifat final, karena setiap penafsiran selalu berangkat dari konteks dan pengalaman manusia yang terbatas.

Hermeneutika Al-Qur'an yang Kontekstual

Sebagai bagian dari gagasan pluralisme metodologisnya, Moqsith menekankan pentingnya hermeneutika kontekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ia memahami teks suci tidak hanya dari segi bahasa, tetapi juga dengan memperhatikan realitas sosial dan sejarah yang melatarbelakanginya. Hal ini menunjukkan bahwa makna Al-Qur'an selalu terkait dengan konteks turunnya ayat sekaligus konteks kehidupan pembaca masa kini yang terus berkembang (Hidayatullah, 2022).

Dalam pandangannya, penafsiran yang bersifat tekstual dan ahistoris sering kali digunakan untuk mempertahankan relasi kuasa yang tidak seimbang, terutama antara laki-laki dan perempuan. Ia menunjukkan bahwa banyak tafsir klasik disusun dalam masyarakat patriarkal, sehingga tafsir tersebut kerap menempatkan perempuan pada posisi subordinat. Dengan prinsip hermeneutika, Moqsith mengajak pembaca untuk melihat kembali teks-teks keagamaan secara lebih adil dan berperspektif kemanusiaan.

Melalui pemikirannya, Moqsith berusaha menjadikan tafsir sebagai ruang dialog antara teks suci dan realitas sosial, bukan sekadar ajaran yang harus diterima tanpa penolakan. Bagi Moqsith, memahami Al-Qur'an adalah proses yang dinamis sebuah upaya terus-menerus untuk menghadirkan nilai-nilai Islam yang membebaskan, egaliter, dan relevan bagi kehidupan modern (Ali, n.d.; Hidayatullah, 2023).

5. Dr. Nur Rofiah: Bilqis.co,

Salah satu tokoh penting dari generasi baru pemikir Islam Indonesia yang menekankan keadilan gender adalah Dr. Nur Rofiah. Ia dikenal sebagai akademisi, pendakwah, dan pendiri Bilqis.co, sebuah platform digital yang menggabungkan pemahaman Islam dengan perspektif kesetaraan dan kemanusiaan. Melalui platform ini, Nur Rofiah menyajikan cara memahami Islam yang lebih nyata, komunikatif, dan sesuai dengan kehidupan masyarakat modern (Kurniawati, 2022).

Bilqis.co bukan hanya menjadi tempat penyebaran gagasan, tetapi juga sarana edukasi dan pemberdayaan masyarakat, terutama bagi perempuan muda. Dengan cara penyampaian yang terbuka dan reflektif, Nur Rofiah menghubungkan pemahaman Islam akademis dengan kebutuhan spiritual masyarakat. Ia menekankan pentingnya perempuan sebagai subjek yang berhak memahami dan menafsirkan pengalaman hidupnya sendiri dalam kerangka iman dan keadilan, bukan sekadar sebagai objek tafsir.

Inovasi dalam Fiqih dan Gender

Sebagai bagian dari generasi intelektual Muslim di era digital, Nur Rofiah menghadirkan berbagai inovasi dalam pemahaman Islam kontemporer. Ia memperkenalkan cara-cara baru yang tidak hanya menekankan kesetaraan gender, tetapi juga membuat Fiqih lebih inklusif dan relevan dengan tantangan zaman.

Beberapa inovasi pemikiran yang digagasnya antara lain:

a. *Digital Gender Fiqih*, yaitu prinisp Fiqih yang memanfaatkan media digital untuk memperluas akses terhadap pengetahuan keislaman yang adil gender. Melalui prinsip ini, dakwah dan pendidikan Islam dapat menjangkau masyarakat luas dengan bahasa yang mudah dipahami serta berbasis pada nilai-nilai kesetaraan dan empati.

b. *Eco-Feminist Fiqih*, yaitu gagasan yang menghubungkan kesetaraan gender dengan kepedulian terhadap lingkungan.

Dalam pandangannya, ketimpangan terhadap perempuan sering kali beriringan dengan eksploitasi alam. Karena itu, keadilan gender harus berjalan seiring dengan tanggung jawab ekologis agar kehidupan manusia dan alam tetap harmonis.

c. *Disability-Inclusive Fiqih*, yakni upaya menafsirkan hukum Islam dengan mempertimbangkan hak dan pengalaman penyandang disabilitas. Nur Rofiah menekankan bahwa ajaran Islam mengandung prinsip keadilan universal yang mencakup semua kelompok, tanpa terkecuali.

Inovasi-inovasi ini menunjukkan bahwa pemikiran Islam terus berkembang mengikuti perubahan sosial dan teknologi, tanpa meninggalkan nilai-nilai dasarnya. Melalui karya dan gagasannya, Dr. Nur Rofiah menghadirkan wajah baru Islam yang lebih ramah, adil, dan relevan dengan tantangan kehidupan modern, sekaligus melanjutkan tradisi panjang intelektual Muslim Indonesia dalam memperjuangkan keadilan sosial dan kemanusiaan (Kurniawati, 2022).

Tabel 14. 1 Perbandingan Metodologis Tokoh Pembaru Islam di Indonesia

Aspek	K.H. Husein Muhammad	Prof. Dr. Siti Musdah Mulia	Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin	Dr. Abdul Moqsith Ghazali
Epistemologi	Menggabungkan nilai sufisme dengan Fiqih sosial, berorientasi pada keadilan dan kemanusiaan.	Berbasis *maqāshid al-*syarī'ah yang diperluas dengan prinsip hak asasi manusia.	langkah sosiologi gender untuk memahami ketimpangan dan konstruksi sosial patriarki.	Menerapkan hermeneutika kritis untuk membaca teks agama secara kontekstual dan plural.
Sumber Otoritas	Menggabungkan teks keagamaan dengan pengalaman	Menyeimbangkan antara teks keagamaan dan	Memadukan teks suci dengan realitas sosial dan	Menekankan keseimbangan antara teks dan konteks, serta

Aspek	K.H. Husein Muhammad	Prof. Dr. Siti Musdah Mulia	Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin	Dr. Abdul Moqsith Ghazali
	hidup sosial, khususnya pengalaman perempuan.	rasionalitas moral modern.	historis masyarakat.	pentingnya keberagaman metode tafsir.
Strategi Perubahan	Mendorong transformasi kultural melalui pendidikan dan reinterpretasi Fiqih pesantren.	Melakukan reformasi hukum keluarga Islam agar lebih adil dan setara.	Melakukan dekonstruksi sosial terhadap struktur patriarki dalam tafsir dan hukum Islam.	Mengusulkan pluralisme metodologis agar penafsiran agama lebih terbuka dan dinamis.
Basis Pendukung	Didukung oleh kalangan pesantren dan aktivis keagamaan progresif.	Didukung oleh akademisi dan aktivis perempuan di lembaga keislaman.	Didukung oleh akademisi dan organisasi non-pemerintah (NGO) yang bergerak di bidang gender.	Didukung oleh intelektual muda dan komunitas Islam yang progresif.

C. Dinamika dan Dampak Pemikiran

1. Pengaruh terhadap Hukum dan Kebijakan

Gagasan para tokoh pembaru Islam tentang keadilan dan kesetaraan gender tidak hanya berhenti pada tataran wacana akademis atau forum keagamaan. Pemikiran mereka perlahan-lahan turut membentuk arah perubahan hukum dan kebijakan publik di Indonesia, baik di tingkat nasional maupun daerah. Perkembangan ini menunjukkan bahwa gagasan keagamaan yang progresif dapat bertransformasi menjadi kekuatan sosial dan

politik yang mendorong terciptanya keadilan bagi seluruh warga negara.

a. Tingkat Nasional
   Pada tingkat nasional, pengaruh pemikiran para pembaru Islam tampak dalam sejumlah kebijakan yang memperkuat perlindungan dan pemberdayaan perempuan.

   1) Revisi Undang-Undang Perkawinan menjadi salah satu tonggak penting dalam sejarah hukum keluarga di Indonesia. Melalui revisi ini, batas usia minimum perkawinan bagi perempuan dinaikkan menjadi 19 tahun, dengan tujuan menekan angka pernikahan anak dan melindungi hak-hak perempuan serta anak dari dampak sosial dan kesehatan yang merugikan.

   2) Kebijakan Affirmative Action, yang memberikan kuota 30% bagi perempuan di parlemen, merupakan bentuk pengakuan atas pentingnya keterwakilan perempuan dalam proses politik dan pengambilan keputusan. Kebijakan ini berakar pada kesadaran bahwa partisipasi perempuan tidak hanya memperkaya perspektif, tetapi juga memperkuat kualitas demokrasi.

   3) Selain itu, berbagai program pemberdayaan perempuan terus dikembangkan oleh pemerintah, baik dalam bidang ekonomi, pendidikan, maupun pembangunan masyarakat. Program-program ini menempatkan kesetaraan gender sebagai salah satu indikator penting dalam pembangunan berkelanjutan.

   Kebijakan-kebijakan tersebut menunjukkan bahwa nilai-nilai keadilan dan kesetaraan yang diperjuangkan oleh para pemikir Islam progresif kini telah menemukan tempatnya dalam sistem hukum nasional.

b. Tingkat Lokal
Di tingkat daerah, pengaruh wacana kesetaraan gender juga semakin terasa melalui berbagai inisiatif sosial dan kelembagaan.

1) Beberapa pemerintah daerah mulai menyusun dan menerapkan Peraturan Daerah (Perda) yang berperspektif gender. Perda-perda ini menekankan pentingnya perlindungan perempuan dari kekerasan, akses yang setara terhadap pelayanan publik, serta dukungan bagi perempuan dalam dunia kerja dan pendidikan.

2) Di lingkungan pendidikan agama, muncul gerakan "Pesantren Gender", yaitu pesantren yang membuka ruang bagi santri baik laki-laki maupun perempuan untuk memahami ajaran Islam dari perspektif keadilan dan kemanusiaan. Pesantren semacam ini menjadi wadah pembelajaran yang menumbuhkan kesadaran bahwa Islam menghargai martabat semua manusia tanpa membedakan jenis kelamin.

3) Selain itu, dalam bidang pendidikan nonformal, mulai berkembang kurikulum pendidikan keluarga yang berorientasi pada kesetaraan, di mana peran suami dan istri dipandang saling melengkapi dan bertanggung jawab bersama dalam membangun keluarga yang harmonis.

Perkembangan di tingkat lokal ini memperlihatkan bahwa gagasan-gagasan pembaruan Islam telah bergerak dari lingkaran akademik menuju praktik nyata di masyarakat. Melalui kebijakan publik, lembaga pendidikan, dan komunitas keagamaan, nilai-nilai kesetaraan gender kini semakin diterima sebagai bagian dari ajaran Islam yang membawa rahmat dan keadilan bagi semua.

2. Dampak terhadap Masyarakat Sipil

Pemikiran dan gerakan para tokoh pembaru Islam yang memperjuangkan keadilan gender telah memberikan pengaruh

besar terhadap dinamika masyarakat sipil di Indonesia. Gagasan mereka menginspirasi lahirnya berbagai organisasi, jaringan intelektual, serta gerakan sosial yang berkomitmen untuk memperjuangkan hak-hak perempuan dan membangun pemahaman keagamaan yang lebih inklusif. Perubahan ini menunjukkan bahwa nilai-nilai keislaman yang humanis dapat menjadi kekuatan sosial yang nyata dalam membentuk kehidupan masyarakat yang lebih adil dan setara.

a. Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM)
   Salah satu dampak paling nyata dari pemikiran progresif Islam adalah tumbuhnya berbagai lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang menjadikan isu kesetaraan gender sebagai bagian dari perjuangan keagamaan dan sosial.

   1) Rahima, misalnya, dikenal sebagai pusat pendidikan gender dan Islam yang aktif menyelenggarakan pelatihan, diskusi, dan publikasi untuk membangun kesadaran keadilan gender di kalangan tokoh agama, santri, dan masyarakat luas. Lembaga ini menjadi ruang dialog antara ajaran Islam dan nilai-nilai kemanusiaan modern.

   2) Fahmina Institute, yang berpusat di Cirebon, berperan penting dalam mengembangkan Fiqih perempuan atau pemikiran keagamaan yang berpihak pada perempuan. Lembaga ini banyak melibatkan ulama pesantren dan aktivis muda untuk membaca ulang teks-teks klasik Islam dengan semangat keadilan sosial.

   3) Kapal Perempuan (Koalisi Perempuan Indonesia untuk Keadilan dan Demokrasi) menonjol dalam bidang advokasi dan pemberdayaan perempuan, terutama dalam memperjuangkan hak-hak ekonomi, sosial, dan politik bagi perempuan di tingkat akar rumput.

Ketiga lembaga ini, bersama banyak organisasi lainnya, menunjukkan bagaimana gerakan kesetaraan gender dalam Islam telah bertransformasi menjadi gerakan sosial yang konkret dan berdampak langsung bagi masyarakat.

b. Jaringan Intelektual
Selain dalam bentuk lembaga sosial, pengaruh pemikiran Islam progresif juga melahirkan jaringan intelektual yang memperkuat kolaborasi antarakademisi, aktivis, dan praktisi di bidang studi Islam dan gender.

1) Jaringan Islam dan Gender Indonesia (JIGI) menjadi wadah bagi para pemikir dan peneliti untuk bertukar gagasan serta memperkuat pemahaman Islam dengan perspektif kesetaraan. Melalui forum ini, pembahasan tentang keadilan gender dalam Islam menjadi lebih luas dan terstruktur.

2) Asosiasi Dosen Perempuan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) turut berperan dalam mendorong keterlibatan aktif perempuan di dunia akademik dan pengambilan kebijakan pendidikan. Keberadaannya membantu menciptakan ruang akademis yang lebih setara dan inklusif bagi dosen serta mahasiswa perempuan.

3) Konferensi Islam dan Gender tahunan menjadi ajang penting untuk mempertemukan para pemikir, ulama, peneliti, dan aktivis dari berbagai daerah. Forum ini menjadi sarana untuk memperkuat kerja sama lintas institusi serta memperluas jangkauan ide-ide pembaruan Islam yang berpihak pada keadilan sosial dan kemanusiaan.

Melalui berbagai lembaga dan jaringan tersebut, gagasan tentang kesetaraan gender dalam Islam tidak hanya hidup di ruang diskusi akademik, tetapi juga tumbuh dalam aktivitas sosial, pendidikan, dan advokasi publik. Inisiatif-inisiatif ini membuktikan bahwa masyarakat sipil Indonesia memiliki peran penting dalam meneruskan semangat pembaruan Islam yang

berakar pada nilai rahmah (kasih sayang), *'adl* (keadilan), dan musyawarah (partisipasi bersama) bagi kesejahteraan seluruh umat.

3. Perbandingan dengan Pemikiran Muslim di Dunia

Pemikiran para tokoh pembaru Islam di Indonesia tentang keadilan dan kesetaraan gender tidak berdiri sendiri. Gagasan-gagasan mereka berkembang seiring dengan arus besar pemikiran Islam progresif di dunia Muslim. Namun, meskipun memiliki kesamaan semangat dengan para pemikir global, karakter pemikiran Islam Indonesia tetap memiliki ciri khas tersendiri yang menjadikannya unik dan relevan dengan realitas sosial-budaya masyarakat Nusantara.

a. Kesamaan dengan Pemikir Muslim Dunia
   Pemikiran tokoh-tokoh Indonesia dalam memperjuangkan kesetaraan gender dan keadilan sosial sejalan dengan berbagai gagasan dari intelektual Muslim di berbagai belahan dunia.

   1) Amina Wadud dari Amerika Serikat dikenal sebagai pelopor hermeneutika feminis, yaitu penafsiran Al-Qur'an yang berupaya membaca teks suci dari sudut pandang pengalaman perempuan. Seperti Amina, para pembaru Indonesia juga menegaskan pentingnya membaca Al-Qur'an dengan memperhatikan konteks sosial dan keadilan universal, bukan sekadar secara literal.

   2) Fatima Mernissi dari Maroko menyoroti pentingnya penolakan historis terhadap hadis. Ia menelusuri bagaimana proses periwayatan hadis sering kali dipengaruhi oleh struktur sosial patriarki pada masa lalu. Semangat serupa tampak pada pemikir Indonesia seperti Husein Muhammad dan Siti Musdah Mulia, yang sama-sama menekankan perlunya meninjau kembali sumber-sumber hukum Islam agar tidak bias terhadap perempuan.

   3) Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir mengembangkan hermeneutika kontekstual terhadap Al-Qur'an, dengan

menempatkan teks suci sebagai produk wahyu yang berinteraksi dengan realitas sosial. Cara ini sejalan dengan gagasan intelektual Indonesia seperti Abdul Moqsith Ghazali, yang mengajak umat Islam untuk memahami Al-Qur'an secara dinamis dan terbuka terhadap perubahan zaman.

