

**PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI NOMOR
22/PUU-XV/2017 TENTANG BATAS USIA MINIMAL
MENIKAH BAGI PEREMPUAN
(PERSPEKTIF TEORI *MAQĀSĪD SHARĪ'AH* JASSER
AUDA)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan
Memperoleh Gelar Magister Hukum (M.H)



Oleh
ACHMAD FAUZAN
NIM : 083-911-7001

**PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA
PASCASARJANA IAIN JEMBER
JANUARI 2020**

PERSETUJUAN

Tesis dengan judul "*Putusan MK NOMOR 22/PUU-XV/2017 Tentang Batas Usia Minimal Menikah Bagi Perempuan Perspektif maqāshid syarī'ah Jasser Auda*" yang ditulis oleh **Achmad Fauzan** ini, telah disetujui untuk diuji dan dipertahankan di depan dewan penguji tesis.

Jember, 20 Desember 2019

Pembimbing I

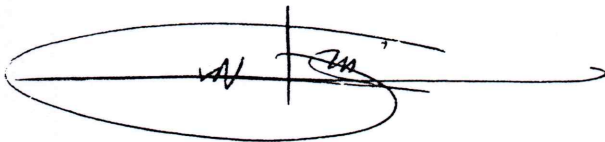


Dr. Ishag, M.A.g

NIP : 19710213 200112 1 001

Jember, 20 Desember 2019

Pembimbing II



Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag

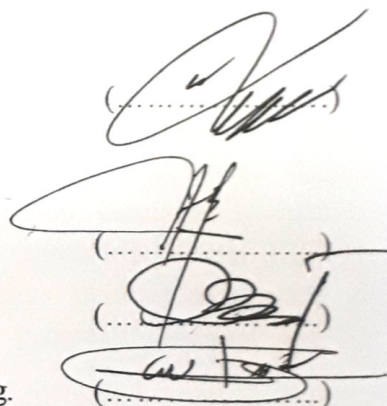
NIP : 19741008 199803 2 002

PENGESAHAN

Tesis dengan judul “*Putusan MK NOMOR 22/PUU-XV/2017 Tentang Batas Usia Minimal Menikah Bagi Perempuan (Perspektif Teori Maqāṣid Sharī'ah Jasser Auda)*” yang ditulis oleh **Achmad Fauzan** ini, telah dipertahankan di depan Dewan Peguji Tesis Pascasarjana IAIN Jember pada hari **KAMIS**..... tanggal **09 Januari 2020** dan diterima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H).

DEWAN PENGUJI

1. Ketua Penguji : Dr. Kun Wazis, M.I.Kom.
2. Anggota :
 - a. Penguji Utama: Dr. H. Pujiono, M.A.g.
 - b. Penguji I : Dr. Ishaq, M.Ag.
 - c. Penguji II : Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag.



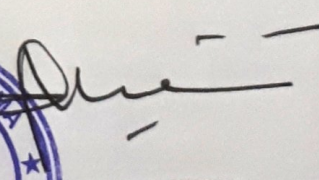
Jember,

Mengesahkan

Pascasarjana IAIN Jember

Direktur,




Prof. Dr. H. Abd. Halim Soebahar, MA.
NIP.196101041987031006

ABSTRAK

Achmad Fauzan, 2019. “*Putusan MK NOMOR 22/PUU-XV/2017 Tentang Batas Usia Minimal Menikah Bagi Perempuan Perspektif Maqāṣid Sharī`ah Jasser Auda*”, tesis. Program Studi Hukum Keluarga Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Jember. Pembimbing I : Dr. Ishaq, M.Ag, Pembimbing II : Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag.

Kata Kunci: Putusan MK, Batas Usia Minimal Menikah, *Maqāṣid Sharī`ah*.

Tesis ini membahas tentang pertimbangan hukum hakim terhadap putusan *judicial review* atas Pasal 7 Ayat (1) dan (2) Undang-undang No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan yang di ajukan oleh pemohon yang merupakan korban pernikahan di bawah umur (kurang dari 16 tahun). Adapun pokok persoalan yang dijadikan alasan oleh para pemohon adalah pasal Pasal 7 Ayat (1) dan (2) Undang-undang No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan tersebut yang dinilai mengandung diskriminasi terhadap kaum perempuan dan tidak sesuai dengan UUD 1945 sehingga usia nikah layak untuk di naikkan, kemudian Mahkamah Konstitusi menerima permohonan tersebut dengan Putusan MK Nomor 22/PUU-XV/2017. Berangkat dari hal tersebut, maka fokus permasalahan yang di diskusikan dalam penelitian ini adalah bagaimana perspektif *Maqāṣid Sharī`ah* mengenai pertimbangan hukum Putusan tersebut.

