

**REKONSTRUKSI KONSEP *TAMKĪN* SEMPURNA SEBAGAI
PENYEBAB KEWAJIBAN NAFKAH SUAMI PERSPEKTIF IJTIHAD
MAQĀSIDĪ ABDULLAH BIN BAYYAH
(Studi Analisis Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam)**

Tesis

Oleh:

Muhammad Fashihuddin

NIM 210201210003



PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

2023

**REKONSTRUKSI KONSEP *TAMKĪN* SEMPURNA SEBAGAI
PENYEBAB KEWAJIBAN NAFKAH SUAMI PERSPEKTIF IJTIHAD
MAQĀSIDĪ ABDULLAH BIN BAYYAH
(Studi Analisis Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam)**

Tesis

Oleh:

Muhammad Fashihuddin

NIM 210201210003

Dosen Pembimbing:

Dr. H. Fadil SJ, M.Ag

NIP 196512311992031046

Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI

NIP 197910122008011010



PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

2023

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis dengan judul “Rekonstruksi Konsep *Tamkīn* Sempurna sebagai Penyebab Kewajiban Nafkah Suami Perspektif Ijtihad *Maqāsidī* Abdullah bin Bayyah (Studi Analisis Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam)” telah diperiksa dan disetujui untuk diuji.

Malang, 29 Maret 2023

Pembimbing I,



Dr. H. Fadil Sj, M.Ag
NIP. 196512311992031046

Pembimbing II,



Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI
NIP. 197910122008011010

Mengetahui,

Ketua Program Studi,



Dr. H. Fadil Sj, M.Ag
NIP. 196512311992031046

LEMBAR PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul “**Rekonstruksi Konsep *Tamkin* Sempurna sebagai Penyebab Kewajiban Nafkah Suami Perspektif Ijtihad *Maqāsidī* Abdullah bin Bayyah (Studi Analisis Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam)**” yang disusun oleh Muhammad Fashihuddin (NIM 210201210003) telah diuji dan dipertahankan di depan Dewan Penguji yang diselenggarakan pada tanggal 15 Mei 2023.

Dewan Penguji,

1. Dr. H. Nasrullah, Lc., M.Th.I
NIP. 198112232011011004

(.....)
Ketua Penguji

2. Dr. H. Noer Yasin, M.HI
NIP. 196111182000031001

(.....)
Penguji Utama

3. Dr. H. Fadil Sj, M.Ag
NIP. 196512311992031046

(.....)
Pembimbing 1/Penguji

4. Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI
NIP. 197910122008011010

(.....)
Pembimbing 2/Sekretaris

Mengetahui
Direktur Pascasarjana,



Prof. Dr. H. Walidmurni, M.Pd
NIP. 196903032000031002

LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Fashihuddin

NIM : 210201210003

Program Studi : Magister Al-Ahwal Al-Syakhsiyah

Judul Tesis : **Rekonstruksi Konsep *Tamkīn* Sempurna sebagai Penyebab Kewajiban Nafkah Suami Perspektif Ijtihad *Maqāsidī* Abdullah bin Bayyah (Studi Analisis Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam)**

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa dalam hasil penelitian saya ini tidak terdapat unsur-unsur plagiasi karya yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali yang tertulis secara dikutip dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka. Apabila di kemudian hari ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur-unsur plagiasi, maka saya bersedia untuk diproses sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tanpa paksaan dari manapun.

Malang, 4 Maret 2023

Yang menyatakan,



Muhammad Fashihuddin
NIM 210201210003

KATA PENGANTAR

Alḥamdulillāh, segala puji bagi Allah Swt yang telah memberikan rahmat dan hidayah-Nya, serta pertolongan-Nya kepada penulis, sehingga penulis dapat merampungkan Tesis ini dengan baik dan lancar, tanpa ada halangan suatu apapun. Shalawat dan salam senantiasa terlimpahkan kepada junjungan agung, Rasulullah Muhammad Saw, dengan harapan semoga penulis senantiasa mendapat limpahan rahmat dan syafaat atas salawat yang selalu terbaca secara istikamah ini dan kelak diakui sebagai umat Rasulullah Muhammad Saw kelak di hari akhir.

Tesis ini berhasil penulis selesaikan dengan baik. Begitu besar jerih payah yang penulis alami. Tentunya, lahirnya buah karya tulis yang jauh dari sifat kesempurnaan ini tidak lepas dari dorongan dan bantuan dari berbagai pihak. Maka dari itu, penulis sangat berterima kasih, terutama kepada:

1. Prof. Dr. H. M. Zainuddin, M.A, selaku Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
2. Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd, selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
3. Dr. H. Fadil Sj, M.Ag, selaku Ketua Program Studi Magister Al-Ahwal Al-Syakhsiyah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang sekaligus Dosen Wali dan Dosen Pembimbing I atas waktu dan arahan yang telah diberikan kepada penulis. Penulis sangat terbantu atas arahan tersebut, sehingga dapat menyelesaikan penelitian Tesis ini.

4. Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI, selaku Dosen Pembimbing II dan Pengasuh Pusat Ma'had al-Jami'ah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang yang senantiasa memberikan motivasi dan arahan kepada penulis. Beliau termasuk guru yang sangat mempengaruhi penulis, terutama dalam bidang perkawinan.
5. Dr. Khoirul Hidayah, M.H dan Dr. Burhanuddin Susanto, S.HI., M.Hum, selaku Dewan Penguji pada seminar proposal yang telah memberikan arahan dan masukan untuk memperbaiki penelitian menjadi terarah dan terstruktur, sehingga penelitian ini dapat diselesaikan dengan baik.
6. Dr. H. Noer Yasin, M.HI dan Dr. H. Nasrullah, Lc., M.Th.I selaku Dewan Penguji pada ujian Tesis yang telah memberikan saran dan masukan kepada penulis agar penulisan Tesis ini dapat dicermati lebih baik lagi.
7. Segenap Dosen Magister Al-Ahwal al-Syakhsiyah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang yang telah memberikan pengajaran kepada kami. Semua materi yang telah diajarkan di dalam kelas, tentunya merupakan materi yang memiliki bobot dan muatan yang sangat bermanfaat.
8. Kedua orang tua penulis, Bpk. Khoirur Rohim dan Ibu Sri Mulyati yang selalu memberikan dukungan dan memanjatkan untaian doa sepanjang waktu kepada penulis. Tanpa keridaan dari keduanya, tentunya penulis tidak akan mampu menyelesaikan penelitian ini dengan baik. Serta kepada adik penulis, Naila Fitri Nurul Laili yang selalu memberikan dukungan kepada penulis di setiap saat.
9. Segenap Guru penulis, terkhusus kepada Syaikhuna KH. Chamzawi, M.HI. Beliau merupakan suri teladan bagi penulis dalam segala hal. Kepadanya

penulis mengambil ilmu dan menaruh takzim agung. Serta kepada Dr. KH. Ahmad Muzakki, MA, yang telah memberikan arahan dan jalan untuk berkhidmah di Ma'had Al-Jami'ah Al-Ali, sehingga keilmuan penulis menjadi terasah dan berkembang baik. Juga kepada Dr. KH. Badruddin, M.HI; KH. Gufron Hambali, S.Ag., M.HI; Prof. Dr. H. Wildana Wargadinata, Lc., M.Ag; Dr. Aunul Hakim, M.HI; Dr. KH. Nasrulloh, Lc, M.Th.I; Dr. Syuhadak, MA; Ust. Moch. Said, M.Pd; Ust. M. Muallif, M.Ag; Ust. M. Nasrulloh, M.H; Dr. Hj. Sulalah, M.Pd; Dr. Hj. Dewi Chamidah, M.Pd yang termasuk dalam jajaran Dosen Ma'had Al-Jami'ah Al-Ali UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

10. Seluruh adik-adik penulis di Ma'had Al-Jami'ah Al-Ali dan teman-teman seperjuangan penulis di Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

Dengan selesainya penelitian Tesis ini, semoga dapat memberikan manfaat kepada siapapun yang membacanya, meskipun pada hakikatnya penelitian masih jauh dari kesempurnaan dan masih perlu perbaikan dan penyempurnaan dari segala sisi dan aspek, agar menjadi suatu penelitian yang komprehensif dan dapat memberikan sumbangsih serta kontribusi akademis kepada masyarakat Indonesia.

Malang, 4 Maret 2023

Penulis,



Muhammad Fashihuddin
NIM. 210201210003

PEDOMAN TRANSLITERASI¹

A. Ketentuan Umum

Transliterasi ialah pemindahalihan tulisan Arab ke dalam tulisan Indonesia (Latin), bukan terjemahan Bahasa Arab ke dalam Bahasa Indonesia. Termasuk dalam kategori ini ialah nama Arab dari Bangsa Arab. Sedangkan nama Arab dari bangsa selain Arab ditulis sebagaimana ejaan bahasa nasionalnya, atau sebagaimana yang tertulis dalam buku yang menjadi rujukan. Penulisan judul buku dalam *footnote* maupun daftar pustaka tetap menggunakan ketentuan transliterasi. Transliterasi yang digunakan Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang merujuk pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

B. Konsonan

أ	=	Tidak dilambangkan	ض	=	ḍ
ب	=	b	ط	=	ṭ
ت	=	t	ظ	=	ẓ
ث	=	ṡ	ع	=	‘ (koma menghadap ke atas)
ج	=	J	غ	=	g
ح	=	ḥ	ف	=	f
خ	=	kh	ق	=	q
د	=	d	ك	=	k
ذ	=	ẓ	ل	=	l

¹Diambil dari Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2020), 52.

ر	=	r	م	=	m
ز	=	z	ن	=	n
س	=	s	و	=	w
ش	=	sy	هـ	=	h
ص	=	ṣ	ي	=	y

Hamzah (ء) yang sering dilambangkan dengan alif, apabila terletak di awal kata maka dalam transliterasinya mengikuti vokalnya, tidak dilambangkan, namun apabila terletak di tengah atau akhir kata, maka dilambangkan dengan tanda koma di atas (´), berbalik dengan koma (˘) untuk pengganti lambang “ع”.

C. Vokal, Panjang, dan Diftong

Setiap penulisan Bahasa Arab dalam bentuk tulisan vokal *fatḥah* ditulis dengan “a”, *kasrah* dengan “i”, *ḍammaḥ* dengan “u”, sedangkan bacaan panjang masing-masing ditulis dengan cara berikut:

Vokal Pendek		Vokal Panjang		Diftong	
ا	a	آ	ā	أَي	ay
إ	i	إِي	ī	أَو	aw
أ	u	أُو	ū	أَبْ	baʾ

Vokal (a) panjang ā Misalnya قال Menjadi qāla

Vokal (i) panjang ī Misalnya قِيل Menjadi qīla

Vokal (u) panjang ū Misalnya دُون Menjadi dūna

Khusus untuk bacaan yaʾ nisbat, maka ditulis dengan “ī”. Adapun suara diftong, wawu dan yaʾ setelah *fatḥah* ditulis dengan “aw” dan “ay”. Perhatikan contoh berikut:

Diftong (aw) = — Misalnya قول Menjadi *qawlun*

Diftong (ay) = — Misalnya خير Menjadi *khayrun*

Bunyi hidup (harakat) huruf konsonan akhir pada sebuah kata tidak dinyatakan dalam transliterasi. Transliterasi hanya berlaku pada huruf konsonan akhir tersebut. Sedangkan bunyi (hidup) huruf akhir tersebut tidak boleh ditransliterasikan. Dengan demikian, maka kaidah gramatika Arab tidak berlaku untuk kata, ungkapan, atau kalimat yang dinyatakan dalam bentuk transliterasi latin, seperti:

Khawāriq al-‘ādah, **bukan** *khawāriq al-‘ādati*, bukan *khawāriqul- ‘ādat*;

Inna al-dīn ‘inda Allāh al-Islām, **bukan** *Inna al-dīna ‘inda Allāhi al-Islāmu*,

bukan *Innad dīna ‘indallAllāhil-Islāmu*, dan seterusnya.

D. Ta’ Marbūṭah (ة)

Ta’ marbūṭah ditransliterasikan dengan “t” jika berada di tengah kalimat. Tetapi apabila *ta’ marbūṭah* tersebut berada di akhir kalimat, maka ditransliterasikan dengan menggunakan “h”, misalnya الرسالة للمدرسة menjadi *al-risālat li al-mudarrisah*; atau apabila berada di tengah-tengah kalimat yang terdiri dari susunan *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka ditransliterasikan dengan menggunakan *t* yang disambungkan dengan kalimat berikutnya, misalnya في رحمة

الله menjadi *fī raḥmatillāh*. Contoh lain:

Sunnah sayyi’ah, *nazrah ‘āmmah*, *al-kutub al-muqaddasah*, *al-ḥadīṣ al-mawḍū’ah*, *al-maktabah al-miṣrīyah*, *al-siyāsah al-syarīyah*, dan seterusnya.

Silsilat al-Aḥādīs al-Ṣaḥīḥah, Tuḥfat al-Ṭullāb, Iʿānat al-Ṭālibīn, Nihāyat al-Uṣūl, Gāyat al-Wuṣūl, dan seterusnya.

Maṭbaʿat al-Amānah, Maṭbaʿat al-ʿĀsimah, Maṭbaʿat al-Istiqāmah, dan seterusnya.

E. Kata Sandang dan *Lafaz al-Jalālah*

Kata sandang berupa “al” (ال) ditulis dengan huruf kecil, kecuali terletak di awal kalimat, sedangkan “al” dalam *lafaz al-jalālah* yang berada di tengah-tengah kalimat yang disandarkan (*izāfah*) maka dihilangkan. Contoh:

1. Al-Imām al-Bukhārī mengatakan ...
2. al-Bukhārī dalam muqaddimah kitabnya menjelaskan ...
3. *Māsyāʾ Allāh kāna wa mā lam yasyaʾ lam yakun.*
4. *Billāh ʿazza wa jalla.*

F. Nama dan Kata Arab Terindonesiakan

Pada prinsipnya setiap kata yang berasal dari Bahasa Arab harus ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi. Apabila kata tersebut merupakan nama Arab dari orang Indonesia atau Bahasa Arab yang sudah terindonesiakan, tidak perlu ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi. Contoh:

“...Abdurrahman Wahid, mantan Presiden RI keempat, dan Amin Rais, mantan Ketua MPR pada masa yang sama, telah melakukan kesepakatan untuk menghapuskan nepotisme, kolusi, dan korupsi dari muka bumi Indonesia, dengan salah satu caranya melalui pengintensifan salat di berbagai kantor pemerintahan, namun ...”

Perhatikan penulisan nama “Abdurrahman Wahid”, “Amin Rais” dan kata “salat” ditulis dengan menggunakan tata cara penulisan Bahasa Indonesia yang disesuaikan dengan penulisan namanya. Kata-kata tersebut sekalipun berasal dari

Bahasa Arab, namun ia berupa nama dari orang Indonesia dan terindonesiakan. Untuk itu **tidak ditulis** dengan cara “Abd al-Rahmān Waḥīd”, “Amīn Raīs”, dan tidak ditulis dengan “ṣalāt”.

ABSTRAK

Fashihuddin, Muhammad. 2023. Rekonstruksi Konsep *Tamkīn* Sempurna Sebagai Penyebab Kewajiban Nafkah Suami Perspektif Ijtihad *Maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah (Studi Analisis Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam). Tesis. Program Studi Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah. Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Pembimbing: 1) Dr. H. Fadil Sj, M.Ag; 2) Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI.

Kata Kunci: Rekonstruksi, *Tamkīn* Sempurna, Nafkah, Ijtihad *Maqāṣidī*, Abdullah bin Bayyah, Kompilasi Hukum Islam.

Kompilasi Hukum Islam merupakan sumber materiil Hakim dalam memutuskan perkara di Pengadilan Agama. Akan tetapi, muatan substantif dalam KHI tersebut masih perlu untuk dikaji ulang. Salah satunya adalah masalah *tamkīn* sempurna sebagai penyebab kewajiban nafkah isteri atas suami yang termaktub dalam Pasal 80 ayat (5) KHI. Sekalipun telah diatur dalam aturan tersebut, tetapi maknanya cenderung tidak mengikat. Sehingga membuat hakim terpaksa untuk melakukan interpretasi. Akibatnya, dengan kasus yang sama (gugatan nafkah) diputus dengan putusan yang berbeda, akibat penafsiran hakim pada frasa *tamkīn* sempurna yang berbeda. Fokus penelitian ini adalah pada aspek mengungkap kelemahan-kelemahan substantif dan upaya merekonstruksi pasal dan ayat tentang *tamkīn* sempurna melalui tinjauan ijtihad *maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif normatif dengan menggunakan pendekatan konseptual dan pendekatan *maqāṣidī*. Sumber data yang digunakan adalah bahan hukum primer berupa Kompilasi Hukum Islam dan bahan hukum sekunder seputar kitab fikih dan putusan hakim yang berkaitan dengan *tamkīn* sempurna serta kitab Abdullah bin Bayyah yang berkaitan dengan konsep *maqāṣid*-nya. Teknik pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: *Pertama*, dalam Pasal 80 ayat (5) KHI ditemukan kelemahan substantif yang meniscayakan untuk dilakukan rekonstruksi. Kelemahan tersebut adalah: 1) adopsi pendapat fikih secara tidak utuh; 2) substansi pasal yang mengarah pada keberlakuan makna secara umum; dan 3) interpretasi hakim beragam yang menimbulkan kerancuan pada makna hakikat. *Kedua*, dalam merekonstruksi pasal tersebut, diperlukan interpretasi fukaha dan hakim. Hasilnya, dari interpretasi tersebut dapat dirumuskan tentang definisi *tamkīn* sempurna, indikatornya, syarat isteri mendapatkan nafkah, dan kondisi tidak terjadinya *tamkīn* sempurna. Dalam tinjauan *maqāṣid* ditemukan bahwa metode yang digunakan dalam penetapan *tamkīn* menggunakan *sukūt al-syāri'* dan tergolong pada taraf *wasīlah ilā maqṣad tab'ī*. Sehingga dapat dirumuskan tiga ayat tambahan tentang definisi *tamkīn* sempurna, indikatornya, dan persyaratan isteri untuk mendapatkan nafkah.

ABSTRACT

Fashihuddin, Muhammad. 2023. Reconstruction of the Perfect *Tamkīn* Concept as a Caus of Husband's Obligation to Livelihood form the Perspective of Ijtihad *Maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah (Analytic Study of Chapter 80 Section (5) Compilation of Islamic Law). Thesis. Master Study of Al-Ahwal Al-Syakhshiyah. Postgraduate Maulana Malik Ibrahim State Islamic University Malang. Adisor: (1) Dr. H. Fadil Sj, M.Ag; 2) Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI.

Keywords: Reconstruction, Perfect of *Tamkīn*, Livelihood, Ijtihad *Maqāṣidī*, Abdullah bin Bayyah, Compilation of Islamic Law.

The Compilation of Islamic Law is the material basis for the Panel of Judges in deciding cases in the Religious Courts. However, the substantive content of the KHI still needs to be reviewed. One of them is the problem of perfect *tamkīn* as the cause of the wife's obligation to support her husband which is contained in Chapter 80 section (5) KHI. Even though it has been regulated in these rules, the meaning tends to be non-binding. So that makes the judge forced to make an interpretation. As a result, the same case (living suit) was decided in a different decision, as a result of the judge's interpretation of the phrase perfect *tamkīn*. The focus of this research is on the aspect of uncovering substantive weaknesses and efforts to reconstruct articles and verses about perfect appearance through a review of ijthad *maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah.

This research is a normative qualitative research using a conceptual approach and a *maqāṣidī* approach. The data sources used are primary legal materials in the form of Compilation of Islamic Law and secondary legal materials regarding books of fiqh and judge's decisions related to perfect *tamkīn* and the book of Abdullah bin Bayyah related to the *maqāṣid* concept. Data collection techniques using the documentation method.

The results of the research show that: *First*, in Article 80 paragraph (5) KHI found substantive weaknesses that necessitate reconstruction. These weaknesses are: 1) incomplete adoption of fiqh opinions; 2) the substance of the article which leads to the applicability of the meaning in general; and 3) the judges' interpretations vary which causes confusion in the meaning of nature. *Second*, in reconstructing the article, it is necessary to interpret the jurists and judges. As a result, from this interpretation it can be formulated about the definition of perfect tamkian, its indicators, the conditions for the wife to earn a living, and the conditions for not having perfect *tamkīn*. In the review of *maqāṣid* it was found that the method used in determining *tamkīn* uses the *al-syāri* syllable and belongs to the *wasīlah ilā maqṣad tabī* level. So that three additional paragraphs can be formulated regarding the definition of perfect *tamkīn*, its indicators, and the wife's requirements for earning a living.

مستخلص البحث

فصيح الدين، محمد. ٢٠٢٣. إعادة النظر في مفهوم التمكين التام كسبب وجوب النفقة على الزوج في منظور الاجتهاد المقاصدي عند عبد الله بن بيه (دراسة تحليلية في فصل ٨٠ رقم ٥ مجموعة الأحكام الإسلامية). رسالة الماجستير. قسم الأحوال الشخصية في مستوى الماجستير. الدراسات العليا في جامعة مولانا مالك إبراهيم الحكومية الإسلامية مالانج. المشرف: (١) د. فاضل، الماجستير؛ (٢) د. أحمد عز الدين، الماجستير.

الكلمات الرئيسية: إعادة النظر، التمكين التام، النفقة، الاجتهاد المقاصدي، عبد الله بن بيه، مجموعة الأحكام الإسلامية

مجموعة الأحكام الإسلامية هي مرجع مقرر لدى القضاة في المحكمة الدينية عند قرار الحكم. لكن، مضمونها يقتضي إلى الإعادة. ومما يقتضي إليها هو مسألة التمكين التام كسبب وجوب النفقة على الزوج المقرر في فصل ٨٠ رقم ٥. بالرغم، مع أنه مقرر فيها، والمقصود غير مقيد حتى أن أدى الحاكم إلى الاستفسار. فإذا كان الأمر متساويا عن هذه المسألة، يسبب إلى تنوع القرار من الحكم بسبب استفسارهم المختلف. والغرض من هذا البحث هو كشف النواقص الضمنية وإعادة النظر في تحرير مفهوم التمكين التام بالنسبة إلى نظرية الاجتهاد المقاصدي عند عبد الله بن بيه.

هذا البحث بحث كفي قانوني باستخدام المنظور المفهومي والمقاصدي. ومصادر البيانات المستخدمة تحيط حول المواد الأساسية من مجموعة الأحكام الإسلامية التي تتعلق بالتمكين التام والمواد الثانوية من كتب الفقه وقرارات الحاكم المتعلقة به وكتب عبد الله بن بيه المتعلقة باجتهاده. وكيفية جمع البيانات بطريقة الملاحظة والتوثيق.

وحاصل البحث: أولاً، في فصل ٨٠ رقم ٥ من مجموعة الأحكام الإسلامية توجد فيه النواقص الضمنية التي تقتضي إلى إعادة المفهوم. منها: (١) أخذ الأقوال الفقهية على سبيل النقصان؛ (٢) مضمون الفصل يؤدي إلى المعنى العام؛ (٣) استفسار الحاكم المتنوع يسبب فساد المعنى الحقيقي. ثانياً، وفي إعادته في النظر، يحتاج إلى استفسار الفقهاء والحكام. والحاصل: تحرير وضبط تعريف التمكين التام، وعناصره، والشروط المستحقة للزوجة في النفقة، والأحوال التي تنفي وجود التمكين. وفي ناحية المقاصد، يوجد أن المنهج المستخدم عند الفقهاء في إثبات التمكين هو دليل سكوت الشارع في حديث عائشة، وهو ينزل منزلة الوسيلة إلى المقصد التبعي. فتحتر ثلاث آيات زائدة مما يتضمن على تعريف التمكين التام، وعناصره، والشروط المستحقة لها في حصول النفقة.

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Halaman Sampul	i
Lembar Persetujuan Pembimbing	ii
Lembar Pernyataan Orisinalitas Penelitian	iii
Kata Pengantar	v
Pedoman Transliterasi.....	viii
Abstrak	xiii
Abstract	xiv
مستخلص البحث.....	xv
Daftar Isi.....	xvi
Daftar Tabel	xix
Daftar Bagan	xx
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Penelitian	8
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat Penelitian	8
1. Manfaat Teoritis	9
2. Manfaat Praktis.....	9
E. Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian	9
F. Definisi Istilah.....	20
BAB II KAJIAN PUSTAKA	22
A. <i>Tamkīn</i> dan Relevansinya terhadap Kewajiban Nafkah bagi Suami	22
B. Konsep Nafkah dalam Perkawinan	24
1. Pengertian Nafkah	24
2. Dalil Pensyariaan Nafkah	26
3. Penyebab Wajibnya Nafkah	30
4. Macam-Macam Nafkah	32

5. Gugurnya Nafkah Perspektif Fikih dan Hukum.....	44
C. Rekonstruksi Hukum.....	48
D. Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia	52
E. Biografi Abdullah bin Bayyah	57
F. Konsep Ijtihad <i>Maqāṣidī</i> Abdullah bin Bayyah.....	61
1. <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> dan <i>Uṣūl al-Fiqh</i> : Satu-Kesatuan yang Memiliki Korelasi Erat	62
2. <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> sebagai Sebuah Pendekatan Metodologis.....	68
G. Kerangka Berpikir.....	76
BAB III METODE PENELITIAN	79
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian.....	79
B. Data dan Sumber Data Penelitian	79
C. Pengumpulan Data	82
D. Analisis Data	83
E. Keabsahan Data.....	85
BAB IV PEMBAHASAN.....	87
A. Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam tentang <i>Tamkīn</i> Sempurna....	87
1. Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia.	87
2. Metode Perumusan Kompilasi Hukum Islam	93
3. Latar Belakang Perumusan Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam tentang <i>Tamkīn</i> Sempurna.....	97
4. Deskripsi Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam tentang <i>Tamkīn</i> Sempurna	102
B. Kelemahan-Kelamahan dalam Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam	107
1. Mengadopsi Fikih secara Tidak Utuh.....	107
2. Substansi Pasal Mengarah pada Keberlakuan Makna secara Umum ...	111
3. Interpretasi Hakim yang Beragam Menimbulkan Kerancuan pada Makna Hakikat.....	116
C. Rekonstruksi <i>Tamkīn</i> Sempurna dalam Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam Berbasis Ijtihad <i>Maqāṣidī</i> Abdullah bin Bayyah.....	120

1. Interpretasi Ahli dalam Memaknai <i>Tamkīn</i> Sempurna.....	120
2. Perumusan Konsep <i>Tamkīn</i> Sempurna Perspektif Ijtihad <i>Maqāṣidī</i> Abdullah bin Bayyah	145
3. Draf Usulan Konsep <i>Tamkīn</i> Sempurna dalam Kompilasi Hukum Islam 163	
BAB V PENUTUP	168
A. Kesimpulan	168
B. Rekomendasi	170
DAFTAR PUSTAKA	171

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian Klaster <i>Tamkīn</i> Sempurna dalam KHI.....	13
Tabel 1.2. Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian Klaster Ijtihad <i>Maqāsidī</i> Abdullah bin Bayyah	19
Tabel 4.1. Lokasi Wilayah Respondensi dan Jumlah Ulama yang Terlibat	94
Tabel 4.2. Perguruan Tinggi Islam dan Kitab Fikih yang Diteliti	95
Tabel 4.3. Kelemahan Pasal 80 Ayat (5) KHI	119
Tabel 4.4. Interpretasi Fukaha tentang Konsep <i>Tamkīn</i> Sempurna.....	133
Tabel 4.5. Putusan Hakim tentang Penafsiran <i>Tamkīn</i> Sempurna.....	135
Tabel 4.6. Interpretasi Hakim tentang <i>Tamkīn</i> Sempurna.....	144
Tabel 4.7. Rekonstruksi Konsep <i>Tamkīn</i> Sempurna dalam KHI.....	166

DAFTAR BAGAN

Bagan 2.1. Alur Rekonstruksi Pasal 80 Ayat (5) KHI.....	77
Bagan 2.2. Proses Rekonstruksi Pasal 80 Ayat (5) KHI.....	78
Bagan 4.1. Alur Pembentukan KHI	97
Bagan 4.2. Logika Hukum Pembacaan Pasal 80 Ayat (5) KHI.....	105

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Diskursus perkawinan di Indonesia merupakan salah satu hal yang sangat diperhatikan oleh negara. Negara dalam ini masuk sebagai pengatur kebijakan untuk menyeragamkan varian pendapat dalam bidang perkawinan menjadi satu-kesatuan yang utuh.² Terbukti bahwa Negara mencetuskan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Perkawinan sebelumnya. Di sisi lain, untuk mengakomodir hukum keluarga bagi kaum muslim, Negara melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 menetapkan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai landasan hukum, yang secara khusus diperuntukkan sebagai pedoman Kantor Urusan Agama (KUA) dan Pengadilan Agama (PA) yang menyangkut perkawinan, kewarisan, dan wakaf.³

Namun, seiring berkembang pesatnya masa dan pemikiran, diiringi dengan kondisi sosial yang semakin modern, menuntut dari banyak pihak -baik kalangan awam maupun elit- untuk mengkaji ulang pasal-pasal dalam hukum perkawinan

²Tengku Erwinsahbana, "Sistem Hukum Perkawinan Pada Negara Hukum Berdasarkan Pancasila", *Jurnal Ilmu Hukum*, 3, 1 (2012): 3; Kustini Kosasih, "Dinamika Pelaksanaan Syariah, Perkawinan dalam Kontestasi Negara dan Agama", *Jurnal Harmoni*, 20, 2 (2021), 331.

³Muchammad Hammad, "Urgensi Kodifikasi Hukum Keluarga Islam dalam Dunia Muslim", *Jurnal At-Tahdzib*, 6, 1 (2018): 156; Muhamad Hasan Sebyar, "Politik Hukum Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan", *Jurnal IUS*, 10, 1 (2022): 47; Amrul dkk, "Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Penyelesaian Perkara di Pengadilan Agama: Perspektif Sistem Hukum Indonesia", *Al-Azhar Islamic Law Review*, 3, 1 (2021): 11.

tersebut. Perhatian tersebut lebih tertuju pada KHI yang dianggap sudah usang.⁴ Pasalnya, interval waktu 32 tahun eksisnya KHI dianggap sudah waktunya untuk diperbaiki dan direkonstruksi berdasar pada kemaslahatan masyarakat muslim Indonesia.

Dari sekian pembahasan perkawinan yang diatur dalam KHI adalah berkaitan dengan Hak dan Kewajiban Suami Isteri. Termasuk di dalamnya adalah pembahasan tentang kewajiban nafkah bagi suami untuk isteri sebagai bentuk pertanggung jawaban atas konsekuensi perkawinan. Di mana isteri yang sebelumnya berada di bawah kuasa wali, sekarang dipindah kuasakan kepada suami.⁵ Dalam konteks ini, penyebab suami diwajibkan memberikan nafkah kepada isteri adalah sebab adanya *tamkīn* sempurna dari isteri sebagaimana diatur dalam Pasal 80 ayat (5) KHI.⁶ Kendati demikian, pasal ini terlalu singkat dan memunculkan banyak interpretasi makna atau multi tafsir. Hal ini dikarenakan bahwa narasi yang termaktub dalam pasal tersebut cenderung umum dan tidak menjabarkan secara rinci. Inilah yang menjadi penyebab utama lahirnya banyak persepsi yang tidak tersepekat. Mengingat bahwa seyogyanya narasi dalam ayat dan pasal suatu Undang-Undang atau aturan hukum lainnya harus

⁴Muhammad Ali Murtadlo, "Analisis Maqasid Syariah Jasser Auda Terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam", *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law & Family Studies*, 3, 2 (2021): 3; Wafi Muhaimin, "Dekonstruksi *Istinbāt* Hukum Menuju Fikih Feminis: Upaya Desakralisasi *Turās* ala Kaum Liberal", *El-Furqania*, 4, 1 (2017): 106.

⁵Faktor pengalih kuasa tersebut disebabkan karena konsekuensi pernikahan berdasar pada akad yang sah, kecuali bilamana isteri menjadi *nusyūz*, maka gugurlah kewajiban nafkah atas suami berdasar konsensus fuqaha. Lihat: Muhammad bin Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, Vol. 5, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 151; Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudāmah, *al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, Vol. 8, (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1969), 195.

⁶Bunyi pasal tersebut adalah sebagai berikut: "Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada *tamkīn sempurna* dari isterinya". Lihat: Pasal 80 ayat (5) Kompilasi Hukum Islam.

disusun berdasar konsep yang kokoh dengan bahasa yang lugas, tegas, terperinci dan tidak multi tafsir.⁷

Alasan penulis menyatakan bahwa frasa “*tamkīn* sempurna” dalam Pasal 80 ayat (5) KHI dianggap bias makna, dikarenakan sering munculnya putusan hakim -berdasarkan interpretasi nalar masing-masing hakim- yang memutuskan perkara tentang gugatan perceraian atau gugatan nafkah dengan mengartikan frasa tersebut pada makna yang cenderung beragam. Interpretasi yang berbeda dari hakim di sinilah yang menjadi titik persoalan, sebab menimbulkan ketidakseragaman makna, padahal frasa tersebut seharusnya bisa diseragamkan persepsi. Diantaranya: *Pertama*, “*tamkīn* sempurna” diartikan sebagai penyerahan diri seorang isteri secara utuh kepada suami. Tanda bukti konkrit dari penyerahan tersebut adalah kelahiran anak. Dalam hal ini, tidak ada penjabaran lebih lanjut tentang maksud *tamkīn* selain penjabaran tersebut.⁸ *Kedua*, diartikan sebagai pemenuhan hak dan kewajiban suami isteri.⁹ *Ketiga*, diartikan sebagai bentuk persetujuan secara mutlak, baik dalam koridor akad perkawinan yang sah atau tidak.¹⁰ Setidaknya, tiga ragam makna ini menjadi bukti terjadinya bias makna dalam memahami “*tamkīn* sempurna”, sehingga perlu untuk dikaji ulang.

Penegakan hukum Islam di Indonesia terealisasi salah satunya melalui KHI yang secara spesifik mengatur masalah perkawinan, kewarisan, dan wakaf. Secara metodologis, proses perumusan KHI juga tidak terlepas dari kontribusi

⁷Betha Rahmasari, “Mekanisme dan Dasar Keberlakuan *Legal Drafting* di Indonesia”, *Jurnal Hukum*, 13, 1 (2016): 71; Rati Riana dan Muhammad Junaidi, “Konstitusionalisasi Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan Melalui Penggunaan Bahasa Indonesia Baku”, *Jurnal Legislasi Indonesia*, 15, 4 (2018): 276.

⁸Lihat Putusan Pengadilan Agama Mimika Nomor 0055/Pdt.G/2012/PA.Mmk, 12.

⁹Lihat Putusan Pengadilan Agama Maros Nomor 310/Pdt.G/2022/PA.Mrs, 21.

¹⁰Lihat Putusan Pengadilan Agama Banyuwangi Nomor 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi, 24.

para ulama Indonesia serta mempertahankan referensi dari *kutub al-turās al-islāmiyyah* yang muktabar berdasar afiliasi mazhab empat yang eksis di Indonesia.¹¹ Sehingga, nilai dan norma hukum yang dibangun dalam KHI diakui dan dianggap sesuai dengan metode formulasi hukum Islam berdasar kesepakatan para ulama. Upaya positivisasi fikih dalam bentuk aturan negara menjadi penting direalisasikan, demi menciptakan kemaslahatan masyarakat muslim Indonesia. Sekalipun KHI secara hierarki perundang-undangan tidak masuk dalam derajat tersebut, akan tetapi masih diterapkan dan diberlakukan sederajat dengan perundang-undangan yang berlaku dengan spesifikasi khusus berada di wilayah Pengadilan Agama.¹²

Di samping itu, mengingat pentingnya KHI sebagai landasan hukum dan dianggap perlu untuk disempurnakan, banyak dari kalangan elit dan pakar hukum melakukan gerakan pembaharuan, terkhusus pada hukum keluarga Islam di Indonesia. Tawaran-tawaran dari para akademisi melalui kajian akademisnya, selalu memberikan kritikan dan saran agar KHI mulai diadakan pembaharuan dan penyempurnaan. Salah satu rumusan yang sempat viral dan muncul sebagai pembanding KHI adalah *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI). Draf ini disusun oleh Siti Musdah Mulia bersama timnya untuk memberikan sebuah gagasan pembaharuan yang bernuansa lokal ke-

¹¹Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, (Bandung: Marja, 2014), 113.

¹²Azril, "Eksistensi Kompilasi Hukum Islam Menurut Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan", *Hukum Islam*, 15, 1 (2015): 28; Muhammad Helmi, "Kedudukan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam menurut Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia", *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 15, 1 (2016): 139.

Indonesiaan.¹³ Hanya saja, eksistensi CLD-KHI ini sempat menuai pro-kontra. Pasalnya, substansi dari rumusan tersebut banyak mengandung kontroversi dan cenderung melawan arus fikih yang selama ini diyakini. Sehingga, Pemerintah melalui Departemen Agama pada tahun 2004 memutuskan untuk menolak rumusan CLD-KHI ini.¹⁴

Rumusan hukum yang berbasis pada nilai kemaslahatan, sejatinya menjadi gagasan pokok para pembaharu. Berbagai konsep masalahat mereka usung sebagai bentuk pendekatan yang muara besarnya terletak pada *maqāṣid al-syarī'ah*.¹⁵ Hal ini dikarenakan kemaslahatan umat menjadi tolak ukur utama. Sehingga suatu hukum bilamana tidak sejalan dengan masalahat umat, dianggap sebagai hal yang nestapa.¹⁶ Tentu, berdasarkan metode pembaharuan hukum Islam (*tajdīd*) seyogyanya tetap merujuk pada konsensus metode formulasi hukum Islam, baik secara *qaulī*, *ilhāqī*, *manhajī*, maupun *maqāṣidī*.¹⁷ Oleh karenanya, penulis dalam tesis ini memilih menggunakan ijtihad *maqāṣidī* sebagai metode untuk

¹³Wahid, *Fiqh Indonesia*, 221.

¹⁴Anwar Sadat et al., *Kesetaraan Gender dalam Hukum Islam: Kajian Komparasi antara KHI dan Counter Legal Draft KHI (CLD-KHI) tentang Poligami dan Kawin Kontrak*, (Yogyakarta: LKiS, 2020), 7.

¹⁵Ilham Tohari dan Moh. Anas Kholish, "Maqasid Syariah Sebagai Pijakan Konseptual dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia", *Arena Hukum*, 13, 2 (2020): 314.

¹⁶Zulhas'ari Mustafa, "Problematika Pemaknaan Teks Syariat dan Dinamika Masalahat Kemanusiaan", *Mazahibuna: Jurnal Perbandingan Mazhab*, 2, 1 (2020): 37.

¹⁷Yang dimaksud dengan metode *qaulī*: penerapan formulasi fikih berpijak pada ketetapan kaul fuqaha yang sudah ada. Metode ini lebih pada taklid. Metode *ilhāqī*: penerapan formulasi fikih berdasar pada konsep analogi kasus dengan kasus (*furū'* dengan *furū'*). Metode *manhajī*: penerapan formulasi fikih berdasar pada metodologi usul fikih. Metode ini dipakai bilamana tidak dimungkinkan mengaplikasikan metode *qaulī* dan *ilhāqī*. Metode *maqāṣidī*: penerapan formulasi fikih berdasar pada pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*. Keempat metode ini pada dasarnya diimplementasikan oleh Lembaga Bahtsul Masail NU, namun landasannya tetap mengacu pada metode formulasi hukum Islam berdasar konsensus ulama salaf. Ini juga sesuai dengan spirit *tajdīd* (pembaharuan). Lihat: Abdul Hameed Badmas Yusuf, "An Exposition of the Realtionship between the Theory of *Maqāṣid al-Sharī'ah* (Objectives of Islamic Law) and the Concept of *Tajdīd* (Renewal)", *Al-Ijtihad*, 13, 1 (2015): 49; Noorhidayah, "Aplikasi Fatwa Melalui Metode Ijtihad Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama", *Syariat*, 7, 2 (2021): 167.

merekonstruksi KHI melalui pasal 80 ayat (5) dengan tetap mempertahankan kaul fuqaha sebagai pertimbangan dan mengkontekstualisasikan dengan nuansa nusantara. Nalar *maqāṣid* ini perlu ditampilkan ke ranah publik agar dapat diketahui maksud dan tujuan perumusan hukum berdasar syariat.

Sebagaimana umum diketahui, *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan bagian dari formulasi hukum Islam sebagai nilai filosofis dibalik pensyariaan sebuah hukum.¹⁸ Bahkan beberapa ulama dekade kontemporer telah merumuskan konsep *maqāṣid* sebagai sebuah pendekatan formulasi hukum Islam, antara lain: Ṭāhir bin 'Āsyūr (w. 1973), 'Allāl al-Fāsī (w. 1974), Abdullah bin Bayyah, Ahmad al-Raisūnī, Jasser Auda, dan beberapa pembaharu lainnya. Hal ini dikarenakan bahwasanya pendekatan *maqāṣidī* ini dinilai lebih relevan untuk menyelesaikan problematika masyarakat di zaman kekinian, mengingat tidak semua kasus dihukumi secara tegas melalui al-Qur'an, sunah, pendapat sahabat, maupun pendapat para ulama klasik. Titik berat dari teori ini terletak pada keberpihakan maslahat untuk manusia selaku hamba Allah yang dikenai *khitāb* hukum, baik secara universal maupun parsial.¹⁹

Dari sekian tokoh *maqāṣid* sebelumnya, Abdullah bin Bayyah dipilih oleh penulis sebagai pertimbangan dalam mengkaji problem ini. Beliau memiliki gagasan-gagasan relevan dengan ragam metode dan konsep yang beliau tulis di beberapa kitabnya maupun beliau kemukakan di beberapa muktamar. Gagasan beliau memiliki distingsi dengan para pemuka *maqāṣid* lainnya. Ia berpendapat

¹⁸Tohari, "Maqasid Syariah", 314.

¹⁹Ahmad Jalili, "Teori Maqashid Syariah Dalam Hukum Islam", *TERAJU: Jurnal Syariah Dan Hukum*, 3, 2, (2021): 71.

bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* harus menjadi ruh (jiwa) dalam fikih. Oleh karenanya, setiap produk hukum yang ditetapkan tanpa mempertimbangkan nilai prinsipil *maqāṣid*, maka tidaklah sempurna, ibarat jasad tanpa ruh. Di sisi lain, *maqāṣid al-syarī'ah* harus ditempatkan sebagai bagian dari kerangka metodologis. Ia dapat bermitra dengan *uṣūl fiqh* secara pro aktif. Dalam hal ini, peran *maqāṣid al-syarī'ah* adalah sebagai metode *istinbāt* (penggalan hukum), sementara *uṣūl fiqh* sebagai *indibāt* (membatasi keliaran hukum). Beliau menolak anggapan bilamana ditemukan nilai *maqāṣid*, namun tidak berangkat dari metode *uṣūl fiqh* yang sudah diakui kevalidannya.²⁰ Untuk mendukung akurasi kekuatan hukum, fakta dan realita masyarakat haruslah disandingkan.²¹ Gagasan ini sangat perlu diterapkan di dalam menganalisis nalar *maqāṣid* pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia melalui rekonstruksi KHI.

Adapun alasan penulis memilih topik ini antara lain sebagai berikut: *Pertama*, Pasal 80 ayat (5) KHI sebagai lokus/objek penelitian, dikarenakan ditemukan kebiasaan makna dalam frasa “*tamkīn* sempurna” yang perlu untuk direkonstruksi (dikaji ulang). *Kedua*, rekonstruksi konsep *tamkīn* sempurna sebagai fokus penelitian, dikarenakan perlunya pengkajian ulang konsep tersebut dalam bentuk penyempurnaan guna menghindari bias makna dan multi tafsir. *Ketiga*, Ijtihad *maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah sebagai modus/perspektif penelitian digunakan dengan alasan gagasan-gagasan *maqāṣid*-nya yang diakui secara otoritatif oleh banyak ulama dan mampu menguraikan nilai *maqāṣid*

²⁰Abdullah bin Bayyah, ‘*Alāqat Maqāṣid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, (Britania: Mu’assasat al-Furqān li al-Turās al-Islāmī, 2006), 137.

²¹Abdullah bin Bayyah, *Maqāṣid al-Mu’āmalāt wa Marāṣid al-Wāqī’āt*, Vol. 2, (Dubai: Markaz al-Muwatta’, 2018), 130.

secara *tafsīrī* (detail) dengan tetap mempertahankan metode formulasi hukum Islam klasik sebagai asas dan metode kontemporer sebagai pengembang.

Diharapkan dengan hadirnya penelitian ini dapat memberikan sumbangsih dan kontribusi bagi pembaca, khususnya bagi negara sebagai bahan pertimbangan dalam merumuskan ulang KHI, terutama pada Pasal 80 ayat (5) tentang kewajiban suami menafkahi isteri pasca *tamkīn* sempurna.

B. Fokus Penelitian

Adapun fokus penelitian pada tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Apa saja kelemahan konsep *tamkīn* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) Kompilasi Hukum Islam sehingga perlu direkonstruksi?
2. Bagaimana rekonstruksi konsep *tamkīn* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) Kompilasi Hukum Islam berdasar Ijtihad *Maqāsidī* Abdullah bin Bayyah?

C. Tujuan Penelitian

Kajian ini memiliki tujuan dari rumusan masalah, antara lain:

1. Untuk mengungkap dan mendeskripsikan kelemahan-kelemahan konsep *tamkīn* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) Kompilasi Hukum Islam yang perlu untuk direkonstruksi.
2. Untuk menganalisis dan merekonstruksi konsep *tamkīn* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) Kompilasi Hukum Islam berdasar Ijtihad *Maqāsidī* Abdullah bin Bayyah.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat keilmuan sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini sangat diharapkan dapat memberikan sumbangsih pemikiran untuk menyempurnakan khazanah keilmuan Islam, terkhusus pada hukum Islam di Indonesia. Secara teoritis, KHI perlu adanya kontribusi kajian dari sisi *maqāṣid*, mengingat bahwa pembaharuan dalam KHI ini bisa digaungkan oleh para perumus di kemudian hari. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan kontribusi kerja ilmiah dalam pemaparan *maqāṣid* dalam konteks nusantara, sehingga dapat secara aplikatif diterapkan sesuai dengan konteks dan zaman.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi pertimbangan bagi perumus undang-undang yang mengangkat tema keislaman, terkhusus bagi perumus revisi Kompilasi Hukum Islam. Mengingat terdapat kebiasaan makna dalam konsep *tamkīn* sempurna, sehingga dengan diungkapnya rekonstruksi berdasar nalar *maqāṣid*, diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran untuk reformulasi Kompilasi Hukum Islam yang lebih layak dan relevan sesuai konteks ke-Indonesiaan.

E. Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian

Adanya penelitian terdahulu dan orisinalitas penelitian dalam sebuah karya ilmiah bertujuan untuk menampilkan distingsi antar penelitian. Dalam tesis ini, penelitian terdahulu dibagi menjadi dua klaster. *Pertama*, penelitian terdahulu terkait pembahasan konsep *tamkīn* sempurna dalam Kompilasi Hukum Islam.

Kedua, penelitian terdahulu terkait pembahasan ijihad *maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah berikut pemikirannya dengan klasifikasi sebagai berikut:

I. Konsep *Tamkīn* Sempurna dalam Kompilasi Hukum Islam

Adapun penelitian terdahulu yang membahas tentang topik konsep *tamkīn* sempurna dalam Kompilasi Hukum Islam berdasar kemutakhiran penelitian antara lain sebagai berikut:

1. Farihatul Bayyuroh. Merupakan penelitian skripsi dengan judul “Studi Analisis Pasal 80 Kompilasi Hukum Islam tentang *Tamkīn* Sempurna sebagai Syarat Pemenuhan Kewajiban Suami terhadap Isteri”. Penelitian ini diselesaikan pada 2019 di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa diksi *tamkīn* dalam pasal tersebut masih dianggap ambigu dan bias. Hanya saja, peneliti tidak menjelaskan letak kebiasaan dan tidak dikaji ulang, hanya dianalisis dengan analisis konseptual saja.²² Sehingga tesis ini berkepentingan untuk melanjutkan skripsi ini untuk disempurnakan dengan cara rekonstruksi dan pemberian gagasan baru sebagai bentuk penyempurnaan konsep *tamkīn* sempurna.
2. Suhadi. Penelitian disertasi berjudul “Rekonstruksi Kompilasi Hukum Islam Indonesai Perspektif Mazhab di Nusantara Berbasis Nilai Keadilan”. Penelitian ini diselesaikan pada tahun 2022 di Universitas Islam Sultan Agung Semarang. Hasil penelitian menunjukkan bahwa

²²Farihatul Bayyuroh, *Studi Analisis Pasal 80 Kompilasi Hukum Islam tentang Tamkīn Sempurna sebagai Syarat Pemenuhan Kewajiban Suami terhadap Isteri*, Skripsi, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019).

tidak ada keraguan dalam implementasi hukum keluarga berbasis KHI, jika diterapkan dalam konteks keindonesiaan. Hanya saja, peneliti mengkritik bahwa diksi KHI harus memuat substansi general-komprehensif. Sehingga ia memberikan gagasan baru dengan memasukkan unsur-unsur peribadatan dalam muatan pasal KHI.²³ Penelitian ini menjadi pijakan penelitian ini sebagai bentuk rekonstruksi pasal KHI.

3. Dahliana. Penelitian ini berbentuk jurnal dengan judul “Nafkah bagi Bekas Isteri dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (Studi Kasus Putusan No. 341/Pdt.G/2016/MS.Sgi dan Putusan No. 44/Pdt.G/2017/MS.Aceh)”. Jurnal ini diterbitkan oleh Al-Qadha pada tahun 2018 yang terakreditasi Sinta 4. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa terjadi kontradiksi antara dua putusan dengan kasus yang sama. Di mana dalam putusan tersebut kedua Hakim mengabulkan nafkah iddah, namun berbeda dalam hal pengabulan nafkah *madhiyah*. Yang tentunya, nafkah *madhiyah* ini berkaitan erat dengan konsep *tamkīn* sempurna.²⁴
4. Mukhamad Suharto. Penelitian ini berbentuk tesis dengan judul “Nusyuz dalam Tinjauan Filsafat Hukum (Studi Pasal 80 dan Pasal 84 Kompilasi Hukum Islam)”. Tesis ini diselesaikan pada tahun 2016 di Universitas Islam Negeri Sunan kalijaga Yogyakarta. Hasil penelitian menunjukkan bahwa nusyuz sebagaimana termaktub dalam KHI masih belum

²³Suhadi, *Rekonstruksi Kompilasi Hukum Islam Indonesia Perspektif Madzhab di Nusantara Berbasis Nilai Keadilan*, Disertasi, (Semarang: Universitas Islam Sultan Agung, 2022).