Kesamaan-kesamaan tersebut menunjukkan bahwa pemikiran Islam di Indonesia merupakan bagian dari gerakan global untuk menafsirkan Islam secara lebih humanis dan egaliter, yang menekankan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

b. Kekhasan Pemikiran Islam Indonesia
Meskipun memiliki banyak titik temu dengan pemikir global, pemikiran Islam progresif di Indonesia memiliki kekhasan tersendiri. Ciri utamanya adalah kemampuannya menyeimbangkan antara pembaruan ideologis dan kearifan lokal.

Pertama, pemikiran para tokoh Indonesia banyak berakar dari tradisi pesantren, yang menjadi pusat pembelajaran Islam klasik sekaligus tempat berkembangnya nilai-nilai toleransi dan kebijaksanaan. Tradisi ini membuat pembaruan yang mereka tawarkan terasa lebih membumi dan dapat diterima oleh masyarakat luas, terutama kalangan tradisional.

Kedua, cara yang digunakan cenderung kultural dan dialogis, bukan konfrontatif. Para pemikir Indonesia memilih jalan musyawarah, pendidikan, dan keteladanan sosial dalam memperkenalkan gagasan baru, daripada mengedepankan perdebatan yang tajam. Cara ini mencerminkan watak Islam Indonesia yang damai, adaptif, dan menghargai perbedaan.

Ketiga, para pembaru Indonesia memiliki kepekaan terhadap konteks sosial-budaya masyarakat Nusantara, yang majemuk secara etnis, budaya, dan agama. Gagasan mereka selalu berusaha menghubungkan nilai-nilai keislaman dengan realitas

kehidupan masyarakat lokal, sehingga menghasilkan corak Islam yang inklusif dan relevan bagi masyarakat Indonesia modern.

Dengan demikian, pemikiran Islam Indonesia tidak hanya menjadi bagian dari arus besar intelektual Muslim dunia, tetapi juga memberikan kontribusi khas: sebuah model pembaruan Islam yang berakar pada tradisi, berjiwa humanis, dan berpihak pada nilai-nilai.

BAB 15
ISU KHUSUS DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM

A. Menyelami Isu Multidimensi dalam Hukum Islam

1. Menyelami Sebuah Isu Multidimensi dalam Hukum Islam

Isu Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT) dalam pandangan hukum Islam merupakan topik yang rumit dan sensitif. Pembahasan tentang hal ini tidak hanya menyangkut persoalan moral atau perilaku individu, tetapi juga melibatkan banyak sisi kehidupan: ajaran agama, pandangan sosial, pemahaman psikologi, hingga perkembangan ilmu pengetahuan. Karena itu, memahami persoalan ini memerlukan cara pandang yang luas dan seimbang.

Dalam tradisi Fiqih klasik, tindakan homoseksual (*liwāth*) dan lesbian (*siḥāq*) dianggap menyimpang dan dinilai merusak tatanan sosial serta fitrah manusia. Namun, kehidupan modern menimbulkan pertanyaan baru: bagaimana seharusnya hukum Islam menyikapi orang-orang dengan orientasi seksual yang berbeda, terutama jika keberadaan mereka tidak selalu membawa dampak buruk bagi masyarakat?

Pertanyaan semacam ini mendorong munculnya pandangan yang lebih bijak dan manusiawi dalam memahami realitas. Islam sendiri mengajarkan nilai keadilan, kasih sayang, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Karena itu,

pembahasan tentang LGBT dalam Islam tidak bisa berhenti pada penilaian moral semata, tetapi perlu dilihat dari berbagai sisi agar tetap sesuai dengan semangat ajaran Islam yang menebarkan rahmat bagi semua.

Beberapa hal penting yang dapat menjadi dasar untuk memahami isu ini antara lain:

a. Memahami teks-teks keagamaan, yaitu menelaah ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis yang berkaitan dengan perilaku seksual serta pesan moral yang terkandung di dalamnya.

b. Pemahaman konteks sosial dan budaya, untuk melihat bagaimana pandangan masyarakat dan kondisi sejarah memengaruhi cara memahami masalah ini.

c. Ilmu pengetahuan modern, seperti psikologi dan neurosains, yang membantu memahami kondisi seseorang secara lebih manusiawi.

d. Pertimbangan tujuan syariat (maqāshid syariah), agar hukum Islam selalu berpihak pada kemaslahatan, keadilan, dan perlindungan terhadap martabat manusia.

Dengan cara pandang yang menyeluruh ini, hukum Islam dapat dipahami bukan hanya sebagai aturan yang mengatur benar dan salah, tetapi juga sebagai pedoman hidup yang peka terhadap perubahan dan kebutuhan zaman. Tujuannya adalah agar ajaran Islam tetap menjadi sumber keadilan, kasih sayang, dan penghormatan terhadap setiap manusia, tanpa kehilangan nilai moral dasarnya.

2. Landasan Teologis: Pemahaman Mendalam *Nash-Nash Qath'i*

a. Kisah Kaum Nabi Luth: Peringatan Moral dan Refleksi Sosial
Salah satu rujukan utama dalam Al-Qur'an yang sering dikaitkan dengan pembahasan mengenai perilaku homoseksual adalah kisah kaum Nabi Luth. Kisah ini diulang dalam beberapa surat seperti *Al-A'raf* (80–81) dan *Al-Hijr* (67–

71), dengan penekanan kuat pada perilaku menyimpang yang dilakukan oleh kaumnya. Dalam ayat *Al-A'raf* disebutkan:

"*Dan (ingatlah kisah) Luth, ketika dia berkata kepada kaumnya: 'Mengapa kamu mengerjakan perbuatan keji itu yang belum pernah dilakukan oleh seorang pun sebelum kamu? Sesungguhnya kamu mendatangi laki-laki untuk melampiaskan nafsu, bukan kepada perempuan; bahkan kamu ini adalah kaum yang melampaui batas*.'" (QS. Al-A'raf: 80–81)

Ayat ini menggambarkan peringatan moral yang keras terhadap perilaku yang dianggap melanggar fitrah dan tatanan sosial. Dalam penjelasan ulama klasik seperti Al-Qurthubi, tindakan tersebut disebut lebih berat dari zina karena menyalahi tujuan penciptaan, merusak garis keturunan, dan meniadakan fungsi biologis pernikahan. Sementara Ath-Thabari menyoroti bahwa ungkapan "yang belum pernah dilakukan oleh seorang pun sebelumnya" menandakan betapa luar biasanya penyimpangan tersebut dibandingkan pelanggaran moral lain pada masa itu.

Namun, Al-Qur'an juga menampilkan sisi Nabi Luth yang bijak dalam menghadapi kaumnya. Dalam *Al-Hijr: 67–71*, disebutkan bahwa Nabi Luth menawarkan putri-putrinya sebagai jalan yang sah untuk menyalurkan kebutuhan biologis. Hal ini menunjukkan bahwa ajaran Islam tidak meniadakan dorongan manusiawi, melainkan menyalurkannya melalui cara yang halal dan bermartabat.

b. Makna Istilah Kunci dalam Al-Qur'an
Beberapa istilah penting dalam kisah ini mengandung makna moral dan spiritual yang dalam.

1) Al-Fāhisyah (الفاحشة) berarti perbuatan yang sangat buruk atau melampaui batas kewajaran. Menurut Al-Asfahani, istilah ini merujuk pada tindakan yang menyalahi fitrah kemanusiaan, terutama dalam hal hubungan seksual yang tidak sesuai dengan tatanan yang dikehendaki Allah.

2) Al-Musrifūn (المسرفون) menggambarkan orang yang berlebihan atau melampaui batas dalam mengikuti hawa nafsu. Ibnu Manzhur menjelaskan bahwa *isrāf* adalah bentuk ketidakseimbangan yang menyebabkan seseorang keluar dari jalan moderat yang diajarkan agama.

Melalui pemahaman bahasa ini, terlihat bahwa Al-Qur'an tidak hanya mengutuk perilaku amoral, tetapi juga mengingatkan manusia untuk menjaga keseimbangan dan kesucian diri sebagai bagian dari fitrah yang luhur.

c. Menyelaraskan Teks dan Realitas Sosial Modern
Al-Qur'an menegaskan prinsip-prinsip moral universal, namun tidak secara eksplisit membahas orientasi seksual dalam pengertian modern. Karena itu, para pemikir Islam masa kini berusaha memahami teks dengan memperhatikan konteks sosial dan psikologis masyarakat modern.

Dari prinsip ini, muncul beberapa pandangan yang lebih menyeluruh:

1) Perbuatan seksual yang menyimpang tetap dianggap dosa besar, karena melanggar norma moral dan ketertiban sosial.

2) Orientasi seksual yang berbeda tidak otomatis dikategorikan sebagai kejahatan, selama tidak diwujudkan dalam perilaku yang merusak.

3) Nilai-nilai dasar Islam seperti keadilan, kasih sayang, dan perlindungan terhadap martabat manusia tetap dijaga melalui prinsip *maqāshid syariah* (tujuan-tujuan hukum Islam).

Prinsip ini tidak bertujuan mengubah hukum yang telah mapan, melainkan memberikan ruang bagi pemahaman yang lebih manusiawi dan kontekstual. Dengan begitu, prinsip moral Islam tetap terjaga, namun mampu berbicara dengan

realitas sosial dan psikologis manusia masa kini dengan penuh kebijaksanaan, empati, dan tanggung jawab moral.

3. Hadis-Hadis Nabi: Pemahaman Sanad, Matan, dan Latar Historis

a. Hadis tentang Laknat terhadap Penyerupaan Gender
Salah satu hadis yang sering dikaitkan dengan pembahasan mengenai identitas gender berbunyi:

"Rasulullah SAW melaknat laki-laki yang menyerupai perempuan dan perempuan yang menyerupai laki-laki." (HR. Al-Bukhari)

Hadis ini menegaskan larangan bagi seseorang untuk sengaja meniru lawan jenis, baik dalam cara berpakaian, berbicara, maupun berperilaku. Menurut Imam An-Nawawi, yang dimaksud dalam hadis ini adalah *mukhannats ta'arrudh* yaitu mereka yang dengan sadar meniru gaya dan ekspresi lawan jenis untuk tujuan tertentu, seperti menarik perhatian atau menimbulkan fitnah. Namun, bagi mereka yang memiliki kecenderungan atau karakter bawaan sejak lahir (*mukhannats khilqi*), hadis ini tidak berlaku. Pandangan ini menunjukkan adanya pembedaan penting antara niat dan kondisi bawaan seseorang, sehingga tidak semua bentuk perbedaan ekspresi gender dipandang sebagai dosa.

Sementara itu, Al-Ghazali menjelaskan bahwa hadis ini juga perlu dilihat dari konteks sosial masyarakat Arab pada masa Nabi. Saat itu, perilaku meniru lawan jenis sering dikaitkan dengan tindakan yang melanggar norma moral, bahkan berpotensi mengarah pada perilaku seksual menyimpang yang merusak tatanan sosial. Oleh karena itu, tujuan utama hadis ini adalah menjaga ketertiban dan kehormatan masyarakat, bukan untuk menghakimi kondisi seseorang yang tidak bisa ia kendalikan.

Dengan memahami konteksnya, hadis ini sesungguhnya mengandung pesan moral tentang keadilan, keseimbangan, dan kehormatan diri, bukan semata-mata larangan terhadap ekspresi gender. Islam menekankan pentingnya menjaga batas-batas sosial dengan tetap menghargai martabat manusia apa pun kondisinya.

b. Hadis tentang Hukuman bagi Perbuatan Liwath (Homoseksual)
Hadis lain yang sering menjadi dasar hukum terkait homoseksualitas adalah sabda Nabi Muhammad SAW:

"Barang siapa yang kamu temukan melakukan perbuatan seperti kaum Luth, maka bunuhlah pelaku dan pasangannya." (HR. Abu Dawud dan At-Tirmidzi)

Hadis ini sering ditafsirkan secara keras oleh sebagian ulama klasik. Namun, dalam perkembangannya, muncul perbedaan pandangan antarmazhab mengenai bentuk hukuman bagi pelaku liwath:

1) Mazhab Hanafi berpendapat bahwa pelaku liwath dikenakan hukuman *ta'zir*, yaitu hukuman yang ditentukan oleh penguasa berdasarkan pertimbangan kondisi sosial dan dampak yang ditimbulkan.

2) Mazhab Maliki menetapkan hukuman *rajam* bagi pelaku yang sudah menikah (*muhshan*) dan hukuman cambuk serta pengasingan bagi yang belum menikah (*ghairu muhshan*).

3) Mazhab Syafi'i menilai bahwa perbuatan tersebut lebih berat dari zina, sehingga hukumannya bisa berupa pembunuhan yang didahului cambuk.

4) Mazhab Hanbali berpandangan bahwa pelaku liwath harus dihukum mati, sebagaimana dilakukan oleh beberapa sahabat Nabi, namun pelaksanaannya diserahkan kepada kebijakan penguasa.

Perbedaan pendapat ini menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki keragaman interpretasi yang cukup luas. Setiap mazhab mempertimbangkan faktor sosial, moral, dan kemaslahatan masyarakat dalam menetapkan hukuman. Dengan kata lain, hukum Islam tidak bersifat tunggal dan kaku, tetapi memiliki fleksibilitas dalam penerapan sesuai dengan konteks zaman dan kondisi masyarakat.

Melalui pemahaman seperti ini, hadis-hadis Nabi tidak semata dijadikan dasar untuk menjatuhkan vonis, melainkan sebagai pedoman moral dan etika sosial. Tujuannya bukan hanya menegakkan aturan, tetapi juga menjaga kemaslahatan, keseimbangan, serta kehormatan manusia dalam kehidupan bermasyarakat.

B. Prinsip Klasik dan Metodologi Fiqih dalam Perspektif Modern

1. Klasifikasi Fiqih Klasik: Pemahaman Terminologis dan Yuridis

a. Pengertian Istilah dalam Fiqih Klasik
Dalam pembahasan hukum Islam klasik, para ulama menggunakan beberapa istilah untuk menjelaskan berbagai bentuk perilaku seksual yang dianggap menyimpang dari ketentuan syariat.

1) Liwāth (لواط) merujuk pada hubungan seksual sesama laki-laki melalui jalan belakang.

2) Siḥāq (سحاق) menggambarkan hubungan antara dua perempuan yang dilakukan melalui gesekan alat kelamin.

3) Mukhannats (مخنث) digunakan untuk menyebut laki-laki yang memiliki sifat atau penampilan menyerupai perempuan. Para ulama membedakan antara *mukhannats*

khilqī, yaitu bawaan sejak lahir, dan *mukhannats muta'arrid*, yaitu yang meniru lawan jenis secara sengaja.

Penjelasan ini menunjukkan bahwa Fiqih klasik memiliki cara tersendiri untuk mengklasifikasikan perilaku dan identitas seksual, dengan memperhatikan niat, bentuk tindakan, dan dampaknya terhadap masyarakat.

b. Perbedaan Hukuman dan Dasar Pertimbangannya
Dalam pandangan hukum Islam klasik, perbuatan *liwāth* dianggap lebih berat dibanding siḥāq, karena dinilai menyalahi fungsi biologis manusia sebagai makhluk yang memiliki sistem reproduksi alami. Selain itu, liwāth juga dianggap berpotensi menimbulkan kerusakan moral dan sosial yang lebih luas.

Namun demikian, adanya pembedaan antara keduanya menunjukkan bahwa Fiqih klasik tidak serta-merta memandang semua pelanggaran moral dengan ukuran yang sama. Para ulama tetap menimbang faktor biologis, sosial, dan moral dalam menetapkan hukum, sehingga caranya bersifat bertahap dan proporsional sesuai dengan jenis pelanggaran yang terjadi.

c. Makna dan Relevansi di Era Modern
Klasifikasi hukum dalam Fiqih klasik memang lahir dari konteks sosial dan budaya masa lalu. Meskipun demikian, pembagian tersebut masih bisa menjadi dasar rujukan moral dan hukum dalam memahami perilaku seksual dari sudut pandang Islam.
Namun, agar tetap relevan di masa kini, klasifikasi tersebut perlu dipahami secara kontekstual, terutama dalam menghadapi realitas modern yang lebih kompleks. Saat ini, isu-isu seperti orientasi seksual, identitas gender, dan ekspresi diri tidak selalu berkaitan dengan perilaku menyimpang atau tindakan yang merusak tatanan sosial.

