

# KAJIAN *AL-AḤWĀL AL-SYAKHṢIYYAH* DENGAN PENDEKATAN *MAQĀSĪD AL-SYARĪ'AH*

**Bani Syarif Maula**

*STAIN Purwokerto*

*Jl. Jend. Ahamd Yani No. 40 A Purwokerto*

*Email: banisyarifm@gmail.com*

## **Abstrak**

Selama ini kajian *al-Aḥwāl asy-Syakhṣiyah* seringkali hanya didasarkan pada ketentuan-ketentuan yang diambil dari kitab-kitab fiqh saja sehingga ia dikaji dengan tanpa melihat makna filosofis di dalamnya. Makalah ini melakukan kajian terhadap *al-Aḥwāl asy-Syakhṣiyah*, yang merupakan studi di bidang hukum keluarga. Kajian ini perlu dilakukan agar aspek *legal reasoning* (proses ijtihad) dalam *istinbāḥ* hukum bidang ini bisa dilihat secara cermat. Karena itulah pendekatan tujuan hukum (*maqāṣid asy-syarī'ah*) penting digunakan agar penerapan hukum Islam dapat diarahkan untuk membentuk suatu tatanan masyarakat yang didasarkan pada kebaikan dan keadilan serta bersih dari kerusakan dan ketimpangan sosial. Urgensi aspek filosofis dan sosiologis dalam kajian ini terlihat pada penggunaan analisis dampak hukum (*an-nazar fī al-ma'ālāt*) dalam upaya penggalian *maqāṣid asy-syarī'ah*. Penerapan metode ini bisa dilihat dalam kasus penentuan hukum pernikahan dengan ahli kitab, persaksian dalam talak, dan wasiat wajib.

**Kata kunci:** *al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah, maqāṣid al-syarī'ah, hukum keluarga, perkawinan, wasiat wajib*

## **Abstract**

To date, the study of Islamic personal laws is often merely based on the provisions taken from the books of *fiqh*, so it is examined without philosophical meaning. This paper examines *al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah*, which is a study in the field of family law. This study is of important because the legal reasoning in studying this area of law can be examined carefully. Therefore, the approach of legal purposes (*maqāṣid al-syarī'ah*) is essentially incorporated in order that the application of Islamic law can be directed to establish a social order based on goodness and justice as well as social equality. The urgency of philosophical and sociological aspects in this study is seen from the use of the legal effect analysis (*al-nazar fī al-ma'ālāt*) as an effort to take out legal purposes. The application of this method can be seen in the case of marriage with *ahl al-kitāb*, the witness in divorce, and the obligatory testament.

**Keywords:** *Islamic personal law, legal purposes theory, marriage law, obligatory testament*

## A. Pendahuluan

*Al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* yang merupakan salah satu program studi di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) perlu mendapat perhatian dalam kaitannya dengan upaya pembaharuan konsep-konsep filosofisnya, sehingga kajian *al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* tidak hanya selalu menggunakan pendekatan tekstual yang stagnan. Selama ini, kajian *al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* seringkali hanya didasarkan pada ketentuan-ketentuan yang diambil dari kitab-kitab fiqih saja tanpa melihat aspek *legal reasoning* (proses ijtihad) dalam *istinbāḥ* hukumnya, sehingga ia dikaji seperti memahami pasal-pasal sebuah undang-undang yang tanpa dilihat makna filosofis di dalamnya.

Salah satu upaya melakukan pembaharuan pemikiran di bidang *al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* adalah melakukan kajian dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* (konsep tujuan hukum). Hal ini penting dilakukan agar kajian-kajian tentang hukum Islam tidak lepas dari aspek filosofis dan sosiologis, karena penerapan syari'ah Islam tidak lain adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Upaya penerapan hukum Islam harus diarahkan untuk membentuk suatu tatanan masyarakat yang didasarkan pada kebaikan dan keadilan serta bersih dari kerusakan dan ketimpangan sosial.<sup>1</sup>

Penggunaan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kajian hukum tidak akan lepas dari pertimbangan terhadap dampak positif dan negatif dari penerapan suatu hukum, atau disebut juga dengan istilah *al-naẓar fī al-ma'ālāt* (analisis dampak hukum). Di sinilah letak urgensi aspek filosofis dan sosiologis dalam kajian hukum Islam (fiqih) agar hukum Islam bisa selalu berkembang sesuai dengan perkembangan peradaban manusia. Fiqih itu sendiri diartikan sebagai pemahaman terhadap wahyu sebagai proses terbentuknya hukum melalui daya nalar, sehingga ia memerlukan kajian yang mendalam dengan berbagai pendekatan

dan ilmu bantu humaniora (*humanities*) yang mengandung unsur intelektualitas manusia, bukan hanya sekedar kajian tekstual terhadap *naṣṣ* al-Qur'an dan hadis tanpa menyelami spiritnya.

Tulisan ini mengkaji *al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* disertai dengan ilustrasinya dalam beberapa kasus hukum. Untuk melakukan pembahasan, tulisan ini dibagi menjadi empat bagian. Bagian pertama membahas konsep dan ruang lingkup *al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah*, bagian kedua membahas konsep dasar *maqāṣid al-syarī'ah*. Sedangkan bagian ketiga menjelaskan kajian *al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid asy-syarī'ah*, dan bagian keempatnya merupakan aplikasi dalam kasus-kasus hukum yang dalam kajian ini meliputi tiga pembahasan, yaitu menikah dengan ahli kitab, persaksian dalam talak, dan wasiat wajib.

## B. Ruang Lingkup *al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah*

*Al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* merupakan istilah yang bisa dibalang baru dalam wacana ilmu fiqih karena ia muncul di masa modern. Istilah itu bisa dikatakan sebagai pengganti istilah *munākahāt* yang biasa dipergunakan dalam kitab-kitab fikih klasik karena daya cakup pembahasannya kurang lebih sama. Dalam fikih klasik, terdapat sistematika yang terdiri dari empat bagian, yaitu; *rub' al-'ibādāt*, *rub' al-mu'āmalāt*, *rub' al-munākahāt*, dan *rub' al-jināyāt*. Setelah terjadi kontak budaya antara Islam dengan budaya Barat, tepatnya pada paruh kedua abad ke-19, muncullah klasifikasi baru dalam fikih kontemporer, salah satunya adalah *al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* yang dipandang lebih fleksibel dari *munākahāt* yang ada dalam sistematika fikih lama. Dalam fikih kontemporer terdapat klasifikasi sebagai berikut: *al-aḥwāl at-ta'abbudiyah*, *al-aḥwāl al-Syakṣiyyah*, *al-aḥwāl al-*

*māliyyah wa al-māddiyah, al-aḥwāl al-madaniyyah, al-aḥwāl al-jinā'iyah, dan al-aḥwāl al-siyāsīyyah.*<sup>2</sup>