²⁴Dahliana, “Nafkah bagi Bekas Isteri dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (Studi Kasus Putusan No. 341/Pdt.G/2016/MS.Sgi dan Putusan No. 44/Pdt.G/2017/MS.Aceh)”, *Al-Qadha*, 5, 2 (2018).

mempresentasikan tujuan dari *maqāṣid al-syarī'ah*, sebab cenderung menganut fikih tradisional.²⁵ Sementara untuk dapat dinyatakan sebagai isteri yang nusyuz, penyebab utamanya adalah enggan melakukan *tamkīn* sempurna kepada suami.

5. Muhammad Syukri Albani Nasution. Penelitian ini berbentuk jurnal dengan judul “Perspektif Filsafat Hukum Islam atas Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perkawinan”. Jurnal ini diterbitkan oleh Analisis: Jurnal Studi Keislaman pada tahun 2015 yang terakreditasi Sinta 3. Hasil Penelitian menunjukkan bahwa berdasar teori filsafat hukum Islam, ditemukan bahwa hakikat dari hukum Islam adalah bersifat lentur dan elastis, tidak jumud dan tidak mundur ke belakang. Oleh karenanya, sepatutnya diskursus tentang hak dan kewajiban suami isteri ini ditarik pada konteks kekinian dengan tidak menggunakan paradigma mundur ke belakang.²⁶ Salah satu yang berkaitan erat dengan hak dan kewajiban di sini adalah nafkah yang diwajibkan setelah *tamkīn* sempurna.

Beberapa kajian terdahulu di atas dapat dibaca dengan ringkas melalui tabel berikut:

²⁵Mukhamad Suharto, *Nusyuz dalam Tinjauan Filsafat Hukum (Studi Pasal 80 dan Pasal 84 Kompilasi Hukum Islam)*, Tesis, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016).

²⁶Muhammad Syukri Albani Nasution, “Perspektif Filsafat Hukum Islam atas Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perkawinan”, *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 15, 1 (2015).

Tabel 1.1 Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian Klaster***Tamkīn* Sempurna dalam KHI**

No	Nama, Judul, dan Tahun Penelitian	Persamaan	Perbedaan	Orisinalitas Penelitian
1.	Farihatul Bayyuroh. <i>Studi Analisis Pasal 80 Kompilasi Hukum Islam tentang Tamkīn Sempurna sebagai Syarat Pemenuhan Kewajiban Suami terhadap Isteri</i> . 2019	Pembahasan konsep <i>tamkīn</i> sempurna berdasar analisis konseptual	Analisis rekonstruktif dan ijtihad <i>maqāṣidī</i> Abdullah bin Bayyah	Belum adanya penelitian yang secara spesifik mengkaji rekonstruksi konsep <i>tamkīn</i> sempurna dalam KHI berdasar teori Ijtihad <i>Maqāṣidī</i> Abdullah bin Bayyah
2.	Suhadi. <i>Rekonstruksi Kompilasi Hukum Islam Indonesia Perspektif Madzhab di Nusantara Berbasis Nilai Keadilan</i> . 2022	Rekonstruksi Kompilasi Hukum Islam sebagai fokus penelitian.	Analisis rekonstruktif pada konsep <i>tamkīn</i> sempurna dan ijtihad <i>maqāṣidī</i> Abdullah bin Bayyah	
3.	Dahliaana. <i>Nafkah bagi Bekas Isteri dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (Studi Kasus Putusan No. 341/Pdt.G/2016/MS.Sgi dan Putusan No. 44/Pdt.G/2017/MS.Aceh)</i> . 2018	KHI sebagai modus penelitian	Analisis rekonstruktif pada konsep <i>tamkīn</i> sempurna dan ijtihad <i>maqāṣidī</i> Abdullah bin Bayyah	
4.	Mukhamad Suharto. <i>Nusyuz dalam Tinjauan Filsafat Hukum (Studi Pasal 80 dan Pasal 84 Kompilasi Hukum Islam)</i> . 2016.	KHI sebagai objek penelitian.	Analisis rekonstruktif pada konsep <i>tamkīn</i> sempurna dan ijtihad <i>maqāṣidī</i> Abdullah bin Bayyah	

5.	Muhammad Syukri Albani Nasution. <i>Perspektif Filsafat Hukum Islam atas Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perkawinan</i> . 2015.	Kajian kewajiban suami isteri sebagai substansi penelitian.	Analisis rekonstruktif pada konsep <i>tamkīn</i> sempurna dan ijthad <i>maqāsidī</i> Abdullah bin Bayyah	
----	--	---	--	--

II. Ijthad *Maqāsidī* Abdullah bin Bayyah

Adapun beberapa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan tema ijthad *maqāsidī* Abdullah bin Bayyah berikut studi tentang pemikirannya antara lain sebagai berikut:

1. Lutfi Ahsanudin. Penelitian jurnal ini berjudul "Formulasi Maqasid Syariah Dan Relevansinya Terhadap Problematika Fiqih Muamalah Kontemporer Di Indonesia (Studi Pemikiran Abdullah Bin Bayyah)". Diterbitkan oleh TASAMUH: Media Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman pada tahun 2022. Fokus kajian ini terletak pada analisis pemikiran Abdullah bin Bayyah dalam bidang fikih muamalah kontemporer dengan basis *maqāsid al-syarī'ah* sebagai nalar ijthadnya. Metode yang digunakan adalah kualitatif normatif. Hasil dari penelitian ini menyimpulkan bahwa diperlukan adanya formulasi hukum Islam dengan pendekatan *maqāsid al-syarī'ah* yang diatur oleh DSN-MUI sebagai salah satu wadah organisasi legal yang berhak mengeluarkan fatwa. Kerangka *maqāsid* yang telah

matang salah satunya adalah gagasan Abdullah bin Bayyah sebagai rekomendasi.²⁷

2. Sutanto. Penelitian tesis yang berjudul “Konstruk Maqashid Syariah Fikih Muamalah dalam Pemikiran Abdullah bin Bayyah” telah diselesaikan pada tahun 2021 di IAIN Purwokerto. Fokus kajian dalam tesis ini adalah menggali konstruksi *maqāṣid al-syarī’ah* dalam tema fikih muamalah yang diambilkan dari gagasan pemikiran Abdullah bin Bayyah. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif normatif. Hasilnya adalah diperlukan adanya konsep penggalan hukum dengan pendekatan *maqāṣid* sebagai alternatif dengan mempertimbangkan lima prinsip dalam muamalah: perputaran harta, transparansi, pemeliharaan harta, keutuhan, dan keadilan dalam transaksi.²⁸
3. Nur Solikin. Penelitian tesis yang berjudul “Fikih Minoritas: Studi Komparatif Pemikiran Abdullah bin Bayyah dengan Muhammad Yusri Ibrahim” ini diselesaikan pada tahun 2021 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Penelitian bertujuan untuk mengkaji metodologi kedua tokoh, menemukan posisi dan distingsi konsep fikih minoritas antar keduanya, dan implikasi konsep tersebut. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif normatif komparatif. Adapun hasilnya adalah latar belakang dan mazhab yang dianut oleh kedua tokoh sangat mempengaruhi konsep gagasan pemikirannya. Abdullah bin Bayyah cenderung lebih lentur dan

²⁷Lutfi Ahsanudin, "Formulasi Maqasid Syariah Dan Relevansinya Terhadap Problematika Fiqih Muamalah Kontemporer Di Indonesia (Studi Pemikiran Abdullah Bin Bayyah)", *TASAMUH*, 3, 2, (2022).

²⁸Sutanto, *Konstruk Maqashid Syariah Fikih Muamalah dalam Pemikiran Abdullah bin Bayyah*, Tesis, (Purwokerto: Institut Agama Islam Negeri Purwokerto, 2021).

kontekstualis, sementara Yusri Ibrahim masih terpaku dengan teks arab dan kaul ulama klasik.²⁹

4. Abdul Rahman Malik. Penelitian tesis yang berjudul “*al-Ijtihād al-Maqāsidī ‘inda Abdillāh bin Bayyah wa Tafīlīhā fī Fatāwāhu Ḥaula Aḥkām al-Uṣrah*” telah diselesaikan pada tahun 2020 di UIN Syarif Hidayatullah. Fokus penelitian ini adalah pada penggalian metode *maqāsid al-syarī’ah* Abdullah bin Bayyah serta implementasinya dalam bidang fatwa hukum keluarga Islam. Metode yang digunakan adalah metode kualitatif normatif deskriptif. Adapun hasilnya adalah bahwasanya Abdullah bin Bayyah memiliki kejelian di bidang *maqāsid al-syarī’ah* secara analisa dan kekuatan konsepnya. Prinsip kemaslahatan dengan menjadikannya sebagai partner pada teks berikut realita sosialnya, justru menjadikan fatwa-fatwanya cenderung moderat, terutama pada bidang hukum keluarga Islam.³⁰
5. Miftakhul Arif. Penelitian jurnal yang berjudul “Konsep *Maqāsid al-Syarī’ah* Abdullah bin Bayyah” ini diterbitkan oleh El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam pada tahun 2020. Fokus kajian ini terletak pada penggalian konsep *maqāsid al-syarī’ah* Abdullah bin Bayyah dari berbagai sudut. Metode yang digunakan adalah kualitatif normatif. Adapun hasilnya bahwasanya rata-rata kemunduran hukum Islam menurutnya disebabkan karena beberapa faktor: kegagalan dalam melihat realitas

²⁹Nur Solikin, *Fikih Minoritas: Studi Komparatif Pemikiran Abdullah bin Bayyah dengan Muhammad Yusri Ibrahim*, Tesis, (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2021).

³⁰Abdul Rahman Malik, *al-Ijtihād al-Maqāsidī ‘inda Abdillāh bin Bayyah wa Tafīlīhā fī Fatāwāhu Ḥaula Aḥkām al-Uṣrah*, Tesis, (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2020).

sosial, kedangkalan dalam memahami hakikat hukum Islam, serta kesalahan metodologi. Inilah yang harus dirubah dan diperbaiki, setidaknya dengan konsep *maqāṣid* ini supaya lebih bijaksana dalam merumuskan hukum.³¹

6. Lalah Bilwafi. Penelitian tesis yang berjudul “*al-Tajfīd al-Fiqhī ‘inda al-Syaikh Abdillāh bin Bayyah*” telah diselesaikan pada tahun 2020 di Universitas Ahmad Draia Adrar Algeria. Fokus penelitian ini adalah pada pembaharuan fikih dari pemikiran Abdullah bin Bayyah. Metode yang digunakan adalah kualitatif normatif. Adapun hasilnya adalah pembaharuan yang dilakukan oleh beliau antara lain melibatkan realita di dalam membaca sebuah problematika sebagai partner dari usul fikih dan *maqāṣid*. Selain itu, memadukan antara literatur klasik dan kontemporer adalah sebuah keniscayaan dan tidak menafikan pendapat lemah untuk dijadikan sebagai landasan, jika memang dinilai ada maslahat untuk umat.³²
7. Ramadan Awladabilah. Penelitian yang berjudul “*al-Ijtizā’ fī al-Istidlāl wa Ḥisābihi ‘alā Fatāwā al-Jihād kamā Yarāhu al-Syaikh Abdullah bin Bayyah*” merupakan penelitian yang telah diseminarkan pada konferensi Internasional yang diadakan di Universitas d’El Oued Algeria pada tahun 2019. Fokus kajiannya adalah seputar epistemologi jihad dalam timbangan *naṣ* berdasar pemikiran Abdullah bin Bayyah. Metode yang digunakan

³¹Miftakhul Arif, “Konsep *Maqāṣid al-Syarī’ah* Abdullah bin Bayyah”, *El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, 6, 1, (2020).

³²Lalah Bilwafi, *al-Tajfīd al-Fiqhī ‘inda al-Syaikh Abdillāh bin Bayyah*, Tesis, (Algeria: Universite Ahmed Draia Adrar, 2020).

adalah kualitatif normatif. Hasilnya adalah term jihad ini muncul dari diksi *al-salm* (keselamatan/kedamaian) yang merupakan tujuan syariat tertinggi. Di sisi lain, tidak ada yang bertentangan antara *naṣ* dengan *maqāṣid*, bahkan realita yang ada. Sementara fatwa-fatwa Abdullah bin Bayyah terkait jihad didasarkan pada pertimbangan maslahat yang kuat sesuai dengan realitas.³³

8. Mohammad Mahrus Ali. Penelitian tesis yang berjudul “Hak Ijbar dan Hak Talak dalam Fiqih Empat Mazhab Perspektif Nalar Ijtihad Abdullah bin Bayyah” diselesaikan pada tahun 2018 di UIN Malang. Fokus kajiannya adalah seputar hak ijbar dan talak dalam fikih klasik ditinjau dari ijtihad Abdullah bin Bayyah. Metode yang digunakan adalah kualitatif normatif. Adapun hasilnya adalah bahwa polemik hak ijbar ini terdapat dalam rujukan fikih empat mazhab, namun pendapat yang menyatakan tidak ada hak ijbar lebih tepat untuk diamalkan. Sementara dalam hak talak, tidak semuanya hak tersebut secara mutlak ditanggihkan kepada suami, melainkan istri dapat menjatuhkan hak talak juga, bilamana kondisi istri benar-benar dirugikan.³⁴

Beberapa kajian terdahulu di atas, dapat dibaca secara ringkas melalui tabel berikut:

³³Ramadan Awladabilah, *al-Ijtizā’ fī al-Istidlāl wa Aṣarihi ‘alā Fatāwā al-Jihād kamā Yarāhu al-Syaikh Abdullah bin Bayyah*, International Conference, (Algeria: Universite d’El Oued, 2019).

³⁴Mohammad Mahrus Ali, *Hak Ijbar dan Hak Talak dalam Fiqih Empat Mazhab Perspektif Nalar Ijtihad Abdullah bin Bayyah*, Tesis, (Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018).

Tabel 1.2 Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian Klaster

Ijtihad *Maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah

No	Nama, Judul, dan Tahun Penelitian	Persamaan	Perbedaan	Orisinalitas Penelitian
1.	Lutfi Ahsanuddin, <i>Formulasi Maqasid Syariah dan Relevansinya terhadap Problematika Fiqh Muamalah Kontemporer di Indonesia (Studi Pemikiran Abdullah bin Bayyah)</i> , 2022.	Pembahasan <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> dalam pemikiran Abdullah bin Bayyah	KHI sebagai objek kajian	Belum adanya penelitian yang secara spesifik mengkaji rekonstruksi konsep <i>tamkīn</i> sempurna dalam KHI berdasar teori Ijtihad <i>Maqāṣidī</i> Abdullah bin Bayyah
2.	Sutanto, <i>Konstruk Maqashid Syariah Fikih Mumalah dalam Pemikiran Abdullah bin Bayyah</i> , 2021	Pembahasan <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> dalam pemikiran Abdullah bin Bayyah	KHI sebagai objek kajian	
3.	Nur Solikin, <i>Fikih Minoritas: Studi Komparatif Pemikiran Abdullah bin Bayyah dengan Muhammad Yusri Ibrahim</i> , 2021	Pembahasan <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> dalam pemikiran Abdullah bin Bayyah	KHI sebagai objek kajian	
4.	Abdul Rahman Malik, <i>al-Ijtihād al-Maqāṣidī 'inda Abdillāh bin Bayyah wa Tafīlīhā fī Fatāwāhu Ḥaula Aḥkām al-Uṣrah</i> , 2020.	Pembahasan <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> dalam pemikiran Abdullah bin Bayyah	KHI sebagai objek kajian	
5.	Miftakhul Arif, <i>Konsep Maqasid al-Syari'ah Abdullah bin Bayyah</i> , 2020.	Pembahasan <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> dalam pemikiran Abdullah bin Bayyah	KHI sebagai objek kajian	

6.	Lalah Bilwafi, <i>al-Tajfīd al-Fiqhī ‘inda al-Syaikh Abdullah bin Bayyah</i> , 2020.	Pembahasan <i>maqāṣid al-syarī’ah</i> dalam pemikiran Abdullah bin Bayyah	KHI sebagai objek kajian
7.	Ramadan Awladabillah, <i>al-Ijtizā’ fī al-Istidlāl wa Asarihi ‘alā Fatawā al-Jihād kamā Yarāhu al-Syaikh Abdullah bin Bayyah</i> , 2019.	Pembahasan <i>maqāṣid al-syarī’ah</i> dalam pemikiran Abdullah bin Bayyah	KHI sebagai objek kajian
8.	Mohammad Mahrus Ali, <i>Hak Ijbar dan Hak Talak dalam Fiqh Empat Mazhab Perspektif Nalar Ijtihad Abdullah bin Bayyah</i> , 2018.	Pembahasan <i>maqāṣid al-syarī’ah</i> dalam pemikiran Abdullah bin Bayyah	KHI sebagai objek kajian

F. Definisi Istilah

Agar tidak terjadi kerancuan dalam memahami penelitian ini, perlu kiranya penulis paparkan maksud yang terdapat pada penelitian ini, antara lain sebagai berikut:

1. Rekonstruksi Konsep *Tamkīn* Sempurna sebagai Penyebab Kewajiban Nafkah Suami

Nafkah dapat dibebankan kepada suami, apabila isteri telah berlaku *tamkīn* sempurna. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam Pasal 80 ayat (5) Kompilasi Hukum Islam. Akan tetapi, apa yang dimaksud dalam substansi pasal tersebut masih dinilai multi tafsir dalam menerjemahkan makna *tamkīn* sempurna. Pasalnya, dalam KHI tidak dijelaskan secara rinci apa yang dimaksud dengan *tamkīn* sempurna, sehingga para hakim dalam memberikan pertimbangan dalam memutuskan gugatan nafkah yang diajukan oleh isteri

memaknai term tersebut dengan makna yang beragam dan cenderung memiliki konsekuensi hukum beragam pula. Oleh karenanya, diperlukan upaya rekonstruksi guna merumuskan substansi pasal baru yang mengarah pada kejelasan makna dari *tamkīn* sempurna.

2. Ijtihad *Maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah

Abdullah bin Bayyah merupakan Ulama Sunni penganut Mazhab Maliki yang berasal dari Mauritania. Beliau merupakan tokoh Islam sentris dan pengemuka teori *maqāṣid* yang diakui oleh mayoritas ulama atas gagasan-gagasannya yang relevan dengan konteks zaman modern dalam menyelesaikan problematika umat. Gagasan besarnya dalam menetapkan metode formulasi hukum Islam berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* adalah dengan mengkolaborasikan teori *uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid al-syarī'ah* secara beriringan. Dalam mengeluarkan *maqāṣid* dari *naṣ* al-Qur'an dan Sunnah, dibutuhkan beberapa langkah, antara lain: a) melalui *khiṭāb amr* dan *nahy*; b) melalui penyingkapan illat; c) melalui penentuan *maqāṣid* asal dan turunannya; atau d) melalui penelitian terhadap diamnya *syāri'*. Kemudian, dapat ditentukan dalam klasifikasi *maṣlaḥat* yang meliputi: a) proteksi agama (*hiḏ al-dīn*); b) proteksi jiwa (*hiḏ al-nafs*); c) proteksi akal (*hiḏ al-aql*); d) proteksi keturunan (*hiḏ al-nasl*); e) proteksi harta (*hiḏ al-māl*). Dalam hal positivisasi hukum Islam, ia berpendapat bahwa dapat memilih pendapat fikih yang sesuai dengan konteks zaman dengan tetap menyadur secara penuh tanpa adanya pencampuran secara paksa (*talfiq*).

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. *Tamkīn* dan Relevansinya terhadap Kewajiban Nafkah bagi Suami

Tamkīn merupakan istilah yang terdapat dalam fikih perkawinan. Istilah *tamkīn* muncul akibat pembahasan tentang nafkah yang menjadi sentral kewajiban bagi suami dalam membangun rumah tangga. Secara definitif, fukaha tidak menyebutkan pengertian *tamkīn* secara lugas dan tegas dalam literatur fikihnya. Oleh karena itu, ini menjadi pembahasan yang penting untuk dikaji dan diteliti lebih dalam lagi.

Kewajiban nafkah dapat dibebankan atas suami, jika isteri telah berlaku *tamkīn* kepadanya. Ini adalah pendapat muktamad yang dipedomani oleh mayoritas fukaha.³⁵ Hal demikian berlandaskan pada hadis Aisyah Ra berikut:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ. وَبَنَى بِي وَأَنَا بِنْتُ
تِسْعِ سِنِينَ³⁶

“Dari Aisyah Ra berkata, ‘Nabi telah menikahiku, sedangkan aku adalah putri yang berusia enam tahun dan Ia membina rumah tangga denganku, sedangkan aku adalah putri berusia sembilan tahun’”.

Hadis di atas dipahami oleh fukaha sebagai landasan munculnya kewajiban *tamkīn* atas isteri, bahwasanya ketika Rasulullah Saw menikahi Aisyah Ra, beliau tidak langsung membina rumah tangga, melainkan Aisyah Ra dalam kondisi bersama walinya; Abu Bakar Ra dan Rasulullah Saw kembali

³⁵Ahmad Salāmah al-Qulyūbī dan Ahmad al-Burlusī Umairah, *Ḥasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*, Vol. 4, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 78.

³⁶Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Araby, t.th), 1039.

bertugas dalam tugas kenabian. Hingga pada akhirnya, beliau baru membina rumah tangga dengan Aisyah Ra, ketika telah kembali ke Madinah pada saat Aisyah Ra berusia sembilan tahun. Fukaha memahami bahwa jeda Rasulullah Saw antara pasca akad nikah dan membina rumah tangga dianggap tidak mengeluarkan biaya nafkah untuk Aisyah Ra, sebab tidak ada riwayat satupun yang dapat melegitimasi hal ini. Seandainya, terdapat riwayat demikian, niscaya suami berkewajiban menafkahi isterinya pasca akad nikah. Inilah yang menjadi dasar ditetapkannya *tamkīn* sebagai parameter kewajiban nafkah bagi suami.³⁷

Mengingat betapa pentingnya *tamkīn* bagi isteri sebagai penentu nafkah baginya, maka ketika ia enggan berlaku *tamkīn*, ia dinyatakan sebagai isteri yang nusyuz. Sebab nusyuz inilah yang menyebabkan ia terhalang mendapatkan hak nafkahnya dari suami.³⁸

Term *tamkīn* yang populer dalam literatur fikih ternyata diadopsi dalam perundang-undangan negara. Term ini hanya dimuat dalam Inpres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). Hal ini sebagaimana termaktub dalam Pasal 80 ayat (5) KHI yang berbunyi:

Pasal 80

- (5) Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada *tamkīn* sempurna dari isterinya.³⁹

Substansi dari pasal di atas pada hakikatnya menunjukkan kesamaan dengan konsep fikih bahwa *tamkīn* dijadikan parameter atas kewajiban nafkah

³⁷Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Vol. 5, 167.

³⁸ʿUsmān bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *Iʿānat al-Ṭālibīn ʿalā Ḥall Alfāz Fatḥ al-Muʾīn*, Vol. 4, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 90.

³⁹Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam.

bagi suami. Akan tetapi, tidak ada pasal penjas yang dapat menjelaskan maksud dari *tamkīn* tersebut. Bahkan dalam penjelasan pasal KHI dinyatakan ‘cukup jelas’, yang artinya pasal ini tidak perlu ada penjelasan dan penafsiran yang lebih luas serta dianggap sudah dapat dipahami.

Tamkīn memiliki relevansi yang erat dengan kewajiban nafkah bagi suami. Pasalnya, nafkah merupakan suatu upaya syariat untuk menjamin kelangsungan hidup isteri yang dibebankan pada suami selaku pemimpin keluarga. Sedangkan nafkah sendiri merupakan bentuk kompensasi dari *tamkīn* yang dilakukan oleh isteri. Dengan adanya nafkah, kelangsungan hidup keduanya menjadi terjamin, produktifitas semakin meningkat, harmonisasi dan kerukunan dalam berumah tangga juga semakin kokoh. Tanpa adanya nafkah, potensi hancurnya rumah tangga semakin besar, sehingga peran nafkah dalam keutuhan rumah tangga mendapat perhatian penuh oleh syariat.⁴⁰

B. Konsep Nafkah dalam Perkawinan

1. Pengertian Nafkah

Nafkah secara etimologi merupakan kata serapan dari “*al-infāq*” yang bermakna “mengeluarkan”. Term ini lumrah digunakan dalam tindakan yang bernilai kebajikan sebagaimana *isrāf*-yang menjadi lawan katanya- lumrah digunakan dalam ranah keburukan. Term ini biasa dibuat dalam bentuk plural

⁴⁰Muhammad Ya’qūb Ṭālib ‘Abīdi, *Aḥkām al-Nafaqah al-Zawjiyyah fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, (Riyād: Dār al-Faḍīlah, 2004), 45.

(jamak) dalam judul bab kitab, sebab di dalamnya (bentuk plural) memuat ragam jenis nafkah.⁴¹

Adapun nafkah secara terminologi adalah pemenuhan segala kebutuhan yang menjadi tanggungan seseorang, baik berupa sandang, pangan, maupun papan. Disebut dengan ‘nafkah’, sebab kebutuhan yang ditanggung merupakan barang konsumtif yang cepat habis sesuai yang dibutuhkannya.⁴²

Jika merujuk pada definisi yang dikukuhkan oleh empat mazhab, maka penulis menukil dari beberapa pendapat sebagai berikut:

- **Hanafiyyah:** yang dimaksud nafkah adalah bentuk pentasarufan sesuatu (materi atau non materi) yang menjadi sebuah ketetapan bagi seseorang. Dari definisi tersebut, Fuqaha Hanafiyyah mengarahkan bentuk nafkah pada nafkah pangan saja. Sementara untuk kewajiban sandang dan papan, tidak menggunakan istilah “nafkah”, melainkan tetap menggunakan asal kata itu sendiri: “*al-kiswah*” untuk sandang dan “*al-suknā*” untuk papan. Namun, Muḥammad bin al-Ḥasan al-Syaybanī (w. 189 H); murid Imam Abu Hanifah menjelaskan bahwa definisi tersebut sudah mencakup pangan, sandang, dan papan.⁴³
- **Malikiyyah:** sebagaimana disebut oleh Ibn Arafah (w. 803 H) bahwa maksud dari nafkah adalah “pemenuhan segala sesuatu yang menjadi

⁴¹Sulaimān bin Umar bin Maṣṣūr al-Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb bi Tauḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Vol. 4, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 487; al-Dimyāṭī, *I’ānat al-Ṭālibīn ‘alā Ḥall Alfāz Faḥ al-Mu’īn*, Vol. 4, 70.

⁴²Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqh al-Manhajy ‘alā Mazhab al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. 4, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), 121.

⁴³Muḥammad Amīn bin Umar bin Abd al-‘Azīz ‘Ābidīn, *Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, Vol. 3, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 572.

kebutuhan –menurut kebiasaan yang berlaku- oleh penanggung semasa hidupnya tanpa ada tindakan *isrāf* (melampaui batas dalam tasaruf).⁴⁴

- **Syafi’iyyah:** merujuk pada pendapat al-Syarqāwy (w. 1227 H) menjelaskan bahwa nafkah adalah “pangan yang ditentukan kadarnya untuk diberikan kepada isteri, pembantu isteri, keluarga, anak, budak, dan hewan berdasar pada kadar kemampuan dan kecukupan penanggung”. Definisi ini lebih menekankan pada aspek pencakupan siapa saja yang ditanggung nafkahnya.⁴⁵ Jika merujuk pada pendapat Mustafā al-Khin, maka nafkah tidak surut pada pangan saja, melainkan sandang dan papan juga turut masuk kategori nafkah.⁴⁶
- **Hanabilah:** nafkah adalah “mencukupi kebutuhan orang yang berada dalam tanggungannya berupa pangan (pokok dan lauknya), sandang, dan papan berikut yang menyertainya”.⁴⁷

Dari sekian definisi lintas mazhab di atas, pada dasarnya tidak ada distingsi yang mencolok, seluruhnya mencakup pada aspek nafkah yang dimaksud dan jenisnya hingga orang yang ditanggung nafkahnya.

2. Dalil Pensyariatan Nafkah

Memberikan nafkah hukumnya adalah wajib bagi siapapun yang berada di bawah tanggungan seseorang, termasuk isteri yang menjadi tanggungan suami dalam hal pemenuhan kebutuhan pokok. Hal ini telah

⁴⁴Aḥmad bin Muḥammad al-Khalwaty al-Ṣāwy, *Bulḡat al-Sālik li Aqrab al-Masālik*, Vol. 2, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th), 729.

⁴⁵Abdullāh bin Ḥijāzy bin Ibrāhīm al-Syarqāwy, *Ḥāsyiyat al-Syarqāwy ‘alā Tuḥfat al-Ṭullāb*, Vol. 2, (Mesir: Maṭba’ah al-Ḥusayniyyah, t.th), 303.

⁴⁶al-Khin dkk, *al-Fiqh al-Manhajy*, Vol. 4, 121.

⁴⁷Manṣūr bin Yūnus al-Bahūty, *Kasysyāf al-Qinā’ ‘an al-Iqnā’*, Vol. 13, (Saudi Arabia: Wizārat al-‘Adl fī al-Mamlakat al-‘Arabiyyat al-Su’ūdiyyah, 2008), 113.

disepakati oleh ulama melalui konsensus, asalkan suami telah balig dan isteri tidak nusyuz (membangkang) sebagaimana disampaikan oleh Ibnu al-Mundzir dan ulama lainnya.⁴⁸

Landasan hukum kewajiban menafkahi isteri bersumber dari dalil al-Qur'an, Sunnah, Ijmak, dan dalil rasio (akli). Adapun landasan al-Qur'an yang digunakan oleh fuqaha yaitu mengambil dari QS. Al-Ṭalāq: 7, QS. Al-Baqarah: 233, QS. Al-Ṭalāq: 6, QS. Al-Nisā': 34 sebagai berikut:

﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ ﴿الطلاق: ٧﴾

“Hendaklah orang yang mempunyai keluasan memberi nafkah menurut kemampuannya dan bagi orang yang terbatas rezekinya, hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya”.

﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ﴿البقرة: ٢٣٣﴾

“Dan kewajiban seorang ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka (ibu) dengan cara yang patut”.

﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِمَّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلًا فَأَنْفِقُوا

عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ﴿الطلاق: ٦﴾

“Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan kandungannya”.

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ ﴿النساء: ٣٤﴾

“Laki-laki (suami) itu pemimpin bagi perempuan (isteri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya”.

⁴⁸Ibn Qudāmah, *al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, Vol. 8, 195.

Adapun landasan dari hadis sebagaimana riwayat Jābir bin Abdullāh (HR. Muslim No. 1218), ‘Āisyah (HR. Bukhari No. 5636), Mu’āwiyah al-Qusyayrī (HR. Abu Daud No. 2144), Abdullāh bin ‘Amr (HR. Abu Daud No. 1692), Abū Hurairah (HR. Bukhari No. 5356) sebagai berikut:

فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئَنَّ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ، فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴿٤٩﴾ أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

“Bertakwalah kalian kepada Allah dalam urusan perempuan (isteri). Sesungguhnya kalian telah mengambil dari mereka atas dasar amanah Allah dan kalian telah menghalalkan kemaluan mereka atas dasar kalimat Allah. Kalian punya hak atas mereka untuk tidak memasukkan seseorang yang tidak kalian sukai. Jika mereka melakukan itu (melanggar), maka pukullah dengan pukulan yang tidak mencacati. Dan mereka memiliki hak atas kalian berupa nafkah dan pakaian dengan cara yang patut”.

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ هِنْدَ بِنْتَ عُثْبَةَ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي، إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَقَالَ: "خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ" ﴿٥٠﴾ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ عَائِشَةَ

“Dari Aisyah bahwa Hindun bint Utbah pernah berkata kepada Rasulullah, ‘Wahai Rasulullah, Sungguh Abu Sufyan adalah pria yang pelit. Ia tidak memberiku kebutuhan yang mencukupiku dan anakku, melainkan aku sendiri yang mengambil (harta) darinya, sedang ia tidak tau’ Rasul menjawab, ‘Ambillah materi sekadar mencukupimu dan anakmu dengan cara yang patut”.

عَنْ حَدِّهِ مُعَاوِيَةَ الْقَشِيرِيِّ، قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَقُلْتُ: مَا تَقُولُ فِي نِسَائِنَا؟ قَالَ: "أَطْعِمُوهُنَّ مِمَّا تَأْكُلُونَ، وَاكْسُوهُنَّ مِمَّا تَكْتَسُونَ، وَلَا تَضْرِبُوهُنَّ، وَلَا تُقَبِّحُوهُنَّ" ﴿٥١﴾ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ عَنْ مُعَاوِيَةَ الْقَشِيرِيِّ

⁴⁹al-Qusyayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, 889.

⁵⁰Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 7, (Beirut: Dār Ṭauq al-Najāt, 1422 H), 65.

“Dari kakeknya; Mu’awiyah al-Qusyayri berkata, ‘Aku mendatangi Rasulullah Saw dan berkata kepadanya: Apa pendapatmu tentang isteri-isteri kita?’ Rasul menjawab, ‘Berilah mereka makan dari sesuatu yang kalian makan, berilah pakaian mereka dari sesuatu yang kalian pakai, jangan pukul mereka, dan jangan menjelek-jelkkan mereka’”.

كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَتَّقُوهُ ﴿أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو﴾⁵²

“Cukuplah membuat seseorang (suami) berdosa sebab ia menelantarkan orang (isteri dan anak) yang wajib ia tanggung nafkahnya”.

خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنَى، وَأَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ ﴿أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ﴾⁵³

“Sebaik-baiknya sedekah adalah pemberian dari hasil kecukupan dan mulailah dengan orang yang engkau tanggung (nafkahnya)”.

Jika melihat konsensus seluruh fuqaha sejak periode awal hingga sekarang, kewajiban menafkahi isteri menjadi tanggung jawab suami tanpa ada bantahan sama sekali berdasar pada dalil Al-Qur’an dan Sunnah serta tuntutan naluri fitrah yang bersifat alamiah.⁵⁴

Nafkah isteri dihukumi wajib juga dapat ditelaah melalui argumen rasional (dalil akli) dimana posisi isteri dalam rumah tangga setelah akad nikah ialah tertahan di bawah pengampuan suaminya. Tugasnya hanyalah melayani suami. Ia juga tercegah untuk membelanjakan sesuatu yang menjadi hak suaminya hanya untuk kepentingan dirinya. Oleh karena itu, meniscayakan kepada suami untuk menanggung segala kebutuhan dan nafkahnya sebagai ganti dari penahanan tersebut seperti halnya kewajiban

⁵¹Sulaymān bin al-Asy’ās al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 2, (Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, t.th), 245.

⁵²al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 2, 132.

⁵³al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 7, 63.

⁵⁴Ibn Qudāmah, *al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, Vol. 9, 730; Muḥammad bin Abd al-Wāḥid bin al-Hammām, *Fatḥ al-Qadīr*, Vol. 4, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 379; Abū Bakr bin Mas’ūd bin Aḥmad al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’*, Vol. 4, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), 105.

tuan untuk menanggung kebutuhan budaknya selama ia diwakafkan untuk senantiasa melayani dirinya.⁵⁵

3. Penyebab Wajibnya Nafkah

Para fukaha berbeda pendapat dalam menetapkan sebab wajibnya nafkah isteri yang dipetakan menjadi tiga kaul, yakni:⁵⁶

- **Hanafiah:** sebab wajibnya ialah karena suami berhak menahan isterinya untuk tidak keluar rumah maupun bekerja setelah akad nikah yang sah. Maka dari itu, tidak ada kewajiban untuk menafkahi perempuan atas dasar akad nikah yang fasid (rusak), karena tiadanya sebab wajib untuk menafkahnya, yaitu menahannya di bawah pengampuan suami. Begitu juga semasa idahnya.⁵⁷
- **Jumhur Fukaha (Malikiah, Hanabilah, Kaul Jadid Imam Syafii):** sebab wajibnya nafkah ialah karena penyerahan dirinya untuk suaminya setelah akad nikah yang sah. Konsekuensinya ialah suami wajib memenuhi segala kebutuhannya mulai dari sandang, pangan, dan papan.⁵⁸ Hukum ini dilandasi oleh tindakan Nabi Saw yang tidak menyerahkan nafkah kepada Aisyah Ra sebelum beliau tinggal bersamanya (di usia 9 tahun). Hal demikian dikarenakan bahwa esensi akad meniscayakan kompensasi mahar, namun tidak dapat meniscayakan dua kompensasi (mahar dan nafkah), karena keduanya merupakan materi berbeda dan tidak sebanding.

⁵⁵ Alī bin Muhammad bin Muhammad al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Vol. 11, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 417.

⁵⁶ Wizārat al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Vol. 41, (Kuwait: Wizārat al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2006), 35.

⁵⁷ Ibn 'Abidīn, *Radd al-Mukhtār*, Vol. 3, 572.

⁵⁸ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, Vol. 8, 195.

Al-Māwardī memberi konklusi dari pendapat ini bahwasannya kewajiban nafkah ditetapkan atas dasar penyerahan diri seorang isteri kepada suami (*tamkīn*), sedangkan akad nikah menjadi syaratnya.⁵⁹

- **Kaul Kadim Imam Syafii:** sebab wajibnya nafkah ialah karena akad nikah dan menjadi tetap karena penyerahan diri isteri kepada suaminya. Hukum ini dilandasi dengan argumentasi bahwa nafkah tetap wajib diberikan kepada isteri yang sedang sakit dan isteri yang tidak nusyuz yang dapat menduduki status *tamkīn*. Ketika terjadi sengketa tentang hal ini, jika merujuk pada dua kaul Imam Syafii, maka menurut kaul jadid yang dibenarkan adalah pengakuan suami, karena hukum asalnya ialah belum ada *tamkīn* dari isteri. Jika merujuk pada kaul kadim, maka yang dibenarkan adalah pengakuan isteri, karena hukum asalnya ialah tetapnya kewajiban nafkah atas suami sejak akad nikah.⁶⁰
- **Zahiriyyah:** sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Ḥazm, sebab wajibnya nafkah adalah akad nikah. Jadi, pasca akad nikah, suami telah berkewajiban untuk menafkahi isteri, baik suami telah mengajak berhubungan badan kepada isterinya atau belum, isteri berstatus nusyuz atau tidak, isteri kaya atau miskin, masih gadis atau sudah janda, merdeka ataupun budak. Pendapat ini memang berbeda dari kalangan mayoritas fuqaha.⁶¹

⁵⁹al-Qulyūbī dan Umairah, *Ḥasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*, Vol. 4, 78.

⁶⁰al-Qulyūbī dan Umairah, *Ḥasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*, Vol. 4, 78.

⁶¹Alī bin Aḥmad bin Saʿīd bin Ḥazm, *al-Muḥallā bi al-Āṣār*, Vol. 7, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 88.

4. Macam-Macam Nafkah

Bilamana suami telah terkena kewajiban memberikan nafkah kepada isteri, maka jika merujuk pada literatur fikih klasik, kewajiban nafkah tersebut meliputi: nafkah pangan, sandang, papan, alat kebersihan, perabotan rumah, dan pembantu bilamana isteri benar-benar membutuhkannya.⁶² Seluruh dari macam-macam nafkah ini dapat diuraikan sebagai berikut:

a. Makanan (Pangan)

Nafkah berupa makanan wajib ditunaikan oleh suami berdasar makanan pokok negara (daerah) yang ditempatinya. Seandainya di negara tersebut berlaku biji-bijian, beras, ataupun kurma, maka wajib diberikan sesuai yang berlaku umum disana. Hal demikian dikarenakan bahwa makanan pokok yang umum berlaku merupakan makanan yang bertujuan untuk mencukupi hajat isteri.⁶³ Bahkan bagi orang perkotaan yang terbiasa mengonsumsi keju dan daging (makanan kelas atas), diharuskan untuk memenuhi hal tersebut sesuai dengan kebiasaan yang berlaku, sebab hal ini termasuk bagian dari bentuk *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* kepada isteri. Ketentuan pangan tersebut dianalogikan dengan ketentuan dalam zakat fitrah dan kafarat.⁶⁴

Seandainya memang bukan berupa makanan dari tanaman berbiji yang menjadi makanan pokok di daerah yang ditempatinya, melainkan seperti kurma, daging, maupun keju, maka kewajibannya beralih pada

⁶²Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, Vol. 5, 151.

⁶³Muhammad Najīb al-Muṭī'ī, *Takmilah al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. 18, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 251.

⁶⁴Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, Vol. 5, 153.

makanan pokok yang berlaku di daerah tersebut, meskipun antar daerah berbeda-beda adatnya, namun suami menjadi terbebani kompensasi membeli daging berikut memasaknya sebagaimana pendapat al-Rāfi'ī. Namun, lawan dari pendapat *aṣaḥ* tidak mengharuskan kompensasi tersebut.⁶⁵

Apabila terjadi perbedaan dalam penentuan makanan pokok antara suami dan isteri maka diperinci sebagaimana direspon oleh al-Māwardī.⁶⁶

- ✓ Jika isteri menempati daerah tinggal suami maka yang berlaku ialah makanan pokok daerah suami.
- ✓ Jika suami menempati daerah tinggal isteri maka yang berlaku ialah makanan pokok daerah isteri.
- ✓ Jika suami menempati suatu daerah, namun isteri tidak terbiasa mengonsumsi selain makanan pokok daerahnya maka dikembalikan kepada isteri sesuai kehendaknya.
- ✓ Jika keduanya pindah tempat dari daerah asal masing-masing maka yang berlaku ialah makanan pokok daerah yang ditinggali tersebut, bukan daerah asal.
- ✓ Jika terjadi perbedaan makanan pokok daerah, namun tak ada satupun makanan yang umum dikonsumsi oleh masyarakat, atau umumnya berbeda-beda maka dikembalikan kepada kelayakan suami, bukan isteri.

⁶⁵Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Vol. 5, 153.

⁶⁶Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Vol. 5, 153.

Acuan nafkah suami ditentukan berdasarkan kondisi suami dengan ukuran yang telah ditentukan oleh fukaha. Bagi suami yang termasuk dalam kelas ekonomi atas (*muṣīr*), maka wajib menunaikan 2 mud (\pm 1,35 kg) per hari. Bagi yang berekonomi menengah (*mutawassīf*) maka menunaikan 1,5 mud (\pm 1,013 kg) per hari. Bagi yang termasuk dalam kelas ekonomi bawah (*mu'sir*) maka cukup menunaikan 1 mud (\pm 0,675 kg) per hari. Dalil yang melandasi perbedaan ukuran tersebut ialah QS. Al-Ṭalāq: 7. Hal demikian disamakan dengan ukuran kafarat dengan titik persamaan bahwa keduanya sama-sama harta yang wajib dikeluarkan secara syarak dan menjadi tetap dalam sebuah tanggungan.⁶⁷ Wahbah al-Zuhaylī mengkonversi ukuran satu mud ke satuan ons menjadi 6,75 ons (675 gram).⁶⁸

Kendati demikian, acuan dalam menetapkan ekonomi suami terdapat banyak perbedaan pendapat. Pendapat yang ringkas dan sering dijadikan acuan oleh masyarakat ialah pendapat al-Syarqawi. Beliau menetapkan batasan sebagai berikut:⁶⁹

- *Mūṣir*: orang yang memiliki pendapatan (debit) lebih banyak dibanding pengeluarannya (kredit).
- *Mutawassīf*: orang yang memiliki pendapatan dan pengeluaran yang relatif seimbang.

⁶⁷al-Qulyūbī dan Umairah, *Hasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*, Vol. 4, 70.

⁶⁸Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, Vol. 10, (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th), 115.

⁶⁹al-Dimyāṭy, *I'ānaṭ al-Ṭālibīn*, Vol. 4, 75.

- *Mu'sir*: orang yang memiliki pengeluaran lebih banyak dibanding pendapatannya.

Penetapan keadaan suami dari segi *mūsir* dan *mu'sir* ditentukan ketika terbitnya fajar, yaitu waktu wajibnya memberikan nafkah. Seandainya ketika fajar suami dalam status *mūsir* maka ia dibebankan nafkah *mūsir* (2 mud), meskipun di tengah hari ia menjadi *mu'sir*. Begitu juga sebaliknya, seandainya ketika fajar ia berstatus *mu'sir* maka ia hanya dibebankan nafkah *mu'sir* (1 mud), meskipun di pertengahan hari ia menjadi *mūsir*.⁷⁰

b. Pakaian (Sandang)

Suami juga wajib memberikan pakaian sebagai kebutuhan sandang isteri berdasar pada firman Allah Swt QS. al-Baqarah: 233. Hal demikian dimaksudkan untuk menjaga tubuh isteri dari segala hal yang menciderainya.⁷¹ Adapun jumlah, bentuk, dan jenis pakaian tersebut dikembalikan pada *'urf* (kebiasaan) yang berlaku, sebab syariat hanya mewajibkannya tanpa menentukan batasannya. Namun lain halnya dengan nafkah lainnya yang telah diatur oleh syariat atas dasar *naş* al-Quran maupun hadis, sehingga ditemukan batasan-batasan serta ketentuannya.⁷²

Berdasar konsensus ulama, pakaian tersebut haruslah yang dapat mencukupi dan menutupi anggota tubuh isteri. Oleh karenanya, tidak

⁷⁰Abd al-Karīm bin Muḥammad bin Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Vol. 10, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1997), 6.

⁷¹Ibrāhīm bin Alī bin Yūsuf al-Syayrāzī, *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*, Vol. 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), 152.

⁷²al-Muṭī'ī, *Takmilah al-Majmū'*, Vol. 18, 258.

cukup hanya sebatas nama saja. Letak kecukupan dan bentuk pakaian, baik panjang pendeknya, besar kecilnya cenderung berbeda-beda sesuai dengan tubuh isteri, serta suatu daerah mengharuskan untuk mengenakan pakaian khusus sesuai musimnya, seperti pakaian khusus untuk musim panas ataupun musim dingin. Hanya saja jumlah pakaian tidak menjadi pengaruh, apabila kondisi suami tidak konsisten antara *mūsīr* ataupun *mu'sīr*, namun menjadi berimbang pada kualitas pakaian. Begitu juga tidak ada perbedaan antara pakaian orang kota maupun pedesaan menurut pendapat mazhab.⁷³

Berdasarkan musimnya, ketika masuk musim panas, maka dibutuhkan pakaian berupa: gamis, celana, kerudung, sandal atau sepatu. Sementara pada musim dingin, dibutuhkan lebih dari itu, berupa jubah yang panjang. Al-Māwardi bahkan menyatakan bahwasanya seandainya terdapat isteri yang mempunyai kebiasaan tidak mengenakan alas kaki ketika di rumah maka tidak wajib untuk memberikannya.⁷⁴

c. Tempat Tinggal (Papan)

Suami juga wajib menyiapkan rumah untuk tempat tinggal, sebab isteri yang tertalak pun mendapatkan hak tersebut atas dasar firman Allah Swt QS. Al-Ṭalāq: 6, sehingga nafkah ini lebih utama diberikan kepada isteri.⁷⁵ Tempat tinggal yang dimaksud ialah tempat tinggal yang secara kebiasaan diakui layak untuk ditinggali, sekiranya dapat menjadi aman

⁷³Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, Vol. 5, 157.

⁷⁴Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *Raudat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muftīn*, Vol. 9, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991), 47.

⁷⁵Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, Vol. 5, 160.

secara personal maupun material meskipun sedikit. Dari hal tersebut, dapat diambil sebuah pakem bahwa segala sesuatu yang dapat beralih kepemilikan, seperti nafkah, pakaian, dan perabotan ialah memperhatikan kondisi suami, namun segala sesuatu yang dapat diambil manfaat, seperti tempat tinggal dan pembantu ialah memperhatikan kondisi isteri.⁷⁶ Kewajiban memberikan tempat tinggal bagi isteri tidak lain ialah sebab butuhnya isteri untuk menutupi dirinya dari pandangan mata orang lain tatkala beristimtak dan menjaganya dari panas dan dingin.⁷⁷

Tempat tinggal tersebut pada umumnya ialah berbentuk rumah seisinya, mulai dari ruangan, kamar, hingga hal-hal yang umumnya terdapat dalam substansi rumah dan bentuknya. Bahkan jika isteri layak tinggal di pedesaan, sementara ia berasal dari perkotaan, maka suami wajib menurutinya, meskipun secara ekonomi menjadi tidak teratur layaknya hidup di daerah asal. Suami juga tidak boleh untuk menolak permintaan tersebut. Seandainya rumah tersebut telah dibangun, namun masih menimbulkan kesamaran dan memungkinkan untuk dilihat oleh orang luar maka wajib untuk menutupnya dengan berbagai cara. Suami juga boleh untuk melarang mertua maupun anak dari isteri untuk memasuki rumahnya, kecuali pembantunya. Ia pun juga boleh untuk melarang isteri keluar rumah, meskipun bertujuan untuk menjenguk atau bertakziah atas wafatnya orang tua maupun anak.⁷⁸

⁷⁶Sulaymān bin Muḥammad bin ‘Umar al-Bujayramī, *Tuḥfat al-Ḥabīb ‘alā Syarḥ al-Khaṭīb*, Vol. 4, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 96.

⁷⁷al-Muṭī‘ī, *Takmilah al-Majmū’*, Vol. 18, 259.

⁷⁸al-Qulyūbī dan Umairah, *Ḥasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*, Vol. 4, 75.

Tempat tinggal disini tidak harus berupa kepemilikan penuh suami, namun dapat diperoleh dengan jalan menyewa, meminjam, bahkan wakafan. Ibn Ṣalāh menyikapi hal ini berpendapat bahwasanya jika suami dan isteri tinggal di rumah tersebut selama beberapa waktu, maka gugurlah hak nafkah berupa tempat tinggal bagi suami dan isteri tidak boleh menuntut upah atas tinggalnya suami di rumahnya, jika memang diberikan izin tinggal oleh isteri, sebab izin yang mutlak dan tanpa menyebutkan biaya ganti menduduki status pinjaman atau kewenangan yang mutlak.⁷⁹

Termasuk dari kewajiban memberikan tempat tinggal ialah wajibnya membangun sarana-prasarana primer dalam rumah, seperti saluran air, dapur, jemuran, dan lain sebagainya. Namun, hal ini tidak berlaku bagi suami yang fakir. Ia bisa menyewa satu ruangan dalam rumah yang besar untuk isterinya dengan catatan bahwa tetangga-tetangganya termasuk orang-orang yang baik dan saleh.⁸⁰

d. Alat-Alat Kebersihan

Suami juga diwajibkan untuk memberikan alat untuk membersihkan tubuh maupun pakaian yang dapat menghilangkan kotoran dan bau tidak sedap pada diri isteri. Hal demikian tetap berlaku meskipun suami sedang bepergian dalam kurun waktu yang lama, sebab

⁷⁹Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Vol. 5, 161.

