

BAB II

TASYRI' DAN POLITIK HUKUM

PENGATURAN USIA PERKAWINAN

A. Proses Tasyri' dalam Hukum Islam

1. Pengertian dan Dasar Hukum Tasyri'

Kata *tasyri'* berasal dari bahasa Arab dalam bentuk *maṣḍar* (*verbal noun*) dari kata kerja *syara'a* yang berarti membuat *syarī'ah*.¹ Adapun *syarī'ah* secara etimologi digunakan untuk menyatakan arti-arti berikut:²

- a. *At-ṭarīqah al-mustaqīmah* (jalan yang lurus),
- b. *Maurid as-syarībah* (air mengalir yang biasa digunakan untuk minum), sebagaimana ucapan orang Arab شَرَعَتِ الْإِيلُ (unta itu tengah pergi mencari tempat air).
- c. *Al-'utbah* (lekuk liku lembah).
- d. *Al-'atabah* (ambang pintu dan tangga).
- e. Jalan, adat kebiasaan, peraturan, undang-undang, dan hukum.³

Sedangkan secara terminologi pengertian *syarī'ah* adalah sebagai berikut:

- a. Hukum-hukum yang telah ditetapkan Allah kepada hamba-Nya melalui lisan seorang Rasul.⁴

b.

مَا سَنَّهُ اللَّهُ لِعِبَادِهِ مِنْ أَحْكَامٍ عَقَائِدِيَّةٍ أَوْ عَمَلِيَّةٍ أَوْ خُلُوفِيَّةٍ

Apa yang telah ditetapkan oleh Allah untuk hamba-Nya, baik dalam bidang keyakinan (*'itiqādiyyah*), perbuatan, maupun akhlak.⁵

- c. Peraturan yang telah ditetapkan (diwahyukan) oleh Allah kepada Nabi Muhammad Saw untuk manusia yang mencakup tiga bidang, yaitu

¹Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri': Sejarah Legislasi Hukum Islam*, Cet III, (Jakarta: Amzah, 2015), h. 1

²Sya'ban Muhammad Isma'il, *at-Tasyri' al-Islamīy: Maṣadiruh wa aṭ-Waruh*, (Mesir: Maktabah an-Nadlah al-Miṣriyyah, 1985), h. 7

³Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: t.t, 1984), h. 762

⁴Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'*, *loc.cit*

⁵Sya'ban Muhammad Isma'il, *at-Tasyri' al-Islamīy*, *loc.cit*

keyakinan atau dikenal dengan ilmu tauhid dan ilmu kalam, ‘*amaliyyah*’ (perbuatan) yang dikenal dengan fiqh, dan *taṣawwuf*’ atau akhlak.⁶

Dari pengertian *syari’ah* di atas, maka secara terminologi, *tasyri’* adalah:

سِنُّ الشَّرِيعَةِ وَبَيَانُ الْأَحْكَامِ وَإِنْشَاءُ الْقَوَانِينِ
Penetapan peraturan, penjelasan hukum-hukum, dan penyusunan
perundang-undangan.⁷

Dengan demikian, *tasyri’* merupakan istilah teknis tentang proses pembentukan fiqh atau peraturan perundang-undangan, karena dalam mengkaji dasar-dasar fiqh yakni al-Qur’an dan Sunnah, tentunya kita akan mendalami proses pembentukannya, disamping itu kajian tentang langkah-langkah ijtihad ‘*ulamā*’ pun menjadi bagian yang tak terpisahkan.⁸

Tasyri’ juga dikaitkan dengan *fiqh* (فِقْهٌ) yang secara bahasa berarti pengetahuan dan pemahaman tentang sesuatu.⁹ Secara istilah *fiqh* diartikan sebagai pengetahuan atau kumpulan tentang hukum-hukum *syara*’ mengenai perbuatan manusia yang diusahakan dari dalil-dalil yang terperinci.¹⁰ Jadi, fiqh adalah hukum yang berasal dari hasil ijtihad para ‘ulama. Kemudian *fatwa* (فَتْوَى) berarti nasihat, petuah, jawaban atau pendapat. Secara istilah *fatwa* berarti sebuah keputusan yang diambil oleh sebuah lembaga atau perorangan yang diakui otoritasnya, disampaikan oleh seorang ulama, sebagai jawaban atau tanggapan terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa yang tidak mempunyai keterikatan. Dengan kata lain fatwa merupakan produk hukum sebagai jawaban dari

⁶Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Cet. III, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), h. 3

⁷Muhammad Kamil Musa, *al-Madkhal ila at-Tasyri’ al-Islāmiy*, (Beirut: Mu’assasah ar-Risālah, 1989), h. 17

⁸Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam (Dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia)*, Cet. II, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010), h. 32

⁹Sya’ban Muhammad Isma’il, *at-Tasyri’ al-Islāmiy*, *Op.Cit.*, h. 10.

¹⁰Abdul Wahab al-Khallaf, ‘Ilmu Usūl al-Fiqh, (t.t., t.th), h. 11.

pertanyaan terkini. Adapun yang dimaksud dengan tasyri' dalam penelitian ini lebih mengarah kepada *qanūn* (قُنُونٌ) yakni hukum yang telah dikodifikasikan dan disahkan pemberlakuannya oleh negara dan pemerintah.

Adapun dasar hukum tasyri' adalah al-Qur'an sebagaimana yang diterangkan dalam ayat-ayat berikut:

a. Surat al-Maidah ayat 48 :

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

*Kami berikan aturan dan jalan yang terang.*¹¹

b. Surat al-Jaziyyah ayat 18 :

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

*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.*¹²

c. Surat as-Syūra ayat 13 :

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا

*Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh.*¹³

d. Surat as-Syūra ayat 21 :

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ

*Apakah mereka mempunyai sembahan-sembahan selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah?*¹⁴

e. Surat al-An'am ayat 57 :

إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَفُصِّلُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْقَاصِلِينَ

*Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia pemberi keputusan yang paling baik.*¹⁵

¹¹Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Surabaya: CV. Jaya Sakti, 1997), h. 168

¹²*Ibid*, h. 817

¹³*Ibid*, h. 785

¹⁴*Ibid*, h. 786

f. Surat at-Taubah ayat 122 :

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang mu'min itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama.¹⁶

2. Prinsip-Prinsip Tasyri'

Hukum perundang-undangan Islam lengkap dan mengatur segala bentuk hubungan dalam setiap aspek serta bersifat umum yang menjunjung tinggi perlakuan yang sama di mata hukum. Oleh karena itu, Allah Swt menetapkan prinsip-prinsip dasar tasyri' yang sangat mudah diaplikasikan, mudah sumbernya, sesuai dengan fitrah manusia, dan memperhatikan semua aspek kemaslahatan dalam setiap waktu dan tempat. Prinsip-prinsip tasyri' tersebut adalah sebagai berikut:

a. Menegakkan kemaslahatan umat

Maslahat berasal dari kata *as-Sulhu* atau *al-Islāh* yang berarti damai dan tenteram. Damai berorientasi pada fisik dan tenteram berorientasi pada psikis. Adapun maslahat secara istilah adalah

جَلْبُ النَّفْعِ وَدَفْعُ الضَّرَرِ عَنْهُمْ

Memperoleh manfaat dan menolak kesulitan.¹⁷

Maslahat adalah dasar semua kaidah yang dikembangkan dalam hukum Islam. Oleh karena itu tasyri' harus berprinsip pada tujuan mewujudkan kemaslahatan individu dan masyarakat baik di dunia maupun di akhirat. Dasar-dasar ini dapat dilihat dalam beberapa tempat antara lain sebagai berikut:¹⁸

1) Keyakinan (tauhid), penetapan kewajiban, dan beban *taklīf*.

¹⁵ *Ibid*, h. 195.

¹⁶ *Ibid*, h. 301.

¹⁷ Abi Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsa al-Lakhmi al-Garāniṭi as-Syaṭibi, *al-Muwāfaqat fi Usūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dar al-Fikr, 134H), h. 2

¹⁸ Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'*, *Op.cit*, h. 22-23

- 2) Menjelaskan hikmah dari diutusnya Muhammad Saw. Allah Swt berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.” (Q.S. al-Anbiyā’: 107).¹⁹

- 3) Isyarat tentang hikmah dari diciptakannya hidup dan mati, dalam firman Allah Swt:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

“(Dia-lah) yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya.”

(Q.S. al-Mulk: 2).²⁰

- 4) Menjelaskan maslahat dari diwajibkannya beberapa ibadah, firman Allah Swt:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

“Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar.” (Q.S. al-Ankabut: 45).²¹

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

”Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.” (Q.S. al-Baqarah: 183).²²

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ

“Supaya mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari yang telah ditentukan atas rezki yang Allah telah berikan kepada mereka berupa binatang ternak.” (Q.S. al-Hajj: 28).²³

Sedangkan maslahat itu sendiri secara umum, dapat dibagi menjadi tiga yaitu (a) *maṣlahat mu’tabarah*, dapat dibagi lagi menjadi tiga

¹⁹Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, Op.Cit., h. 508

²⁰*Ibid*, h. 955

²¹*Ibid*, h. 635

²²*Ibid*, h. 44

²³*Ibid*, h. 516

tingkatan yaitu *darūriyyah* (primer) adalah lima tujuan agama (*maqāsid syarī'ah*) terdiri dari *hifẓ ad-dīn* (pemeliharaan agama), *hifẓ al-'aql* (pemeliharaan akal), *hifẓ an-nafs* (pemeliharaan jiwa), *hifẓ an-nasl* (pemeliharaan keturunan), dan *hifẓ al-māl* (pemeliharaan harta); *hajjiyyah* (sekunder) adalah sesuatu yang mengandung manfaat bagi manusia tetapi tidak tergolong pokok; dan *taḥsiniyyah* (tersier) adalah sesuatu yang bersifat untuk memperindah atau menghiasi manusia, (b) *maṣlahat mulgah* adalah suatu perbuatan yang di dalamnya terkandung manfaat tetapi dalam syara' tidak ditetapkan secara pasti, (c) *maṣlahat mursalah* adalah sesuatu yang bermanfaat tetapi tidak diperintahkan oleh Allah dalam al-Qur'an maupun Sunnah Rasul.²⁴

b. Mewujudkan keadilan sosial

Adil secara bahasa adalah meletakkan sesuatu pada tempatnya (*wad'u as-syai'i fi maḥalih*). Menurut Murtaḍa Muṭohari bahwa pengertian pokok keadilan adalah sebagai berikut:

- 1) Perimbangan atau keadaan seimbang (*mauzun*), antonimnya adalah kekacauan atau ketidakadilan (*at-tanasub*).
- 2) Persamaan (*musawah*) atau tanpa diskriminasi dalam bentuk apapun, hal ini berdasarkan prinsip demokrasi dan *Universal Declaration of Human Right* (UDHR).
- 3) Penunaian hak sesuai dengan kewajiban yang diemban, sinonimnya adalah keadilan distributif (imbalan sesuai dengan jasa) dan keadilan komutatif (imbalan secara merata tanpa memperhatikan perbedaan tingkat tanggung jawab).
- 4) Keadilan Allah Swt, yaitu kemurahan-Nya dalam melimpahkan rahmat kepada seseorang sesuai dengan tingkat kesediaan yang dimilikinya.²⁵

²⁴Abi Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsa al-Lakhmi al-Garāniṭi as-Syaṭibi, *al-Muwāfaqat fi Usūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dar al-Fikr, 134H), h. 4

²⁵Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 6

Dari pengertian di atas, maka terlihat jelas bahwa salah satu keistimewaan syariat Islam adalah memiliki corak yang generalistik, datang untuk semua manusia agar menyatukan urusan dalam ruang lingkup kebenaran dan memadukan dalam kebaikan. Hal ini sebagaimana yang difirmankan Allah:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

“*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan.*”(Q.S. An-Nahl: 90).²⁶

c. Tidak memberatkan (‘*adam al-ḥaraj*’)

Al-ḥaraj berarti sempit, sesat, paksa, dan berat. Adapun arti terminologinya adalah:

كُلُّ مَا أَدَّى إِلَى مَشَقَّةٍ فِي الْبَدَنِ وَالنَّفْسِ وَالْمَالِ حَالًا وَ مَالًا

Segala sesuatu yang menyulitkan badan, jiwa atau harta secara berlebihan, baik sekarang maupun di kemudian hari.

Cara meniadakan kesulitan antara lain sebagai berikut:

- 1) Pengguguran kewajiban, seperti ketidakwajiban berhaji bagi yang bangkrut atau dalam kondisi tidak aman.
- 2) Pengurangan kadar yang telah ditentukan, seperti *jamā’* dan *qaṣar* dalam perjalanan.
- 3) Penukaran kewajiban yang satu dengan yang lainnya, contohnya *wuḍū’* dan mandi diganti dengan tayammum
- 4) Mendahulukan, yaitu mengerjakan sesuatu sebelum waktu yang telah ditentukan secara umum, contohnya *jamā’ taqdīm*.
- 5) Menangguhkan, yaitu mengerjakan sesuatu setelah waktu yang asalnya telah tiada, contohnya *jamā’ takhīr*.
- 6) Perubahan, yaitu bentuk perbuatan berubah-ubah sesuai dengan situasi yang sedang dihadapi, contohnya *ṣalat khauf*.²⁷

²⁶Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, Op.Cit., h. 415

²⁷Muhammad Kamil Musa, *al-Madkhal ila at-Tasyri’ al-Islāmiy*, Op.Cit. h. 50

Dengan demikian, tidak memberatkan berarti menghilangkan kesusahan yang tidak mungkin kita akan tetap konsisten dalam ketaatan ketika ia masih ada. Allah Swt berfirman:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.”(Q.S. Al-Baqarah: 286).²⁸

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.”(Q.S. al-Hajj: 78).²⁹

d. Menyedikitkan beban (*taqlīl at-takālif*)

Taklif secara bahasa berarti beban. Adapun *taqlīl* berarti menyedikitkan. Secara istilah, yang dimaksud *taklif* adalah:

طَلَبُ اللَّهِ لِلْفِعْلِ حَتَّى يُعْتَبَرَ طَاعَةً وَامْتِنَانًا لِأَوْامِرِ اللَّهِ

“Tuntutan Allah untuk berbuat sehingga dipandang taat dan (tuntutan) untuk menjauhi larangan Allah.”³⁰

Dengan demikian, yang dimaksud *taqlīl at-takālif* secara istilah adalah menyedikitkan tuntutan Allah untuk berbuat, mengerjakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.³¹ Prinsip ini berdasarkan firman Allah dalam al-Qur’an yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن نُّبَدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu.” (Q.S. al-Māidah: 101).³²

e. Berangsur-angsur atau bertahap menetapkan hukum (*at-tadrīj fi at-tasyri’*).