Secara bahasa, *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* berarti hal-hal yang berkaitan dengan pribadi. Sedangkan secara teknis, istilah *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* lebih dekat pengertiannya kepada istilah bahas Inggris *Personal Law* dan bahasa Belanda *Personenrecht*. Kedua istilah dalam hukum Barat tersebut mencakup masalah kewenangan hukum (*rechtsbevoegdheid*) dan kewenangan bertindak (*handelingsbevoegdheid*),<sup>3</sup> sedangkan dalam *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* selain meliputi pembahasan *ahliyyah al-wujūb* (kewenangan hukum) dan *ahliyyah al-adā'* (kewenangan bertindak) juga mencakup hukum keluarga (*familierecht*), hukum waris (*erfrecht*), dan hukum benda (*vermogensrecht*) tertentu, yakni hibah dan wakaf. Karena itulah Taher Mahmood menyebut *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* sebagai *Muslim Personal Law* karena selain berdasarkan pada ajaran Islam juga cakupannya yang lebih luas dari pada *Personal Law* dalam tradisi hukum Barat.<sup>4</sup>

Jika dibandingkan dengan sistematika Burgerlijk Wetboek (BW), kitab undang-undang hukum perdata Belanda di Indonesia, yang dibagi menjadi empat bagian, yaitu Buku I *van personen* (perihal orang termasuk hukum keluarga), Buku II *van zaken* (perihal benda termasuk hukum waris), Buku III *van verbintenissen* (perihal perjanjian), dan Buku IV *van bewijs en verjaring* (perihal bukti dan daluarsa), maka ruang lingkup yang termuat dalam *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* secara teknis sama dengan ruang lingkup BW Buku I *van personen* ditambah Buku II *van zaken*.<sup>5</sup>

Orang pertama yang menjadikan *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* sebagai kajian tersendiri dan mengkodifikasikannya dalam satu buku adalah Muhammad Qodri Pasha, seorang ahli hukum Islam dari Mesir. Kodifikasi yang diberi judul

*al-Aḥwāl al-Syar'iyyah fī al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* tersebut meliputi pembahasan tentang *ahliyyah*, pernikahan, perceraian, waris, wasiat, dan hibah.<sup>6</sup>

Dengan demikian, *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* mencakup pembahasan tentang hak dan kewajiban pribadi sebagai 'subyek hukum' (*ahliyyatu l-wujūb* dan *ahliyyatu l-adā'*), pernikahan termasuk di dalamnya *khitbah* sebagai kegiatan pra-nikah, tanggung jawab suami sebagai kepala keluarga, perceraian, pemeliharaan anak akibat perceraian, masa penantian pasca cerai ('*iddah*) dan ketentuan rujuk atau kembali mengikat tali pernikahan setelah bercerai. Selain itu, *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* juga membahas tentang ketentuan-ketentuan waris termasuk wasiat, hibah, dan wakaf. Masalah waris masuk ke dalam cakupan *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* karena waris merupakan implikasi yang ditimbulkan oleh pernikahan sebagai pembentuk hubungan kekerabatan. Sedangkan hibah dan wakaf menjadi cakupan *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* karena akad dan perjanjian dalam kedua bidang ini tidak diorientasikan pada kepentingan keuntungan material seperti dalam *mu'amalat* (hukum perekonomian Islam).

Mahmud Syaltut menyatakan, sebagaimana dikutip Dede Rosyada, bahwa ciri pokok *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* adalah adanya prinsip kekeluargaan dan hubungan kekerabatan dalam setiap bidang pembahasannya.<sup>7</sup> Dari cakupan *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* sebagaimana dijelaskan di atas, bisa dilihat bahwa unsur hukum keluarga tampak paling dominan sehingga seringkali istilah *al-Aḥwāl al-Syakḥsiyyah* diidentikkan dengan hukum keluarga Islam.

### C. Konsep Dasar *Maqāsid al-Syarī'ah*

Tujuan utama Allah SWT menurunkan syari'at Islam adalah untuk mewujudkan keaslahatan manusia.<sup>8</sup>

Kemaslahatan yang menjadi tujuan utama dari syari'at Islam itu tidak lain adalah kebaikan yang kebajikannya adalah kerusakan atau *mafsadat*. Jadi tatanan masyarakat yang dikehendaki oleh syari'at Islam adalah suatu tatanan masyarakat yang di dalamnya diliputi penuh kebaikan serta bersih dari keburukan dan kerusakan. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam firman Allah SWT dalam QS. Al-A'raf (7) ayat 56:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ...

Dalam kaitannya dengan ayat tersebut 'Abdul Wahhab Khallāf menyatakan sebagai berikut.

أن المقصد العام للشارع من تشريع الأحكام هو تحقيق مصالح الناس في هذه الحياة، بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم.<sup>7</sup>

Suatu tatanan masyarakat yang baik, bersih dari keburukan dan kerusakan, baru akan tegak dan sempurna apabila tiga aspek yang menjadi tujuan penetapan hukum (*al-maqāsid al-syarī'ah*) terpenuhi secara sempurna. Tiga aspek yang dimaksud adalah sebagai berikut.

1. Aspek *darūriyyah*, yaitu sesuatu yang menjadi landasan berlangsungnya kehidupan manusia dan harus ada untuk konsistensi kemaslahatan mereka. Hal-hal yang bersifat *darūriyyah* bagi manusia dalam pengertian ini berpangkal pada pemeliharaan lima perkara: agama, jiwa, akal, kehormatan/keturunan,<sup>10</sup> dan harta kekayaan.
2. Aspek *hājīyyah*, yaitu sesuatu yang diperlukan oleh manusia untuk kemudahan dan keleluasaan dalam menanggung beban hukum (*taklīf*) dan beban kehidupan lainnya. Apabila hal itu tidak terpenuhi, tidak akan merusak keharmonisan kehidupan manusia. Hal-hal yang bersifat *hājīyyah* bagi manusia dalam

pengertian ini berpangkal pada menghilangkan kesukaran, mempermudah manusia untuk menanggulangi kesulitan beban *taklīf* yang harus dipikul, serta mempermudah manusia dalam bermuamalat.

3. Aspek *taḥsīniyyah*, yaitu sesuatu yang dikehendaki oleh *murū'ah*, etika, dan perilaku yang didasarkan pada jalan yang paling lurus. Hal-hal yang bersifat *taḥsīniyyah* dalam pengertian ini mengacu pada akhlak yang mulia, adat istiadat yang baik, dan segala sesuatu yang dikehendaki oleh perilaku manusia dalam kehidupan mereka yang berdasarkan pada jalan terbaik.