⁸⁰al-Zuḥayfī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, Vol. 10, 120.

isteri butuh hal-hal tersebut untuk membersihkan dirinya sebagaimana butuh adanya lauk dalam makanan untuk dikonsumsi.⁸¹

Adapun ukuran wajibnya alat pembersih dan waktu memberikannya dikembalikan pada kebiasaan yang berlaku.⁸² Al-Māwardī menyatakan bahwa alat-alat tersebut harus diberikan seminggu sekali, namun sebagaimana pendapat sebagian ulama mutaakhir yang lebih tepat ialah dikembalikan pada kebiasaan yang berlaku.⁸³

Perihal kosmetik, terdapat dua macam, yaitu: kosmetik perawatan (*skincare*) dan kosmetik rias. Dalam literatur klasik diterangkan bahwasanya salah satu kewajiban suami adalah memenuhi alat-alat kebersihan sebagaimana dijelaskan di atas, seperti memberikan sisir, cukil gigi, daun bidara, dan minyak-minyak yang dioleskan pada tubuhnya. Ketentuan tersebut tetap dikembalikan pada kebiasaan masyarakat setempat dan sesuai kadar penggunaan isteri di setiap pekannya. Ketentuan ini tergolong pada kosmetik perawatan (*skincare*). Lain halnya dengan kosmetik rias, seperti memberikan parfum, celak, cat warna, dan lainnya. Dalam hal ini, suami tidak dikenai kewajiban tersebut. Kendati demikian, jika suami memberikan peralatan untuk berhias, maka wajib bagi isteri untuk menggunakannya. Begitu pula, jika

⁸¹al-Dimyāṭy, *I'ānaṭ al-Ṭālibīn*, Vol. 4, 81.

⁸²Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥamzah al-Ramfī, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, Vol. 7, (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 194.

⁸³Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Vol. 5, 159.

suami ingin isterinya tetap terlihat cantik dengan memakai kosmetik maka suami wajib membelikannya.⁸⁴

Al-Jazīrī menuturkan gagasannya tentang nafkah kosmetik bahwasanya beliau meyakini sesungguhnya realitas celak dan kosmetik sejenisnya dikembalikan pada suami, sebab dia sendiri yang menikmati kecantikan isterinya, bukan orang lain. Oleh karena itu, kosmetik dan sejenisnya ditentukan berdasarkan rida dan suka atau tidaknya suami. Dengan demikian, jika isteri tidak memakai kosmetik menyebabkan cinta suaminya terkikis maka wajib bagi isteri untuk berhias. Sebaliknya, jika tanpa memakai kosmetik, cinta suami tetap eksis atau malah menyebabkan kebencian dari suami tatkala ia menghias diri maka isteri tidak wajib berhias, bahkan wajib untuk meninggalkannya. Dalam hal ini, orientasi syariat Islam ialah untuk memperkokoh rasa cinta antara kedua pihak sehingga dapat dipahami bahwa tindakan apapun yang dapat menyebabkan putusannya ikatan keduanya maka tidak diperbolehkan. Beliau juga meyakini bahwa pandangan yang dikemukakannya tidaklah berseberangan dengan teori para imam mazhab.⁸⁵

e. Perabotan Rumah

Suami juga wajib memenuhi kebutuhan perabotan yang menjadi fasilitas utama dalam rumah, seperti alat makan dan minum, alat memasak, maupun alat mandi, dan lain sebagainya, sebab hal demikian

⁸⁴Muhammad bin 'Umar Nawawī al-Bantanī, *Nihāyat al-Zayn fī Irsyād al-Mubtadi'īn*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 335.

⁸⁵Abd al-Raḥmān bin Muḥammad 'Iwaḍ al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah*, Vol. 4, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 489.

termasuk kategori *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* yang pasti melekat dalam kehidupan rumah tangga.⁸⁶

Ketika perabotan-perabotan telah diserahkan kepada isteri, maka isteri diperkenankan untuk menjaga dan melarang penggunaannya untuk apapun, meskipun untuk makan dan minum. Ia juga berhak untuk menuntut nafkah perabot ini kepada hakim, meskipun setelah bercerai. Seandainya barang-barang tersebut pecah atau rusak maka tidak mewajibkan suami untuk menggantinya, kecuali memang terjadi pada masa dimana telah menjadi kebiasaan yang berlaku untuk segera diganti dan dibelikan yang baru.⁸⁷

Seandainya suami melanggar ketentuan yang dibuat isteri, semisal ia menggunakan perabotan tersebut, padahal isteri sudah melarangnya, maka suami wajib memberikan upah sewa dan mengganti segala yang berkurang darinya. Tentu, kebolehan menguasai dan mengatur serta melarang penggunaan perabot rumah tersebut hanya berlaku bagi isteri yang cakap (*rasyīdah*). Tidak perlu ada upah atas penggunaan alat-alat yang diberikan oleh suami untuk memasak makanan hingga menyajikan, sebab sudah tergantikan oleh manfaat barang itu sendiri.⁸⁸

Kemudian muncul sebuah pertanyaan yang sering terjadi di masyarakat, *“Apakah wajib bagi suami untuk memberitahukan isteri bahwa ia tidak wajib untuk melayaninya dengan hal-hal yang sudah lumrah, seperti memasak, menyapu rumah, mencuci, dan lainnya?”*

⁸⁶Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, Vol. 5, 160.

⁸⁷Al-Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb*, Vol. 4, 492.

⁸⁸Al-Bujayramī, *Tuḥfāt al-Ḥabīb*, Vol. 4, 96.

Pertanyaan tersebut dijawab oleh Alī al-Syibrāmalisī bahwa suami tetap wajib memberitahukan hal tersebut kepada isteri, sebab jika tidak diberitahukan ketidakwajiban melayani suami dengan hal-hal tersebut maka seakan-akan ia menduga bahwa hal tersebut wajib baginya, lantas ia meminta hak nafkah dan pakaiannya, padahal ia tidak berhak mendapatkan hal itu. Sehingga ia seperti menjadi orang yang dipaksa melakukan sebuah pekerjaan. Meskipun demikian, seandainya isteri mengerjakannya, namun ia tidak mengetahui hukumnya maka suami tetap tidak wajib memberikan upah sebab ketidaktahuannya akan hal tersebut.⁸⁹

Lain halnya dengan pendapat Hanafiyah yang menyatakan bahwa isteri harus melayani suami dalam hal demikian, sebab Nabi Saw pernah membagi tugas antara Ali bin Abi Thalib dan Fatimah. Beliau menugaskan Fatimah untuk mengurus urusan rumah, sementara Ali bin Abi Thalib bekerja di luar rumah. Dengan demikian, isteri tidak diperkenankan untuk meminta upah atas pelayanan yang diberikan kepada suaminya.⁹⁰

f. Pembantu (Jika Dibutuhkan)

Bagi isteri yang menghendaki agar suaminya mencarikan pembantu untuk dirinya maka suami wajib memenuhi permintaan tersebut, sebab hal tersebut menjadi bagian dari *mu'āsyarah bi al-ma'rūf*. Pembantu tersebut bisa seorang perempuan merdeka, budak, sewaan,

⁸⁹al-Dimyāṭy, *I'ānaṭ al-Ṭālibīn*, Vol. 4, 78.

⁹⁰Wizārat al-Auqāf, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah*, Vol. 19, 44.

atau perempuan yang biasa menyertainya (jika diizinkan suaminya). Begitu juga laki-laki yang boleh melihat aurat isterinya, seperti anak kecil yang belum tamyiz, yang boleh dipegang (tidak membatalkan wudu), maupun mahramnya. Acuan yang digunakan untuk dijadikan barometer ialah kondisi isteri ketika masih tinggal bersama orang tuanya sebelum ia berpindah tempat tinggal ke rumah pemberian suaminya. Jika memang kondisinya demikian maka suami wajib mencarikan pembantu. Hal demikian juga berlaku tatkala isterinya merupakan mantan dari suami orang lain, sementara ketika tinggal bersama suami sebelumnya, ia terbiasa menggunakan pembantu maka suami yang sekarang wajib memberikannya pembantu.⁹¹

Seandainya seorang isteri tidak membutuhkan pembantu semasa di rumah orang tuanya dan ia mampu melayani dirinya sendiri maka diwajibkan bagi suami untuk tidak mencarikannya pembantu, sebab pada umumnya termasuk hak isteri ialah melayani dirinya sendiri.⁹²

Komponen-komponen di atas merupakan macam-macam nafkah yang diberikan kepada isteri berdasar fikih klasi. Namun, jika merujuk pada Kompilasi Hukum Islam, maka kewajiban nafkah tersebut telah ditentukan, meliputi nafkah (pangan), *kiswah* (sandang), tempat kediaman bagi isteri (papan), biaya rumah tangga (perabotan rumah), biaya perawatan, biaya

⁹¹Al-Qulyūbī dan Umairah, *Ḥasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*, Vol. 4, 75.

⁹²Al-Muḥīṭī, *Takmilah al-Majmū'*, Vol. 18, 262.

pengobatan bagi isteri dan anak, serta biaya pendidikan bagi anak. Hal ini sebagaimana bunyi Pasal 80 ayat (4) Kompilasi Hukum Islam berikut:⁹³

- (4) Sesuai dengan penghasilannya, suami menanggung:
- a. nafkah, *kiswah*, dan tempat kediaman bagi isteri;
 - b. biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak;
 - c. biaya pendidikan bagi anak.

5. Gugurnya Nafkah Perspektif Fikih dan Hukum

Dalam hal penyebab nafkah bagi isteri menjadi gugur, para ulama sepakat bahwa penyebab utamanya adalah disebabkan adanya nusyuz. Nusyuz secara etimologi berarti mengungguli. Disebut demikian, karena seseorang yang nusyuz telah keluar dari ketaatan, yakni enggan melakukan suatu hal yang seharusnya ia lakukan pada orang lain. Versi lain, nusyuz juga bisa diartikan sebagai keluar dari ketaatan secara mutlak. Sedang menurut termonologi nusyuz diartikan sebagai keengganan seorang isteri dari menaati suaminya. Dengan demikian, makna terminologi nusyuz merupakan serapan dari makna etimologinya.⁹⁴

Perihal nusyuz disinggung dalam Kompilasi Hukum Islam dalam Pasal 80 dan 84 sebagai berikut:⁹⁵

Pasal 80

- (7) Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur, apabila isteri nusyuz.

Pasal 83

- (1) Kewajiban utama bagi seorang isteri ialah berbakti lahir dan batin kepada suami di dalam yang dibenarkan oleh hukum Islam.

⁹³Pasal 80 ayat (4) Inpres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

⁹⁴Al-Bujayramī, *Tuḥfat al-Ḥabīb*, Vol. 3, 461.

⁹⁵Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

- (2) Isteri menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya.

Pasal 84

- (1) Isteri dapat dianggap nusyuz jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam Pasal 83 ayat (1), kecuali dengan alasan yang sah.
- (2) Selama isteri dalam nusyuz, kewajiban suami terhadap isterinya tersebut pada pasal 80 ayat (4) huruf a dan b tidak berlaku, kecuali hal-hal untuk kepentingan anaknya.
- (3) Kewajiban suami tersebut pada ayat (2) di atas berlaku kembali sesudah isteri nusyuz.
- (4) Ketentuan tentang ada atau tidak adanya nusyuz dari isteri harus didasarkan atas bukti yang sah.

Dalam literatur fikih klasik, keengganan menunaikan hak (nusyuz) bisa terjadi pada isteri maupun suami secara pribadi dan bisa terjadi kepada mereka berdua. Jika dilihat dari sudut pandang isteri, perempuan yang nusyuz berakibat atas gugurnya hak nafkah yang mestinya dia dapatkan, walaupun nusyuznya berlangsung dalam waktu yang singkat. Dengan demikian, isteri yang nusyuz tidak berhak mendapat nafkah harian pada waktu itu dan nafkah pakaian pada setiap musim. Artinya apabila isteri bertaubat, maka tidak lantas dia mendapatkan kembali hak nafkah harian dan nafkah pakaian pada waktu tersebut dan isteri harus menghidupi dirinya sendiri. Hanya saja apabila setelah bertaubat lalu kemudian terjadi *tamattu'* (bercumbu), maka hal itu dapat mengembalikan hak nafkah isteri yang berbuntut atas wajibnya suami menafkahi pada hari tersebut.⁹⁶

⁹⁶Aḥmad bin Abd al-Azīz bin Zain al-Dīn al-Ma'barī, *Fatḥ al-Mu'īn bi Syarḥ Qur'rat al-'Ayn bi Muḥimmāt al-Dīn*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.th), 532.

Perempuan dianggap tidak berhak menerima nafkah dengan adanya hal berikut:⁹⁷

- a. Keengganan *tamattu'* (bercumbu rayu), seperti enggan disentuh, dilihat dan semacamnya. Sekalipun begitu, jika keengganan tersebut dilandasi atas dasar uzur syarak, seperti sakit yang menghalanginya untuk berhubungan badan, haid, atau semisalnya, maka tidak dinyatakan sebagai nusyuz;
- b. Keluar dari rumah tanpa mendapat izin dari suami atau tanpa ada dugaan kuat bahwa ia mendapatkan izin darinya. Kendati demikian, menurut al-Azra'ī, istri dapat menggunakan *urf* yang berlaku, bilamana terdapat suatu kepentingan. Selain itu, isteri juga dapat keluar karena unsur darurat atau hajat;
- c. Bepergian tanpa seizin suami dan tidak bersama mahramnya atau semata-mata untuk kepentingannya sendiri. Jika tidak demikian, maka tidak menggugurkan nafkah;
- d. Menunjukkan ekspresi keengganan di hadapan suami, seperti menutup pintu di depan wajah suami;
- e. Berbicara kasar yang semula memiliki sifat lembut atau menampilkan wajah cemberut yang semula bahagia. Namun, bagi isteri yang gemar menggunjing atau berbicara menyakitkan hati suaminya, tidak dianggap sebagai nusyuz, hanya saja wajib bagi suami untuk mendidiknya;
- f. Berbohong dengan menuduh suami telah menjatuhkan talak bain.

⁹⁷al-Dimyāṭy, *I'ānaṭ al-Ṭālibīn*, Vol. 4, 90.

Apabila suami enggan menunaikan hak-hak istri seperti nafkah, hak *qasm* dan lain sebagainya, maka isteri boleh melaporkannya kepada hakim. Dengan itu, hakim berhak memaksa suami guna menunaikan hak-hak istrinya. Apabila terjadi kekerasan dalam rumah tangga yang dilakukan suami atas istrinya, baik bersifat verbal -seperti mengumpat- ataupun fisik -seperti memukul-, maka hal demikian dapat dilaporkan kepada hakim lalu hakim menyuruh suami yang bersangkutan menghentikan perbuatannya. Laporan pertama bersifat teguran. Apabila suami tetap saja melakukan kekerasan atau mengulangi perbuatannya setelah ditegur, maka hakim berhak menghukum suami tersebut sesuai dengan hukuman yang layak dijatuhkan sebab suami telah melakukan perbuatan semena-mena.⁹⁸

Jika masing-masing suami istri menuduh bahwa pasangan hidup merekalah yang enggan menunaikan kewajiban atau yang melakukan perbuatan buruk, maka hakim berkewajiban menelusuri duduk perkaranya melalui orang adil yang mengetahui seluk beluk rumah tangga mereka. Orang adil disini cukup berkriteria adil riwayat sehingga perempuan bisa menjadi rujukan dalam hal ini. Umumnya untuk perkara ini yang lebih tahu adalah tetangga. Dengan begitu, hendaknya hakim mencari tahu pada tetangganya. Apabila hakim kesulitan mencari tahu melalui tetangganya, maka hakim berhak mengutus negosiator (*hakam*) guna menguak problematika rumah tangga yang bersangkutan lalu melaporkan hasil temuannya kepada hakim. Setelah ditemukan siapa sebenarnya yang bersalah, maka hakim harus

⁹⁸Al-Bujayramī, *Tuḥfat al-Ḥabīb*, Vol. 3, 479.

menegur pihak yang bersalah tersebut agar segera memperbaiki kesalahannya.⁹⁹

C. Rekonstruksi Hukum

Konstruksi dalam kaidah linguistik berarti susunan, tata letak, pola suatu bangunan atau susunan dan hubungan kata dalam suatu kalimat. Konstruksi juga dapat dipahami sebagai susunan dan hubungan bahan bangunan sedemikian rupa sehingga susunan tersebut menjadi satu kesatuan yang mampu menopang beban dan tahan lama.¹⁰⁰

Rekonstruksi, sebaliknya berasal dari kata “konstruksi” yang dalam KBBI berarti kemajuan, dan diikuti awalan “re” yang berarti kembali ke keadaan semula.¹⁰¹ Rekonstruksi juga dapat diartikan sebagai menyusun, mengulangi contoh-contoh sesuai dengan perilaku atau tindakan sebelumnya, atau mengulang hal yang sama.¹⁰² Sehingga diperoleh kesimpulan bahwa rekonstruksi berfungsi untuk mereformasi atau menata kembali hal-hal yang semula tidak sesuai menjadi seperti yang diinginkan.

Jika dikaitkan dengan hukum, sebagaimana disebutkan dalam Black Law Dictionary, “*reconstruction is the act or process of rebuilding, recreating, or reorganizing something*”. Artinya, rekonstruksi dalam konteks ini dapat diartikan sebagai proses membangun kembali, menciptakan kembali, atau menata ulang

⁹⁹Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Vol. 4, 428.

¹⁰⁰Mahsun, “Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam Melalui Integrasi Metode Klasik dengan Metode Saintifik Modern”, *Al-Ahkam*, 25, 1 (2015): 3.

¹⁰¹Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 942.

¹⁰²Pius Partanto dan M. Dahlan Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: PT Arkala, 2001), 671.

sesuatu.¹⁰³ Dalam Kamus Politik, B.N. Marbun mendefinisikan rekonstruksi dengan makna mengembalikan sesuatu ke tempatnya semula, menata ulang atau menggambar kembali bahan-bahan yang ada dan menyusunnya kembali sebagaimana adanya atau apa yang terjadi pada awalnya.¹⁰⁴

Dalam ilmu sosial dikenal pula istilah rekonstruksi. Salah satu pemikir ilmu sosial terkemuka, Anthony Giddens, menyatakan bahwa teori sosial membutuhkan rekonstruksi. Dia mengusulkan gagasan untuk merekonstruksi teori sosial dengan mengkritik tiga aliran pemikiran utama: sosiologi interpretatif, fungsionalisme, dan strukturalisme. Giddens bermaksud untuk mempertahankan pemahaman yang diajukan oleh ketiga tradisi tersebut sekaligus mencari cara untuk mengatasi berbagai kekurangannya dan menjembatani kesenjangan di antara ketiganya. Desainnya mencakup pemikiran ulang konsep aksi, struktur, dan sistem untuk mengintegrasikannya ke dalam pendekatan teoretis baru. Rekonseptualisasi konsep tindakan, struktur, dan sistem dimulai dengan aspek analitis yang paling penting sebagai praktik sosial yang sedang berlangsung.¹⁰⁵

Rekonstruksi merupakan kelanjutan dari gerakan progresivisme dalam filsafat. Gerakan ini muncul dari anggapan bahwa kaum progresif pada masa itu hanya mementingkan masalah-masalah masyarakat sekarang atau saat ini, berdasarkan kondisi aktual yang ada, kurang memperhatikan masa depannya. Dengan kata lain, progresivisme adalah jenis pemecahan masalah, bukan proyeksi masa depan. Akibatnya, upaya rekonstruksi terus berlanjut. Dalam hal

¹⁰³Bryan A. Garner, *Black Law Dictionary*, (ST. Paul Minn: West Group, 1999), 1278.

¹⁰⁴B.N. Marbun, *Kamus Politik*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), 469.

¹⁰⁵Riheinatus A. Beresaby, "Distansiasi, Pemisahan, dan Refleksivitas sebagai Penggerak Perubahan Masyarakat: Suatu Refleksi terhadap Modernitas dalam Pemikiran Anthony Giddens", *Diglosia: Jurnal Pendidikan, Kebahasaan, dan Kesusatraan Indonesia*, 2, (2021), 418.

ini, George S. Count dan Harold Rugg menganjurkan rekonstruksi pada tahun 1930. Keduanya ingin menciptakan masyarakat baru, yang adil dan merata.¹⁰⁶

Dalam hukum Islam, proses rekonstruksi bukanlah hal baru. Kaidah hukum Islam mengenal istilah *naskh* berikut komponennya. Jika rekonstruksi diartikan sebagai pembaharuan, penghapusan, atau perubahan suatu syariat, maka sejalan dengan konsep tersebut. Lantas, apakah rekonstruksi kajian ini akan diarahkan pada teori *naskh*? Untuk menjawabnya perlu dipahami terlebih dahulu makna *naskh* dalam kajian Islam.

Secara etimologi, *naskh* berarti pembatalan (*al-ibtāl*), peniadaan (*al-izālah*), dan pemindahan (*al-naql*).¹⁰⁷ Sedangkan secara terminologi, diantaranya dapat diartikan sebagai “membatalkan suatu hukum syariat dengan dalil baru yang datang kemudian”.¹⁰⁸

Mayoritas Ulama berpendapat bahwasanya dalam al-Qur’an terdapat *naskh*. Landasan sebagai dalil dimungkinkannya *naskh* dalam al-Qur’an adalah QS. al-Baqarah: 106 sebagaimana berikut:¹⁰⁹

مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿البقرة:

﴿١٠٦﴾

¹⁰⁶Suhadi, *Rekonstruksi Kompilasi Hukum Islam*, 116.

¹⁰⁷Muhammad bin Mukrim bin Alī bin Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 14, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013), 243.

¹⁰⁸Teks asli definisi tersebut dalam bahasa arab berbunyi:

رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ مُتَأَخِّرٍ

Definisi ini merupakan definisi yang diusung oleh *uṣūliyyīn* secara konsensus. Lihat: ‘Abd al-Wahhāb bin ‘Alī bin Abd al-Kāfi al-Subkī, *Raf’ al-Ḥājjib ‘an Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājjib*, Vol. 4, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1999), 26; Muḥammad Muṣṭafā al-Zuḥayfī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, (Damaskus: Dār al-Khayr, 2006), 226.

¹⁰⁹al-Zuḥayfī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, 226.

“Ayat yang Kami batalkan atau Kami hilangkan dari ingatan, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu tahu bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?”

Dari ringkasan konsep tentang *naskh* dalam kaidah hukum Islam di atas, tentu arah yang diinginkan dalam penelitian ini tidak bermaksud membatalkan, akan tetapi cenderung menyempurnakan dan memperbaiki.

Rekonstruksi dalam penelitian ini adalah berupa *tatimmat* dan *takmilah*. Maksud dari dua diksi tersebut adalah berarti penyempurnaan atau pelengkap. Dua istilah ini biasa digunakan oleh ulama-ulama klasik ketika memberi anotasi terhadap suatu teks ringkas atau tulisan pokok tentang disiplin ilmu tertentu. Mirip sebuah klausul undang-undang, penulisan kitab selalu terdiri dari bab-bab topik utama dan setiap bab terdiri dari beberapa pasal. Ketika dirasa ada kekurangan dan perlu suatu pelengkap atau keterangan tambahan, maka dituliskan di akhir sebuah bab dan pasal-pasal nya suatu *tatimmat* atau *takmilah*.¹¹⁰

Masih dalam diskursus yang sama, juga dikenal istilah *mustadrak*. Sebenarnya istilah ini sudah populer cukup lama. Istilah ini dipopulerkan oleh Imam al-Hakim ketika memberi susulan tambahan hadis-hadis sahih yang dihimpun berdasar kriteria yang ditetapkan oleh dua Imam besar di bidang hadis, yakni Imam al-Bukhari dan Imam Muslim. Al-Hakim menemukan banyak hadis sahih yang tercecer yang tidak termaktub dalam dua himpunan hadis Sahih Bukhari dan Muslim. Karena itulah ia kumpulkan dan hasilnya ia bukukan tersendiri dan menamainya dengan Mustadrak al-Hakim.¹¹¹

¹¹⁰Suhadi, *Rekonstruksi Kompilasi Hukum Islam*, 127.

¹¹¹Suhadi, *Rekonstruksi Kompilasi Hukum Islam*, 128.

Berdasar dua pengertian tentang *takmilah* dan *tatimmah* serta *mustadrak* di atas demikian pula bentuk rekonstruksi Kompilasi Hukum Islam Indonesia yang digagas penulis ini juga berupa susulan atau pelengkap dan tambahan atas Pasal 80 ayat (5) Kompilasi Hukum Islam yang telah ada. Dengan demikian, KHI hasil rekonstruksi ini tetap berdasar dan menggunakan KHI 1991 sebagai bagian darinya yang tidak terpisahkan serta sebagai acuan dan sudut pandang dalam kegunaan dan peruntukannya.

D. Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia

Pembaharuan hukum Islam dimulai dari apa yang telah ada kemudian mengalami perubahan kualitatif sebagai hasil interaksi dalam kehidupan masyarakat. Proses reformasi hukum Islam dapat dilihat sebagai sesuatu yang otonom, tetapi juga berinteraksi dengan unsur-unsur lain dalam masyarakat, sehingga saling bergantung satu sama lain. Ketika hukum Islam berinteraksi dengan kehidupan masyarakat, masyarakat selalu dihadapkan pada persoalan internal dan eksternal. Akibatnya, konsep pembaharuan hukum Islam menuntut adanya sikap adaptif terhadap kondisi sosial masyarakat yang berinteraksi dengannya.¹¹²

Eksistensi dari kaidah *al-muḥāfazat ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdz bi al-jadīd al-aṣlah* (menjaga tradisi kuno yang masih relevan dan mengadopsi kebaruan yang lebih progresif) menjadi sebuah keniscayaan. Urgensitas ini perlu

¹¹²A. Intan Cahyani, "Pembaharuan Hukum dalam Kompilasi Hukum Islam", *Al-Daulah*, 5, 2 (2016): 302.

diperhatikan mengingat hukum yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* bersifat evolutif dan senantiasa mengalami perubahan.¹¹³

Dengan demikian, pembaharuan hukum Islam yang disebut juga *tajdid*, harus dilakukan sebagai jawaban atas tuntutan perubahan masyarakat. Dikatakan demikian, karena salah satu segi universalitas hukum Islam dapat dilihat pada daya adaptasi dan fleksibilitasnya. Artinya, pemikiran hukum Islam tidak tetap dalam satu zaman, tempat, atau kondisi, melainkan berubah secara dinamis sebagai respons terhadap perubahan waktu, tempat, dan keadaan. Hal ini sesuai dengan pendapat Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah yang menyatakan:¹¹⁴

تَعْيِيرُ الْفَتَاوَى وَإِثْلَافُهَا بِحَسَبِ تَعْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمَكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ

“Perubahan fatwa dan dinamikanya bergantung penuh dengan perubahan masa, tempat, kondisi, niat, dan kebutuhan”.

Meskipun demikian, pembaharuan hukum Islam dipandang perlu. Namun perlu ditekankan bahwa pembaharuan hukum Islam yang meliputi segala bentuk muamalah diperbolehkan, sepanjang tidak merugikan jiwa dan ruh hukum Islam itu sendiri. Hal ini diklaim karena hukum Islam di bidang muamalah hanya mengatur dan menentukan prinsip-prinsip dasar secara umum, menyerahkan detailnya kepada manusia untuk dipertimbangkan, dengan catatan berangkat dari prinsip-prinsip dasar yang diinginkan oleh hukum Islam itu sendiri. Dalam hal ini, ruh dan prinsip hukum Islam dapat dikatakan tetap, stabil, dan tidak berubah sepanjang masa. Hanya saja, secara teknis dapat berevolusi seiring bergantinya

¹¹³Cahyani, “Pembaharuan Hukum”, 302.

¹¹⁴Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I’lām al-Muwaqqi’īn*, Vol. 3, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 14.

situasi dan kondisi serta hal yang berkaitan erat dengan perubahan hukum tersebut.¹¹⁵

Pembaharuan hukum Islam dapat dilakukan dalam empat hal:

1. Fikih

Fikih dibagi menjadi empat kategori: ibadah, muamalah, pernikahan, dan pidana. Fikih muncul sebagai hasil pemikiran hukum Islam baru setelah para sahabat Nabi Muhammad Saw wafat. Hal ini disebabkan karena pada masa kenabian, Nabi Muhammad Saw sendiri dapat dengan mudah menyelesaikan masalah apapun yang muncul melalui wahyu dan ucapannya. Kemunculan dan perkembangan kajian fikih disebabkan oleh munculnya permasalahan sebagai akibat meluasnya wilayah penerapan Islam dan bertambahnya jumlah umat Islam dari berbagai latar belakang etnis dan budaya.¹¹⁶ Oleh karena masalah-masalah yang muncul itu belum pernah dialami oleh Rasulullah Saw dan tidak terdapat *naş* secara jelas dan tegas tentang hal itu, maka para sahabat dan generasi berikutnya dituntut untuk berpikir dalam menyelesaikan masalah-masalah yang ada.

Dalam hal ini, fikih sebagai ekspresi pemikiran hukum Islam di Indonesia memiliki kemiripan yang mencolok dengan kepribadian Arab. Ini karena jaringan intelektual yang terlalu Arab-sentris di kalangan ahli hukum Indonesia. Kondisi seperti itu bertahan hingga paruh pertama abad kedua puluh. Hasbi ash-Shiddieqy menyatakan dalam konteks ini bahwa sebagian fikih Islam Indonesia yang didasarkan pada urf Timur Tengah tidak sejalan

¹¹⁵Ahmad SF, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 106.

¹¹⁶Ali Yafi, *Fikih Sosial*, (Bandung: Mizan, 1995), 133.

dengan kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang terlegitimasi dalam hukum adat. Atas dasar itu, fikih kurang disambut hangat oleh masyarakat Indonesia karena dianggap tidak sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia.¹¹⁷

2. Fatwa

Fatwa adalah hasil ijtihad seorang mufti mengenai suatu peristiwa hukum yang disampaikan kepadanya. Salah satu ciri produk fatwa adalah bersifat kasuistis, karena merupakan tanggapan atau jawaban atas pertanyaan peminta fatwa (*mustaftī*). Fatwa tidak seperti putusan pengadilan, tidak memiliki kekuatan mengikat dan memaksa, dalam arti bahwa mereka yang meminta fatwa tidak diharuskan untuk mengikuti hukum yang diberikan kepadanya. Demikian pula fatwa tidak harus mengikat masyarakat luas karena fatwa satu mufti di satu tempat bisa saja berbeda dengan fatwa mufti lain di tempat yang sama. Biasanya fatwa cenderung bersifat dinamis, karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dialami oleh orang atau sekelompok orang yang meminta fatwa.¹¹⁸

Reformasi hukum Islam dalam kategori fatwa dilakukan di Indonesia oleh ormas-ormas seperti NU, Muhammadiyah, dan Persis. Masing-masing tersebut memiliki lembaga khusus yang bertugas memperbarui hukum Islam. Dilaksanakan di lingkungan NU oleh Lembaga Bahtsul Masail, Komisi Fatwa di lingkungan MUI, Majelis Tarjih di lingkungan Muhammadiyah, dan Dewan Hisbah di lingkungan Persis. Lembaga-lembaga ini memiliki tujuan

¹¹⁷Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 41.

¹¹⁸M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama*, (Jakarta: INIS, 1993), 3.

praktis, terutama bagi mereka yang membutuhkan, baik oleh pemerintah maupun oleh para pemimpin dan anggota masyarakat, dan fatwa dapat menjadi acuan dalam penerapan hukum Islam.¹¹⁹

3. Yurisprudensi

Istilah yurisprudensi memiliki arti yang lebih luas dalam literatur hukum *Anglo Saxon* daripada dalam hukum Eropa Kontinental. Yurisprudensi dalam literatur *Anglo-Saxon* mengacu pada keputusan hakim dan filsafat hukum dalam ilmu hukum. Sedangkan dalam kepustakaan hukum Eropa Kontinental dan Indonesia, yurisprudensi dikenal melalui kumpulan putusan Mahkamah Agung dan Pengadilan Tinggi atas perkara tertentu berdasarkan pertimbangan (kebijaksanaan) hakim itu sendiri yang diikuti sebagai pedoman oleh hakim lain dalam memutus perkara yang sama atau hampir sama.¹²⁰

Pembaharuan produk pemikiran hukum Islam melalui fikih dipandang perlu dan bermanfaat. Dikatakan demikian karena yurisprudensi tidak hanya menggambarkan keadilan yang tumbuh dan berkembang di masyarakat, tetapi juga sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat muslim Indonesia, dengan syarat hakim Pengadilan Agama yang membuat yurisprudensi, selain pemahaman yang benar dalam memahami hukum Islam, harus pula mencermati nilai-nilai hukum umum yang ada dalam masyarakat.¹²¹

4. Perundang-Undangan

¹¹⁹Cik Hasan Bisri, *Menggagas Fikih Sosial*, (Jakarta: Mizan, 1995), 130.

¹²⁰M. Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama: Kumpulan Tulisan*, (Jakarta: Rajawali Press, 1997), 358.

¹²¹Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, 360.

Peraturan perundang-undangan, seperti yurisprudensi atau putusan pengadilan, bersifat mengikat sebagai salah satu bentuk pemikiran hukum Islam. Bahkan, kekuatan mengikatnya lebih luas di masyarakat karena berlaku untuk semua orang yang ada di wilayah hukumnya, bukan hanya pihak tertentu. Anggota masyarakat lainnya, seperti ulama, politisi, dan lain-lain, terlibat dalam perumusan undang-undang. Masa berlaku suatu undang-undang berlangsung sampai dengan diganti dengan peraturan yang baru.¹²²

Di antara produk pemikiran hukum Islam yang telah diakomodir dalam kategori peraturan perundang-undangan adalah: UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974, Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang mengatur tentang perkawinan, waris, dan wakaf. Undang-Undang sebagai produk pemikiran hukum Islam memberikan sanksi bagi yang melanggarnya. Undang-Undang lebih memiliki kekuatan mengikat dalam putusan pengadilan sebagai produk kolektif. Dalam hal ini, ciri terpenting yang harus dimiliki Undang-Undang sebagai produk pemikiran hukum Islam adalah kualitasnya yang tinggi dan dapat mencerminkan realitas hukum yang tumbuh dan berkembang di masyarakat.¹²³

E. Biografi Abdullah bin Bayyah

Beliau memiliki nama lengkap Abdullah bin Mahfudz bin Bayyah. Lahir di Muritania pada tahun 1335 M/1354 H. Ayahnya bernama Mahfudz bin Bayyah; seorang *faqīh* dan *muarrikh* dari kabilah Masumah.¹²⁴ Ia dibesarkan di

¹²²Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama*, 3.

¹²³Cahyani, "Pembanharuan Hukum", 308.

¹²⁴Al-Khalil al-Nahwi, *Bilād Syinqīt al-Manārāt wa al-Ribāt*, (Tunisia: al-Munazzamat al-‘Arabiyat li al-Tarbiyat wa al-Šaqāfat wa al-‘Ulūm, 1987), 34.

keluarga besar yang memiliki keilmuan yang baik. Bahkan, ia berguru kepada ayahnya sendiri; Syekh Mahfudz bin Bayyah. Selain itu, ia juga menimba berbagai macam ilmu keislaman di sekolah “Mahḍarah”. Di sini, ia mempelajari keilmuan al-Qur’an, hadis, ilmu kalam, logika, fikih, sejarah Islam, tasawuf, bahasa Arab, dan kedokteran. Pasca lulus, ia melanjutkan sekolah ke negara Tunisia sebagai utusan dari negara Muritania yang diberikan kesempatan untuk memperdalam tentang ilmu syariah di Universitas Zaitun, Tunisia.¹²⁵

Ia termasuk salah satu murid yang berprestasi ketika menuntut ilmu. Terbukti, ketika menjadi utusan dari Muritania di Universitas Zaitun, Tunisia, ia selalu mendapatkan peringkat pertama di antara para utusan dari berbagai negara lainnya. Tak hanya mempelajari keilmuan bahasa Arab, ia juga mempelajari bahasa Persia, Inggris, dan beberapa bahasa lainnya yang memberikan dampak positif terhadap keilmuannya. Tak jarang terlihat di televisi ketika menyampaikan materi, beliau pernah menyampaikannya dengan bahasa Persia.¹²⁶

Dalam bidang keilmuan, ada tiga guru yang sangat mempengaruhi pemikiran Abdullah bin Bayyah, antara lain:

1. Ayahnya; Syekh Mahfudz bin Bayyah. Terbukti bahwasanya beliau sering mengutip pendapat sang ayah di beberapa literturnya sebagai bentuk ketersambungan sanad keilmuan dari segi riwayat dan dirayat kepada sang ayah.¹²⁷

¹²⁵Al-Mukhtar bin Hamid, *Ḥayāat Mūrītāniyā: al-Ḥayāt al-Šaqāfiyyah*, (t.t: al-Dār al-‘Arabiyyah li al-Kitāb, t.th), 40.

¹²⁶Abdullah bin Bayyah, *Fatāwā Fikriyyah*, Vol. 1, (Saudi Arabia: Dār al-Andalūs al-Khaḍrā’, 2000), 51.

¹²⁷Salah satu redaksi yang ditulis oleh Abdullah bin Bayyah yang menyebutkan sang ayah seperti redaksi berikut:

2. Syekh Muhammad al-Salim bin al-Syin. Beliau adalah seorang pakar di bidang bahasa Arab. Abdullah bin Bayyah berguru kepadanya di bidang al-Qur'an. Kemudian memperdalam kepadanya tentang keilmuan bahasa Arab dan fikih. Ia pernah membaca di hadapan sang guru kitab monumental di bidang nahwu; Alfiiyah Ibnu Malik; *muqarrar* dalam akidah dan fikih Maliki, nahwu, sejarah Islam, dan sebagian syair arab. Tak jarang beliau menyebut nama sang guru di beberapa karyanya sebagai kutipan yang bertendensi pada pendapat gurunya yang juga menunjukkan ketersambungan sanad keilmuan dengan sang guru sebagaimana ayahnya.¹²⁸
3. Syekh Bayyah bin al-Salik. Beliau merupakan salah satu ulama tersohor dan seorang hakim. Abdullah bin Bayyah memperdalam keilmuan syariah di bawah bimbingannya.¹²⁹

Karier dan reputasi Abdullah bin Bayyah sangat bagus. Ia dianggap oleh banyak ulama sebagai salah satu dari sedikit ulama yang langka, karena selain intelektualitasnya yang terpelajar, ia juga memegang jabatan penting di dalam dan luar negeri. Diketahui, ia pernah menjabat sebagai wakil Presiden Pertama Negara Muritania, Menteri Pendidikan, Menteri Kehakiman, Ketua Majelis Ulama di Eropa, pendiri dan ketua al-Markaz al-‘Ālamī li al-Tajdīd wa al-

وَقَدْ يَكُونُ مِنَ الْمُنَاسِبِ هُنَا أَنْ تُنْبِتَ حَوَابًا لِشَيْخِنَا وَوَالِدِنَا الشَّيْخِ الْمَحْفُوظِ بْنِ بَيْهٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

Pencatutan nama guru dalam keilmuan klasik adalah sebuah keniscayaan. Ini menunjukkan akan ketersambungan sanad antara murid dengan sang guru dari segi riwayat bahwa keduanya benar-benar pernah *talaqqi*. Lihat: Abdullah bin Bayyah, *Ṣinā'at al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt*, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2013), 237; Idarat al-Tsaqāfah wa al-Funun, *Min Abraz 'Ulamā' Syinqīt*, (Pemerintah Muritania: Wizārat al-Ṣaqāfat wa al-Syabāb wa al-Riyāḍah, 2018), 46.

¹²⁸Abdullah bin Bayyah, *Amālī al-Dalālāt wa Majālī al-Ikhtilāfāt*, Vol. 1, (Jeddah, Dār al-Minhāj, 2007), 162; Muhammad al-Mukhtar, *al-Syi'r wa al-Syu'arā' fi Mūrītānia*, Vol. 2, (Ribath: Dār al-Amān, 2003), 84.

¹²⁹Abdullah bin Bayyah, “*Tarjamāt al-‘Allāmat Abdullah bin Bayyah*”, <https://binbayyah.net/arabic/archives/1417>, diakses tanggal 24 April 2022.

Tarsyīd di London, dan sebagai profesor di Universitas Malik Abdul Aziz di Jeddah.¹³⁰ Bahkan nama beliau tercatat sebagai tokoh ke-16 yang berpengaruh di dunia dari 500 tokoh inspiratif se-dunia.¹³¹

Beliau termasuk kategori ulama yang produktif. Gagasan dan ide pemikiran yang sangat bernilai ini dituangkan dalam sebuah kitab yang menjadi rujukan oleh para ulama dan akademisi hingga sekarang. Beberapa karya beliau antara lain:¹³²

- Di bidang *Uṣūl* dan *Maqāṣid*:
 - *Masyāhid min al-Maqāṣid*
 - *Amālī al-Dalālāt wa Majālī al-Ikhtilāfāt*
 - *‘Alāqat Maqāṣid al-Syarī’ah bi Uṣūl al-Fiqh*
 - *Isārāt Tajdīdiyyah fī Huqūq al-Uṣūl*
 - *Tanbīh al-Marāji’ ‘alā Ta’ṣīl Fiqh al-Wāqi’*
 - *Al-Ijtihād bi Taḥqīq al-Manāt: Fiqh al-Wāqi’ wa al-Tawaqqu’*
 - *Al-Muqaddimat al-Uṣūliyyah*
 - *Syazarāt Uṣūliyyah ḥaula al-Muḥaddadāt al-Maḥabbiyyah*
 - *Maqāṣid al-Syarī’ah fī al-Mu’āmalāt al-Māliyyat*
- Di bidang fikih dan fatwa:
 - *Maqāṣid al-Mu’āmalāt wa Marāṣid al-Wāqi’āt*
 - *Ṣinā’at al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyyāt*
 - *I’ṣāl al-Maṣlaḥat fī al-Wāqf*

¹³⁰Fatimah Bu’i, “al-Ijtihād al-Maqāṣidī fī al-Fikr al-Iṣlāḥī al-Mu’āṣir ladā al-Syaikh Abdillāh bin Bayyah: Ru’yaḥ Ma’rifīyyah Manhajīyyah”, *al-Baḥsiyyah*, 9, (2018).

¹³¹Lamyā al-Khraisha et al., *The Muslim 500: The World’s 500 Most Influential Muslims*, (Yordania: Jordan National Library, 2022), 75.

¹³²Bayyah, “*Tarjamat*”, diakses tanggal 24 April 2022.

- *Sadd al-Ẓarāi’ wa Taṭbīqātuhū fī Majāl al-Mu’āmalāt*
- *Tauḍīḥ Awjūh Ikhtilāf al-Aqwāl fī Masā’il min Mu’āmalāt al-Amwāl*
- *Al-Farq baina al-Ḍarūrat wa al-Ḥājat Taṭbīqan ‘alā Ba’di Aḥwāl al-Aqalliyyāt al-Muslimah*
- *Ta’āsūr al-Fatwā bi Maḥmūm al-Istītā’at wa al-Nawāzil al-Mustajaddāt*
- *Al-Ta’min al-Ta’āwunī wa al-Ta’min al-Tijārī*
- *Al-‘alāqat baina al-Lughat wa al-Fiqh al-Islāmī*
- *Ta’qīd al-Fiqh al-Mālikī wa Taqnīnuhū*
- Di bidang ideologi dan teologi:
 - *Al-Burhān*
 - *Fatāwā Fikriyyah*
- Di bidang politik:
 - *Ḥiwār ‘an Bu’di Ḥaula Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām*
 - *Al-Irhāb: al-Syakhṣiyyat wa al-Ḥulūl*
 - *Khīṭāb al-Amn fī al-Islām wa Ṣaqāfat al-Tasāmuḥ wa al-Wasām*

F. Konsep Ijtihad *Maqāsidī* Abdullah bin Bayyah

Abdullah bin Bayyah dalam mengaplikasikan teori *maqāsid* bermuara pada dua konsep sebagai berikut:

1. *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan *Uṣūl al-Fiqh*: Satu-Kesatuan yang Memiliki Korelasi Erat

Abdullah bin Bayyah beranggapan bahwa struktur dalam hukum Islam memuat dua hal: hukum dan hikmah.¹³³ Maksud dari hukum adalah bentuk norma-norma dalam fikih yang sering disebut sebagai hukum *taklīfiy*, antara lain: wajib, sunnah, makruh, haram, dan mubah. Semua norma tersebut ditelusuri melalui dali-dali Al-Qur'an dan Sunnah dengan bantuan seperangkat metodologi formulasi hukum Islam yang disebut *uṣūl al-fiqh*. Setiap norma hukum yang ditetapkan, pasti dibaliknya terdapat hikmah, manfaat, dan maslahat yang bermuara dan dirasakan oleh setiap *mukallaf* sebagai hukum yang patut dipatuhi. Diksi “hikmah” tersebut sering kali diucapkan dengan term “*maqāṣid al-syarī'ah*”.

Definisi *maqāṣid al-syarī'ah* sangatlah beragam.¹³⁴ Penulis mengutip tiga pendapat antara lain sebagai berikut:

- Ṭāhir bin ‘Āsyūr (w. 1973) menjelaskan makna *maqāṣid al-syarī'ah* dengan terminologi berikut:

مَقَاصِدُ التَّشْرِيعِ الْعَامَّةُ هِيَ: الْمَعَانِي وَالْحِكْمُ الْمَلْحُوظَةُ لِلشَّارِعِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيعِ أَوْ
مُعْظَمِهَا، بَحَيْثُ لَا تَخْتَصُّ مُمْلَاحَظَتُهَا بِالْكَوْنِ فِي نَوْعٍ خَاصٍّ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ.¹³⁵

¹³³Abdullah bin Bayyah, *‘Alāqat Maqāṣid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, (Britania: Mu’assasat al-Furqān li al-Turās al-Islāmī, 2006), 134 dan *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 291.

¹³⁴Istilah *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan istilah yang muncul belakangan. Para ulama terdahulu tidak menyebutkan term ini, melainkan lebih sering menggunakan term ‘maslahat’. Term tersebut dipakai sejak al-Gazāli (w. 505 H), Izzuddīn bin ‘Abd al-Salām (w. 660 H), al-Qarāfī (w. 684 H), hingga al-Syāṭibī (w. 790 H). Ulama yang pertama kali menyebutkan secara tegas term “*maqāṣid al-syarī'ah*” adalah Ṭāhir bin ‘Āsyūr (w. 1973 M). Lihat: Nūr al-Dīn bin Mukhtār al-Khādīmī, *‘Ilm al-Maqāṣid al-Syarī'iyah*, (Saudi Arabia: Maktabah al-‘Abīkān, 2001), 53.

“*Maqāṣid* dari pensyariatian umum merupakan makna dan hikmah yang diperhatikan oleh *syāri*’ (otoritas pembuat syariat: Allah dan Rasul-Nya) di semua lini atau mayoritas penetapan hukum, sekira perhatian terhadap makna dan hikmah tersebut tidak terkhusus pada hukum alam pada jenis tertentu dari hukum syariat”.

- ‘Allāl al-Fāsi (w. 1974) memiliki terminologi lain yang lebih ringkas sebagai berikut:

المُرَادُ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ: الْعَايَةُ مِنْهَا وَالْأَسْرَارُ الَّتِي وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهَا.¹³⁶

“Yang dimaksud dengan *maqāṣid al-syarī’ah* adalah tujuan akhir beserta rahasia syariat yang telah ditetapkan oleh *syāri*’ di setiap hukum dari sekian hukum-hukum tersebut”.

- Abdullah bin Bayyah sendiri memiliki terminologi *maqāṣid al-syarī’ah*, hasil dari kajian para pemuka terdahulu dan menyimpulkannya sebagai berikut:

مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ هِيَ الْمَعَانِي الْجُزْئِيَّةُ أَوْ الْكَلِمَاتُ الْمَفْهُومَةُ مِنَ خِطَابِ الشَّارِعِ ابْتِدَاءً، أَصْلِيَّةً أَوْ تَابِعَةً. وَكَذَا الْمَرَامِي وَالْمَرَامِيزُ وَالْحِكْمُ وَالْعَايَاتُ الْمُسْتَنْبَطَةُ مِنَ الْخِطَابِ، وَمَا فِي مَعْنَاهُ مِنْ سُكُوتٍ بِمُخْتَلَفٍ دَلَالَتِهِ مُرَكَّزَةٌ لِلْعُقُولِ الْبَشَرِيَّةِ مُتَضَمِّنَةٌ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ، مَعْلُومَةٌ بِالتَّفْصِيلِ أَوْ فِي الْجُمْلَةِ.¹³⁷

“*Maqāṣid al-syarī’ah* adalah nilai-nilai partikular atau universal yang dipahami dari ucapan *syāri*’ semenjak dari awal, baik masalah pokok ataupun cabang. Demikian pula sasaran, hikmah, dan tujuan yang digali dari ucapan *syāri*’ dan sesuatu yang semakna dengannya beserta segala macam petunjuknya yang dapat dicerna oleh nalar manusia serta mengandung kemaslahatan dan dapat diketahui secara rinci maupun universal.”

¹³⁵Ṭāhir bin ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Vol. 3, (Qaṭr: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2004), 165.

¹³⁶Allāl al-Fāsi, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmy, 1993), 7.

¹³⁷Abdullah bin Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, (Dubai: Markaz al-Muwaṭṭa’, 2018), 31.

Dari sekian pendapat di atas, pada dasarnya tujuan dari penetapan hukum tidak lain adalah mencapai sebuah kemaslahatan di dunia maupun di akhirat.

Mengingat bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan bagian tak terpisahkan dari penetapan hukum Islam, maka menjadi penting untuk diperhatikan, sebab terdapat legitimasi khusus atas urgensi *maqāṣid* tersebut. Abdullah bin Bayyah menjelaskan berbagai dalil yang dijadikan legitimasi urgensi tersebut dalam ayat-ayat yang cenderung memiliki substansi ajakan merenungi (*tadabbur*) dan berfikir (*tafakkur*) atas hikmah penciptaan alam semesta, pengungkapan hikmah atas hukum dalam ayat, serta mengajak untuk menganalisis hikmah dari sebuah penciptaan dan perintah. Dalil-dalil tersebut dikemukakan melalui firman Allah Swt dalam beberapa ayat berikut:¹³⁸

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿الأعراف: ٥٤﴾

“Ingatlah! Segala penciptaan dan perintah menjadi hak-Nya. Maha suci Allah, Tuhan seluruh alam”.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿الْحَاشِيَةِ: ١٨﴾

“Kemudian Kami jadikan engkau (Muhammad) mengikuti syariat dari agama itu, maka ikutilah (syariat itu) dan janganlah engkau ikuti keinginan orang-orang yang tidak mengetahui”.