Penetapan hukum Islam secara *gradual* atau *tadrīj* didasarkan pada al-Qur’an yang diturunkan secara berangsur-angsur. Di antara bidang

²⁸Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, Op.Cit., h. 72

²⁹*Ibid*, h. 523

³⁰Wahbah az-Zuhailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmīy*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h. 134

³¹Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Op.Cit, h. 11

³²Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, Op.Cit., h. 179

hukum Islam yang dibentuk secara bertahap antara lain jumlah rakaat *salat*, pengharaman riba, dan pengharaman *khamar*. Prinsip tadrij ini memberikan jalan kepada kita untuk melakukan pembaruan karena hidup manusia mengalami perubahan, yang tentu saja dengan menggunakan tujuan dan target sehingga berjalan secara sistematis.³³ Adapun hikmah tasyri' al-Qur'an secara berangsur-angsur antara lain sebagai berikut:

- 1) Mengokohkan hati Rasulullah Saw khususnya, menjadikan hati tenang dan rindu dengan wahyu.
- 2) Memudahkan Rasulullah Saw untuk menghafalnya lantaran seorang *ummiy*.
- 3) Mempermudah regulasi perundang-undangan sesuai dengan jumlah syariat yang turun sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan, kejadian yang muncul, atau adanya masalah dan fatwa.
- 4) Merealisasikan tujuan dari *nasakh*, yaitu bertahap dalam mensyariatkan hukum sesuai dengan kemaslahatan mereka.
- 5) Memberi kemudahan dan empati kepada hamba, mudah diamalkan terutama bagi *muallaf*.³⁴

3. Tujuan Tasyri'

Manusia diciptakan dalam keadaan yang serba terbatas, baik dari tingkat pemahaman maupun kemampuan, maka ketika ia diminta ia diminta untuk membuat sebuah aturan atau undang-undang dengan segala perangkatnya, pastilah ia tidak akan sanggup menunaikannya secara sempurna atau menghasilkan suatu produk aturan yang sesuai dengan harapannya. Oleh karena itu, menjadi suatu keniscayaan agar yang membuat aturan hidup manusia adalah Yang Maha Menciptakan bumi ini

³³Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam, Loc.Cit*

³⁴Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'*, *Op.cit*, h. 45

yaitu Allah sebab Dia Maha Tahu akan segala hal. Dengan demikian, tujuan tasyri' adalah untuk terwujudnya kemaslahatan umat manusia yakni antara lain sebagai berikut:

- a. Untuk menjelaskan dan menegaskan bahwa sumber dan tujuan kehidupan ini sama yaitu mengesakan Allah.
- b. Untuk memberikan syariat dan aturan hidup bagi setiap kaum.
- c. Untuk memberikan kabar gembira bahwa syariat nabi datang sebagai penutup semua syariat kepada manusia.
- d. Untuk menerangkan bahwa syariat sebagai pemersatu umat Islam.
- e. Untuk mengatur hubungan antara manusia dengan makhluk-makhluk lain yang hidup bersama mereka.³⁵

4. Ruang Lingkup Tasyri'

Ruang lingkup tasyri' Islam membahas tentang semua jenis hukum yang ditetapkan Allah kepada hamba-Nya yang terdiri dari:

- a. *Al-Aḥkām al-i'tiqādiyyah* (hukum-hukum teologis), yaitu semua hukum yang berkaitan dengan aqidah dan dijelaskan dengan lengkap dalam tauhid dan ilmu kalam.
- b. *Al-Aḥkām al-wijdāniyyah* (hukum-hukum berkaitan dengan intuisi/hati), yaitu setiap hukum yang berkaitan dengan masalah akhlak, perasaan jiwa seperti *zuhud*, *wara'*, *iffah*, dermawan, amanah, dan dijelaskan dalam kitab akhlak dan tasawuf.
- c. *Al-Aḥkām al-'amaliyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan amal perbuatan), yaitu setiap perbuatan seorang hamba seperti *salat*, puasa, zakat, jual beli, sewa menyewa dan dijelaskan selengkapnya dalam kitab fiqih sebagai aspek penting dari syariat untuk memecahkan persoalan hidup duniawi maupun ukhrawi.³⁶

5. Macam-Macam Tasyri'

³⁵ *Ibid*, 14-17.

³⁶ Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri' Op. Cit*, h. 4

Secara umum tasyri' dibedakan menjadi dua yaitu sebagai berikut:

- a. *At-tasyri' al-islāmiy min jihah an-nāṣ* (tasyri' dari sudut sumber) adalah tasyri' yang dibentuk pada zaman Nabi Muhammad Saw, yaitu al-Qur'an dan Sunnah.
- b. *At-tasyri' al-islāmiy min jihah at-tawassu' wa as-syumuliyyah* (at-tasyri' dari sudut keluasan dan kandungan) adalah tasyri' yang mencakup ijtihad sahabat, tabi'in, dan ulama sesudahnya,³⁷ dapat dibedakan menjadi dua bidang yaitu:
 - 1) *Al-'ibādah* yang terdiri dari topik-topik terpenting mengenai *ṭaharah*, pembahasan utama seputar air (alat untuk bersuci), najis, *wuḍu'*, mandi, tayamum, haid, dan nifas; *ṣalat*; zakat; puasa; i'tikaf; jenazah; haji dan umrah; masjid; sumpah dan nazar; jihad; makanan dan minuman; kurban dan sembelihan.³⁸
 - 2) *Al-mu'āmalah*, terdiri dari topik-topik terpenting mengenai perkawinan dan perceraian; uqubah (*hudūd, qiṣas, dan ta'zir*); jual beli; bagi hasil (*qiraḍ*); gadai; *al-musyaqah; al-muzara'ah*; upah dan sewa (*al-ijārah*); pemindahan utang (*al-hiwālah*); *as-syuf'ah; al-wakalah*; pinjam meminjam (*al-'ariyah*); barang titipan; *gaṣab*; barang temuan (*al-luqāṭah*); jaminan (*al-kafalah*); sayembara (*al-ji'alah*); perseroan (syirkah); peradilan (*al-qāḍo*); wakaf (*al-waqf* atau *al-habs*); *hibah*; penahanan dan pemeliharaan (*al-hajr*); wasiat; dan *fara'id* (pembagian harta pustaka).³⁹

6. Periodisasi Tasyri'

Pada dasarnya, periodisasi adalah sejarah yang berupa penafsiran terhadap peristiwa masa lampau yang dipelajari secara kronologis. Ulama berbeda pendapat dalam menentukan periodisasi tasyri' Islam. Menurut Khudariy Beik, periodisasi tasyri' adalah:

³⁷Muhammad Kamil Musa, *al-Madkhal ila at-Tasyri' al-Islāmiy*, *Op.Cit.* h. 65

³⁸Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, *.Op.Cit.* h. 5

³⁹*Ibid*, h. 5-6

- a. Pembinaan hukum pada masa Rasulullah Saw.
- b. Pembinaan hukum pada masa sahabat-sahabat besar.
- c. Pembinaan hukum pada masa sahabat kecil dan tabi'in.
- d. Pembinaan hukum pada masa fiqih menjadi ilmu pengetahuan.
- e. Pembinaan hukum pada masa mendirikan dan menguatkan mazhab.
- f. Pembinaan hukum pada masa taklid sampai sekarang.⁴⁰

Muhammad 'Ali as-Sayyis berpendapat bahwa periodisasi tasyri' adalah sebagai berikut:

- a. Hukum Islam zaman Rasul.
- b. Hukum Islam zaman khulafa.
- c. Hukum Islam zaman pasca Khulafa hingga awal abad II H.
- d. Hukum Islam zaman awal abad II hingga pertengahan abad IV H.
- e. Hukum Islam zaman pertengahan abad IV H hingga Bagdad hancur.
- f. Hukum Islam sejak zaman kehancuran Bagdad hingga kini.⁴¹

Adapun Kemal A. Faruqi yang dikutip oleh Dedi Supriyadi membagi tujuh periodisasi tasyri' yaitu:

- a. Periode wahyu dan implementasi pribadi (13 H - 1 H).
- b. Periode wahyu dan implementasi sosial (1 H – 10 H).
- c. Periode emulasi masa sahabat (11 H – 40 H).
- d. Periode hadiṣ dan ra'yu (41 H – 200 H).
- e. Periode *ijtihād* (201 H – 400 H).
- f. Periode *taqlid* (401 H – 1200 H).
- g. Periode pembentuk hukum dan disintegrasi (1201 H – sekarang).⁴²

Pembagian yang lebih sederhana dikemukakan oleh 'Abdul Wahab Khallaf yang menetapkan periode tasyri' sebagai berikut:

- a. Periode Rasul
- b. Periode sahabat
- c. Periode kodifikasi (penghimpunan)

⁴⁰Al-Khūḍorīy Beik, *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmiy*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 5-6

⁴¹Muhammad 'Ali As-Sayyis, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, penerjemah Dedi Junaedi & Hamidah, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1996), h. 11

⁴²Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam, Op.Cit*, h. 36

d. Periode *taqlid (jumūd)*.⁴³

T.M. Hasbi ash-Shiddiqi sebagai ulama Indonesia juga turut menjelaskan periodisasi tasyri' yakni sebagai berikut:

- a. Periode pertumbuhan, yaitu masa ketika Nabi Muhammad hidup.
- b. Periode pembinaan, yaitu masa sahabat dan tabi'in (periode Khulafa ar Rasyidin dan Umawiyin).
- c. Periode kemunduran (statis).
- d. Periode kebangkitan kembali (*renaissance*).⁴⁴

Begitu pula Jaih Mubarak menerangkan tentang periode tasyri' yang terdiri dari sebagai berikut:

- a. Hukum Islam zaman Rasul (610 – 632 M).
- b. Hukum Islam zaman Khulafa (632 – 661 M).
- c. Hukum Islam zaman Dinasti Umayyah (661 – 750 M).
- d. Hukum Islam zaman Dinasti Abbasiyah (750 – 1258 M).
- e. Hukum Islam zaman tiga kerajaan besar (1326 – 1857 M).
- f. Hukum Islam pasca penjajahan (1924 – hingga sekarang).⁴⁵

Sedangkan pendapat yang dipilih di sini adalah pendapat Rasyad Hasan Khalil, seorang dosen fiqh perbandingan Universitas al-Azhar Mesir. Rasyad menyatakan ada empat periodisasi tasyri' sebagai berikut:

- a. Fase pendirian dan pembentukan Hukum Syariat Islam.⁴⁶

Fase ini merentang sepanjang masa kerasulan atau masa hidup Rasulullah Saw, jadi fase ini berlangsung selama dua puluh tiga (23) tahun berdasarkan hal-hal sebagai berikut:

- 1) Kesempurnaan dasar dan sumber-sumber utama fiqh Islam pada masa ini.

⁴³Abdul Wahab al-Khallaf, *Khulāṣoh at-Tasyri' al-Islamiy*, penerjemah Imran, (Surabaya: Bina Ilmu, 1998), h. 11-12

⁴⁴T.M. Hasbi as-Shiddiqi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), h. 31-32

⁴⁵Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, .Op.Cit. h. 15

⁴⁶Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'*, Op.cit, h. 34

- 2) Setiap syariat (undang-undang) yang datang setelah zaman ini semuanya merujuk kepada *manhaj* yang telah digariskan Rasulullah Saw dalam meng-*istinbat* (mengeluarkan) hukum syar'i.
- 3) Periode-periode setelah era kerasulan tidak membawa sesuatu yang baru dalam fiqh dan syariat Islam, melainkan hanya pada masalah-masalah baru atau kejadian-kejadian yang tidak ada di zaman Rasulullah Saw.

Tahapan tasyri' pada masa ini mengalami dua periode istimewa, yaitu:

- 1) Periode legislasi hukum syariat di Mekkah disebut perundang-undangan era Mekah (*at-tasyri' al-Makkiy*).
Periode ini dimulai sejak diangkatnya Rasulullah sampai beliau hijrah ke Madinah, periode ini berlangsung selama tiga belas tahun. Tasyri' pada periode ini lebih fokus pada upaya mempersiapkan masyarakat agar dapat menerima hukum-hukum agama, mengokohkan akidah yang murni, membentuk akhlak mulia.
- 2) Periode legislasi hukum syariat di Madinah disebut perundang-undangan era Madinah (*at-tasyri' al-Madaniy*).
Periode ini berlangsung selama sepuluh tahun sejak Rasulullah hijrah ke Madinah hingga wafat. Titik berat tasyri' periode ini pada aspek hukum praktikal dan dakwah Islamiyah yang membahas tentang aqidah dan akhlak.⁴⁷

Sumber tasyri' pada fase ini adalah Al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama bagi perundang-undangan Islam, meliputi semua ajaran pokok dan semua kaidah yang harus ada dalam pembuatan undang-undang dan peraturan. Sunnah menjadi penguat, penjelas, penafsiran, penambahan terhadap hukum-hukum yang ada dalam al-Qur'an.