Secara lebih ringkas dapat dikatakan bahwa perjalanan pembentukan syari'at Islam itu sejalan dengan kemaslahatan manusia. Setiap urusan yang di dalamnya mengandung maslahat umum, maka hal itu menjadi tuntutan syari'at. Sebaliknya, setiap urusan yang di dalamnya mengandung unsur *maḍarat*, maka hal itu menjadi penolakan syari'at. Sebagai salah satu contohnya adalah *khamr* yang mengandung manfaat di satu sisi, akan tetapi di sisi lain mengandung *maḍarat* yang lebih besar, maka hal itu dilarang oleh syari'at Islam. Sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an surat al-Baqarah [2] ayat 219 berikut ini.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ

وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا .....

#### D. Konsep *Maqāsid al-syarī'ah* dalam Kajian *al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah*

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, *al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah*, merupakan salah satu bagian dari bidang mu'amalah dalam arti luas.<sup>11</sup> Tentang masalah ibadah dan mu'amalah ini al-Syātibī, seorang ulama dari Spanyol abad ke-14 M, menguraikan dengan jelas disertai kemungkinan dilakukannya

ijtihad terhadap kedua bidang hukum Islam tersebut.

Al-Syātibī, sebagaimana pendapat ulama pada umumnya, membagi hukum Islam menjadi bidang ibadah ritual dan aktivitas sosial. Ibadah ritual ('*ibādah*'), menurut al-Syātibī, adalah kelompok perbuatan manusia (*af'āl al-mukallaḥ*) yang secara murni merupakan hak Allah SWT. Tujuan (*maqāṣid*) dan rahasia (*asrār*)-nya pun tidak bisa ditangkap oleh daya nalar manusia (*gair ma'qūl al-ma'nā*),<sup>12</sup> atau walaupun bisa dinalar, sifatnya hanya dalam skala umum (*umūr jumaliyyah*) semata, tidak sampai pada hal-hal yang terperinci.<sup>13</sup> Konsekuensinya, demikian menurut al-Syātibī, ketentuan *naṣṣ* (teks) tentang ibadah ritual harus diamalkan apa adanya tanpa boleh ditambah ataupun dikurangi (*al-wuqūf 'alā al-manṣūṣ 'alaih min gair ziyādah wa lā nuqṣān*), dan inilah yang oleh al-Syātibī disebut dengan istilah *ta'abbudī*.<sup>14</sup> Dengan tegas al-Syātibī menyatakan bahwa dalam hal ibadah ritual prinsip dasarnya adalah *ta'abbud* (*al-aṣl fī al-'ibādāt at-ta'abbud*).<sup>15</sup>

Berbeda dengan ibadah ritual, menurut al-Syātibī, aktivitas sosial ('*ādat*') adalah hak manusia dan sifatnya pun bisa dinalar oleh daya pikir manusia (*ma'qūl al-ma'nā*).<sup>16</sup> Konsekuensinya, yang menjadi acuan adalah maknanya, bukan ketentuan legal-formalnya (*ittibā' al-ma'ānī lā al-wuqūf ma'a al-manṣūṣ*),<sup>17</sup> dan inilah yang dimaksud oleh al-Syātibī dengan "*ta'aqqulī*" meskipun tidak dinyatakannya secara eksplisit. Dengan tegas al-Syātibī menyatakan bahwa dalam aktivitas sosial prinsipnya adalah mengacu kepada makna (*al-aṣl fī al-'ādat al-iltifāt ilā al-ma'ānī*).<sup>18</sup> Dengan kata lain, dalam aktivitas sosial yang menyangkut hubungan antar-manusia upaya kontekstualisasi merupakan sebuah keniscayaan.

Dengan demikian, berdasarkan konsep *al-'ādat* dari al-Syātibī di atas, pemahaman tentang *al-Ahwāl al-*

*Syakhsiyah* harus didasarkan pada makna yang terkandung dalam teks-teks (nash) al-Qur'an dan hadis, sehingga ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis tentang *al-Ahwāl al-Syakhsiyah* tidak ditempatkan sebagai suatu bentuk aturan legal-formal, tetapi mencari tujuan yang dikehendaki oleh *syari'* (yakni Allah dan Rasul-Nya) dalam ayat dan hadis tersebut. Upaya mencari tujuan hukum inilah yang disebut dengan pendekatan *al-maqāṣid al-syarī'ah*.

Untuk mencari tujuan hukum *syari'ah* (*al-maqāṣid al-syarī'ah*) dalam ayat dan hadis perlu adanya metode Uṣūl al-Fiqh yang disebut dengan *al-qawā'id al-tasyrī'iyah*,<sup>19</sup> atau dengan istilah Naṣr Ḥamīd Abū Zaid disebut "metode pembacaan kontekstual" (*manhaj al-qirā'ah al-siyāqiyah*).<sup>20</sup> Baik uṣūl al-fiqh maupun "pembacaan kontekstual" sama-sama menggunakan *asbāb an-nuzūl* sebagai perangkat pokok untuk interpretasi dan *istinbāḥ* hukum dari *naṣṣ* (teks al-Qur'an dan hadis). Namun, jika ulama Uṣūl al-Fiqh menekankan pentingnya *asbāb an-nuzūl* untuk memahami suatu makna dengan memegang keumuman lafaz bukan kekhususan sebab (*al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khuṣūṣ al-sabab*), maka "pembacaan kontekstual" sebaliknya, yaitu memegang kekhususan sebab dan bukannya keumuman lafaz (*al-'ibrah bi khuṣūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ*). Dengan demikian, "pembacaan kontekstual" melihat teks al-Qur'an atau hadis berdasarkan latar belakang yang menjadi sebab teks tersebut muncul, bahkan "pembacaan kontekstual" melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas, yakni keseluruhan konteks sosial historis turunnya wahyu pada abad ke-7 M di dunia Arab, karena melalui konteks itulah seorang penafsir dapat menentukan hukum antara otentisitas wahyu dengan adat-istiadat dan kebiasaan-kebiasaan sosial pra-Islam,<sup>21</sup> sehingga "pembacaan kontekstual"

membuat perbedaan antara “makna historis” yang diperoleh dari suatu konteks dan “signifikansi” (*al-magzā*) yang diindikasikan oleh makna dalam konteks sosio-historis penafsir.<sup>22</sup>

Selain itu, berkaitan dengan penentuan hukum berdasarkan pada aspek tujuannya, al-Qarafi menyebutkan bahwa sumber ketetapan hukum (*mawārid al-aḥkām*) terbagi menjadi dua bagian, yaitu: (1) *maqāsid*, yakni hal-hal yang mendorong *maṣlaḥat* atau *mafsadat*; dan (2) *wasā'il*, yaitu jalan atau perantara yang membawa kepada *maqāsid*, dan hukumnya pun mengikuti hukum *maqasid* tersebut.<sup>23</sup> Dengan *wasā'il* tersebut, setiap perbuatan bisa mengarah kepada *maṣlaḥat* ataupun kepada *mafsadat* yang bisa dilihat dari dua segi, yaitu: pertama, melihat pada motif yang mendorong seseorang mengerjakan sesuatu (niat), apakah itu bermaksud supaya sampai pada yang halal ataukah sampai pada yang haram; kedua, melihat pada akibat yang ditimbulkan (efek).<sup>24</sup>