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ﴿ص: ٢٧﴾

“Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dengan sia-sia”.

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ

أَجَلُهُمْ فِيآيٍ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿الأعراف: ١٨٥﴾

¹³⁸Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 16.

“Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala apa yang diciptakan Allah, dan kemungkinan telah dekatnya waktu (kebinasaan) mereka? Lalu berita mana lagi setelah ini yang akan mereka percayai?”

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿ص: ٢٩﴾

“Kitab (Al-Qur’an) yang Kami turunkan kepadamu penuh berkah agar mereka merenungi ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang berakal mendapat pelajaran”.

Ijtihad *maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah ini sesungguhnya lahir dari refleksi kritis atas pelbagai persoalan yang ada dan timbul tiada habisnya. Terlihat dari pertanyaan filosofis yang ia ajukan sebagai bentuk kegelisahannya, meliputi: *Pertama*, sejauh mana syariat mampu memberikan solusi (dalam bentuk ketetapan hukum) atas isu-isu kontemporer yang tidak berkesudahan (*al-qaḍāyā al-mutajaddidah al-lāmutanāhiyah*)? *Kedua*, sejauh mana relevansi syariat eksis terhadap kemaslahatan dan urgensi kehidupan manusia? *Ketiga*, bagaimana posisi ijtihad manusia di era sekarang dalam penetapan hukum Islam? Jawaban-jawaban tersebut pastinya dapat diatasi dengan menghadirkan *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai ruh syariat. Ia juga menyangkal bahwa term *maqāṣid* ini sama dengan teori barat yang mereka kemukakan dengan istilah “jiwa hukum (*spirit of law*)”. Menurutnya, *maqāṣid al-syarī’ah* jauh lebih ideal dan komprehensif dalam menangani persoalan ketimbang “jiwa hukum” dari jurisdiksi Barat.¹³⁹

Dari refleksi di atas, menimbulkan pertanyaan-pertanyaan baru yang perlu dijawab seketika dengan lugas, mengingat memang peran *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai sebuah ruh hukum Islam sangatlah diperlukan. Ada tiga

¹³⁹Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 21.

pertanyaan pokok yang dikemukakan oleh Abdullah bin Bayyah: *Pertama*, siapa yang berhak menterminologikan dan menentukan maslahat, akal ataukah *naş*? *Kedua*, diskursus ibadah, apakah bersifat rasional (*ma'qūl*) ataukah dogmatik (*ta'abbud*)? *Ketiga*, mana yang didahulukan antara makna *kully* (general) dengan *juz'iy* (parsial)? Penjelasan secara lugas terdapat dalam kitabnya "*Masyāhid min al-Maqāsid*" yang hampir tidak ada kesimpulan final darinya, melainkan cenderung terjadi khilaf dalam menjawab persoalan di atas.¹⁴⁰

Sebagaimana dikemukakan di awal bahwa esensi *maqāsid al-syarī'ah* tidak dalam rangka merombak konsep metodologis *uşūl al-fiqh* yang telah mapan. Abdullah bin Bayyah juga menolak pendapat bahwasanya *maqāsid al-syarī'ah* sudah keluar dari fan *uşūl al-fiqh*. Ia menegaskan bahwa antara *maqāsid al-syarī'ah* dan *uşūl al-fiqh* memiliki korelasi yang tidak bisa dipisahkan antar satu sama lain. Keduanya merupakan satu-kesatuan utuh (*indimāj*) yang saling melengkapi (*mutakāmilah*). Memang, konsep *maqāsid al-syarī'ah* memiliki distingsi dan keunggulan yang patut untuk diakui dan bisa dijadikan sebagai pedoman dalam formulasi hukum Islam. Terdapat tiga karakteristik khusus: *Pertama*, *maqāsid* memuat kaidah prinsip (*al-uşūl al-kubrā*) mengungguli kaidah ilmu *uşūl*. *Kedua*, *maqāsid* memuat kaidah umum (*al-uşūl al-'āmmah*) dalam kajian ilmu *uşūl*. *Ketiga*, *maqāsid* memuat kaidah

¹⁴⁰Pada pertanyaan pertama, Abdullah bin Bayyah menyebutkan perdebatan antara akal dan *naş* sebagai penentu maslahat. Dalam hal ini, penganut yang pertama (akal sebagai penentu) adalah Izzuddīn bin Abd al-Salām (w. 660 H) dan Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 716 H). Sementara di golongan kedua (*naş* sebagai penentu) adalah al-Gazālī (w. 505 H) dan al-Syātibī (w. 660 H). Lihat: Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāsid*, 93.

yang lebih spesifik sebagai perinci di satu sisi maupun menjadi penyempurna di sisi lain dalam kajian ilmu *uṣūl*.¹⁴¹

Mengingat pentingnya konsep *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah pendekatan formulasi hukum Islam, tak jarang dari golongan elit dalam menyikapi urgensi tersebut dengan berbagai aliran. Abdullah bin Bayyah menyebutkan, setidaknya ada tiga aliran yang muncul sebagai implikasi teoritis atas aplikasi *maqāṣid* ini. *Pertama*, aliran liberal (*mutajāwiz*). Kelompok aliran ini menggunakan *maqāṣid* dengan terlalu liar. Bahkan cenderung melewati batas yang ditetapkan oleh syarak. Mereka mengabaikan hukum *juz'īyyāh* yang memang memiliki kekhususan makna. *Kedua*, aliran tekstual (*mujānib li al-maqāṣid*). Kelompok aliran ini merupakan kebalikan dari aliran liberal. Mereka cenderung menggunakan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan kaku dan pakem. Apa yang mereka lakukan -yakni dengan membatasi pada tekstual *naṣ* dan mengabaikan makna serta hikmah yang tersirat di dalamnya- membuat hukum menjadi sangat ekstrim dan cenderung menolak keberadaan maslahat. *Ketiga*, aliran moderat (*wasaf*). Kelompok ini merupakan perpaduan dari kedua kelompok sebelumnya. Masing-masing dari dalil, baik yang bersifat *kully* maupun *juz'iy* diperlakukan sebagaimana mestinya dan porsinya. Aplikasi *maqāṣid* cenderung tepat sasaran dan tanggap solutif dalam menjawab problematika yang ada. Kelompok inilah

¹⁴¹Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 291; 'Alāqat *Maqāṣid*, 134.

yang diharapkan oleh Abdullah bin Bayyah dalam menyikapi dialektika *maqāṣid al-syarī'ah*.¹⁴²

Abdullah bin Bayyah menegaskan bahwa fungsi *uṣūl al-fiqh* adalah untuk melaksanakan *istinbāṭ* (menggali dan menemukan hukum) dan *inḍibāṭ* (mengurangi pelanggaran hukum). Sementara peran *maqāṣid al-syarī'ah* adalah membentuk kinerja *istinbāṭ* dan *inḍibāṭ* tersebut agar tetap berada dalam koridor yang baku dan tidak liar (kebablasan). Penetapan hukum yang hanya menggunakan formulasi *uṣūl al-fiqh* dengan sama sekali tidak memakai peran *maqāṣid al-syarī'ah* di dalamnya, akan cenderung hampa dan tidak memiliki makna, sehingga masyarakat cenderung enggan menggunakan hukum tersebut sebagai landasan beragama. Begitu pula sebaliknya, justru akan mengarah pada liberalitas yang tidak tertentu arah tujuannya.¹⁴³

2. *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai Sebuah Pendekatan Metodologis

Fikih merupakan suatu produk hukum yang berkaitan dengan perbuatan seorang hamba sebagai bentuk landasan dalam beragama. Tentunya, karena fikih merupakan sebuah produk hasil ijtihad, maka sudah barang tentu tidak berlaku abadi. Muara perbuatan hamba (*af'āl al-mukallaf*) terliput pada lima norma hukum: keharusan untuk dilakukan (*al-wujūb*), keharusan untuk dihindari (*al-tahṛīm*), dianjurkan untuk dilakukan (*al-istiḥbāb*), dianjurkan untuk dihindari (*al-karāḥah*), dan kebolehan antara

¹⁴²Abdullah bin Bayyah juga mengutip pendapat al-Syāṭibī yang menegaskan untuk bersifat adil dan proporsional dalam menggunakan dalil *kully* dan *juz'iy*. Lihat: '*Alāqat Maqāṣid*, 134.

¹⁴³Abdullah bin Bayyah, *Isārāt Tajdīdiyyah fī Ḥuqūl al-Uṣūl*, (Mauritania: Sibawaih li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, t.th), 30.

dilakukan atau dihindari (*al-ibāḥah*).¹⁴⁴ Dari penjabaran tersebut, dapat diambil poin penting bahwasanya fikih meliputi dua sistem norma: norma hukum dan realita kehidupan yang berkaitan dengan perbuatan hamba. Keduanya harus berkorelasi dengan baik. Bilamana ada salah satu yang tidak diperhatikan, maka produk hukum akan cenderung tidak digunakan oleh masyarakat, apalagi masyarakat awam.¹⁴⁵

Secara ideal, dalam proses perumusan hukum, dikenal tiga istilah yang menjadi tahapan dalam fatwa, antara lain:¹⁴⁶

- 1) *Taşawwur*: menjabarkan kondisi dan situasi kasus yang hendak dihukumi secara rinci berdasar fakta yang ada. Hal inipun juga harus didukung dengan aspek pendukung lainnya yang menjadi faktor penyebab terjadinya kasus tersebut, sehingga seorang mufti atau mujtahid, benar-benar faham atas realita yang ada dengan melihat dari berbagai sisi secara komprehensif. Ini menjadi tahapan awal yang harus dilalui. Apabila di tahap ini, mufti atau mujtahid melakukan kesalahan dalam mengilustrasikan problem tidak sesuai dengan realita dan fakta, maka kesimpulan hukum yang akan dihasilkan pun akan cenderung meleset dan tidak sesuai dengan kasus yang sedang dihukumi.
- 2) *Takyīf*: menggolongkan suatu kasus di bawah landasan teoritis fikih yang relevan. Hal ini bertujuan untuk mengerucutkan masalah berdasar pada

¹⁴⁴Iyād bin Nāmī al-Sulamī, *Uṣūl al-Fiqh allazī Lā Yasa' al-Faqīh Jahluhū*, (Riyād: Dār al-Tadmīriyyah, 2005), 29.

¹⁴⁵Abdullah bin Bayyah, *al-Ijtihād bi Taḥqīq al-Manāt: Fiqh al-Wāqi' wa al-Tawaqqu'*, (Dubai: Mu'assasat Ṭābah, 2004), 50.

¹⁴⁶Muhammad bin Ḥusayn bin Ḥasan al-Jizāni, "al-Ijtihād fī al-Nawāzil", *Bahs Muḥakkam*, 19 (1424 H), 22.

tema atau dalil yang relevan, sehingga terhindar dari bias. Pada tahap ini, seorang mufti atau mujtahid dituntut untuk memahami kasus tersebut termasuk dalam tema apa, apakah tergolong tema ibadah, muamalah, atau lainnya. Ia juga harus mengetahui dalil apa yang melandasi hukum persoalan tersebut. Jika tidak didapati dalil yang tegas, maka dapat menggunakan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* yang relevan untuk menghukumi persoalan tersebut. Jika mufti atau mujtahid salah dalam menentukan tema maupun dalil berikut argumentasinya, niscaya akan berpengaruh pada produk hukum yang dihasilkan.

- 3) *Taṭbīq*: implementasi hukum dalam permasalahan yang dihukumi. Pada tahap akhir ini merupakan tahapan yang paling penting dalam menghasilkan hukum. Mufti atau mujtahid, dalam hal ini harus benar-benar memperhatikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pijakan utama, agar hukum yang diproduksi dapat sejalan atas dasar kemaslahatan umat. Hukum tersebut juga harus ditimbang, apa implikasi dan dampak yang terjadi pasca ditetapkannya fatwa atau hukum tersebut.

Maraknya hukum yang banyak diproduksi oleh kalangan elit agama, fatwa yang sering disebarluaskan, baik secara individual maupun komunal, namun tidak diikuti oleh umat muslim, setidaknya dipengaruhi oleh berbagai faktor, antara lain: *Pertama*, sempitnya pandangan mufti atau mujtahid dalam memahami realita sosial, terlebih keliru dalam menetapkan *taṣawwur* suatu masalah yang sedang dihukumi. *Kedua*, sempitnya pandangan mereka dalam memahami hakikat hukum Islam atau keliru dalam menerapkan *takyīf* atas

suatu masalah yang dihukumi. *Ketiga*, kesalahan prinsipil dalam merumuskan hukum dalam memahami dan mengetahui korelasi antara teks (dalil), konteks (realita), dan *maqāṣid* atau keliru dalam menerapkan *taṭbīq* sebagai hasil akhir produk suatu hukum.

Ketiga masalah ini disinggung secara tegas oleh Abdullah bin Bayyah sebagai berikut:

أَنَّ لَدَى بَعْضِ هَؤُلَاءِ خَلَلًا نَاشِئًا عَنِ قُصُورٍ فِي التَّأْصِيلِ وَضُمُورٍ فِي الْفِقْهِ وَعَدَمِ التَّزَامِ بِالْمَنْهَجِيَّةِ
وَعَدَمِ فَهْمِ لِلْوَاقِعِ، ظَاهِرِيَّةٍ فِي التَّفْسِيرِ وَجَهْلٍ بِالْحُكْمِ وَالتَّعْلِيلِ وَتَجَاهُلٍ لِلْوَاقِعِ عِنْدَ التَّنْزِيلِ، فَقَدَّمُوا
فَتَاوَى تَتَضَمَّنُ فُرُوعًا بِلَا قَوَاعِدَ وَجُزْئِيَّاتٍ بِلَا مَقَاصِدَ، تُجَانِبُ الْمَصَالِحَ وَتَجْلِبُ الْمَفَاسِدَ.¹⁴⁷

“Bahwa sebagian mereka (kelompok yang sewenang-wenang) memiliki celah yang sangat besar kecacatannya. Mereka tidak memahami hakikat fikih, tidak berpegang pada metodologis yang tepat, tidak memahami realita, tekstual dalam menafisiri, tidak mengerti hukum dan ‘illat hukum serta realitas yang mengiringi. Mereka cenderung mengemukakan fatwa masalah kasus cabang tanpa berdasar pada kaidah ataupun masalah parsial tanpa berpegang pada *maqāṣid*, justru menolak masalah dan mendatangkan mafsadat”.

Oleh karena itu, sebagai solusi atas polemik yang terjadi di atas, tentu harus dilakukan perbaikan dari sisi formulasi hukum Islam secara metodologis. Abdullah bin Bayyah dalam hal ini menghadirkan konsep *maqāṣid al-syarī’ah* dan menjelaskan urgensi revitalisasi konsep tersebut sebagai sebuah pendekatan metodologis dalam formulasi hukum Islam. *Maqāṣid al-syarī’ah* tidak cukup diletakkan sebagai penyempurna saja, bahkan hanya bertahan dalam tataran teoritis yang jumud. Untuk itu, *maqāṣid al-syarī’ah* harus bermitra dengan *uṣūl al-fiqh* untuk menghasilkan rumusan

¹⁴⁷Abdullah bin Bayyah, *Tanbīh al-Marāji’ ‘alā Ta’sīl Fiqh al-Wāqi’*, (Dubai: Markaz al-Muwaṭṭa’, 2018), 18.

hukum yang relevan dan solutif menjawab pelbagai problematika umat muslim di era kontemporer.

Dalam hal menggali dan menyingkap sisi *maqāṣid al-syārī'ah* tersebut, diperlukan beberapa langkah, antara lain:

Pertama, mujtahid mengeluarkan *maqāṣid* dari sangkarnya (*istinbāḥ al-maqāṣid wa istiṣmāruḥā*). Abdullah bin Bayyah menjelaskan bahwa untuk mengeluarkannya dapat menggunakan empat cara, antara lain:¹⁴⁸

- a. Melalui *khitāb* yang memuat unsur perintah dan larangan secara tegas. Maksudnya, dapat diketahui melalui sighat *amr* maupun *nahy* secara eksplisit maupun implisit yang merupakan tujuan *syārī'*.
- b. Melalui kajian tentang faktor-faktor yang termuat dalam perintah atau larangan dengan menggunakan cara penyingkapan *'illat (masālik al-'illat)*.
- c. Melalui deteksi tujuan-tujuan asal. Ini dikarenakan bahwa syariat memiliki tujuan asal (*al-maqāṣid al-aṣliyyah*) dan tujuan cabang (*al-maqāṣid al-far'iyyah*) di dalam pensyariatannya. Hanya saja, tujuan asal dapat tercapai dengan sempurna, asalkan tercapai pula penyempurna dan pendukungnya.
- d. Melalui penelitian terhadap diamnya *syārī'* (*sukūt al-syārī'*), disertai dengan adanya indikator yang dapat menguatkannya. Secara sederhana, diamnya *syārī'* ini ada dua macam. *Pertama*, diamnya *syārī'* sebab tidak ada tuntutan untuk menjelaskannya. Seperti masalah-masalah baru yang

¹⁴⁸Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 165; *'Alāqat Maqāṣid*, 65.

terjadi pada masa sahabat. Dalam kondisi seperti ini, penentuan hukumnya dikembalikan kepada kaidah-kaidah yang dilegitimasi menurut syariat, seperti *qiyās*, *istihsān*, dan semisalnya. *Kedua*, diamnya *syāri'* terhadap sesuatu yang faktor untuk menjelaskannya sudah ada. Dalam hal ini, berarti *syāri'* menghendaki agar apa yang telah diputuskan tidak ditambahi maupun dikurangi.

Kedua, mujtahid harus memperhatikan batasan-batasan (*al-ḍawābiṭ*) fundamental dalam menggali *maqāṣid* agar lebih mendekati pada validitas hasil secara ilmiah dan terhindar dari kesalahan ijtihad. Abdullah bin Bayyah menegaskan ada delapan batasan yang harus diperhatikan oleh mujtahid, antara lain:¹⁴⁹

- 1) Mengetahui tujuan asal (*al-maqṣad al-aṣly*) sebagai alasan disyariatkannya hukum. Jika tidak diketahui tujuan asal tersebut, niscaya tidak memungkinkan untuk digali alasan secara rasional, sebab kaidah asalnya “pada dasarnya dalam kemaslahatan adalah bersifat dogmatik (*ta'abbudy*)”. Jika bersifat dogmatik, maka tidak dapat digali *'illat* hukumnya, karena penggalian hanya berlaku pada taraf dalil yang bersifat rasional (*ma'qūl al-ma'nā*) sebagaimana ditegaskan oleh Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī.
- 2) *Maqāṣid* harus berupa sifat (*waṣf*) yang jelas (*ẓāhir*) dan terukur (*muḍabib*). Jika tidak demikian, maka tidak mungkin dapat digali faktor hukumnya (*illat*). Misalnya: berspekulasi (*garar*) akan dapat menimbulkan

¹⁴⁹Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 288.

kemarahan. Sedangkan marah adalah sifat personal yang ini cenderung masuk pada wilayah hikmah, yang tidak dapat dijadikan faktor hukum.

- 3) Menentukan tingkatan *maqāṣid* berdasar levelnya, apakah tergolong urgensitas (*al-ḍarūry*), kebutuhan (*al-ḥājy*), atau pelengkap (*al-takmīly*). Hal ini bertujuan untuk mengetahui tujuan asal (*al-maqṣad al-aṣlī*) dan tujuan pengikut (*al-maqṣad al-tābiʿī*).
- 4) Melihat kembali pada *naṣ-naṣ* yang bersifat parsial (*juzʿiyyah*) yang dijadikan sebagai pijakan hukum, karena dengan mengetahuinya, maka dapat memungkinkan untuk menetapkan dan membatasi penggunaan makna dari *naṣ* tersebut sebagai bentuk afirmasi atas *syāriʿ* dalam sebuah hukum atau menegasikannya. Hal ini bertujuan untuk mengetahui *maqāṣid*, apakah terdapat celah kontradiksi dengan urgensitas yang nyata (*al-ḍarūrat al-hāqqah*) atau kebutuhan yang mendesak (*al-ḥājat al-māssah*).
- 5) Menentukan apakah *maqāṣid* tersebut masuk dalam kategori *maqāṣid* yang terdali dari *naṣ* (*manṣūṣ*) atau terdali di luarnya (*mustanbaṭ*). Implikasi dari kedua tersebut, jika *maqāṣid manṣūṣ*, maka seiring hilangnya (tidak berlakunya) *maqāṣid* tersebut turut berdampak pada hilangnya hukumnya. Tetapi, jika tergolong *maqāṣid mustanbaṭ*, maka hilangnya *maqāṣid*, tidak berdampak pada hukumnya, melainkan dapat dispesifikasi dengan dalil lain.
- 6) *Maqāṣid* yang digali tidak tertolak oleh faktor yang dapat mencacatkannya.

- 7) *Maqāṣid* tidak boleh bertentangan dengan *maqāṣid* lainnya yang lebih tinggi levelitasnya.
- 8) *Maqāṣid* tidak berada di posisi yang terancam didisfungsikan oleh *naṣ*, *ijmak*, atau *qiyas* yang terbebas dari penghalang.

Ketiga, mujtahid melakukan revitalisasi *maqāṣid al-syarī'ah* berdasar pada tiga aspek:¹⁵⁰

- 1) Mengaktifkan kerja *uṣūl al-fiqh* dalam bingkai *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai satu-kesatuan yang melekat yang bertujuan untuk memperluas kinerja penggalian *maqāṣid* dengan empat pilar: *istiḥsān*, *istiṣlāh*, penggalian dengan *qiyās*, dan mempertimbangkan akibat hukum serta *ẓarī'ah*. Hal ini dilakukan dengan cara mengkhususkan sebagai keumuman dalam dalil (al-Qur'an dan sunnah) dengan tujuan untuk menggapai kemaslahatan yang lebih tinggi sebagai bentuk capaian tujuan asasi syariat. Abdullah bin Bayyah menegaskan bahwa cara seperti ini lumrah digunakan oleh ulama terdahulu di golongan Malikiyyah, seperti al-Syāṭibī dan Abu Bakr Ibn al-'Arabī.
- 2) Memilih pendapat fuqaha yang sesuai dengan realisasi *maqāṣid al-syarī'ah*, sekalipun pendapat tersebut lemah (*marjūh/ḍa'īf*) selama penisbatan kaul tersebut valid, bersumber dari orang yang terpercaya (*ṣiqah*), dan berdasar pada kebutuhan umat. Ketiga hal tersebut merupakan syarat mutlak yang dirumuskan oleh fuqaha Malikiyyah dalam memilih dan menggunakan pendapat lemah.

¹⁵⁰Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 294.

- 3) Mengaktifkan teori *maqāṣid* dalam bingkai falsafah Islam secara komprehensif yang dapat menjawab pelbagai problematika kontemporer kemanusiaan dalam berbagai bidang, baik di bidang ibadah, ekonomi, politik, sosial, dan lain sebagainya. Hal ini bertujuan agar aplikasi teori tersebut dapat beradaptasi dan berlanjut hingga waktu yang tak ditentukan, sehingga semakin eksis.

G. Kerangka Berpikir

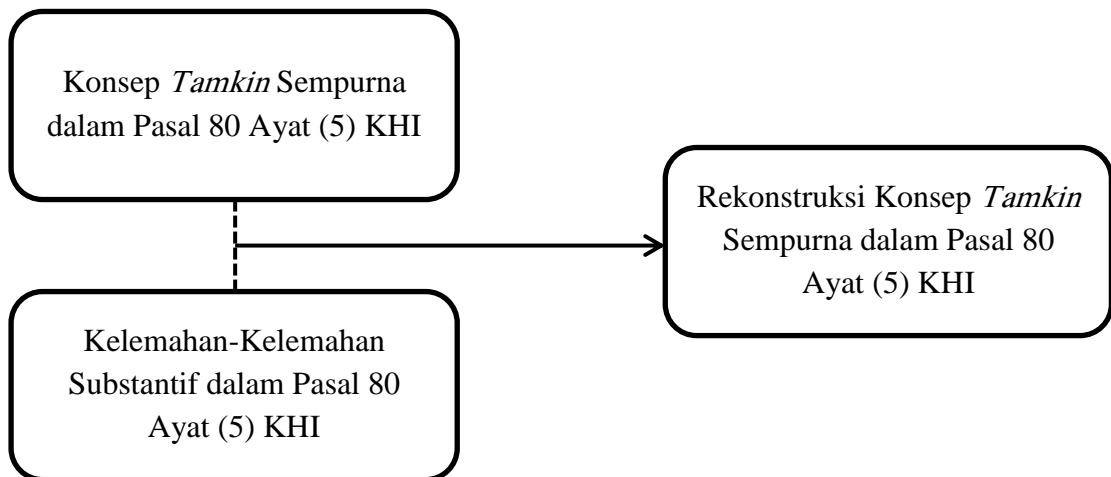
Penulis mengawali pembahasan penelitian ini dengan mendeskripsikan Pasal 80 ayat (5) KHI sebagai objek penelitian. Penjabaran pasal tersebut diiringi dengan menganalisis latar belakang munculnya pasal tersebut melalui berbagai literatur dan dokumen. Setelah itu, penulis mengungkap kelemahan-kelemahan substantif dalam Pasal 80 ayat (5) KHI tentang *tamkīn* sempurna sehingga menjadi penyebab atau faktor utama perlunya rekonstruksi pasal tersebut.

Dalam merekonstruksi Pasal 80 ayat (5) KHI, penulis menarasikannya dengan alur sebagai berikut: *Pertama*, menganalisis dan mendialogkan pendapat-pendapat ahli tentang *tamkīn* sempurna sebagai wujud interpretasi teks dalam pasal tersebut. Interpretasi tersebut didapat dari putusan hakim, pendapat ahli hukum dalam berbagai risetnya, dan pendapat fuqaha dalam kitab-kitab fikih. *Kedua*, mengimplementasikan kaidah-kaidah *maqāṣid* Abdullah bin Bayyah, mulai dari mengeluarkan *maqāṣid* dari sangkarnya (*istinbāt*), lalu memagari dengan batasan-batasan *maqāṣid* (*ḍawābiṭ*), dan diakhiri dengan menetapkan hasil *maqāṣid* (*istinjād*).

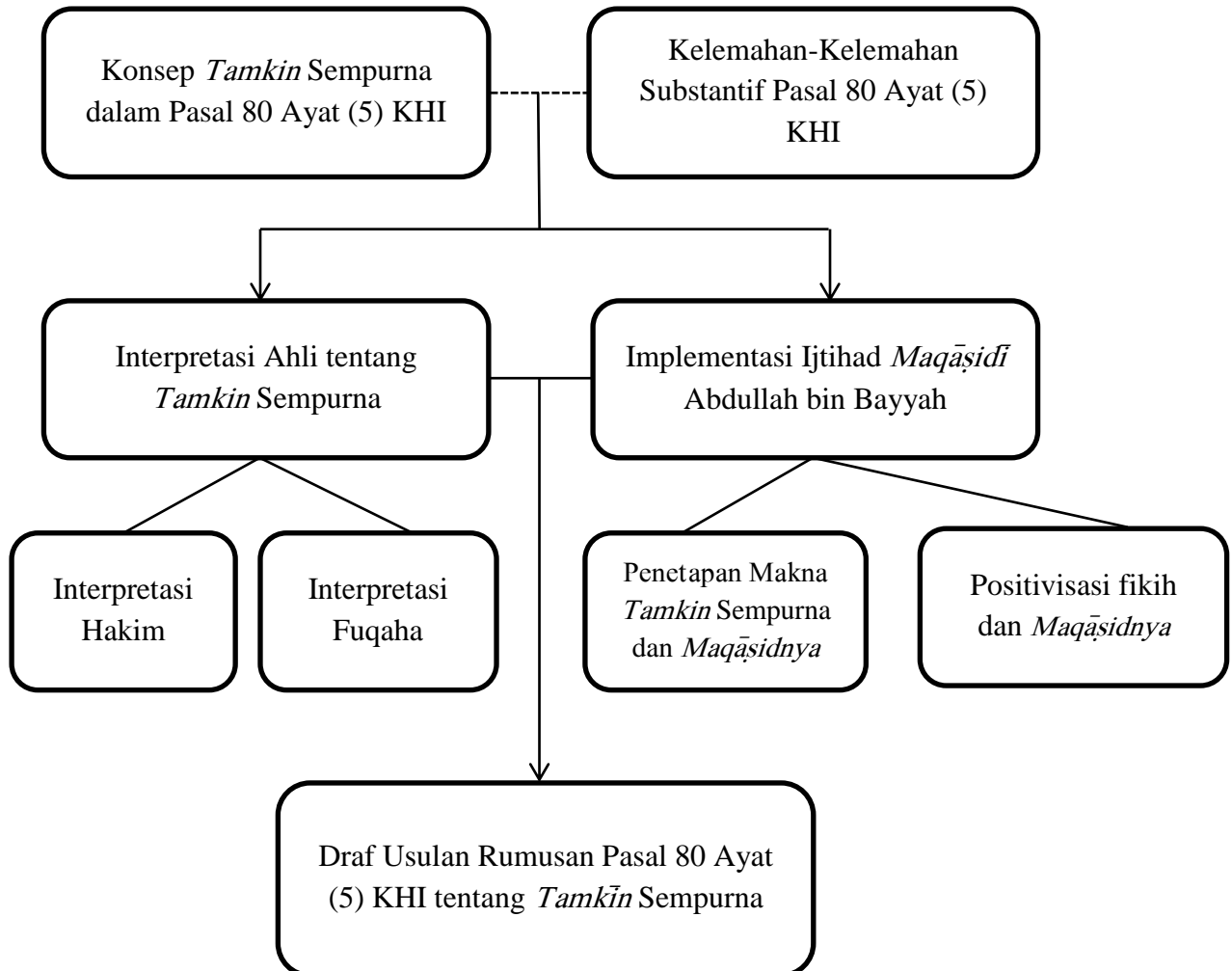
Seluruh dari prosesi tersebut akan menjadi pertimbangan utama dalam merumuskan draf usulan rumusan Pasal 80 ayat (5) KHI tentang *tamkīn* sempurna berbasis nilai-nilai *maqāṣid* Abdullah bin Bayyah sebagai sebuah rumusan pembaharu progresif.

Untuk mempermudah memahami tahapan-tahapan tersebut, penulis menyajikannya dalam bentuk bagan sebagaimana berikut:

Bagan 2.1 Alur Rekonstruksi Pasal 80 Ayat (5) KHI



Bagan 2.2 Proses Rekonstruksi Pasal 80 Ayat (5) KHI



BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, sebab penelitian ini tidak menggunakan angka-angka atau statistik dalam mengumpulkan data berikut penafsiran terhadap hasilnya, melainkan menggunakan dokumen yang dianalisis hingga menghasilkan sebuah konklusi.¹⁵¹ Jenis ini paling relevan digunakan, karena bahan hukum yang dikumpulkan adalah bahan hukum yuridis: Kompilasi Hukum Islam dan buku-buku Abdullah bin Bayyah yang menjelaskan ijihad *maqāṣidī*.

Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *maqāṣidī* dan pendekatan konseptual. Pendekatan ini tepat digunakan dengan alasan fokus kajian dalam penelitian ini adalah merekonstruksi Pasal 80 ayat (5) KHI tersebut.

Penelitian ini tergolong penelitian normatif, dikarenakan bahan hukum yang dijadikan referensi berupa data sekunder. Di sisi lain, penelitian ini membahas tentang aturan hukum dan prinsip hukum yang termuat dalam Kompilasi Hukum Islam yang sebagian pasalnya dijadikan sebagai bahan rekonstruksi dalam penelitian ini, yakni Pasal 80 ayat (5) KHI.¹⁵²

B. Data dan Sumber Data Penelitian

Dalam penelitian normatif bahan penelitian hukum diperoleh dari literatur bukan dari lapangan. Karena semua data dalam penelitian hukum normatif

¹⁵¹Johan Nasution, *Metode Penelitian Ilmu Hukum*, (Bandung: Mandar Maju, 2008), 96.

¹⁵²Soetandyo Wignjosoebroto, *Hukum, Konsep dan Metode*, (Malang: Setara Press, 2013), 77; Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, (Jakarta: Kencana Prenada, 2010), 35.

digolongkan sebagai data sekunder, maka data dalam penelitian hukum normatif lazim disebut sebagai bahan hukum. Bahan hukum yang digunakan dalam penelitian ini adalah semua bahan yang berkaitan dengan rumusan KHI dan ijtihad *maqāsidī* Abdullah bin Bayyah dan korelasinya dengan literatur klasik dan modern yang menyinggung hal tersebut.¹⁵³

Secara rinci, sumber bahan hukum yang digunakan dalam penelitian meliputi antara lain:

1. Bahan hukum primer

Bahan hukum primer terkhusus pada perundang-undangan yang berkaitan dengan konsep *tamkīn* sempurna, antara lain:

- a. Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

2. Bahan hukum sekunder:

Meliputi beberapa literatur antara lain:

- a. Seputar Konsep *Tamkīn* Sempurna:

- 1) Studi Analisis Pasal 80 Kompilasi Hukum Islam tentang *Tamkīn* Sempurna sebagai Syarat Pemenuhan Kewajiban Suami terhadap Isteri, Skripsi karya Farihatul Bayyuroh.¹⁵⁴
- 2) *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, karya al-Khaṭīb al-Syirbīnī.¹⁵⁵
- 3) *Ḥasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*, karya Ahmad Salāmah al-Qulyūbī dan Ahmad al-Burlusī Umairah.¹⁵⁶

¹⁵³Marzuki, *Penelitian Hukum*, 41.

¹⁵⁴Bayyuroh, *Studi Analisis Pasal 80*.

¹⁵⁵Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*.

¹⁵⁶al-Qulyūbī dan Umairah, *Ḥasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*.

- 4) *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi 'ī*, karya Al-Māwardī.¹⁵⁷
 - 5) *al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, karya Al-Rāfi 'ī.¹⁵⁸
 - 6) *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi 'ī*, karya Al-Syayrāzī.¹⁵⁹
 - 7) *Al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, karya Ibn Qudāmah.¹⁶⁰
 - 8) *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, karya Ibn 'Ābidīn.¹⁶¹
 - 9) *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*.¹⁶²
- b. Seputar ijthid *maqāsidī* Abdullah bin Bayyah:
- 1) *Masyāhid min al-Maqāsid*.¹⁶³
 - 2) *Amālī al-Dalālāt wa Majālī al-Ikhtilāfāt*.¹⁶⁴
 - 3) *'Alāqat Maqāsid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*.¹⁶⁵
 - 4) *Maqāsid al-Mu'āmalāt wa Marāsid al-Wāqi'āt*.¹⁶⁶
 - 5) *Tanbīh al-Marāji' 'alā Ta'sīl Fiqh al-Wāqi'*.¹⁶⁷
 - 6) *Al-Ijtihād bi Taḥqīq al-Manāt: Fiqh al-Wāqi' wa al-Tawaqqu'*.¹⁶⁸
 - 7) *Isārāt Tajdīdiyyah fī Huqūl al-Uṣūl*, karya Abdullah bin Bayyah.¹⁶⁹

¹⁵⁷ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi 'ī*.

¹⁵⁸ Al-Rāfi 'ī, *al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*.

¹⁵⁹ Al-Syayrāzī, *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi 'ī*.

¹⁶⁰ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī li Ibn Qudāmah*.

¹⁶¹ Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*.

¹⁶² Wizārat al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*.

¹⁶³ Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāsid*.

¹⁶⁴ Bayyah, *Amālī al-Dalālāt...*

¹⁶⁵ Bayyah, *'Alāqat Maqāsid...*

¹⁶⁶ Bayyah, *Maqāsid al-Mu'āmalāt...*

¹⁶⁷ Bayyah, *Tanbīh al-Marāji'...*

¹⁶⁸ Bayyah, *al-Ijtihād bi Taḥqīq al-Manāt*.

¹⁶⁹ Abdullah bin Bayyah, *Isārāt Tajdīdiyyah fī Huqūl al-Uṣūl*, (Mauritania: Sībawaih li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, t.th).

- 8) Konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* Abdullah bin Bayyah, karya Miftakhul Arif.¹⁷⁰
- c. Seputar putusan hakim yang memuat *tamkīn* sempurna, antara lain:
- 1) Putusan No. 310/Pdt.G/2012/PA.Mrs
 - 2) Putusan No. 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi
 - 3) Putusan No. 0055/Pdt.G/2012/PA.Mmk
 - 4) Putusan No. 2176/Pdt.G/2021/PA.Mlg
 - 5) Putusan No. 2531/Pdt.G/2019/PA.Mlg
 - 6) Putusan No. 4625/Pdt.G/2021/PA.Kab.Mlg
 - 7) Putusan No. 2798/Pdt.G/2013/PA.BL
 - 8) Putusan No. 0939/Pdt.G/2014/PA.JP
- d. Artikel jurnal dan fatwa para ulama yang berkaitan dengan konsep *tamkīn* sempurna dan ijihad *maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah.

C. Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini metode dokumentasi digunakan untuk mengumpulkan bahan hukum dengan cara menganalisis isi dokumen. Metode pendokumentasian berorientasi pada pencarian bahan hukum berupa buku, catatan, transkrip, dan sumber lainnya.¹⁷¹

Pengumpulan bahan hukum ini adalah dengan cara menelaah dokumen mengenai pendapat-pendapat tentang konsep *tamkīn* sempurna yang dikorelasikan dengan dalil-dalil berdasarkan gagasan ijihad *maqāṣidī* Abdullah

¹⁷⁰ Arif, "Konsep Maqasid Syariah...".

¹⁷¹ Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*, (Malang: UIN Malang, 2020), 43.

bin Bayyah. Selain itu, penulis juga mengumpulkan bahan hukum yang berkaitan dengan latar belakang perumusan Pasal 80 ayat (5) KHI tersebut secara komprehensif.

D. Analisis Data

Pasca bahan-bahan hukum yang berkaitan dengan penelitian ini diperoleh, maka langkah selanjutnya adalah menganalisis bahan-bahan tersebut. Maksud dari analisis bahan hukum adalah penulis menggali dan menghasilkan pemahaman dari proses membaca bahan hukum dengan seksama guna mendapatkan sebuah konklusi yang akan dijadikan konten dalam penelitian ini. Buah dari pemahaman ini akan menghasilkan kerangka berpikir yang otentik dan sistematis yang dapat memberikan pemahaman dengan mudah dan tepat kepada para pembaca.

Secara umum, proses yang akan dilalui dalam menganalisis bahan hukum adalah sebagai berikut:¹⁷²

1. Pengeditan (*editing*)

Pengeditan adalah proses meringkas dan menyusun bahan hukum pokok agar sesuai dengan topik penelitian. Hal ini perlu dilakukan karena tidak semua informasi yang diungkapkan dalam bahan hukum, tetapi hanya informasi inti saja yang terkait dengan fokus penelitian. Dalam hal ini, bahan hukum yang berkaitan dengan konsep *tamkīn* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) KHI dipilah dan disendirikan untuk kemudian diambil intisarinnya. Begitu

¹⁷²Pascasarjana, *Pedoman*, 28.

juga konsep ijtihad *maqāsidī* Abdullah bin Bayyah dengan cara memilah informasi penting yang memiliki korelasi dengan fokus penelitian saja.

2. Klasifikasi (*classifying*)

Peneliti kemudian mengklasifikasikan bahan hukum berdasarkan fokus penelitian setelah diedit dan direduksi. Ini berarti bahwa dokumen hukum akan dibagi menjadi beberapa bagian. Antara lain: bahan hukum yang berkaitan dengan konsep *tamkīn* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) KHI dan bahan hukum yang berkaitan dengan konsep ijtihad *maqāsidī* Abdullah bin Bayyah, dan bahan hukum yang berkaitan dengan pendapat-pendapat para tim penyusun maupun komentator yang berkaitan dengan nalar *maqāsid* dalam rumusan tersebut.

3. Analisis (*analyzing*)

Setelah bahan hukum diklasifikasikan dengan baik menurut porsi dan letaknya, langkah selanjutnya adalah menganalisisnya untuk menggali inti gagasan yang terkandung di dalamnya. Singkatnya, tujuan dari analisis ini adalah untuk menyederhanakan kata-kata agar lebih mudah dibaca dan disajikan. Dalam hal ini digunakan teknik deskriptif yaitu menjelaskan hakikat bahan hukum tentang latar belakang dan ketentuan hukum dalam konsep *tamkīn* sempurna Pasal 80 ayat (5) KHI beserta temuan dalam nalar *maqāsid* yang menyelimuti gagasan-gagasan tersebut yang dikorelasikan dan dilandasi oleh ijtihad *maqāsidī* Abdullah bin Bayyah.

4. Menyimpulkan (*concluding*)

Setelah analisis selesai, penulis melanjutkan ke tahap akhir, yaitu memberikan kesimpulan atas kajian yang telah diteliti. Tujuan dari kesimpulan ini adalah untuk menggambarkan suatu objek yang sebelumnya tidak diketahui tetapi menjadi jelas setelah proses penelitian. Untuk menarik kesimpulan, peneliti menarik poin-poin penting dalam setiap fokus penelitian dan kemudian menguraikan dalam bentuk kalimat yang ringkas dan padat yang merangkum poin-poin utama penelitian. Konklusi dalam penelitian ini antara lain kesimpulan tentang rekonstruksi konsep *tamkīn* sempurna dan hasil analisis uji *maqasīd* berdasar ijtihad *maqasīdī* Abdullah bin Bayyah.

E. Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data dalam penelitian ini merupakan rangkaian validasi yang tidak dapat dinafikan. Pasalnya referensi yang dijadikan rujukan dalam penelitian ini haruslah benar-benar akurat dengan pandangan obyektif, sehingga menghindarkan dari perspsi adanya ketersepihakan atau subyektivitas penulis dalam penelitian.¹⁷³

Adapun pengecekan bahan hukum pada literatur normatif, yang berkenaan dengan konsep *tamkīn* sempurna Pasal 80 ayat (5) KHI, penulis memvalidasi referensi-referensi tersebut secara akurat, mulai dari kevalidan sumber, otoritas sumber, kelayakan dan terhindar dari kealpaan. Hal ini dikuatkan dengan penelitian-penelitian yang turut mengkaji dengan tema yang sama.

Sementara pengecekan bahan hukum pada literatur *maqāsid* Abdullah bin Bayyah adalah dengan cara memvalidasi semua literatur-literatur beliau dengan

¹⁷³Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2014), 293.

mengecek kevalidan sumber, otoritas sumber, hingga terhindar dari adanya spekulasi. Hal ini dibuktikan dengan adanya pengakuan dari murid-muridnya bahwasanya literatur yang dijadikan referensi oleh penelitian memang valid adanya dan dapat dikaji serta dapat dipertanggungjawabkan keberadaannya.

Dengan demikian, seluruh referensi yang dicatut dan dijadikan tendensi dalam penelitian ini benar-benar valid adanya dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik dan secara ilmiah untuk menghasilkan penelitian yang layak uji.

BAB IV

PEMBAHASAN

A. Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam tentang *Tamkīn* Sempurna

1. Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia

Sebelum dikeluarkannya Inpres No. 1 tahun 1991, istilah “kompilasi” hampir tidak dikenal dan tidak digunakan sebagai bahasa baku pada masa Orde Baru. Hanya istilah 'kodifikasi' dan 'penyatuan' yang sudah dikenal luas. Akibatnya, menurut sejarah, istilah ‘kompilasi’ masih rancu dan memiliki banyak arti.¹⁷⁴ Bila ditelusuri arti sebenarnya dari kata ‘kompilasi’, maka ditemukan bahwa secara etimologis memiliki arti sekumpulan atau kumpulan; atau kelompok yang diatur secara teratur.¹⁷⁵ Kata ini merupakan serapan dari kata latin *compilare* yang berarti berkumpul bersama.¹⁷⁶ Term tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *compilation*, yang mengacu pada sebuah esai yang terdiri dari berbagai kutipan dari buku-buku lain.¹⁷⁷

Jika dilihat secara substansial, sebagaimana yang disebutkan oleh Muhammad Sabir bahwa jika disebutkan istilah ‘Kompilasi Hukum Islam’ sudah barang tentu akan merujuk pada sekumpulan pasal berisi materi hukum Islam pilihan yang memuat 229 pasal yang terdiri dari tiga komponen: hukum perkawinan (170 pasal), hukum waris (44 pasal), hukum perwakafan (14

¹⁷⁴Wahid, *Fikih Indonesia*, 105.

¹⁷⁵Depdikbud RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), 453.

¹⁷⁶C. Kruyskampen F. De Tollenaere, *Van Dale's Xileuw Groart Waardenbook Der Nederlandse Taal*, (Gravenhage: Martimus Nijhoff, 1950), 345.

¹⁷⁷S. Wojowasito dan W.J.S. Perwadarminta, *Kamus Lengkap Inggris Indonesia, Indonesia Inggris*, (Jakarta: Hasta: 1982), 88.

pasal), dan imbuhan 1 pasal terakhir sebagai ketentuan penutup yang berlaku pada tiga tema tersebut.¹⁷⁸

Marzuki Wahid mengungkapkan, pembentukan KHI dilatarbelakangi oleh kebutuhan teknis yudisial Peradilan Agama. Mahkamah Agung sebagai pengawas teknis peradilan menyadari akan kebutuhan ini. Hal ini sudah terjadi sejak tahun 1983, ketika Peradilan Agama mulai menerapkan UU 14 Tahun 1979. Kebutuhan yang dimaksud adalah adanya sebuah buku hukum yang dapat menghimpun semua hukum yang berlaku di lingkungan Peradilan Agama dan dapat dijadikan pedoman bagi hakim dalam memutuskan sengketa hukum keluarga. Mengapa ini sangat dibutuhkan? Hal ini disebabkan masih banyak pendapat para ulama fikih klasik yang belum tersaring mana yang tepat dan sesuai dengan keadaan Indonesia, lebih-lebih pendapat fuqaha tersebut dijadikan landasan hukum dalam memutuskan suatu perkara keislaman.¹⁷⁹

Tujuan utama perumusan KHI di Indonesia adalah untuk menyiapkan pedoman yang seragam (unifikasi) bagi Hakim Pengadilan Agama dan menjadi hukum positif yang harus diikuti oleh seluruh umat Islam Indonesia. Hal ini disebabkan karena materi hukum yang terkandung dalam KHI telah banyak dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia. Dalam konteks ini, KHI dianggap sebagai fikih Indonesia yang bercirikan masyarakat nusantara. Terbukti dengan bermunculannya produk-produk fikih baru yang bernuansa

¹⁷⁸Muhammad Sabir, "Hukum Islam Dan Problematika Sosial; Telaah Terhadap Beberapa Hukum Perdata Islam Dalam Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia", *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum*, 18 (2020), 283.

¹⁷⁹Wahid, *Fikih Indonesia*, 110.

Indonesia, seperti perihal pencatatan nikah, harta gono-gini, wasiat wajibah, dan lain-lain.¹⁸⁰

KHI secara resmi menjadi hukum Indonesia melalui Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991, yang dikeluarkan pada tanggal 10 Juni 1991 dan Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991 yang dikeluarkan pada tanggal 22 Juli 1991. Sebagaimana tercantum dalam Pasal 4 ayat (1) UUD 1945, Inpres KHI termasuk dalam ruang lingkup pasal tersebut dan telah menjadi tradisi ketatanegaraan dalam sistem hukum nasional.¹⁸¹ Ada dua poin penting tentang keberadaan KHI sebagai hukum Indonesia, sebagai sebuah eksistensi KHI dalam tata hukum Indonesia:¹⁸²

- 1) Pelaksanaan sosialisasi KHI merupakan salah satu tugas dan kewajiban umat Islam di Indonesia dalam rangka memfungsikan ajaran normatif Islam sebagai hukum yang eksis dan berkembang di masyarakat.
- 2) Perumusan KHI merupakan upaya untuk mengakhiri persepsi ganda tentang penerapan hukum Islam di Indonesia sebagaimana diatur dalam Pasal 2 ayat (1) dan (2) UU No. 1 Tahun 1974 dan sebagai hukum yang berlaku sempurna dari segi legal formal.

Kedudukan KHI dalam sistem hukum Indonesia dapat ditakar melalui tiga unsur sistem hukum nasional: *Pertama*, Pancasila dan UUD 1945, yang

¹⁸⁰Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001), 132.

¹⁸¹Mustafa, "Eksistensi Kompilasi Hukum Islam Problematikan Penerapannya Di Indonesia", *ARJIS (Abdurrauf Journal of Islamic Studies)*, 1 (2022), 55.

¹⁸²Nirmalasanti Anindya Pramesi, *Implementasi Maqasid Syari'ah Dalam Gagasan Pembaharuan Undang-Undang Perkawinan Indonesia Yang Berkeadilan Gender (Studi Terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam)*, Tesis (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2021), 31.

menjadi landasan ideal dan konstitusional dalam perumusan KHI. Hal ini merujuk pada pembukaan Inpres dan Penjelasan Umum KHI. Penyusunan KHI ini merupakan bagian dari sistem hukum nasional, yang bertujuan untuk menjamin kelangsungan hidup umat beragama sebagaimana tertuang dalam sila pertama Pancasila, “Ketuhanan Yang Maha Esa”, sekaligus menjadi wujud nyata kesadaran hukum bangsa Indonesia. *Kedua*, KHI telah disahkan secara hukum melalui perangkat hukum berupa Inpres No. 1 Tahun 1991 yang dilaksanakan melalui Keputusan Menteri Agama sebagai rangkaian peraturan perundang-undangan yang berlaku. *Ketiga*, perumusan KHI didasarkan pada tatanan hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Inilah hakikat hukum yang meliputi syariah, fikih, fatwa, kanun, dan adat, menjadikan KHI sebagai hukum Islam berbasis nilai-nilai nusantara.¹⁸³

Dari segi kekuatan hukum, KHI yang ditetapkan melalui Inpres tersebut tidak termasuk dalam salah satu ketentuan perundang-undangan yang diatur oleh MPRS No. XX/MPRS/1966. Namun sesuai dengan Pasal 4 ayat (1) UUD 1945, Presiden sebagai Kepala Pemerintahan berhak dan berwenang mengeluarkan Instruksi Presiden kepada para pembantunya (menteri). Akibatnya, KHI digunakan sebagai instrumen hukum yang memiliki kekuatan hukum dan mengikat, tetapi hanya dalam koridor instruksi. Keberadaannya tidak dapat dijadikan sebagai hukum positif tertulis yang mengikat dan memaksa seluruh warga negara, sebagaimana undang-undang,

¹⁸³Muksana Pasaribu, "Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Civil Law Dan Sistem Common Law", *JUSTITIA: Jurnal Ilmu Hukum dan Humaniora*, 7 (2020), 77.

keputusan presiden, peraturan pemerintah, dan bentuk hukum positif tertulis lainnya.¹⁸⁴

Menurut Marzuki, ada 13 pasal dan 17 ayat dalam KHI yang langsung mengutip dasar peraturan perundang-undangan. Jumlah yang tidak mengutip secara langsung lebih banyak lagi. Hal ini bisa dimaklumi, mengingat sejak awal KHI memang dirancang sebagai pelengkap hukum materiil Peradilan Agama. Sedangkan hukum materiil Peradilan Agama secara formal, garis besarnya telah diatur dalam UU No. 7 Tahun 1989, UU No. 1 Tahun 1974, PP No. 9 Tahun 1975, UU No. 22 Tahun 1946 jo. UU No. 32 Tahun 1954, dan PP No. 22 tahun 1977. Karena peraturan perundang-undangan ini dibuat sebelum adanya KHI, maka isi KHI tidak boleh bertentangan dengannya.¹⁸⁵

Logika yang dibangun di sini adalah logika hukum positif, yang mengajarkan bahwa hukum yang lahir kemudian tidak boleh bertentangan dengan tatanan hukum yang kedudukannya lebih tinggi (hierarki hukum). Karena landasannya adalah hukum negara positif (hukum negara), bukan Al-Quran dan Sunnah langsung, maka KHI membuat justifikasi substansial atas aturan hukum positif tersebut atas nama hukum Islam. Dengan kata lain, KHI mengakui bahwa ketentuan hukum sebelumnya yang di dalamnya terdapat hukum positif adalah 'tepat' secara syari'ah. Asumsi ini didukung oleh ketiadaan pasal-pasal dalam KHI yang secara langsung mengoreksi atau

¹⁸⁴Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), 176.