⁴⁷*Ibid*, h. 35-43

Adapun metode pensyariatian pada fase ini melalui beberapa cara, antara lain *pertama*, memberikan ketentuan hukum terhadap permasalahan atau kejadian yang muncul atau ditanyakan oleh para sahabat, lalu Rasul menjawab kadang dengan satu ayat atau beberapa ayat al-Qur'an yang memang turun sebagai jawabannya, sebagaimana firman Allah Swt:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“Mereka bertanya tentang apa yang mereka nafkahkan. Jawablah: “Apa saja harta yang kamu nafkahkan hendaklah diberikan kepada ibu-bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan.” Dan apa saja kebaikan yang kamu buat, Maka Sesungguhnya Allah Maha mengetahuinya.” (Q.S. al-Baqarah: 215).⁴⁸

Kedua, terkadang Rasulullah menjawab dengan ucapan dan perbuatannya, sebagaimana sabda Rasulullah kepada sahabat ketika ada yang bertanya, “Kami menyeberangi lautan apakah kami boleh berwudu dengan air laut?” Rasulullah menjawab, “Ya suci airnya dan halal bangkainya.” Sedangkan Rasulullah akan menempuh jalan ijtihad jika hendak mengeluarkan hukum syariat yang tidak ada *naşnya*, jika Rasulullah salah dalam berijtihad maka wahyu akan segera meluruskannya dan menjadi peringatan agar menjadi syariat yang bisa diamalkan umat. Seperti pada perkara Rasulullah mengizinkan orang-orang munafik yang meminta untuk tidak ikut dalam Perang Tabuk, maka turunlah ayat:

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ

“Semoga Allah mema'afkanmu. mengapa kamu memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar (dalam keuzurannya) dan sebelum kamu ketahui orang-orang yang berdusta?” (Q.S. At-Taubah: 43).⁴⁹

⁴⁸Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Op.Cit., h. 52

⁴⁹*Ibid*, h. 285

Dengan demikian, jelaslah bahwa Rasulullah berijtihad jika tidak ditemukan *naṣ*-nya, dan jikalau Rasulullah salah dalam salah satu ijtihadnya maka wahyu tidak akan membiarkannya begitu saja, tetapi wahyu akan meluruskan kebenarannya agar menjadi syariat bagi umatnya yang dapat diamalkan.⁵⁰

Karakteristik tasyri' pada masa Kerasulan adalah sebagai berikut:

- 1) Sumber tasyri' hanya berasal dari wahyu al-Qur'an dan hadis.
- 2) Referensi utama untuk mengetahui hukum-hukum syara' pada Rasulullah Saw.
- 3) Tasyri' Islam pada masa ini telah sempurna hukumnya, telah dikukuhkan kaidah dan dasarnya sebagaimana yang difirmankan Allah dalam Q. S. Al-Māidah ayat 3.
- 4) Kesempurnaan syariat dapat dilihat dari aspek *manhaj* yang unik dan metode yang khusus.
- 5) Fiqih Islam dengan pengertian terminologinya belum muncul.
- 6) Semua jawaban dari pertanyaan dan keputusan tentang hukum sesuatu ditujukan kepada Rasulullah.
- 7) Persoalan *iftirāḍiyyah* (hipotesis) belum terlihat, semua masalah lahir dari realitas hidup yang perlu dijelaskan hukumnya.⁵¹

b. Fase pengembangan dan penyempurnaan hukum syariat Islam

Fase ini berlangsung sangat panjang, mulai dari tahun 11-14 H, dengan berdasarkan tahapan sebagai berikut:

1) Masa *Khulafā' ar-Rāsyidīn*

Periode ini berawal dari wafatnya Rasulullah Saw pada tahun 11-40 H. Setelah hukum-hukum syariat sempurna pada masa Kerasulan, pindah ke zaman para sahabat untuk memikul tanggung jawab mencari sumber-sumber syariat yang ada agar dapat menjawab segala perkembangan dan kejadian yang terus

⁵⁰Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'*, *Op.cit*, h. 51

⁵¹*Ibid*, h. 53-56

berlangsung dan tidak ada *naṣ*-nya dalam al-Qur'an atau sunnah. Adapun yang dimaksud dengan sahabat adalah setiap orang yang pernah bertemu dengan Rasulullah Saw dalam status iman kepadanya. Kelebihan para sahabat dalam memahami syariat, disebabkan faktor-faktor yaitu *pertama*, mereka sangat dekat dan bertemu langsung dengan Rasulullah untuk mengetahui *asbābun nuzūl* dan *illat* hukum; *kedua*, mereka memiliki tingkat pemahaman yang tinggi terhadap bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an sehingga mudah untuk memahami maknanya; *ketiga*, mereka menghafal al-Qur'an dan sunnah serta menjadi orang yang pertama mempelajari ilmu syariat dan hukum.⁵²

Sumber tasyri' pada masa sahabat adalah al-Qur'an, sunnah, *ijmā'* (konsensus bersama), *ra'yi* (logika). Adapun sikap para sahabat terhadap sumber-sumber tasyri' pada masa itu yakni *pertama*, manhaj para sahabat dalam meng-*istinbāt* hukum al-Qur'an adalah jika masalah yang muncul memang sudah ada hukum dan kandungan dalilnya tepat maka mereka akan mengambil ayat itu tanpa musyawarah dan tidak berbeda pendapat. Perbedaan terkadang muncul disebabkan adanya *naṣ musytarāk* (beragam makna). Seperti kata *qurū'*, jamak dari *mufrod qar'un* yang bisa berarti haid atau suci.⁵³

Kedua, jika muncul masalah yang tidak ada *naṣ* al-Qur'an, para sahabat kembali merujuk Sunnah dalam meng-*istinbāt* hukum berdasarkan hafalan para sahabat sendiri. Namun para sahabat memiliki kekuatan hafalan, pemahaman, dan keadilan yang berbeda-beda. Oleh karena itu, mereka sangat berhati-hati dalam mengamalkan sunnah dan berfatwa dengannya, karena takut

⁵² *Ibid*, h. 57-59

⁵³ *Ibid*, h. 63-64

manusia meninggalkan al-Qur'an dan terjatuh dalam dusta kepada Rasulullah.⁵⁴

Ketiga, para sahabat mengikat diri dengan hasil *ijmā'* yang lahir dari semua orang yang memang diperhitungkan pendapatnya. Sedangkan, jika berbeda pendapat, mereka tidak memaksakan diri harus mengambil pendapat mayoritas dan tidak menguatkan pendapat satu pihak kecuali jika menurut mereka dalilnya kuat. Adapun dalil keabsahan *ijmā'* antara lain dengan firman Allah:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ
الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

“dan Barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali.” (Q.S. an-Nisā': 115).⁵⁵

Keempat, *ra'yi* atau *ijtihad* adalah mencurahkan segala upaya dalam rangka mencari hukum dan mengeluarkannya dari dalil yang sudah terperinci, baik dari al-Qur'an atau sunnah, maupun dalil *aqli* yang berupa *qiyās*, *maslahah mursalah*, *'urf (adat istiadat)*, atau *sad az-zarī'ah*. Manhaj para sahabat dalam menggunakan *ra'yi* adalah berpegang teguh pada kebenaran di mana pun ia berada, mayoritas mereka memakai pendapat orang lain dan meninggalkan pendapatnya sendiri jika kebenaran ada pada pendapat orang lain.⁵⁶

Karakteristik *tasyri'* pada masa sahabat adalah sebagai berikut:

- a) Fiqih pada masa ini sangat sejalan dan serasi dengan segala permasalahan yang muncul, tidak hanya terbatas pada apa yang pernah ada pada masa kerasulan, sebagai pemegang kendali

⁵⁴ *Ibid*, h. 65

⁵⁵ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Op.Cit., h. 140-

⁵⁶ *Ibid*, h. 68-69

fatwa dan *qada'* dalam berbagai permasalahan penting para khalifah.

- b) Pada masa ini al-Qur'an telah dibukukan, sehingga kaum muslimin terhindar dari pertikaian tentang al-Qur'an.
 - c) Pada masa ini sunnah masih terjaga kemurniannya dan tidak terkontaminasi dengan kebohongan atau penyimpangan karena zamannya masih dekat dengan Rasulullah
 - d) Pada masa ini muncul *ijmā'*.
 - e) Pada masa ini banyak terjadi ijtihad yang berlandaskan pemahaman tentang *illat* hukum baik ada dan tidaknya.
 - f) Para sahabat hanya mewariskan fatwa dan hukum yang berupa hafalan dan disampaikan kepada kita dengan cara periwayatan.
 - g) Pada masa *ra'yi* menyebar dimana-mana, akhirnya membentuk dua *madrāsah* fiqih yakni *madrāsah* ahli hadis dan *madrāsah* ahli *ra'yi*.⁵⁷
- 2) Masa Dinasti Umayyah

Periode ini dimulai ketika para khalifah Bani Umayyah memerintah. Pada masa ini terjadi perpecahan politik dan aliran pemikiran ke dalam tiga golongan yaitu Syiah adalah orang-orang yang sangat fanatik dengan Ali bin Abi Thalib. Mereka menganggap khilafah hanya untuk Ali dan keturunannya sehingga menurut mereka urusan khilafah sama dengan warisan bukan dengan cara bai'at; Khawarij adalah mereka yang kecewa dengan adanya proses *tahkim* (perdamaian), mereka mengkafirkan Ali dan Muawiyah, mayoritas mereka berpendapat bahwa wajib melantik seorang khalifah taat agama, adil mutlak, tegas keras, tidak harus dari suku Quraisy atau keturunan Arab; Jumhur kaum Muslimin yaitu kaum moderat yang adil dan tidak radikal. Mereka berpendapat bahwa

⁵⁷ *Ibid*, h. 75-77

khalifah harus dari suku Quraisy. Namun harus dipilih dari dengan cara bai'at.⁵⁸

Pada masa ini muncul yang disebut dengan *tabi'in* yaitu setiap muslim yang belum sempat melihat Rasulullah namun ia sempat bertemu dengan sahabat baik meriwayatkan atau tidak darinya. Hal ini telah diisyaratkan Allah dalam firman-Nya yang berbunyi:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأَوْلَىٰ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ
 بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا
 الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

“Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan Muhajirin dan Anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan merekapun ridha kepada Allah dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya selama-lamanya. Mereka kekal di dalamnya. Itulah kemenangan yang besar.” (Q.S. at-Taubah: 100).⁵⁹

Pada masa ini aktifitas fiqh meningkat pesat yang disebabkan oleh faktor-faktor antara lain karena menyebarnya para sahabat ke seluruh pelosok wilayah, meluasnya periwayatan hadis, para budak mulai menggeluti fiqh dan ilmu syariat, dan munculnya beberapa aliran fiqh. Sedangkan penggunaan sumber tasyri' pada masa ini sedikit mengalami perubahan yakni banyak perbedaan dalam menafsirkan *naṣ-naṣ* al-Qur'an yang tidak *qat'iy* interpretasinya dan sebelumnya tidak terjadi pada masa sahabat.

Para Tabi'in lebih banyak menggantungkan diri terhadap Sunnah daripada para sahabat, sehingga muncul banyak kelompok *fuqahā'*. Pada masa ini terjadi perbedaan tentang *ijmā'* yang dijadikan sumber tasyri', yaitu *ijmā'* seluruh mujtahid atau sebagian kelompok khusus. Ra'yi disebut qiyas secara umum, mayoritas ulama tetap menggunakannya namun sebagian lagi lebih

⁵⁸ *Ibid*, h. 77-78

⁵⁹ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Op.Cit., h. 297

cenderung memperkecil ruang pemakaiannya.⁶⁰ Adapun karakteristik tasyri' pada masa ini antara lain sebagai berikut:

- a) Munculnya *manhaj* kajian fiqih yang bersih dari pertikaian politik seperti *madrakah* ahli hadis dan ahli ra'yi.
 - b) Sinergitas antara para *mawali* dengan orang-orang Arab dalam memegang kepemimpinan kedua *madrakah* ini di berbagai negara Islam.
 - c) Peningkatan perhatian terhadap Sunnah seperti meluasnya periwayatan hadis, mengumpulkan sunnah dan riwayat para sahabat, membukukan sunnah, dan membendung arus pemalsuan hadis dan membongkar segala makar mereka.
 - d) Terpengaruhnya beberapa sumber hukum dengan pergolakan politik seperti *ijmā'* dan tidak yakinnya sebagian orang dengan *qiyās* dan *maslahah mursalah*.
 - e) Munculnya fiqih *iftirāḍiy* yang dibawa oleh ulama ahli ra'yi.
 - f) Banyaknya perbedaan dalam masalah *furū'* fiqhiyyah disebabkan oleh perbedaan aliran politik dan hijrahnya sebagian ulama dari Madinah ke berbagai negara.⁶¹
- 3) Masa Dinasti Abbasiyyah

Periode ini dianggap sebagai zaman paling gemilang dalam sejarah fiqih Islam, faktor penyebab kemajuan tersebut yakni perhatian Khalifah Dinasti Abbasiyyah terhadap fiqih dan *fuqahā'*, perhatian dan semangat tinggi untuk mendidik para penguasa dan keturunannya dengan pendidikan Islam, iklim kebebasan berpendapat, maraknya diskusi dan debat ilmiah di antara para *fuqahā'*, banyaknya permasalahan baru yang muncul, akulturasi budaya dengan bangsa-bangsa lain, penulisan ilmu fiqih dan *uṣūl* fiqih dan penerjemahan kitab.