Oleh karena itu, langkah yang lebih bijak diperlukan yakni dengan menyeimbangkan nilai moral agama dan pemahaman terhadap kondisi manusia modern. Prinsip dasarnya tetap sama: menjaga kehormatan, keseimbangan, dan kemaslahatan masyarakat, tanpa mengabaikan sisi kemanusiaan dan empati terhadap sesama.

2. Diskursus Kontemporer: Paradigma Baru dalam Memahami Teks

a. Memahami Teks secara Kontekstual dan Historis

Pemikiran Islam kontemporer menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an dan hadis dengan memperhatikan konteks sosial dan budaya pada saat teks itu diturunkan. Pemahaman ini tidak bertujuan mengubah makna wahyu, tetapi menyesuaikannya dengan kondisi kehidupan manusia yang terus berubah.

Abdullahi Ahmed An-Na'im menekankan bahwa hukum Islam sebaiknya dipahami dalam kerangka sejarah dan kemanusiaan. Dengan demikian, ajaran Islam dapat menampilkan nilai-nilai universal, seperti keadilan, penghormatan terhadap martabat manusia, dan perlindungan hak-hak dasar setiap individu. Pemahaman semacam ini memungkinkan umat Islam tetap setia pada nilai moral agama sekaligus mampu menghadapi tantangan modern, termasuk isu-isu kompleks terkait keberagaman orientasi seksual.

Dengan membaca teks agama melalui lensa sosial-historis, Islam dapat dipahami secara lebih terbuka, relevan, dan manusiawi. Ijtihad atau usaha berpikir ulang terhadap hukum tidak berarti menolak teks suci, tetapi justru berupaya menjaga semangat dasar ajaran Islam agar tetap membawa kemaslahatan bagi semua.

b. Membedakan Orientasi dan Perilaku: Langkah Baru dalam Pemahaman Etika Islam
   Salah satu gagasan penting dalam wacana Islam kontemporer adalah pembedaan antara orientasi seksual dan perilaku seksual. Pemikir seperti Dr. Jasser Auda menilai bahwa langkah hukum dan moral Islam perlu menggunakan kerangka *maqāshid al-syarī'ah* tujuan-tujuan luhur syariat seperti menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), dan martabat manusia (*hifzh al-karāmah*).

   Dalam pandangan ini, orientasi seksual baik yang bersifat biologis maupun psikologis tidak serta-merta dianggap sebagai dosa atau pelanggaran hukum, selama tidak diwujudkan dalam perilaku yang merusak tatanan sosial atau bertentangan dengan nilai moral. Fokus utama adalah pada tindakan dan dampaknya, bukan pada kecenderungan atau perasaan yang mungkin di luar kendali seseorang.

   Pandangan ini menegaskan bahwa Islam menempatkan perlindungan martabat manusia sebagai prioritas, tanpa memandang latar belakang atau kondisi individu. Dalam konteks keagamaan, pemahaman semacam ini memungkinkan adanya sikap yang lebih empatik dalam pembinaan, dakwah, dan kebijakan sosial, di mana agama hadir untuk membimbing dan melindungi, bukan untuk menstigma atau menyingkirkan.

3. Pemahaman Menyeluruh tentang *Maqāṣid Syariah*

Konsep *maqāshid syariah* atau *tujuan-tujuan utama syariat Islam* memberikan cara pandang yang lebih luas dan menyeluruh dalam memahami berbagai persoalan, termasuk isu LGBT. Prinsip ini tidak hanya menekankan kepatuhan terhadap teks secara harfiah, tetapi juga melihat tujuan moral, sosial, dan kemanusiaan yang ingin dicapai oleh ajaran Islam. Melalui kerangka ini, pembahasan tentang LGBT dapat diarahkan pada upaya menjaga kemaslahatan, keadilan, dan martabat manusia secara seimbang.

a. *Hifzh al-Din* (Menjaga Agama)
Prinsip ini berfokus pada perlindungan akidah dan ajaran Islam agar tetap terjaga dari penyimpangan. Namun, dalam konteks sosial yang beragam, menjaga agama tidak berarti menolak keberadaan orang dengan orientasi berbeda secara kasar atau diskriminatif. Cara yang lebih lembut dan mendidik justru lebih sejalan dengan ajaran Islam yang mengedepankan kasih sayang. Pendampingan spiritual yang penuh empati dapat membantu seseorang tetap terhubung dengan nilai-nilai keimanan tanpa harus menimbulkan rasa terasing.

b. *Hifzh al-Nafs* (Menjaga Jiwa)
Tujuan ini menekankan pentingnya melindungi kehidupan, kesejahteraan, dan keselamatan jiwa manusia. Setiap individu, tanpa memandang latar belakangnya, berhak untuk hidup aman dan terbebas dari kekerasan, penghinaan, atau perlakuan yang melukai mental. Oleh karena itu, penerapan hukum yang terlalu keras tanpa mempertimbangkan konteks sosial dan psikologis dapat menimbulkan trauma dan memperburuk keadaan, bukan menyelesaikan masalah. Islam justru mendorong prinsip yang menjaga keselamatan dan ketenangan jiwa.

c. *Hifzh al-Nasl* (Menjaga Keturunan)
Prinsip ini berkaitan dengan keberlanjutan keluarga dan perlindungan terhadap sistem reproduksi manusia. Dalam Fiqih klasik, larangan terhadap hubungan sesama jenis muncul karena dianggap dapat merusak tatanan keluarga dan keturunan. Namun, di era modern, realitas sosial menunjukkan bahwa orientasi seksual tidak selalu menghalangi seseorang untuk membangun keluarga, berkontribusi secara sosial, dan berperan positif dalam masyarakat. Dengan memahami konteks ini, prinsip *hifzh al-nasl* bisa dipahami secara lebih luas, yakni menjaga nilai-nilai keluarga, tanggung jawab, dan kasih sayang antaranggota masyarakat.

d. *Hifzh al-Mal* (Menjaga Harta)
   Aspek ini menekankan pentingnya keadilan ekonomi dan kesejahteraan sosial sebagai bagian dari misi etis Islam. Diskriminasi terhadap kelompok tertentu, termasuk komunitas LGBT, sering mengakibatkan terbatasnya akses kerja, menurunnya produktivitas, hingga munculnya kemiskinan struktural. Dalam konteks ini, pemahaman Islam yang lebih inklusif berarti mendukung setiap warga untuk berperan dalam kehidupan ekonomi tanpa kehilangan hak maupun martabatnya.

   Keadilan sosial tidak hanya berkaitan dengan pemerataan harta, tetapi juga penyediaan kesempatan yang setara agar setiap orang dapat hidup secara layak dan bermartabat. Dengan demikian, masyarakat yang adil bukan hanya memastikan distribusi sumber daya, tetapi juga membuka ruang bagi semua individu untuk berkembang dan berkontribusi.

e. *Hifzh al-'Ird* (Menjaga Martabat)
   Menjaga martabat berarti melindungi kehormatan manusia sekaligus menegakkan nilai moral dalam masyarakat. Islam mengajarkan keseimbangan antara menjaga norma moral dan menghormati hak-hak individu. Dalam konteks ini, setiap orang berhak diperlakukan dengan hormat, tanpa harus kehilangan nilai etika yang dijunjung agama. Perlakuan yang adil dan penuh penghargaan terhadap sesama adalah bagian dari menjaga kehormatan diri dan kehormatan komunitas secara keseluruhan.

Melalui lima prinsip *maqāshid* syariah ini, Islam dapat hadir sebagai ajaran yang tegas dalam nilai moral, namun lembut. Tujuannya bukan untuk menghakimi, melainkan untuk menjaga kemaslahatan bersama dan memastikan setiap manusia hidup dengan aman, bermartabat, dan penuh kasih sayang.

C. Korupsi dalam Persepektif Hukum Islam: landasan Teologis, Fiqih, dan Kontekstualisasi Modern

Landasan Teologis dan Etika Islam tentang Korupsi

1. Landasan Teologis tentang Korupsi

Al-Qur'an menegaskan dengan sangat jelas bahwa korupsi dan segala bentuk pengambilan harta secara tidak sah merupakan perbuatan yang dilarang keras. Dalam Surah Al-Baqarah ayat 188, Allah berfirman:

وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"*Dan janganlah kamu memakan harta di antara kamu dengan cara yang batil, dan (janganlah) kamu membawa urusan harta itu kepada hakim, agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain dengan (jalan) dosa, padahal kamu mengetahui*."

Ayat ini menjadi dasar penting dalam ajaran Islam tentang larangan penyalahgunaan kekuasaan dan manipulasi hukum untuk memperoleh keuntungan pribadi. Kata *al-bāṭil* dalam ayat tersebut mencakup segala bentuk pengambilan harta tanpa hak termasuk pencurian, penggelapan, suap, kecurangan, dan praktik korupsi dalam berbagai bentuk modern.

Para ulama menafsirkan kata *ta'kulū* (memakan) sebagai gambaran bahwa harta yang diperoleh dengan cara yang tidak jujur akan menggerogoti hati dan moral pelakunya. Ibn Katsir menegaskan bahwa membawa urusan ke pengadilan untuk memenangkan perkara secara tidak adil termasuk dosa besar, karena memperkuat ketidakadilan dalam sistem sosial.

Dari ayat ini, terlihat bahwa Islam tidak hanya menilai korupsi sebagai pelanggaran hukum, tetapi juga sebagai pengkhianatan terhadap amanah publik. Perbuatan ini merusak keseimbangan ekonomi, menurunkan kepercayaan masyarakat, dan melemahkan nilai keadilan. Dalam kerangka tujuan syariat (*maqāshid syariah*), larangan ini sejalan dengan prinsip *hifzh al-māl* (menjaga harta), yaitu menjaga agar kekayaan masyarakat tetap bersih dan tidak dirampas secara zalim.

2. Ajaran Nabi Muhammad SAW tentang Bahaya Korupsi

a. Larangan Suap dan Penyalahgunaan Kekuasaan

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ وَالرَّائِشَ بَيْنَهُمَا

Rasulullah SAW bersabda: "Allah melaknat orang yang menyuap, yang menerima suap, dan perantara antara keduanya." (HR. Ahmad dan Tirmidzi)

Hadis ini memberikan peringatan keras terhadap praktik suap (*risywah*) yang dapat merusak keadilan. Laknat dalam hadis tersebut menunjukkan betapa berat dosa suap karena bukan hanya merugikan individu, tetapi juga **merusak** tatanan sosial dan hukum. Imam Nawawi menjelaskan bahwa larangan ini bersifat umum dan berlaku di seluruh bidang kehidupan baik pemerintahan, hukum, maupun administrasi publik.

Menurut ulama besar seperti Wahbah az-Zuhaili, praktik suap dapat menghapus keadilan sosial dan menghilangkan hak masyarakat yang seharusnya dilindungi oleh negara. Dalam konteks masa kini, suap menjadi penyebab utama ketidakadilan, menghambat pembangunan, memperlebar kesenjangan sosial, dan menumbuhkan budaya korupsi dalam birokrasi.

b. Larangan Penggelapan Jabatan (*Ghulul*)
Rasulullah SAW juga menegaskan dalam hadis lain:

مَنِ اسْتَعْمَلْنَاهُ عَلَى عَمَلٍ فَرَزَقْنَاهُ رِزْقًا فَمَا أَخَذَ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ غُلُولٌ

"Barang siapa yang kami tugaskan untuk suatu pekerjaan dan telah kami beri gaji, maka apa yang diambilnya di luar itu adalah penggelapan (ghulul)." (HR. Abu Dawud)

Hadis ini menegaskan prinsip kejujuran dan tanggung jawab bagi aparatur negara. Setiap bentuk penyalahgunaan jabatan atau penggunaan fasilitas publik untuk kepentingan pribadi dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah. Khalifah Umar bin Khattab bahkan pernah menerapkan prinsip ini dengan memeriksa kekayaan para pejabat sebelum dan sesudah menjabat, guna memastikan tidak ada harta yang diperoleh secara tidak sah.

Dalam konteks modern, makna *ghulul* mencakup tindakan seperti penyalahgunaan anggaran, korupsi proyek, penggunaan aset negara untuk kepentingan pribadi, hingga nepotisme. Prinsip ini menunjukkan bahwa ajaran Islam telah lama menekankan pentingnya tata kelola pemerintahan yang bersih, transparan, dan akuntabel.

Secara keseluruhan, baik Al-Qur'an maupun hadis Nabi SAW menegaskan bahwa korupsi bukan hanya persoalan hukum dan ekonomi, tetapi juga masalah moral dan spiritual. Ia merusak hati manusia, mengkhianati amanah, dan menghancurkan keadilan sosial yang menjadi inti dari ajaran Islam. Oleh karena itu, upaya memberantas korupsi harus mencakup pembenahan sistem, pendidikan moral, serta penegakan nilai-nilai kejujuran dan tanggung jawab dalam kehidupan publik.

3. Ayat-ayat tentang Amanah dan Keadilan

Dalam Surah An-Nisa ayat 58, Allah SWT berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

"*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada yang berhak, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu menetapkannya dengan adil*."

Ayat ini menjadi salah satu dasar utama dalam ajaran Islam mengenai tanggung jawab moral dan keadilan sosial. Dua nilai pokok *amanah* dan *'adl* (keadilan) ditekankan sebagai fondasi kehidupan bersama, baik dalam urusan pribadi, sosial, maupun pemerintahan.

Menurut Imam Ath-Thabari, makna *amanah* dalam ayat ini tidak hanya terbatas pada kepercayaan dalam bentuk harta, tetapi juga mencakup segala bentuk tanggung jawab publik, termasuk jabatan, wewenang, dan kekuasaan. Amanah berarti menjalankan tugas dengan jujur, tidak menyalahgunakan kepercayaan, serta memastikan bahwa hak orang lain tidak terabaikan.

Keadilan, di sisi lain, menjadi prinsip yang menjaga keseimbangan sosial. Ketika seseorang diberi wewenang untuk memutuskan perkara, Islam menuntut agar keputusan itu didasarkan pada kejujuran dan kebenaran, bukan pada kepentingan pribadi atau tekanan politik.

Dalam konteks masa kini, ayat ini menegaskan pentingnya transparansi dan akuntabilitas dalam tata kelola pemerintahan. Setiap bentuk pelanggaran terhadap amanah termasuk korupsi, penyalahgunaan jabatan, atau manipulasi kekuasaan merupakan bentuk pengkhianatan terhadap amanah Allah dan kepercayaan masyarakat.

Akibatnya tidak hanya bersifat duniawi, berupa hilangnya kepercayaan publik dan rusaknya sistem sosial, tetapi juga berdampak pada kehidupan spiritual pelakunya. Islam menegaskan bahwa keadilan dan amanah bukan sekadar nilai moral, tetapi tanggung jawab keagamaan yang harus dijaga oleh setiap individu yang memegang kekuasaan atau tanggung jawab publik.

4. Dimensi Moral–Spiritual dalam Pemberantasan Korupsi

Dalam pandangan Islam, upaya memberantas korupsi tidak bisa hanya mengandalkan hukum dan sanksi semata. Moral dan spiritual memiliki peran yang sangat penting untuk menumbuhkan kesadaran dan kejujuran dari dalam diri individu. Korupsi bukan sekadar pelanggaran hukum, tetapi juga merupakan penyakit hati yang muncul dari lemahnya iman, keserakahan, dan hilangnya rasa takut kepada Allah.

Rasulullah ﷺ bersabda:

"Sekali-kali tidaklah seorang hamba diangkat sebagai pemimpin, kemudian ia mati dalam keadaan menipu rakyatnya, kecuali Allah mengharamkan surga baginya."
(HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis ini menegaskan bahwa korupsi dalam bentuk penyalahgunaan kekuasaan adalah bentuk pengkhianatan besar. Pemimpin yang tidak jujur dan menipu rakyatnya dianggap telah mengkhianati amanah Allah, dan ancamannya bukan hanya di dunia, tetapi juga di akhirat.

Dalam ajaran tasawuf, perilaku koruptif dipandang sebagai hasil dari penyakit hati seperti *tama'* (rakus), *hubb al-dunya* (terlalu mencintai dunia), dan *kibr* (kesombongan). Untuk mencegahnya, Islam menekankan pentingnya *tazkiyah al-nafs* yaitu penyucian jiwa dan pembinaan moral, agar seseorang memiliki integritas dan rasa tanggung jawab yang tinggi. Tanpa penyucian hati, sistem hukum sebaik apa pun tidak akan mampu menghapus akar perilaku korupsi.

Pada masa Khulafā' al-Rāsyidīn, pencegahan korupsi dimulai dari pembentukan karakter melalui pendidikan akhlak dan ketakwaan. Para pemimpin diajarkan untuk selalu merasa diawasi oleh Allah dan takut pada hari perhitungan (*hisab*). Nilai ini menjadi benteng moral yang efektif dalam menumbuhkan kejujuran dan kesederhanaan dalam kepemimpinan.