¹⁸⁵Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, 176.

meralat perbedaan peraturan sebelumnya perihal hukum Islam (kontrol moral).¹⁸⁶

KHI secara langsung melegitimasi secara *de facto* lembaga negara seperti KUA, PPAIW, Pengadilan Agama, Mahkamah Agung, Kementerian Agama, PPN, Notaris, dan lainnya, di mana lembaga tersebut tergolong tidak definitif dalam lacakan sejarah syariat Islam dilaksanakan. Legitimasi ini terlihat pada sebagian besar pasal-pasal KHI yang mengandalkan lembaga dalam menjalankan tugasnya. Mereka terlibat dalam penerapan hukum Islam karena alasan ini. Lembaga-lembaga di atas merupakan bagian dari mata rantai (birokrasi) yang telah disebutkan sebelumnya.¹⁸⁷

Dengan demikian, sebagai wujud pembaharuan hukum Islam dalam bingkai legal formal, penulis memandang perlu untuk menelaah kembali substansi hukum keluarga dalam Kompilasi Hukum Islam secara menyeluruh untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman, dengan catatan tetap menggunakan kaidah-kaidah formulasi hukum Islam yang diakui berdasar konsensus fuqaha guna tidak melenceng dari koridor kehati-hatian dalam memproduksi fikih tatanan baru. Penulis juga berasumsi, seiring ketidakjelasan posisi KHI yang hanya terbatas sebagai pelengkap hukum materiil karena terbatas dengan ‘intruksi’, maka perlu kiranya untuk diupayakan dinaikkan ke level perundang-undangan, melanjutkan titah pendahulu yang sempat vakum akibat gejolak politik hukum.¹⁸⁸

¹⁸⁶Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, 180.

¹⁸⁷Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, 181.

¹⁸⁸Gagasan pembaharuan Kompilasi Hukum Islam bukanlah gagasan baru. Gagasan ini sudah pernah digaungkan oleh para kalangan elit dari Depag pada tahun 2003 kepada DPR untuk

2. Metode Perumusan Kompilasi Hukum Islam

Keberhasilan perumusan Kompilasi Hukum Islam tidak lepas dari jasa para pelaksananya. Sesuai dengan tujuan diberlakukannya KHI, yakni sebagai landasan materiil peradilan agama, maka pengusulan KHI ini bermula dari gagasan Mahkamah Agung RI yang didukung oleh Departemen Agama RI. Pelaksana proyek agung ini disahkan secara resmi melalui SKB Ketua MA dan Menag RI No 07/KMA/1985 dan No 25 tahun 1985 tanggal 25 Maret 1985. Tim perumus terdiri dari 16 personil: 8 personil dari MA RI, 7 personil dari Depag RI, dan 1 personel dari MUI, yakni KH. Ibrahim Hosen.¹⁸⁹

16 personel yang telah disebut di atas merupakan tim inti perumusan KHI. Kendati demikian, keberhasilan penyusunan KHI ini sangat erat bantuan dari berbagai pihak pendukung. Keterlibatan pihak pendukung ini tidak bisa dipungkiri sangat memberikan pengaruh terhadap substansi muatan yang dirumuskan, sekalipun keputusan akhir ada di pihak tim perumus inti. Penyusunan KHI ini melibatkan dari jajaran Birokrat Depag dan Hakim Agung MA RI, Ulama, dan Intelektual/Cendekiawan Muslim Indonesia.¹⁹⁰

merumuskan suatu peraturan yang diberlakukan secara reguler ke depannya di wilayah Peradilan Agama, yakni Rancangan Undang-Undang Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA). Muatan rancangan tersebut berisikan revisi atas pasal-pasal KHI yang dianggap kurang relevan dengan kondisi sekarang dan meningkatkan statusnya menjadi Undang-Undang. Di samping itu, pada tahun 2004, ada pembandingan rumusan yang disusun oleh Musdah Mulia dan tim yang diberi nama *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (CLD-KHI) sebagai pembandingan KHI berbasis nilai-nilai gender, kemaslahatan dan keadilan. Namun, ditolak oleh Depag akibat muatan substansi yang cenderung menabrak dari esensi hukum Islam yang sebenarnya. Lihat: Pramesi, *Implementasi Maqasid Syari'ah*, 36.

¹⁸⁹Ketua Mahkamah Agung RI yang sedang menjabat saat itu adalah Ali Said, S.H dan Menteri Agamanya adalah H. Munawwir Sadzali, MA. Lihat: Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam*, 113.

¹⁹⁰Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam*, 114.

Keterlibatan ulama di sini diambil dari mereka yang memiliki kualifikasi yang ditetapkan oleh tim perumus, yakni bersal dari ormas Islam, seperti: NU, Muhammadiyah, MUI, Persis, Al-Irsyad, Al-Washliyah, dan beberapa pengasuh pesantren. Total para ulama yang dilibatkan sebagai responden sejumlah 185 ulama dengan rincian sebagai berikut:¹⁹¹

Tabel 4.1 Lokasi Wilayah Respondensi dan Jumlah Ulama yang Terlibat

No	Wilayah	Jumlah
1.	Banda Aceh	20 Ulama laki-laki
2.	Medan	19 Ulama laki-laki
3.	Padang	19 Ulama laki-laki & 1 perempuan
4.	Palembang	20 Ulama laki-laki
5.	Bandung	16 Ulama laki-laki
6.	Surakarta	17 Ulama laki-laki & 1 perempuan
7.	Surabaya	16 Ulama laki-laki & 2 perempuan
8.	Banjarmasin	15 Ulama laki-laki
9.	Ujung Pandang	19 Ulama laki-laki
10.	Mataram	20 Ulama laki-laki

Para ulama juga terlibat dalam perumusan komisi, antara lain:

- a. Komisi A tentang perkawinan, melibatkan KH. Ali Yafie dan KH. Nahji Ahyad;
- b. Komisi B tentang kewarisan, melibatkan KH. Azhar Basyir;
- c. Komisi C tentang wakaf, melibatkan KH. Ibrahim Hosen dan KH. Aziz Masyhuri.¹⁹²

Intelektual dan cendekiawan muslim yang dimaksud di atas terdiri dari para dosen di berbagai Perguruan Tinggi Islam terpilih. Mereka diberikan tugas untuk meneliti muatan-muatan dalam kitab-kitab fikih yang telah

¹⁹¹Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam*, 116.

¹⁹²Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam*, 117.

ditentukan berjumlah 38 kitab fikih. Sebelumnya, Badan Peradilan Agama telah menetapkan 13 kitab fikih sebagai pedoman hakim dalam berperkara, namun dalam perumusan ini dikembangkan lagi lebih luas. Tim menunjuk beberapa Perguruan Tinggi Islam dengan tugas meneliti kitab sebagai berikut:¹⁹³

Tabel 4.2 Perguruan Tinggi Islam dan Kitab Fikih yang Diteliti

No	Perguruan Tinggi	Kitab Fikih yang Diteliti
1.	IAIN Arraniri Banda Aceh	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ḥāsyiyah al-Bajūrī ‘alā Fath al-Qarīb; 2. Fath al-Mu’īn bi Syarḥ Qurrat al-‘Ayn; 3. Ḥāsyiyah al-Syarqāwī ‘alā al-Taḥrīr; 4. Mugnī al-Muḥtāj ilā Ma’rifat Ma’ānī Alfāz al-Minhāj; 5. Nihāyat al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj.
2.	IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta	<ol style="list-style-type: none"> 1. I’ānat al-Ṭālibīn ‘alā Ḥall Alfāz Fath al-Mu’īn; 2. Tuḥfat al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj; 3. Targīb al-Musyṭāq; 4. Bulgat al-Sālik li Aqrab al-Masālik; 5. Al-Syamsūrī fi al-Farāid; 6. Al-Mudawwanah al-Kubrā.
3.	IAIN Antasari Banjarmasin	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ḥāsyiyatā Qulyūbī wa Umairah; 2. Fath al-Wahhab; 3. Al-Umm; 4. Bughyat al-Mustarsyidīn; 5. Bidāyat al-Mujtahid; 6. Al-Islām ‘Aqīdah wa Syarī’ah.
4.	IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	<ol style="list-style-type: none"> 1. Al-Muḥallā bi al-Āsar; 2. Al-Wajīz fi Fiqh Maḥab al-Imām

¹⁹³Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam*, 118.

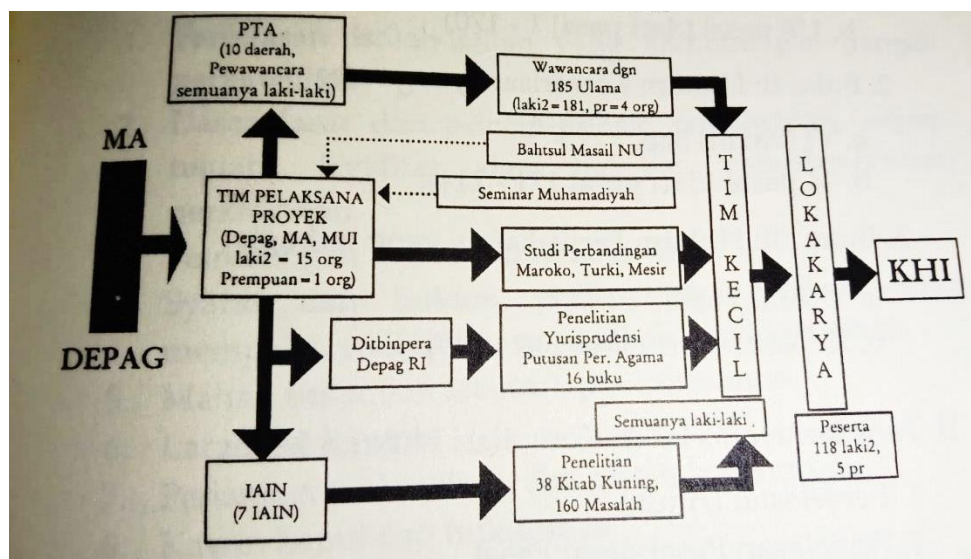
		al-Syāfi'ī; 3. Fath al-Qadīr; 4. Al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah; 5. Fiqh al-Sunnah.
5.	IAIN Sunan Ampel Surabaya	1. Kasysyāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'; 2. Majmū' al-Fatāwā li Ibn Taimiyyah; 3. Qawānīn al-Syarī'ah li Sayyid 'Usmān bin Yaḥyā; 4. Al-Mugnī li Ibn Qudāmah; 5. Al-Hidāyah Syarh al-Bidāyah; 6. Taymiyat al-Mubtadī.
6.	IAIN Alauddin Ujung Pandang	1. Qawānīn al-Syarī'ah li al-Sayyid Ṣadaqah Daḥlān; 2. Nawāb al-Jalīl; 3. Al-Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār; 4. Al-Muwaṭṭa'; 5. Ḥāsiyyah Syamsuddīn 'Irfān Dasūqy.
7.	IAIN Imam Bonjol Padang	1. Badāi' al-Ṣanāi' fī Tartīb al-Syarāi'; 2. Tabyīn al-Ḥaqā'iq Syarh Kanz al-Daqā'iq; 3. Al-Fatāwā al-Hindiyyah; 4. Fath al-Qadīr; 5. Nihāyah.

Adapun metode perumusan dan pengambilan data, tim perumus inti menggunakan beberapa langkah secara bertahap, diantaranya: penelitian kitab kuning, penelitian yurisprudensi Peradilan Agama, wawancara (*interview*), studi perbandingan dengan beberapa kanun luar negeri, Bahsul Masail dan seminar, serta lokakarya. Dari berbagai penggalian data yang ditempuh

berikut pemaparan hasil dalam lokakarya menjadikan pertimbangan matang bagi tim perumus untuk menyusun pasal dan ayat dalam KHI.¹⁹⁴

Dari sekian pemaparan di atas, dapat digambarkan alur pembentukan KHI melalui bagan berikut:

Bagan 4.1 Alur Pembentukan KHI¹⁹⁵



Dengan demikian, penulis beranggapan bahwa pada hakikatnya perumusan KHI jika ditelisik dari kitab yang digunakan adalah menggunakan mayoritas Mazhab Syafi'i dan prosesi yang benar-benar ketat yang diakui kevalidannya secara metodologis.

3. Latar Belakang Perumusan Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam tentang *Tamkīn* Sempurna

Perumusan pasal dan ayat dalam sebuah perundang-undangan atau aturan tertentu, dilatar belakangi oleh sebuah problematika atau motivasi tertentu. Dalam KHI yang notabene disebut sebagai kumpulan produk hukum

¹⁹⁴Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam*, 120.

¹⁹⁵Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam*, 127.

keluarga Islam yang berlaku di Indonesia, tentu dilatar belakangi atas sebuah motivasi bagi negara untuk memiliki hukum Islam sendiri yang relevan dengan kondisi nusantara. Hal ini dikarenakan kebutuhan yang mendesak, terlebih dijadikan sebagai pedoman di lingkungan peradilan atau instansi lain.¹⁹⁶

Pasal 80 ayat (5) KHI merupakan pasal yang berbicara terkait penyebab diwajibkannya nafkah atas suami yang merupakan hak isteri. Pasal ini menyebutkan bahwa kewajiban nafkah berlaku ketika telah ada tindakan *tamkīn* sempurna dari isteri. Dengan adanya tindakan tersebut, segala bentuk macam nafkah yang telah disebutkan dalam Pasal 80 ayat (4) KHI¹⁹⁷ menjadi beban tanggung jawab yang harus ditunaikan oleh suami.

Ketentuan *tamkīn* sempurna ini tidak muncul secara independen¹⁹⁸, melainkan muncul akibat adanya kewajiban suami menafkahi isteri yang merupakan konsekuensi lazim atas sebuah pernikahan yang sah dalam Islam.

Secara fundamental, perihal asasi itu terletak pada kewajiban nafkah ini. Di

¹⁹⁶Mochammad Muslim, “Pengaruh Konfigurasi Politik Hukum Orde Baru terhadap Kompilasi Hukum Islam di Indonesia”, *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, 4, (2014), 221; Khairul Umam, “Penyerapan Fiqh Madzhab Syafi’i dalam Penyusunan Kompilasi Hukum Islam”, *De Jure: Jurnal Hukum dan Syari’ah*, 9, (2017), 117.

¹⁹⁷Macam-macam nafkah yang dimuat dalam Pasal 80 ayat (4) KHI meliputi: nafkah (pangan), kiswah (sandang), tempat kediaman, biaya rumah tangga, biaya perawatan, biaya pengobatan isteri dan anak, serta biaya pendidikan bagi anak.

¹⁹⁸Setiap perumusan hukum pasti terdapat motif yang melatar belakangi ditetapkannya pasal-pasal substantif, terutama dalam KHI. Namun, tidak ditemukan dokumen yang benar-benar menjelaskan asal-muasal lahirnya pasal 80 KHI ini, kecuali berpijak pada metode perumusan KHI yang mengadopsi pendapat fuqaha dari berbagai kitab, maka penulis dapat simpulkan bahwa latar belakang penyusunan pasal ini motifnya sama dengan latar belakang pembahasan *tamkīn* oleh fuqaha. Farihatul Bayyuroh yang juga membahas tentang *tamkīn* mencantumkan sub bab perihal latar belakang lahirnya pasal tersebut, hanya saja penulis tidak menemukan deskripsi latar belakangnya, justru penulis hanya menemukan penjabaran deskriptif isi dari pasal yang berhubungan dengan hak dan kewajiban suami isteri dan penjabaran tentang hakikat akad nikah, yang menurut penulis tidak ada sinkronisasi antara hal tersebut dengan latar belakang lahirnya pasal ini. Lihat: Bayyuroh, *Studi Analisis Pasal 80*, 78.

mana nafkah merupakan sebuah komitmen suami yang wajib ia tunaikan kepada isteri sebagai bentuk pengayoman dan perlindungan kepadanya.¹⁹⁹ Dinyatakan demikian karena memang terdapat legitimasi kewajiban nafkah berdasar dalil Al-Qur'an dan Sunnah yang mengikat pada beban seorang *mukallaf* (dalam hal ini suami).²⁰⁰

Mengingat urgensitas nafkah dalam pernikahan, fuqaha memasukkannya dalam wilayah hak dan kewajiban suami isteri. Di mana nafkah ini merupakan kewajiban suami yang wajib ditunaikan dan hak isteri yang berhak ia dapatkan serta ia nikmati berdasar kebutuhannya.²⁰¹ Tentu, hal ini menimbulkan sebuah prosesi timbal balik yang saling berkolaborasi antara suami isteri. Pasalnya, ada hak dan kewajiban yang harus ditaati oleh masing-masing. Tentunya, beban keluarga tersebut tidak hanya ditanggung di atas pundak suami, melainkan isteri juga menanggung beban sebagai sebuah kewajiban yang harus ia berikan kepada suami, yakni berupa taat dan patuh secara totalitas kepada suami atas dedikasi yang ia berikan. Memahami kesalingan tanggung jawab antara suami isteri, tentunya akan mewujudkan keharmonisan rumah tangga, terlebih sebagai perwujudan sakinah sebagaimana diatur dalam Pasal 3 KHI²⁰².

Pertanggung jawaban suami merupakan sebuah bentuk dedikasi fundamental dalam ranah keluarga. Mengingat bahwa keluarga adalah

¹⁹⁹Alī Aḥmad al-Jurjāwī, *Ḥikmat al-Tasyrī' wa Falsafatuhū*, Vol. 2, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 63.

²⁰⁰Abīdi, *Aḥkām al-Nafaqah al-Zawjiyyah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 21.

²⁰¹Muhammad Nawawi bin Umar, *Syarḥ 'Uqūd al-Lujayn fī Bayān Ḥuqūq al-Zawjayn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015), 5.

²⁰²Bunyi dalam Pasal 3 KHI sebagai berikut: "Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah".

miniatur kecil dalam golongan bangsa negara. Hal ini juga merupakan esensi dari bentuk kepemimpinan dan pengayoman dari seorang suami kepada isterinya sebagai wujud dari realisasi *qawāmah* yang ditegaskan dalam Al-Qur'an sebagai kewajiban laki-laki (suami). Sebagaimana QS. Al-Nisā': 4 berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴿النِّسَاءِ: ٣٤﴾

“Laki-laki merupakan pemimpin atas wanita dengan segala bentuk yang Allah lebihkan kepada sebagian mereka (melebihi) atas sebagian lainnya dan dengan harta yang mereka wajib nafkahkan”.

Hakikatnya, esensi dari *qawāmah* di atas mengarah pada kemampuan suami dapat mengatur dengan cakap segala urusan yang menjadi tanggung jawabnya dengan *leadership* yang baik atas dasar kemaslahatan anggota keluarga. Suami juga mampu mengelola konflik rumah tangga dan menunaikan kewajiban nafkah untuk isterinya berdasar kemampuan yang menyertai, sedang isteri berlaku khusus sebagai pengatur kebijakan dalam urusan rumah yang memang dilimpahkan oleh suami kepadanya atas dasar mendapatkan keridaan dari suami sebagai harapan keridaan Allah Swt. Pemaknaan *qawāmah* seperti ini relevan dengan kondisi sosial Indonesia, yang pada dasarnya telah dijelaskan secara lugas oleh mufasir, antara lain al-Harārī²⁰³, Abū Zahrah²⁰⁴, dan Ṭāhir bin ‘Āsyūr²⁰⁵.

²⁰³Muhammad al-Amīn bin Abdullāh al-Harārī, *Tafsīr Ḥadāiq al-Rūḥ wa al-Rayḥān fī Rawābī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 6, (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001), 59.

²⁰⁴Muhammad bin Aḥmad bin Muṣṭafā Abū Zahrah, *Zahrāt al-Tafāsīr*, Vol. 3, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Araby, t.th), 1667.

²⁰⁵Muhammad Ṭāhir bin Muhammad bin Ṭāhir bin ‘Āsyūr, *Tahrīr al-Ma’nā al-Sadīd wa Tanwīr al-‘Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, Vol. 5, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), 38.

Mengingat akan kesalahan konsepsi yang sering disalah tafsirkan oleh banyak kalangan bahwa terjadi kesamaan konsep antara nafkah dan mahar, maka perlunya perincian dalam menguraikan distingsi antara keduanya. Konsep dan konsekuensi nafkah dan mahar cenderung berbeda. Setidaknya, distingsi tersebut dapat terurai dalam dua alasan:

- 1) Eksistensi akad nikah meniscayakan kewajiban suami membayar mahar kepada isteri, di mana mahar ini posisinya setara dengan *šaman* (alat tukar) dalam bab jual beli sebagai pembanding dari *ma'qūd 'alaih* (alat reproduksi wanita). Ketentuan ini disepakati oleh fuqaha lintas mazhab. Sedangkan kewajiban nafkah diakibatkan atas suatu hal yang masih terjadi khilaf antar fuqaha, apakah terjadi akibat *tamkīn*, penahanan, atau akad nikah.²⁰⁶
- 2) Dalam kewajiban mahar, status akad dalam pernikahan sangat mempengaruhi. Apakah status akad dibawa pada akad kepemilikan (*'aqd al-tamlik*) atau akad mendapat kebolehan (*'aqd al-ibāḥah*). Hanya saja, perbedaan status akad ini sama sekali tidak berpengaruh pada kewajiban nafkah.²⁰⁷

Meninjau tentang diskursus pendapat fuqaha tentang penyebab diwajibkannya nafkah, disimpulkan empat pendapat: antara diwajibkan sebab adanya *tamkīn*, penahanan, akad dan *tamkīn*, atau akad saja.²⁰⁸ Nyatanya, perumus KHI lebih memilih *tamkīn* sempurna sebagai penyebab kewajiban

²⁰⁶ Al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Vol. 8, 249; Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Vol. 11, 437.

²⁰⁷ Al-Dimyāṭy, *I'ānaṭ al-Ṭālibīn 'alā Ḥall Alfāz Fath al-Mu'īn*, Vol. 3, 433.

²⁰⁸ Lihat keterangan selanjutnya di Bab II tentang penyebab wajibnya nafkah.

nafkah, di mana pendapat ini merupakan pendapat mayoritas, yakni dipedomani oleh mazhab Malikiyyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah. Pemilihan pendapat ini tentu telah menimbang relevansi pendapat fikih disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat muslim nusantara. Di mana dalam kaidah positivisasi fikih (*taqnīn al-fiqh*) ke dalam perundang-undangan, dapat memilih kaul yang relevan dengan realita masyarakat.²⁰⁹ Di sisi lain, ketika pendapat tersebut telah diakomodasi menjadi bagian dari substansi hukum resmi suatu negara, maka pendapat inilah yang ditetapkan, sehingga menegasikan dan membatalkan pendapat lain yang menjadi perkhilafan.²¹⁰

4. Deskripsi Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam tentang *Tamkīn Sempurna*

Pada hakikatnya, sebagaimana dijelaskan oleh penulis sebelumnya, pasal-pasal dalam KHI berkaitan erat dengan hukum materiil lain yang memiliki kedudukan kuat dalam sistem hukum nasional, yakni UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Hanya saja, dalam hal nafkah, UU No. 1 tahun 1974 tidak menjelaskannya secara eksplisit, melainkan menjelaskan hak dan kewajiban suami isteri secara global dan singkat. Yang terdapat

²⁰⁹Abd al-Raḥmān bin Sa'd al-Syisrī, *Taqnīn al-Aḥkām al-Syar'iyyah: Tārīkhuhū wa Ḥukmuhū*, (Riyād: Dār al-Tauḥīd, 2013), 55.

²¹⁰Negara (dalam hal ini diakuisisi oleh pemerintah) memiliki kewenangan untuk menentukan aturan negara yang berlaku bagi masyarakat muslim. Aturan ini dapat berlaku, apabila dinyatakan jelas tidak bertentangan dengan norma agama. Dalam politik hukum Islam disebut dengan *al-siyāsah al-syar'iyyah* sebagaimana didefinisikan oleh Abdul Wahab Khalaf berikut:

التَّوَسُّعَةُ عَلَى وِلَاةِ الْأَمْرِ فِي أَنْ يَعْمَلُوا مَا تَقْتَضِي بِهِ الْمَصْلَحَةُ مِمَّا لَا يُخَالِفُ أَصُولَ الدِّينِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ خَاصٌّ.

“Kewenangan pemerintah untuk membuat kebijakan yang dikehendaki oleh kemaslahatan dari kebijakan yang tidak bertentangan dengan pokok agama, sekalipun tidak ada dalil tertentu yang melandasinya”. Lihat: Abd al-Wahhāb Khalāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fi al-Syu'ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah al-Māliyyah*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1988), 6.

korelasi dengan nafkah hanyalah tempat kediaman yang dibahas dalam Pasal 32 UU Perkawinan sebagai berikut.²¹¹

Pasal 32

- (1) Suami isteri harus mempunyai tempat kediaman yang tetap.
- (2) Rumah tempat kediaman yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini ditentukan oleh suami isteri bersama.

Pasal di atas secara tidak langsung menyinggung perihal nafkah bagian tempat tinggal yang wajib diberikan oleh suami.

Adapun bunyi pasal yang menjelaskan penyebab kewajiban nafkah berdasar eksistensi *tamkīn* sempurna dari isteri didapati dalam Pasal 80 ayat

(5) KHI berikut:

Pasal 80

- (5) Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada *tamkīn* sempurna dari isterinya.²¹²

Asalnya, berdasar pada keterangan latar belakang yang telah dijelaskan penulis pada poin sebelumnya, bahwa wujudnya ketentuan *tamkīn* sempurna dari isteri ini akibat dari kewajiban nafkah. Kewajiban nafkah ini tergolong kewajiban suami yang wajib ditunaikannya dan hak isteri yang berhak untuk didapatkannya. Berikut pasal 80 KHI:

Bagian Ketiga

Kewajiban Suami

Pasal 80

- (1) Suami adalah pembimbing terhadap isteri dan rumah tangganya, akan tetapi mengenai hal-hal urusan rumah tangga yang penting-penting diputuskan oleh suami-isteri bersama.

²¹¹Pasal 32 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

²¹²Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam.

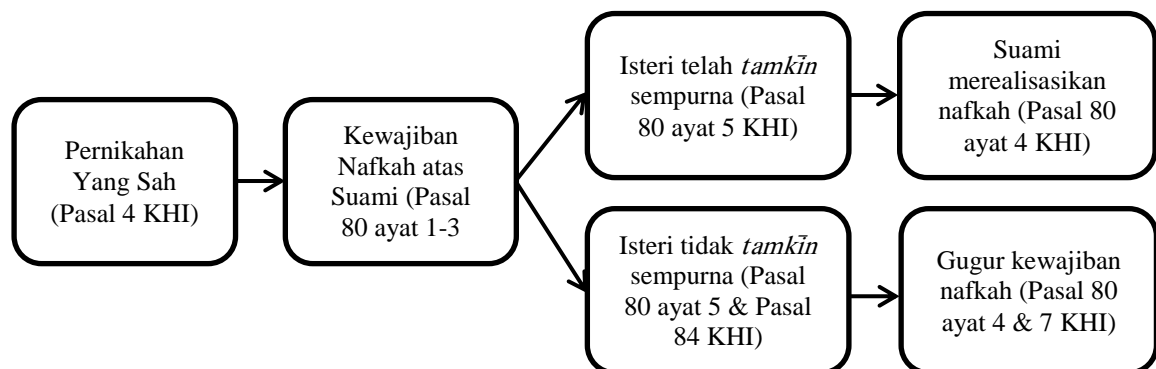
- (2) Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya.
- (3) Suami wajib memberikan pendidikan agama kepada isterinya dan memberi kesempatan belajar pengetahuan yang berguna dan bermanfaat bagi agama, nusa, dan bangsa.
- (4) Sesuai dengan penghasilannya, suami menanggung:
 - a. Nafkah, kiswah, dan tempat kediaman bagi isteri;
 - b. Biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak;
 - c. Biaya pendidikan bagi anak.
- (5) Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada *tamkīn* sempurna dari isterinya.**
- (6) Isteri dapat membebaskan suaminya dari kewajiban terhadap dirinya sebagaimana tersebut pada ayat (4) huruf a dan b.
- (7) Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila isteri nusyuz.²¹³

Muara dalam pasal 80 KHI di atas menjelaskan pada 5 aspek: *Pertama*, tanggung jawab suami secara umum (Pasal 80 ayat 1-3). *Kedua*, sebab wajibnya nafkah karena terjadi *tamkīn* sempurna dari isteri (Pasal 80 ayat 5). *Ketiga*, macam-macam nafkah (Pasal 80 ayat 4 poin a-c). *Keempat*, hak isteri untuk membebaskan kewajiban nafkah (Pasal 80 ayat 6). *Kelima*, gugurnya nafkah akibat nusyuz isteri (Pasal 80 ayat 7).

Sehingga dari sekian pasal di atas, alur pembacaan untuk memahami Pasal 80 ayat (5) KHI tidak dapat dibaca secara independen, melainkan harus dibaca secara berkaitan dengan ayat-ayat lainnya. Setidaknya, penulis dapat menjabarkan logika hukum dalam bentuk bagan berikut:

²¹³Pasal 80 Kompilasi Hukum Islam.

Bagan 4.2 Logika Hukum Pembacaan Pasal 80 Ayat (5) KHI



Bagan di atas dapat diuraikan sebagai berikut: ketika telah terjadi pernikahan yang sah antara suami isteri, maka konsekuensi hukumnya adalah mewajibkan kepada suami untuk menafkahi isteri. Dikarenakan adanya kewajiban nafkah atas suami untuk isteri, mewajibkan pula isteri berlaku *tamkīn* sempurna.²¹⁴ Jika isteri telah berlaku *tamkīn* sempurna, maka suami wajib merealisasikan nafkah dengan berbagai macam yang telah disebutkan²¹⁵; dan jika isteri tidak berlaku *tamkīn* sempurna, maka gugurlah kewajiban suami untuk menafkahi dari berbagai macam nafkah yang telah disebutkan.

Hakim sering merujuk Pasal 80 ayat (5) KHI ketika terdapat gugatan nafkah dari isteri dengan dalih suami belum menunaikan nafkahnya; atau untuk menentukan nafkah lampau; atau untuk menetapkan isteri telah nusyuz atau tidak.²¹⁶ Sebab, untuk menentukan nafkah ini benar-benar masih

²¹⁴Hal ini sebagaimana berlakunya kewajiban membayar mahar akibat akad nikah, maka berlaku pula kewajiban membayar nafkah akibat *tamkīn*.

²¹⁵Nafkah yang telah disebutkan sebagaimana tercantum dalam Pasal 80 ayat (4), yakni berupa nafkah pangan, kiswah (sandang), tempat kediaman, biaya rumah tangga, biaya perawatan, biaya pengobatan bagi isteri dan anak, serta biaya pendidikan bagi anak.

²¹⁶Sebagai contoh, dapat dilihat antara lain: Putusan Pengadilan Agama Mimika Nomor 0055/Pdt.G/2012/PA.Mmk, Putusan Pengadilan Agama Maros Nomor 310/Pdt.G/2022/PA.Mrs, dan Putusan Pengadilan Agama Banyuwangi Nomor 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi.

dibebankan kepada suami, sedang ia tidak menunaikannya, dapat ditetapkan sebagai kategori nafkah lampau yang wajib ditunaikan, asalkan isteri telah berlaku *tamkīn* secara sempurna.

Namun pada hakikatnya, pemaknaan atas frasa '*tamkīn* sempurna' dalam literatur fikih memiliki makna dan indikator yang beragam. Pemaknaan beragam ini muncul akibat interpretasi fuqaha yang beragam dalam memahami dalil yang dijadikan sebagai landasan hukum kewajiban nafkah. Terlebih antar fuqaha mazhab memiliki kriteria atau indikator terukur dalam konsep *tamkīn* sempurna yang dapat dijadikan sebagai tolak ukur, apakah isteri telah berlaku *tamkīn* atau belum. Kejelasan makna ini tidak terdapat dalam KHI, yang dibuktikan dengan tiadanya pasal yang dapat menafsiri maksud *tamkīn* sempurna ini. Sehingga, bunyi ayat ini harus diartikan secara umum, yang tentunya Hakim dapat memberikan ragam interpretasi berdasar ijtihad masing-masing.²¹⁷ Dengan beragam interpretasi tersebut, maka muncullah berbagai putusan pengadilan yang memiliki argumentasi yang beragam. Inilah titik problem yang diamati oleh penulis yang akan dijabarkan solusinya dalam poin berikutnya.

²¹⁷Penafsiran hukum di atas masuk dalam kategori penafsiran harfiah, karena yang masih belum jelas definisinya berbentuk per kata. Metode tersebut berlaku atas pasal dan ayat yang berlaku umum yang pernah diteliti oleh Afif Khalid. Lihat: Afif Khalid, "Penafsiran Hukum oleh Hakim dalam Sistem Peradilan di Indonesia", *Al- 'Adl*, 6, (2014), 11.

B. Kelemahan-Kelamahan dalam Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam

1. Mengadopsi Fikih secara Tidak Utuh

Pasal dan ayat dalam Kompilasi Hukum Islam secara penuh mengikuti mazhab fikih. Muara substansi dalam KHI memang beragam afiliasi mazhabnya. Mayoritas dari pasal-pasal di dalamnya mengadopsi mazhab Syafii. Tetapi, tak jarang ditemui pasal-pasal yang mengadopsi mazhab Hanafi, Maliki, dan Hanbali. Hal ini dibuktikan dengan referensi primer yang dijadikan rujukan dalam penyusunan KHI yang berjumlah 38 kitab tersebut memang terklasifikasi dari kitab-kitab empat mazhab.²¹⁸ Ima Damayanti bahkan menyebut mazhab Zahiri dan Syi'ah juga turut diadopsi dalam KHI.²¹⁹ Sehingga secara tidak langsung, pengambilan pendapat fuqaha klasik yang diadopsi dalam KHI menganut kaidah positivisasi hukum Islam (*taqni'n al-fiqh*).

²¹⁸Daftar kitab yang berjumlah 38 kitab fikih dapat dilihat dalam sub bab metode perumusan KHI.

²¹⁹Mazhab Zahiri memang turut ditelaah dan tergolong dalam 38 kitab yang disebutkan di awal, yakni kitab *al-Muḥallā bi al-Asār* karya Ibn Hazm. Namun penulis tidak menemukan referensi dari mazhab Syi'ah sebagaimana disebutkan Ima Damayanti. Ia menyebutkan:

“Dari hasil penelusuran terhadap kitab-kitab yang digunakan tersebut dapat diketahui bahwa kebanyakan dari mereka adalah kitab-kitab fikih mazhab Syafi'i. Sedangkan sebagian lainnya merupakan kitab-kitab fikih mazhab Hanafi, Maliki, Hanbali, Zahiri, dan Syi'ah. Di samping itu, juga terdapat kitab-kitab perbandingan dan tanpa mazhab.” Lihat: Ima Damayanti, “Kompilasi Hukum Islam dalam Tinjauan Madzhab”, *Tazkiya: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan & Kebudayaan*, 19, (2018), 16.

Tetapi di satu sisi, ia menyanggah pendapatnya sendiri bahwa tidak ditemukan referensi tersebut sebagai acuan primer perumusan:

“Memang pernah digunakan kitab fikih dari mazhab Syi'ah Imamiyah dalam telaah kitab itu, yaitu *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmiyyah*, karya al-Ṭūsī, namun dalam daftar kitab yang dibaca tidak ada kelihatan kitab fikih yang berasal dari mazhab Syi'ah Imamiyah tersebut.” Lihat: Damayanti, “Kompilasi Hukum Islam dalam Tinjauan Madzhab”, 17.

Merujuk pada beberapa pendapat pakar terkait terminologi *taqnīn al-fiqh*, penulis mengutip beberapa ahli, diantaranya: Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā menjelaskan sebagai berikut:

“(Taqnīn) merupakan kompilasi hukum dan kaidah pensyariaan hukum yang berkaitan erat dengan lingkup sosial, serta mengklasifikasinya dalam berbagai bab, sistematika, redaksi dengan bentuk narasi yang sederhana dan lugas dalam sebuah pasal numerikal secara beruntun, kemudian diterbitkan dalam bentuk perundang-undangan yang ditetapkan oleh Pemerintah sebagai pijakan hakim dalam menangani perkara antara masyarakat”.²²⁰

Beliau juga secara spesifik menjelaskan bahwa fikih yang diadopsi dalam sebuah aturan diambil dari satu mazhab:

“Implementasi teknis dalam legalisasi hukum Islam yang telah disebutkan berdasarkan hukum fikih yang terambil dari satu mazhab tertentu”.²²¹

Selain definisi di atas, penulis juga sebutkan pendapat Syuwaysy Hazā’ Alī al-Maḥāmīd dalam mendefinisikan *taqnīn* sebagai berikut:

“Meredaksikan (membentuk) hukum fikih dalam satu tema tertentu yang mana hukum-hukum tersebut tidak ditinggalkan penerapannya oleh masyarakat, dengan menggunakan redaksi yang lugas yang dibedakan menggunakan numerikal dan diurutkan berdasar urutan logis sistematis serta tidak ada pengulangan dan kebiasaan”.²²²

²²⁰Redaksi asli dari definisi tersebut adalah sebagai berikut:

"يُقْصَدُ بِالتَّقْنِينِ بَوَاحٍ عَامٍّ: جَمْعُ الْأَحْكَامِ وَالْقَوَاعِدِ التَّشْرِيْعِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَجَالٍ مِنْ مَجَالَاتِ الْعَلَاَقَاتِ الْأَجْتِمَاعِيَّةِ، وَتَبْوِيْهِهَا وَتَرْتِيْبِهَا، وَصِيَاغَتِهَا بِعِبَارَاتٍ أَمْرِيَّةٍ مُوجِزَةٍ وَأَضْحَى فِي بُنُوْدٍ تُسَمَّى (مَوَادٍ) ذَاتِ أَرْقَامٍ مُتَسَلِّسَةٍ، ثُمَّ إِصْدَارُهَا فِي صُوْرَةٍ قَانُونٍ أَوْ نِظَامٍ تُفْرَضُ الدَّوْلَةُ، وَيَلْتَزِمُ الْقَضَاةُ بِتَطْبِيْقِهِ بَيْنَ النَّاسِ".

Lihat: Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhy al-‘Āmm*, Vol. 1, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), 313.

²²¹Redaksi asli dari definisi tersebut adalah sebagai berikut:

"وَقُصِدَ بِتَقْنِينِ الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ: تَطْبِيْقَ طَرِيْقَةِ التَّقْنِينِ الْإِنْفِ الذِّكْرِ عَلَى الْأَحْكَامِ الْفِقْهِيَّةِ الْمَأْخُوْدَةِ مِنْ مَذْهَبٍ وَاحِدٍ".

Lihat: Al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhy al-‘Āmm*, Vol. 1, 313.

²²²Redaksi asli dari definisi tersebut adalah sebagai berikut:

Lebih spesifik lagi, sebagaimana disebut oleh Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Abd al-‘Azīz al-Ḥumayḍī dengan definisi praktis atas dasar pengambilan pendapat yang unggul atau relevan atas dasar kemaslahatan dengan narasi berikut:

“(taqnīn adalah) pemilihan pendapat mazhab yang unggul atau salah satu dari pendapat mazhab, atau mazhab lainnya yang dipedomani berdasar dalil terkuat, atau pemilihan pendapat yang merealisasikan *maqāṣid al-syarī’ah* dalam penerapan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan, mengesahkan kesulitan dan kesukaran bagi manusia, serta mempermudah aktivitas masyarakat. Pilihan-pilihan tersebut dihimpun dan dimuat dalam satu aturan yang terkodifikasi dan sistematis”²²³.

Ada tiga pendapat dalam memilih kaul fikih yang hendak diformalisasikan ke dalam suatu aturan perundang-undangan, antara lain:²²⁴

- **Pertama:** kaul fikih harus diadopsi dari satu mazhab tertentu. Apabila ditemukan beberapa kaul dalam satu mazhab tersebut, maka dapat diambil pendapat Imam mazhab atau kaul yang paling unggul. Pendapat

"وَأَرَى أَنْ يُعْرَفَ تَقْنِينُ الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ بِأَنَّهُ صِيَاغَةُ الْأَحْكَامِ الْفَقْهِيَّةِ ذَاتِ الْمَوْضُوعِ الْوَاحِدِ الَّتِي لَمْ يُتْرَكْ تَطْبِيقُهَا لِاخْتِيَارِ النَّاسِ، بِعِبَارَاتٍ آمِرَةٍ يُمَيِّزُ بَيْنَهَا بِأَرْقَامٍ مُتَسَلِّسَةٍ وَمُرْتَبَةٍ تَرْتِيبًا مَنْطِقِيًّا بَعِيدًا عَنِ التَّكْرَارِ وَالتَّضَارُبِ".

Lihat: Syuwaysy Hazā’ Alī al-Mahāmīd, *Masīrat al-Fiqh al-Islāmī al-Mu’āṣir wa Malāmiḥuhū: Dirāsah Waṣā’iqīyyah Taḥlīliyyah*, Disertasi, (Yordania: al-Jāmi’ah al-Urdūniyyah, 2000), 361.

²²³Redaksi asli dari definisi tersebut adalah sebagai berikut:

"وَمِمَّا يَلَاخُظُ: أَنَّ تَقْنِينَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ يُعْنِي اخْتِيَارَ الْقَوْلِ الرَّاجِحِ فِي الْمَذْهَبِ، أَوْ اخْتِيَارَ أَحَدِ أَقْوَالِ الْمَذْهَبِ، أَوْ اخْتِيَارَ أَحَدِ أَقْوَالِ الْمَذَاهِبِ الْأُخْرَى الَّذِي يَعْتَمِدُ عَلَى الدَّلِيلِ الْأَقْوَى، أَوْ اخْتِيَارَ الْقَوْلِ الَّذِي يُحَقِّقُ مَقَاصِدَ الشَّرِيعَةِ فِي تَحْقِيقِ الْمَصَالِحِ وَدَرَاءِ الْمَفَاسِدِ، وَرَفْعِ الْحَرَجِ وَالْمَشَقَّةِ عَنِ النَّاسِ، وَتَخْفِيفِ الْعَبْءِ عَنْهُمْ، وَتَسْهِيلِ أَعْمَالِهِمْ وَمَصَالِحِهِمْ، وَتَجْمَعُ هَذِهِ الْأَخْتِيَارَاتِ وَتَوْضَعُ فِي قَانُونٍ مُدَوَّنٍ مَسْتُورٍ مُرْتَبٍ".

Lihat: Abd al-Raḥmān Ibrāhīm ‘Abd al-Azīz al-Ḥumayḍī, *al-Qaḍā’ wa Nizāmuhū fi al-Kitāb wa al-Sunnah*, (Makkah, Jāmi’ah Umm al-Qurā, 1989), 304.

²²⁴Akūsy, *al-Taqnīn al-Fiqhī*, (Algeria: Universite Akli Mohand Oulhadj Bouira, t.th), 24.

ini berlaku atas dasar bahwa hakim hanya diperkenankan berpedoman pada satu mazhab tertentu dalam menangani semua perkara.²²⁵

- **Kedua:** mengambil dan menentukan kaul satu mazhab tertentu atau lintas mazhab yang paling kuat dan unggul. Penetapan tersebut harus didasari relevansi antara kemaslahatan masyarakat muslim dengan ketetapan aturan.²²⁶
- **Ketiga:** mengambil mazhab populer dalam suatu negara untuk dijadikan sebagai mazhab utama dalam formalisasi hukum Islam, namun diperkenankan untuk keluar dari mazhab tersebut, jika memuat kemaslahatan.²²⁷

Dengan demikian, penulis dapat menarik kesimpulan bahwa positivisasi fikih ke dalam suatu aturan perundang-undangan memang berdasar pada pemilihan pendapat fikih yang kuat atau relevan dengan kondisi sosial suatu daerah atas dasar kemaslahatan. Muatan-muatan pasal dalam KHI sesungguhnya telah mengimplementasikan teori ini, sehingga memang dapat dinyatakan bahwa KHI juga tergolong produk fikih yang diformalisasikan.

Kendati demikian, yang menjadi titik kelemahan pada KHI, terutama dalam Pasal 80 ayat (5) KHI yang berbicara tentang *tamkīn* sempurna,

²²⁵Konsep seperti ini dahulu pernah diaplikasikan pada masa Khilafah Abbasiyah di Bagdad, di mana berpegang penuh pada Mazhab Hanafi dan berlaku di Cordoba dengan berpegang penuh pada Mazhab Maliki.

²²⁶Pendapat ini dikuatkan oleh Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, Yūsuf al-Qarḍāwī, dan ulama kontemporer lainnya.

²²⁷Konsep ini dipraktikkan di Mesir yang berpijak pada Mazhab Hanafi sebagai mazhab asasi, tetapi diperkenankan untuk keluar dari pendapat mazhab atas dasar kemaslahatan. Seperti contoh pada masalah kebebasan bertransaksi dan melakukan perjanjian. Negara tidak menggunakan Mazhab Hanafi sebagai landasan materiil, melainkan berpindah pada Mazhab Hanbali yang cenderung longgar.

sebenarnya pasal ini mengadopsi pendapat jumhur fuqaha (Malikiyyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah), akan tetapi tidak mengambil dan mengutip makna dan konsep *tamkīn* sempurna secara utuh. Penulis beranggapan bahwa konsep *tamkīn* sempurna yang dipedomani dalam KHI ini lebih spesifik diarahkan pada konsep milik Mazhab Syafi'i. Terbukti dengan beberapa putusan hakim yang telah disebutkan di konteks penelitian yang merujuk pada referensi Mazhab Syafi'i.²²⁸ Di sisi lain, dalam pasal ini hanya disebutkan bahwa kewajiban menafkahi isteri bagi suaminya berlaku pasca isteri telah berlaku *tamkīn* sempurna, tanpa menyebutkan apa maksud dan ketentuan dari *tamkīn* sempurna tersebut. Dengan demikian, afiliasi mazhab dalam pasal ini masih belum sempurna, sehingga memerlukan adanya penyempurnaan.

2. Substansi Pasal Mengarah pada Keberlakuan Makna secara Umum

Penulis menganggap bahwa Pasal 80 ayat (5) KHI berlaku umum secara pemaknaannya. Padahal, pasal ini dapat berlaku khusus, baik terdapat spesifikasi secara langsung dari muatan pasal itu sendiri atau ditafsirkan oleh pasal lain. Jika ditelisik lebih dalam lagi, pasal tersebut berbunyi sebagai berikut:

Pasal 80

(5) Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada *tamkīn* sempurna dari isterinya.²²⁹

²²⁸Putusan hakim yang dikutip oleh penulis ada tiga, antara lain: Putusan Pengadilan Agama Mimika Nomor 0055/Pdt.G/2012/PA.Mmk, Putusan Pengadilan Agama Maros Nomor 310/Pdt.G/2022/PA.Mrs, dan Putusan Pengadilan Agama Banyuwangi Nomor 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi.

²²⁹Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam.

Dari bunyi pasal di atas, setidaknya terdapat dua hal yang memiliki pemaknaan dasar:

Pertama, pada kalimat “**kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b**”, hakikatnya sedang menjelaskan macam-macam nafkah yang harus ditanggung oleh suami, di mana pada ayat tersebut disebutkan huruf a yang berisi kewajiban nafkah (pangan), kishah (sandang), dan tempat kediaman bagi isteri; dan huruf b yang memuat kewajiban menanggung biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi isteri. Pasal tersebut tidak mengikutkan huruf c yang memuat kewajiban menanggung biaya pendidikan anak, karena dalam Pasal 80 ayat (5) ini, konteksnya sedang membahas tentang keberlakuan kewajiban sebab adanya *tamkīn* sempurna dari isteri. Sedangkan, biaya pendidikan anak dapat dibebankan atas suami, bilamana antara suami-isteri telah dikaruniai keturunan anak. Sementara eksistensi keberlakuan *tamkīn* dari isteri tidak perlu menunggu adanya keturunan lalu terjadilah konsekuensi kewajiban nafkah. Oleh karena itu, pada kalimat tersebut, pemaknannya dirujuk pada bunyi Pasal 80 ayat (4) huruf a dan b.

Kedua, pada kalimat “**mulai berlaku sesudah ada *tamkīn* sempurna dari isterinya**”, memiliki makna bahwa kewajiban suami untuk menanggung beberapa komponen nafkah yang disebut mulai berlaku sejak isteri telah berlaku *tamkīn* secara utuh. Kendati demikian, pada bunyi ayat tersebut tidak ada pasal/ayat penjas tentang makna *tamkīn* sempurna dan indikatornya, di mana dengan adanya pembatasan maksud dan kriteria indikator tersebut dapat

menspesifikasi makna kalimat sehingga jauh dari bias. Inilah yang menjadi titik poin krusial yang harus dibenahi. Dengan demikian, penulis menganggap bahwa pada frasa “*tamkīn* sempurna” cenderung diberlakukan pada makna umum. Ketika didapati kalimat yang bermakna umum, maka sebisa mungkin digali dan dicari kalimat yang bermakna khusus yang menjelaskan hakikat dari keumuman tersebut, sehingga dapat diarahkan pada makna spesifik.