⁶⁰ *Ibid*, h. 99-100

⁶¹ *Ibid*, h. 101

Sumber tasyri' pada masa ini dibagi menjadi dua yakni sumber yang sudah disepakati tidak ada satu orang pun yang menolak yaitu al-Qur'an dan Sunnah, dan sumber yang terdapat perbedaan pendapat dalam menyepakatinya yakni *istihsān*, *maslahah mursalah*, *al-istishāb*, *saddu az-zarī'ah*, 'amal ahli al-Madīnah, *qaul as-sohābah*, 'urf, dan *syar'u man qoblanā*.⁶²

Karakteristik tasyri' pada masa ini mengalami tingkat kematangan dalam tempo yang sangat singkat terutama pada abad kedua dan ketiga, hal ini didukung oleh beberapa faktor, antara lain sebagai berikut:

- a) Fiqih Islam mencapai puncak kematangan dan kesempurnaan, mencakup semua segi kehidupan, prinsip-prinsip dasarnya menyentuh semua aspek *humanity*, religi, dan duniawi.
- b) Munculnya beberapa ahli fiqih ternama yang diakui kapasitas keilmuan dan kepemimpinannya oleh mayoritas ulama Islam dan tersebar di seluruh negeri.
- c) Lahirnya mazhab-mazhab fiqih yang begitu beragam.
- d) Terdapat perbedaan yang tajam di antara para ulama terhadap sebaaian sumber tasyri'.
- e) Pemerintah mempunyai kecenderungan fiqih sendiri dalam menjalankan roda kehakiman.
- f) Ilmu pengetahuan dengan berbagai macam jenisnya sudah dibukukan terutama al-Qur'an dan Sunnah serta *uṣūl* fiqih.
- g) Ruang perbedaan pendapat di antara *fuqahā'* semakin meluas sehingga berdampak pada banyaknya masalah-masalah fiqih yang muncul disebabkan jumlah mujtahid yang memadai di setiap negeri.

⁶² *Ibid*, h. 114-115

h) Munculnya beberapa istilah fiqh untuk memberikan identitas terhadap dalil-dalil tertentu untuk lebih memudahkan dipahami.⁶³

c. Fase Taqlid dan Kejumudan

Fase ini berawal dari pertengahan abad 4 H sampai akhir abad 13 H. periode ini dibagi menjadi dua bagian fase yang saling bertautan yakni sebagai berikut:

1) Periode taqlid

Pada era ini para *fuqahā'* tidak dapat membuat sesuatu yang baru untuk ditambahkan kepada kandungan mazhab yang sudah ada. Adapun sebab terjadinya taqlid karena pembukuan kitab mazhab, fanatisme mazhab, jabatan hakim harus diisi oleh orang yang mengikuti mazhab yang ditentukan pemerintahnya, ditutupnya pintu ijtihad, ini semua dilatar belakangi oleh munculnya pergolakan politik di negara Islam dan para penguasa sibuk berpolitik dan berperang. Kontribusi *ulamā'* dan *fuqahā'* pada fase ini dapat dilihat dengan upaya *ta'lil* (rasionalisasi hukum-hukum fiqh), *tarjih riwāyah* ataupun *dirāyah*, upaya pembelaan mazhab dan penulisan fiqh perbandingan.⁶⁴

2) Periode kejumudan dan kemunduran

Periode ini dimulai sejak tahun 656 H ketika Bagdad jatuh ke tangan tentara Mongol dan berakhir pada akhir abad 13 H. Kondisi fiqh pada masa ini sangat buruk sekali, mereka tidak hanya taqlid mutlak, semangat menulis buku juga sangat menurun, sehingga sumber rujukan sangat minim dan hanya terbatas pada ringkasan dari kitab-kitab sebelumnya. Usaha yang dilakukan para *fuqahā'* pada era ini terlihat pada penulisan *matan* (teks), penulisan *syarh* (penjelasan), *hasyiyah* (catatan pinggir), dan *ta'liq* (komentar).

⁶³ *Ibid*, h. 115-116

⁶⁴ *Ibid*, h. 117-126

Dampak kejumudan ini terhadap fiqh yakni ketidakberdayaan fiqh Islam untuk menjawab segala persoalan yang muncul, jalan menjadi terpecah di depan para pengkaji fiqh karena banyak karya-karya yang sulit dipahami, dan masyarakat serta para penguasa sebagian negeri Islam berpaling dari fiqh Islam menuju konsep undang-undang konvensional sebagai rujukan. Namun demikian, pada masa ini muncullah para *mujaddid* (pembaru) antara lain Syaikh al-Islam Ahmad bin Abdul Halim bin Taimiyyah bergelar Taqiyuddin (wafat 728 H) dan muridnya yakni Imam Abu Muhamamad bin Abu Bakar Syamsuddin bin al-Qayyim al-Jauziyah (wafat 751 H).⁶⁵

d. Fase kebangkitan ilmu fiqh

Fase ini menurut Hasbi ash-Shiddieqiy disebut juga dengan periode *Renaissance*, berlangsung sejak abad 13 H sampai sekarang. Disebut periode kebangkitan fiqh karena pada masa ini timbul ide, usaha, dan gerakan-gerakan pembebasan dari sikap taqlid. Gerakan ini timbul setelah kesadaran umat Islam akan adanya kelemahan dan kemunduran kaum muslimin sebagai akibat penetrasi Barat dalam segala segi kehidupan sehingga memunculkan gerakan-gerakan keagamaan di berbagai negara Islam.⁶⁶

Di Hijaz pada abad 13 H, muncul gerakan pembasmian bid'ah dan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah yang dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (w. 1206 H), diikuti oleh Muhammad bin Sanusi di Libya dan Afrika Utara, Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh di Mesir, al-Mahdi di Sudan, KH. M. Dahlan, Buya Hamka, dan T.M. Hasbi ash-Shiddieqy di Indonesia.⁶⁷

Indikasi kebangkitan fiqh pada masa ini dapat dilihat dari dua aspek sebagai berikut:

⁶⁵ *Ibid*, h. 128

⁶⁶ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 150-151

⁶⁷ Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam, Op.Cit*, h. 119-120

- 1) Pembahasan fiqh Islam, yang dapat dilihat pada usaha:
 - a) Memberikan perhatian khusus terhadap kajian mazhab-mazhab utama dan pendapat-pendapat fihiyyah yang sudah diakui dengan tetap mengedepankan prinsip persamaan tanpa ada perlakuan khusus antara satu mazhab dengan mazhab yang lain.
 - b) Memberikan perhatian khusus terhadap kajian fiqh tematik.
 - c) Memberikan perhatian khusus terhadap fiqh komparasi.
 - d) Mendirikan lembaga-lembaga kajian ilmiah dan menerbitkan ensiklopedia fiqh seperti Lembaga Kajian Islam di al-Azhar Mesir didirikan pada tahun 1961 M, Kantor Pusat Urusan Islam di bawah koordinasi Kementerian Waqaf Mesir, Ensiklopedia Fiqh di Kuwait dan Mesir.

2) Kodifikasi fiqh Islam

Taqnin (kodifikasi) adalah upaya mengumpulkan beberapa masalah fiqh dalam satu bab dalam bentuk butiran bernomor, jika ada masalah maka dirujuk pada materi yang sudah disusun dan bisa dijadikan cara memutuskan. Tujuan kodifikasi adalah untuk menyatukan semua hukum dalam setiap masalah yang memiliki kemiripan sehingga tidak terjadi tumpang tindih, dan untuk memudahkan para hakim merujuk semua hukum fiqh secara sistematis sehingga mudah dibaca.⁶⁸

B. Politik Hukum Islam (*Siyāsah Syar'iyah*)

1. Pengertian Politik Hukum Islam

Politik hukum Islam adalah istilah yang dalam kajian fiqh lazim disebut *siyāsah syar'iyah*, berasal dari dua suku kata bahasa Arab yaitu *siyāsah* artinya politik dan *syar'iyah* artinya hukum. Kata *siyāsah* yang

⁶⁸Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'*, *Op.cit*, h. 131-134

berasal dari kata *sasa* berarti mengatur, mengurus, dan memerintah atau pemerintahan, politik dan pembuatan kebijaksanaan.⁶⁹ Pengertian kebahasaan ini mengindikasikan bahwa tujuan *siyāsah* adalah mengatur, mengurus, dan membuat kebijaksanaan atas sesuatu yang bersifat politis untuk mencapai sesuatu.

Secara terminologis, Abdul Wahab Khallaf mendefinisikan bahwa *siyāsah* adalah “pengaturan perundangan yang diciptakan untuk memelihara ketertiban dan kemaslahatan serta mengatur keadaan.”⁷⁰ Sementara Louis Ma’luf memberikan batasan bahwa *siyāsah* adalah membuat kemaslahatan manusia dengan membimbing mereka ke jalan kemaslahatan.⁷¹ Sedangkan Ibn Manzur mendefinisikan *siyāsah* sebagai mengatur atau memimpin sesuatu dengan cara yang mengantarkan manusia kepada kemaslahatan.⁷²

Kemudian menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah, *siyāsah* adalah suatu perbuatan yang membawa manusia dekat kepada kemaslahatan dan terhindar dari kebinasaan, meskipun perbuatan tersebut tidak ditetapkan oleh Rasulullah Saw atau diwahyukan oleh Allah Swt.⁷³ Hal ini senada dengan yang ditulis Ahmad Fathi Bahansi bahwa *siyāsah* adalah pengurusan kepentingan kemaslahatan umat manusia sesuai dengan ketentuan syara’.⁷⁴

Kemudian *siyāsah syar’iyyah*, secara sederhana diartikan sebagai ketentuan kebijaksanaan pengurusan masalah kenegaraan yang berdasarkan syari’at. Khallaf merumuskan *siyāsah syari’ah* dengan pengertian:

⁶⁹Ibnu Manzur, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dar as-Shadr, 1968), h. 108

⁷⁰Abdul Wahab Khalaf, *as-Siyasah asy-Syar’iyyah*,(Kairo: Dar al-Anshar, 1977), h. 4-5

⁷¹Louis Ma’luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h.

⁷²Ibnu Manzur, *Loc. Cit.*

⁷³Ibn Qayyim al-Jauziyah, *at-Turuq al-Hukumiyyah fi as-Siyāsah as-Syar’iyyah*, (Kairo: Mu’assasah al-‘Arabiyyah, 1961), h. 16

⁷⁴Ahmad Fathi Bahansi, *as-Siyāsah al-Jināyah fi as-Syarī’at al-Islām*, (Mesir, Maktabah Dar al-‘Umdah, 1965), h. 61

*Pengelolaan masalah-masalah umum bagi pemerintahan Islam yang menjamin terciptanya kemaslahatan dan terhindarnya kemudharatan dari masyarakat Islam, dengan tidak bertentangan dengan ketentuan syari'at Islam dan prinsip-prinsip umumnya, meskipun tidak sejalan dengan pendapat para ulama mujtahid.*⁷⁵

Khallaf menjelaskan lebih lanjut bahwa yang dimaksud dengan masalah umum umat Islam adalah segala hal yang membutuhkan pengaturan dalam kehidupan mereka, baik di bidang perundang-undangan, keuangan dan moneter, peradilan, eksekutif, masalah dalam negeri ataupun hubungan internasional.⁷⁶ Definisi ini dipertegas lagi dengan pengertian yang dirumuskan oleh Abdurahman Taj bahwa *siyāsah syar'iyah* sebagai hukum-hukum yang mengatur kepentingan negara, mengorganisasi permasalahan umat sesuai dengan jiwa (semangat) syari'at dan dasar-dasarnya yang universal demi terciptanya tujuan-tujuan kemasyarakatan, walaupun pengaturan itu tidak ditegaskan oleh al-Qur'an maupun as-Sunnah.⁷⁷

Bahansi juga menegaskan bahwa *siyāsah syar'iyah* adalah pengaturan kemaslahatan umat manusia sesuai dengan tuntunan syara'.⁷⁸ Sementara para fuqaha mendefinisikan *siyāsah syar'iyah* sebagai kewenangan penguasa/pemerintah untuk melakukan kebijakan-kebijakan politik yang mengacu kepada kemaslahatan melalui peraturan yang tidak bertentangan dengan dasar-dasar agama, walaupun tidak terdapat dalil-dalil yang khusus untuk itu.⁷⁹

Dengan demikian hakikat *siyāsah syar'iyah* adalah sebagai berikut:

- a. *Siyāsah syar'iyah* berhubungan dengan pengurusan dan pengaturan kehidupan manusia.

⁷⁵Abdul Wahab Khalaf, *as-Siyasah asy-Syar'iyah*, *Op.Cit*, h.15

⁷⁶*Ibid*

⁷⁷Abdurrahman Taj, *as-Siyāsah as-Syarī'ah wa al-Fiqh al-Islāmiy*, (Mesir: Maktabah Dar at-Ta'lif, 1993), h. 10

⁷⁸Ahmad Fathi Bahansi, *as-Siyāsah al-Jināyah fi as-Syarī'at al-Islām*, *Op.Cit*, h. 25

⁷⁹Abdul Wahab Khalaf, *as-Siyasah asy-Syar'iyah*, *Op.Cit*, h. 4

- b. Pengaturan dan pengurusan ini dilakukan oleh pemegang kekuasaan (ulū al-amr).
- c. Tujuan pengaturan tersebut adalah untuk menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudaratatan (jalb al-masālih wa daf'u al-mafāsīd).
- d. Pengaturan tersebut tidak boleh bertentangan dengan ruh atau semangat syari'at Islam yang universal.⁸⁰

Adapun padanan kosa kata *siyāsah syar'iyyah* dalam bahasa Indonesia antara lain:

- a. Etika politik.
- b. Politik berdasarkan syari'at.
- c. Administrasi politik syari'at.
- d. Politik hukum.
- e. Politik kenegaraan.
- f. Politik hukum Islam.