Dengan demikian, ditinjau dari segi ketetapan hukum, niat seseorang tidak dapat menjadi dasar bagi menetapkan sesuatu boleh dikerjakan atau tidak, yang dilihat hanyalah akibat atau efeknya. Jika efeknya mendatangkan *maṣlaḥah*, maka hal itu dapat dihukumi wajib atau sunnah, namun jika itu mendatangkan *mafsadat* maka harus dicegah (dihukumi haram atau makruh).<sup>25</sup> Perbuatan *maṣlaḥat* merupakan perbuatan yang menghasilkan manfaat untuk orang banyak. Perbuatan itu menjadi ‘sebab’ (kausa) bagi adanya ‘akibat’ (efek) yang merupakan tujuan (*maqāsid*) yang dikehendaki oleh *al-Syāri'* (Allah SWT) untuk mewujudkan kemaslahatan umum. Sehingga berpegang kepada akibat/efek (*al-naẓar fī al-ma'ālāt*)<sup>26</sup> dalam melaksanakan sebab/kausa merupakan hal yang diharuskan. Di bagian lain dalam *al-Muwāfaqāt*, al-Syātibī juga menyebutnya dengan istilah *i'tibār al-musabbabāt fī juryān al-asbāb*.<sup>27</sup>

Berdasarkan konsep tersebut dapat disimpulkan bahwa kedudukan sebab (kausa) dengan akibat (efek) adalah sama, karena suatu efek timbul dari suatu kausa. Orang yang melakukan kausa dianggap melakukan efek, baik efek itu dikehendaki oleh orang yang melakukan ataupun tidak. Konsep ini sama dengan kaidah umum dalam bidang hukum (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*) yang menyatakan bahwa: *mā lā yatimmu al-wājib illā bihi fa hua al-wājib* (sesuatu yang menyebabkan sempurnanya kewajiban adalah juga wajib).

Proses penalaran terhadap wahyu yang disebut dengan ijtihad tersebut tidak lain adalah usaha untuk menggali *maqāsid al-tasyrī'*, yakni dengan memperhitungkan dampak positif dan negatif dari penerapan hukum (*al-naẓar fī al-ma'ālāt*). Al-Syātibī mengatakan bahwa prinsip *al-naẓar fī al-ma'ālāt* (atau analisis dampak hukum) ini harus diterapkan dalam semua jenis ijtihad yang bercorak penalaran *istiṣlāḥī*.<sup>28</sup>

Melihat akibat/efek suatu perbuatan (*al-naẓar fī al-ma'ālāt*) merupakan tujuan yang dikehendaki oleh hukum (*syara'*), sehingga seorang mujtahid tidak dapat menentukan hukum suatu perbuatan yang dilakukan oleh seorang *mukallaḥ* kecuali setelah menganalisis dampak yang diakibatkan oleh perbuatan tersebut.<sup>29</sup> Dengan melihat pada efek yang ditimbulkan dari suatu perbuatan (*al-naẓar fī al-ma'ālāt*) tersebut, maka sangat jelas tingkatan dari kemaslahatan manusia sebagai *maqāsid al-syarī'ah* (tujuan hukum), yaitu bahwa kemaslahatan *taḥsīniyyah* merupakan pelengkap bagi kemaslahatan *ḥājjīyyah*, dan kemaslahatan *ḥājjīyyah* menjadi pelengkap bagi kemaslahatan *ḍarūriyyah*. Dengan kata lain, kemaslahatan *taḥsīniyyah* tidak perlu dipertahankan apabila dengan mempertahankannya mengakibatkan hilangnya kemaslahatan *ḥājjīyyah* atau apalagi *ḍarūriyyah*, karena pelengkap tidak perlu dipertahankan

apabila dengan mempertahankannya dapat mengakibatkan hilangnya apa yang ingin disempurnakan. Kemaslahatan *ḥājjiyyah* juga tidak perlu dipertahankan apabila dengan mempertahankannya mengakibatkan hilangnya kemaslahatan *ḍarūriyyah*. Sedangkan kemaslahatan *ḍarūriyyah* untuk mempertahankannya harus melihat pada kandungan kemaslahatan yang lebih penting di antara lima hal: agama, jiwa, akal, kehormatan/keturunan dan harta kekayaan.<sup>30</sup>

### **E. Penerapan *Maqāsid al-syarī'ah* dalam Kajian *al-Ahwāl al-Syakṣiyyah***

#### **1. Menikahi Perempuan Ahli Kitab**

Pernikahan antara laki-laki Muslim dengan perempuan ahli kitab (*kitābiyyah*) masih menjadi perdebatan di kalangan ulama, walaupun jumhur fuqaha' telah bersepakat tentang kebolehannya yang didasarkan pada *ẓāhir naṣṣ* dalam QS. al-Mā'idah [5] ayat 5.<sup>31</sup>

Kebolehan menikahi ahli kitab dalam pandangan jumhur fuqaha tersebut bukanlah suatu kebolehan yang mutlak. Ulama Hanafiyah membolehkan pernikahan ini hanya di *dār al-Islām*, apabila di *dār al-ḥarb* mereka menghukumi haram dengan alasan akan membuka kemungkinan adanya fitnah. Adapun ulama Malikiyah menghukuminya makruh apabila pernikahan dengan kitabiyah itu di *dār al-Islām* dan lebih-lebih lagi apabila di *dār al-ḥarb*. Akan tetapi jika dikhawatirkan timbul mafsadat, pernikahan dengan perempuan *Kitābiyyah* itu dihukumi haram berdasarkan kaidah *sadd al-ẓarī'ah*. Ulama Syafi'iyah menghukumi makruh pernikahan dengan perempuan kitabiyah apabila suami yang Muslim itu tidak mengharapkan perempuan itu untuk memeluk Islam, juga makruh apabila di sekelilingnya ada perempuan Muslimah yang belum menikah. Adapun ulama Hanabilah membolehkan pernikahan ini secara mutlak.<sup>32</sup>

Perkawinan antara laki-laki Muslim dengan perempuan kitabiyah, dalam pandangan dan pengamatan para ulama mengandung fenomena-fenomena yang tidak baik serta tidak mendukung bagi terwujudnya tujuan perkawinan, yaitu kemaslahatan/kesejahteraan keluarga, bahkan lebih jauh lagi adalah kemaslahatan masyarakat secara luas karena masyarakat terdiri dari keluarga-keluarga.