Penelitian ini merupakan *library research* dengan data primer berupa putusan MK Nomor 22/PUU-XV/2017. Adapun data sekunder berupa literatur-literatur yang berkaitan dengan putusan, seperti buku, jurnal, surat kabar, dan dokumen-dokumen lain. Data tersebut kemudian dianalisis menggunakan *Maqāṣid Sharī`ah* Jasser ‘Auda dengan metode *induktif-deduktif*. Adapun pendekatan dalam penelitian ini adalah yuridis- filosofi.

Hasil analisis menunjukkan bahwa pertimbangan hukum terhadap keputusan Mahkamah Konstitusi sudah sesuai dengan *Maqāṣid Sharī`ah* Jasser ‘Auda. Berdasarkan teori *Maqāṣid Sharī`ah*. Dengan menggunakan pendekan system yang enam yaitu: *Cognitive Nature*, *al-kulliyah wholeness* (Kemenyeluruhan), *Openness* (Keterbukaan), hirarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*), Menurut *Multi-Dimensionality*, *Purposefulness* (Kebermaksudan).

ABSTRACT

Achmad Fauzan, 2019. "*Decision of the Constitutional Court NUMBER 22 / PUU-XV / 2017 Concerning the Minimum Age for Marriage for Women Perspective of Maqāṣid Sharī'ah Jasser Auda*", thesis. Postgraduate Family Law Study Program, Jember State Islamic Institute. Advisor I: Dr. Ishaq, M.Ag, Advisor II: Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag.

Keywords: MK Decision, Minimum Married Age Limit, *Maqāṣid Sharī'ah*.

This thesis discusses the judicial legal considerations of judicial review decisions on Article 7 Paragraph (1) and (2) Law No. 1 of 1974 concerning Marriage filed by applicants who are victims of underage marriages (less than 16 years). The subject matter which is used as an excuse by the petitioners is Article Article 7 Paragraph (1) and (2) Law No.1 of 1974 concerning Marriage which is considered to be contained discrimination against women and is not in accordance with the 1945 Constitution so that the age of marriage is appropriate for raised, then the Constitutional Court accepted the petition with Decision of the Constitutional Court Number 22 / PUU-XV / 2017. Departing from this, the focus of the problem discussed in this study is how the perspective of *Maqāṣid Sharī'ah* regarding the legal considerations of the Decision.

This research is a research library with primary data in the form of MK decision No. 22 / PUU-XV / 2017. The secondary data in the form of literature relating to the decision, such as books, journals, newspapers, and other documents. The data is then analyzed using *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser 'Auda with the inductive-deductive method. The approach in this research is juridical-philosophy.

The analysis shows that the legal considerations of the Constitutional Court's decision are in accordance with *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser 'Auda. Based on the theory of *Maqāṣid Sharī'ah*. By using the six system suppressors, namely: Cognitive Nature, al-kulliyah wholeness (*Openness*), Openness (*Openness*), interrelated hierarchy, according to Multi-Dimensionality, Purposefulness.

خلاصة

احمد فوزان، ٢٠١٩. قضاء محكمة الدستورية رقم: ٢٢/٢٢-PUU/١٥-٢٠١٧ "حول حد سنّ النكاح للمرأة في ضوء مقاصد الشريعة جاسر عودة" رسالة الماجستير. شعبة الأحوال الشخصية بقسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية الحكومية بحمير. المشرف الأول: الأستاذ الدكتور أحمد جنيدي، الماجستير. المشرف الثاني: الدكتور إسحاق، الماجستير.

الكلمات الرئيسية: قضاء محكمة الدستورية ، حد سنّ النكاح، مقاصد الشريعة

تتناول هذه الأطروحة الاعتبارات القانونية للقضاة بشأن قرارات المراجعة القضائية للفقرة (١) و (٢) من المادة ٧ من القانون رقم ١ لعام ١٩٧٤ بشأن الزواج المقدم من المتقدمين الذين وقعوا ضحية الزواج دون السن القانونية (أقل من ١٦ عامًا) ، الموضوع الذي يستخدم كذريعة من قبل الملتزمين هو المادة (١) من الفقرة (١) و (٢) من القانون رقم ١ لعام ١٩٧٤ المتعلق بالزواج والذي يعتبر تمييزًا غامضًا ضد المرأة ولا يتوافق مع دستور عام ١٩٤٥ حتى يكون سن الزواج مناسبًا مرفوع ، ثم قبلت المحكمة الدستورية العريضة بقرار من المحكمة الدستورية رقم ٢٢-PUU / ١٥ / ٢٠١٧. الخروج من هذا ، فإن محور المشكلة التي نوقشت في هذه الدراسة هو كيف منظور مقاليد شرعية فيما يتعلق بالاعتبارات القانونية للقرار.

هذا البحث عبارة عن مكتبة بحثية تحتوي على بيانات أولية في شكل قرار MK رقم ٢٢/PUU / ١ - ٢٠١٧/البيانات الثانوية في شكل أدبيات متعلقة بالقرار ، مثل الكتب والمجلات والصحف وغيرها من الوثائق.