Politik hukum Islam berasal dari tiga kata yaitu politik, hukum, dan Islam. Adapun politik hukum Islam terdiri dari dua variabel yaitu politik hukum dan ilmu politik hukum. Politik hukum pun terdiri dari dua kata politik dan hukum. Politik berasal dari kata Belanda yaitu *politiek* sama dengan kata *beleid* yang artinya kebijakan (*policy*). Kebijakan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti rangkaian konsep dan asas yang menjadi garis besar dan dasar rencana dalam pelaksanaan suatu pekerjaan, kepemimpinan, dan cara bertindak.⁸¹ Sedangkan hukum adalah kumpulan norma yang berisi aturan tingkah laku bagi suatu kelompok orang atau masyarakat.

Menurut para ahli, pengertian politik hukum adalah:

- a. Imam Syaukani dan Ahsin Thohari, menyatakan bahwa politik hukum adalah rangkaian konsep dan asas yang menjadi garis besar dan dasar

⁸⁰Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyāsah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), h. 6

⁸¹Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Baru*, (Jakarta: PT Media Pustaka Phoenix, 2010), h. 126

rencana dalam pelaksanaan suatu pekerjaan, kepemimpinan, dan cara bertindak dalam bidang hukum.

- b. Moh. Mahfud MD, menerangkan bahwa politik hukum merupakan kebijaksanaan hukum (*legal policy*) yang hendak atau akan dilaksanakan secara nasional oleh pemerintah yang bentuknya dapat berupa pembuatan hukum baru atau penggantian hukum lama.⁸²
- c. Satjipto Raharjo, menjelaskan bahwa politik hukum sebagai aktifitas memilih baik cara-cara yang dipakai maupun hukum yang akan dipergunakan dalam rangka mencapai tujuan (sosial) tertentu.⁸³
- d. Padmo Wahyono, menyatakan bahwa politik hukum adalah kebijakan penyelenggara negara yang bersifat mendasar dalam menentukan arah, bentuk, dan isi hukum yang akan dibentuk serta tentang apa yang dijadikan kriteria untuk menentukan sesuatu hukum.⁸⁴
- e. Abdul Hakim Garuda Nusantara, menyatakan politik hukum adalah kebijakan hukum yang hendak diterapkan secara nasional oleh suatu pemerintahan negara tertentu.⁸⁵
- f. Teuku Muhammad Radhie, bahwa politik hukum sebagai suatu pernyataan kehendak penguasa negara mengenai hukum yang berlaku di wilayahnya, dan mengenai arah perkembangan hukum yang dibangun.⁸⁶

Dari definisi-definisi di atas, maka dapat dirumuskan bahwa politik hukum adalah kebijakan dasar negara dalam hukum yang sedang, akan, dan telah berlaku yang bersumber dari nilai-nilai kultur budaya

⁸²Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2009), h. 17

⁸³Satjipto Raharjo, *Ilmu Hukum*, Cct. Ke-5, (Bandung: Citra Aditya, 2000), h. 32

⁸⁴Padmo Wayono, *Indoesia Negara Berdasarkan Hukum*, Cct. Ke-2, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), h. 160

⁸⁵Abdul Hakim Garuda Nusantara, *Politik Hukum Nasional*, makalah disampaikan pada Kerja Latihan Bantuan Hukum (Kalabau) diselenggarakan Yayasan LBH Indonesia dan Surabaya, 1985

⁸⁶Teuku Muhammad Radhie, *Pembaharuan dan Politik Hukum dalam Rangka Pembangunan Nasional*, (Majalah Prisma No. 6 Tahun II Desember 1973), h. 3

masyarakat setempat untuk mencapai tujuan negara yang dicita-citakan melalui otoritas legislasi kepada penyelenggara negara.

Sedangkan ilmu politik hukum bukan hanya *legal policy*, tapi menyangkut juga materi hukum, struktur hukum, dan budaya hukum. Menurut Mahfud MD, lingkup pembahasan ilmu politik hukum antara lain *pertama*, arah resmi tentang hukum yang akan dan tidak akan diberlakukan (penggantian hukum lama dan pembentukan hukum baru); *kedua*, latar belakang politik dan subsistem kemasyarakatan lain di balik lahirnya hukum; dan *ketiga*, persoalan penegakan hukum (implementasi politik hukum yang telah digariskan).

Dengan demikian, politik hukum Islam adalah arah hukum Islam yang akan diberlakukan oleh negara untuk mencapai tujuan negara yang bentuknya dapat berupa pembuatan hukum baru dan penggantian hukum lama. Dengan kata lain, politik hukum Islam merupakan kebijakan dasar penyelenggara negara dalam bidang hukum Islam yang akan, sedang, dan telah berlaku, yang bersumber dari nilai-nilai yang berlaku di masyarakat untuk mencapai tujuan negara yang dicita-citakan.

Jika dilihat dari segi substansi, untuk mencapai tujuannya maka *siyāsah syar'iyah* atau politik hukum Islam harus memenuhi kriteria-kriteria sebagai berikut:

- a. Sesuai dan tidak bertentangan dengan syari'at Islam.
- b. Meletakkan persamaan (*al-musāwah*) kedudukan manusia di depan hukum dan pemerintahan.
- c. Tidak memberatkan masyarakat yang akan melaksanakannya (*'adam al-harāj*).
- d. Menciptakan rasa keadilan dalam masyarakat (*tahqiq al-'adālah*).
- e. Menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudaratan (*jalb al-masālih wa daf'u al-mafāsīd*).⁸⁷

2. Dasar Hukum Politik Hukum Islam

⁸⁷Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyāsah*, *Op.Cit*, h. 7

Dasar hukum politik hukum Islam adalah sebagai berikut:

a. Qur'an surat as-Syūra ayat 38 :

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

*Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.*⁸⁸

b. Qur'an surat ali Imran ayat 159 :

وَسَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

*Dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.*⁸⁹

c. Sila pertama Pancasila yang berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa”.

d. Pasal 29 ayat 1 Undang-Undang Dasar 1945 yang berbunyi “Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa”.

3. Tujuan Politik Hukum Islam

Secara yuridis-konstitusional, negara Indonesia adalah *religious nation state* atau negara kebangsaan yang beragama. Indonesia adalah negara yang menjadikan ajaran agama sebagai dasar moral, sekaligus sebagai sumber hukum materiil dalam penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena itu dengan jelas dikatakan bahwa salah satu dasar negara Indonesia adalah “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa hukum Islam di Indonesia adalah *the living law* (hukum yang hidup) hal ini ditandai dengan banyaknya pertanyaan dan permasalahan mengenai hukum dalam masyarakat yang diajukan kepada para ulama, media massa, dan organisasi sosial keagamaan Islam.⁹⁰

⁸⁸Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Op.Cit., h. 789

⁸⁹*Ibid*, h. 103

⁹⁰Said Agil Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, (Jakarta: Paramadina, 2004),

Untuk mewujudkan anggapan tersebut, maka dibutuhkan aktualisasi hukum Islam itu sendiri, agar tetap urgen menjadi bagian dari proses pembangunan hukum nasional. Aktualisasi hukum Islam dapat dibedakan menjadi dua bentuk yakni *pertama*, upaya pemberlakuan hukum Islam dengan pembentukan peraturan hukum tertentu yang berlaku khusus bagi umat Islam. *Kedua*, upaya menjadikan hukum Islam sebagai sumber hukum bagi penyusunan hukum nasional.⁹¹

Adapun prosedur legislasi hukum Islam harus mengacu kepada politik hukum yang dianut oleh badan kekuasaan negara secara kolektif. Suatu undang-undang dapat ditetapkan sebagai peraturan tertulis yang dikodifikasikan apabila telah melalui proses politik pada badan kekuasaan negara yaitu legislatif dan eksekutif serta memenuhi persyaratan dan rancangan perundang-undangan yang layak. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa untuk mengembangkan proses transformasi hukum Islam ke dalam supremasi hukum nasional, diperlukan politik hukum Islam yang merupakan produk interaksi kalangan elit politik yang berbasis kepada berbagai kelompok sosial budaya. Ketika elit politik Islam memiliki daya tawar yang kuat dalam interaksi politik itu, maka peluang bagi pengembangan hukum Islam untuk ditransformasikan semakin besar. Politik hukum Islam bertujuan untuk memberlakukan hukum Islam untuk mencapai tujuan negara.

Jika diringkaskan, maka suatu kebijaksanaan politik dalam suatu negara dapat menjadi *siyāsah syar'iyah* jika sesuai dengan prinsip-prinsip syari'at Islam dan menghargai hak-hak manusia yang paling asasi. Dengan kata lain *siyāsah syari'ah* merupakan hasil keputusan politik pemegang pemerintahan yang bersifat praktis dan aplikatif dalam menciptakan kemaslahatan bagi rakyatnya,⁹² dan sebagai pedoman dan kerangka pikir dalam merumuskan kebijakan hukum.

⁹¹Warnoto, *Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press UIN Sunan Kalijaga, 2008), h. 23

⁹²*Ibid*, h. 8

4. Peran Politik Hukum Islam di Indonesia

Hukum Islam dan politik adalah dua sisi mata uang (*two faces or a coin*) dalam suatu masyarakat Islam. Hukum Islam tanpa dukungan politik sulit digali dan diterapkan. Politik yang mengabaikan hukum Islam akan mengakibatkan kekacauan dalam masyarakat, semakin baik hubungan Islam dan politik semakin besar peluang hukum Islam diaktualisasikan, dan semakin renggang hubungan Islam dan politik, semakin kecil peluang hukum Islam untuk diterapkan.⁹³ Pasang surut pemberlakuan hukum Islam di Indonesia dapat menjelaskan perkembangan politik hukum Islam di Indonesia berdasarkan visi masing-masing politik penguasa juga berakar pada kekuatan sosial budaya yang pada akhirnya merumuskan teori-teori pemberlakuan hukum Islam yaitu:

a. Zaman pemerintahan kolonial Belanda (VOC) tahun 1602-1880.

Hukum Islam terutama hukum perdata Islam (*Civiele Wetten der Mohammeddaansche*) telah mendapatkan legalitas pemberlakuannya secara positif melalui *Resolutie der Indische Regeering* tanggal 25 Mei 1760.⁹⁴ Saat itu kumpulan hukumnya hanya berisi hukum perkawinan dan hukum kewarisan yang disebut *Compendium Freijer*,⁹⁵ dipergunakan di pengadilan VOC khusus untuk orang Indonesia, yang tersebar di Cirebon, Semarang, dan Makasar.⁹⁶ Sedangkan pemberlakuan hukum Islam dilaksanakan berdasarkan dua kebijaksanaan (teori) yang saling berlawanan yaitu:

- 1) Teori *Receptio in Complexu* menyatakan bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam. Alasannya, karena dia telah memeluk agama Islam, sehingga berhak menjalankan agamanya, walaupun

⁹³ Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. XII-XIV

⁹⁴ Supomo-Jokosutomo, *Sejarah Politik Hukum Adat*, (Jakarta: t.tp., 1955), h. 8

⁹⁵ H. Arso Sastroatmodjo & H.A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 11-12

⁹⁶ Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dan Hukum Islam*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), h. 6

diketahui dalam praktiknya masih terdapat penyimpangan-penyimpangan ajarannya.⁹⁷ Teori ini dipelopori oleh Prof. Mr. Lodewijk Willem Christiaan Van den Berg (1845-1927) yang merupakan kesimpulan dari penelitiannya mengenai hukum Islam di Indonesia. Misi teori ini dilegislasikan dalam *Reglement op het beleid der Regering van Indie-Nederlandsch* (RR) yang dimuat dalam Stbl. Belanda 1854: 129 atau Stbl. Hindia Belanda 1855 Nomor 2.⁹⁸

- 2) Teori *Receptie* menyatakan bahwa bagi rakyat pribumi pada dasarnya hanya berlaku hukum adat; hukum Islam hanya bisa berlaku apabila norma hukum Islam itu telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat.⁹⁹ Teori ini merupakan antitesis dari teori yang diutarakan Van den Berg dan dikemukakan oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936) yang dikembangkan oleh Cornelis van Vollenhoven (1874-1933) dan Bertrand Ter Haar Bzn. Van Vollenhoven memperjuangkan misi teorinya agar memperoleh legitimasi yuridis dengan cara melakukan perubahan Pasal 25 dan 109 RR Stbl. 1855 No. 2, sehingga teori ini berhasil dikukuhkan dengan Pasal 134 ayat (2) IS (Indische Staatsregeeling) tahun 1929.