Khalifah Umar bin Khattab pernah memerintahkan para sahabat Nabi yang menikahi perempuan ahli kitab agar menceraikannya karena dapat menimbulkan fitnah.<sup>33</sup> Rasyid Rida pernah menyatakan bahwa telah banyak terjadi fitnah dalam perkawinan campuran antara pemuda Mesir (Muslim) dengan gadis-gadis Barat (Nasrani), yakin rusaknya urusan-urusan agama bagi laki-laki Muslim tersebut dan beralihnya harta kekayaan (melalui warisan) kepada perempuan-perempuan Nasrani tersebut.<sup>34</sup> Demikian juga Muḥammad asy-Syirbaṣī melalui pengamatannya pada masyarakat menyatakan bahwa perbedaan agama akan menimbulkan perselisihan, pertengkaran dan pertentangan dalam keluarga, sehingga suami yang Muslim bisa terperdaya dan cenderung meninggalkan agamanya demi istrinya yang non-Muslimah tersebut.<sup>35</sup> Unsur mafsadat dalam perkawinan beda agama tersebut juga terdapat dalam masyarakat Muslim di Indonesia, yaitu—berdasarkan penelitian lembaga Muhammadiyah—banyaknya laki-laki Muslim berpindah agama mengikuti agama isterinya dan anak-anak yang dihasilkan dari perkawinan tersebut juga mengikuti agama ibunya (Kristen).<sup>36</sup>

Berdasarkan pertimbangan di atas, bahwa *mafsadāt* yang ditimbulkan lebih besar dari pada maslahatnya, pernikahan antara laki-laki Muslim dengan perempuan *kitābiyyah* yang semula diperbolehkan berdasarkan *ẓāhir naṣṣ* al-Qur'an, menjadi terlarang karena

pertimbangan tidak tercapainya tujuan syari'at (*maqāsid asy-syarī'ah*). Pelarangan tersebut pada dasarnya bertolak dari *al-nazar fi al-ma'ālāt* (atau analisis dampak hukum) sebagaimana dijelaskan di atas.

Dengan demikian, ketentuan yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) Pasal 40 huruf (c) dan Pasal 44 yang menyatakan pelarangan pernikahan antara Muslim dengan non-Muslim dapat dibenarkan secara syari'at dan tidak menyalahi ketentuan al-Qur'an dengan mengambil *maqāsid asy-syarī'ah* dari hukum pernikahan berdasarkan pertimbangan dampak-dampak negatif yang ditimbulkan bila pernikahan beda agama itu dilangsungkan. Sehingga, pernikahan seorang Muslim dan non-Muslim di Indonesia dapat dianggap menyalahi ketentuan Pasal 2 UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan bahwa perkawinan harus dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya.

## 2. Persaksian dalam Talak

Hukum Islam menentukan bahwa hak menjatuhkan talak adalah pada suami berdasarkan pemahaman pada QS. al-Baqarah [2] ayat 231 dan QS. al-Aḥzāb [33] ayat 49. Para ahli hukum Islam (*fuqaha'*), terutama dari kalangan Sunni, juga berpendapat bahwa talak yang dijatuhkan seorang suami pada isterinya dihukumi sah walaupun tanpa terlebih dahulu diadakan dialog.<sup>37</sup> Demikian juga, karena talak merupakan hak murni suami, maka penjatuhan talak tidak diperlukan adanya saksi.<sup>38</sup> Bagaimana dengan ketentuan yang ada dalam QS. aṭ-Ṭalāq [65] ayat 2 yang secara *ẓāhir naṣṣ* menghendaki adanya saksi dalam penjatuhan talak?

فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلُ ثُمَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ  
فَارْفُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا  
الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ....

Ulama-ulama dari kalangan Sunni berpendapat bahwa suruhan dalam ayat di

atas untuk menghadirkan saksi dalam menjatuhkan talak hanyalah bersifat anjuran (*nadb*).<sup>39</sup> Saksi dibutuhkan, menurut mereka, hanya dalam masalah-masalah yang berhubungan dengan pembuktian (*bayyinah*), sedangkan menjatuhkan talak bukanlah dianggap masalah yang perlu dibuktikan. Selain itu jumbuh *fuqaha* Sunni juga beralasan tidak adanya riwayat dari Nabi SAW maupun para sahabatnya mengenai persaksian sebagai syarat talak.<sup>40</sup> Mereka juga mengkiaskan persaksian dalam talak dengan persaksian dalam jual beli yang tercantum dalam QS. al-Baqarah [2] ayat 282 (...*wa asyhidū iẓa tabāya'tum...*) yang menunjukkan anjuran (*mandūb*) berdasarkan *ijma'*, sehingga persaksian dalam talak juga menunjukkan *mandūb*, bukan wajib.<sup>41</sup>

Berbeda dengan pandangan jumbuh *fuqaha* Sunni, ulama-ulama dari kalangan Syi'ah mewajibkan kehadiran saksi dalam penjatuhan talak. Alasan yang dikemukakan adalah bahwa kehadiran saksi dalam talak sejalan dengan tuntutan yang disebutkan dalam QS. aṭ-Ṭalāq [65] ayat 2 di atas. Arti zahir ayat ini menuntut adanya saksi, baik dalam talak maupun rujuk. Sayyid al-Murtaḍā mengatakan dalam kitab *al-Intiṣār*, sebagaimana dikutip oleh al-Sayyid Sābiq, bahwa zahirnya keberadaan saksi dalam ayat tersebut menunjukkan suatu perintah (*amr*) yang pada asalnya berarti wajib dilakukan, sedangkan memberi arti perintah yang pada zahirnya wajib dengan arti sunnah (*mandūb*) adalah menyalahi ketentuan hukum syara', kecuali jika ada dalil-dalil kuat yang menerangkannya.<sup>42</sup>

Selain itu, pandangan *fuqaha* Sunni yang mengatakan tidak adanya riwayat mengenai persaksian dalam talak, bukanlah hujjah yang sesuai untuk beristidlal, karena ulama lain yang mempunyai pendapat yang berbeda, telah menukil beberapa riwayat sebagai dalil wajibnya persaksian dalam talak.<sup>43</sup> Juga pengkiasan persaksian dalam talak



terhadap persaksian jual beli, yang dilakukan fukaha Sunni, bukanlah *qiyas* yang benar, karena antara *al-aṣl* dan *al-far'* tidak mempunyai persamaan '*illat*' (atau disebut *al-qiyās ma'a al-fāriq*). Jual beli adalah hal yang banyak berlangsung dalam kehidupan masyarakat, maka kewajiban adanya saksi akan menghambat kelancaran transaksi ekonomi. Jual beli juga merupakan kesepakatan/kehendak antara dua pihak (penjual dan pembeli). Hal seperti itu berbeda dengan talak yang merupakan perbuatan (tasarruf) dengan kehendak satu pihak.<sup>44</sup>

Alasan lainnya yang dikemukakan mazhab Syi'ah tentang wajibnya saksi dalam talak adalah keniscayaan saksi itu sesuai dengan prinsip talak itu sendiri, yakni kebolehannya merupakan sesuatu yang dibenci (أبغض الحلال إلى الله الطلاق),<sup>45</sup> artinya hanya dilakukan jika tidak ada jalan keluar lain.<sup>46</sup>