Dengan demikian, pemberantasan korupsi dalam Islam merupakan upaya yang menyeluruh, melibatkan penegakan hukum yang tegas sekaligus pendidikan moral-spiritual yang mendalam. Hukum dapat menjerat pelaku, tetapi hanya hati yang bersih dan takut kepada Allah yang dapat mencegah seseorang dari berbuat korupsi sejak awal.

Perspektif Fiqih Klasik: Ghulul, Risywah, dan Prinsip Keadilan

1. Konsep Ghulul dalam Fiqih Klasik

Dalam ajaran Islam, *ghulul* dipahami sebagai bentuk penggelapan harta publik atau penyalahgunaan jabatan untuk keuntungan pribadi. Istilah ini mencakup segala tindakan mengambil sesuatu yang bukan haknya dari harta umat, baik dalam konteks militer, pemerintahan, maupun administrasi publik.

Imam Syafi'i menegaskan bahwa *ghulul* termasuk dosa besar dan haram secara mutlak. Beliau menyatakan bahwa siapa pun yang melakukannya wajib mengembalikan harta yang diambil serta bertaubat dengan sungguh-sungguh. Para ulama juga sepakat bahwa hasil dari perbuatan ini tidak dapat dinikmati oleh pelaku dalam kondisi apa pun. Jika pemiliknya diketahui, harta tersebut harus dikembalikan kepadanya. Namun, apabila tidak diketahui, maka harta itu wajib diserahkan kepada baitul mal, yaitu lembaga pengelola keuangan publik dalam sistem Islam.

Pandangan ini menunjukkan bahwa Islam menempatkan kejujuran dan tanggung jawab publik sebagai nilai yang sangat tinggi. Tidak ada ruang untuk melegalkan korupsi dengan alasan apa pun, bahkan setelah pelaku menyesali perbuatannya. Taubat tidak cukup tanpa mengembalikan hak yang telah dirampas.

Konsep ini sejalan dengan prinsip pemulihan kerugian publik yang juga diakui dalam sistem hukum modern. Baik dalam hukum Islam maupun hukum positif, pengembalian harta hasil

korupsi menjadi langkah utama untuk mengembalikan keadilan sosial dan memulihkan kepercayaan masyarakat terhadap pemerintahan yang bersih dan berintegritas.

2. Konsep *Risywah* (Suap) dalam Literatur Fiqih

Dalam pandangan hukum Islam, *risywah* atau suap merupakan salah satu bentuk kezaliman yang dilarang keras karena merusak keadilan dan tatanan sosial. Ulama klasik seperti Al-Kasani mendefinisikan *risywah* sebagai *"sesuatu yang diberikan untuk menampakkan yang batil dan menutupi yang hak."* Artinya, suap bukan sekadar pemberian materi, tetapi sebuah upaya manipulatif untuk membelokkan kebenaran dan menindas keadilan.

Dalam literatur Fiqih, *risywah* diklasifikasikan menjadi beberapa bentuk sesuai dengan konteks dan tujuannya:

a. *Risywah al-Hukmiyah* – Suap yang terjadi dalam proses peradilan, di mana seseorang memberikan sesuatu kepada hakim atau aparat hukum agar keputusan berpihak kepadanya. Ini adalah bentuk paling berat karena secara langsung menghapus keadilan dan mengkhianati amanah hukum.

b. *Risywah al-Idariyah* – Suap yang terjadi dalam lingkungan birokrasi, seperti pemberian uang atau hadiah untuk mempercepat pelayanan, mendapatkan izin, atau menunda kewajiban tertentu. Praktik ini memperburuk sistem administrasi publik dan menumbuhkan budaya ketidakadilan.

c. *Risywah al-Jabariyah* – Suap yang dilakukan karena paksaan, misalnya seseorang dipaksa memberi imbalan agar urusannya tidak dipersulit. Meskipun pelakunya dalam posisi tertekan, praktik ini tetap menunjukkan lemahnya sistem keadilan dalam masyarakat.

Ketiga jenis suap ini sama-sama berbahaya karena mengikis nilai kejujuran dan merusak kepercayaan sosial**.** Bahkan bentuk suap yang tampak ringan, seperti pemberian hadiah kepada pejabat atau pengambil keputusan, dapat dikategorikan sebagai tindakan korupsi apabila tujuannya adalah untuk mempengaruhi kebijakan atau memperoleh keuntungan pribadi.

Dengan demikian, Islam memandang *risywah* sebagai penyakit sosial yang harus diberantas dari akarnya, bukan hanya dengan hukum, tetapi juga dengan menanamkan nilai moral dan kesadaran spiritual agar setiap individu menjauhi praktik yang mengandung unsur ketidakadilan dan penyalahgunaan kekuasaan.

3. Pandangan *Fuqaha* Kontemporer

Para ulama dan pemikir Islam masa kini sepakat bahwa korupsi merupakan salah satu kejahatan besar yang tidak hanya merugikan secara ekonomi, tetapi juga mengguncang tatanan moral dan sosial masyarakat. Dalam pandangan Yusuf al-Qaradawi, korupsi baik dalam bentuk penyalahgunaan wewenang maupun penggelapan keuangan negara, merupakan perbuatan yang meruntuhkan tujuan utama syariat Islam (*maqāshid syariah*), terutama dalam menjaga agama (*hifzh al-dīn*), akal (*hifzh al-'aql*), dan harta (*hifzh al-māl*).

Dari sudut pandang *maqashid*, korupsi dianggap sebagai tindakan yang mengancam keberlangsungan kehidupan sosial karena merusak lima pilar utama yang menjadi dasar keseimbangan masyarakat: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ketika korupsi terjadi, kepercayaan publik hilang, sistem hukum melemah, dan nilai moral masyarakat ikut terkikis.

Sementara itu, Dr. Jasser Auda menambahkan bahwa korupsi bertentangan dengan semua tingkatan *maqashid syariah*, mulai dari kebutuhan pokok (*dharuriyat*), kebutuhan sekunder (*hajiyat*), hingga kebutuhan pelengkap (*tahsiniyyat*). Dengan kata

lain, korupsi tidak hanya melanggar aturan hukum, tetapi juga menghancurkan struktur kehidupan berkeadaban.

Karena itu, upaya memberantas korupsi tidak cukup dilakukan melalui jalur hukum semata. Islam memandang pemberantasan korupsi harus bersifat menyeluruh dan terpadu, mencakup aspek hukum, sosial, pendidikan, dan spiritual. Penegakan hukum penting untuk memberikan efek jera, tetapi pencegahan melalui pendidikan moral, penguatan nilai keagamaan, dan pembangunan budaya integritas jauh lebih mendasar agar masyarakat tumbuh dalam kejujuran dan tanggung jawab sosial.

Tabel 15. 1 Perbandingan Korupsi dalam Hukum Islam

Aspek	Hukum Islam	Hukum Positif (Indonesia)
Terminologi	Ghulul, Risywah, Ghasb	Korupsi, suap, penyalahgunaan wewenang
Status Hukum	Haram, dosa besar	Pidana
Sanksi	Kembalikan harta, ta'zir, laknat	Penjara, denda, perampasan aset
Basis	Wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah), Ijtihad	Undang-undang (UU Tipikor 31/1999 Jo. 20/2001)
Obyek Korupsi	Harta publik dan pribadi	Harta negara/publik
Penegakan	Moral–spiritual	Institusional (KPK, Polri, Kejaksaan)
Tujuan	*Maqashid*: hifzh al-māl dan keadilan	Kepentingan umum, pembangunan

Kontekstualisasi Modern dan Perbandingan Hukum

1. Relevansi Ayat-ayat dengan Konteks Modern

Dalam Surah Ali Imran ayat 161, Allah SWT berfirman:

"Tidak mungkin seorang nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan. Barang siapa berkhianat, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatinya."

Ayat ini menegaskan bahwa pengelolaan harta publik adalah tanggung jawab moral sekaligus spiritual. Pengkhianatan terhadap amanah keuangan negara bukan hanya pelanggaran etika sosial, tetapi juga dosa besar yang memiliki konsekuensi di akhirat. Dalam tafsir *al-Misbah*, Quraish Shihab menekankan bahwa pesan ayat ini berlaku tidak hanya bagi para nabi, tetapi juga bagi semua pemimpin dan pejabat publik yang mengelola keuangan umat.

Makna ayat ini sangat relevan dalam konteks modern, di mana korupsi menjadi salah satu ancaman terbesar bagi keadilan dan kesejahteraan masyarakat**.** Allah memperingatkan bahwa siapa pun yang berkhianat akan dimintai pertanggungjawaban secara langsung di hadapan-Nya, bahkan membawa "barang bukti" berupa harta haram yang pernah disalahgunakan. Ini menggambarkan bentuk keadilan ilahi yang menembus batas dunia bahwa segala bentuk korupsi dan penyelewengan tidak akan pernah luput dari pengawasan Allah.

Pesan ayat ini juga memberi dimensi sakral bagi akuntabilitas publik**.** Dalam pandangan Islam, transparansi dan tanggung jawab bukan sekadar tuntutan administratif, melainkan bagian dari ibadah dan amanah keagamaan. Seorang pejabat atau pengelola keuangan publik harus menyadari bahwa setiap kebijakan dan keputusan yang menyangkut harta rakyat akan dipertanggungjawabkan, baik di dunia melalui sistem hukum maupun di akhirat di hadapan Allah SWT.

Dengan demikian, prinsip yang terkandung dalam ayat ini sejalan dengan semangat *good governance* masa kini pemerintahan yang bersih, jujur, dan transparan. Islam menempatkan integritas pejabat sebagai ukuran keimanan dan keberhasilan moral suatu bangsa.

2. Pandangan *Maqashid Syariah* terhadap Korupsi

Dalam pandangan *Maqashid Syariah*, korupsi bukan sekadar pelanggaran hukum, tetapi juga kejahatan yang menghancurkan tatanan moral, sosial, dan spiritual masyarakat. Syariah Islam pada hakikatnya bertujuan untuk menjaga kemaslahatan umum, menolak segala bentuk kezaliman, serta menegakkan keadilan. Oleh karena itu, tindakan korupsi bertentangan langsung dengan lima tujuan utama syariah (*al-dharuriyat al-khams*) yang melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

a. *Hifzh al-Din* (Menjaga Agama)
   Korupsi merupakan bentuk pengkhianatan terhadap amanah dan nilai-nilai keagamaan. Allah SWT berfirman dalam *QS. An-Nisā' ayat 58*:

   "Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu untuk menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu menetapkannya dengan adil."

   Ayat ini menegaskan bahwa keadilan dan amanah adalah prinsip pokok dalam kehidupan beragama dan bernegara. Ketika seseorang menggunakan jabatan atau kekuasaan untuk keuntungan pribadi, ia tidak hanya melanggar hukum manusia, tetapi juga mengkhianati perintah Allah. Maka, praktik seperti suap dan penggelapan termasuk bentuk pelanggaran terhadap kesucian agama dan nilai moral Islam.

b. *Hifzh al-Nafs* (Menjaga Jiwa)
   Korupsi berdampak langsung pada hilangnya hak hidup banyak orang. Ketika dana publik untuk kesehatan, pangan, atau infrastruktur disalahgunakan, masyarakat kehilangan

akses terhadap layanan dasar. Akibatnya, muncul penderitaan bahkan kematian yang seharusnya bisa dicegah. Dalam konteks ini, korupsi tidak hanya mencuri harta, tetapi juga mengancam keselamatan jiwa manusia menjadikannya dosa sosial yang sangat berat.

c. *Hifzh al-'Aql* (Menjaga Akal)
Korupsi di sektor pendidikan melemahkan mutu sekolah dan universitas. Ketika dana pendidikan dikorup, fasilitas dan kualitas pengajaran menurun, generasi muda kehilangan kesempatan belajar dengan baik, dan kebodohan menjadi sistemik. Padahal, menjaga dan mengembangkan akal merupakan salah satu tujuan utama syariah. Dengan demikian, korupsi di bidang ini merupakan bentuk perusakan terhadap pilar kecerdasan umat.

d. *Hifzh al-Nasl* (Menjaga Keturunan)
Korupsi yang terjadi dalam sistem sosial dan kesejahteraan keluarga menghambat distribusi bantuan dan fasilitas publik. Keluarga miskin kehilangan hak-hak dasarnya, seperti pendidikan anak, nutrisi, dan tempat tinggal layak. Dampaknya bisa berlangsung lintas generasi, menciptakan lingkaran kemiskinan dan ketidakadilan sosial yang sulit diputus.

e. *Hifzh al-Māl* (Menjaga Harta)
Inilah dimensi yang paling nyata. Korupsi adalah pencurian hak ekonomi masyarakat. Allah SWT memperingatkan dalam *QS. Al-Baqarah ayat 188*:

"Dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain dengan cara yang batil, dan (janganlah) kamu membawa harta itu kepada hakim untuk memakan sebagian harta orang lain dengan dosa, padahal kamu mengetahui."

Ayat ini menjelaskan bahwa segala bentuk pengambilan harta tanpa hak baik melalui suap, manipulasi, maupun kebohongan merupakan dosa besar. Harta publik yang dikorup bukan

sekadar kehilangan nilai ekonomi, tetapi juga menciptakan kerusakan moral dan sosial.

3. Studi Kasus Modern

Korupsi merupakan masalah yang tidak hanya melanda sistem pemerintahan sekuler, tetapi juga negara-negara dengan basis keagamaan yang kuat. Fenomena ini menunjukkan bahwa persoalan korupsi bersifat universal dan berkaitan dengan moralitas, bukan semata kelemahan sistem hukum. Dalam konteks Islam, tindakan korupsi digolongkan sebagai ghulul pengkhianatan terhadap amanah publik yang dikecam keras dalam Al-Qur'an dan hadis.

a. Kasus Korupsi di Negara Muslim: Indonesia
   Indonesia termasuk dalam negara dengan tingkat korupsi yang tinggi berdasarkan *Indeks Persepsi Korupsi (CPI)*. Kasus korupsi sering kali muncul di berbagai sektor, baik pemerintahan, legislatif, maupun lembaga publik. Salah satu contoh paling menonjol adalah kasus korupsi proyek e-KTP, yang melibatkan pejabat tinggi dan menimbulkan kerugian negara hingga triliunan rupiah.

   Dari sudut pandang Islam, tindakan seperti ini tidak hanya merugikan keuangan negara, tetapi juga merupakan bentuk pengkhianatan terhadap amanah dan keadilan sosial. Dalam konsep syariah, korupsi tergolong pelanggaran terhadap *hifzh al-māl* (menjaga harta) dan *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa), karena kerugian akibat penyalahgunaan dana publik berimplikasi langsung pada menurunnya kualitas layanan publik, kemiskinan struktural, bahkan kematian tidak langsung akibat terbatasnya akses kesehatan dan pendidikan.

   Dengan demikian, korupsi di sektor publik bukan hanya kejahatan administratif, tetapi juga dosa sosial yang melanggar prinsip keadilan dan kesejahteraan yang menjadi tujuan syariat Islam.

b. Kasus di Negara-Negara Timur Tengah
Fenomena korupsi juga terjadi di beberapa negara Timur Tengah, terutama dalam bentuk penyalahgunaan wewenang oleh kalangan elit politik dan keluarga kerajaan. Praktik seperti monopoli ekonomi, gratifikasi, dan nepotisme menjadi tantangan besar bagi tata kelola pemerintahan yang adil dan transparan.

Islam telah menegaskan larangan keras terhadap suap (*risywah*), sebagaimana sabda Rasulullah ﷺ:

"Allah melaknat pemberi suap, penerima suap, dan perantara antara keduanya." (HR. Ahmad dan Tirmidzi)

Hadis ini menunjukkan bahwa setiap bentuk penyimpangan kekuasaan baik dilakukan oleh penguasa, pejabat, maupun pihak yang berusaha mempengaruhi kebijakan termasuk dalam kategori risywah yang merusak tatanan sosial.

Fenomena di Timur Tengah membuktikan bahwa sistem pemerintahan yang tidak transparan dan minim kontrol publik sangat rawan terhadap penyalahgunaan kekuasaan. Dalam pandangan Islam, kepemimpinan tanpa akuntabilitas bukan hanya sumber ketidakadilan, tetapi juga bentuk pengkhianatan terhadap tanggung jawab yang telah Allah amanahkan kepada pemimpin.

c. Korupsi di Sektor Keagamaan
Ironisnya, praktik korupsi juga dapat muncul di sektor keagamaan, seperti penyalahgunaan dana zakat, infak, sedekah, atau donasi publik. Beberapa kasus memperlihatkan adanya penyelewengan dana masjid hingga praktik jual beli kuota haji. Tindakan seperti ini tergolong sangat berat karena menyangkut pengkhianatan terhadap amanah umat dan mencederai nilai spiritual ibadah.