Nampaklah, bahwa di satu sisi politik hukum Islam pra Indonesia merdeka berada dalam posisi yang tidak pasti atau *peripheral*, karena terdorong kepentingan-kepentingan kolonialisme dan negara jajahan belum menemukan sistem hukum yang mampu mengakomodasi pluralitas hukum yang ada di masyarakat. Namun, di sisi yang lain di Indonesia, pendalaman arti, fungsi, dan cita-cita hukum Islam mengalami proses yang sesuai dengan ajaran Islam. Pada zaman penjajahan Belanda, hukum Islam telah mendapat kedudukan terhormat di dalam peradilan. Para ulama sebagai *priesterrad*

⁹⁷Ictijanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Jakarta: Ind-Hill-Co, 1990), h. 27

⁹⁸Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario*, *Op.Cit*, h. 4-6

⁹⁹Ictijanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, *Op.Cit*, h. 32

(musyawarah para ulama) merupakan satu kelompok dalam peradilan yang dimintai pertimbangan hukum Islam. Ini menandakan bahwa hukum Islam telah berperan dalam arti yang baik, mendamaikan, konstruktif, dan memenuhi keperluan para pencari keadilan dalam hukum privat, telah berlaku di Jawa sejak 100 tahun lebih.¹⁰⁰

- b. Zaman pendudukan Jepang selama 3,5 tahun, peran politik hukum Islam “dimanfaatkan” oleh pemerintah untuk mengambil hati penduduk muslim Indonesia. Dibentuklah semacam bagian urusan agama (*shuumubu*) sebagai pengganti urusan agama di Departemen Pengajaran dan Urusan Agama (*Departement van Onderwijs en Eredienst*), cabangnya seperti di Yogyakarta (*Koci Zimu Kyoku*) dan di provinsi lainnya. Dalam kemiliteran terbentuk barisan *Hizbullah* (tentara Allah) yang terdiri dari pemuda muslim. Para ulama dan pimpinan Islam dilibatkan sebagai *daidancho* (komandan batalyon) dan *chuudancho* (perwira menengah) di Peta (tentara Pembela Tanah Air).
- c. Menjelang kemerdekaan Indonesia, lahirah “Piagam Jakarta” sebagai cetusan cita-cita mendasarkan negara Indonesia pada “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Namun, hal tersebut direspon sebagai bentuk diskriminatif dan merugikan persatuan bangsa, maka dikenallah rumusan sila pertama yang diajukan oleh Ki Bagus Hadikusumo, yang menjabat Ketua Pusat Pimpinan Persyarikatan Muhammadiyah dengan bunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Kemudian Bung Hatta mencoret kata-kata “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Dengan demikian maka lahirah Pancasila yang dapat menjadi dasar negara dan menjadi sumber undang-undang dasar dan produk-produk hukum lain di Indonesia, dan UUD 1945 yang dengan tegas mengakui keberadaan hukum Islam, melahirkan *counter theory* atas teori-teori kolonial yaitu sebagai berikut:

¹⁰⁰A. Timur Djaelani, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Th Prof. Dr. Busthanul Arifin, SH*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 142

- 1) Teori *receptie exit* dikemukakan oleh Hazairin dalam bukunya *Tujuh Serangkai tentang Hukum*. Ia menyatakan bahwa teori *receptie* harus *exit* (keluar) dari teori hukum nasional Indonesia, karena bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah Rasul.¹⁰¹
- 2) Sayuti Thalib mengembangkan teori *receptio a contrario*, isinya menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat adalah hukum agamanya, hukum adat hanya berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum agama.¹⁰²
- 3) Ictijanto dalam bukunya *Hukum Islam dan Hukum Nasional* mempertegas dan mengeksplisitkan teori sebelumnya dengan teori yang dinamakan *eksistensi*, yakni mengokohkan keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional, ia merumuskan bahwa hukum Islam adalah:
 - a) Ada (*exist*) dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional.
 - b) Ada (*exist*) dalam arti dengan kemandiriannya dan kekuatan wibawanya, ia diakui oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional.
 - c) Ada (*exist*) dalam arti norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional.
 - d) Ada (*exist*) dalam arti sebagai bahan utama dan sumber utama hukum nasional.¹⁰³

Pada masa Alamsyah Ratu Perwiranegara menjabat Menteri Agama, lahirlah apa yang dinamakan “Tiga Kerukunan Antar Umat Beragama”, yaitu (1) kerukunan di kalangan pemeluk satu agama, (2) kerukunan di antara pemeluk agama-agama yang berlainan, dan (3) kerukunan di antara pemeluk semua agama dan pemerintah. Tiga kerukunan antar umat beragama ini adalah inti kerukunan nasional dan

¹⁰¹Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Tintamas, 1974), h. 116

¹⁰²Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario*, *Op.Cit*, h. 58-63

¹⁰³Ictijanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, *Op.Cit*, h. 86-87

persatuan bangsa Indonesia yang aktif dan kreatif bersifat dinamis dan berdasarkan Pancasila.¹⁰⁴

- d. Masa Orde Baru, politik lebih mengakui dan membenarkan eksistensi hukum Islam atas hukum adat dan menjadi bagian integral dari hukum nasional. Kemudian politik lebih menguntungkan pengembangan hukum Islam baik secara struktural maupun kultural, dan legal formal maupun informal daripada sebelumnya. Hal ini nampak ketika akhirnya hukum Islam mendapat pengakuan secara konstitusional juridis dan melalui pembagian wilayah peradilan berdasarkan Undang-Undang No. 14 Tahun 1970 yakni peradilan umum, peradilan agama, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara. Kemudian lahirah peraturan perundangan yang materi hukumnya sebagian besar dari kitab fiqh dan telah disahkan antara lain Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan diikuti dengan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Petunjuk Pelaksanaan Undang-Undang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik.

Namun, kemajuan eksistensial hukum Islam dalam kerangka *ius constitutum* barulah dengan ditetapkannya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam serta Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan Syari'ah diikuti dengan Peraturan Pemerintah Nomor 72 Tahun 1992 tentang Penyelenggaraan Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil. KHI disusun bertujuan memberikan pedoman bagi para hakim agama dalam memutus perkara dalam lingkup Peradilan Agama yaitu peradilan khusus untuk orang Islam,¹⁰⁵ hanya saja belum sepenuhnya mendapatkan *political will* dari aparat negara, masih dipersimpangan jalan dan wilayah hukumnya

¹⁰⁴ *Ibid*, h. 143

¹⁰⁵ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), h. 57

hanya sebatas hukum kewarisan, perkawinan, perwakafan, wasiat, hibah, dan şadaqah, tidak seberapa dengan kapabilitas hukum Islam yang sesungguhnya (*das sollen*).¹⁰⁶

- e. Era reformasi, kompetensi peradilan agama semakin meluas dan menyebabkan semakin banyak lahirnya peraturan perundang-undangan yang mendukung dan menguatkan hukum Islam yakni Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji; Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Infaq dan Shadaqah (ZTS); Undang-Undang Politik Tahun 1999 yang mengatur ketentuan partai Islam; Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Otonomi Khusus Nangroe Aceh Darussalam diikuti dengan Instruksi Presiden Nomor 4 Tahun 2000 tentang Penanganan Masalah Otonomi Khusus di Nangroe Aceh Darussalam; Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf; Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama; Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara; dan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syari'ah.

Dalam konteks politik hukum Islam di Indonesia, maka negara memiliki kewajiban konstitusional untuk mengakomodasi dan menjadikan hukum Islam sebagai referensi hukum nasional. Dengan demikian, maka semua produk perundang-undangan yang dilahirkan oleh negara harus sejalan dengan substansi nilai-nilai universal Islam dan nilai-nilai hukum Islam atau sekurang-kurangnya peraturan perundang-undangan tersebut tidak bertentangan dengan hukum Islam yang diyakini mayoritas masyarakat dan bangsa Indonesia.¹⁰⁷

- f. Pada zaman kemajuan iptek, komunikasi, informasi, dan globalisasi saat ini, kalangan cendekiawan muslim menyadari bahwa Islam

¹⁰⁶Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), h. 87

¹⁰⁷Abdul Halim, "Membangun Teori Politik Hukum Islam di Indonesia", *Op.Cit*, h. 268

mencakup tiga kawasan akademik yakni humaniora (ilmu kemanusiaan), ilmu kemasyarakatan (*social sciences*), dan ilmu alam (*natural sciences*). Adapun aspek politik hukum Islam mencakup segi *nilai* dan *tujuan* hukum sesuai dengan kriteria dan pedoman Allah Yang Maha Sempurna. Sehubungan dengan itu, maka perundangan tentang Peradilan Agama dan Perundangan tentang Sistem Pendidikan Nasional bertujuan mendidik manusia berkualitas, yaitu manusia yang *beriman* dan *bertakwa*.

Keadilan, keagungan, dan keharmonisan hukum Islam merupakan peran politik yang meninggikan dan memuliakan martabat bangsa dan segenap masyarakat, juga meningkatkan penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi. Demikian juga, peranan politik hukum Islam dalam mendamaikan kehidupan sosial-politik serta secara kreatif melestarikan lingkungan hidup di Indonesia. Meskipun hanya menggunakan istilah Hukum Perkawinan, Hukum Kewarisan, dan Hukum Perwakafan (tanpa kata Islam), aspek politik hukum Islam memungkinkan terbentuknya *ketunggalan* keadaan kehidupan yang *bhineka*. Falsafah tauhid yang dirumuskan sebagai “Ketuhanan Yang Maha Esa” ternyata mampu mencakup segala masalah hukum di bidang humaniora, kemasyarakatan, dan kealaman (*anthropological, social, dan natural laws problems*).¹⁰⁸

5. Sejarah Politik Hukum Islam dan Karakter Produk Hukum Islam

Dalam sejarah Islam, politik hukum Islam telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw setelah beliau berada di Madinah. Beliau menjalankan dua fungsi sekaligus, sebagai rasul utusan Allah yang berpedoman pada wahyu al-Qur'an, dan sebagai kepala negara Madinah dengan Piagam Madinah sebagai konstitusinya. Piagam ini dibuat oleh Nabi pada tahun pertama hijriyah dan berisi 47 pasal yang memuat peraturan-peraturan dan hubungan antara berbagai komunitas dalam

¹⁰⁸ *Ibid*, h. 144

masyarakat Madinah yang majemuk. Seperti diketahui di Madinah terdapat tiga kelompok masyarakat yaitu umat Islam yang terdiri dari *Muhajirin* (imigran Mekkah); *Anṣar* (penduduk asli Madinah yang berasal dari suku Aus dan Khazraj); dan Yahudi yang terdiri dari suku Bani *Naḍir*, Bani *Quraizah* dan Bani Qainuqa', serta sisa-sisa suku Arab penyembah berhala (*politeisme*). Adapun landasan yang terdapat dalam Piagam Madinah adalah *pertama*, semua umat Islam adalah satu kesatuan, walaupun berasal dari berbagai suku dan golongan; *kedua* hubungan intern komunitas muslim dan hubungan ekstern antara komunitas muslim dan non muslim didasarkan pada prinsip bertetangga baik, saling membantu menghadapi musuh bersama, membela orang yang teraniaya, saling menasehati dan menghormati kebebasan beragama.¹⁰⁹

Nabi Muhammad dalam praktiknya mengambil keputusan politik dengan menempuh empat cara yaitu sebagai berikut:

- a. Mengadakan musyawarah dengan sahabat senior.
- b. Meminta pertimbangan kalangan profesional.
- c. Melemparkan masalah-masalah tertentu yang biasanya berdampak luas bagi masyarakat ke dalam forum yang lebih besar
- d. Mengambil keputusan sendiri.¹¹⁰

Dengan demikian, maka Nabi Muhammad tidak memisahkan antara kekuasaan legislatif, yudikatif, dan eksekutif. Semua bersumber dari al-Qur'an, kemudian jika tidak ditentukan secara tegas dalam al-Qur'an, Muhammad sendiri yang mengaturnya.¹¹¹ Dengan demikian, Nabi Muhammad telah memenuhi dua syarat menjadi kepala negara yaitu kejujuran (*al-amanah*) dan kewibawaan atau kekuatan (*al-quwwah*).¹¹²

¹⁰⁹Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), h. 15-16

¹¹⁰*Ibid*, h. 16-17

¹¹¹Mustafa as-Siba'i, *As-Sunnah wa Mahanatuha fi Tasyri' al-Islamiy*, (Damaskus: Maktab al-Islami, 1978), h. 378-380)

¹¹²Ibn Taimiyah, *as-Siyāsah as-Syar'iyah*, (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969), h. 14

Pada masa Khulafaur Rasyidin yang paling menonjol politik hukum Islam, adalah pada masa pemerintahan khalifah ‘Umar bin Khaṭṭāb. Umar memisahkan kekuasaan legislatif dijalankan oleh Majelis *Syūrā*, kekuasaan yudikatif dipegang oleh *qaḍā*, dan eksekutif dipegang oleh khalifah. ‘Umar membentuk lembaga kepolisian (*Diwan al-Ahdats*), lembaga pekerjaan umum (*Nazharat an-Nafi’ah*), lembaga perpajakan (*al-Kharaj*), departemen pertahanan dan keamanan (*Diwan al Jund*), serta mendirikan Kantor Perbendaharaan dan Keuangan Negara (*Bait al-Māl*). Dalam merekrut pejabat ‘Umar terkenal mementingkan profesionalisme dan kemampuan dalam bidang tugasnya, juga sangat mendengar aspirasi masyarakat, tegas terhadap pejabat-pejabatnya dan kasih sayang terhadap rakyatnya. Kemudian ‘Umar juga memberikan tunjangan kepada kaum muslimin yang diambilkan dari *Bait al-Māl*, berdasarkan nasab kepada Nabi, senioritas dalam masuk Islam, jasa dan perjuangan mereka dalam menegakkan Islam. Banyak keputusan politik ‘Umar yang juga merupakan hasil ijtihad beliau dan hasil musyawarah dengan para sahabat, sehingga banyak kemajuan Islam tatkala pemerintahan ‘Umar.¹¹³

Politik hukum Islam pada masa Bani Umayyah ditandai dengan beralihnya sistem pemerintahan yang bercorak *syūrā* dengan pemilihan kepala negara secara penunjukan. Mu’awiyah memindahkan ibu kota negara ke Damsyik sebagai usaha untuk mengamankan roda pemerintahannya. Mu’awiyah mengangkat *hājib* sebagai pengawal pribadinya. Kemudian struktur pemerintahan pusat ditambah dengan lembaga surat menyurat (*Diwan ar-Rasail*), lembaga arsip dan dokumentasi negara (*Diwan al-Khatam*), lembaga layanan pos dan registrasi penduduk (*Diwan al-Barid*). Sifat pemerintahan Bani Umayyah juga sentralistik yakni khalifah mengangkat gubernur yang bertugas menjalankan administrasi politik dan militer di setiap provinsi kemudian bertanggung jawab langsung kepada khalifah. Khalifah juga mengangkat

¹¹³Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah, Op.Cit*, h. 57-62

Qadi untuk mengatasi persoalan di daerah, sedangkan persoalan di tingkat pusat dipegang langsung oleh khalifah. Bani Umayyah juga memisahkan antara kekuasaan agama dan politik.¹¹⁴ Sehingga bisa dikatakan bahwa pada masa ini perhatian terhadap perkembangan keagamaan lebih kecil dibandingkan dengan perluasan daerah.