ثم يتم تحليل البيانات باستخدام مقيد شرعية جاسر عودة باستخدام الطريقة الاستنتاجية الاستقرائية. النهج في هذا البحث هو الفلسفة القانونية. يوضح التحليل أن الاعتبارات القانونية لقرار المحكمة الدستورية تتفق مع مقيد شرعية جاسر عودة. بناءً على نظرية مقيد الشريعة. باستخدام مثبطات النظام الستة وهي: الإدراكية ، الكلية ، الانفتاحية (الانفتاح) ، الهراكية المعتمدة تبديليًا ، تعدد لأبعاد، والمقاصدية .

IAIN JEMBER

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji syukur senantiasa dipanjatkan kehadirat Allah SWT atas karunia dan limpahan nikmat-Nya sehingga tesis/disertasi dengan judul “*Putusan MK NOMOR 22/PUU-XV/2017 Tentang Batas Usia Minimal Menikah Bagi Perempuan Perspektif Maqāsid Sharī'ah Jasser Auda*” ini dapat terselesaikan. Sholawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada Rasulullah Muhammad SAW yang telah menuntun ummatnya menuju agama Allah sehingga tercerahkanlah kehidupan saat ini.

Dalam penyusunan tesis ini, banyak pihak yang terlibat dalam membantu penyelesaiannya. Oleh karena itu patut diucapkan terima kasih teriring do'a *jazaakumullahu ahsanal jaza* kepada mereka yang telah banyak membantu, membimbing, dan memberikan dukungan demi penulisan tesis/disertasi ini.

1. Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE, MM. selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember yang telah memberikan izin dan bimbingan yang bermanfaat.
2. Prof. Dr. H. Miftah Arifin, M.Ag. selaku Direktur Pascasarjana IAIN Jember.
3. Dr. Ishaq, M.Ag. selaku Pembimbing I yang telah memberikan motivasi, sekaligus memberikan banyak ilmu dan bimbingan dengan penuh kesabaran, petunjuk dan arahan dalam penyusunan tesis.

4. Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag selaku Dosen Pembimbing II yang telah banyak memberikan bimbingan dan pengarahan sehingga penelitian ini berjalan dengan lancar sampai selesai.
 5. Seluruh Dosen Pascasarjana IAIN Jember yang telah banyak memberikan ilmu, mendidik dan membimbing selama penulis menempuh pendidikan di almamater tercinta.
 6. Kedua orang tua (Mahfud dan Halimah) atas segala bimbingan dan doanya yang senantiasa dipanjatkan untuk kelancaran penulisan Tesis ini.
 7. Seluruh teman-teman seperjuangan di Pascasarjana IAIN Jember yang selalu memberikan motivasi dan semangat dalam menyelesaikan Tesis ini.
- Semoga penyusunan Tesis ini dapat bermanfaat bagi penulis pada khususnya dan pembaca pada umumnya.

Jember, 09 Januari 2020

Achmad Fauzan

IAIN JEMBER

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL.....	i
HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERSETUJUAN.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
ABSTRAK.....	iv
ABSTRACT.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
DAFTAR ISI.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xii
BAB I	PENDAHULUAN
A.	Konteks Penelitian..... 1
B.	Fokus Kajian..... 8
C.	Tujuan Kajian 8
D.	Manfaat Kajian..... 8
E.	Metode Penelitian..... 9
F.	Definisi Istilah 14
G.	Sistematika Penulisan 14
BAB II	KAJIAN PUSTAKA
A.	Penelitian Terdahulu..... 16
1.	Penelitian Terdahulu..... 16
B.	Kajian Teori..... 22
1.	Pengertian Mahkamah Konstitusi..... 22
2.	Wewenang Mahkamah Konstitusi..... 24
3.	Teori <i>Maqāsid Shari'ah</i> Jasser Auda..... 26
C.	Kerangka Konseptual..... 65
BAB III	PENYAJIAN DATA DAN ANALISIS
A.	PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI NOMOR 22/PUU- XV/2017 TENTANG BATAS MINIMAL USIA MENIKAH BAGI PEREMPUAN..... 67

1. Deskripsi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017.....	70
--	----

BAB IV PEMBAHSAN

A. PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI NOMOR 22/PUU-XV/2017 TENTANG PERUBAHAN BATAS USIA MINIMAL MENIKAH BAGI PEREMPUAN PERSPEKTIF MAQĀSID SHARĪ'AH JASSER

AUDA.....	82
-----------	----

1. Analisis Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 Tentang Perubahan Batas Usia Menikah Bagi Perempuan	82
2. Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Menetapkan Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 <i>Perspektif Maqāsid Sharī'ah</i> Jasser Auda.....	90

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	128
B. Saran.....	128

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR SKEMA

Pernyataan Keaslian Tulisan

Lampiran – Lampiran

Riwayat Hidup

IAIN JEMBER

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan dalam Tesis ini adalah sebagai berikut.