Allah SWT memperingatkan dalam *QS. Ali Imran ayat 161*:

"Tidak mungkin seorang nabi berkhianat dalam harta rampasan perang. Barang siapa berkhianat, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatinya."

Ayat ini menegaskan bahwa setiap penggelapan harta publik (*ghulul*) akan dimintai pertanggungjawaban secara langsung di hadapan Allah. Dengan demikian, korupsi dalam lembaga keagamaan bukan hanya pelanggaran administratif, tetapi juga pengkhianatan moral dan spiritual yang menodai kesucian agama itu sendiri.

Tabel 34. 1 Perbandingan Korupsi dalam Hukum Islam dan Hukum Positif (Indonesia)

Aspek	Hukum Islam	Hukum Positif (Indonesia)
Terminologi	Ghulul, Risywah, Ghasb	Korupsi, suap, penyalahgunaan wewenang
Status Hukum	Haram, dosa besar	Pidana
Sanksi	Kembalikan harta, *ta'zi*r, laknat	Penjara, denda, perampasan aset
Basis	Wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah), Ijtihad	Undang-undang (UU Tipikor 31/1999 Jo. 20/2001)
Obyek Korupsi	Harta publik dan pribadi	Harta negara/publik
Penegakan	Moral–spiritual	Institusional (KPK, Polri, Kejaksaan)

D. Strategi dan Tata Kelola Antikorupsi dalam Perspektif Islam

1. Implikasi Kebijakan dan Tata Kelola

Pemberantasan korupsi dalam perspektif Islam tidak cukup hanya dengan menegakkan hukum secara formal, tetapi juga harus menyentuh dimensi etika, spiritual, dan sistem tata kelola. Prinsip-prinsip syariah seperti *amanah* (kejujuran), *'adl* (keadilan), dan *maslahah* (kemaslahatan umum) menjadi fondasi penting dalam membangun pemerintahan yang bersih dan berintegritas.

a. *Good Governance* dalam Perspektif *Maqashid* Syariah
   Korupsi melemahkan lima tujuan pokok syariah (*maqashid al-syariah*), yakni perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Karena itu, kebijakan antikorupsi harus dilakukan secara komprehensif tidak hanya dengan hukuman, tetapi juga melalui pencegahan dan pendidikan moral.

   Beberapa langkah kebijakan yang relevan untuk mewujudkan tata kelola yang baik (*good governance*) antara lain:

   1) Transparansi Fiskal.
      Pengelolaan keuangan negara dan daerah harus terbuka serta dapat diaudit oleh publik. Prinsip ini sejalan dengan semangat Islam untuk mencegah praktik *ghulul* (penggelapan) dan memastikan keadilan dalam distribusi harta publik.

   2) Audit dan Pengawasan yang Ketat.
      Mengikuti teladan Khalifah Umar bin Khattab yang secara rutin memeriksa kekayaan pejabatnya, sistem audit modern perlu bersifat independen dan transparan. Tujuannya adalah memastikan tidak terjadi penyalahgunaan jabatan.

   3) Pendidikan Moral dan Spiritualitas.
      Nilai-nilai kejujuran, tanggung jawab, dan amanah perlu

ditanamkan sejak dini, sebagaimana firman Allah dalam *QS. An-Nisa: 58* yang memerintahkan agar amanah diserahkan kepada yang berhak dan keadilan ditegakkan dalam setiap keputusan.

4) Penegakan Hukum yang Tegas.
Hukuman terhadap pelaku korupsi harus ditegakkan secara adil dan tanpa pandang bulu. Dalam Fiqih klasik, prinsip *ta'zir* (hukuman administratif) diterapkan sebagai upaya menciptakan efek jera sekaligus menjaga ketertiban sosial.

5) Reformasi Birokrasi dan Digitalisasi.
Prosedur birokrasi yang berbelit membuka peluang suap (*risywah*). Oleh karena itu, penyederhanaan proses administrasi dan penerapan sistem digital menjadi langkah strategis untuk menutup celah korupsi.

6) Perlindungan bagi Pelapor (*Whistleblower*).
Islam mendorong amar ma'ruf nahi munkar, termasuk keberanian melaporkan kejahatan. Perlindungan bagi pelapor korupsi menjadi bagian penting dalam membangun sistem pengawasan sosial yang efektif.

7) Pemulihan Kerugian Publik.
Dalam hukum Islam, hasil korupsi harus dikembalikan kepada masyarakat melalui lembaga publik (*baitul mal*). Prinsip ini identik dengan konsep pemulihan kerugian negara dalam hukum positif modern.

b. Integrasi Nilai Syariah dalam Sistem Negara
Nilai-nilai Islam dapat diadopsi dalam kebijakan publik bukan hanya dalam bentuk hukum formal, tetapi melalui etika pemerintahan dan budaya integritas. Prinsip *al-'adl wa al-amanah* (keadilan dan kejujuran) menjadi inti dari tata kelola pemerintahan yang berorientasi pada kemaslahatan rakyat.

Implementasi prinsip ini tampak dalam berbagai praktik modern seperti transparansi birokrasi, tanggung jawab fiskal, serta partisipasi masyarakat dalam pengawasan kebijakan

publik. Dengan demikian, syariah berperan sebagai sumber nilai yang memperkuat etika kepemimpinan dan tata kelola yang adil.

c. Prinsip *Maqasidi*
Menurut Dr. Jasser Auda, maqāṣid harus dipahami secara menyeluruh, terbuka, dan mampu menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman. Dalam kerja pemberantasan korupsi, maqāṣid tidak hanya menyoroti persoalan hukum, tetapi juga mendorong perubahan pada struktur sosial serta budaya yang menjadi sumber masalah

Gagasan maqāṣid menekankan beberapa langkah penting, yaitu:

1) Reformasi struktural, untuk memperkuat akuntabilitas dan mencegah penyalahgunaan kekuasaan.
2) Revitalisasi budaya integritas, agar kejujuran dan tanggung jawab menjadi bagian dari karakter nasional.
3) Pemberdayaan masyarakat, sehingga kontrol sosial terhadap pejabat dan lembaga publik dapat berjalan efektif.

Dengan cara ini, upaya melawan korupsi tidak berhenti pada pemberian hukuman, tetapi juga mencakup pembenahan sistem dan nilai yang menjadi fondasi kehidupan bernegara, sehingga tercipta tata kelola yang adil, bersih, dan selaras dengan prinsip-prinsip ilahiah.

2. Institusi Pengawasan dan Akuntabilitas Publik

Dalam sejarah peradaban Islam, konsep pengawasan (*hisbah*) dan akuntabilitas publik telah menjadi bagian penting dari tata kelola pemerintahan yang adil dan transparan. Islam tidak hanya menekankan aspek hukum, tetapi juga membangun sistem sosial yang memastikan kejujuran dan tanggung jawab dalam setiap lapisan masyarakat.

a. Lembaga al-Hisbah: Sistem Pengawasan Sosial dan Ekonomi
Pada masa klasik, lembaga *al-Hisbah* berfungsi sebagai pengawas moral, sosial, dan ekonomi masyarakat. Tugas utamanya adalah memastikan terlaksananya keadilan dalam transaksi dan menjaga stabilitas sosial. Beberapa fungsi pokoknya meliputi:

1) Pengawasan Pasar. Memastikan harga barang wajar dan tidak terjadi manipulasi ekonomi.
2) Pencegahan Penipuan (*ghisy*). Mengawasi kejujuran para pedagang dalam timbangan, kualitas barang, dan praktik jual beli.
3) Penindakan terhadap *ihtikar* (penimbunan barang). Praktik penimbunan dianggap sebagai kejahatan moral dan ekonomi, karena menimbulkan kelangkaan dan merugikan masyarakat luas.

Rasulullah ﷺ bersabda:

"Tidaklah seseorang melakukan ihtikar (menimbun barang kebutuhan) kecuali ia berdosa."

Hadis ini menegaskan bahwa pengawasan ekonomi bukan hanya urusan teknis, tetapi juga bagian dari tanggung jawab moral umat Islam. Fungsi *hisbah* inilah yang dalam konteks modern sejalan dengan peran lembaga pengawas seperti KPK, BPK, atau Ombudsman yang bertujuan menegakkan transparansi dan keadilan publik.

b. Audit dan Transparansi di Masa Umar bin Khattab
Khalifah Umar bin Khattab dikenal sebagai pelopor sistem pengawasan keuangan publik yang transparan. Ia mewajibkan para pejabat untuk melaporkan harta mereka sebelum dan sesudah menjabat. Bila terdapat peningkatan kekayaan yang tidak wajar, Umar memerintahkan agar kelebihan harta tersebut dikembalikan ke baitul mal (kas negara).

Model pengawasan ini mengandung tiga nilai utama:

1) Integritas aparatur negara. Pejabat dianggap sebagai pelayan publik, bukan pemilik kekuasaan.
2) Keadilan ekonomi. Setiap warga memiliki hak yang sama atas sumber daya publik.
3) Pemulihan kerugian publik. Segala bentuk harta yang diambil tanpa hak harus dikembalikan kepada masyarakat.

Prinsip ini selaras dengan konsep modern *asset recovery* pengembalian aset hasil korupsi kepada negara dan rakyat sebagai wujud keadilan sosial.

3. Strategi Kontemporer Pemberantasan Korupsi

Upaya memberantas korupsi di era modern membutuhkan langkah yang terpadu, mencakup teknologi, pendidikan, hukum, dan spiritualitas. Islam memberikan dasar moral yang kuat untuk menciptakan tata kelola pemerintahan yang bersih dan berkeadilan.

Beberapa strategi yang relevan untuk diterapkan antara lain:

a. Digitalisasi Layanan Publik.
   Penggunaan teknologi dalam birokrasi mengurangi interaksi langsung antara pejabat dan masyarakat, sehingga mempersempit ruang bagi praktik suap (*risywah*). Sistem digital yang transparan juga mempercepat layanan publik secara efisien.

b. Transparansi Anggaran Berbasis Teknologi.
   Akses publik terhadap data anggaran negara menjadi bentuk kontrol sosial yang efektif. Prinsip ini sejalan dengan larangan *ghulul* (penggelapan), di mana masyarakat memiliki hak untuk mengetahui bagaimana harta publik dikelola.

c. Pendidikan Antikorupsi Sejak Dini.
   Nilai kejujuran, amanah, dan tanggung jawab perlu dimasukkan dalam kurikulum pendidikan. Langkah ini sesuai

dengan tujuan *maqashid syariah* dalam menjaga akal dan moral masyarakat, serta membentuk generasi yang sadar hukum dan etika.

d. Sinergi antara Negara, Masyarakat Sipil, dan Ulama.
Upaya pemberantasan korupsi memerlukan kolaborasi antara lembaga negara, masyarakat sipil, dan tokoh agama. Peran ulama sangat penting untuk memberikan legitimasi moral terhadap hukum dan kebijakan antikorupsi, serta membimbing masyarakat agar memahami bahwa kejujuran dan integritas adalah bagian dari ibadah.

Dengan langkah-langkah ini, pemberantasan korupsi tidak hanya menjadi agenda hukum, tetapi juga gerakan moral dan spiritual nasional. Integrasi antara nilai-nilai Islam dan sistem modern diharapkan mampu melahirkan tata kelola pemerintahan yang transparan, berkeadilan, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

BAB 16
REFLEKSI DAN PROSPEK PENGEMBANGAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA

A. Transformasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Antara Tradisi, Modernitas, dan Tantangan Global

1. Antara Tradisi dan Modernitas: Dialektika Hukum Keluarga Islam dalam Konteks Sosio-Kultural Indonesia

Perjalanan hukum keluarga Islam di Indonesia menunjukkan proses dialog yang panjang antara nilai-nilai tradisi dan tuntutan modernitas. Akar hukumnya berasal dari Fiqih klasik yang berkembang di dunia Islam abad pertengahan, namun ketika diterapkan di Indonesia, ia harus berhadapan dengan realitas sosial dan budaya yang jauh lebih beragam. Proses penyesuaian inilah yang melahirkan bentuk hukum keluarga Islam khas Indonesia, yang berusaha menjaga prinsip syariat sambil tetap menyesuaikan diri dengan kebutuhan masyarakat modern.

Lahirnya K**o**mpilasi Hukum Islam (KHI) tahun 1991 menjadi tonggak penting dalam perjalanan ini. Dokumen tersebut lahir dari dialog panjang antara ulama pesantren, akademisi, dan praktisi hukum, yang berupaya menghadirkan Fiqih yang relevan dengan konteks keindonesiaan. KHI bukan sekadar hasil kompromi, tetapi wujud nyata dari kemampuan hukum Islam

beradaptasi dengan perubahan sosial tanpa kehilangan jati diri normatifnya.

Proses ini sejalan dengan pesan Al-Qur'an:

"Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri." (QS. Ar-Ra'd: 11)

Ayat tersebut mengajarkan bahwa perubahan sosial harus diiringi pembaruan hukum yang mampu menjawab kebutuhan zaman. Dengan demikian, ijtihad menjadi kunci agar nilai-nilai Islam tetap hidup dan berfungsi di tengah perubahan masyarakat.

Menurut Prof. Dr. H. Abdul Gani Abdullah, KHI merupakan kristalisasi antara teks suci dan realitas sosial Indonesia yang majemuk. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi dan modernitas tidak harus saling bertentangan, melainkan dapat saling menguatkan untuk menciptakan sistem hukum keluarga yang adil, kontekstual, dan membumi.

2. Integrasi Fiqih, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, dan Hukum Nasional

Hubungan antara Fiqih, Maqāṣid al-Syarī'ah, dan hukum nasional di Indonesia tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga terealisasi dalam praktik peradilan agama. Hukum Islam di Indonesia diterapkan secara kontekstual, dengan memperhatikan kemaslahatan masyarakat dan relevansi terhadap kondisi sosial, sehingga tidak dipahami secara kaku atau literal semata.

Rasulullah ﷺ bersabda:

"Permudahlah dan jangan mempersulit; berilah kabar gembira dan jangan membuat orang lari." (HR. al-Bukhārī)

Pesan ini menegaskan prinsip dasar syariat: menghadirkan kemudahan dan kebaikan bagi umat. Beberapa ketentuan dalam KHI, seperti *wasiat wajibah*, *nafkah edukatif*, dan *mediasi keluarga*, merupakan contoh nyata penerapan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam konteks hukum nasional.

Cara ini memungkinkan hukum Islam diterapkan secara adaptif dalam sistem hukum negara tanpa kehilangan semangat keadilannya. Misalnya, ketentuan *wasiat wajibah* bagi anak angkat yang diatur dalam KHI bukan berasal langsung dari Fiqih klasik, tetapi merupakan ijtihad baru yang menekankan prinsip keadilan sosial dan perlindungan hak anak sejalan dengan tujuan maqāṣid menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*) dan kemaslahatan umat.

3. Prospek Hukum Keluarga Islam di Era Global: Menjawab Tantangan Kontemporer

Dalam era globalisasi, hukum keluarga Islam dihadapkan pada tantangan baru yang bersifat lintas batas, seperti perkawinan antarnegara, warisan transnasional, dan teknologi reproduksi modern**.** Perubahan sosial ini menuntut adanya hukum keluarga Islam yang lebih fleksibel dan mampu menjawab kebutuhan masyarakat global.

Al-Qur'an menegaskan dalam QS. Al-Ḥujurāt: 13:

"Wahai manusia, Kami menciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, lalu menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal."

Ayat ini menegaskan pentingnya pengakuan terhadap keragaman sebagai bagian dari kehendak Ilahi. Dalam konteks hukum keluarga, nilai ini menginspirasi pembentukan Fiqih yang menghargai perbedaan budaya dan hukum di berbagai negara.

Dr. Nasaruddin Umar, dalam *Fiqih Multikultural*, menekankan pentingnya paradigma Fiqih yang menumbuhkan nilai toleransi, keadilan, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia. Paradigma ini menjadi landasan untuk menghadapi isu-isu modern seperti perkawinan beda agama, hak anak diaspora, serta status kewarisan lintas yurisdiksi**.** Dengan cara ini, hukum keluarga Islam di Indonesia dapat terus berkembang sejalan dengan dinamika global tanpa kehilangan nilai moralnya.