Apabila dicermati kedua pendapat di atas antara ulama Sunni dan Syi'ah, pendapat yang dikemukakan mazhab Syi'ah terlihat lebih sesuai dengan konsep perceraian dalam Islam, yaitu upaya mempersempit terjadinya perceraian dalam rumahtangga. Selain itu, hak-hak perempuan sebagai isteri juga akan terpelihara dengan baik, karena dengan adanya saksi dalam talak, suami tidak akan terburu-buru atau diliputi rasa amarah dalam menjatuhkan talaknya, tetapi benar-benar atas pertimbangan yang baik dan penuh kesadaran.<sup>47</sup>

Persaksian dalam talak bukan saja didasarkan pada dalil-dalil al-Qur'an dan hadis, tetapi juga dikaji dengan menggunakan analisis dampak hukum (*al-nazar fī al-ma'ālāt*), bahwa talak yang disaksikan oleh dua orang akan mempersempit peluang perceraian, dan hal ini sesuai dengan konsep pernikahan dalam Islam bahwa nikah adalah suatu ikatan yang kuat (*mīṣāqan galīzan*) dan talak adalah sesuatu yang harus dihindari karena dibenci Allah (*abghaḍ al-ḥalāl*).

Dengan adanya saksi dalam talak, berarti hal itu mewujudkan tujuan disyari'atkannya talak itu sendiri, yakni sebagai jalan keluar yang ditempuh karena benar-benar tidak ada peluang lagi untuk hidup bersama sebagai suami-isteri, dan bukan sebagai hak mutlak suami yang tanpa batasan.

Dengan demikian, berdasarkan penjelasan di atas, perceraian yang harus dilakukan di depan sidang pengadilan, sebagaimana ditentukan oleh Pasal 39 ayat (1) UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Pasal 115 KHI, dapat dibenarkan secara syar'i berdasarkan metode istinbat hukum yang berpegang pada prinsip *al-nazar fī al-ma'ālāt* (analisis dampak hukum) untuk mewujudkan *maqāṣid al-syarī'ah* yang tersirat dalam ayat-ayat al-Qur'an tentang perceraian.

### 3. Wasiat Wajib

Jika seseorang meninggal dunia belum berwasiat, maka ahli warisnya wajib mengeluarkan sebagian dari warisannya sejumlah yang mereka anggap layak (maksimal sepertiga dari harta warisan). Inilah yang disebut sebagai wasiat wajib (*al-waṣīyyah al-wājibah*). Menurut Ibnu Ḥazm berdasarkan pada teks QS. al-Baqarah [2] ayat 180, wasiat wajib hanya diberikan kepada karib kerabat yang tidak mendapatkan warisan, sedangkan di negeri-negeri Muslim lainnya wasiat wajib diberikan hanya kepada cucu (*nota bene* juga karib kerabat) yang ayahnya meninggal lebih dahulu dari pewaris. Tetapi di Indonesia berdasarkan KHI Pasal 209 wasiat wajib diberikan kepada anak angkat dan orangtua angkat (yang belum tentu sebagai karib kerabat dalam pengertian di atas).

Ketentuan wasiat wajib dalam KHI ini didasarkan pada aspek maslahat dengan pertimbangan adat kebiasaan ('urf) yang berlaku di masyarakat Indonesia, dan juga didasarkan pada kemaslahatan kemanusiaan, yaitu adanya hubungan batin yang sangat erat

antara orangtua angkat dengan anak angkatnya, selain itu juga secara formal pengangkatan anak telah menimbulkan hubungan yuridis di antara keduanya.<sup>48</sup>

Dalam hukum adat, jika orangtua angkat khawatir anak angkatnya tidak akan mendapat bagian harta peninggalan yang wajar—sebagaimana ia dapat dari hukum adat—atau mungkin tersisih sama sekali oleh anak kandung dengan menggunakan dasar hukum Islam, maka sudah menjadi adat kebiasaan bagi orangtua angkat itu untuk memberi bagian harta warisan kepada anak angkatnya sebelum ia meninggal dunia dengan cara penunjukan, yaitu wasiat atau hibah.<sup>49</sup> Meskipun demikian, banyak juga umat Islam Indonesia yang lebih memilih hukum waris adat atau hukum waris Barat -yang memberi hak waris kepada anak angkat- untuk menyelesaikan perkara warisan antara orangtua angkat dan anak angkatnya. Hal ini dilakukan karena pengangkatan anak telah menimbulkan hubungan yuridis di antara keduanya, sehingga apabila salah satunya meninggal dunia maka transformasi harta milik merupakan suatu keniscayaan sebagai akibat dari hubungan yuridis tersebut.<sup>50</sup>

Jika dilihat dari sisi hukum Islam, adat kebiasaan masyarakat Muslim yang selalu memberikan hibah atau wasiat kepada anak angkatnya tersebut bukan merupakan perbuatan yang dilarang, sebab Islam membolehkan seseorang untuk memberikan hibah atau wasiat kepada siapa saja. Kebolehan memberikan wasiat kepada selain kerabat merupakan pendapat *jumhur* ulama, yaitu Malikiyah, Hanafiyah, Syafi'iyah, Hanabilah, Zaydiah dan Imamiyah. Mereka memandang bahwa wasiat bukanlah suatu perbuatan yang *farḍu 'ain*, tetapi seperti perbuatan-perbuatan *tabarru'* lainnya hanyalah merupakan perbuatan baik yang disunnahkan.<sup>51</sup> Dengan melihat kenyataan tersebut, para ahli hukum Islam yang menyusun KHI bersepakat menempatkan anak angkat

sebagai penerima harta “warisan” dari orangtua angkatnya secara timbal balik melalui mekanisme “wasiat wajib”, yaitu memberikan wasiat kepada anak angkat/orangtua angkat meskipun pemilik harta secara formal tidak membuat wasiat.

Ketentuan wasiat wajib dalam KHI Pasal 209 tersebut tidak menyalahi hukum syar'i dengan alasan *maṣlahah*, yaitu mempererat tali persaudaraan, dan mencegah *mafsadah* berupa permusuhan antara kerabat pewaris dengan anak/orangtua angkatnya. Ketentuan ini juga berpegang pada *zāhir naṣṣ* QS. al-Baqarah [2] ayat 180 sebagaimana disebutkan di atas.

## F. Penutup

*Al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* merupakan studi di bidang hukum keluarga yang meliputi hukum perkawinan termasuk perceraian, dan hukum waris termasuk wasiat dan hibah. Kajian terhadap studi ini perlu dilakukan dengan melihat aspek *legal reasoning* (proses ijtihad) dalam *istinbāt* hukumnya dari *naṣṣ* al-Qur'an dan hadis agar terwujud apa yang dikehendaki oleh pembuat syari'ah (Allah SWT) di dalam kehidupan manusia sekarang ini. Karena itulah pendekatan tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) penting dilakukan agar penerapan hukum Islam dapat diarahkan untuk membentuk suatu tatanan masyarakat yang didasarkan pada kebaikan dan keadilan serta bersih dari kerusakan dan ketimpangan sosial.