No	Arab	Indonesia	Keterangan	Arab	Indonesia	Keterangan
1.	ا	'	koma di atas	ط	‡	te dg titik di bawah
2.	ب	b	be	ظ	z	Zed
3.	ت	t	te	ع	'	koma di atas terbalik
4.	ث	th	te ha	غ	gh	ge ha
5.	ج	j	je	ف	f	Ef
6.	ح	h	ha dg titik di bawah	ق	q	Qi
7.	خ	kh	ka ha	ك	k	Ka
8.	د	d	de	ل	l	El
9.	ذ	dh	de ha	م	m	Em
10.	ر	r	er	ن	n	en
11.	ز	z	zed	و	w	we
12.	س	s	es	ه	h	ha
13.	ش	sh	es ha	ء	'	koma di atas
14.	ص	ṣ	es dg titik di bawah	ي	y	ya
15.	ض	ḍ	de dg titik di bawah			

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*) caranya dengan menuliskan coretan horisontal (macron) di atas huruf ā, ī, dan ū (ا, اِي, او).

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Perkawinan merupakan fitrah kehidupan manusia yang menjadi sarana untuk mencapai kehidupan yang sesuai dengan norma agama dan norma kehidupan bermasyarakat.¹ Amanat undang-undang menyebutkan bahwa Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.² Kebahagiaan lahir dan batin tersebut diperoleh dengan adanya pernikahan yang menjadi dasar pemenuhan kebutuhan biologis yang aman dan sesuai dengan tuntunan agama dan negara.

Sebagai bentuk ibadah yang menjadi penyempurna separuh dari agama, perkawinan dalam Islam harus dapat dipertanggungjawabkan sampai akhirat. Artinya, Islam memandang perkawinan sebagai suatu entitas yang sakral.³ Dengan adanya perkawinan, seseorang akan terhindar dari kemaksiatan dalam menyalurkan kebutuhan biologis guna memperoleh keturunan sebagai bagian dari

¹ Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Keluarga Islam Di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 1.

² Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

³ Rusli, *Perkawinan Antar Agama Dan Masalahnya* (Bandung: Shantika Dharma, 1984), 10. Lihat juga Achmad Kuzari, *Nikah Sebagai Perikatan* (Jakarta: Raja Grafindo, 1995), 77. Lihat juga Yasin Asymuni, *Keistimewaan, Fungsi, Dan Keindahan Dalam Pernikahan* (Kediri: Ponpes Hidayah Ath-Thulab, 2005), 48. Lihat juga Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Lengkap* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2009), 16.

tujuan lain perkawinan, hal itu berarti syariat perkawinan menjadi sarana menjaga kehormatan keturunan yang dihasilkan.⁴

Syariat perkawinan dalam Islam secara sosiologis-empiris memang sangat logis. Terbukti anak yang lahir diluar pernikahan yang sah, akan terpinggirkan dalam kehidupan sosial. Hal demikian tentunya membawa dampak negatif terhadap perkembangan psikologis anak yang pada akhirnya dapat membahayakan kelangsungan hidup anak di masa depan. Begitu urgen eksistensi perkawinan dalam menjaga kehormatan hidup manusia di dunia, sehingga baik Islam sebagai agama transendental yang mengandung nilai-nilai hubungan vertikal sekaligus horizontal mengatur tata cara perkawinan dengan seksama.

Dalam hal ini, secara tegas tujuan perkawinan dalam Islam adalah untuk membentuk suatu keluarga yang harmonis, kekal, tentram dan bahagia.⁵ Dengan demikian, dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa perkawinan merupakan akad yang membawa kemaslahatan bagi manusia guna keberlangsungan kehidupan manusia, yaitu sebagai sarana dalam memenuhi kebutuhan biologis secara benar sesuai dengan syariat dengan tujuan akhir untuk membentuk suatu yang sakinah, mawaddah, dan penuh dengan rahmat.

Kematangan pada seseorang tidak sepenuhnya dapat diukur dari usia semata. Karena usia tidak menjamin kedewasaan pada seseorang. Kedewasaan itu dapat diukur dari cara berfikir dan bertindak. Kondisi tersebut dapat dikatakan sebagai fase *baligh*, dimana tingkat intelektual seseorang itu ditingkat puncak,

⁴ Yusuf Hamid 'Alim, *Al-Maqāsid Al-'Amah Li Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah* (USA: Internasional Graphic Printing Service, 1991), 102.

⁵ Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Analisis dari Undang-Undang No.I tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*, cet. ke-2 (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), 2.

sehingga mampu membedakan perbuatan baik dan buruk.⁶ Meskipun usia bukan sebagai tolak ukur kedewasaan pada seseorang, perlu diatur batasan usia dalam pernikahan. Hal tersebut penting, karena jika tidak ada peraturan perundang-undangan yang mengaturnya akan berdampak pada kemaslahatan warga Negara. Penentuan batas minimal usia menikah diharapkan mampu meminimalisir tingkat pernikahan di bawah umur dan kejahatan dalam pernikahan.