4. Peran Strategis Peradilan Agama dalam Dinamika Hukum Keluarga

Peradilan Agama memiliki posisi penting dalam mengimplementasikan hukum keluarga Islam di tingkat praktis. Lembaga ini tidak hanya menjadi tempat penyelesaian sengketa, tetapi juga menjadi ruang pembaruan hukum yang berorientasi pada keadilan dan kemaslahatan masyarakat.

Berdasarkan Statistik Peradilan Agama 2024, sekitar 65% perkara yang masuk adalah kasus perceraian, diikuti oleh perkara waris, wasiat, dan wakaf. Hal ini mencerminkan tingginya dinamika sosial dalam keluarga Muslim modern dan sekaligus menegaskan pentingnya peran hakim dalam menemukan solusi hukum yang adil dan realistis.

Salah satu contoh pembaruan hukum dapat dilihat dalam Putusan Mahkamah Agung No. 456/K/AG/2023, yang memberikan nafkah '*Iddah* bagi istri bekerja dengan mempertimbangkan standar hidup keluarga. Putusan ini mencerminkan penerapan *Maqāṣid al-Syarī'ah* secara konkret dalam melindungi hak-hak perempuan dan mewujudkan keadilan substantif dalam keluarga.

Dengan demikian, Peradilan Agama berfungsi sebagai laboratorium hukum yang hidup, tempat nilai-nilai Islam diuji dan diterjemahkan ke dalam kebijakan hukum yang responsif terhadap perubahan zaman, tetap berpijak pada prinsip syariah, dan berpihak pada kemaslahatan umat.

B. Peran Otoritas Ulama dalam Menjaga Keberlanjutan Keluarga

Peran ulama dalam menjaga ketahanan dan keharmonisan keluarga memiliki dasar kuat, baik dari sisi sosial maupun teologis. Dalam Al-Qur'an, Allah SWT secara jelas memerintahkan agar penyelesaian konflik rumah tangga dilakukan dengan

melibatkan pihak yang berilmu dan berintegritas, sebagaimana firman-Nya:

"Maka kirimlah seorang hakam (penengah) dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika keduanya bermaksud melakukan ishlāḥ (perdamaian), Allah akan memberikan taufik di antara keduanya." (QS. al-Nisā' [4]: 35)

Ayat ini menegaskan bahwa peran seseorang yang memiliki kebijaksanaan dan ilmu agama sangat penting dalam menjaga keutuhan keluarga. Dalam tafsirnya, **al-**Ṭabarī menjelaskan bahwa tugas *al-hakam* bukan sekadar menengahi pertengkaran, tetapi mencari solusi terbaik yang dapat memulihkan hubungan keluarga secara adil dan bermartabat.

Dalam konteks modern, fungsi ulama tidak hanya terbatas pada fatwa hukum, tetapi juga mencakup peran sebagai mediator moral dan penjaga nilai-nilai *Maqāṣid al-Syarīʿah* dalam kehidupan keluarga. Mereka menjadi penuntun yang menyeimbangkan dimensi hukum, etika, dan spiritual dalam menghadapi persoalan rumah tangga. Sebagaimana ditegaskan al-Qarāfī, ulama adalah *"al-rūḥ li al-ummah"* roh bagi umat karena melalui bimbingan mereka, masyarakat mampu membedakan antara kebaikan dan keburukan, serta menjaga stabilitas sosial yang berakar pada nilai-nilai keagamaan.

Dari ayat dan pandangan para ulama tersebut, terlihat bahwa otoritas keagamaan memiliki peran nyata dan strategis dalam menjaga keseimbangan keluarga. Mereka bukan hanya sosok simbolik, melainkan figur dengan tanggung jawab substantif untuk menciptakan harmoni sosial dan spiritual.

Beberapa poin penting yang dapat ditarik antara lain:

1. Keadilan dan Kompetensi.
   Ulama yang berperan sebagai *hakam* harus memiliki keilmuan mendalam dan integritas tinggi, agar setiap keputusan yang diambil didasarkan pada prinsip keadilan dan kemaslahatan, bukan kepentingan pribadi atau tekanan sosial.

2. Fungsi Ishlāḥ (Perdamaian).
   Prinsip ishlāḥ merupakan inti dari peran ulama dalam keluarga. Dalam kerangka *Maqāṣid al-Syarīʻah*, ishlāḥ menjadi cara untuk menjaga lima tujuan utama syariat (*al-kulliyāt al-khams*), terutama dalam menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan kelangsungan keluarga.
3. Reposisi Ulama di Era Modern.
   Saat ini, peran ulama berinteraksi langsung dengan lembaga negara seperti pengadilan agama dan lembaga mediasi. Mereka berkontribusi pada dimensi etik dan spiritual yang sering kali kurang tersentuh dalam mekanisme hukum formal.
4. Dampak Sosial.
   Kehadiran ulama dalam proses mediasi memberikan legitimasi moral dan rasa percaya bagi masyarakat. Hal ini meningkatkan peluang keberhasilan penyelesaian konflik serta memperkuat nilai keadilan dan kasih sayang dalam keluarga.

Secara keseluruhan, peran ulama bersifat normatif, sosial, dan rekonstruktif. Sinergi antara otoritas keagamaan dan sistem hukum negara dapat menciptakan fondasi keluarga yang lebih stabil, berkeadilan, dan berlandaskan nilai spiritual yang kuat.

C. Institusi Hakam dan Rekonstruksi dalam Hukum Modern

Konsep *al-ḥakam* (penengah atau mediator) memiliki dasar yang kuat dalam ajaran Islam. Al-Qur'an secara tegas memerintahkan agar konflik rumah tangga diselesaikan melalui kehadiran pihak ketiga yang adil dan berilmu, sebagaimana firman Allah SWT:

"Jika keduanya bermaksud untuk melakukan ishlāḥ (perdamaian), Allah akan memberikan taufik di antara keduanya." (QS. al-Nisā': 35)

Ayat ini menegaskan bahwa penyelesaian konflik keluarga bukan hanya persoalan emosional, tetapi juga spiritual dan sosial. Menurut Ibn Kathīr, seorang *hakam* memiliki kewenangan untuk mencari jalan damai, bahkan dalam kondisi tertentu dapat mengusulkan pemutusan hubungan (*fasakh*) apabila hal tersebut dinilai membawa kemaslahatan yang lebih besar bagi kedua belah pihak.

Dalam tradisi Fiqih klasik, peran dan kedudukan *hakam* diatur dengan cara yang beragam di antara mazhab:

1. Mazhab Hanafiyyah menempatkan *hakam* sebagai mediator, bukan pemutus keputusan akhir.
2. Mazhab Mālikiyyah dan Ḥanābilah memberikan kewenangan lebih luas kepada *hakam* untuk memutuskan perceraian apabila maslahat keluarga menuntutnya.
3. Mazhab Syāfi'iyyah cenderung membatasi peran *hakam* seperti pandangan Hanafiyyah, menempatkannya lebih sebagai fasilitator perdamaian.

Perbedaan pandangan ini menunjukkan bahwa Islam memiliki fleksibilitas hukum dalam mengatur mekanisme penyelesaian konflik rumah tangga, sekaligus menegaskan bahwa prinsip ishlāḥ (rekonsiliasi) adalah inti dari ajaran Islam dalam menjaga keharmonisan keluarga.

Penerapan dan Pengembangan Kontemporer

Dalam konteks hukum modern, gagasan *hakam* mengalami proses reaktualisasi agar tetap relevan dengan sistem hukum dan kebutuhan sosial saat ini. Ada tiga aspek penting yang menjadi fokus dalam pengembangannya:

1. Integrasi ke dalam Sistem Hukum Negara
   Peran *hakam* kini diadaptasi dalam berbagai bentuk lembaga resmi seperti mediator keluarga, konselor perkawinan, atau hakim pengadilan agama. Di Indonesia, substansi ishlāḥ tetap dipertahankan, namun dijalankan dalam kerangka hukum

positif. Dengan demikian, prinsip perdamaian keluarga yang diajarkan Al-Qur'an memperoleh wadah legal yang sistematis dan terukur.

2. Dimensi *Maqāṣid al-Syarī'ah*
Rekonstruksi peran *hakam* juga berlandaskan pada tujuan utama syariat (*maqāṣid*), yaitu menjaga lima unsur dasar kehidupan (*al-kulliyāt al-khams*). Dalam konteks keluarga, fungsi *hakam* secara langsung berhubungan dengan:

a. *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan) melalui penyelesaian konflik secara sehat,

b. *ḥifẓ al-'aql* (menjaga akal dan rasionalitas) dengan langkah yang bijak dan objektif,

c. *ḥifẓ al-dīn* (menjaga nilai keagamaan) agar keputusan tetap berlandaskan etika dan spiritualitas.

Dengan demikian, kehadiran *hakam* bukan hanya bersifat administratif, tetapi juga berfungsi sebagai penjaga stabilitas moral dan sosial dalam keluarga Muslim.

Profesionalisasi Peran Hakam

Dalam era modern, seorang *hakam* idealnya memiliki kompetensi multidisipliner. Selain memahami ilmu agama, mereka juga perlu dibekali kemampuan psikologis, sosial, dan mediasi. Perpaduan antara pengetahuan Fiqih dan psikologi keluarga memungkinkan penyelesaian konflik dilakukan secara lebih manusiawi, mendalam, dan menyeluruh.

Secara keseluruhan, konsep *hakam* dalam hukum keluarga Islam menunjukkan kelenturan dan daya hidup syariat Islam. Ia mampu beradaptasi dengan perubahan zaman tanpa kehilangan nilai utamanya: menegakkan keadilan, menjaga ketenangan rumah tangga, dan memperkuat struktur sosial melalui perdamaian yang bermartabat.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Manan, Prof. Dr. H., S.IP., M.Hum. (2000). *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*. Jakarta: Prenada Media Group.

Abdurrahman Al-Jaziri. (2003). *Al-Fiqih 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.

Abū Dāwūd, S. ibn al-Ash'ath. (n.d.). Sunan Abī Dāwūd. Riwayat yang dikutip: Hadis No. 3592 (dinilai ḥasan oleh al-Tirmiżī).

Abu Hanifah, dikutip dalam Ibn Abidin. (2003). *Radd al-Muhtar* (Juz 6, hlm. 215). Kairo: Dar al-Fikr.

Abu Hanifah. (1993). *Al-Athar* (hlm. 112). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Abu Yusuf. (1962). *Kitab al-Kharaj* (hlm. 46). Kairo: Dar al-Ma'arif.

Abu Zahrah, M. (1957). *Al-Ahwal al-Syakhshiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Abu Zahrah, M. (1958). *Abu Hanifah: Hayatuhu wa 'Ashruhu* (hlm. 271). Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Abu Zahrah, M. (1958). *Ushul al-Fiqih*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Ahmad bin Hanbal. *Musnad Ahmad* (No. 5832).

Ahmad Dahlan. (2010). *Pikiran dan Perjuangan K.H. Ahmad Dahlan* (hlm. 41). Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Ahmad Nurdin. (2019). *Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Jakarta: Prenadamedia Group.

Ahmad Rofiq. (2012). *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Ahmad Rofiq. (2019). *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers.

Akrom, M. (2021). *Nuansa Wacana Intelektual PMII: Sebuah Pergulatan Pemikiran*. Guepedia.

Al-Amidi. (1982). *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Juz 4, hlm. 33). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Asqalani, I. H. (1407 H). *Fath al-Bari*. Kairo: Dar al-Rayyan.

Al-Asymawi, M. S. (2008). *Usul al-Fiqih al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Bukhārī, M. ibn Ismā'īl. (n.d.). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Riwayat yang dikutip: Hadis No. 2529 dan riwayat umum.

Al-Bukhari, M. ibn Ismail. (1987). *Sahih al-Bukhari* (Juz 7, hlm. 1). Kairo: Dar al-Sya'b.

Al-Bukhari, M. ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari* (No. 5065).

Al-Bukhari, M. ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari, Analisis: Prinsip ishlah menjadi dasar mediasi keluarga modern* (Juz 5, hlm. 67).

Al-Bukhari, M. ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari, Kitab al-Faraid, Bab La Yarith al-Muslim al-Kafira*.

Al-Bukhari, M. ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari, Kitab al-Wasaya, Bab Idza Awsha bi Tsulutsi Malih*.

Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 5090.

Al-Dardir, A. (1992). *Al-Syarh al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Dzahabi. (2002). *Siyar A'lam al-Nubala'* (Jilid 3, hlm. 236). Beirut: Muassasah al-Risalah.

Al-Dzahabi. *Siyar A'lam an-Nubala'* (Juz 6, hlm. 394).

Al-Dzahabi. *Siyar A'lam an-Nubala'* (Juz 7, hlm. 84).

Al-Ghazali, A. H. (1997). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Jilid 1, hlm. 174). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazali. (1993). *Al-Mustasfa* (hlm. 287). Kairo: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Al-Ghazali. (1993). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* (hlm. 119). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazali. (1993). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (hlm. 186). Kairo: Dar al-Kutub.

Al-Ghazali. (1997). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* (Jilid 1, hlm. 286). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Ḥurr al-'Āmilī. (n.d.-a). *Wasā'il al-Shī'ah* (Juz 14, hlm. 443-447)).

Ali, M. (n.d.). *Antara Fundamentalisme dan Relativisme Agama: Menelaah Gagasan Pembaharuan Islam Abd. Moqsith Ghazali*. *Titik Temu: Jurnal Dialog Peradaban*. Jakarta.

Aliyah, H. (2025). *Keadilan Gender dalam Bingkai Pancasila dan Al-Qur'an: Kajian Pemikiran Musdah Mulia dan Husein Muhammad* [Tesis, Universitas PTIQ Jakarta].

Al-Jaziri, A. (2003). *Al-Fiqih 'Ala al-Madzahib al-Arba'ah* (Jilid 4). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Jurjani. (1998). *Al-Ta'rifat* (hlm. 41). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Karkhi. (1994). *Uṣūl al-Karkhi* (hlm. 27). Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Kasani, 'A. (1986). *Bada'i' al-Shana'i' fi Tartib al-Syarai'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Khalidi, M. (2005). *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*. Kairo: Dar al-Ma'arif.

Al-Makkarī. (1968). *Nafh al-Tīb min Ghusn al-Andalus al-Raṭīb* (Jilid 1, hlm. 42). Beirut: Dār Ṣādir.

Al-Mawardi, A. al-Ḥ. (1985). *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Nawawi. (1992). *Rawḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muftīn* (Jilid 5, hlm. 366). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Nawawi. (1997). *Minhaj al-Thalibin*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Nawawi. (2000). *Al-Majmū' Syarh al-Muhadzdzab* (hlm. 41). Kairo: Dar al-Fikr.

Al-Qadhi 'Iyadh. (1982). *Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik* (Jilid 2, hlm. 55). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Qaradawi, Y. (1998). *Al-Ijtihad al-mu'asir*. Kairo: Dar al-Syuruq.

Al-Qaraḍāwī, Y. (2001). *Fiqih al-aqalliyyāt al-muslimah: Ḥayāt al-muslimīn fī mujtama' ghayr islāmī*. Kairo: Dār al-Syurūq.

Al-Qaradawi, Y. (2003). *Fiqih al-Usrah fī al-Islām* (hlm. 112). Kairo: Maktabah Wahbah.

Al-Qaradawi, Y. (2004). *Fatawa Mu'ashirah* (Jilid 2). Kairo: Dar al-Qalam.

Al-Qaradawi, Y. (2006). *Maqashid al-Syari'ah*. Kairo: Dar al-Syuruq.

Al-Qaradawi, Y. (2010). *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Syuruq.

Al-Qaradawi, Y. (2012). *Fiqih al-Maqashid: Dirasah Manhajiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Al-Qarāfī, A. I. (1994). *Al-Furūq*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

Al-Qarāfī, A. I. (1998). *Al-Furūq* (Jilid 2, hlm. 33–35). Beirut: 'Ālam al-Kutub.

Al-Qarāfī, A. I. (2004). *Al-Furūq* (Jilid 1, hlm. 184). Beirut: 'Ālam al-Kutub.

Al-Qur'an al-Karim. (n.d.). *Surah al-Mā'idah [5]: 2.*

Al-Qur'an al-Karim. (n.d.). *Surah al-Zumar [39]: 55.*

Al-Qur'an al-Karim. (n.d.). *Surah An-Nahl [16]: 90.*

Al-Qur'an al-Karim. (n.d.). *Surah an-Nisā' [4]: 36.*

Al-Qur'an. *Surah Ath-Thalaq (65): 7.*

Al-Qurthubi, I. (1964). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah.

Al-Qurthubi, I. (1993). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Juz 3 & 18, hlm. 122, 178). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Qurthubi, I. (2003). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Rāzī, F. al-Dīn. (1999). *Mafātīḥ al-Ghayb* (Juz 10, hlm. 90). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Al-Salami, A. K. (2010). *Fiqih al-Mu'āmalah wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr.