Politik hukum Islam yang digunakan pemerintahan Bani Abbasiyah tergambar dalam sistem pemerintahan yang mengacu pada empat aspek yaitu *khilafah*, *wizarah*, *hijabah*, dan *kitabah*. Dalam aspek *Khilafah*, untuk memperkuat posisi dan melegitimasi kekuasaan mereka terhadap rakyat, maka kekuasaan agama disatukan dengan politik. Kekuasaan khalifah absolut sebagai bentuk mandat dari Tuhan dan tidak dapat digantikan kecuali setelah meninggal. Pemerintahan pun dipindah ke Baghdad.¹¹⁵ Aspek *wizarah* bertugas menjalankan urusan kenegaraan atas nama khalifah. Wazir mampu mengangkat dan memecat pegawai pemerintahan, kepala daerah, dan hakim, serta mengkoordinir departemen-departemen. Aspek *kitabah* yang dipegang oleh para *katib*, bertugas mengawasi administrasi departemen. Dan aspek *hijabah* yang bertugas sebagai pengawal penjaga keselamatan dan keamanan khalifah, serta memberikan persetujuan menteri-menteri departemen dalam menjalankan tugas-tugasnya. Dengan demikian, pemerintahan bersifat sentralistik, semua pejabat negara bertanggung jawab langsung kepada khalifah.¹¹⁶

Adapun hubungan (relasi) antara agama dan negara memunculkan beberapa paradigma yaitu:

- a. Integralistik, bahwa agama dan negara merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, keduanya merupakan dua lembaga yang menyatu. Pemerintahan dijalankan berdasarkan firman-firman Tuhan, segala kehidupan dilakukan atas titah Tuhan. Paradigma ini

¹¹⁴K. Ali, *A Study of Islamic History*, (New Delhi: Idarah Adabiyah, 1980), h. 213

¹¹⁵Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: Macmillan Press, 1970), h. 292

¹¹⁶Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah*, *Op.Cit*, h. 87-91

menyebabkan munculnya teori *integrasi* dan negara *terokrasi* (agama), seperti Arab Saudi dan Vatikan.

- b. Simbiotik, bahwa antara agama dan negara merupakan dua identitas yang berbeda, tetapi saling membutuhkan, sehingga konstitusi yang berlaku tidak hanya berasal dari *social contract*, tetapi bisa diwarnai oleh hukum agama. Paradigma ini memunculkan teori *intersection* (titik temu) dan negara simbiotik, seperti Indonesia.
- c. Sekularistik, bahwa agama dan negara merupakan dua bentuk yang berbeda dan satu sama lain memiliki bidangnya masing-masing, sehingga keberadaannya harus dipisahkan dan tidak boleh saling intervensi, maka hukum positif yang berlaku adalah hukum yang berasal dari kesepakatan manusia. Paradigma ini memunculkan teori pemisahan dan negara sekuler seperti RRC dan Turki.¹¹⁷

Hukum adalah produk politik¹¹⁸ sehingga jika membahas politik hukum cenderung mengedepankan pengaruh politik atau pengaruh sistem politik terhadap pembangunan dan perkembangan hukum.¹¹⁹ Hukum adalah hasil tarik-menarik pelbagai kekuatan politik yang mengejawantah dalam produk hukum. Satjipto Raharjo menyatakan bahwa hukum adalah instrumentasi dari putusan atau keinginan politik sehingga pembuatan peraturan perundang-undangan sarat dengan kepentingan-kepentingan tertentu. Dengan demikian, medan pembuatan Undang-Undang menjadi medan perbenturan dan kepentingan-kepentingan. Badan pembuat Undang-Undang akan mencerminkan konfigurasi kekuatan dan kepentingan yang ada dalam masyarakat.¹²⁰

Diadaptasi dari pendapat Moh. Mahfud MD, maka konfigurasi politik hukum Islam dibagi menjadi dua macam yaitu sebagai berikut:

¹¹⁷Azyumardi Azra, *Demokrasi Hak Asasi Manusia Masyarakat Madani*, (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2003), h. 25.

¹¹⁸Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, *Op.Cit*, h. 2

¹¹⁹Daniel S. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia: Keseimbangan dan Perubahan*, (Jakarta : LP3ES, 1990), h. xii

¹²⁰Satjipto Raharjo, *Sosiologi Hukum, Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), h. 126

- a. Konfigurasi politik demokratis, adalah susunan sistem politik yang membuka kesempatan bagi partisipasi rakyat secara penuh untuk ikut aktif menentukan kebijaksanaan umum. Partisipasi ini ditentukan atas dasar mayoritas oleh wakil-wakil rakyat dalam pemilihan-pemilihan skala yang didasarkan atas prinsip kesamaan politik dan diselenggarakan dalam suasana terjadinya kebebasan politik.
- b. Konfigurasi politik otoriter, adalah susunan sistem politik yang lebih memungkinkan negara berperan aktif serta mengambil keputusan dalam pembuatan kebijaksanaan negara. Hal ini ditandai dengan dorongan elit kekuasaan untuk memaksakan persatuan, penghapusan oposisi terbuka, dominasi pimpinan negara untuk menentukan kebijaksanaan negara, dan dominasi kekuasaan politik oleh elit politik yang kekal serta ada suatu doktrin yang membenarkan konsentrasi kekuatan.¹²¹

Konfigurasi kekuatan dan kepentingan badan pembuat Undang-Undang menjadi penting karena pembuatan Undang-Undang modern bukan sekadar merumuskan materi hukum secara baku berikut rambu-rambu yuridisnya, melainkan membuat keputusan politik. Di samping konfigurasi itu, intervensi-intervensi dari eksternal maupun internal pemerintahan bahkan kepentingan politik global secara tidak langsung ikut memberikan warna dalam proses pembentukan Undang-Undang. Intervensi tersebut dilakukan terutama oleh golongan yang memiliki kekuasaan dan kekuatan, baik secara sosial, politik maupun ekonomi.¹²² Karena itu, pemahaman terhadap politik hukum Islam berangkat dari asumsi bahwa sesungguhnya hukum Islam bukan sistem hukum matang yang datang dari langit dan terbebas dari dinamika sosial kemasyarakatan. Sebagaimana halnya dengan sistem-sistem hukum lain, hukum Islam selain berdimensi ilahiah, juga tidak lain adalah hasil interaksi manusia dengan kondisi sosial dan politiknya. Dalam

¹²¹Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, *Op.Cit*, h. 15

¹²²*Ibid*

masyarakat Indonesia yang plural, hukum senantiasa hidup dan berkembang sejalan dengan dinamika perkembangan suatu masyarakat, baik dari sisi sosio-kultural maupun politik.¹²³

Institusi sosial apapun tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh lingkungan sosial dan politik yang mengitarinya, baik hukum itu sendiri maupun lembaga-lembaga sosial lainnya, termasuk hukum Islam dan lembaganya. Begitu pula dalam konteks upaya pengundangan hukum Islam menjadi Undang-Undang negara¹²⁴ harus terlebih dahulu memenangkan pertarungan sosial politik dan bahkan harus melalui proses politik di lembaga legislatif. Suatu kelompok masyarakat yang dominan dan dekat dengan kekuasaan politik maka akan terbuka peluang untuk memperoleh kekuasaan dalam menerapkan hukum tertentu sesuai dengan aspirasi dan pemikiran politiknya. Pertarungan dinamika politik inilah yang kemudian menyebabkan perubahan produk suatu hukum. Dimana penguasa membuat Undang-Undang yang diciptakan untuk memperkuat kekuasaan, tetapi suatu saat dapat pula menjadi bumerang di mana pada era tertentu dapat memukul balik kekuasaan itu sendiri. Menurut Yusril Ihza Mahendra, peliknya hubungan hukum dengan kekuasaan terletak pada dua relasi dilematis. Di satu pihak, hukum harus mendasari kekuasaan, sementara di pihak lain kekuasaan itu pula yang menciptakan hukum.¹²⁵

Oleh karena itu, politik hukum Islam dituntut memenuhi beberapa hal yakni *pertama*, harus sesuai dengan tujuan negara¹²⁶ yaitu melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia; memajukan kesejahteraan umum; mencerdaskan kehidupan bangsa; dan

¹²³N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), h. 1

¹²⁴*Ibid*, h. 149

¹²⁵Yusril Ihza Mahendra, *Dinamika Tata Negara Indonesia: Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi Dewan Perwakilan dan Sistem Kepartaian*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 91

¹²⁶Lihat Alinea Keempat Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945

ikut melaksanakan ketertiban dunia berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan nasional.

Kedua, harus sesuai dengan Pancasila¹²⁷ yaitu sila pertama, berbasis moral agama; sila kedua, menghargai dan melindungi hak-hak asasi manusia yang diskriminatif; sila ketiga, mempersatukan seluruh unsur bangsa dengan berbagai ikatan primordialnya masing-masing; sila keempat, meletakkan kekuasaan di bawah kekuasaan rakyat (demokratis); dan sila kelima, lemah tidak ditindas secara sosial dan ekonomis oleh mereka yang kuat secara sewenang-wenang.

Ketiga, politik hukum Islam yang akan diwujudkan harus sesuai dengan cita hukum (*rechtsidee*) yaitu melindungi semua unsur bangsa (*nation*) demi keutuhan (integrasi); mewujudkan keadilan sosial dalam bidang ekonomi dan kemasyarakatan; mewujudkan kedaulatan rakyat (demokrasi) dan negara hukum (nomokrasi); dan menciptakan toleransi atas dasar kemanusiaan dan berkeadaban dalam hidup beragama.

Kemudian, karakter produk hukum Islam dapat dibagi menjadi tiga macam yaitu:

- a. Responsif, yang berarti secara politis produk hukum ini lahir secara demokratis dan secara yuridis sejalan dengan substansi hukum Islam yang dianut umat Islam dan dalam mekanisme pengundangannya bersifat pluralistik/kompetitif.
- b. Responsif-yuridis/politis, artinya secara politik produk hukum Islam yang lahir tidak dalam konfigurasi politik demokratis atau bahkan berada dalam konfigurasi politik otoriter, tetapi dipandang secara substansial memenuhi syarat minimal dari substansi hukum Islam atau minimal tidak bertentangan dengan hukum Islam.

¹²⁷Lihat Pancasila

- c. Konservatif, yakni produk hukum Islam yang jelas-jelas bertentangan dengan substansi hukum dan mekanisme lahirnya cenderung sentralistik.¹²⁸

Dengan demikian, produk hukum Islam dalam konteks keindonesiaan adalah sebagai berikut:

- a. Hukum Islam harus memelihara integrasi bangsa baik secara ideologis maupun teritorial.
- b. Hukum Islam harus membuka jalan atau menjamin terciptanya keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.
- c. Hukum Islam harus menjamin tampilnya tata politik dan kenegaraan yang demokratis dan nomokratis.

C. Pengaturan Usia Perkawinan dalam Islam

1. Pengertian Usia Perkawinan

Sebelum berbicara lebih jauh bagaimana pengaturan usia perkawinan, penting untuk dikemukakan bahwa penentuan usia perkawinan dalam tataran riil tergantung dengan kondisi sosial-budaya-agama yang melingkupinya, terutama ketika penentuan tersebut dibuat. Oleh karena itu, perlu dipaparkan terlebih dahulu pengertian secara etimologis dan terminologis mengenai usia perkawinan.

Usia perkawinan terdiri dari dua kata yaitu usia dan perkawinan. Secara bahasa, usia berarti umur (lebih takzim), sedangkan umur sendiri berarti lama waktu hidup, ada sejak dilahirkan atau diadakan; hidup atau nyawa.¹²⁹ Adapun perkawinan berarti perihal (urusan) kawin; pernikahan; pertemuan hewan jantan dan betina secara seksual.¹³⁰ Maka secara istilah usia perkawinan adalah umur ideal seseorang untuk dianjurkan melangsungkan perkawinan karena dianggap mampu dan matang baik

¹²⁸ Abdul Halim, "Membangun Teori, *Op.Cit.*, h. 265

¹²⁹ Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Op.Cit.*, h. 919

¹³⁰ *Ibid*, h. 426

secara fisik (lahir) maupun psikis (batin) sehingga diharapkan dapat menjadi generasi unggul penerus bangsa.