Jika ditinjau dari sisi leksikologi bahasa Indonesia, bentuk kalimat dalam Pasal 80 ayat (5) ini dapat tergolong pada kausalitas²³⁰, karena di dalamnya memuat unsur sebab (*cause*) dan akibat (*effect*). Oleh karenanya, Pasal 80 ayat (5) ini dapat dibaca sebagai berikut:

“Apabila telah terjadi *tamkīn* sempurna dari isteri, maka kewajiban suami terhadapnya dalam hal menanggung biaya nafkah, kiswah, tempat kediaman baginya, biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan baginya dan anak mulai berlaku.”

Maka dari itu, ketika sebabnya (*tamkīn* sempurna) tidak tercapai, maka akibatnya (kewajiban nafkah) juga tidak tercapai. Pemaknaan ini dapat dibaca sebagai berikut:

“Apabila tidak terjadi *tamkīn* sempurna dari isteri, maka kewajiban suami terhadapnya dalam hal menanggung biaya nafkah, kiswah, tempat kediaman baginya, biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan baginya dan anak tidak berlaku.”

²³⁰Teori kausalitas hakikatnya merupakan salah satu kaidah kebahasaan yang sering eksis digunakan dalam beberapa diskursus keilmuan, baik dalam ilmu mantik, filsafat, hukum dan lainnya. Jean Mc. Kechnie mendefinisikannya dengan:

“*Causality the interrelation of cause and effect, principle that on thing can exist or happen without a cause*”.

Lihat: Jean Mc. Kechnie, *Wester's New Twentiech Century Dictionary of The English Language*, (New York: Million Collin's Publisher Inc, 1980), 288. Sebab-akibat menjadi rumus utama dalam memahami sebuah pernyataan dan korelasinya dengan sebuah kebenaran. Di dalam ilmu logika (mantik), kausalitas sering disebut dengan istilah *qaḍiyyah syarṭiyyah muttaṣilah*. Lihat: Aḥmad al-Damanhurī, *Ṭīḍah al-Mubham min Ma'ānī al-Sullam*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-‘Imiyyah, 2011), 23.

Di samping itu, jika merujuk pada kaidah gramatika bahasa Indonesia, pada frasa “*tamkīn* sempurna” terdiri dari dua kata: ‘*tamkīn*’ dan ‘sempurna’. Kata ‘sempurna’ dalam KBBI merujuk pada makna: mutlak, penuh, lengkap, utuh, atau melimpah.²³¹ Dari sekian derivasi tersebut, makna ‘utuh’ cenderung lebih mendekati pada hakikat makna. Sedangkan kata ‘*tamkīn*’ merupakan serapan dari bahasa arab, yang maknanya “teguh/menetap” atau “menjadikan pemimpin”.²³² Kendati demikian, persepsi akademisi ketika disebut *tamkīn* dalam diskursus perkawinan, akan mengarah pada makna ‘menyerahkan diri’ yang dalam bahasa arab disebut dengan ‘*taslīm*’. Kedua kata tersebut jika disatukan memiliki makna ‘penyerahan diri secara utuh’. Tetapi, makna tersebut masih cenderung umum, karena kata ‘penyerahan diri’ ini harus ada indikator tertentu agar dapat disebut ‘menyerahkan’. Oleh karenanya, diperlukan penyempitan makna berikut penafsirannya, agar terhindar dari kebiasaan.

Dalam penyusunan naskah hukum (*legal drafting*), terutama dalam naskah perundang-undangan, sepatutnya menggunakan kaidah-kaidah bahasa Indonesia yang baik dan benar. Hal ini bertujuan untuk menghindari kebiasaan makna dan menghindari rasa ketidakadilan pada muatan pasal/ayatnya. Begitu pula, harus menggunakan bahasa yang lugas dan tidak menimbulkan

²³¹Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 1405.

²³²Majma’ al-Lugat al-‘Arabiyyah bi al-Qāhirah, *al-Mu’jam al-Wasīf*, Vol. 2, (Kairo: Dār al-Da’wah, t.th), 882.

multitafsir (banyak pemahaman). Edison Manik menyebutkan bahwa ciri-ciri bahasa dalam peraturan perundang-undangan adalah sebagai berikut:²³³

- a. Lugas dan pasti, untuk menghindari kesamaan makna atau kerancuan;
- b. Bercorak efektif (hemat kata), hanya kata-kata penting yang dipakai saja;
- c. Objektif dan menekan rasa subjektif;
- d. Membakukan makna kata, ungkapan atau istilah yang digunakan secara konsisten;
- e. Memberikan definisi atau batasan pengertian secara cermat;
- f. Penulisan kata yang bermakna tunggal atau jamak selalu dirumuskan dalam bentuk tunggal;
- g. Penulisan huruf awal dari kata, frasa, atau istilah yang sudah didefinisikan atau diberikan batasan pengertian, nama jabatan, nama profesi, nama institusi, dan jenis Peraturan Perundang-undangan dan rancangan Peraturan Perundang-undangan dalam rumusan norma ditulis dengan huruf kapital.

Pasal 80 ayat (5) KHI, terutama pada frasa ‘*tamkīn* sempurna’ tidak terdapat kebakuan makna dan tidak ada batasan definisi yang mengikat, sehingga rentan terjadi multitafsir dan kebiasaan makna. Oleh karenanya, perlunya dilakukan rekonstruksi guna menutupi celah-celah yang menjadi kelemahan dalam struktur kebahasaan serta menyempurnakannya menjadi satu-kesatuan pasal yang utuh dan memiliki makna konkrit.

²³³Edison Manik, “Bahasa Peraturan Perundang-Undangan”, *Makalah*, disajikan pada Kegiatan Bimtek *Legal Drafting* di Mahkamah Konstitusi pada 9 September 2021, 3. Poin-poin di atas semakna dengan yang disampaikan oleh Aziz Syamsudin. Lihat: Aziz Syamsuddin, *Proses dan Teknik Penyusunan Undang-Undang*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), 313.

3. Interpretasi Hakim yang Beragam Menimbulkan Kerancuan pada Makna Hakikat

Hakim memiliki salah satu kewenangan, yakni menetapkan hukum sebagai sebuah keputusan yang mengikat bagi yang bersengketa. Putusan hakim sangat berkaitan erat dengan pola pikir dan nalar kritis hakim dalam memadukan peristiwa hukum dan teks hukum. Tentunya, putusan hakim ini sangat diharapkan oleh pihak yang berperkara untuk dapat menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan yang tidak merugikan. Oleh karena itu, peran nalar hakim sangatlah berpengaruh.²³⁴

Hakim dapat melakukan interpretasi (penafsiran) teks hukum atas dasar keadilan dan kemaslahatan pihak yang berperkara. Hal ini dikarenakan terdapat teks hukum yang kurang jelas atau terdapat kekosongan hukum, maka hakim diberi kewenangan untuk menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum serta rasa keadilan sebagai bagian dari kontribusi hakim dalam menciptakan keadilan hukum.²³⁵ Kewenangan ini ditegaskan dalam UU No. 48 tahun 2009 sebagai berikut:

Pasal 5

- (1) Hakim dan hakim konstitusi wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.²³⁶

Di sisi lain, hakim juga tidak diperkenankan menolak suatu kasus yang harus diperiksa dan diadili, sekalipun tidak terdapat landasan hukum materiil

²³⁴Pandu Dewanto, "Rekonstruksi Pertimbangan Hakim terhadap Putusan Sengketa Perdata Berbasis Nilai Keadilan", *Jurnal Ius Constituendum*, 5, (2020), 305.

²³⁵Dian Ratu Ayu Uswatun Khasanah dan Anggita Doramia Lumbanraja, "Perkembangan Interpretasi Hukum oleh Hakim di Indonesia dalam Dominasi Tradisi *Civil Law System*", *Jurnal Ius Constituendum*, 7, (2022), 233.

²³⁶Pasal 5 ayat (1) Undang-Undang No. 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.

yang melandasi atau teks hukum bersifat general. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 10 ayat (1) UU No. 48 tahun 2009 sebagai berikut:

Pasal 10

- (1) Pengadilan dilarang menolak untuk memeriksa, mengadili, dan memutus suatu perkara yang diajukan dengan dalih bahwa hukum tidak ada atau kurang jelas, melainkan wajib untuk memeriksa dan mengadilinya.²³⁷

Dengan demikian, berangkat dari sinilah lahirnya pelbagai nalar kritis hakim, terkhusus hakim Pengadilan Agama dalam menafsiri ayat-ayat dalam Undang-Undang atau Kompilasi Hukum Islam. Ketika terjadi kekeliruan penafsiran, tentu ini sangat bahaya dan dapat menimbulkan kerugian bagi banyak pihak, serta dapat menciderai nilai keadilan hukum. Kekeliruan dan kesalahan interpretasi selain membahayakan, juga mengaburkan kepastian hukum.

Pada Pasal 80 ayat (5) KHI, mengingat kembali pada frasa ‘*tamkīn* sempurna’, dalam hal ini hakim diperkenankan untuk menggali maknanya secara konkrit dengan berbagai referensi dan pendekatan. Hal ini disebabkan karena pada frasa tersebut tidak ditemukan definisi konkrit dan pembatasan atau penyempitan makna melalui indikator tertentu. Kendati demikian, penulis mendapati banyak model penafsiran dalam memahami frasa tersebut di mana dapat menimbulkan kerancuan pada kepastian makna.

Bukti terjadinya ragam interpretasi dalam memaknai frasa ‘*tamkīn* sempurna’, misalnya seperti termaktub dalam Putusan No. 310/Pdt.G/2022/PA.Mrs, di mana Hakim memaknainya sebagai berikut:

²³⁷Pasal 10 ayat (1) UU No. 49 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.

“Menimbang bahwa yang dimaksud dengan *tamkīn* yang sempurna dari isteri adalah tidak terlepas dari terlaksananya hak dan kewajiban suami isteri, di mana ketika isteri telah menunaikan segala kewajibannya terhadap suami sebagaimana dijelaskan Pasal 83 ayat (1) dan (2) KHI, maka nafkah tersebut merupakan hak isteri yang wajib ditunaikan oleh suaminya.”²³⁸

Penulis memahami bahwa pertimbangan hakim dalam memaknai frasa ‘*tamkīn* sempurna’ pada putusan di atas mengarah pada pemenuhan hak dan kewajiban. Penulis membandingkannya dengan putusan lain semisal Putusan No. 4625/Pdt.G/2021/PA.Kab.Mlg yang menjelaskan makna ‘*tamkīn* sempurna’ sebagai berikut:

“Menimbang bahwa berdasarkan beberapa ketentuan tersebut, maka Majelis Hakim perlu mempertimbangkan lebih dahulu tentang keadaan Penggugat sebagai isteri selama itu apakah bersikap *taslīm/tamkīn* (berserah diri yang memungkinkan suami menggauli) atau berlaku nusyuz (membangkang pada suami) hal mana untuk menetapkan gugur tidaknya hak nafkah Penggugat”.²³⁹

Pemaknaan *tamkīn* pada pertimbangan hakim di atas disamakan dengan *taslīm* yang diartikan dengan berserah diri yang memungkinkan suami untuk menyetubuhinya. Penulis mencoba membandingkannya lagi dengan putusan lain, semisal Putusan No. 0939/Pdt.G/2014/PA.JP yang memaknai ‘*tamkīn* sempurna’ sebagai berikut:

“Apabila sudah ada *tamkīn* sempurna (hidup serumah/isteri taat) maka suami wajib memberikan nafkah dan jika suami tidak memberikannya hingga lewat satu masa, maka nafkah tersebut menjadi hutang dalam tanggungannya dan tidak akan gugur hutang nafkah tersebut karena berlalunya waktu.”²⁴⁰

²³⁸Putusan Pengadilan Agama Maros No. 310/Pdt.G/2022/PA.Mrs, 21.

²³⁹Putusan Pengadilan Agama Kabupaten Malang No. 4625/Pdt.G/2021/PA.Kab.Mlg, 16.

²⁴⁰Putusan Pengadilan Agama Jakarta Pusat No. 0939/Pdt.G/2014/PA.JP, 32.

Penafsiran ‘*tamkīn* sempurna’ pada makna ‘hidup serumah/isteri taat’ ini menimbulkan persepsi makna ganda. Sebab antara ‘hidup serumah’ dan ‘isteri taat’ merupakan dua makna yang berbeda secara signifikan. Bisa saja, suami isteri hidup serumah, tetapi tidak taat. Begitu pula, isteri dapat taat, sekalipun tidak hidup serumah, misalnya disebabkan karena pekerjaan yang meniscayakannya untuk menempati domisili yang jauh, tetapi rumah tangga tetap harmonis.

Dari ketiga contoh interpretasi hakim dalam memaknai ‘*tamkīn* sempurna’, maka dapat diambil kesimpulan bahwa masih didapati penafsiran hakim yang cenderung berbeda yang seharusnya dapat disamakan. Inilah yang menyebabkan beragamnya interpretasi hakim menimbulkan ketidakpastian makna. Untuk itu, diperlukan penyeragaman makna agar tidak berimbas pada penetapan dan implikasi hukum yang tidak tepat.

Dari ketiga bentuk kelemahan yang dijelaskan oleh penulis, dapat dibaca dengan ringkas sebagai berikut dengan alasannya:

Tabel. 4.3 Kelemahan Pasal 80 Ayat (5) KHI

No	Kelemahan	Alasan
1.	Mengadopsi fikih secara tidak utuh	Menggunakan konsep Mazhab Syafi’i tanpa menjelaskan batasan makna yang terdapat dalam literatur Mazhab Syafi’i
2.	Substansi pasal mengarah pada keberlakuan makna secara umum	Frasa ‘ <i>tamkīn</i> sempurna’ tidak terdapat kebakuan makna dan tidak ada definisi yang mengikat, sehingga rentan terjadi multitafsir dan kebiasaan makna, maka diberlakukan makna secara umum.
3.	Interpretasi hakim yang beragam	Terjadi beragam penafsiran dalam

menimbulkan kerancuan dalam memahami makna hakikat	putusan-putusan hakim yang telah terbit, sehingga menimbulkan ketidak seragaman makna yang menjadikan rancu dalam memahami makna hakikat dari ‘ <i>tamkīn</i> sempurna’.
--	--

C. Rekonstruksi *Tamkīn* Sempurna dalam Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam Berbasis Ijtihad *Maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah

1. Interpretasi Ahli dalam Memaknai *Tamkīn* Sempurna

a. Interpretasi Fukaha dalam Kitab Fikih

Bunyi Pasal 80 ayat (5) tentang kewajiban menanggung nafkah atas suami setelah terjadinya *tamkīn* sempurna dari isteri, pada hakikatnya mengacu pada konsep fikih klasik, hanya saja tidak mengacu secara sempurna dan konsep tersebut tidak diadopsi dalam muatan pasal secara penuh, melainkan hanya termaktub istilah *tamkīn* sempurna saja tanpa ada pasal penjelas. Hal ini sebagaimana dinyatakan penulis sebagai salah satu kelemahan substantif dalam pasal tersebut.

Jika merujuk pada pendapat yang mewajibkan nafkah akibat *tamkīn* sempurna, maka Kompilasi Hukum Islam merujuk pada pendapat jumhur fukaha; Mazhab Maliki, Mazhab Syafi’i, dan Mazhab Hanbali. Hanya saja, dominasi konsep *tamkīn* sempurna secara lugas dibahas di dalam Mazhab Syafi’i. Oleh karenanya, penulis akan menguraikan interpretasi Fukaha Syafi’iyah dalam memaknai maksud *tamkīn* sempurna, serta menambahkannya dengan pendapat-pendapat dalam Mazhab Maliki dan Mazhab Hanbali sebagai penyempurna.

Bermula pada munculnya istilah *tamkīn* sempurna ialah muncul akibat diwajibkannya nafkah. Pasalnya, ada dua kewajiban yang dibebankan atas suami dalam hal materi, yakni kewajiban memberikan mahar dan nafkah.²⁴¹ Oleh karena pernikahan termasuk dalam sebuah akad, maka apa status mahar dan nafkah dalam akad nikah? Al-Rāfiʿī menyatakan bahwa yang menjadi kompensasi (*muqābalah*) dari akad adalah mahar, sementara nafkah bukan termasuk kompensasi darinya, melainkan termasuk kompensasi dari *tamkīn*.²⁴² Lantas mengapa demikian? Diperinci sebagai berikut:

- Zakariyyā al-Anṣārī memberikan alasan bahwa di dalam sebuah transaksi, tidak menerima harta yang tidak jelas (*māl majhūl*). Sedangkan, menjadikan mahar serta nafkah sebagai kompensasi dari akad merupakan sebuah kebiasaan, karena satu akad ditukar dengan dua jenis kompensasi yang berbeda. Sementara yang tepat dijadikan sebagai kompensasi dari akad nikah adalah mahar yang disebutkan ketika prosesi akad nikah.²⁴³
- Al-Rāfiʿī menjelaskan bahwa hakikat nafkah berdasarkan kuantitas dan ukurannya, tidak dapat ditentukan secara pasti. Sebab di dalam

²⁴¹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfiʿī*, Vol. 11, 437; Muḥammad bin Abd al-Ḥamīd al-Asmandī, *Ṭarīqat al-Khilāf fī al-Fiqh baina al-Aimmat al-Aslāf*, (Kairo: Dār al-Turās, 2007), 78.

²⁴² Al-Rāfiʿī, *al-ʿAzīz Syarḥ al-Wajīz*, Vol. 8, 245. Pendapat ini juga dinyatakan oleh fukaha lain, seperti Ibn al-Rifʿah, al-Damīrī, al-Syirbīnī. Lihat: Aḥmad bin Muḥammad bin Rifʿah, *Kifāyat al-Nabīh fī Syarḥ al-Tanbīh*, Vol. 15, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2009), 197; Muḥammad bin Mūsā bin ʿIsā al-Damīrī, *al-Najm al-Wahhāj fī Syarḥ al-Minhāj*, Vol. 8, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2004), 275; Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Vol. 5, 181.

²⁴³ Zakariyyā bin Muḥammad bin Zakariyyā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib fī Syarḥ Rauḍ al-Ṭālib*, Vol. 7, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th), 467.

konsep nafkah tergantung pada kondisi suami pada hari tersebut, terkadang dapat digolongkan pada nafkah suami yang berkecukupan (*mūsir*), cukup menengah (*mutawassit*), atau kurang berkecukupan (*mu'sir*). Sementara suatu akad tidak dapat menerima materi yang tidak jelas, sehingga tidak dapat dijadikan sebagai sebuah kompensasi.²⁴⁴

- Al-Māwardī menjelaskan bahwa nafkah tidak menjadi wajib karena adanya akad nikah, sebab nafkah bisa gugur sebab adanya nusyuz. Dalil yang ia gunakan sebagai *illat* adalah dalil naqli hadis Aisyah Ra bahwasanya Nabi Saw pasca menikahinya, tidak langsung menafkahinya, melainkan menunggu selama 2 tahun (sebagai kelayakan wanita gadis dalam berhubungan), lalu Nabi Saw membina rumah tangga usai menunggu 2 tahun, dan menafkahinya. Seandainya nafkah merupakan kompensasi dari akad, niscaya pasca akad nikah sudah berkeharusan memberikan nafkah tersebut, tetapi anggapan ini tertolak dengan dalil di atas.²⁴⁵
- Al-Māwardī juga menjelaskan bahwa nafkah tidak menjadi wajib akibat adanya bercumbu rayu (*istimtā'*), karena wanita yang disetubuhi dengan cara syubhat, tidak berkewajiban untuk dinafkahi, meskipun telah terjadi *istimtā'*. Melainkan berkewajiban untuk

²⁴⁴Al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Vol. 10, 26.

²⁴⁵Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi'i*, Vol. 11, 437.

memberikan ganti rugi berupa mahar sepadan (*mahr miṣi*)
untuknya.²⁴⁶

- Al-Māwardī juga menjelaskan bahwa nafkah tidak menjadi wajib akibat akad dan *istimtā'*, sebab dalam konsep nafkah dinyatakan bahwa ketika telah terjadi akad nikah, sekalipun belum terjadi *istimtā'*, melainkan telah terjadi *tamkīn* dari isteri, maka suami telah berkewajiban menafkahnya seketika itu.²⁴⁷

Term *tamkīn* yang disebutkan di atas, sebagaimana disebutkan pula dalam Pasal 80 ayat (5), maksudnya mengarah pada istilah '*tamkīn* sempurna'. Dalam literatur fikih disebut dengan '*tamkīn tāṃ*'. Jika ditetapkan adanya batasan berupa 'sempurna', maka logika terbalik akan mengarah pada terjadi pula *tamkīn* tidak sempurna (*tamkīn nāqis*). Hal ini sebagaimana dipahami oleh al-Suyūfī ketika memahami pernyataan al-Nawawī dalam *Rawḍat al-Ṭālibīn* dan pernyataan al-Rāfi'ī dalam *al-Syarḥ al-Kabīr*. Ia mengungkapkannya sebagai berikut:

فَانظُرْ كَيْفَ عَلَّمَهُ بِقَوْلِهِ: لِأَنَّ التَّمَكِينَ التَّامَّ لَمْ يُوْجَدْ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ وَجِدَ تَمَكِينَ نَاقِصًا، وَالتَّمَكِينَ
النَّاقِصُ لَا تَجِبُ مَعَهُ نَفَقَةٌ وَإِنْ اسْتَمْتَعَ الزَّوْجُ^{٢٤٨}

“Lihatlah bagaimana al-Rāfi'ī memberikan alasan melalui kaulnya, 'sebab tidak terjadi *tamkīn* sempurna', menunjukkan bahwa didapati *tamkīn* yang kurang (tidak sempurna). Sedangkan *tamkīn* tidak sempurna tidak mewajibkan pemberian nafkah, sekalipun suami telah melakukan *istimtā'* bersamanya”.

²⁴⁶ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Vol. 11, 437.

²⁴⁷ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Vol. 11, 437.

²⁴⁸ Abd al-Rahmān bin Abū Bakr al-Suyūfī, *al-Ḥāwī li al-Fatāwā*, Vol. 1, (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 264.

Sehingga dapat dipahami dari narasi di atas bahwa *tamkīn* tidak sempurna dapat terjadi dan tidak berkewajiban atas suami akibat hal tersebut untuk membiayai nafkah isteri, meskipun telah terjadi *istimtā'*.

Lantas kapan seorang isteri diharuskan untuk melakukan *tamkīn*? Seorang isteri diharuskan untuk melakukan *tamkīn* ketika ia telah menerima mahar dari suaminya sebagai bentuk kompensasi dari akad yang melegalkan hubungan badan. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Zakariyyā al-Anṣārī dalam menjelaskan tentang standar pernyataan isteri dalam menyatakan *tamkīn* sebagai berikut:

وَيَكْفِي فِي التَّمَكِينِ أَنْ تَقُولَ الْمَكْلَفَةُ أَوْ السَّكَرَى أَوْ وَلِيٌّ غَيْرِهِمَا: "مَتَى دَفَعْتَ الْمَهْرَ، مَكَّنْتُ".^{٢٤٩}

"Cukuplah dalam menyatakan tamkīn bagi isteri yang terbebani (tamkīn), yang sedang mabuk, atau wali dari selain keduanya menyatakan, 'jika kamu telah menyerahkan mahar, maka aku akan berlaku tamkīn'".

Apa yang dimaksud dalam pernyataan di atas, dijelaskan maksudnya lebih detail oleh Sulaimān al-Jamal berikut:

(قَوْلُهُ: مَتَى دَفَعْتَ الْمَهْرَ الْح) يُفْهَمُ مِنْ هَذِهِ الْعِبَارَةِ أَنَّهُ يَجُوزُ لَهَا وَلِوَالِيِّهَا حَبْسُ نَفْسِهَا لِأَجْلِ قَبْضِ الصَّدَاقِ، وَلَا تَكُونُ بِذَلِكَ نَاشِزَةً.^{٢٥٠}

"(Redaksi: ketika kamu telah menyerahkan mahar....) dapat dipahami dari redaksi ini bahwasanya boleh bagi isteri atau walinya untuk menahan dirinya dengan tujuan untuk menerima mahar (yang menjadi haknya) dan ia tidak tergolong isteri yang nusyuz sebab hal itu".

²⁴⁹Zakariyyā bin Muḥammad bin Zakariyyā al-Anṣārī, *Fath al-Wahhāb bi Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Vol. 2, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 144.

²⁵⁰Al-Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb*, Vol. 4, 499.

Lantas apa maksud dari *tamkīn* itu sendiri? Dan apa indikator disebut *tamkīn* sempurna? Untuk menjawab hal tersebut, maka harus diuraikan terlebih dahulu apa maksud *tamkīn* dan *tamkīn* sempurna dalam literatur fikih Mazhab Syafi'i.

Dalam literatur Mazhab Syafi'i, penulis tidak menemukan istilah konkrit dari *tamkīn* dan *tamkīn* sempurna. Hanya saja, fukaha menyebutkan gambaran dari *tamkīn*, tanpa menyebut definisinya. Ini dalam glosarium ilmu mantik dikenal dengan sebutan pendefinisian dengan sebuah permisalan (*al-ta'rīf bi al-miṣāl*).²⁵¹ Untuk menjawab hal ini, penulis tampilkan pendapat al-Syairāzī dalam *al-Muḥaẓẓab* berikut:

إِذَا سَلَّمَتِ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا إِلَى زَوْجِهَا وَتَمَكَّنَ مِنَ الْإِسْتِمْتَاعِ بِهَا وَنَقَلَهَا إِلَى حَيْثُ يُرِيدُ، وَهُمَا مِنْ أَهْلِ الْإِسْتِمْتَاعِ فِي نِكَاحٍ صَحِيحٍ، وَحَبَّتْ نَفْسَهُمَا.^{٢٥٢}

“Jika seorang perempuan (isteri) telah menyerahkan dirinya kepada suaminya, menjadikannya mungkin untuk disetubuhi olehnya, dan suami mampu berpindah tempat tinggal bersamanya ke manapun yang suami kehendaki, sedangkan keduanya tergolong mampu untuk melakukan hubungan seksual dalam koridor pernikahan yang sah, maka wajib baginya nafkah (atas suami)”.

Dalam narasi di atas, ditemukan istilah *tamakkana min al-istimtā'* *bihā* yang maknanya ‘suami menerima penyerahan diri untuk memungkinkan melakukan persetubuhan bersamanya’. Selaras dengan

²⁵¹Dalam diskursus ilmu mantik, *al-ta'rīf bi al-miṣāl* dimaknai dengan pendefinisian sesuatu dengan menyebutkan contoh atau misalnya. Seperti: ‘manusia itu seperti zaid’. Menurut ahli mantik, definisi seperti ini tidak kuat dan tidak konkrit, sehingga bias untuk dijadikan sebagai pengertian atas sesuatu. Lihat: Asep Abdul Qadir, *Natījat al-Muhtamm bi Tawḍīḥ al-Sullam wa Idāh al-Mubham*, (Kuwait: Dār al-Ḍiyā', t.th), 204.

²⁵²Al-Syayrāzī, *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*, Vol. 3, 148.

teks di atas, disebutkan oleh Zainuddīn al-Malībārī dalam *Fath al-Muʿīn* berikut:

يَجِبُ الْمُدُّ الْآتِي وَمَا عُطِفَ عَلَيْهِ لِزَوْجَةٍ أَوْ أَمَةٍ وَمَرِيضَةٍ مَكَنتَ مِنَ الْإِسْتِمْتَاعِ بِهَا وَمَنْ نَقَلَهَا إِلَى
حَيْثُ شَاءَ عِنْدَ أَمْنِ الطَّرِيقِ وَالْمَقْصَدِ وَلَوْ بِرُكُوبِ بَحْرٍ غَلَبَتْ فِيهِ السَّلَامَةُ.^{٢٥٣}

“Wajib memberikan satu mud yang pembahasannya akan datang dan segala hal yang terkait dengan isteri, budak perempuan, dan wanita yang sakit yang telah menyerahkan dirinya untuk disetubuhi dan berpindah sesuai kehendak suami dalam kondisi yang aman di jalan maupun tujuannya, meskipun dengan mengendarai kapal yang dominan selamatnya”.

Teks di atas jelas sekali menghubungkan *tamkīn* dalam hal berkenan disetubuhi dan berpindah tempat dengan menggunakan huruf jar berupa ‘*min*’. Namun di satu sisi, Zainuddīn al-Malībārī dalam *Fath al-Muʿīn* hanya menyandarkannya pada satu jenis saja, yakni *tamkīn* dalam hal berkenan disetubuhi sebagai berikut:

وَإِذَا مَكَنتَ مَنْ يُمَكِّنُ التَّمَتُّعَ بِهَا وَلَوْ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ وَحَبَّتْ مُؤْنُهَا، وَلَوْ كَانَ الرَّوْحُ طِفْلاً لَا
يُمَكِّنُ جَمَاعَهُ، إِذْ لَا مَنَعَ مِنْ جِهَتِهَا.^{٢٥٤}

“Jika isteri telah menyerahkan dirinya kepada orang yang memungkinkan bercumbu rayu bersamanya, meskipun dari sebagian sisi, maka wajib untuk membiayainya, sekalipun suami masih anak-anak yang tidak mungkin untuk melakukan persetubuhan, sebab sama sekali tidak ada pencegah dari sisi isteri”.

Jelas sekali bahwa narasi di atas lebih cenderung pada pengarahannya *tamkīn* pada *istimtāʾ*. Dari sekian pendapat di atas, sebenarnya muatan *tamkīn* bisa dimasukkan dalam dua aspek: *tamkīn min al-istimtāʾ* dan *tamkīn min al-naql* sebagaimana dua pendapat di atas sebelumnya.

²⁵³ Al-Malībārī, *Fath al-Muʿīn*, 534.

²⁵⁴ Al-Malībārī, *Fath al-Muʿīn*, 534.

Di satu sisi, disebutkan pula istilah *taslīm* yang maknanya juga ‘penyerahan diri’ semakna dengan *tamkīn*. Namun, bila merujuk pada pendapat al-Syairāzī di atas, antara *tamkīn* dan *taslīm* dibedakan, sebab dipisah dengan konjungsi (‘*aṭaf*’) berupa ‘*wawu*’ yang memiliki maksud menghubungkan dua entitas yang berbeda (*li al-mugāyarah*). Lebih jelas lagi, jika melihat narasi yang diungkapkan oleh al-‘Umrānī dalam al-Bayān tentang masalah kewajiban nafkah atas suami yang masih kecil sebagai berikut:

وَإِنْ كَانَ الزَّوْجُ طِفْلاً صَغِيْرًا وَالزَّوْجَةُ كَبِيْرَةً، فَفِيْهِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا: لَا تَجِبُ لَهَا التَّفَقُّةُ، لِأَنَّ التَّفَقُّةَ إِذَا تَجِبُ بِالتَّمَكِّيْنِ وَالتَّسْلِيْمِ، وَإِنَّمَا يَصِحُّ ذَلِكَ إِذَا كَانَ هُنَاكَ مُتَمَكِّنٌ وَمُتَسَلِّمٌ، وَالصَّيْبُ لَيْسَ بِمُتَمَكِّنٍ وَلَا مُتَسَلِّمٍ، فَلَمْ تَجِبْ لَهَا التَّفَقُّةُ، كَمَا لَوْ كَانَ غَائِبًا.²⁵⁵

“Jika suami masih anak-anak yang masih kecil, sedangkan isterinya telah dewasa, maka terdapat dua pendapat: Pertama, tidak wajib bagi isteri untuk dinafkahi, sebab nafkah hanya wajib sebab adanya *tamkīn* dan *taslīm*. Hal tersebut hanya bisa sah, apabila suami berstatus sebagai orang yang dapat menerima *tamkīn* dan *taslīm* dari isteri, sedangkan anak kecil tidak masuk dalam kategori tersebut, sehingga tidak ada kewajiban nafkah untuk isteri, sebagaimana kasus suami yang tidak hadir”.

Sangat jelas, disebutkan bahwa nafkah hanya terjadi akibat adanya dua unsur: *tamkīn* dan *taslīm*. Lantas apa perbedaan antara dua istilah ini? Hakikatnya antara dua term tersebut memiliki kesamaan dalam segi makna globalnya, yakni ‘menyerahkan diri’. Hanya saja, muatannya berbeda. Di dalam *tamkīn* memuat unsur penyerahan diri untuk dapat disetujui (*istimtā’*) dan dapat dipindah tempat (*naql*) untuk ikut dengan

²⁵⁵Yahyā bin Abū al-Khair al-‘Umrānī, *al-Bayān fī Mazhab al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. 11, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2000), 194.

suami. Sedangkan *taslīm* memiliki makna penyerahan diri secara fisik sebagaimana disebutkan dalam narasi al-Syairāzī. Ini artinya, *tamkīn* memiliki makna yang lebih sempit dan spesifik daripada *taslīm*.

Kendati demikian, dalam literatur fikih Mazhab Syafi'i, jarang sekali dinyatakan sebutan *taslīm tām*, melainkan *tamkīn tām*. Ini artinya, ketika disebut *tamkīn tām* (sempurna), maka di dalamnya memuat unsur *tamkīn* dan *taslīm*. Lantas apa maksud *tamkīn* sempurna ini?

Jika menelisik pada literatur fikih Mazhab Syafi'i, penulis tidak menemukan definisi konkrit yang memastikan pengertian dari *tamkīn* sempurna. Yang disebutkan oleh fukaha hanyalah gambarannya (*sūrat al-tamkīn*) saja. Al-Nawawī memberikan gambaran sebagai berikut:

(فَرَعٌ) لَوْ قَالَتِ الْمَرْأَةُ: لَا أُمَكِّنُ إِلَّا فِي بَيْتِي، أَوْ فِي مَوْضِعٍ كَذَا، أَوْ بَلَدٍ كَذَا فَهِيَ نَاشِزَةٌ^{٢٥٦}

“(Masalah cabang) Apabila seorang isteri berkata, ‘aku enggan menyerahkan diriku kecuali tinggal di rumahku’ atau ‘aku enggan menyerahkan diriku kecuali di tempat tertentu’ atau ‘aku enggan menyerahkan diriku kecuali di daerah tertentu’, maka ia berstatus sebagai isteri yang nusyuz”.

Apa yang disampaikan oleh al-Nawawī di atas masih terlihat umum. Hakikatnya, kaul di atas mengutip dari pendapat gurunya; al-Rāfi’ī dengan redaksi sebagai berikut:

وَلَوْ قَالَتِ الْمَرْأَةُ: لَا أُمَكِّنُ إِلَّا فِي بَيْتِي، أَوْ فِي بَيْتِ كَذَا، أَوْ بَلَدٍ كَذَا فَهِيَ نَاشِزَةٌ؛ لِأَنَّ التَّمَكِينَ التَّامَّ

لَمْ يُوجَدْ، وَهَذَا كَمَا لَوْ سَلَّمَ الْبَائِعُ الْمَبِيعَ، وَشَرَطَ أَنْ لَا يَنْقُلَهُ إِلَى مَوْضِعٍ كَذَا.^{٢٥٧}

“Apabila seorang isteri berkata, ‘aku enggan menyerahkan diriku kecuali tinggal di rumahku’ atau ‘aku enggan menyerahkan diriku

²⁵⁶ Al-Nawawī, *Raudat al-Tālibīn wa ‘Umdat al-Muftīn*, Vol. 9, 60.

²⁵⁷ Al-Rāfi’ī, *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Vol. 10, 31.

kecuali di rumah tertentu’ atau ‘aku enggan menyerahkan diriku kecuali di daerah tertentu’, maka ia berstatus sebagai isteri yang nusyuz, karena tidak ditemukan *tamkīn* sempurna pada kejadian tersebut. Hal ini sebagaimana ketika penjual menyerahkan komoditi dagangannya, sedang ia mensyaratkan untuk tidak mengangkutnya, kecuali di tempat tertentu”.

Narasi yang disampaikan oleh al-Rāfi’ī di atas lebih jelas dan lugas ketimbang yang disampaikan al-Nawawī. Hal ini dikarenakan disebutkan alasan dibalik distatuskannya isteri sebagai orang yang nusyuz, sebab tidak terjadi *tamkīn* sempurna. Namun, pendapat ini masih dapat dijelaskan lebih terang lagi dari sumber yang dirujuk oleh al-Rāfi’ī dari al-Mutawallī yang dikutip oleh al-Suyūṭī sebagai berikut:

التَّسْلِيمُ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ اسْتِحْقَاقُ التَّفَقُّعِ أَنْ تَقُولَ الْمَرْأَةُ لِرَوْحِهَا: أَنَا فِي طَاعَتِكَ فَخُذْنِي إِلَى أَيِّ مَكَانٍ شِئْتَ، فَإِذَا أَظْهَرْتَ الطَّاعَةَ مِنْ نَفْسِهَا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ فَقَدْ جُعِلَتْ مُمَكَّنَةً، سَوَاءٌ تَسَلَّمَهَا الزَّوْجُ أَوْ لَمْ يَتَسَلَّمْهَا، فَأَمَّا إِذَا قَالَتْ: أُسَلِّمُ نَفْسِي إِلَيْكَ فِي مَنْزِلِي أَوْ فِي مَوْضِعٍ كَذَا دُونَ غَيْرِهِ مِنْ الْمَوَاضِعِ لَمْ يَكُنْ هَذَا تَسْلِيمًا تَامًّا، كَالْبَائِعِ إِذَا قَالَ لِلْمُشْتَرِي: أُسَلِّمُ الْمَبِيعَ إِلَيْكَ عَلَى شَرْطٍ أَنْ لَا تَنْقُلَهُ مِنْ مَوْضِعِهِ، أَوْ عَلَى شَرْطٍ أَنْ تَتْرُكَهُ فِي مَوْضِعٍ كَذَا لَمْ يَكُنْ تَسْلِيمًا لِلْمَبِيعِ، حَتَّى يَجِبَ تَسْلِيمُ الثَّمَنِ عَلَى قَوْلِنَا: تَجِبُ الْبِدَايَةُ بِتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ.²⁵⁸

“Penyerahan diri yang berkaitan dengan tuntutan hak nafkah bagi isteri, yaitu ketika isteri berkata kepada suaminya, ‘aku berada dalam ketaatan kepadamu, maka ambillah aku ke tempat manapun yang engkau kehendaki’. Jika ia jelas menampakkan ketaatan dari dirinya sendiri, maka ia berstatus sebagai isteri yang *tamkīn*, baik suaminya menerima penyerahan dirinya atau tidak. Tetapi, jika isteri mengatakan, ‘aku serahkan diriku kepadamu (hanya) di rumahku’ atau ‘di tempat tertentu’ bukan tempat lainnya selain yang disebut, maka ini adalah bentuk penyerahan diri yang tidak sempurna, seperti penjual ketika menyatakan kepada pembeli, ‘aku akan menyerahkan barang dagangan ini kepadamu dengan syarat kamu tidak boleh memindahkannya dari tempat tertentu’ atau ‘dengan syarat kamu harus meninggalkannya di tempat tertentu’,

²⁵⁸ Al-Suyūṭī, *al-Hāwī li al-Fatāwā*, Vol. 1, 265.

maka ini juga tidak bisa disebut penyerahan komoditas hingga telah diserahkan terimakan saman berdasar pendapat yang kita pijak, ‘permulaan suatu transaksi berlaku sebab diserahkan terimakannya komoditi’”.

Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan *tamkīn* sempurna adalah “ketika seorang isteri menyerahkan dirinya secara totalitas, tanpa ada syarat atau batasan tertentu”. Ketika didapati sebuah persyaratan atau batasan tertentu, maka dianggap sebagai *tamkīn* tidak sempurna.

Lantas apa indikator dalam *tamkīn* sempurna? Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa *tamkīn* sempurna memuat *tamkīn* dari sisi penyerahan diri untuk berkenan disetubuhi (*tamkīn min al-istimtā*) dan *tamkīn* dari sisi penyerahan diri untuk berkenan berpindah tempat ikut dengan suaminya (*tamkīn min al-naql*) serta *taslīm* fisik secara penuh. Keterangan di atas pada hakikatnya telah disampaikan oleh al-Mawardī sebagai berikut:

وَأَمَّا التَّمَكِينُ فَيَشْتَمِلُ عَلَى أَمْرَيْنِ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِهِمَا، أَحَدُهُمَا: تَمَكِينُهُ مِنَ الْإِسْتِمْتَاعِ بِهَا، وَالثَّانِي: تَمَكِينُهُ مِنَ الثَّقَلَةِ مَعَهُ حَيْثُ شَاءَ فِي الْبَلَدِ الَّذِي تَزَوَّجَهَا فِيهِ، وَإِلَى غَيْرِهِ مِنَ الْبِلَادِ إِذَا كَانَتْ السُّبُلُ مَأْمُونَةً، فَلَوْ مَكَّنْتَهُ مِنْ نَفْسِهَا وَلَمْ تُمَكِّنْهُ مِنَ الثَّقَلَةِ مَعَهُ لَمْ تَجِبْ عَلَيْهِ التَّفَقُّةُ؛ لِأَنَّ التَّمَكِينَ لَمْ يَكْمُلْ إِلَّا أَنْ يَسْتَمْتَعَ بِهَا فِي زَمَانِ الْإِمْتِنَاعِ مِنَ الثَّقَلَةِ، فَتَجِبُ لَهَا التَّفَقُّةُ، وَيَصِيرُ اسْتِمْتَاعُهُ بِهَا عَفْوًا عَنِ الثَّقَلَةِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ.²⁵⁹

“Adapun *tamkīn* memuat dua unsur, yang hanya sempurna ketika dua unsur ini terpenuhi. Pertama: penyerahan diri dari segi kesediaan untuk disetubuhi. Kedua: penyerahan diri dari segi kesediaan berpindah tempat bersama suami sesuai kehendaknya di daerah yang ia laksanakan pernikahan atau ke daerah lain, jika diyakini jalurnya aman. Seandainya

²⁵⁹ Al-Mawardī, *al-Hāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi*, Vol. 11, 438.

isteri melakukan tamkīn dari dirinya sendiri, tetapi ia tidak tamkīn untuk bersedia berpindah tempat bersama suami, maka suami tidak berkewajiban menafkahnya, sebab terjadi tamkīn yang tidak sempurna, kecuali jika suami bercumbu rayu (bersetubuh) dengannya pada waktu isteri enggan berpindah tempat, seketika itu wajib atasnya nafkah dan menjadikan bercumbu rayu (bersetubuh) sebagai dispensasi dari tamkīn berpindah tempat pada waktu itu”.

Kendati demikian, narasi yang disampaikan oleh al-Māwardī memang tidak mencantumkan kata *taslīm* sebagai unsur kesempurnaan *tamkīn*, namun maksud dari *taslīm* telah terkandung di dalam ketentuan di atas secara implisit, sebab *taslīm* pada hakikatnya tergolong bagian dari *tamkīn* sempurna.

Namun yang menjadi catatan penting bahwasanya *tamkīn* sempurna dari isteri hanya dapat berlaku dan berimplikasi hukum atas kewajiban menafkahnya dari suami hanya berlaku dalam akad pernikahan yang sah. Oleh karenanya, menegaskan *tamkīn* dari perempuan dalam pernikahan yang tidak sah (*fāsid*) atau *tamkīn* di luar nikah. Sehingga, konsekuensinya adalah isteri tidak dapat menggugat nafkah lampau (*māḍiyyah*) ketika pernikahannya dinyatakan tidak sah atau di luar pernikahan.²⁶⁰

Di sisi lain, Ibn Qudāmah menyampaikan persyaratan isteri dalam mendapatkan nafkah dari suami yang harus memenuhi dua syarat berikut:²⁶¹

²⁶⁰ Al-Syayrāzī, *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. 3, 148; Al-‘Umrānī, *al-Bayān fī Maḥab al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. 11, 194.

²⁶¹ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, Vol. 11, 397.

- 1) Isteri harus dewasa yang memungkinkan untuk disetubuhi. Apabila isteri termasuk anak kecil yang tidak layak untuk disetubuhi, maka ia tidak berhak atas nafkah suami. Pendapat ini dinyatakan oleh al-Ḥasan, Bakr bin Abdullāh al-Muzannī, al-Nakhaʿī, Ishāq, Abū Ṣaur, al-Syāfiʿī. Tetapi al-Ṣaurī menyatakan sebaliknya, sekalipun isteri masih kecil dan tidak dapat disetubuhi, maka tetap berhak mendapat nafkah, karena hambatan tersebut bukan terjadi atas kehendaknya. Hanya saja, pendapat pertama -yang merupakan pendapat unggul dan mayoritas- memberikan alasan bahwa realisasi nafkah dapat terjadi akibat adanya penyerahan diri isteri untuk berkenan disetubuhi (*al-tamkīn min al-istimtāʾ*). Apabila isteri tidak dapat disetubuhi, maka otomatis tidak terjadi *tamkīn*.
- 2) Isteri telah menyerahkan diri secara penuh (*al-tamkīn al-tāmm*) kepada suaminya. Jika ia mencegah dirinya sendiri; atau dicegah oleh wali; atau saling diam pasca akad nikah, sementara isteri tidak menyerahkan diri dan suami tidak menuntutnya, maka isteri tidak berhak atas nafkah, sekalipun keduanya telah tinggal bersama. Hal ini berdasar pada peristiwa Aisyah Ra yang tidak dinafkahi oleh Nabi Saw sebab belum terjadi penyerahan diri darinya.

Jika kita menelisik pada kondisi apa saja *tamkīn* tidak terjadi, maka setidaknya dapat didapati pada beberapa kondisi sebagai berikut:

- 1) Ketika isteri nusyuz.
- 2) Ketika isteri masih anak-anak yang tidak dapat disetubuhi.

- 3) Ketika isteri sedang menjalankan ibadah yang mencegah terjadinya *tamkīn*, seperti sedang ihram haji atau umrah tanpa seizin suami, atau ketika isteri sedang berpuasa sunnah tanpa seizin suaminya dan enggan untuk membatalkan puasanya.²⁶²

Dari sekian paparan di atas, dapat disimpulkan dalam bentuk ringkasnya sebagai berikut:

Tabel 4.4 Interpretasi Fukaha tentang Konsep *Tamkīn* Sempurna

No	Komponen	Interpretasi
1.	Definisi sempurna <i>tamkīn</i>	ketika seorang isteri menyerahkan dirinya secara totalitas, tanpa ada syarat atau batasan tertentu.
2.	Indikator sempurna <i>tamkīn</i>	- penyerahan diri dari isteri dari segi kesediaan untuk bercumbu rayu/bersetubuh (<i>tamkīn min al-istimtā'</i>) - penyerahan diri dari isteri dari segi kesediaan berpindah tempat tinggal bersama suami (<i>tamkīn min al-naql</i>)
3.	Syarat isteri mendapatkan nafkah	- berada dalam pernikahan yang sah - telah dewasa dan memungkinkan berhubungan seksual - tidak mencegah dirinya sendiri atau tercegah oleh wali
4.	Kondisi tidak terjadi <i>tamkīn</i>	- isteri ketika nusyuz - isteri tergolong anak kecil dan tidak dapat disetubuhi - isteri sedang menjalankan ibadah yang menghalangi <i>tamkīn</i> .

²⁶²Majmū'ah min al-Mu'allifin, *Mausū'at al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 3, (Mesir: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2021), 179.

b. Interpretasi Hakim dalam Putusan Gugatan Nafkah

Salah satu bentuk kewenangan hakim adalah menerjemah dan menafsiri teks hukum dalam aturan perundang-undangan. Apabila teks hukum masih bersifat umum, maka hakim dapat mengaitkannya dengan pasal-pasal khusus yang bersifat spesifik. Tetapi, apabila teks hukum bersifat umum dan tidak ada pasal penjelas, maka interpretasi teks berdasarkan ketajaman nalar dan kritis hakim sangatlah mempengaruhi putusan yang dihasilkan.

Sebagaimana disinggung oleh penulis sebelumnya bahwa Pasal 80 ayat (5) KHI yang menyebutkan tentang ‘*tamkīn* sempurna’ masih dinilai umum dan tidak ditemukan pasal penjelas yang dapat menspesifikasi substansi pasal tersebut. Dengan demikian, dalam perkara gugatan nafkah, terutama nafkah lampau (*māḍiyyah*) yang mana hakim selalu menjadikan Pasal 80 ayat (5) KHI tentang *tamkīn* sempurna dan Pasal 84 KHI tentang nusyuz sebagai landasan materiil, apakah gugatan nafkah tersebut dapat dibebankan kepada pihak suami atukah tidak. Pasalnya, selama isteri telah melakukan *tamkīn* sempurna dan tidak nusyuz, sedang suami tidak menafkahnya dalam hari-hari yang ia tinggalkan, maka kewajiban nafkah tertinggal dibebankan kepada suami sebagai nafkah *māḍiyyah*.

Lantas bagaimana para hakim menafsiri maksud ‘*tamkīn* sempurna’? Apakah terjadi keseragaman persepsi antar hakim? Dalam hal ini, penulis telah mengumpulkan 8 putusan hakim yang cenderung

memiliki penafsiran tentang frasa ‘*tamkīn* sempurna’ yang berbeda-beda.

Putusan tersebut antara lain:

Tabel 4.5. Putusan Hakim yang Mengandung Penafsiran *Tamkīn* Sempurna

No	Nomor Putusan	Pengadilan Pemutus Perkara
1.	Putusan No. 310/Pdt.G/2012/PA.Mrs	Pengadilan Agama Maros
2.	Putusan No. 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi	Pengadilan Agama Banyuwangi
3.	Putusan No. 0055/Pdt.G/2012/PA.Mmk	Pengadilan Agama Mimika
4.	Putusan No. 2176/Pdt.G/2021/PA.Mlg	Pengadilan Agama Malang
5.	Putusan No. 2531/Pdt.G/2019/PA.Mlg	Pengadilan Agama Malang
6.	Putusan No. 4625/Pdt.G/2021/PA.Kab.Mlg	Pengadilan Agama Kab. Malang
7.	Putusan No. 2798/Pdt.G/2013/PA.BL	Pengadilan Agama Blitar
8.	Putusan No. 0939/Pdt.G/2014/PA.JP	Pengadilan Agama Jakarta Pusat

Penulis mencoba menguraikan interpretasi hakim PA Maros dalam Putusan No. 310/Pdt.G/2022/PA.Mrs yang menyebutkan sebagai berikut:

“Menimbang bahwa yang dimaksud dengan *tamkīn* yang sempurna dari isteri adalah tidak terlepas dari terlaksananya hak dan kewajiban suami isteri, di mana ketika isteri telah menunaikan segala kewajibannya terhadap suami sebagaimana dijelaskan Pasal 83 ayat (1) dan (2) KHI, maka nafkah tersebut merupakan hak isteri yang wajib ditunaikan oleh suaminya.”²⁶³

Penulis memahami bahwa pertimbangan hakim dalam memaknai frasa ‘*tamkīn* sempurna’ pada putusan di atas mengarah pada pemenuhan

²⁶³Putusan Pengadilan Agama Maros No. 310/Pdt.G/2022/PA.Mrs, 21.

hak dan kewajiban. Oleh karenanya, Pasal 80 ayat (5) KHI yang menyebutkan *tamkīn* sempurna menurut Hakim harus dimaknai pemenuhan hak dan kewajiban sebagaimana dalam Pasal 83 ayat (1) dan (2) KHI sebagai berikut:

Pasal 83

- (1) Kewajiban utama bagi seorang isteri ialah berbakti lahir dan batin kepada suami di dalam yang dibenarkan oleh hukum Islam.
- (2) Isteri menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya.²⁶⁴

Dari maksud di atas, penulis memahami bahwa ketika isteri telah berbakti lahir dan batin (taat) serta telah mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya, maka suami wajib menafkahi isteri. Tetapi, jika isteri tidak melakukan kewajibannya, maka suami tidak berkewajiban menafkahnya. Sedangkan duduk perkara dalam putusan tersebut adalah antara suami-isteri telah melakukan hubungan seksual, namun belum dikaruniai anak. Alasan bercerai, karena isteri meninggalkan suaminya dan telah memiliki rumah sendiri.