Berdasarkan pendekatan tujuan hukum tersebut, seorang pengkaji *al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah* tidak dapat menentukan hukum suatu perbuatan kecuali setelah melalui analisis dampak hukum (*al-naẓar fī al-ma'ālāt*) untuk melihat efek yang ditimbulkan oleh perbuatan tersebut, sehingga ia menjadi jelas tingkatan kemaslahatan manusia sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan hukum), yaitu bahwa kemaslahatan *taḥsīniyyah* merupakan pelengkap bagi

kemaslahatan *ḥājjiyyah*, dan kemaslahatan *ḥājjiyyah* menjadi pelengkap bagi kemaslahatan *darūriyyah*. Penerapan metode ini bisa dilihat dalam kasus penentuan hukum pernikahan

dengan ahli kitab, persaksian dalam talak, dan wasiat wajib.

### Catatan Akhir:

<sup>1</sup> ‘Abdul Wahhab Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Kuwaitiyyah, 1968), hlm. 198.

<sup>2</sup> Abdul Aziz Dahlan, dkk. (ed), *Ensiklopaedi Hukum Islam*, entri “Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah” (Jakarta: Ichtisar Baru van Hoeve, 1997), I: 56.

<sup>3</sup> Tentang *Personal Law* dan *Personenrecht* lihat L.J. van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, cet. 26 (Jakarta: Pradnya Paramita, 1996), hlm. 221.

<sup>4</sup> Taher Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1997), hlm. 3; juga Taher Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (Bombay: N.V. Tripathi, 1972), hlm. 2.

<sup>5</sup> Sebenarnya BW Buku II *van zaken* mencakup hukum benda secara umum, sedangkan hukum benda dalam al-Ahwāl al-Syakhsiah hanya meliputi waris, hibah dan wakaf.

<sup>6</sup> Dahlan, dkk. (ed), *Ensiklopaedi Hukum Islam*, I: 56.

<sup>7</sup> Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, cet. 5 (Jakarta: Rajawali Pers, 1999), hlm. 75.

<sup>8</sup> Abū Ishāq asy-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, diedit dan dikomentari oleh Muḥammad Abdullāh Darrāz (Beirut: Dār al-Ma‘arifah, t.t.), II: 54.

<sup>9</sup> Khallāf, *‘Ilm Uṣūl*, hlm. 198.

<sup>10</sup> Menurut ‘Abdul Wahhab Khallāf *maṣlahah darūriyyah* yang keempat adalah *ḥifẓ al-‘ird* (memelihara kehormatan), sedangkan menurut ‘Abdul Karim Zaidān, al-Syātibī dan Muhammad Abū Zahrah adalah *ḥifẓ an-nasl* (memelihara keturunan). Lihat ‘Abdul Wahhab Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 200-201.

<sup>11</sup> *Mu‘amalah* dalam arti luas merupakan imbalan bagi kategori *‘ibādah* yang berarti bahwa mu‘amalah merupakan bentuk interaksi sosial manusia dengan sesamanya, sedangkan ibadah merupakan bentuk interaksi ritual manusia dengan Tuhannya. Mu‘amalah dalam arti sempit berarti konsep-konsep perekonomian Islam yang didasarkan pada nilai-nilai ajaran dalam al-Qur’an dan sunnah Nabi Muhammad.

<sup>12</sup> al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Muhammad al-Khudar Hussain at-

Tulisi (Beirut: Dār ar-Rasyadah al-Hadīsh, t.t.), II: 221.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 215.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 218.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 211.

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm. 223.

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 213.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 211.

<sup>19</sup> Kitab-kitab usul al-fiqh biasanya membagi pembahasannya menjadi tiga atau empat bagian, yaitu: *maṣādir al-aḥkām*, *al-qawā‘id al-lugawiyah*, *al-qawā‘id at-tasyrī‘iyyah*, dan—ada juga yang memasukkan ke dalam uṣūl al-fiqh pembahasan—*al-qawā‘id al-fiqhiyyah*.

<sup>20</sup> Metode ini bukanlah hal yang sama sekali baru, tetapi merupakan pengembangan dari metode-metode uṣūl al-fiqh tradisional, seperti disebutkan dalam footnote 15 di atas. Lihat Naṣr Ḥamīd Abū Zaid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Muhammad Nur Ichwan (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga & SAMHA, 1999), hlm. 180.

<sup>21</sup> Fazlur Rahman membedakan antara *asbāb an-nuzūl* mikro sebagaimana dipahami oleh ulama tradisional, dengan *asbāb al-nuzūl* makro yang berarti keseluruhan konteks sosial historis dunia Arab ketika turunnya wahyu al-Qur’an. Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 386.

<sup>22</sup> Abū Zaid, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 180.

<sup>23</sup> Al-Qarafi, *Al-Furūq* (Makkah: Maṭba‘ah Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1344 H), II: 33.

<sup>24</sup> Wahbah az-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1987), II: 880.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Asy-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt*, ed. Darrāz, IV: 194.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 198. Penalaran *iṣṭislāhī* merupakan metode ijtihad yang menekankan pada aspek *maṣlahah*. Metode penalaran hukum (ijtihad) yang lain adalah *bayānī* (yaitu penalaran hukum dengan menekankan pada aspek bahasa dalam kajian lafaz-lafaz al-Qur’an dan hadis), dan penalaran *ta’līfī* (yaitu penalaran hukum yang menekankan pada aspek *causa legis* atau *‘illat*). Mengenai corak penalaran hukum ini lihat

Muhammad Ma'rūf ad-Dawālibī, *Al-Madkhal ilā 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. 5 (ttp.: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1380 H/1965 M), hlm. 91-92 dan 381-382. Namun demikian, ulama-ulama kontemporer seperti Fazlur Rahman menilai semua ijtihad harus menekankan pada aspek kemaslahatan, apapun metode ijtihadnya.

<sup>29</sup> Asy-Syaṭībī, *Al-Muwāfaqāt*, ed. Darraz, IV: 194.

<sup>30</sup> Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, hlm. 206.

<sup>31</sup> Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *Rawā'ī al-Bayān Tafṣīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1406 H/1986 M), I: 311 dan 601.

<sup>32</sup> 'Abdurrahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 H/1990 M), IV: 73-74.

<sup>33</sup> Ibn Qudāmah, *Al-Mugnī* (Mesir: Maktabah al-Jumhuriyyah al-'Arabiyyah, t.t.), VI: 560.

<sup>34</sup> Rasyīd Riḍā, *Tafṣīr al-Manār*, cet. 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), II: 357.