Pernikahan di bawah umur dinilai menimbulkan masalah sosial dan disisi lain menimbulkan masalah hukum. Banyak terjadi perdebatan berkenaan batas minimal usia menikah bagi seseorang. Yang menjadi persinggungan diantara dua sistem hukum yakni antara hukum Islam dan hukum nasional atau hukum yang diatur oleh negara mengenai pernikahan dan hak-hak atas anak sebagai subyek dalam suatu pernikahan.

Pernikahan di bawah umur mempunyai dampak negatif, mulai dari kualitas pendidikan dan sumberdaya manusia yang belum mampu, kurang mempunyai ego yang rentan terjadinya kekerasan pada rumah tangga dan akhirnya menimbulkan perceraian. Bukan hanya itu, perempuan remaja dinilai belum siap alat reproduksinya untuk melahirkan dan mengasuh anak. Akibatnya sang ibu muda rentan dengan keguguran dan hilangnya nyawa atau kematian. Apapun alasan dalam kasus pernikahan dini sangat merugikan kepentingan anak. Ada beberapa penyebab yang mendorong terjadinya pernikahan di bawah umur yaitu faktor ekonomi, pendidikan, orang tua, media massa atau sosial bahkan karena faktor

⁶ Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 106.

adat atau tradisi.

Seringkali kasus pernikahan dini yang terjadi disebabkan karena keterbatasan ekonomi, mereka terjebak dalam situasi dimana harus melakukan pernikahan. Padahal pendidikan juga sangat penting sebagai pembelajaran bagi anak untuk mendapatkan pemahaman mengenai pernikahan. Tugas orang tua dalam keluarga sangat penting untuk menanamkan fondasi yang kuat bagi anak untuk menentukan tujuan hidup anak agar tidak menyimpang. Dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin hari semakin maju membuat anak bebas untuk mengakses media sosial. Bahkan maraknya aplikasi perkenalan *online* yang mempermudah mendapatkan jodoh. Bisa langsung *chatting* dan bertukar foto secara cuma-cuma. Sehingga dibutuhkan pengawasan untuk mengontrol pola kembang anak. Apalagi bagi mereka pada masa puber. Bukan hanya itu, lingkungan dan adat budaya dalam masyarakat juga sangat berpengaruh dalam proses pembentukan pribadi anak.

Di Indonesia, pernikahan di bawah umur menjadi fenomena yang memprihatinkan, setiap tahun angka pernikahan dibawah umur semakin meningkat, terutama dipedesaan atau masyarakat tradisional. Meskipun keberadaannya seringkali tidak banyak diketahui orang. Terdapat sejumlah faktor yang menyebabkan nikah muda antara lain faktor ekonomi dan sosial budaya. Pada faktor yang terakhir ini seringkali mengkaitkannya dengan pengaruh norma-norma agama atau pemahaman yang dianut masyarakat.⁷

⁷ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: Pelangi Aksara, 2007), 89.

Perkawinan bukan sekedar mengikat dua insan lawan jenis, melainkan negara juga berperan sangat penting untuk mengaturnya. Negara berhak mengatur batas minimal usia perkawinan bagi warga Negara. Meskipun negara Indonesia mayoritas penduduknya beragama Islam. Di dalam agama Islam tidak ada ketentuan mengenai batasan usia dewasa untuk menikah. Batasan kedewasan itu hanya upaya ulama, itu pun terbatas hanya Imam Abu Hanifah yang menetapkan usia dewasa, yakni 15 tahun.⁸ Ketentuan batas usia perkawinan dalam Islam tidak diatur secara tegas, baik bagi laki-laki dan perempuan akan tetapi Islam mengenal konsep *ba'ah* (kemampuan) sebagaimana patokan bagi seseorang yang akan melakukan pernikahan.⁹ Kemampuan yang dimaksud adalah kemampuan secara fisik (biologis), mental (kejiwaan) dan materi meliputi biaya proses pernikahan dan pemenuhan kebutuhan dalam keluarga.

Berkaitan dengan usia perkawinan, Pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan menyatakan, perkawinan hanya diizinkan jika pihak laki-laki sudah mencapai 19 (sembilan belas) tahun dan pihak perempuan umur 16 (enam belas tahun).¹⁰ Undang-Undang perkawinan dinilai mendukung praktek pernikahan dini dengan memberikan batas usia menikah 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan yang jelas usia tersebut masih berada dalam usia anak. Ketentuan ini menimbulkan pro dan kontra dalam penerimanya karena al-Qur'an dan Hadits yang merupakan sumber hukum Islam tidak memberikan ketetapan yang jelas dan tegas mengenai batas minimal usia

⁸ Ratna Batara Munti dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan didalam Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta Timur: Lkis, 2005), 53.

⁹ Asni, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2012), 78-79.

¹⁰ Kompilasi Hukum Islam.

menikah bagi seseorang untuk melangsungkan pernikahan.