Penulis dalam hal ini tidak sependapat dengan menjadikan hak dan kewajiban sebagai parameter *tamkīn* sempurna, sebab hak dan kewajiban merupakan implikasi dari sebuah pernikahan yang dibebankan kepada kedua pihak (suami-isteri). Masing-masing memiliki hak dan kewajiban yang harus dipenuhi. Di sisi lain, dari sekian ragam pendapat fukaha, tidak ada satupun yang menyatakan bahwa hak dan kewajiban adalah maksud dari *tamkīn* sempurna.

²⁶⁴Pasal 83 Ayat (1) dan (2) Kompilasi Hukum Islam.

Putusan kedua, yakni Putusan PA Banyuwangi No. 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi dengan duduk perkara di mana isteri mengakui telah melakukan hubungan seksual dengan suaminya sebelum menikah, tetapi setelah menikah ia enggan untuk digauli selama 21 hari, sekalipun suami sudah mengajaknya, kemudian isteri pada akhirnya meninggalkannya. Hakim dalam menyikapi kasus ini mempertimbangkan gugatan nafkah yang dilayangkan oleh isteri, mengutip pendapat dalam *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥāzzab* sebagai berikut:

“Apabila isteri telah menampakkan kepada suaminya dan menyerahkan dirinya secara *tamkīn* sempurna dan mau berpindah sesuai kehendak suaminya, sedang suaminya ada di tempat, maka wajib memberikan nafkah, karena tergolong *tamkīn* sempurna”.²⁶⁵

Lalu menguatkannya dengan redaksi berikut:

“Karena uzurnya isteri melakukan hubungan seksual, bukan atas dasar kehendaknya, maka tidak menjadi gugur nafkahnya”.²⁶⁶

Penulis memahami bahwa Majelis Hakim menganggap keengganan isteri untuk diajak berhubungan dengan suaminya dianggap sebagai uzur yang tidak menggugurkan kewajiban nafkah. Namun, dalam hal ini Hakim tidak menyebutkan maksud *tamkīn* sempurna secara

²⁶⁵Putusan Pengadilan Agama Banyuwangi No. 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi, 22. Kutipan tersebut merupakan hasil terjemahan dari redaksi asli berikut:

فَإِنْ عَرَضَتْ عَلَيْهِ وَبَدَّلَتْ لَهُ التَّمَكِينَ التَّامَّ وَالتَّقْلَ إِلَى حَيْثُ يُرِيدُ وَهُوَ حَاضِرٌ، وَجَبَتْ عَلَيْهِ النَّفَقَةُ، لِأَنَّهُ وَجَدَ التَّمَكِينَ التَّامَّ.

Lihat: Al-Muṭī'ī, *Takmilah al-Majmū'*, Vol. 18, 235.

²⁶⁶Putusan Pengadilan Agama Banyuwangi No. 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi, 24. Kutipan tersebut merupakan hasil terjemahan dari redaksi asli berikut:

لِأَنَّ تَعَدُّرَ وَطْفِئَهَا عَلَيْهِ لَيْسَ بِفِعْلِهَا، فَلَمْ تَسْقُطْ بِذَلِكَ نَفَقَتُهَا.

Lihat: Al-Muṭī'ī, *Takmilah al-Majmū'*, Vol. 18, 239.

konkrit, melainkan menyandarkan hukum *tamkīn* sempurna tersebut pada kejadian hubungan seksual di luar pernikahan yang tentu secara fikih dinyatakan tidak terjadi *tamkīn* sebab pernikahan yang tidak sah.²⁶⁷

Putusan ketiga, yakni putusan PA Mimika No. 0055/Pdt.G/2012/PA.Mmk dengan duduk perkara bahwa suami-isteri telah memiliki 4 anak. Alasan keduanya bercerai dikarenakan isteri terlalu posesif dan cemburu berat kepada suami. Dalam mempertimbangkan gugatan nafkah, Hakim menggunakan Pasal 80 ayat (5) dan (7) KHI sebagai landasan materiil. Hakim kemudian menyebutkan bahwa isteri telah melakukan *tamkīn* sempurna sebab adanya anak dengan narasi berikut:

“... Majelis Hakim menilai persyaratan yang ditetapkan pada Pasal 80 ayat (5) dan (7) KHI semuanya ada pada diri Penggugat, yaitu dari segi *tamkīn*, Penggugat telah *tamkīn* sempurna terhadap Tergugat ditandai dengan hadirnya empat orang anak, dan Tergugat yang pergi meninggalkan tempat tinggal bersama. Dengan indikator-indikator tersebut, sebagai petunjuk dan membuktikan Penggugat Rekonvensi telah tamkin sempurna dan tidak berbuat nusyuz. Oleh karena itu, Majelis Hakim menilai gugatan Penggugat Rekonvensi adalah hal yang wajar, cukup beralasan dan patut dipertimbangkan”.²⁶⁸

Majelis Hakim melalui narasi pertimbangan di atas secara tidak langsung menetapkan kelahiran anak dan menetapnya isteri di tempat tinggal bersama sebagai indikator terjadinya *tamkīn* sempurna, sekalipun tidak menyebut maksud dari *tamkīn* sempurna itu sendiri.

²⁶⁷ Al-Syayrāzī, *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. 3, 148; Al-‘Umrānī, *al-Bayān fī Maẓhab al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. 11, 194.

²⁶⁸ Putusan Pengadilan Agama Mimika No. 0055/Pdt.G/2012/PA.Mmk, 13.

Putusan keempat, yaitu putusan PA Malang No. 2176/Pdt.G/2021/PA.Mlg dengan duduk perkara bahwa suami-isteri telah dikaruniai 3 anak. Isteri meninggalkan suami dan tinggal di rumah orang tuanya. Akibatnya, keduanya pisah tempat tinggal sekitar 2 tahun. Seketika itu, suami tidak pernah menafkahnya, baik lahir maupun batin. Dalam hal ini, Hakim mempertimbangkan kriteria *tamkīn* sempurna sebagai berikut:

“Menimbang bahwa *tamkīn* secara sempurna yang dimaksudkan dalam ketentuan tersebut adalah suatu kondisi di mana seorang isteri telah merelakan dirinya digauli oleh suaminya, menunaikan kewajibannya melayani suami dengan sebaik-baiknya.”²⁶⁹

“Dalam pengertian *tamkīn* secara sempurna tersebut, terkandung di dalamnya sifat *taslīm* (penyerahan diri) secara sukarela....”²⁷⁰

Dari narasi di atas, penulis menyimpulkan pendapat hakim bahwa *tamkīn* sempurna memuat 3 hal: *tamkīn min al-istimtā'* yang ditandai dengan kalimat ‘suatu kondisi di mana seorang isteri telah merelakan dirinya digauli oleh suaminya’; *ṭā'at al-zauj* yang ditandai dengan kalimat ‘menunaikan kewajibannya melayani suami dengan sebaik-baiknya’; dan *taslīm* yang ditandai dengan kalimat ‘(penyerahan diri) secara sukarela’. Interpretasi Hakim dalam memaknai *tamkīn* sempurna di atas sesuai dengan interpretasi fukaha sebagaimana penulis jabarkan sebelumnya.

²⁶⁹Putusan Pengadilan Agama Malang No. 2176/Pdt.G/2021/PA.Mlg, 23.

²⁷⁰Putusan Pengadilan Agama Malang No. 2176/Pdt.G/2021/PA.Mlg, 23.

Putusan kelima, yakni putusan PA Malang No. 2531/Pdt.G/2019/PA.Mlg dengan duduk perkara bahwa antara suami-isteri mengalami pertengkaran dan tidak pernah melakukan hubungan seksual selama menikah (*qabla al-dukhūl*), karena isteri lebih mementingkan pekerjaannya dan merasa belum siap melayani suami. Dalam hal ini Hakim menetapkan bahwa isteri dalam kondisi tersebut sudah seharusnya distatuskan ‘telah *tamkīn* sempurna’ dan dinyatakan telah melakukan hubungan (*ba’da al-dukhūl*) yang meniscayakan atas suami untuk memberikan *mut’ah*. Pertimbangannya sebagai berikut:

“Menimbang bahwa pasangan suami isteri yang tinggal di bawah satu atap yang sama selama setahun dapat diindikasikan pasangan suami isteri telah melakukan hubungan biologis layaknya pasangan suami isteri. Oleh karena itu, majelis hakim menilai hal itu sebagai adanya bukti awal termohon telah berusaha taat (*tamkīn*) sebagaimana mestinya seorang isteri, sehingga dengan demikian dalil pemohon bahwa selama hidup bersama dengan termohon belum pernah melakukan hubungan biologis layaknya pasangan suami isteri, harus dinyatakan tidak terbukti.”²⁷¹

“Menimbang bahwa berdasarkan adanya fakta dalam konvensi penggugat telah *tamkīn* secara sempurna, sehingga dinilai telah melakukan hubungan layaknya suami isteri (*ba’da dukhūl*), sehingga menurut hukum tergugat wajib memberikan *mut’ah* kepada penggugat”.²⁷²

Majelis Hakim memaknai *tamkīn* sempurna dengan kalimat ‘berusaha taat’ yang mana kalimat ini masih mengundang ambiguitas dalam hal makna. Pasalnya, ‘berusaha taat’ dapat dimaknai dengan ‘isteri

²⁷¹Putusan Pengadilan Agama Malang No. 2531/Pdt.G/2019/PA.Mlg, 23.

²⁷²Putusan Pengadilan Agama Malang No. 2531/Pdt.G/2019/PA.Mlg, 23.

mengupayakan untuk taat terhadap suami' yang seharusnya ketaatan itu belum terjadi. Padahal jelas sekali, menurut pengakuan kedua belah pihak, isteri lebih memprioritaskan pekerjaan dan belum siap melayani suami. Ini artinya, belum ada penyerahan diri secara sempurna.

Putusan keenam, yakni putusan PA Kabupaten Malang No. 4625/Pdt.G/2021/PA.Kab.Mlg dengan duduk perkara bahwa suami-isteri telah melakukan hubungan badan, namun belum dikaruniai keturunan. Lantas, suami memulangkan isterinya ke rumah orang tuanya atas dasar tersebut di atas 8 bulan. Dalam hal ini, Hakim memutuskan membebaskan biaya nafkah lampau atas suami, karena dianggap telah terjadi *tamkīn* sempurna dari isteri. Majelis Hakim memaknainya sebagai berikut:

“Menimbang bahwa berdasarkan beberapa ketentuan tersebut, maka Majelis Hakim perlu mempertimbangkan lebih dahulu tentang keadaan Penggugat sebagai isteri selama itu apakah bersikap *taslīm/tamkīn* (berserah diri yang memungkinkan suami menggauli) atau berlaku nusyuz (membangkang pada suami) hal mana untuk menetapkan gugur tidaknya hak nafkah Penggugat”.²⁷³

Majelis Hakim menggunakan dua istilah: *taslīm* dan *tamkīn* sebagai dua term yang memiliki kesamaan makna, yakni ‘berserah diri yang memungkinkan suami menggauli’. Pemaknaan ini masih menisbatkan pada kategori *tamkīn min al-istimtā'* dan tidak menisbatkan *tamkīn min al-naql* (kesediaan isteri berpindah tempat bersama suami). Hanya saja, secara fakta, isteri telah melakukan keduanya, namun

²⁷³Putusan Pengadilan Agama Kabupaten Malang No. 4625/Pdt.G/2021/PA.Kab.Mlg, 16.

terkendala tidak dikaruni keturunan dalam kurun waktu yang lama yang menyebabkan suami menggugat cerainya.

Putusan ketujuh, yakni putusan PA Blitar No. 2798/Pdt.G/2013/PA.BL dengan duduk perkara bahwa suami-isteri belum dikarunai anak dan belum terjadi persetubuhan (*qabla al-dukhū*) dengan alasan fungsi organ vital kewanitaannya tidak sempurna. Kendati demikian, Pemohon dalam konvensi (suami) setelah dimintai keterangan yang sesungguhnya mengakui telah melakukan hubungan intim sebanyak 3x dengan isterinya, namun tidak mencapai kepuasan yang diharapkan. Pada akhirnya, Majelis Hakim memutuskan beban nafkah lampau atas suami. Majelis Hakim dalam memaknai *tamkīn* sempurna sebagai berikut:

“Menimbang bahwa majelis hakim perlu menyetengahkan pendapat Wahbah Zuhaili dalam Al Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hal. 745 yang sekaligus dijadikan dan diambil alih oleh majelis hakim dalam mempertimbangkan putusan yaitu: 1) jika isteri mampu menyerahkan diri kepada suaminya dengan kemampuan yang sempurna (*tamkīn tāmm*); 2) kondisi isteri sudah dewasa sehingga bisa diajak hubungan suami isteri; 3) telah terikat dalam ikatan perkawinan yang sah.”²⁷⁴

Dalam hal ini, Majelis Hakim jelas sekali menggunakan pendapat Wahbah Zuhaili dalam menjelaskan Pasal 80 ayat (5) KHI sebagai landasan materiil. Majelis Hakim menerjemahkan pendapat Wahbah

²⁷⁴Putusan Pengadilan Agama Blitar No. 2798/Pdt.G/2013/PA.BL, 23. Kutipan tersebut merupakan hasil terjemahan dari redaksi asli berikut:

(١) أَنْ تُمَكِّنَ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا لِزَوْجِهَا تَمَكِينًا تَامًّا؛ (٢) أَنْ تُكُونَ الزَّوْجَةَ كَبِيرَةً يُمَكِّنُ وَطُؤَهَا؛ (٣) أَنْ يَكُونَ الزَّوْاجُ صَحِيحًا.

Lihat: al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, Vol. 7, 745.

Zuhaili dengan ‘isteri mampu menyerahkan diri kepada suaminya dengan kemampuan yang sempurna’. Ini artinya, pemaknaannya masih secara global, belum spesifik.

Putusan kedelapan, yakni putusan PA Jakarta Pusat No. 0939/Pdt.G/2014/PA.JP dengan duduk perkara bahwa suami-isteri telah dikaruniai 3 anak. Keduanya merupakan aparatur dari instansi Kepolisian (POLRI). Majelis Hakim memutus pembebanan biaya nafkah lampau atas suami kepada isteri yang tidak ditunaikan. Dalam hal ini, Majelis Hakim memaknai *tamkīn* sempurna sebagai berikut:

“Apabila sudah ada *tamkīn* sempurna (hidup serumah/isteri taat) maka suami wajib memberikan nafkah dan jika suami tidak memberikannya hingga lewat satu masa, maka nafkah tersebut menjadi hutang dalam tanggungannya dan tidak akan gugur hutang nafkah tersebut karena berlalunya waktu”.²⁷⁵

Majelis Hakim memaknai *tamkīn* sempurna dengan dua pengertian: ‘hidup serumah’ dan ‘isteri taat’ dengan menggunakan konjungsi ‘atau’. Dua pengertian tersebut memiliki maksud yang berbeda. Sehingga dapat dimaknai bahwa jika terjadi salah satu diantara dua pengertian tersebut, maka telah terjadi *tamkīn* sempurna, padahal seharusnya *tamkīn* sempurna terjadi sebab terealisasinya dua hal tersebut, bukan salah satu.

Dari delapan jenis putusan di atas dapat dibaca sebagai berikut:

²⁷⁵Putusan Pengadilan Agama Jakarta Pusat No. 0939/Pdt.G/2014/PA.JP, 32. Kutipan tersebut merupakan hasil terjemahan dari redaksi asli berikut:

إِذَا وَجِدَ التَّمَكِينَ الْمَوْجِبَ لِلتَّفَقَّةِ وَلَمْ يُنْفِقْ حَتَّى مَضَتْ مُدَّةٌ، صَارَتِ التَّفَقَّةُ دَيْنًا فِي ذِمَّتِهِ، وَلَا تَسْقُطُ بِمُضِيِّ الزَّمَانِ

Lihat: al-Syayrāzī, *al-Muhaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’i*, Vol. 2, 175.

Tabel 4.6. Interpretasi Hakim tentang Maksud *Tamkīn* Sempurna

No	Putusan	Makna
1.	Putusan No. 310/Pdt.G/2012/PA.Mrs	- Isteri telah menunaikan kewajibannya terhadap suami.
2.	Putusan No. 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi	- Isteri telah menampakkan dan menyerahkan diri secara sempurna. - Isteri mau berpindah sesuai kehendak suami.
3.	Putusan No. 0055/Pdt.G/2012/PA.Mmk	- Isteri telah dikaruniai anak.
4.	Putusan No. 2176/Pdt.G/2021/PA.Mlg	- Isteri telah merelakan dirinya digauli oleh suami. - Isteri menunaikan kewajibannya melayani suami dengan sebaik-baiknya. - Isteri telah menyerahkan diri secara sukarela.
5.	Putusan No. 2531/Pdt.G/2019/PA.Mlg	- Isteri berusaha taat kepada suami.
6.	Putusan No. 4625/Pdt.G/2021/PA.Kab.Mlg	- Isteri telah berserah diri yang memungkinkan suami menggaulinya.
7.	Putusan No. 2798/Pdt.G/2013/PA.BL	- Isteri mampu menyerahkan diri kepada suaminya dengan kemampuan yang sempurna.
8.	Putusan No. 0939/Pdt.G/2014/PA.JP	- Isteri telah hidup serumah bersama suami; atau - Isteri taat kepada suami.

Dari sekian interpretasi hakim dalam delapan putusan yang berbeda di atas, penulis menyimpulkan bahwa terjadi ketidak seragaman dalam memaknai *tamkīn* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) KHI. Sehingga perlu adanya penyeragaman makna, mengingat maksud dari

frasa tersebut sudah selayaknya untuk diseragamkan agar terhindar dari kebiasaan maksud dan kesalahan pertimbangan dan putusan dalam memutus perkara.

2. Perumusan Konsep *Tamkīn* Sempurna Perspektif Ijtihad Maqāṣidī Abdullah bin Bayyah

a. Penetapan Konsep *Tamkīn* Sempurna dalam Tinjauan *Maqāṣid* Abdullah bin Bayyah

Dalam menguraikan konsep *tamkīn* sempurna dalam nafkah, terlebih dahulu harus diketahui maksud dibalik hukum tersebut. Pada hakikatnya, kewajiban isteri melakukan *tamkīn* sempurna berawal dari akad pernikahan yang sah, yakni dalam ijab kabul antara wali dan suami. Dari akad pernikahan itu, timbullah konsekuensi atas suami untuk menyerahkan mahar kepada isteri. Ketika isteri telah menerima mahar dari suami, maka suami berhak untuk meminta *tamkīn* dari isteri yang pada akhirnya, *tamkīn* inilah yang menjadi penyebab lahirnya kewajiban nafkah atas suami yang ditunaikan kepada isteri.²⁷⁶ Kendati demikian, untuk menarik penetapan konsep *tamkīn* sempurna dan nilai *maqāṣid*-nya, terlebih dahulu harus diketahui *maqāṣid* dari pernikahan, sebab pernikahan adalah poros utama lahirnya konsekuensi-konsekuensi lain di dalamnya.

Pensyariatian nikah memiliki tujuan-tujuan tertentu. Tujuan inilah yang dikehendaki oleh *syāri'* sebagai penetap syariat yang memiliki

²⁷⁶Zakariyyā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb*, Vol. 2, 144; al-Bujayramī, *al-Tajrīd li Naf' al-'Abīd*, Vol. 4, 113.

imbas pada kemaslahatan umat Islam. Di dalam pernikahan terdapat beberapa tujuan. Di antaranya terdapat tujuan asal (*al-maqṣad al-aṣlī*) dan tujuan turunan (*al-maqṣad al-tab'ī*).²⁷⁷ Ḥasan al-Sayyid Ḥāmid Khiṭāb menetapkan tujuan asal dari pernikahan ada dua, yakni:²⁷⁸

- 1) Pernikahan bertujuan untuk regenerasi keturunan. Ini adalah tujuan inti dari pernikahan, baik umat muslim rida atau tidak, sebab Nabi Muhammad Saw memberikan instruksi agar umat Islam memperbanyak kuantitas keturunan. Landasan yang digunakan untuk melegitimasi tujuan ini antara lain:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kalian merasa tentram kepadanya, dan Dia menjadikan di antara kalian mawaddah dan rahmah. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda Allah bagi kaum yang berpikir”. (QS. Al-Rum: 21)

Pada ayat di atas, tujuan merealisasikan keturunan terungkap melalui redaksi *mawaddah* yang memiliki makna ‘berhubungan badan’ dan *rahmah* yang memiliki makna ‘keturunan’. Tafsiran ini sebagaimana penulis mengutip dari pendapat Mujāhid dalam Tafsir al-Bayḍāwī.²⁷⁹

Selain itu juga menggunakan Sabda Nabi Saw berikut:

²⁷⁷Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 165; ‘*Alāqat Maqāṣid*, 65.

²⁷⁸Ḥasan al-Sayyid Ḥāmid Khiṭāb, *Maqāṣid al-Nikāḥ wa Āsāruḥā*, (Maḍīnah: Jāmi’ah Ṭayyibah, 2009), 13.

²⁷⁹Abdullāh bin ‘Umar bin Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Vol. 1, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1418 H), 331.

تَزَوَّجُوا الْوُلُودَ الْوُدُودَ، فَإِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ²⁸⁰

“Nikahilah wanita yang subur dan penuh kasih sayang. Sesungguhnya aku (berbangga) memperbanyak umat melalui kalian”.

- 2) Pernikahan bertujuan untuk memproteksi kemaluan dan nasab.

Tujuan ini pada hakikatnya memberikan konsekuensi pada larangan berzina dan larangan menikah dengan cara yang ilegal. Dasar dari realisasi tujuan ini antara lain:

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

“Janganlah kalian mendekati zina. Sesungguhnya zina termasuk perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk”. (QS. Al-Isra: 32)

Sedangkan tujuan pernikahan yang tergolong turunan dari tujuan asal antara lain sebagai berikut:²⁸¹

- 1) Pernikahan bertujuan untuk mendapatkan kehalalan bersenang-senang dan berhubungan antara suami-isteri. Hal ini sebagaimana firman Allah Swt:

...فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...

“...Maka sekarang campurilah (berhubunganlah) mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu...”. (QS. Al-Baqarah: 187)

- 2) Pernikahan bertujuan untuk menetapkan kewajiban nafkah atas suami kepada isteri dan anak. Hal ini sebagaimana firman Allah Swt:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ...

²⁸⁰ Ahmad bin Syu'aib bin 'Alī al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 5, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), 160. Hadis serupa tetapi dengan redaksi berbeda dapat dilihat pula: Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 1, (Beirut: Dār al-Risālah al-'Alamiyyah, 2009), 596; al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 2, 175.

²⁸¹ Khatīb, *Maqāsid al-Nikāh wa Asāruhā*, 92.

“(Hendaklah) orang yang mampu memberi nafkah berdasar kemampuannya. Barang siapa yang disempitkan rezekinya, hendaklah ia memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah...”
(QS. Al-Talaq: 7)

- 3) Pernikahan bertujuan untuk merealisasikan ketenangan dan ketentraman antar pasangan. Hal ini sebagaimana firman Allah Swt:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kalian merasa tentram kepadanya, dan Dia menjadikan di antara kalian mawaddah dan rahmah. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda Allah bagi kaum yang berpikir”. (QS. Al-Rum: 21)

- 4) Pernikahan bertujuan untuk mewujudkan hubungan silaturahmi antar keluarga. Hal ini sebagaimana firman Allah Swt:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

“Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air lalu Dia jadikan manusia itu punya keturunan dan semenda. Sedang Tuhanmu adalah Yang Maha Kuasa”. (QS. Al-Furqan: 54)

- 5) Pernikahan bertujuan untuk menjaga kedua pasangan dari maksiat dan dosa besar. Hal ini sebagaimana tersurat dalam sabda Rasul Saw:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ. فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ. وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ. فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ.²⁸²

“Wahai para pemuda! Barang siapa dari kalian telah memiliki bekal, menikahlah, sebab menikah dapat menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan. Barang siapa tidak memiliki kemampuan

²⁸²al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 5, 195; al-Qusyayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, 1019.

demikian, maka berpuasalah, sebab hal itu terdapat perisai bagi kalian”.

Bagi Abdullah bin Bayyah, sekian tujuan pernikahan, baik tujuan asal maupun tujuan turunan harus dihadirkan dan dilibatkan dalam proses pemilihan kaul fukaha/mazhab yang diunggulkan. Ia juga memperingatkan kepada ahli fikih zaman sekarang untuk tidak terpaku pada dalil partikular semata, melainkan harus melihat pula pada dalil-dalil universal untuk merealisasikan nilai-nilai universal. Bisa jadi, satu pendapat yang dinyatakan lemah jika ditinjau dari dalil *naṣ* namun dapat diunggulkan melalui dalil *maqāṣid* dengan memperhatikan pada aspek realita masyarakat yang menuntut.²⁸³

Jika berangkat dari pandangan Abdullah bin Bayyah di atas, dari sekian pendapat tentang penyebab diwajibkannya nafkah atas suami, maka penulis lebih memilih pada *tamkīn* sebagai penyebab lahirnya konsekuensi nafkah. Di samping pendapat ini merupakan pendapat mayoritas (Malikiyyah, Syafi’iyyah, dan Hanabilah), dari sisi dalil memang diakui kekuatannya. Realitas masyarakat serta pendapat yang berkembang masih menerima pendapat ini sebagai acuan dalam menetapkan hukum nafkah. Bukti otentik yang masih eksis hingga sekarang adalah adopsi kaul (*tamkīn*) pada Kompilasi Hukum Islam yang menjadi acuan Majelis Hakim dan lembaga terkait dalam mengatur dan memutuskan perkara perkawinan. Gugatan nafkah yang berlaku di Indonesia, dasar utamanya adalah dengan membuktikan terjadinya

²⁸³Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 303.

tamkīn dan ketiadaan nusyuz dari isteri. Hal ini membuktikan bahwa eksistensi kaul di atas dapat merealisasikan tujuan dari syariat yang terjadi di Indonesia.

Dalam hal *tamkīn* dijadikan sebagai pendapat hukum yang ditetapkan, maka landasan dalil yang diusung oleh fukaha untuk menetapkan *tamkīn* adalah melalui hadis Nabi Saw tentang pernikahannya dengan Āisyah Ra berikut:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ. وَبَيَّ بِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ²⁸⁴

“Dari Aisyah Ra berkata, ‘Nabi telah menikahiku, sedangkan aku adalah putri yang berusia enam tahun dan Ia membina rumah tangga denganku, sedangkan aku adalah putri berusia sembilan tahun’”.

Kesimpulan fukaha dalam memahami hadis di atas yang dijadikan dasar dalam menghasilkan ketentuan *tamkīn* dari isteri adalah dilihat dari ketiadaan redaksi konkrit yang menunjukkan bahwa Nabi Saw menafkahi Āisyah Ra pasca akad nikah. Hal ini dapat dipahami melalui narasi Ibn al-Rifʿah berikut:

وَفِي الْقَدِيمِ: تَجِبُ النَّفَقَةُ بِالْعَقْدِ حُمْلَةً، وَتَسْتَحِقُّ قَبْضَهَا بِالتَّمَكُّينِ. وَالْجَدِيدُ هُوَ الْأَوَّلُ، وَهُوَ الصَّحِيحُ. وَاسْتَدَلَّ لَهُ بِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ عَائِشَةَ وَدَخَلَ بِهَا بَعْدَ سِنَتَيْنِ. وَمَا نُقِلَ أَنَّهُ أَنْفَقَ عَلَيْهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا. وَلَوْ كَانَ التَّقْلُ، وَلَوْ كَانَ حَقًّا لَسَافَهُ إِلَيْهَا. وَلَمَا اسْتَحَلَّ أَنْ يُقِيمَ

²⁸⁴al-Qusyayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, 1039; al-Nasāʾī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 5, 131; al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 1, 603.

عَلَى الْإِمْتِنَاعِ مِنْ حَقِّ وَاجِبٍ عَلَيْهِ، وَلَكَانَ إِنْ أَعْوَزَهُ الْحَالُ يَسُوْفُهُ إِلَيْهَا مِنْ بَعْدُ، أَوْ يَعْمَلُهَا بِحَقِّهَا
ثُمَّ يَسْتَجْلُهَا لِبِرَاءَةِ ذِمَّتِهِ. وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْوُجُوبِ بِالْعَقْدِ²⁸⁵

“Pendapat al-Syafi’i dalam kaul kadim menyatakan bahwa nafkah menjadi wajib sebab adanya akad secara global, lalu menuntut untuk diserahkan dengan cara isteri *tamkīn*. kaul jadid adalah pendapat yang pertama (nafkah wajib sebab terjadinya *tamkīn*). Pendapat inilah yang benar. Ia mengambil (dan menetapkan) dalil atas pendapat tersebut dengan sabda Nabi Saw bahwasanya Nabi Saw menikahi Aisyah dan mulai membangun rumah tangga (termasuk berhubungan) dengannya setelah dua tahun. Dan tidak ditemukan riwayat yang menyatakan bahwa Nabi Saw pernah menafkahi Aisyah sebelum Nabi Saw membina rumah tangga dengannya. Seandainya ada riwayat itu dan bilamana itu benar, niscaya akan berlaku (dijadikan sebagai pegangan). Nabi Saw tidak menetapkan hukum akan kewenangan mencegah hak wajib yang dibebankan kepadanya. Seandainya kondisi tersebut benar-benar mendesaknya, maka setelah akad nikah, Nabi Saw akan menjalankannya (menafkahnya) atau melakukannya atas dasar hak isteri (Aisyah), lalu menetapkannya, sebagai bentuk pembebasan tanggungan yang dia emban. Ini menunjukkan pada ketidak wajiban menafkahi isteri sebab adanya akad nikah”.

Pemahaman fukaha pada dalil di atas, sesungguhnya berangkat dari kaidah *uṣūl al-fiqh* tentang diamnya Nabi Saw (*sukūt al-syāri’*) yang dapat dijadikan sebagai dalil. Ini juga dinyatakan oleh Abdullah bin Bayyah bahwa *maqāṣid* dapat digali melalui diamnya *syāri’* bilamana tidak didapati perintah atau larangan secara tegas dari *naṣ*.

Abdullah bin Bayyah menempatkan diamnya *syāri’* ini pada langkah keempat yang ia kutip dari pendapat al-Syāṭibī.²⁸⁶ Hanya saja, metode ini tidak dijelaskan oleh Ṭāhir bin ‘Āsyūr di dalam kitabnya.

Anggapan Aḥmad al-Raisūnī tentang tidak ada pembahasan dalam

²⁸⁵Ibn Rif’ah, *Kifāyat al-Nabīh fī Syarḥ al-Tanbīh*, Vol. 15, 196. Redaksi serupa juga disampaikan oleh: al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. 11, 437; Al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Vol. 5, 167; Al-Syayrāzī, *al-Muḥaḥḥab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. 3, 148; al-Qulyūbī dan Umairah, *Ḥasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*, Vol. 4, 78.

²⁸⁶Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 181.

kitabnya, dikarenakan metode ini hanya dapat digunakan pada objek yang amat sedikit. Sehingga Ibn ‘Āsyūr tidak membahasnya, bukan berarti ia tidak mengetahui akan metode ini, tetapi karena sempitnya wilayah ijtihad menggunakan metode ini, sehingga tidak perlu dicantumkan.²⁸⁷ Abdullah bin Bayyah mengklasifikasi diamnya *syāri*’ pada dua bentuk:

- 1) Diamnya *syāri*’ dalam hal tiada perkara yang mendesaknya. Seperti peristiwa hukum yang terjadi pasca wafatnya Rasulullah Saw.
- 2) Diamnya *syāri*’ dalam hal ditemukan faktor yang menghendaki, tetapi *syāri*’ tidak menetapkannya.²⁸⁸

Penulis berkesimpulan bahwa fukaha dalam hal ini menerapkan bentuk klasifikasi kedua. Karena hakikatnya, perintah tentang kewajiban nafkah atas suami kepada isteri, ini ditemukan dan tidak mungkin Nabi Saw tidak mengetahui akan perintah ini. Namun, Nabi Saw diam sebagai dalil atas ketidak wajiban menafkahi isteri pasca akad nikah yang masih belum diserahkan, sebab pada saat itu, Aisyah Ra masih ada di bawah kuasa walinya, yakni Abu Bakar Ra. Lalu, ketika Nabi Saw kembali ke Madinah, Nabi Saw mulai membangun rumah tangga dengannya dan Aisyah Ra dalam kondisi tidak tertahan oleh walinya

²⁸⁷ Ahmad al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syātibī*, (Beirut: al-Dār al-‘Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1992), 281.

²⁸⁸ Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 181.

(sudah diserahkan terimakan secara penuh oleh Abu Bakar Ra) sehingga Aisyah Ra dinyatakan telah *tamkīn* secara sempurna.²⁸⁹

Dalam hal penetapan makna *tamkīn* sempurna, penulis berkesimpulan bahwa kesempurnaan *tamkīn* harus memenuhi dua unsur sebagaimana dinyatakan oleh al-Māwardī:

وَأَمَّا التَّمَكِينُ فَيَشْتَمِلُ عَلَى أَمْرَيْنِ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِهِمَا، أَحَدُهُمَا: تَمَكِينُهُ مِنَ الْإِسْتِمْتَاعِ بِهَا، وَالثَّانِي: تَمَكِينُهُ مِنَ الثَّقَلَةِ مَعَهُ حَيْثُ شَاءَ فِي الْبَلَدِ الَّذِي تَزَوَّجَهَا فِيهِ، وَإِلَى غَيْرِهِ مِنَ الْبِلَادِ إِذَا كَانَتْ السَّبِيلُ مَأْمُونَةً، فَلَوْ مَكَّنْتَهُ مِنْ نَفْسِهَا وَلَمْ تُمَكِّنْهُ مِنَ الثَّقَلَةِ مَعَهُ لَمْ تَجِبْ عَلَيْهِ التَّفَقُّةُ؛ لِأَنَّ التَّمَكِينَ لَمْ يَكْمُلْ إِلَّا أَنْ يَسْتَمْتَعَ بِهَا فِي زَمَانِ الْإِمْتِنَاعِ مِنَ الثَّقَلَةِ، فَتَجِبُ لَهَا التَّفَقُّةُ، وَيَصِيرُ اسْتِمْتَاعُهُ بِهَا عَفْوًا عَنِ الثَّقَلَةِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ.²⁹⁰

“Adapun *tamkīn* memuat dua unsur, yang hanya sempurna ketika dua unsur ini terpenuhi. Pertama: penyerahan diri dari segi kesediaan untuk disetubuhi. Kedua: penyerahan diri dari segi kesediaan berpindah tempat bersama suami sesuai kehendaknya di daerah yang ia laksanakan pernikahan atau ke daerah lain, jika diyakini jalurnya aman. Seandainya isteri melakukan *tamkīn* dari dirinya sendiri, tetapi ia tidak *tamkīn* untuk

²⁸⁹Contoh serupa yakni diamnya *syāri*’ dalam hal muamalah yang lumrah, seperti perihal makan, minum, pakaian, dan lainnya. Dalam hal ada larangan yang tegas, maka akan ditemukan *naṣ* secara jelas. Tetapi, ketika tidak ada larangan, maka hal ini menjadi dalil atas kebolehan bermuamalah demikian. Lihat: Muḥammad bin Aḥmad al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th), 50. Al-Syātibī juga memberikan batasan dan koridor akan legalitas diamnya *syāri*’ dengan narasi berikut:

أَنْ تَكُونَ مَطِيئَةُ الْعَمَلِ بِهِ مَوْجُودَةً فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يُشْرَعْ لَهُ أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى مَا مَضَى فِيهِ، فَلَا سَبِيلَ إِلَى مُخَالَفَتِهِ؛ لِأَنَّ تَرْكَهُمْ لِمَا عَمِلَ بِهِ هُوَ لَاءِ (أَيِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَحَابَتِهِ) مُضَادٌّ لَهُ، فَمَنْ اسْتَلْحَقَّهُ صَارَ مُخَالَفًا لِلسُّنَّةِ.

Artinya: “potensi perbuatan ini harus wujud di zaman Rasul Saw. Maka tidak ada syariat yang ditambah pada masa yang telah lampau, sehingga tidak ada jalan untuk menyalahinya. Hal ini dikarenakan bahwa tidak mengamalkannya ulama pada sesuatu yang telah diamalkan oleh Rasul dan sahabat menjadikan sebuah pertentangan. Barang siapa yang menetapkan hal demikian, maka ia telah berseberangan dengan *sunnah*”. Sehingga, apa yang dirumuskan dan ditetapkan oleh fukaha bahwa tidak ada riwayat kewajiban nafkah ketika tidak ada *tamkīn* dari isteri disandarkan pada hadis Aisyah Ra dengan menggunakan dalil *sukūt al-syāri*’ adalah tidak menyalahi *sunnah*. Lihat: Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 3, (Kairo: Dār Ibn ‘Affān, 1997), 53.

²⁹⁰Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi’i*, Vol. 11, 438.

bersedia berpindah tempat bersama suami, maka suami tidak berkewajiban menafkahnya, sebab terjadi tamkīn yang tidak sempurna, kecuali jika suami bercumbu rayu (bersetubuh) dengannya pada waktu isteri enggan berpindah tempat, seketika itu wajib atasnya nafkah dan menjadikan bercumbu rayu (bersetubuh) sebagai dispensasi dari tamkīn berpindah tempat pada waktu itu”.

Dua indikator di atas pada dasarnya disepakati oleh fukaha Syafi’iyyah, termasuk al-Rāfi’ī dan al-Nawawī selaku Ahli Tarjih dalam Mazhab Syafi’i. Hanya saja, penulis tidak sepakat dengan pendapat al-Māwardī dalam hal terjadi *istimtā’* ketika isteri enggan untuk berpindah bersama suami, menjadi penyebab dispensasi pada narasi berikut:

وَيَصِيرُ اسْتِمْتَاعُهُ بِهَا عَفْوًا عَنِ التَّقْلَةِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ.²⁹¹

“dan menjadikan bercumbu rayu (bersetubuh) sebagai dispensasi dari tamkīn berpindah tempat pada waktu itu”.

Konsekuensinya adalah bilamana isteri enggan *tamkīn* dari sisi pindah tempat bersama suami, namun terjadi hubungan badan antar keduanya, menurut al-Māwardī kejadian tersebut dapat menjadi ganti dari keengganan isteri dalam *tamkīn min al-naql*. Sehingga, suami dalam kondisi ini tetap wajib menafkahi isterinya. Al-Māwardī dalam konteks ini tidak sejalan dengan pendapat mayoritas Fukaha Syafi’iyyah. Ia lebih menggunakan pendapat yang tidak unggul (*marjūh*) sebagaimana dinyatakan oleh al-Sūyūṭī.²⁹² Oleh karenanya, penulis tidak mengambilnya sebagai landasan.

Adapun tujuan dari hukum *tamkīn* sempurna dari isteri adalah sebagai realisasi atas terwujudnya nafkah. Sebab, nafkah tidak menjadi

²⁹¹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. 11, 438.

²⁹² Al-Suyūṭī, *al-Ḥāwī li al-Fatāwā*, Vol. 1, 265.

wajib, bilamana tidak terjadi *tamkīn* sempurna dari isteri. Oleh karenanya, imbal balik antara hak dan kewajiban keduanya menjadi tidak seimbang, bilamana dua entitas ini (nafkah dan *tamkīn*) tidak terwujud. Dalam hal menentukan tujuan syariah, Abdullah bin Bayyah menyatakan bahwa tujuan syariah harus masuk antara pada lingkup tujuan asal (*al-maqṣad al-aṣlī*) atau tujuan cabang (*al-maqṣad al-tabʿī*).²⁹³ Penulis beranggapan bahwa nafkah menempati pada posisi tujuan cabang (*al-maqṣad al-tabʿī*) sebagaimana penulis merujuk pada pendapat Ḥasan al-Sayyid Ḥāmid Khiṭāb²⁹⁴, sementara *tamkīn* termasuk wasilah untuk dapat teralisasinya tujuan cabang tersebut (*wasīlat al-maqṣad al-tabʿī*).

Merujuk pada pendapat Sana Bensayah dkk yang mengungkap bahwa *maqāṣid* dari pensyariaan nafkah ada delapan, antara lain:²⁹⁵

- 1) Mengokohkan karakter tanggung jawab dari suami (*taṣbīt mabdaʾ al-qawāmah*) dengan mengambil QS. al-Nisa: 34 sebagai dalil.
- 2) Menetapkan kewajiban upah nafkah atas suami dengan mengambil QS. al-Talaq: 6-7 sebagai dalil.
- 3) Menanggung kebutuhan anggota keluarga.
- 4) Merealisasikan makna tanggung jawab dalam hak suami dan isteri.
- 5) Merealisasikan ketenangan jiwa dan ketetapan materi dalam keluarga.
- 6) Memuliakan perempuan.

²⁹³Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 165; *Alāqat Maqāṣid*, 65.

²⁹⁴Khiṭāb, *Maqāṣid al-Nikāḥ wa Āṣāruḥā*, 92.

²⁹⁵Sana Bensayah dkk, “al-Maqāṣid al-Syarʿiyyah li al-Aḥkām al-Fiqhiyyah al-Mutaʿalliqah bi al-Marʾah fi al-Ḥayāt al-Zawjiyyah”, *Al-Risalah: Journal of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (ARJIHS)*, 3, (2018), 80.

- 7) Mewujudkan prinsip tolong-menolong dan menanggung beban tanggung jawab.
- 8) Mewujudkan hak manfaat harta dari nafkah.

Tujuan kedua ‘menetapkan kewajiban upah nafkah atas suami’, pada hakikatnya tidak akan terealisasi, apabila tidak terjadi *tamkīn* sempurna. Sehingga penulis beranggapan bahwa *tamkīn* berperan penting dalam realisasi nafkah, di mana nafkah sendiri tidak lain bertujuan untuk ketahanan dan keberlanjutan rumah tangga agar kekal abadi hingga terpisahkan oleh maut.

Abdullah bin Bayyah menetapkan bahwa *maqāsid* juga harus menepati tangga derajat dari sisi kemaslahatannya. Apakah tergolong tujuan primer (*al-maqṣad al-ḍarūrī*) ataukah sekunder (*al-maqṣad al-ḥājī*).²⁹⁶ Dalam pernikahan, tujuan pensyariaan nafkah di dalamnya tergolong tujuan sekunder (*al-maqṣad al-ḥājī*) dan dari kemaslahatannya tergolong pada proteksi harta (*hiḏ al-māl*). Keduanya menjadi penyokong realisasi tujuan primer (*al-maqṣad al-ḍarūrī*) yakni syariat pernikahan untuk merealisasikan proteksi agama (*hiḏ al-dīn*) dan proteksi generasi (*hiḏ al-nas*).²⁹⁷

²⁹⁶Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāsid*, 290.

²⁹⁷Muḥammad Muṭlaq Muḥammad Assāf dan Ṭalab Abd al-Fattāḥ Abū Ṣubayḥ, “al-Maqāsid al-Ḥājīyyah fī Āṣār ‘Aqd al-Zawāj, *Al-Istiqlal University Research Journal*, 7, (2022), 158; Muḥammad Bakr Ismā’īl Ḥabīb, *Maqāsid al-Syarī’ah Ta’sīlan wa Taf’īlan*, (Kairo: Idārat al-Da’wah wa al-Ta’līm, 1437 H), 266.

b. Positivisasi Konsep *Tamkīn* Sempurna dalam Kompilasi Hukum Islam dalam Tinjauan *Maqāṣid* Abdullah bin Bayyah

Indonesia adalah negara hukum. Artinya, dinamika kehidupan masyarakat Indonesia ditentukan oleh aturan yang berlaku. Indonesia juga didominasi oleh masyarakat muslim. Artinya, sebagian aturan yang diberlakukan untuk masyarakat muslim Indonesia haruslah berasal dari dogma dan doktrin ajaran Islam. Beberapa sektor spesifik di mana negara ikut berperan untuk mengaturnya adalah sektor pernikahan. Dibuktikan dengan lahirnya Kompilasi Hukum Islam sebagai perwujudan implementasi positivisasi fikih (*taqnīn al-aḥkām*) dalam bentuk norma yang mengikat bagi bangsa dan negara.

Lantas apa urgensi dari positivisasi fikih di Indonesia? Seberapa mengandung kemaslahatan bagi muslim Indonesia? Pada hakikatnya, aturan Islam yang dipositivisasi meniscayakan dampak kemaslahatan bagi masyarakat muslim. Sekiranya, kebutuhan dan kepentingan muslim Indonesia, terutama dalam hal perkawinan diatur secara sistematis berdasar mazhab fikih yang kuat dan relevan. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Ṭāhir bin ‘Āsyūr berikut:

وَقَدْ تَقْتَضِي ضَرُورَاتُ النَّاسِ وَحَاجَاتُهُمْ فِي عَصْرِ مِنَ الْعُصُورِ مَصَالِحَ لَمْ يَكُنْ لَهَا نَظَائِرٌ فِي عَصْرِ
التَّشْرِيعِ، وَلَا بُدَّ مِنَ التَّقْنِينِ لَهَا^{٢٩٨}

“Bisa jadi kepentingan dan kebutuhan manusia dari masa ke masa menuntut kemaslahatan yang tidak terakomodir pada era pensyariaan, sehingga memerlukan positivisasi fikih untuk merealisasikannya”.

²⁹⁸Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Vol. 2, 301.

Di sisi lain, tujuan daripada *taqnīn* sebagaimana dikemukakan oleh Ibn al-Muqaffa' adalah untuk menyeragamkan suatu aturan yang mengikat bagi *qāḍī* (hakim). Hal ini sebagaimana yang ia internalisasikan pada era Abbasiyah ketika mengusulkan gagasan *taqnīn* kepada Khalifah al-Mansyur.²⁹⁹ Di sisi lain, ketika terjadi kasus yang sama, namun terjadi perbedaan pendapat hakim dalam menghukuminya, justru akan menimbulkan perpecahan serta membahayakan jiwa, harta, dan kehormatan manusia. Apa yang ditujukan oleh Ibn al-Muqaffa' pada dasarnya sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Di samping itu, positivisasi fikih sebagai sebuah aturan negara yang mengikat haruslah mengandung nilai-nilai keadilan, memudahkan para hakim untuk memutuskan hukum, memberikan kenyamanan para pihak yang meminta keadilan, dan menjauhkan prasangka-prasangka buruk serta keputusan yang berdasarkan kepentingan pribadi. Argumentasi ini penulis kutip dari narasi Syekh Ḥasanayn Makhlūf; salah seorang mufti Mesir yang gagasannya sejalan dengan prinsip kemaslahatan dalam lingkup *maqāṣid al-syarī'ah*. Ia mengungkapkannya dengan narasi berikut:

وَلَا شَكَّ أَنَّ فِي تَقْيِيدِ الْقَضَاءِ الشَّرْعِيِّ بِأَحْكَامٍ مُسْتَمَدَّةٍ مِنَ الْمَدَاهِبِ الْفَقْهِيَّةِ الْمُدَوَّنَةِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْأَصُولِ الْأَرْبَعَةِ: الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ، وَمُفْرَعَةٍ فِي قَالِبِ قَانُونِيٍّ مُنْسَقٍ مُحَكَّمٍ، ضَمَانًا لِتَحْقِيقِ الْعَدَالَةِ وَتَيْسِيرًا عَلَى الْقَضَاةِ وَطُمَأْنِينَةً لِلْمَتَقَضِّينِ وَبُعْدًا عَنِ مَظَانِّ الرَّيْبِ وَنَوَازِعِ

²⁹⁹Ujang Ruhyat Syamsoni, "Taqnin al-Ahkam (Legislasi Hukum Islam ke Dalam Hukum Nasional)", *Nur El-Islam*, 2 (2015), 173.

الشَّهَوَاتِ. وَذَلِكَ كُلُّهُ مَصْلَحَةٌ ظَاهِرَةٌ تُوجِبُ شَرْعًا أَنْ نَسْلُكَ فِي هَذَا الزَّمَانِ بِالْأَحْكَامِ الْفِقْهِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مَسْلَكَ التَّقْنِينِ الْمُحْتَرَمِ الْوَاجِبِ التَّطْبِيقِ³⁰⁰

“Tidak diragukan lagi, mengikat keputusan undang-undang dengan hukum-hukum yang diambil dari mazhab-mazhab fikih yang terkodifikasi dan berdasarkan empat prinsip fundamental: Al-Qur’an, hadis, ijmak, dan qiyas, dan terserap dalam format undang-undang yang terorganisir dan mapan, semua itu mengandung nilai-nilai keadilan, memudahkan para hakim untuk memutuskan hukum, memberikan kenyamanan para pihak yang meminta keadilan, dan menjauhkan prasangka-prasangka buruk serta keputusan yang berdasarkan kepentingan pribadi. Semua itu merupakan masalah yang jelas yang mengharuskan kita pada saat ini untuk memberlakukan hukum-hukum fikih praktis dalam undang-undang yang dihormati dan harus ditaati”.

Kendati demikian, untuk merumuskan aturan yang benar-benar sejalan dengan tujuan syariah, harus dirumuskan dengan jalan musyawarah, yakni musyawarah yang dijalani para ulama untuk memilih pendapat yang kuat. Hal ini sejalan dengan firman Allah Swt berikut:³⁰¹

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

“Saling bermusyawarahlah kalian dalam suatu urusan”. (QS. Ali Imran: 159).

وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

“Sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antar mereka”. (QS. Al-Syura: 38).

Adapun teknis pengambilan hukum yang dijadikan sebagai aturan perundang-undangan, terutama dalam Kompilasi Hukum Islam sebagai implementasi *taqnīn al-ahkām*, dapat mengambil dari lintas mazhab dengan syarat bukan termasuk kaul yang sangat lemah atau tidak terdapat

³⁰⁰Muhammad Zaki Abd al-Barr, *Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī*, (Qatar: Idārah Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1986), 59.