<sup>35</sup> Muḥammad asy-Syirbasī, *Yas'alunaka fi ad-dīn wa al-Hayah*, cet. 4 (Beirut: Dar al-Jail, 1980), I: 221.

<sup>36</sup> Fathurrahman Djamil, "The Muhammadiyah and the Theory of Maqasid al-Syari'ah", *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 2, No. 1, 1996 (diterbitkan oleh Periodika Islamika Malaysia), hlm. 66.

<sup>37</sup> Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1397 H/1977 M), II: 212.

<sup>38</sup> *Ibid.*, II: 220.

<sup>39</sup> Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/1993 M), XVIII: 105.

<sup>40</sup> 'Abdurrahmān aṣ-Ṣabūnī, *Madā Hurriyyah al-Zaujain fi al-Ṭalāq fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1968), I: 476.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, II: 221.

<sup>43</sup> Abdurrahmān aṣ-Ṣabūnī, *Madā Hurriyyah*, I: 478, meskipun riwayat-riwayat tersebut hanya disandarkan pada sahabat saja (atau berupa amalan sebagian sahabat), lihat misalnya Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, "Kitāb aṭ-Ṭalāq", "5. Bāb ar-rajul yurāji' wa lā yasyhad", hadis no. 2186 (Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/1994 M), II: 229; dan Ibnu Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, "10. Kitāb aṭ-Ṭalāq", "5. Bāb ar-Raj'ah", hadis no. 2025 (Mesir: 'Isā al-Bāb al-Ḥalībī, t.t.), I: 652.

<sup>44</sup> Abdurrahmān al-Ṣabūnī, *Madā Hurriyyah*, I: 478.

<sup>45</sup> Hadis riwayat Abu Dawud dari Ibnu 'Umar. Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, "Kitāb al-Ṭalāq", "3. Bāb fi Karāhiyyah al-Ṭalāq", hadis no. 2178, II: 226; diriwayatkan juga oleh Ibn

Majah, *Sunan Ibn Mājah*, "10. Kitāb aṭ-Ṭalāq", "1. Bāb Ḥaddasānā Suwaid Ibn Sa'id", hadis no. 2018.

<sup>46</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Syakhsīyyah*, cet. 2 (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1369 H), hlm. 430.

<sup>47</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, cet. 7 (Yogyakarta: UII Press, 1990), hlm. 63.

<sup>48</sup> Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah*, cet. 7 (Jakarta: Haji Masagung, 1994), hlm. 31; M. Yahya Harahap, "Materi Kompilasi Hukum Islam", dalam Moh. Mahfud MD, dkk. (eds.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata hukum Indonesia*, cet. 1 (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 95; Abdullah Kelib, "Beberapa Catatan Efektifitas Kompilasi Hukum Islam", dalam Moh. Mahfud MD, dkk. (eds.), *Ibid.*, hlm. 138.

<sup>49</sup> Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, cet. 5 (Bandung: Citra Aditya Bhakti, 1993), hlm. 80-81 dan 84.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Perdebatan mengenai masalah ini lihat misalnya, 'Abdurrahmān al-Kisykā, *Al-Mirās al-Muqārān*, cet. 5 (Baghdad: Mansyūrat Dār al-Nadīr li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 1969), hlm. 109, dan Fakhrudīn ar-Rāzī, *At-Tafṣīr al-Kabīr*, cet. 2 (Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), VII: 63.

## DAFTAR PUSTAKA

Apeldoorn, L.J. van. *Pengantar Ilmu Hukum*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1996.

Basyir, Ahmad Azhar. *Hukum Perkawinan Islam*. Yogyakarta: UII Press, 1990.

Dāwud, Abū. *Sunan Abī Dāwud*, Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/1994 M.

Dahlan, Abdul Aziz, dkk (ed.). *Ensiklopaedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtisar Baru van Hoeve, 1997.

Al-Dawālibī, Muḥammad Ma'rūf. *Al-Madkhal ilā 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Ttp.: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1380 H/1965 M.

Djamil, Fathurrahman. "The Muhammadiyah and the Theory of Maqasid al-Syari'ah", *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 2, No. 1,

- 1996, diterbitkan oleh Periodika Islamika Malaysia.
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Waris Adat*. Bandung: Citra Aditya Bhakti, 1993.
- Harahap, M. Yahya. "Materi Kompilasi Hukum Islam", dalam Moh. Mahfud MD *et al* (eds.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata hukum Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, 1993.
- Al-Jazīrī, 'Abdurrahmān. *Kitab al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 H/1990 M.
- Kelib, Abdullah. "Beberapa Catatan Efektifitas Kompilasi Hukum Islam", dalam Moh. Mahfud MD *et al* (eds.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata hukum Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, 1993.
- Khallāf, 'Abdul Wahhab. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Kuwaitiyyah, 1968.
- Al-Kisykā, 'Abdurrahmān. *Al-Mīrās al-Muqārān*. Baghdad: Mansyūrat Dār al-Nadīr li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 1969.
- Mājah, Ibnu. *Sunan Ibn Mājah*. Mesir: 'Isā al-Bāb al-Ḥalībī, t.t.
- Mahfud MD, Moh., dkk. (eds.). *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata hukum Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, 1993.
- Mahmood, Taher. *Family Law Reform in the Muslim World*. Bombay: N.V. Tripathi, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1997
- Al-Qarafi. *Al-Furūq*. Makkah: Maṭba'ah Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1344 H.
- Qudāmah, Ibn. *Al-Mugnī*. Mesir: Maktabah al-Jumhuriyyah al-'Arabiyyah, t.t.
- Al-Qurṭubi. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/1993 M.
- Al-Rāzī, Fakhrudīn. *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- Riḍā, Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-Ma'arifah, t.t.
- Rosyada, Dede. *Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: Rajawali Pers, 1999.
- Al-Ṣābūnī, 'Abdurrahmān. *Mādā Ḥurriyyah az-Zaujain fī al-Ṭalāq fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Rawā'i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'an*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1406 H/1986 M.
- Sābiq, as-Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1397 H/1977 M.
- Al-Syāṭibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Muhammad al-Khudar Hussain at-Tulisi. Beirut: Dār ar-Rasyadah al-Hadīisah, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, diedit dan dikomentari oleh Muḥammad Abdullāh Darrāz. Beirut: Dār al-Ma'arifah, t.t.
- Al-Syirbasī, Muḥammad. *Yas'alūnaka fī al-Dīn wa al-Ḥāyah*. Beirut: Dar al-Jail, 1980.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Al-Aḥwāl al-Syakṣiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1369 H.
- Zaid, Naṣr Ḥamīd Abū. *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Muhammad Nur Ichwan.

Yogyakarta: PSW IAIN Sunan  
Kalijaga & SAMHA, 1999.  
Al-Zuhāīfī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-  
Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr,  
1987.

Zuhdi, Masjfuk. *Masail Fiqhiyah*.  
Jakarta: Haji Masagung, 1994.