Berhubungan dengan masalah penentuan batas usia menikah bagi laki-laki dan perempuan terdapat putusan Mahkamah Konstitusi dalam kasus *judicial review* pasal 7 (ayat 1) tentang batas minimal usia menikah, yakni putusan Nomor 22/PUU-XV/2017. Pada tahun 2014 diajukan permohonan oleh pemohon untuk melakukan *judicial review* mengenai pasal 7 (ayat 1). Namun, hakim belum mengabulkan permintaan pemohon. Di tahun 2017 di ajukan kembali oleh pemohon dengan mengajukan *judicial review* pasal tersebut dan yang menjadi pembeda adalah materi muatan dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang dijadikan dasar pengujian. Alasan pemohon dapat diterima atas pertimbangan hukum hakim. Pengajuan *judicial review* pasal 7 (ayat 1) pada Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 ini terdapat tiga pemohon. Ketiga pemohon merupakan korban pernikahan di bawah umur (kurang dari 16 tahun). Kondisi ekonomi merupakan salah satu alasan yang mendorong kedalam pernikahan tersebut. Orang tua korban pernikahan di bawah umur menikahkan anak-anak mereka dengan orang yang lebih tua dan cenderung memiliki ekonomi yang baik. Namun nyatanya korban pernikahan dibawah umur merasa dirugikan karena pada kenyataanya kehidupan yang semakin sulit untuk mendapatkan pekerjaan. Bahkan setelah beberapa tahun pernikahan, Korban pernikahan dibawah umur mengalami gangguan pada kesehatan yaitu penyakit infeksi pada alat reproduksi, dimana usia mereka yang masih dikategorikan sebagai anak harus melayani suami. Kesehatan reproduksi yang masih lemah belum siap untuk melakukan reproduksi dan melahirkan. Sehingga setelah

menikah sering mengalami keguguran berulang kali. Kini pemohon tidak ingin baik adik-adik mereka ataupun perempuan di Indonesia mengalami hal yang sama. Pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan menyatakan batas usia menikah untuk perempuan adalah 16 tahun telah merugikan pihak perempuan baik lahir dan batin, pasal tersebut nyata secara jelas melakukan diskriminasi usia antara laki-laki dan perempuan untuk melakukan pernikahan. Maka pemohon meminta pengajuan *judicial review* pasal 7 (ayat 1). Pemohon I, II dan III merasa hak konstitusionalnya dilanggar yang mencakup hak atas pendidikan, hak atas kesehatan, serta hak untuk tumbuh dan berkembang yang telah dijamin pemenuhan dan perlindungannya oleh UUD 1945.

Jika dilihat dari permasalahan diatas, maka batas minimal usia menikah bagi perempuan yang semula adalah 16 tahun pada Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan yakni pasal 7 (ayat 1) yang telah direvisi karena tidak sesuai dengan kemaslahatan masyarakat di Indonesia dan mengandung diskriminasi khususnya terhadap pihak perempuan. Dengan dikabulkannya pembatalan pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan pada putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang batas minimal usia menikah bagi perempuan diharapkan mampu membawa kemaslahatan bagi warga Indonesia.

Berdasarkan latar belakang diatas, peneliti tertarik melakukan penelitian Terhadap Pertimbangan Mahkamah Konstitusi terhadap putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 Tentang Batas Minimal Usia Menikah Bagi Perempuan perspektif *Maqāṣid Sharī'ah*.

B. Fokus Kajian

Dari uraian tersebut, maka pokok permasalahan dalam penelitian tesis ini adalah:

1. Apakah Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Putusan Nomor 22/PUU XV/2017 Tentang Perubahan Batas Usia Menikah Bagi Perempuan?
2. Bagaimanakah Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Menetapkan Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 Tentang Perubahan Batas Usia Menikah Bagi Perempuan Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser Auda?

C. Tujuan Kajian

Mengacu pada rumusan masalah di atas, tujuan yang hendak tercapai dalam penelitian ini adalah untuk menganalisis dan mengetahui hal-hal berikut.

1. Untuk mengetahui Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Putusan Nomor 22/PUU XV/2017 Tentang Perubahan Batas Usia Menikah Bagi Perempuan
3. Untuk mengetahui Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Menetapkan Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 Tentang Perubahan Batas Usia Menikah Bagi Perempuan Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser Auda

D. Manfaat Kajian

Studi yang dilakukan ini diharapkan dapat memberikan manfaat, baik teoritis maupun praktis sebagaimana berikut:

1. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran terhadap pengembangan studi hukum keluarga, terutama terkait

dengan Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Putusan Nomor 22/PUU XV/2017 Tentang Perubahan Batas Usia Menikah Bagi Perempuan Perspektif *Maqāṣid Shari'ah* Jasser Auda

4. Secara praktis, penelitian ini khususnya diharapkan dapat memberikan penjelasan terkait dengan Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Putusan Nomor 22/PUU XV/2017 Tentang Perubahan Batas Usia Menikah Bagi Perempuan Perspektif *Maqāṣid Shari'ah* Jasser Auda