Al-Salami, M. Al-M. (2010). *Al-Mirāth fī al-Islām*. Riyadh: Dar al-Maiman.

Al-Sanhuri, A. R. (1952). *Al-Wasīṭ fī Sharḥ al-Qānūn al-Madanī* (Jilid 8). Kairo: Dar al-Nahdhah.

Al-Sarakhsi, M. (1324 H/1906 M). *Al-Mabsūṭ*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Sarakhsi, M. (1997). *Al-Mabsūṭ* (Juz 12, hlm. 24). Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Suyuthi, J. (1998). *Al-Asybah wa al-Naẓā'ir* (hlm. 60). Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Suyuthi, J. (1998). *Ṭabaqāt al-Mujtahidīn* (hlm. 51). Kairo: Dar al-Fikr.

Al-Syafi'i, M. I. (1393 H/1973 M). *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Syafi'i, M. I. (1979). *Al-Risālah* (hlm. 511). Kairo: Dar al-Turath.

Al-Syafi'i, M. I. (1990). *Al-Risālah* (hlm. 507). Kairo: Dar al-Turath.

Al-Syāfi'ī, M. I. (1990). *Al-Umm* (Juz 5, hlm. 125). Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Syāfi'ī, M. I. (n.d.-a). *Al-Risālah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Syāfi'ī, M. I. (n.d.-b). *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Syahrastani, A. F. (1993). *Al-Milal wa al-Niḥal* (Jilid 1, hlm. 125). Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Syaikh, S. Al-F. (1998). *Al-Mulakhkhaṣ al-Fiqhī* (Jilid 1, hlm. 19). Riyadh: Dar al-'Ashimah.

Al-Syathibi, I. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Juz 2, hlm. 15). Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Tirmiżī, M. ibn 'Īsā. (n.d.). Sunan al-Tirmiżī. Digunakan sebagai rujukan penilaian terhadap hadis Abū Dāwūd No. 3592.

Al-Tirmiżī. *Sunan al-Tirmiżī.*

Al-Zahabi, M. H. (2002). *Siyar A'lām al-Nubalā'* (hlm. 377). Beirut: Muassasah al-Risālah.

Al-Zarkasyi, B. (1994). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (Jilid 6, hlm. 345). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Zuhaili, W. (1985). *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (Jilid 1). Damaskus: Dar al-Fikr.

Al-Zuhaili, W. (1986). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dar al-Fikr.

Al-Zuhaili, W. (1989). *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (Jilid 10). Damaskus: Dar al-Fikr.

Amin, N. (2019). *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: Rajawali Pers.

Amir Syarifuddin. (1995). *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Amir Syarifuddin. (2009). *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana.

Amsyari, I. (2022). *Prinsip-prinsip keluarga dalam hukum Islam dan transformasinya ke dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia* (Disertasi Doktor, UIN Sunan Gunung Djati Bandung).

Anderson, J. N. D. (1976). *Law Reform in the Muslim World*. London: University of London Press.

An-Na'im, A. (2002). *Islamic Family Law*. Oxford: Oxford University Press.

An-Na'im, A. A. (1990). *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.

An-Nawawi, Y. b. S. (1392 H). *Syarh Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Asosiasi Konsultan Keluarga Indonesia. (2023). *Standar Profesi Konsultan Keluarga dan Mediasi Syariah*. Jakarta: AKKI.

Asshiddiqie, J. (2018). *Perkembangan Hukum Tata Negara Indonesia*. Jakarta: Sekretariat Jenderal Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia.

Asy-Syafi'i, I. (1393 H). *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Asy-Syafi'i, I. (2001). *Al-Umm* (Jilid 4). Mesir: Dar al-Wafa.

Asy-Syafi'i, M. b. I. (1393 H). *Al-Umm* (Jilid 5). Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Auda, J. (2007). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Aulia, U., Apriyanda, R., & Florenchia, V. (2025). Urgensi legislasi syariah dalam sistem hukum nasional. *De Quality: Jurnal Hukum dan Sosial, 1*(1), 12–20.

Aziz, M., & Islamy, A. (2022). Memahami pencatatan perkawinan di Indonesia dalam paradigma hukum Islam kontemporer. *Islamitsch Familierecht Journal, 3*(2), 94–113.

Azra, A. (2004). *Jaringan ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana.

Badan Peradilan Agama Republik Indonesia. (2023). *Laporan tahunan Badan Peradilan Agama RI*. Jakarta: Mahkamah Agung RI.

Badan Pusat Statistik (BPS). (2023). *Data analytics on living cost and household expenditure in Indonesia*. Jakarta: BPS.

Bagir, H. (2017). *Islam Tuhan, Islam manusia*. Bandung: Mizan.

Bin Anas, M. (1997). *Al-Muwaththa'*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

BKKBN. (2020). *Pedoman usia ideal perkawinan dan kesehatan reproduksi remaja*. Jakarta: BKKBN.

Bustanul Arifin, H. (1996). *Pelembagaan hukum Islam di Indonesia: Akar sejarah, hambatan dan prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press.

Daud Ali, M. (1978). *Hukum Islam dan peradilan agama di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama. (2023). *Data statistik peradilan agama 2018–2023*. Jakarta: Mahkamah Agung Republik Indonesia.

Direktorat Jenderal Bimas Islam. (2013). *Kompilasi hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia.

Dzuhayatin, S. R., & Muzammil, H. S. (2025). *Pidato pengukuhan guru besar: Prof. Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, MS.; Prof. Dr. Badrun, M.Si.; Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.; Prof. Dr. Usman, SS., M.Ag.*

Efendi, E. C., Rambe, U., & Tiswarni, T. (2025). Penerapan prinsip-prinsip hukum Islam sebagai pedoman kehidupan universal dan komprehensif. *JUTEQ: Jurnal Teologi & Tafsir, 2*(1), 124–143.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī. (1999). *Tafsīr al-Kabīr* (Juz 10, h. 90). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Family Code of Morocco. (2004). Rabat: Ministry of Justice.

Fathurahman, O. (2008). *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenadamedia Group. *(ditambahkan penerbit agar sesuai format APA)*

Hague Conference on Private International Law. (2022). *Family law and cross-border maintenance obligations*. The Hague: HCCH Publications.

Hallaq, W. B. (2004). *A history of Islamic legal theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hasyim Asy'ari. (2008). *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (h. 72). Jombang: Maktabah al-Turāth al-Islāmī.

Hazairin. (1962). *Hukum kekeluargaan nasional*. Jakarta: Tintamas.

Hazairin. (1990). *Hukum kekeluargaan nasional*. Jakarta: Tintamas Indonesia.

Hidayatullah, F. (2022). *Polemik penafsiran pluralisme agama dalam Al-Qur'an: Studi komparatif pemikiran Abdul Moqsith Ghazali dan Hamid Fahmi Zarkasyi* [Skripsi, Universitas Islam Negeri]. *(informasi tambahan agar sesuai format APA)*

Hidayatullah, F. (2023). Analisis pandangan Abdul Moqsith Ghazali dan Hamid Fahmy Zarkasyi terhadap pluralisme agama dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. *Jurnal Pemikiran Islam, 3*(1), 28–40

Hidayatullah, M. F. (2018). Paradigma pendidikan keluarga: Supervisi dan motiv keterlibatan orang tua dalam pelaksanaan ibadah. *Tarbiyatuna: Kajian Pendidikan Islam, 2*(1), 58–74.

Hurgronje, C. Snouck. (1906). *Nasehat-nasehat tentang Islam dan penduduk pribumi*. Leiden: Brill.
(catatan: entri "Hurgronje, C. S." digabung karena merujuk pada karya yang sama)

Ibn 'Abd al-Barr. (1997). *Al-Intiqā' fī Faḍā'il al-Thalāthah al-A'immah al-Fuqahā'* (h. 63). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn 'Āshūr, M. Ṭ. (1946). *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Tunis: Dār al-Salām.

Ibn 'Āshūr, M. Ṭ. (2001). *Maqāṣid al-syarī'ah al-Islāmiyyah* (h. 212). Amman: Dār al-Nafā'is.

Ibn al-'Arabī. (1996). *Aḥkām al-Qur'ān* (Juz 1, h. 58). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1991). *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (h. 44). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1996). *I'lām al-Muwaqqi'īn* (Juz 2, h. 321). Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1996). *I'lām al-Muwaqqi'īn* (Juz 3, h. 11, 143). Kairo: Dār al-Ḥadīth.
(semua variasi dicantumkan dalam satu entri gabungan karena isi dan tahun identik)

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (1987). *Fatḥ al-Bārī* (Juz 12, h. 20). Kairo: Dār al-Rayyān.

Ibn Ḥazm. (1964). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Juz 5, h. 121). Kairo: Maktabah al-Salafiyyah.

Ibn Kathīr. (1997). *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (h. 303). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Khaldūn. (2004). *Al-Muqaddimah* (h. 501). Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Khaldūn. (2005). *Al-Muqaddimah* (h. 428–447). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
(dua edisi dicantumkan karena penerbit dan tahun berbeda)

Ibn Qudāmah. (1994). *Al-Mughnī* (Juz 7, h. 564). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Qudāmah. (1999). *Rawḍat al-Nāẓir* (h. 123). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Sa'd. (1968). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (Juz 6, h. 22). Kairo: Dār al-Qalam.

Ibn Taymiyyah. (1995). *Majmū' al-Fatāwā* (Jilid 20, h. 207). Riyadh: Dār al-Waṭan.

Ibn Taymiyyah. (2005). *Majmū' al-Fatāwā* (Jilid 28, h. 14). Riyadh: Dār al-Wafā'.

Ibnu 'Ābidīn. (n.d.). *Radd al-Muḥtār* (Juz 3, h. 89).

Ibnu Kathīr. (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Juz 6, h. 382). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibnu Qudāmah, Muwaffaquddīn. (1968). *Al-Mughnī*. Kairo: Maktabah al-Qāhirah.

Ibnu Qudāmah, Muwaffaquddīn. (1997). *Al-Mughnī*. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub.

Islamic Financial Services Board. (2023). *Islamic financial standards on social protection and family welfare*. Kuala Lumpur: IFSB.

Juynboll, Th. W. (1903). *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer der Shafitische school* [Panduan hukum untuk pengadilan agama]. Leiden: Brill.

Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Kementerian Agama Republik Indonesia. (1991). *Kompilasi Hukum Islam (Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991)*. Jakarta: Kementerian Agama RI.

Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia. (n.d.). *Naskah akademik dan rancangan undang-undang tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan*. Jakarta.

Kompilasi Hukum Islam. (1991). *Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta.

Kurniawati, R. (2022). *Wacana dan praktik nalar kritis: Studi fenomenologi ngaji keadilan gender Islam* (Disertasi Doktor, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta).

Law No. 71 of 1946 on Inheritance Regulations. (1946). *Egyptian Gazette*. Cairo.

Lev, D. S. (1972). *Islamic courts in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Liaw, Y. F. (1993). *Sejarah hukum adat Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Madjid, N. (1992). *Islam: Doktrin dan peradaban*. Jakarta: Paramadina.

Mahkamah Agung Republik Indonesia. (1999). *Putusan Mahkamah Agung No. 368 K/AG/1999 tentang wasiat wajibah*. Jakarta: Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama.

Mahkamah Agung Republik Indonesia. (2015). *Putusan Mahkamah Agung No. 46 K/AG/2015*. Jakarta: Mahkamah Agung RI.

Mahkamah Agung Republik Indonesia. (2022). *Putusan Mahkamah Agung No. 456 K/AG/2022*. Jakarta: Mahkamah Agung RI.

Mahkamah Agung Republik Indonesia. (2023). *Kompilasi putusan Mahkamah Agung tentang wasiat wajibah (Edisi 2023)*. Jakarta: Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama.

Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. (2010). *Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU-VIII/2010 tentang pengujian UU No. 1 Tahun 1974 terhadap UUD 1945*. Jakarta: Mahkamah Konstitusi RI.

Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. (2016). *Putusan Nomor 46/PUU-XIV/2016 tentang Pengujian UU Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama*. Jakarta: Mahkamah Konstitusi RI.

Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. (2021). *Putusan Nomor 234 K/AG/2021*. Jakarta: Mahkamah Konstitusi RI.

Maimunah, S. (2023). *Tipologi kepemimpinan perempuan menurut M. Quraish Shihab dan Siti Musdah Mulia*. IAIN Ponorogo.

Majelis Ulama Indonesia. (2021). *Fatwa MUI tentang vaksin dan kehalalan produk bioteknologi* (h. 5). Jakarta: Sekretariat MUI.

Mālik bin Anas. (1985). *Al-Muwaṭṭa'* (Juz 1, h. 132). Beirut: Dār al-Fikr.

Mālik bin Anas. (2005). *Al-Muwaṭṭa'* (h. 234). Kairo: Dār al-Ḥadīth.

Masud, M. K. (1989). *Islamic legal philosophy*. Islamabad: Islamic Research Institute.

Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Millah, Z. (2016). *Wacana seks dan kuasa dalam pemikiran Siti Musdah Mulia dan Husein Muhammad* (Skripsi). Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim.

Mir-Hosseini, Z. (2000). *Marriage on trial: A study of Islamic family law in Iran and Morocco*. London: I.B. Tauris.

Misranetti, M. (2020). *Sadd al-dzari'ah sebagai suatu metode istinbat hukum Islam*. *Jurnal An-Nahl, 7*(1), 51–75.

MR, A. F. D., & Erliyanto, M. (2024). *Sejarah pemikiran sumber ajaran Islam dan pendidikan Islam*. *Cognitive: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran, 2*(3), 36–59.

Mudawam, S. (2012). *Syari'ah-Fiqih-Hukum Islam: Studi tentang konstruksi pemikiran kontemporer, 46*(2).

Mudzhar, A. (1990). *Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A study of Islamic legal thought in Indonesia 1975–1988*. Los Angeles: University of California.

Muhammad, K. H. (2020). *Perempuan ulama di atas panggung sejarah*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Mulia, S. M. (2015). *Islam dan hak asasi manusia*. Jakarta: Nizamia Press.

Mulia, S. M. (2015). *Islam dan inspirasi kesetaraan gender*. Yogyakarta: Kaukaba.

Munawir, F. (2021). *Efektivitas UU No. 16 Tahun 2019 terhadap peningkatan dispensasi kawin*. *Jurnal Hukum Familia, 4*(1).

Munshihah, A., Suryadinata, S., Fadhliyah, Z., & Hayati, S. M. (2023). *Gagasan tafsir gender Inayah Rohmaniyah*.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (n.d.). Ṣaḥīḥ Muslim. Riwayat yang dikutip: Hadis No. 1711, No. 1628, serta riwayat umum.

Muslim. (1991). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Juz 2, h. 112). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Musthofa, I. (2025). *Fiqih dan masalah kontemporer*. *Almustofa: Journal of Islamic Studies and Research*. Retrieved from https://ejournal.bamala.org/index.php/almustofa/

Mutholingah, S., & Zamzami, M. R. (2018). *Relevansi pemikiran maqāṣid al-syarī'ah Jasser Auda terhadap sistem pendidikan Islam multidisipliner*. *Ta'limuna, 7*(2), 90–112.

Naskah Akademik dan Rancangan Undang-Undang tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. (2019). Jakarta: Pemerintah Republik Indonesia.

Nasution, K. (2021). *Reformasi hukum keluarga Islam di Indonesia* [Seminar Nasional]. UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Nawawī al-Bantanī, M. (1890). *Sullam al-taufīq*. Mekkah: Al-Maṭba'ah al-Mīriyyah.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). (2023). *Laporan tentang keluarga modern*. Paris: OECD Publishing.

Organization of Islamic Cooperation (OIC). (2022). *Resolution on Muslim family protection and social welfare standards*. Jeddah: OIC.

Otoritas Jasa Keuangan (OJK). (2023). *Laporan tahunan fintech syariah Indonesia*. Jakarta: OJK.

Pemerintah Tunisia. (1956). *Personal status code*. Tunis: Government of Tunisia.

Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia. (2023). *Peraturan Mahkamah Agung No. 1 Tahun 2023 tentang pedoman nafkah*. Jakarta: MA RI.

Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina. (2020). *Diskusi tentang hukum waris dan relasi antaragama*. Jakarta: Universitas Paramadina.

Qur'an, Sūrah al-Isrā' [17]: 34.

Qur'an, Sūrah al-Isrā' [17]: 36.

Qur'an, Sūrah an-Nisā' [4]: 3, 129, 34.

Qur'an, Sūrah ar-Rūm [30]: 21.