Dengan demikian, penentuan usia perkawinan merupakan hal yang sangat krusial dan dalam tatanan perkawinan dalam kehidupan manusia mengingat perkawinan menjadi sarana pemersatu keluarga yang utuh dan menyatu serta sebagai sarana reproduksi untuk menjamin kelangsungan eksistensi manusia di muka bumi.¹³¹ Disamping itu, perkawinan ditujukan sebagai ibadah penyempurna ajaran Islam, untuk membentuk keluarga yang penuh cinta kasih antara sesama anggota keluarga.

2. Dasar Hukum Usia Perkawinan

Dasar hukum usia perkawinan adalah sebagai berikut:

a. Al-Qur'an surat an-Nisā' ayat 6

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

*“dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.”*¹³²

b. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

1) Pasal 6 ayat (1) yang berbunyi “Untuk melangsungkan perkawinan seorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapat izin kedua orang tua.”

2) Pasal 7 ayat (1) yang berbunyi “Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun.”

c. Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 15 ayat (1) yang berbunyi “untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga perkawinan hanya boleh

¹³¹ Abdul Aziz Dahlan dkk (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet I, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hove, 2001), h. 1329

¹³² Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *Op.Cit.*, h. 115

dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam Pasal 7 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon isteri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun.”

3. Urgensitas Pengaturan Usia Perkawinan

Begitu luasnya diskursus hukum perkawinan dalam khazanah Islam menggambarkan bahwa Islam merupakan agama yang dinamis. Islam memposisikan perkawinan sebagai hal yang sakral. Perkawinan menjadi sebuah sistem untuk menciptakan kehidupan manusia yang beradab (*civilized*). Keluarga merupakan awal terbentuknya sebuah masyarakat yang lebih luas. Oleh karena itu, baik buruknya sebuah masyarakat juga sangat bergantung pada keluarga yang terdapat dalam masyarakat itu sendiri.¹³³

Tujuan perkawinan menurut Islam adalah untuk membentuk atau melahirkan keluarga bahagia (*sakinah*). Membentuk keluarga bahagia ini sekaligus sebagai tujuan pokok. Adapun tujuan antara perkawinan adalah pemenuhan kebutuhan biologis suami dan isteri, tujuan reproduksi dan atau regenerasi (melahirkan anak), tujuan penjaga kehormatan, tujuan beribadah, dan tujuan-tujuan lain. Untuk melahirkan generasi berkualitas ada persoalan reproduksi, yakni kemampuan secara fisik dan psikis menjadi seorang ibu yang harus mengandung, melahirkan, dan mengurus anak. Sehingga disimpulkan bahwa dibutuhkan kedewasaan dan kematangan prima untuk dapat mencapai tujuan perkawinan yang dapat dilihat dari indikasi usia calon mempelai yang melangsungkan perkawinan.¹³⁴

¹³³Miftah Farid, *150 Masalah Nikah dan Keluarga*, (Jakarta: Gema Insani, 1999), h. 1

¹³⁴Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim: Studi Sejarah, Metode Pembaruan, dan Materi & Status Perempuan dalam Perundang-undangan Perkawinan Muslim*, (Yogyakarta: ACAdeMIA + TAZZAFA, 2009), h. 390

Di samping itu, status perkawinan sebagai akad istimewa (*mīsaqān galīzān*), maka harus mendapat perlakuan khusus dan istimewa pula. Dalam hal ini perlu dihubungkan dengan status tindakan si calon mempelai. Sebab status tindakan hukum sangat berkaitan dengan status subjek hukum Islam (*mukallaf, maf'ul 'alaih*). Manusia sebagai subjek hukum mempunyai dua kecakapan hukum (*al-ahliyyah*).

Pertama, manusia sebagai subjek hukum jika dihubungkan dengan posisi atau statusnya sebagai penerima hak dan kewajiban (*ahliyyah al-wujūb*) ada dua macam yakni *ahliyyah al-wujūb an-nāqīṣah* (manusia yang memiliki kemampuan menerima hak dan kewajiban kurang sempurna) contohnya janin dalam kandungan hanya berhak mendapatkan warisan, wasiat, atau wakaf; dan *ahliyyah al-wujūb al-kāmilah* (manusia yang memiliki kemampuan menerima hak dan kewajiban secara sempurna) maksudnya seseorang pantas menerima hak dan sekaligus memikul kewajiban semenjak dia lahir sampai dewasa.¹³⁵

Kedua, manusia sebagai subjek hukum ketika dihubungkan dengan kemampuan bertindak hukum (*ahliyyah al-ada'*) dapat dikelompokkan menjadi tiga yakni *fāqih al-ahliyyah* yakni tidak memenuhi syarat sebagai seorang yang mampu bertindak hukum sama sekali seperti anak kecil yang belum *mumayyiz*, orang gila, orang yang kurang akal, karena dianggap belum atau tidak mempunyai akal; *nāqīṣ al-ahliyyah* yakni orang yang kurang sempurna bertindak hukum contohnya anak yang sudah *mumayyiz*, dan *kāmil al-ahliyyah* yakni orang yang memenuhi syarat secara sempurna melakukan tindakan hukum seperti seorang yang sudah dewasa dan berakal sehat.¹³⁶

Dengan demikian secara filosofis akibat perkawinan harus dipertanggungjawabkan oleh subjek hukum sehingga dibutuhkan kedewasaan, dan untuk itu diperlukan penetapan batas minimal usia perkawinan oleh negara yang sesuai dengan tuntunan agama. Adapun

¹³⁵Abdul Wahab al-Khallaf, 'Ilmu Usūl al-Fiqh, *Op.Cit.*, h. 137-138.

¹³⁶*Ibid.*

perkembangan tuntutan masyarakat juga menjadi hal yang tidak kalah penting berkenaan dengan masalah kesehatan dan sosial kemasyarakatan.

4. Pengaturan Usia Perkawinan dalam Islam

Dalam Islam penentuan usia perkawinan tidak disebutkan secara tersurat sehingga pengaturannya ditetapkan berdasarkan hasil ijtihad para ulama dan masuk ke dalam ranah fiqih. Sebagaimana firman Allah yang berbunyi:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

“dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.”
(Q.S. An-Nisā’: 6).¹³⁷

Para Mujtahid menafsirkan *balagu an-nikāh* dengan *balig*, dan Jumhur ulama berpendapat bahwa *balig* pada anak laki-laki terkadang oleh mimpi, yaitu di saat tidur; bermimpi sesuatu yang menyebabkan keluarnya air mani yang memancar, yang darinya akan menjadi anak.¹³⁸ Sedangkan pada anak perempuan ketentuan *balig* ditandai dengan menstruasi atau haid sehingga dapat mengandung (hamil). Dengan demikian ukuran kepantanan perkawinan dilihat dari fisik seseorang dengan melihat tanda-tanda kematangan biologis pada laki-laki maupun perempuan. Jika tidak terdapat indikasi-indikasi tersebut maka balig/baligah ditentukan berdasarkan usia, yang dalam hal ini para ulama mazhab berbeda pendapat:

a. Jumhur ulama berpendapat, usia dewasa adalah 15 tahun

¹³⁷Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya, Op.Cit.*, h. 115

¹³⁸Abdullah bin Muhammad bin ‘Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh, *Tafsir Ibnu Katsir*, penerjemah M. ‘Abdul Goffar, Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008), h. 236

- b. Menurut mazhab Hanafi 18 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi wanita.¹³⁹
- c. Abu Yusuf Muhammad bin Hasan, dan Imam Syafi'i menyebut usia 15 sebagai tanda *balig* baik untuk anak laki-laki maupun anak perempuan.¹⁴⁰

Adapun pandangan mazhab mengenai usia calon mempelai perempuan adalah sebagai berikut:

Usia Calon Mempelai Wanita	Pandangan Mazhab
Seorang anak gadis yang masih di bawah umur	Keseluruhan mazhab berpandangan kebolehan berlakunya hak paksa (<i>ijbar</i>). Setelah mencapai usia dewasa, gadis tersebut berhak membatalkan perkawinan (<i>fasakh</i>) jika ia dinikahkan oleh wali yang bukan wali mujbir.
Seorang gadis yang telah mencapai usia dewasa	Menurut Maliki, Syafi'i dan Hambali: seorang wanita dewasa tetap harus dinikahkan oleh wali.
	Menurut Hanafi: Seorang wanita dewasa boleh menikahkan dirinya sendiri tanpa wali dengan syarat suami harus sekufu dalam hal latar belakang, keluarga, agama, dan taraf hidup.

Dalam hal usia untuk menikah dan persetujuan dari si gadis untuk dinikahkan ini, Imam Syafi'i mengklasifikasikan wanita kedalam 3 (tiga) kelompok, yaitu: (a) Gadis yang belum dewasa yaitu yang belum berusia

¹³⁹Abdul Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 95

¹⁴⁰Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan (Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender)*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 90

15 tahun atau belum mendapat haid. Maka dalam hal ini, seorang bapak boleh menikahkan anaknya tanpa izinnya terlebih dahulu dengan syarat perkawinan itu tetap harus memberikan keuntungan dan tidak merugikan si anak. Dan kelak jika ia dewasa, maka ada haknya untuk memilih (*khiyar*). (b) Gadis dewasa adalah yang telah berusia 15 tahun ataupun yang telah mendapat haid. Dalam hal ini, ada hak berimbang antar bapak dengan si gadis. Walaupun persetujuan yang diberikan si gadis sifatnya lebih merupakan pilihan (*ikhtiyar*) bukan suatu keharusan (*fard*). Dengan demikian hukumnya hanya sunnah bukan wajib. Hal ini sesuai dengan HR yang bersumber dari Ibn' Abbas yang mengkisahkan tindakan Rasulullah Saw yang memisahkan perkawinan putri dari Usman bin Maz'un yang dikawinkan oleh Abdullah bin Umar (saudara sepupu sebagai wali), setelah ibu si gadis mengadukan pada Rasulullah Saw bahwa anaknya tidak menyetujui perkawinan tersebut. (c) Janda; Dalam perkawinan seorang janda sangat diperlukan persetujuan dari dirinya secara tegas, sehingga seorang wali yang menikahkan janda dengan laki-laki yang tidak disetujuinya, maka dapat dibatalkan perkawinan tersebut. Oleh sebab itu, dalam perkawinan janda tidak ada yang berhak untuk mencegah, termasuk oleh kakek ataupun ayah.¹⁴¹

Usia perkawinan dapat dilihat juga dari kematangan psikis (batin) seseorang, bahwa *balagu an-nikāh* berarti *rusyd* atau kecerdasan. *Rusyd* adalah kepantasan seseorang untuk melakukan *taṣarruf* yang mendatangkan kebaikan dan menjauhi kejahatan. Hal ini merupakan bukti kesempurnaan akalnya.¹⁴² Sedangkan Hamka berpendapat *balagu an-nikāh* diartikan dengan dewasa. Kedewasaan itu bukanlah bergantung pada umur, tetapi bergantung kepada kecerdasan atau kedewasaan pikiran. Karena ada juga anak yang usianya belum dewasa, tetapi ia telah

¹⁴¹Ramlan Yusuf Rungkuti, "Pembatasan Usia Kawin dan Persetujuan Calon Mempelai Dalam Perspektif Hukum Islam", (Jurnal Equality, Vol 13 No. 1 Februari 2008), h. 68

¹⁴²Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz I (Mesir: Al-Manar, 2000 M/1460 H), h. 396-397

cerdik dan ada pula orang yang usianya telah dewasa, tetapi pemikirannya belum matang.¹⁴³

Istilah kedewasaan pada dasarnya terkait erat dengan istilah mukallaf atau dalam fikih dikenal dengan subjek hukum (*maḥkūm ‘alaih*) atau seseorang yang dibebani hukum.¹⁴⁴ Mukallaf adalah orang yang telah dianggap mampu bertindak hukum, baik yang berhubungan dengan ibadah kepada Allah SWT atau hubungan dengan sesama manusia. Konsekuensinya ia juga berhak mendapatkan pahala atas segala kewajiban yang dijalannya.¹⁴⁵

Begitu pula dengan Ukasyah Abdulmannan Athibi menyatakan bahwa seseorang dianggap sudah pantas untuk menikah apabila dia telah mampu memenuhi syarat-syarat berikut:

- a. Kematangan jasmani. *Balig*, mampu memberikan keturunan, dan bebas dari penyakit atau cacat yang dapat membahayakan pasangan suami istri atau keturunannya.
- b. Kematangan finansial/keuangan. Mampu membayar mas kawin, menyediakan tempat tinggal, makanan, minuman, dan pakaian.
- c. Kematangan perasaan. Artinya, perasaan untuk menikah itu sudah tetap dan mantap, tidak lagi ragu-ragu antara cinta dan benci. Pernikahan itu membutuhkan perasaan yang seimbang dan pikiran yang tenang.¹⁴⁶

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pengaturan usia perkawinan dalam Islam berdasarkan:

- d. Pendapat mazhab, karena al-Qur'an dan sunnah tidak menyebutkan dengan pasti usia berapa seseorang layak untuk melangsungkan perkawinan. Maka pengaturan usia perkawinan hanya berdasarkan

¹⁴³Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz IV (Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1984), h. 267

¹⁴⁴Fathurrahman Azhari, *Dalil-Dalil Hukum Syara'*, (Banjarmasin: Center for Community Development Studies, 2009), h. 41

¹⁴⁵Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 204-305

¹⁴⁶Ukasyah Abdulmannan Athibi, *Wanita Mengapa Merosot Akhlaknya*, Khairil Halim, (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 351-352

ijtihad ulama mazhab terkait dengan kategori usia seseorang dinyatakan cakap hukum.

- e. Pengaruh dari penguasa, bahwa kebijakan politik pemerintah juga berperan dalam menetapkan usia perkawinan dalam Islam. Karena arah politik hukum menentukan karakter produk hukum yang dihasilkan.