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian merupakan sarana pokok pengembangan ilmu pengetahuan karena penelitian bertujuan untuk mengungkapkan kebenaran secara metodologis, konsisten, serta sistematis yang berarti menggunakan sistem tertentu dan konsisten maksudnya tidak ada hal yang bertentangan dalam kerangka tertentu.¹¹

Penelitian merupakan suatu proses, yakni suatu rangkaian langkah yang dilakukan secara terencana dan sistematis untuk memperoleh pemecahan masalah atau jawaban terhadap pertanyaan tertentu.¹²

Menurut Soerjono Soekanto, penelitian hukum adalah suatu kegiatan ilmiah, yang didasarkan pada metode, sistematika, dan pemikiran tertentu, yang bertujuan untuk mempelajari satu atau beberapa gejala hukum tertentu dengan jalan menganalisisnya.¹³ Penelitian khususnya dalam hukum dibagi

¹¹ Soerjono soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, 5

¹² Beni Ahmad, *Metode Penelitian Hukum*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008), 18.

¹³ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, 43.

menjadi tiga Yaitu, penelitian hukum normatif, penelitian hukum normatif-empiris, dan penelitian hukum empiris yang dibagi berdasarkan fokus penelitiannya.¹⁴

Penelitian hukum normatif adalah penelitian hukum yang dilakukan dengan cara penelitian bahan pustaka atau data sekunder. Dalam penelitian karya ilmiah dapat menggunakan salah satu dari tiga bagian *grand method* yaitu *library research, field research dan bibliographic research*.¹⁵

Berdasarkan dari uraian tersebut diatas, peneliti telah menentukan jenis penelitian ini adalah jenis kualitatif dengan menekankan pada kepastakaan murni (*library research*), yaitu penelitian dengan sumber data berupa literatur kepastakaan. Data primer dalam penelitian ini adalah berupa putusan Mahkamah Konstitusi NOMOR 22/PUU-XV/2017 dan peraturan perundang-undangn yang terkait dengan topik pembahasan, yaitu Pasal 7 Ayat (1) dan (2) Undang-undang No.1 Tahun 1974 Tentang perkawinan, Sedangkan data sekunder adalah berupa buku, jurnal, majalah, surat kabar dan sumber lain yang relevan dengan penelitian ini.

1. Sifat penelitian

Sedangkan dilihat dari sifatnya penelitian tesis ini adalah *deskriptif-analitis*. Dalam penelitian ini langkah pertama yang akan dilakukan adalah memaparkan putusan Mahkamah Konstitusi untuk mendapatkan gambaran lengkap mengenai putusan yang dikeluarkan terkait *judicial review* Pasal 7 Ayat (1) dan (2) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

¹⁴ Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*, (Bandung: PT.Citra Aditya Bakti, 2004), cet. 1, 52.

¹⁵ Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Surasin, 1998), 159.

dengan fokus utama pada pertimbangan hakim. Setelah didapatkan gambaran penulis kemudian menganalisis pertimbangan tersebut sesuai dengan kerangka teori yang digunakan dalam penelitian dan dikombinasikan dengan alasan para pemohon.

2. Metode pengumpulan data

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dokumentasi, yaitu menggali data-data dari berbagai literature yang terkait dengan objek penelitian. Adapun metode analisis data dalam penelitian ini adalah *induktif-deduktif*, yaitu cara yang dipakai untuk memaparkan data- data spesifik dengan logika berpikir khusus ke umum ini, dan selanjutnya dilakukan analisis sehingga akan muncul sebuah kesimpulan umum dalam penelitian ini. Sedangkan untuk lebih memfokuskan pembahasan, maka dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan yuridis-filosofis. Hal ini sebagai upaya untuk mencari kebenaran hakiki dari setiap gejala yuridis yang ada dan fakta empiris yang terjadi.

3. Pendekatan Penelitian

Peneliti menggunakan pendekatan teori *Maqāṣid Sharī'ah* yang berbasis sistem, karena perundang-undangan tersebut telah memperbaharui dalam suatu sistem hukum yaitu dalam hukum keluarga di Indonesia, pentingnya menggunakan teori *Maqāṣid Sharī'ah* berbasis sistem guna menguji suatu tawaran konsep dari istinbat hukum Islam. Penelitian ini dilengkapi dengan kajian hukum progresif, karena berpijak dari suatu asumsi bahwa hukum adalah institusi yang bertujuan mengantarkan manusia menuju

kehidupan yang adil, sejahtera dan bahagia.¹⁶ kemudian, pentingnya terdapat sebuah kepastian hukum dari putusan judicial review atau keputusan MK tersebut terhadap implikasi-implikasinya.