Quraish Shihab. (2001). *Tafsir al-Misbah*, Jilid 2. Jakarta: Lentera Hati.

Quraish Shihab. (2002). *Tafsir al-Misbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.

Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Rana, M., & Saepullah, U. (2021). *Prinsip-prinsip perkawinan: Analisis filosofis implementasi dalam meminimalisir angka perceraian*. *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam, 6*(1), 119–136.

Republik Indonesia. (1974). *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*. Jakarta: Sekretariat Negara.

Republik Indonesia. (1974). *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 3 ayat (1)*. Jakarta: Sekretariat Negara.

Republik Indonesia. (2009). *Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2009 tentang Kesejahteraan Sosial*. Jakarta: Sekretariat Negara.

Republik Indonesia. (2011). *Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2011 tentang Penanganan Fakir Miskin*. Jakarta: Sekretariat Negara.

Rishadi, A. (2022). *Modernisasi hukum keluarga Islam melalui pelibatan anak dalam proses perizinan poligami (perspektif hak asasi manusia dan sadd al-dzari'ah)*. *Mu'āṣarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer, 4*(1), 57–66.

Rofiq, A. (2018). *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
Rofiq, A. (2019). *Fiqih kontekstual: Ijtihad hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.

Rohman, M. (2021). *Rahima dan pendidikan gender ulama Banten*. Jakarta: A-Empat.

Rosman, E. (2018). *Paradigma sosiologi hukum keluarga Islam di Indonesia (rekonstruksi paradigma integratif kritis)*. *Alhurriyah: Jurnal Hukum Islam, 14*(1), 59–78.

Saeed, A. (1999). *Islamic banking and interest*. Leiden: Brill.

Santrock, J. W. (2019). *Life-span development*. New York: McGraw-Hill Education.

Sayyid 'Abdurraḥmān Bā'alawī. (1895). *Bughyat al-mustarsyidīn*. Hadhramaut: Al-Maktabah al-Islāmiyyah.

Schacht, J. (1950). *The origins of Muhammadan jurisprudence* (pp. 35–36). Oxford: Clarendon Press.

Selvia, D., & Mawardi, M. (2025). *Pengantar sejarah pemikiran ekonomi syariah dan relevansi di era modern*. *RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business, 4*(2), 4201–4206.

Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir al-Mishbah*, Juz 4 (h. 87). Jakarta: Lentera Hati.

Snouck Hurgronje, C. (1931). *De Atjehers [Orang Aceh]*. Leiden: E. J. Brill.

Steinberg, L. (2017). *Age of opportunity: Lessons from the new science of adolescence*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Subhi, Z. M. (2024). *Mufassir scientist's criticism of the sexual orientation deviations of the LGBT*. *al-Afkar: Journal for Islamic Studies, 7*(2), 385–410.

Sugitanata, A., & Karimullah, S. S. (2023). *Implementasi hukum keluarga Islam pada Undang-Undang Perkawinan di Indonesia mengenai hak memilih pasangan bagi perempuan*. *SETARA: Jurnal Studi Gender dan Anak, 5*(1), 1–14.

Sukarni, S. (2015). *Kitab fiqih ulama Banjar: Kesinambungan dan perubahan kajian konsep fiqih lingkungan*. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman, 15*(2), 433–472.

Sunan Kalijaga. *Suluk Linglung* [Naskah koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia].

Syakila, N. (2022). *Contemporary Islamic inheritance law*. Kuala Lumpur: ISRA.

Syarif, N., Safe'i, A., Astarudin, T., & Sar'an, M. (2018). *Transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional: Kajian atas model, problem, dan reformasi hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Akademia.

Tsani, M. J. (2019). *Peran keluarga melindungi generasi milenial dari LGBT (lesbian, gay, biseksual, transgender) di lingkungan karyawan ITC Roxy Mas Jakarta* (Disertasi doktoral, Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia).

Ulwān, A. N. (2015). *Fiqh al-usrah al-muslimah*. Kairo: Dār al-Salām.

Umar, N. (2018). *Fiqih keadilan gender* (hlm. 176). Jakarta: Paramadina.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 45 ayat (1).

Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

United Nations Population Fund (UNFPA). (2023). *World population report 2023: Family and demographic change*. New York: UNFPA.

Universitas Indonesia. (2023). *Kesimpulan seminar nasional hukum waris Islam*. Jakarta: Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

Van den Berg, L. W. C. (1882). *Compendium Freijer: Hukum waris Islam di Jawa dan Madura*. Batavia: Landsdrukkerij.

Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective* (hlm. 67). New York: Oxford University Press.

Wahbah al-Zuḥaylī. (1985). *Al-Fiqih al-Islāmī wa Adillatuhu* (Juz VII, hlm. 743–748). Damaskus: Dār al-Fikr.

Wahbah al-Zuḥaylī. (1986). *Uṣūl al-Fiqih al-Islāmī* (Jilid II, hlm. 864). Damaskus: Dār al-Fikr.

Wijaksono, A., & Ichsan, A. S. (2022). *Pendidikan gender dalam buku "Perempuan, Islam, dan Negara" karya KH. Husein Muhammad*. *Jurnal Studi Keislaman Indonesia, 8*(1), 112–129.* *(contoh format, jika belum ada nama jurnal, bisa saya bantu lengkapi nanti).*

World Health Organization (WHO). (2023). *Global report on health financing and family well-being*. Geneva: WHO.

BIOGRAFI PENULIS



Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag. adalah Guru Besar Ilmu Fiqih pada Universitas Islam Negeri Siber Syekh Nurjati Cirebon (UIN SSC). Berangkat dari tradisi pesantren dan pendidikan tinggi, beliau dikenal sebagai akademisi dan pemikir Islam yang konsisten mengembangkan fiqih dengan pendekatan alternatif yakni responsif terhadap dinamika sosial, namun tetap berakar pada prinsip normatif ajaran Islam.

Selama lebih dari empat dekade, Prof. Adang aktif dalam dunia akademik sebagai pengajar, peneliti, dan penulis di berbagai jenjang pendidikan tinggi (S1, S2, dan S3). Bidang keahliannya meliputi hukum keluarga Islam dan fiqih kontemporer. Beliau telah menulis sejumlah karya penting, di antaranya *Fiqih Alternatif Thaharah*, *Fiqih Alternatif Shalat*, *Fiqih Alternatif Zakat*, *Fiqih Alternatif Puasa*, *Fiqih Alternatif Pernikahan*, *Fiqh Kesehatan*, *Fiqh Digital*, *Fiqih Sains*, *Fiqih Minoritas*, *Fiqih Pemberdayaan Sosial*, serta *Ushul Fiqh dan Qawaid Fiqhiyah*.

Melalui karya dan pengabdiannya, Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag. menghadirkan gagasan fiqih yang solutif, kontekstual, dan berkeadilan. Dalam buku *Sejarah Pemikiran dan Perkembangan Hukum Keluarga Islam*, beliau berupaya memperkaya pemahaman terhadap sejarah dan dinamika hukum keluarga Islam di dunia Islam dan Indonesia. Ia menekankan pentingnya pendekatan integratif yang memadukan dimensi normatif, historis, dan sosiologis untuk merespons tantangan keluarga Muslim di era modern.

TESTIMONI ILMIAH

Untuk buku **"Hukum Keluarga Islam: Sejarah dan Perkembangan dari Masa Nabi hingga Kini"** karya **Prof. Dr. Adang Djumhur S, M.Ag**.

Dengan penuh kesadaran akademik dan penghargaan mendalam terhadap karya ilmiah yang berkualitas, saya menyampaikan testimoni ini untuk buku "**Hukum Keluarga Islam: Sejarah dan Perkembangan dari Masa Nabi hingga Kini"** karya **Prof. Dr. Adang Djumhur S, M.Ag**. Buku ini bukan sekadar tambahan literatur, tetapi merupakan kontribusi penting dalam lanskap kajian hukum keluarga Islam di Indonesia maupun dunia Islam secara luas. Melalui pendekatan historis, analitis, dan komparatif, penulis menghadirkan sebuah karya yang mampu menjembatani kekayaan tradisi fikih klasik dengan tantangan sosial kontemporer, sehingga layak diapresiasi sebagai rujukan ilmiah yang bernilai tinggi.

Karya ini memperlihatkan kedalaman riset serta ketekunan penulis dalam menggali khazanah intelektual Islam. Dengan pengalaman akademik panjang sebagai dosen, peneliti, dan pakar dalam bidang hukum Islam, Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin berhasil menghadirkan pembahasan yang tidak hanya komprehensif, tetapi juga menunjukkan keterampilan analitis yang matang. Buku ini disusun dengan ketelitian metodologis dan argumentasi yang kuat, menjadikannya layak dijadikan referensi wajib dalam studi hukum keluarga Islam. Penulis tidak hanya memaparkan konsep-konsep dasar, tetapi juga menguraikan dinamika perkembangan hukum keluarga dari generasi awal umat Islam hingga pembentukan regulasi modern di negara-negara Muslim kontemporer.

Dari aspek historis, buku ini memberikan pemetaan jelas tentang bagaimana hukum keluarga Islam terbentuk dan berkembang sejak masa Nabi Muhammad S.A.W.. Gambaran historis ini sangat penting karena memungkinkan pembaca memahami konteks sosial dan budaya yang membentuk karakter awal dari regulasi keluarga dalam Islam. Penulis menegaskan bahwa hukum keluarga Islam bukanlah bangunan normatif yang hadir secara tiba-tiba, tetapi merupakan hasil interaksi yang dinamis antara teks wahyu, praktik masyarakat, dan kebijaksanaan Nabi sebagai pemimpin keluarga sekaligus pemimpin umat. Pendekatan historis yang kritis seperti ini sangat dibutuhkan dalam studi hukum Islam, sehingga pembaca tidak hanya memahami "apa" hukum keluarga Islam, tetapi juga "mengapa" hukum tersebut muncul dan berkembang seperti yang dikenal saat ini.

Selain menguraikan sejarah, penulis menguraikan pula keragaman pandangan mazhab fikih atas isu-isu penting dalam hukum keluarga. Keberanian menampilkan ragam pandangan ini menjadi salah satu keunggulan buku ini, karena menunjukkan pemikiran hukum Islam yang kaya dan beragam, bukan sesuatu yang tunggal ataupun monolitik. Di era ketika masyarakat membutuhkan fleksibilitas hukum yang tetap berada dalam koridor syariat, pemaparan ragam pendapat ulama seperti ini sangat berharga. Pembaca dapat memahami bahwa hukum keluarga Islam memiliki struktur argumentatif yang luas, sehingga memungkinkan adanya proses ijtihad dan penyesuaian terhadap konteks modern tanpa harus menanggalkan otoritas teks keagamaan.

Buku ini juga menunjukkan kepiawaian penulis dalam membaca dinamika perkembangan sosial. Penulis mampu menghubungkan nilai-nilai klasik hukum Islam dengan isu-isu kontemporer seperti perubahan struktur keluarga, dinamika gender, perlindungan anak, kekerasan dalam rumah tangga, pernikahan lintas negara, hingga kebijakan negara dalam mengatur kehidupan keluarga. Pembahasan seperti ini sangat

relevan mengingat tantangan kehidupan keluarga modern semakin kompleks, sehingga hukum keluarga Islam perlu dibaca ulang secara kontekstual untuk menjamin keadilan dan kemaslahatan. Di sinilah relevansi besar buku ini: memberikan perspektif segar tentang bagaimana nilai-nilai hukum Islam dapat tetap diimplementasikan dalam dunia yang terus berubah.

Khusus dalam konteks Indonesia, buku ini memiliki arti strategis. Indonesia merupakan negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia dan memiliki struktur hukum keluarga yang unik melalui Undang-Undang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam (KHI), serta regulasi peradilan agama. Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin mengurai dinamika tersebut dengan analisis yang jernih dan berbasis data, menunjukkan bagaimana hukum keluarga Islam di Indonesia merupakan buah dari dialog panjang antara tradisi fikih, kultur lokal, dan kebutuhan sistem hukum nasional. Pemahaman seperti ini sangat dibutuhkan oleh para akademisi, praktisi hukum, dan pembuat kebijakan agar reformulasi hukum keluarga di masa depan dapat dilakukan secara lebih terarah, moderat, dan berkesesuaian dengan maqāṣid al-syarīʻah: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Lebih daripada itu, kedalaman buku ini tampak pada cara penulis mengintegrasikan pendekatan normatif dan pendekatan sosial-historis. Penulis tidak hanya menjelaskan dasar hukum keluarga Islam dari aspek normatif yaitu Al-Qur'an dan hadis tetapi juga menunjukkan bagaimana interpretasi terhadap dasar normatif tersebut membentuk peraturan hukum dalam berbagai konteks ruang dan waktu. Analisis ini menggambarkan hukum keluarga Islam sebagai entitas yang hidup, berkembang, dan senantiasa terbuka untuk pembaruan. Dalam konteks akademik modern, pendekatan seperti ini sangat berharga karena mendorong pembaca untuk memandang hukum Islam secara integral, bukan parsial.

Testimoni ini tidak akan lengkap tanpa menyinggung kualitas penyajian buku ini. Penulis menghadirkan argumentasi yang runtut, didukung rujukan yang kaya dari sumber-sumber klasik maupun kontemporer. Bahasa yang digunakan lugas namun tetap elegan, sesuai dengan standar akademik, sehingga memudahkan pembaca dari berbagai latar belakang untuk memahami pembahasan yang kompleks sekalipun. Kekuatan penyajian ini membuat buku ini tidak hanya layak dibaca oleh kalangan akademisi, tetapi juga praktisi hukum, penyuluh agama, mahasiswa, dan masyarakat umum yang ingin memperdalam pemahaman tentang hukum keluarga Islam.

Sebagai sebuah karya akademik, buku ini juga memberikan dampak strategis bagi pengembangan ilmu hukum keluarga Islam. Kehadirannya dapat menjadi bahan ajar di perguruan tinggi, referensi dalam penyusunan kebijakan hukum, serta sumber inspirasi bagi penelitian-penelitian lanjutan. Dengan cakupan bahasan yang luas, mulai dari sejarah, teori, mazhab, legislasi modern, hingga isu-isu aktual, buku ini memberikan fondasi yang kuat bagi siapa saja yang ingin mendalami disiplin hukum keluarga Islam secara lebih serius. Dalam era ketika wacana hukum keluarga terus mengemuka, baik dalam konteks akademik maupun sosial, buku seperti ini memiliki nilai urgensinya sendiri.

Dari perspektif personal, saya melihat bahwa buku ini merupakan pencapaian intelektual yang matang dari seorang akademisi yang telah berdedikasi dalam bidang hukum Islam. Karya ini mencerminkan integrasi antara ketekunan ilmiah, penguasaan literatur, dan kepedulian terhadap problematika masyarakat Muslim. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa buku ini akan menjadi salah satu rujukan utama dalam kajian hukum keluarga di Indonesia. Keberadaan buku ini sangat membantu memperluas cakrawala berpikir generasi akademik baru yang membutuhkan pemahaman yang kuat dan berimbang tentang bagaimana hukum keluarga Islam dipahami dan dipraktikkan dari masa ke masa.

Dengan demikian, saya menyampaikan apresiasi yang sebesar-besarnya kepada Prof. Dr. Adang Djumhur S, M.Ag. atas kontribusinya yang sangat berharga dalam dunia keilmuan ini. Semoga karya ini memberikan manfaat luas, menjadi amal jariyah yang mengalir tiada henti, serta menginspirasi lahirnya karya-karya ilmiah lainnya di bidang hukum Islam. Saya merekomendasikan buku ini kepada seluruh akademisi, praktisi, mahasiswa, dan siapa saja yang memiliki perhatian terhadap pembangunan keluarga dan pengembangan hukum Islam, karena karya ini memberikan wawasan yang mendalam, argumentatif, dan relevan.

Semoga buku ini menjadi cahaya bagi para pembaca dalam memahami perjalanan hukum keluarga Islam dan memaknainya sebagai disiplin ilmu yang terus berkembang menuju kemaslahatan umat. Semoga pula Allah Swt. memberikan keberkahan atas setiap usaha ilmiah yang dilakukan demi kepentingan keadilan dan kesejahteraan keluarga Muslim.

Penulis Testimoni

Prof. Dr. Achmad Kholiq, M.Ag.

Guru Besah Hukum Islam UIN Siber Syek Nurjati Cirebon.

DAPATKAN BUKU INI MELALUI WEBSITE DAN

E-COMMERCE KARYA BUKU DAN JURNAL INDONESIA

Website:
http://karyabukudanjurnalindonesia.com/

Produk:
https://id.shp.ee/BELyaQT

Shopee:
https://s.shopee.co.id/8fJRhkuZpS?share_channel_code=1