³⁰¹al-Mahāmīd, *Masīrat al-Fiqh al-Islāmī al-Mu’āsir wa Malāmiḥuhū*, 364.

landasan dalilnya. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh ‘Alī Jum’ah berikut:

وَهَذِهِ التَّقْنِيَّاتُ الْمُخْتَلِفَةُ لَمْ تَتَقَيَّدْ بِمَذْهَبٍ مُعَيَّنٍ، وَإِنَّمَا أُخِذَتْ أَحْكَامُهَا مِنْ مُخْتَلِفِ الْمَذَاهِبِ
الْإِسْلَامِيَّةِ عَدَا مَجَلَّةِ الْأَحْكَامِ الْعَدَلِيَّةِ، إِذْ تَقَيَّدَتْ بِالْفِقْهِ الْحَنَفِيِّ. وَهَذَا الْإِتِّجَاهُ حَسَنٌ بِشَرْطِ أَنْ لَا
يُأْخَذَ بِقَوْلٍ شَاذٍ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ.³⁰²

“Aturan perundang-undangan yang berbeda-beda ini tidak terikat pada mazhab tertentu, melainkan diserap dari lintas mazhab, kecuali Majallat al-Aḥkām al-‘Adliyyah yang terikat pada mazhab Hanafi secara khusus. Pengarahan seperti ini tergolong baik dengan syarat tidak mengambil kaul yang sangat lemah yang tidak berdalil”.

Apa yang ditegaskan oleh ‘Alī Jum’ah di atas sebenarnya sejalan dengan pendapat Abdullah bin Bayyah dalam menetapkan kaul yang relevan dengan realitas masyarakat yang dapat menginternalisasikan nilai-nilai *maqāṣid al-syarī’ah* melalui redaksi berikut:

ثَانِيًا: إِخْتِيَارُ الْأَقْوَالِ الْمُنَاسِبَةِ الَّتِي تُحَقِّقُ الْمَقَاصِدَ الشَّرْعِيَّةَ حَتَّىٰ وَلَوْ كَانَتْ مَهْجُورَةً، مَا دَامَتْ
نَسْبَتُهَا صَحِيحَةً وَصَادِرَةً عَنِ ثِقَةٍ وَدَعَتْ إِلَيْهَا الْحَاجَةُ.³⁰³

“Batasan kedua: memilih pendapat yang relevan yang dapat merealisasikan tujuan syariah, meskipun melalui pendapat yang tidak terpakai, selama penobatannya dibenarkan, bersumber dari orang yang dapat dipercaya, dan terdapat hajat yang mendorongnya”.

Melalui paparan argumentasi di atas, sesungguhnya memilih pendapat *tamkīn* sempurna sebagai penyebab lahirnya kewajiban nafkah atas suami yang tergolong pendapat mayoritas fukaha adalah pemilihan yang tepat untuk dilanjutkan pada jalur legislasi hukum. Namun, ketidak

³⁰²‘Alī Jum’ah, *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dār al-Islām, 2001), 358.

³⁰³Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, 303.

cermatan perumus KHI dan ketidak sempurnaan konsep yang diusungnya, menjadikan rumusan *tamkīn* sempurna pada Pasal 80 ayat (5) KHI menjadi berlaku umum dan meniscayakan ijtihad serta interpretasi hakim. Pada aspek inilah, penulis beranggapan perlunya penyeragaman hukum melalui konkritisasi ayat dalam pasal KHI ini. Ketika aturan yang ditetapkan telah jelas dan uraiannya detail serta tidak menimbulkan ambiguitas makna, maka tidak ada celah bagi hakim untuk berijtihad dalam menafsiri ayat dalam KHI. Pendapat ini penulis kutip dari pendapat Abd al-Wahhāb Khalāf yang menyatakan argumentasi berikut:

الأصلُ أَنَّهُ مَا دَامَ الْقَانُونُ صَرِيحًا فَلَا يَجُوزُ تَأْوِيلُهُ وَتَغْيِيرُ نُصُوصِهِ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ رُوحَ الْقَانُونِ تَدْعُو لِذَلِكَ التَّغْيِيرِ، حَتَّى لَوْ كَانَ رَأْيُ الْقَاضِي الشَّخْصِيَّ أَنَّ النَّصَّ غَيْرُ عَادِلٍ، لِأَنَّ مَرَجِعَ ذَلِكَ أَنَّ الْمَشْرَعَ نَفْسَهُ، وَمَأْمُورِيَّةَ الْقَاضِي قَاصِرَةٌ عَلَى الْحُكْمِ بِمُقْتَضَى الْقَانُونِ لَا الْحُكْمِ عَلَى الْقَانُونِ³⁰⁴

“Pada dasarnya, selama aturan tersebut bersifat tegas, maka tidak diperkenankan (bagi hakim) untuk mentakwil dan merubah teksnya. Hal ini berdasar bahwa ruh aturan perundang-undangan mengarahkan pada perubahan tersebut, sekalipun pandangan hakim secara personal menyatakan bahwa teks aturan tersebut tidak adil, karena rujukan tersebut bahwa obyek yang disyariatkan dan yang diperintahkan kepada hakim bersifat limit pada suatu hukum berdasar ketentuan undang-undang, bukan berdasar pada hukum atas undang-undang”.

Oleh karena itu, aturan perundang-undangan harus disusun dengan baik, menggunakan bahasa yang lugas, tegas, dan bersifat rinci guna menghindari kebiasaan makna dan kesalah pahaman dalam memaknainya. Ketetapan aturan sebagaimana dimaksud akan berimbas pada

³⁰⁴Abd al-Wahhāb Khalāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣat Tārīkh al-Tasyrī’*, (Mesir: al-Mu’assasah al-Sa’ūdiyyah, t.th), 203.

kemaslahatan warga negara muslim Indonesia. Akibatnya, seluruh praktik penyelenggaraan negara tidak saja mempunyai dimensi kepentingan sesaat, akan tetapi harus memiliki pandangan yang jauh ke depan. Kepentingan ke depan itu harus didasarkan pada implementasi nilai-nilai *maqāṣid al-syarī'ah*. Dari segi muatannya, penyusunan aturan perundang-undangan harus berpedoman pada kaidah fikih berikut:

تَصْرُفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مُنَوِّطٌ بِالْمَصْلَحَةِ³⁰⁵

“Kebijakan pemerintah terhadap rakyatnya harus berdasarkan pada aspek kemaslahatan”.

Di samping itu, tujuan utama dari ketegasan aturan perundang-undangan adalah menghindarkan para hakim dari ijtihad yang salah sehingga terhindar dari perbuatan dosa dan kezaliman. Memang, hakim dalam hal salah berijtihad akan mendapatkan satu pahala. Namun, ketentuan ini hanya berlaku bilamana hakim berijtihad dengan prosedur dan menggunakan metode formulasi hukum Islam yang disepakati ulama, tidak berdasar pada anggapan asumsi belaka dan tanpa dalil. Tujuan utama ini diharapkan agar hakim terhindar dari peringatan Nabi Saw pada hadis berikut:

الْقُضَاءُ ثَلَاثَةٌ: قَاضِيَانِ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ فِي الْجَنَّةِ: رَجُلٌ قَضَى بِعَيْرِ الْحَقِّ فَعَلِمَ ذَلِكَ فَذَكَ فِي النَّارِ،

وَقَاضٍ لَا يَعْلَمُ فَأَهْلَكَ حُقُوقَ النَّاسِ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ قَضَى بِالْحَقِّ فَذَلِكَ فِي الْجَنَّةِ³⁰⁶

“Jenis hakim ada tiga: dua di antaranya masuk neraka dan satu masuk surga. (Yaitu) 1) hakim yang memutuskan perkara tidak berdasar pada

³⁰⁵ Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 121.

³⁰⁶ al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 3, 206; al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 2, 776; al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 5, 426.

yang haq, lalu ia mengetahui akan kebatilan itu, maka dia masuk neraka. 2) hakim yang tidak mengetahui sesuatu, lalu ia melenyapkan hak-hak manusia lain, maka ia masuk neraka. 3) hakim yang memutus perkara dengan cara yang haq, maka ia masuk surga”.

3. Draf Usulan Konsep *Tamkīn* Sempurna dalam Kompilasi Hukum Islam

Konstruksi ulang (rekonstruksi) tentang konsep *tamkīn* sempurna pada Pasal 80 ayat (5) Kompilasi Hukum Islam memang diperlukan. Pasalnya, ayat ini terjadi ambiguitas makna dan menimbulkan ketidak pastian hukum. Pasal ini sangat krusial, sebab dijadikan oleh hakim sebagai dalil (landasan materiil) dalam perkara gugatan nafkah yang diajukan oleh isteri. Letak keberhasilan gugatan nafkah berporos pada pembuktian terjadinya *tamkīn* sempurna dari isteri dan ketiadaan nusyuz darinya. Bunyi pasal tersebut adalah sebagai berikut:

Pasal 80

(5) Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada *tamkīn* sempurna dari isterinya.³⁰⁷

Dari bunyi ayat di atas, penulis menemukan tiga bentuk kelemahan yang telah penulis paparkan pada pembahasan sebelumnya, antara lain: a) mengadopsi fikih secara tidak utuh; b) substansi pasal mengarah pada keberlakuan makna secara umum; dan c) interpretasi hakim yang beragam menimbulkan kerancuan pada makna hakikat. Tiga kelemahan substantif inilah yang menjadi pijakan rekonstruksi Pasal 80 ayat (5) KHI untuk dikaji ulang guna dilakukan pembenahan dan pembenaran.

³⁰⁷Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam.

Penulis berkesimpulan bahwa pada hakikatnya Pasal 80 ayat (5) KHI ini sudah sesuai dengan fikih, terutama mengadopsi pada mazhab Syafi'i. Akan tetapi, pasal tersebut harus diperjelas, mengingat tidak ada pasal maupun ayat yang dapat menjelaskan frasa '*tamkīn* sempurna' pada pasal tersebut. Oleh karenanya, penulis memberikan tambahan untuk disertakan tiga unsur, antara lain:

Pertama, pembatasan makna (definisi) pada maksud '*tamkīn* sempurna'. Ini ditujukan untuk menetapkan dan membatasi dari istilah tersebut yang disalah tafsirkan oleh berbagai orang, terutama Majelis Hakim dalam putusannya. Pembatasan makna ini diperlukan sebagai pondasi untuk menetapkan konsekuensi-konsekuensi lain. Oleh karenanya, penulis memberikan usulan dengan menambahkan bunyi ayat dengan tetap memperhatikan ayat sebelumnya dengan angka (5A) dan ditambah satu ayat (5B) sebagai berikut:

(5B) Yang dimaksud dengan '*tamkīn* sempurna' sebagaimana dimaksud pada ayat (5A) adalah kondisi ketika isteri telah menyerahkan dirinya secara penuh kepada suami tanpa ada syarat atau batasan tertentu.

Kedua, penetapan indikator terjadinya *tamkīn* sempurna dari isteri. Unsur kedua ini bertujuan untuk menjelaskan batasan makna yang telah disebutkan pada ayat sebelumnya (5B). Implementasi dari ayat (5B) dapat dibuktikan dengan memenuhi indikator *tamkīn* sempurna. Jika merujuk pada pendapat fikih mazhab Syafi'i, sebagaimana yang dibahas penulis sebelumnya, maka isteri dapat dinyatakan telah *tamkīn* sempurna, bilamana

telah memenuhi dua indikator berikut: a) penyerahan diri dari segi kesediaannya untuk melakukan hubungan badan bersama suami (*al-tamkīn min al-istimtāʿ*); dan b) penyerahan diri dari segi kesediaannya untuk berpindah tempat tinggal bersama suami (*al-tamkīn min al-naql*). Sehingga, penulis merumuskannya dalam ayat (5C) sebagai berikut:

(5C) Kewajiban isteri sebagaimana dimaksud pada ayat (5B) dapat diketahui melalui dua indikator:

- a. *tamkīn* dari segi kesediaan diri untuk melakukan hubungan badan bersama suami;
- b. *tamkīn* dari segi kesediaan diri untuk berpindah tempat tinggal bersama suami.

Ketiga, penetapan syarat tentang keberhakan isteri dalam mendapatkan nafkah. Hal ini perlu untuk dijelaskan, sebab terjadi perihal lain di luar ketentuan *tamkīn* sempurna yang telah dijelaskan di atas yang menjadi batasan penting dalam menetapkan nafkah isteri sebagai hak yang ia peroleh. Ada tiga syarat yang harus dipenuhi oleh isteri untuk mendapat hak nafkahnya, antara lain: a) harus dalam pernikahan yang sah. Sehingga bila terjadi *tamkīn* di luar nikah, maka tidak dapat diterima; b) telah dewasa dan memungkinkan untuk melakukan hubungan seksual bersama suami. Sehingga menegasikan anak kecil yang tidak berpotensi berhubungan badan; dan c) tidak ada pencegahan, baik dari dirinya sendiri maupun dari walinya. Ketika hal ini terjadi, otomatis *tamkīn* tidak mungkin terjadi. Sehingga, harus benar-benar dinyatakan tidak tercegah atas suatu apapun. Oleh karenanya, penulis merumuskannya pada ayat selanjutnya (5D) berikut:

(5D) Dalam hal isteri berhak mendapatkan nafkah, selain harus memenuhi ayat (5C), juga harus memenuhi syarat-syarat berikut:

- a. isteri berada dalam pernikahan yang sah;
- b. isteri dinyatakan telah dewasa dan memungkinkan untuk berhubungan badan;
- c. isteri tidak mencegah dirinya sendiri atau tidak tercegah oleh wali.

Draf usulan di atas, penulis harapkan sebagai draf yang dapat memberikan solusi dan kontribusi dalam pengembangan pembaharuan perkawinan di Indonesia, khususnya dalam Kompilasi Hukum Islam yang masih eksis.

Tabel 4.7. Rekonstruksi Konsep *Tamkīn* Sempurna dalam Pasal 80 Ayat

(5) KHI

Sebelum Direkonstruksi	Kelemahan	Setelah Direkonstruksi
(5) Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada <i>tamkīn</i> sempurna dari isterinya.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mengadopsi fikih secara tidak utuh 2. Substansi pasal mengarah pada keberlakuan makna secara umum 3. Interpretasi hakim yang beragam menimbulkan kerancuan pada makna hakikat 	<p>(5A) Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada <i>tamkīn</i> sempurna dari isterinya.</p> <p>(5B) Yang dimaksud dengan ‘<i>tamkīn</i> sempurna’ sebagaimana dimaksud pada ayat (5A) adalah kondisi ketika isteri telah menyerahkan dirinya secara penuh kepada suami tanpa ada syarat atau batasan tertentu.</p> <p>(5C) Kewajiban isteri sebagaimana dimaksud pada ayat (5B) dapat diketahui melalui dua indikator:</p> <ol style="list-style-type: none"> a. <i>tamkīn</i> dari segi kesediaan

		<p>diri untuk melakukan hubungan badan bersama suami;</p> <p>b. <i>tamkīn</i> dari segi kesediaan diri untuk berpindah tempat tinggal bersama suami.</p> <p>(5D) Dalam hal isteri berhak mendapatkan nafkah, selain harus memenuhi ayat (5C), juga harus memenuhi syarat-syarat berikut:</p> <p>a. isteri berada dalam pernikahan yang sah;</p> <p>b. isteri dinyatakan telah dewasa dan memungkinkan untuk berhubungan badan;</p> <p>c. isteri tidak mencegah dirinya sendiri atau tidak tercegah oleh wali</p>
--	--	--

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian tentang rekonstruksi konsep *tamkīn* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) KHI berbasis ijtihad *maqāṣidī* Abdullah bin Bayyah dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Dalam Pasal 80 ayat (5) KHI yang berbicara terkait *tamkīn* sempurna sebagai penyebab lahirnya kewajiban nafkah atas suami dinilai memiliki kelemahan substantif. Kelemahan tersebut adalah: a) Mengadopsi fikih secara tidak utuh; b) Substansi pasal mengarah pada keberlakuan makna secara umum; dan c) Interpretasi hakim yang beragam menimbulkan kerancuan pada makna hakikat.
2. Rekonstruksi pada Pasal 80 ayat (5) KHI tentang *tamkīn* sempurna dengan menimbang pada aspek kelemahan substantif sebelumnya, mengharuskan untuk menganalisis pada beberapa aspek, antara lain:
 - a. Interpretasi ahli berperan penting dalam merumuskan konstruksi ulang tentang konsep *tamkīn* sempurna. Dalam hal ini terdapat dua bentuk interpretasi: interpretasi fukaha dan interpretasi hakim. Dari interpretasi fukaha melalui penelitian kitab-kitab fikih, terutama pada mazhab Syafi'i, ditemukan 4 aspek: 1) definisi *tamkīn* sempurna; 2) indikator *tamkīn* sempurna; 3) syarat isteri mendapat nafkah; dan 4) kondisi tidak terjadinya *tamkīn*. Sementara dari sisi interpretasi hakim menghasilkan ragam penafsiran hakim dalam memaknai maksud

tamkīn sempurna. Sebagian mengarah pada kesesuaian makna dan sebagian lainnya tidak.

- b. Dari sisi tinjauan *maqāṣid* Abdullah bin Bayyah, juga dapat dilihat dari dua sisi: dari sisi penetapan konsep *tamkīn* sempurna berangkat dari interpretasi fukaha. Ditemukan bahwa konsep *tamkīn* sempurna ini berangkat dari hadis Aisyah Ra yang dapat digali dengan cara menetapkan *sukūt al-syāri'* sebagai dalil. Penetapan makna berdasar pada interpretasi fukaha akan memberikan dampak kemaslahatan bagi masyarakat muslim. Dari segi tujuan syariat, nafkah tergolong tujuan turunan (*al-maqṣad al-tab'ī*) dan *tamkīn* tergolong perantara tercapainya tujuan tersebut (*al-wasīlah ilā al-maqṣad al-tab'ī*). Dari sisi tangga derajatnya, nafkah tergolong tujuan sekunder (*al-maqṣad al-ḥājī*) dan dari kemaslahatannya tergolong pada proteksi harta (*hifẓ al-māl*). Sedangkan dalam hal positivisasi hukum Islam, konsep *tamkīn* sempurna ini harus dirumuskan secara utuh berdasar pada konsep mazhab Syafi'i. Tujuannya adalah untuk menyeragamkan aturan dan menghindarkan hakim dari kesalahan menetapkan putusan berdasar ijtihad yang salah.
- c. Dari hasil rekonstruksi di atas, penulis memberikan draf usulan tentang konsep *tamkīn* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) KHI dengan menambahkan 3 ayat yang berisi tentang pembatasan makna (definisi) *tamkīn* sempurna, penetapan indikator terjadinya *tamkīn* sempurna, dan penetapan syarat atas keberhakan isteri dalam mendapatkan nafkah.

B. Rekomendasi

Permasalahan fikih perkawinan yang terjadi Indonesia dan dijadikan sebagai aturan resmi negara patut untuk diperhatikan dengan seksama. Pasalnya, tidak sedikit dari rumusan tersebut yang tidak sesuai dengan kaidah positivisasi hukum Islam (*qawā'id al-taqnīn*). Kompilasi Hukum Islam memang sebagian besar masih eksis dan relevan dengan zaman sekarang, tetapi sebagian dari pasalnya perlu dilakukan kajian ulang untuk merumuskan konstruksi baru yang relevan dengan perkembangan zaman dan mengandung substansi kemaslahatan. Oleh karenanya, penulis merekomendasikan kepada peneliti selanjutnya untuk melakukan rekonstruksi pada Kompilasi Hukum Islam dalam beberapa tema krusial, seperti kafaah, hal yang dapat mencegah nikah, dan lainnya dengan menggunakan pendekatan pembaharuan Islam (*al-tajdīd al-islāmī*) berdasar kaidah-kaidah formulasi hukum Islam yang telah disepakati mayoritas ulama. Salah satunya adalah gagasan *maqāṣid* Abdullah bin Bayyah ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Barr, Muḥammad Zaki. *Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī*. Qatar: Idārah Iḥyā' al-Turās al-‘Arabī. 1986.
- ‘Abīdi, Muḥammad Ya’qūb Ṭālib. *Aḥkām al-Nafaqah al-Zawjiyyah fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah. 2004.
- ‘Ābidīn, Muhammad Amīn bin Umar bin Abd al-‘Azīz. *Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*. Beirut: Dār al-Fikr. 1992.
- Ahsanudin, Lutfi. "Formulasi Maqasid Syariah Dan Relevansinya Terhadap Problematika Fiqih Muamalah Kontemporer Di Indonesia (Studi Pemikiran Abdullah Bin Bayyah)". *TASAMUH*. 3. 2. 2022.
- ‘Akūsy. *al-Taqnīn al-Fiqhī*. Algeria: Universite Akli Mohand Oulhadj Bouira. t.th.
- Ali, Mohammad Mahrus. *Hak Ijbar dan Hak Talak dalam Fiqih Empat Mazhab Perspektif Nalar Ijtihad Abdullah bin Bayyah*. Tesis. Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. 2018.
- Ali, M. Daud. *Hukum Islam dan Peradilan Agama: Kumpulan Tulisan*. Jakarta: Rajawi Press. 1997.
- Amrul, dkk. "Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Penyelesaian Perkara di Pengadilan Agama: Perspektif Sistem Hukum Indonesia". *Al-Azhar Islamic Law Review*. 3. 1. 2021.
- al-Anṣārī, Zakariyyā bin Muḥammad bin Zakariyyā. *Asnā al-Maṭālib fī Syarḥ Rauḍ al-Ṭālib*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī. t.th.
- al-Anṣārī, Zakariyyā bin Muḥammad bin Zakariyyā. *Fath al-Wahhāb bi Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*. Beirut: Dār al-Fikr. 1994.
- Arif, Miftakhul. "Konsep Maqāsid al-Syarī’ah Abdullah bin Bayyah", *El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*. 6.1. 2020.
- Ash-Shiddiqy, Hasbi. *Syari’at Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang. 1966.
- al-Asmandī, Muḥammad bin Abd al-Ḥamīd. *Ṭarīqat al-Khilāf fī al-Fiqh baina al-Aimmat al-Aslāf*. Kairo: Dār al-Turās. 2007.
- Assāf, Muḥammad Muṭlaq Muḥammad dan Ṭalab Abd al-Fattāḥ Abū Ṣubayḥ. "al-Maqāsid al-Ḥājjīyyah fī Āsar ‘Aqd al-Zawāj". *Al-Istiqlal University Research Journal*. 7. 2022.
- ‘Āsyūr, Ṭāhir bin. *Maqāsid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Qaṭr: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah. 2004.
- ‘Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir bin Muḥammad bin Ṭāhir bin. *Tahrīr al-Ma’nā al-Sadīd wa Tanwīr al-‘Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah. 1984.

- Awladabilah, Ramadan. *al-Ijtizā' fī al-Istidlāl wa Ašarihi 'alā Fatāwā al-Jihād kamā Yarāhu al-Syaikh Abdullāh bin Bayyah*. International Conference. Algeria: Universite d'El Oued. 2019.
- Azril. "Eksistensi Kompilasi Hukum Islam Menurut Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan". *Hukum Islam*. 15. 1. 2015.
- al-Bahūty, Manṣūr bin Yūnus. *Kasysyāf al-Qinā' 'an al-Iqnā'*. Saudi Arabia: Wizārat al-'Adl fī al-Mamlakat al-'Arabiyyat al-Su'ūdiyyah. 2008.
- al-Bantānī, Muḥammad bin 'Umar Nawawī. *Nihāyat al-Zayn fī Irsyād al-Mubtadi'īn*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- al-Bayḍāwī, Abdullāh bin 'Umar bin Muḥammad. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī. 1418 H.
- Bayyah, Abdullah bin. *Alāqat Maqāsid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*. Britania: u'assasat al-Furqān li al-Turās al-Islāmi. 2006.
- Bayyah, Abdullah bin. "Tarjamat al-'Allāmat Abdullah bin Bayyah". <https://binbayyah.net/arabic/archives/1417>, diakses tanggal 24 April 2022.
- Bayyah, Abdullah bin. *al-Ijtihād bi Taḥqīq al-Manāt: Fiqh al-Wāqi' wa al-Tawaqqu'*. Dubai: Mu'assasah Ṭābah. 2014.
- Bayyah, Abdullah bin. *Amālī al-Dalālāt wa Majālī al-Ikhtilāfāt*. Jeddah: Dār al-Minhāj. 2007.
- Bayyah, Abdullah bin. *Fatāwā Fikriyyah*. Saudi Arabia: Dār al-Andalūs al-Khaḍrā'. 2000.
- Bayyah, Abdullah bin. *Maqāsid al-Mu'āmalāt wa Marāsid al-Wāqi'āt*. Dubai: Markaz al-Muwaṭṭa'. 2018.
- Bayyah, Abdullah bin. *Masyāhid min al-Maqāsid*. Dubai: Markaz al-Muwaṭṭa', 2018.
- Bayyah, Abdullah bin. *Ṣinā'at al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyyāt*. Jeddah: Dār al-Minhāj. 2013
- Bayyah, Abdullah bin. *Tanbīh al-Marāji' 'alā Ta'ṣīl Fiqh al-Wāqi'*. Dubai: Markaz al-Muwaṭṭa'. 2018.
- Bayyah, Abdullah bin. *Isārāt Tajdīdiyyah fī Huqūl al-Uṣūl*. Mauritania. Sībawaih li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr. t.th.
- Bayyuroh, Farihatul. *Studi Analisis Pasal 80 Kompilasi Hukum Islam tentang Tamkīn Sempurna sebagai Syarat Pemenuhan Kewajiban Suami terhadap Isteri*. Skripsi. Surabaya: UIN Sunan Ampel. 2019.
- Bensayah, Sana dkk. "al-Maqāsid al-Syar'iyyah li al-Aḥkām al-Fiqhiyyah al-Muta'alliqah bi al-Mar'ah fī al-Ḥayāt al-Zawjiyyah". *Al-Risalah: Journal of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (ARJIHS)*. 3. 2018.

- Beresaby, Riheinatus A. “Distansiasi, Pemisahan, dan Refleksivitas sebagai Penggerak Perubahan Masyarakat: Suatu Refleksi terhadap Modernitas dalam Pemikiran Anthony Giddens”. *Diglosia: Jurnal Pendidikan, Kebahasaan, dan Kesusatraan Indonesia*. 2. 2021.
- Bilwafi, Lalah. *al-Tajdīd al-Fiqhī ‘indā al-Syaikh Abdullāh bin Bayyah*. Tesis. Algeria: Universite Ahmed Draia Adrar. 2020.
- Bisri, Cik Hasan. *Menggagas Fikih Sosial*. Jakarta: Mizan. 1995.
- Bu’i, Fatimah. “al-Ijtihād al-Maqāsidi fī al-Fikr al-Iṣlāhī al-Mu’āṣir ladā al-Syaikh Abdillāh bin Bayyah: Ru’yaḥ Ma’rifiiyyah Manhajiiyyah”. *al-Baḥsiyyah*. 9. 2018.
- al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭauq al-Najāt. 1422 H.
- al-Bujayramī, Sulaymān bin Muḥammad bin ‘Umar. *Tuḥfat al-Ḥabīb ‘alā Syarḥ al-Khaṭīb*. Beirut: Dār al-Fikr. 1995.
- al-Bujayramī, Sulaymān bin Muḥammad bin ‘Umar. *al-Tajrīd li Naḥw al-‘Abīd*. Beirut: Maṭba’ah al-Ḥalabī. 1950.
- Cahyani, A. Intan. “Pembaharuan Hukum dalam Kompilasi Hukum Islam”. *Al-Daulah*. 5. 2. 2016.
- Dahlia. “Nafkah bagi Bekas Isteri dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (Studi Kasus Putusan No. 341/Pdt.G/2016/MS.Sgi dan Putusan No. 44/Pdt.G/2017/MS.Aceh)”. *Al-Qadha*. 5. 2. 2018.
- al-Damanhurī, Aḥmad. *Idāḥ al-Mubḥam min Ma’ānī al-Sullam*. Jakarta: Dār al-Kutub al-‘Imiyyah. 2011.
- Damayanti, Ima. “Kompilasi Hukum Islam dalam Tinjauan Madzhab”. *Tazkiya: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan & Kebudayaan*. 19. 2018.
- al-Damīrī, Muḥammad bin Mūsā bin ‘Isā. *al-Najm al-Wahhāj fī Syarḥ al-Minhāj*. Jeddah: Dār al-Minhāj. 2004.
- Depdikbud RI. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 1990.
- Dewanto, Pandu. “Rekonstruksi Pertimbangan Hakim terhadap Putusan Sengketa Perdata Berbasis Nilai Keadilan”. *Jurnal Ius Constituendum*. 5. 2020.
- al-Dimyātī, ‘Usmān bin Muhammad Syaṭā. *I’ānat al-Ṭālibīn ‘alā Ḥall Alfāz Faḥḥ al-Mu’īn*. Beirut: Dār al-Fikr. 1997.
- Erwinsahbana, Tengku. “Sistem Hukum Perkawinan Pada Negara Hukum Berdasarkan Pancasila”. *Jurnal Ilmu Hukum*. 3. 1. 2012.
- al-Fāsī, ‘Allāl. *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmy. 1993.
- al-Funun, Idarat al-Tsaqafah wa. *Min Abraz ‘Ulamā’ Syinqīt*. Pemerintah Muritania: Wizārat al-Ṣaqāfat wa al-Syabāb wa al-Riyāḍah. 2018.

- Garner, Bryan A.. *Black Law Dictionary*. ST. Paul Minn: West Group. 1999.
- Ḥabīb, Muḥammad Bakr Ismā'īl. *Maqāṣid al-Syarī'ah Ta'ṣīlan wa Taf'īlan*. Kairo: Idārat al-Da'wah wa al-Ta'līm. 1437 H.
- Hammad, Muchammad. "Urgensi Kodifikasi Hukum Keluarga Islam dalam Dunia Muslim". *Jurnal At-Taḥdzib*. 6. 1. 2018.
- al-Hammām, Muḥammad bin Abd al-Wāḥid bin. *Fath al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Hamid, Al-Mukhtar bin. *Ḥayāt Mūrītāniyā: al-Ḥayāt al-Ṣaqāfiyyah*. t.t: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb. t.th.
- al-Harārī, Muḥammad al-Amīn bin Abdullāh. *Tafsīr Ḥadāiq al-Rūḥ wa al-Rayḥān fī Rawābī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh. 2001.
- Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin. *al-Muḥallā bi al-Āṣār*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Helmi, Muhammad. "Kedudukan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam menurut Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia". *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*. 15. 1. 2016.
- al-Ḥumayḍī, Abd al-Raḥmān Ibrāhīm 'Abd al-Azīz. *al-Qaḍā' wa Niḡāmuhū fī al-Kitāb wa al-Sunnah*. Makkah, Jāmi'ah Umm al-Qurā. 1989.
- Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.
- al-Islāmiyyah, Wizārat al-Auqāf wa al-Syu'un. *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Wizārat al-Auqāf wa al-Syu'un al-Islāmiyyah. 2006.
- Jalili, Ahmad. "Teori Maqashid Syariah Dalam Hukum Islam", *TERAJU: Jurnal Syariah Dan Hukum*. 3. 2. 2021.
- al-Jamal, Sulaimān bin Umar bin Manṣūr. *Futūḥāt al-Wahhāb bi Tauḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*. Beirut: Dār al-Fikr. T.th.
- al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- al-Jazīrī, Abd al-Raḥmān bin Muḥammad 'Iwaḍ. *al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2003.
- al-Jīzāni, Muhammad bin Ḥusayn bin Ḥasan. "al-Ijtihād fī al-Nawāzil". *Bahs Muḥakkam*. 19. 1424 H.
- al-Jurjāwī, 'Alī Aḥmad. *Ḥikmat al-Tasyrī' wa Falsafatuhū*. Beirut: Dār al-Fikr. 1997.
- Jum'ah, 'Alī. *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dār al-Islām. 2001.
- Khalāf, Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣat Tārīkh al-Tasyrī'*. Mesir: al-Mu'assasah al-Sa'ūdiyyah. t.th.

- Khalid, Afif. “Penafsiran Hukum oleh Hakim dalam Sistem Peradilan di Indonesia”. *Al-‘Adl.* 6. 2014.
- Khasanah, Dian Ratu Ayu Uswatun dan Anggita Doramia Lumbanraja. “Perkembangan Interpretasi Hukum oleh Hakim di Indonesia dalam Dominasi Tradisi *Civil Law System*”. *Jurnal Ius Constituendum.* 7. 2022.
- al-Kāsānī, Abū Bakr bin Mas’ūd bin Aḥmad. *Badāi’ al-Ṣanāi’ fī Tartīb al-Syarāi’.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1986.
- Kechnie, Jean Mc. *Wester’s New Twentiech Century Dictionary of The English Language.* New York: Million Collin’s Publisher Inc. 1980.
- al-Khādīmī, Nūr al-Dīn bin Mukhtār. *‘Ilm al-Maqāṣid al-Syar’iyyah.* Saudi Arabia: Maktabah al-‘Abīkān. 2001.
- Khalāf, Abd al-Wahhāb. *al-Siyāsah al-Syar’iyyah fī al-Syu’ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah al-Māliyyah.* Beirut: Dār al-Qalam. 1988.
- al-Khin, Muṣṭafā dkk. *al-Fiqh al-Manhajy ‘alā Maḏhab al-Imām al-Syāfi’.* Damaskus: Dār al-Qalam. 1992.
- Khiṭāb, Ḥasan al-Sayyid Ḥāmid. *Maqāṣid al-Nikāḥ wa Āṣāruḥā.* Maḏīnah: Jāmi’ah Ṭayyibah. 2009.
- al-Khraisha, Lamyā et al. *The Muslim 500: The World’s 500 Most Infulential Muslims.* Yordania: Jordan National Library. 2022.
- Kosasih, Kustini. “Dinamika Pelaksanan Syariah, Perkawinan dalam Kontestasi Negara dan Agama”. *Jurnal Harmoni.* 20. 2. 2021.
- al-Ma’barī, Aḥmad bin Abd al-Azīz bin Zain al-Dīn. *Faḥ al-Mu’īn bi Syarḥ Qurrat al-‘Ayn bi Muḥimmāt al-Dīn.* Beirut: Dār Ibn Ḥazm. t.th.
- al-Mahāmīd, Syuwaysy Hazā’ Alī. *Masīrat al-Fiqh al-Islāmī al-Mu’āṣir wa Malāmiḥuhū: Dirāsah Waṣā’iqīyyah Taḥfīliyyah.* Disertasi. Yordania: al-Jāmi’ah al-Urdūniyyah. 2000.
- Mahsun. “Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam Melalui Integrasi Metode Klasik dengan Metode Saintifik Modern”. *Al-Ahkam.* 25, 1. 2015.
- Majma’ al-Lugat al-‘Arabiyyah bi al-Qāhirah. *al-Mu’jam al-Wasīṭ.* Kairo: Dār al-Da’wah. t.th.
- Majmū’ah min al-Mu’allifīn. *Mausū’at al-Fiqh al-Islāmī.* Mesir: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah. 2021.
- Malik, Abdul Rahman. *al-Ijtihād al-Maqāṣidī ‘inda Abdillāh bin Bayyah wa Taf’īlihā fī Fatawāhu Ḥaula Aḥkām al-Urah.* Tesis. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah. 2020.
- Manzūr, Muḥammad bin Mukrim bin Alī bin. *Lisān al-‘Arab.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2013.
- Marbun, B.N.. *Kamus Politik.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 1996.

- Marzuki, Peter Mahmud. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana Prenadia Media Group. 2010.
- al-Māwardī, Alī bin Muhammad bin Muhammad. *al-Ḥawī al-Kabīr fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syāfi'i*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1999.
- Mudzhar, M. Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama*. Jakarta: INIS. 1993.
- al-Mukhtar, Muhammad. *al-Syi'r wa al-Syu'arā' fī Mūrītānia*. Ribath: Dār al-Amān. 2003.
- Muhaimin, Wafi. "Dekonstruksi *Istinbāt* Hukum Menuju Fikih Feminis: Upaya Desakralisasi *Turās* ala Kaum Liberal". *El-Furqania*. 4. 1. 2017.
- Murtadlo, Muhammad Ali. "Analisis Maqasid Syariah Jasser Auda Terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam". *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law & Family Studies*. 3.2. 2021.
- Muslim, Mochammad. "Pengaruh Konfigurasi Politik Hukum Orde Baru terhadap Kompilasi Hukum Islam di Indonesia". *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*. 4. 2014.
- Mustafa. "Eksistensi Kompilasi Hukum Islam Problematikan Penerapannya Di Indonesia". *ARJIS (Abdurrauf Journal of Islamic Studies)*. 1. 2022.
- Mustafa, Zulhas'ari. "Problematika Pemaknaan Teks Syariat dan Dinamika Maslahat Kemanusiaan". *Mazahibuna: Jurnal Perbandingan Mazhab*. 2. 1. 2020.
- al-Muṭī'ī, Muḥammad Najīb. *Takmilah al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- al-Nahwi, Al-Khalil. *Bilād Syinqīt al-Manārāt wa al-Ribāt*. Tunisia: al-Munazzamat al-'Arabiyyat li al-Tarbiyat wa al-Šaqāfat wa al-'Ulūm. 1987.
- al-Nasā'ī, Aḥmad bin Syu'aib bin 'Alī. *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Muassasah al-Risālah. 2001.
- Nasional, Departemen Pendidikan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 2005.
- Nasution, Johan. *Metode Penelitian Ilmu Hukum*. Bandung: Mandar Maju. 2008.
- Nasution, Muhammad Syukri Albani. "Perspektif Filsafat Hukum Islam atas Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perkawinan". *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*. 15. 1. 2015.
- al-Nawawī, Yaḥyā bin Syaraf. *Rauḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥtājīn*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. 1991.
- Noorhidayah. "Aplikasi Fatwa Melalui Metode Ijtihad Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama". *Syariat*. 7. 2. 2021.
- Partanto, Pius dan M. Dahlan Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: PT Arkala. 2001.

- Pasaribu, Muksana. "Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Civil Law Dan Sistem Common Law". *JUSTITIA: Jurnal Ilmu Hukum dan Humaniora*. 7. 2020.
- Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*. Malang: UIN Malang. 2020.
- Pramesi, Nirmalasanti Anindya. *Implementasi Maqasid Syari'ah Dalam Gagasan Pembaharuan Undang-Undang Perkawinan Indonesia Yang Berkeadilan Gender (Studi Terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*. Tesis. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia. 2021.
- Putusan Pengadilan Agama Mimika Nomor 0055/Pdt.G/2012/PA.Mmk.
- Putusan Pengadilan Agama Maros Nomor 310/Pdt.G/2022/PA.Mrs.
- Putusan Pengadilan Agama Banyuwangi Nomor 1113/Pdt.G/2014/PA.Bwi.
- Putusan Pengadilan Agama Malang Nomor 2176/Pdt.G/2021/PA.Mlg
- Putusan Pengadilan Agama Malang Nomor 2531/Pdt.G/2019/PA.Mlg
- Putusan Pengadilan Agama Kab. Malang Nomor 4625/Pdt.G/2021/PA.Kab.Mlg
- Putusan Pengadilan Agama Blitar Nomor 2798/Pdt.G/2013/PA.BL
- Putusan Pengadilan Agama Jakarta Pusat Nomor 0939/Pdt.G/2014/PA.JP
- Rahmasari, Betha. "Mekanisme dan Dasar Keberlakuan *Legal Drafting* di Indonesia". *Jurnal Hukum*. 13. 1. 2016.
- Qadir, Asep Abdul. *Natījat al-Muhtamm bi Tawdīh al-Sullam wa Ḍdāh al-Mubham*. Kuwait: Dār al-Ḍiyā'. t.th.
- al-Qazwīnī, Muḥammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah. 2009.
- al-Rāfi‘ī, Abd al-Karīm bin Muḥammad bin Abd al-Karīm. *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah. 1997.
- al-Ramī, Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥamzah. *Nihāyat al-Muhtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Fikr. 1984.
- al-Raysūnī, Aḥmad. *Nazariyyat al-Maqāsid ‘inda al-Imām al-Syātibī*. Beirut: al-Dār al-‘Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmī. 1992.
- Riana, Rati dan Muhammad Junaidi. "Konstitusionalisasi Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan Melalui Penggunaan Bahasa Indonesia Baku". *Jurnal Legislasi Indonesia*. 15. 4. 2018.
- Rif’ah, Aḥmad bin Muḥammad bin. *Kifāyat al-Nabīh fī Syarḥ al-Tanbīh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2009.
- Qudāmah, Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin. *al-Mughnī li Ibn Qudāmah*. . Kairo: Maktabah al-Qāhiraḥ. 1969.

- al-Qulyūbī, Ahmad Salāmah dan Ahmad al-Burlusī Umairah. *Ḥasyiyatā Qulyūbī wa Umairah*. Beirut: Dār al-Fikr. 1995.
- al-Qusyayrī, Muslim bin al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīh Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Araby. t.th.
- Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media. 2001.
- Sabir, Muhammad. "Hukum Islam Dan Problematika Sosial; Telaah Terhadap Beberapa Hukum Perdata Islam Dalam Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia". *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum*. 18. 2020.
- Sadat, Anwar et al. Kesetaraan Gender dalam Hukum Islam: Kajian Komparasi antara KHI dan Counter Legal Draft KHI (CLD-KHI) tentang Poligami dan Kawin Kontrak. Yogyakarta: LkiS. 2020.
- al-Sarakhsī, Muḥammad bin Aḥmad. *Uṣūl al-Sarakhsī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. t.th.
- al-Ṣāwī, Aḥmad bin Muḥammad al-Khalwaty. *Bulḡat al-Sālik li Aqrab al-Masālik*. Kairo: Dār al-Ma'ārif. t.th.
- Sebyar, Muhamad Hasan. "Politik Hukum Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan". *Jurnal IUS*. 10. 1. 2022.
- SF, Ahmad. *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press. 1996.
- al-Sijistānī, Sulaymān bin al-Asy'aṣ. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah. t.th.
- Solikin, Nur. Fikih Minoritas: Studi Komparatif Pemikiran Abdullah bin Bayyah dengan Muhammad Yusri Ibrahim. Tesis. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah. 2021.
- al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī bin Abd al-Kāfī. *Raf' al-Ḥājib 'an Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*. Beirut: 'Ālam al-Kutub. 1999.
- Sugiyono. Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D. Bandung: Alfabeta. 2014.
- Suhadi. *Rekonstruksi Kompilasi Hukum Islam Indonesia Perspektif Madzhab di Nusantara Berbasis Nilai Keadilan*. Disertasi. Semarang: Universitas Islam Sultan Agung. 2022.
- Suharto, Mukhamad. *Nusyuz dalam Tinjauan Filsafat Hukum (Studi Pasal 80 dan Pasal 84 Kompilasi Hukum Islam)*. Tesis. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga. 2016.
- al-Sulamī, 'Iyād bin Nāmī. *Uṣūl al-Fiqh allaḏī Lā Yasa' al-Faqīh Jahluhū*. Riyāḏ: Dār al-Tadmiriyyah. 2005.

- Sutanto. Konstruksi Maqashid Syariah Fikih Muamalah dalam Pemikiran Abdullah bin Bayyah. Tesis. Purwokerto: Institut Agama Islam Negeri Purwokerto. 2021.
- al-Suyūṭī, Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr. *al-Ḥāwī li al-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Fikr. 2004.
- al-Suyūṭī, Abd al-Raḥmān. *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1983.
- Syamsoni, Ujang Ruhayat. "Taqnin al-Ahkam (Legislasi Hukum Islam ke Dalam Hukum Nasional)". *Nur El-Islam*. 2. 2015.
- Syamsuddin, Aziz. *Proses dan Teknik Penyusunan Undang-Undang*. Jakarta: Sinar Grafika. 2013.
- al-Syayrāzī, Ibrāhīm bin Alī bin Yūsuf. *al-Muḥazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th.
- al-Syarqāwī, Abdullāh bin Ḥijāzī bin Ibrāhīm. *Ḥāsiyat al-Syarqāwī 'alā Tuḥfat al-Ṭullāb*. Mesir: Maṭba'ah al-Ḥusayniyyah. t.th.
- al-Syathibi, Ibrahim bin Musa. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār Ibn 'Affān. 1997.
- al-Syirbīnī, Muhammad bin Muhammad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1994.
- al-Syisrī, Abd al-Raḥmān bin Sa'd. *Taqnīn al-Aḥkām al-Syar'iyyah: Tārīkhuhū wa Ḥukmuhū*. Riyāḍ: Dār al-Tauḥīd. 2013.
- Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. 2008.
- Tohari, Ilham dan Moh. Anas Kholish. "Maqasid Syariah sebagai Pijakan Konseptual dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia". *Arena Hukum*. 13.2. 2020.
- Tollenaere, C. Kruyskampen F. De. *Van Dale's Xileuw Groart Waardenbook Der Nederlandse Taal*. Gravenhage: Martimus Nijhoff. 1950.
- Umam, Khairul. "Penyerapan Fiqh Madzhab Syafi'i dalam Penyusunan Kompilasi Hukum Islam". *De Jure: Jurnal Hukum dan Syari'ah*. 9. 2017.
- Umar, Muhammad Nawawi bin. *Syarḥ 'Uqūd al-Lujayn fī Bayān Ḥuqūq al-Zawjayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2015.
- al-'Umrānī, Yaḥyā bin Abū al-Khair. *al-Bayān fī Maḏhab al-Imām al-Syāfi'ī*. Jeddah: Dār al-Minhāj. 2000.
- Wahid, Marzuki. *Fikih Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Bandung: Marja. 2014.

- Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS. 2001.
- Wignjosoebroto, Soetandyo. *Hukum, Konsep dan Metode*. Malang: Setara Press. 2013.
- Wojowasito, S. dan W.J.S. Perwadarminta. *Kamus Lengkap Inggris Indonesia, Indonesia Inggris*. Jakarta: Hasta: 1982.
- Yafi, Ali. *Fikih Sosial*. Bandung: Mizan. 1995.
- Yusuf, Abdul Hameed Badmas. "An Exposition of the Realtionship between the Theory of *Maqāṣid al-Sharī'ah* (Objectives of Islamic Law) and the Concept of *Tajdīd* (Renewal)". *Al-Ijtihad*. 13. 1. 2015.
- Zahrah, Muḥammad bin Aḥmad bin Muṣṭafā Abū. *Zahrat al-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Araby. t.th.
- al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqhy al-'Āmm*. Damaskus: Dār al-Qalam. 2004.
- al-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafā. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Khayr. 2006.
- al-Zuḥaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*. Damaskus: Dār al-Fikr. t.th.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Muhammad Fashihuddin, lahir di Tulungagung pada tanggal 18 Desember 1999. Putra pertama dari dua bersaudara dari pasangan Bapak Khoirur Rohim dan Ibu Sri Mulyati. Penulis dibesarkan di tempat kelahiran, yakni Rt. 01 Rw. 06 Dusun Krajan 3 Desa Betak Kecamatan Kalidawir Kabupaten Tulungagung.

Pendidikan dasar penulis tempuh di RA Al-Khadijah 01 Betak (2005-2007) dan MIS Al-Hidayah 01 Betak (2007-2012). Lalu melanjutkan ke Pondok Pesantren Terpadu Al-Kamal Blitar (2012-2017) bersamaan dengan menempuh studi di MTsN 01 Blitar selama 2 tahun (2012-2014) dan MAN 03 Blitar (2014-2017). Kemudian melanjutkan ke jenjang Perguruan Tinggi Strata 1 (S1) di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Prodi Hukum Keluarga Islam (2017-2021) bersamaan dengan menempuh studi Strata 1 (S1) di Mahad Aly Al-Zamachsyari Malang Takhashus Fiqh wa Ushuluhu Konsentrasi Fiqh Nisa' (2017-2021). Lalu melanjutkan studi Strata 2 (S2) di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Prodi Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah yang penulis selesaikan pada tahun 2023.

Selama menjadi mahasiswa, penulis juga aktif di bidang kepenulisan. Beberapa karya tulis berupa buku antara lain: *Diskursus Mazhab Fikih Arba'ah* (2020), *Syarh Fath al-Qarib: Diskursus Ubudiyah* (2020), *Syarh Fath al-Qarib: Diskursus Munakahat* (2021). Penulis juga menulis beberapa artikel ilmiah, antara lain: *Metode Bandongan dan Wetonan: Bentuk Pelestarian Tradisi Pengajian Tafsir Al-Jalalain di Ponpes Terpadu Al-Kamal Blitar* (2019), *Aktualisasi Tindakan Kebiri Kimia bagi Pelaku Kriminal Pedofilia: Antara Fiqh*

Jinayat dan HAM (2022), Rekonstruksi Konsep Tamkin Sempurna dalam Pasal 80 Ayat (5) KHI Perspektif Maqashid Abdullah bin Bayyah (2023). Beberapa tugas akhir penulis antara lain: Skripsi dengan judul *Ta'addud al-Zawjāt fī Indūnīsiyā fī Naẓar al-Qiyās: Dirāsah Tahfīliyyah Uṣūliyyah* (2021), Risalah Akhir dengan judul *Sirkumsisi Perempuan dalam Islam: Studi Komparatif Fatwa MUI dan Dar al-Ifta Mesir* (2021), dan Tesis dengan judul *Rekonstruksi Konsep Tamkīn Sempurna Sebagai Penyebab Kewajiban Nafkah Suami Perspektif Ijtihad Maqāṣidī Abdullah Bin Bayyah: Studi Analisis Pasal 80 Ayat (5) Kompilasi Hukum Islam* (2023).

Penulis juga aktif di bidang keorganisasian selama menempuh studi, antara lain: Pengurus JQH-NU MWCNU Kalidawir Tulungagung (2021-2024), Pengurus Pusat Ikatan Alumni Ponpes Terpadu Al-Kamal (IKMAL) Blitar (2019-2022), Anggota Asosiasi Penulis dan Peneliti Islam Nusantara Seluruh Indonesia (ASPIRASI) (2020-2021), Kepala Madrasah Diniyah Wustha Darul Husna Betak (2019-Sekarang). Serta aktif mengajar di beberapa lembaga, antara lain: Pengabdian di Unit Turats dan Tahfidz Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang (2018-2019), Dewan Asatidz TPQ Darul Husna Betak (2014-Sekarang), Dewan Asatidz Madrasah Diniyah Darul Husna Betak (2019-Sekarang), dan Tenaga Pengajar di Mahad Al-Jami'ah Al-Aly UIN Maulana Malik Ibrahim Malang (2021-Sekarang). Untuk selanjutnya, penulis dapat dihubungi melalui email: fashihpdti@gmail.com.