Jasser Auda menjelaskan dalam teori *Maqāṣid Sharī'ah* memaparkan pendekatan sistem terhadap filsafat dan ushul fiqh, yaitu teori dasar fiqh Islam berdasarkan maksud, prinsip, sasaran, dan tujuan akhir *Maqāṣid Sharī'ah*. Tujuannya ialah agar nantinya peraturan-peraturan Islam senantiasa memenuhi tujuannya dalam hal keadilan, kesetaraan, hak asasi manusia, pengembangan dan kesopanan dalam konteks masa kini. Hal tersebut dirasa akan memiliki kesesuaian antara teori hukum progresif dan kepastian hukum yang akan peneliti gunakan dalam penelitian ini.

Auda menempatkan *Maqāṣid Sharī'ah* sebagai kumpulan maksud-maksud Ilahiah dan konsep-konsep moral di jantung dan dasar hukum Islam. Jasser Auda juga mengintroduksi metode analisis. Klasifikasi, kritik baru yang menggunakan fitur-fitur yang relevan berdasarkan teori sistem seperti, watak kognitif, kemenyeluruhan, sistem hierarki yang saling mempengaruhi, keterbukaan, multidimensionalitas, dan kebermaksudan. Dampak dari pendekatan metodologis ini terhadap rekonstruksi hukum Islam, institusi-institusi hak-hak asasi manusia, masyarakat madani, dan kekuasaan yang ditanamkan dalam prinsip-prinsip Islami dalam pemikiran yuridis.¹⁷

¹⁶ Satjipto Raharjo, *Hukum Progresif Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), 1.

¹⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Pendekatan Sistem*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 18.

4. Bahan Hukum

Penelitian hukum normatif tidak mengenal data, sebab dalam penelitian yuridis normatif sumber penelitian diperoleh dari perpustakaan bukan lapangan, sehingga dikenal dengan istilah bahan hukum.¹⁸ Lebih lanjut pada penelitian yuridis normatif bahan pustaka merupakan bahan dasar penelitian yang disebut dengan bahan hukum sekunder dan terbagi menjadi tiga bagian yaitu bahan hukum primer, bahan hukum sekunder, dan bahan hukum tersier.¹⁹

- Bahan hukum primer, yaitu bahan hukum yang mengikat, dan yang menjadi bahan hukum primer dalam penelitian ini adalah Putusan Mahkamah Konstitusi NOMOR 22/PUU-XV/2017.
- Bahan hukum sekunder, yaitu bahan hukum yang bersifat menunjang dan memberikan penjelasan mengenai bahan hukum primer. Dalam hal ini meliputi buku-buku, jurnal ilmiah, dokumen atau literature lain yang berkaitan dengan penelitian ini, diantaranya publikasi tentang perkawinan beda agama yang bukan merupakan dokumen-dokumen resmi. Bahan-bahan tersebut akan dikumpulkan dengan cara studi pepustakaan, yaitu pengumpulan bahan hukum sekunder dari peraturan perundang-undangan, buku-buku, Jurnal ilmiah, dokumen, artikel dan internet (*cyber media*).
- Bahan hukum tersier, yaitu bahan yang memberikan petunjuk maupun penjelasan terhadap bahan hukum primer dan sekunder, seperti kamus hukum dan ensiklopedia Islam lainnya.

¹⁸ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group) 93.

¹⁹ Amiruddin dan Zainul Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, 31-32.

F. Definisi Istilah

Untuk menghindari kesalahan dalam memahami dan menafsirkan judul, maka penulis perlu kiranya menyajikan batasan istilah, yaitu sebagai berikut:

1. Putusan MK NOMOR 22/PUU-XV/2017: adalah putusan dari hasil uji materi (*judicial review*) terhadap perundang-undangan yang lebih rendah dibawah UU dalam hal ini adalah Pasal 7 Ayat (1) dan (2) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan yang dilakukan oleh lembaga peradilan yaitu Mahkamah Konstitusi, yang mana pemohon dari uji materi tersebut merupakan orang yang merasa dirugikan oleh pasal tersebut.
2. Batas Usia Perkawinan : adalah batasan diperbolehkanya melakukan perkawinan menurut perundang-undangan di Indonesia.
3. *Maqāṣid Shari'ah* : konsep untuk mengetahui Hikmah (nilai-nilai dan sasaran shara' yang tersurat dan tersirat dalam Al qur'an dan Hadits). yang ditetapkan oleh *al-Shāri'* terhadap manusia adapun tujuan akhir hukum tersebut adalah satu, yaitu maṣlaḥat.

G. Sistematika Pembahasan

Dalam penulisan tesis ini, penulis juga mencantumkan sistematika penulisan yang akan di jadikan kerangka pemikiran yang digunakan dalam menyusun tesis ini, adapun secara sistematis sebagai berikut:

Bab Satu, yaitu pendahuluan pada bab ini berisi tentang keseluruhan penulisan tesis ini yang terdiri dari konteks penelitian, fokus kajian, tujuan kajian, manfaat kajian, metode penelitian, definisi istilah dan sistematika penulisan . Pada bab ini secara umum pembahasan berisi tentang harapan supaya pembaca bisa

menemukan latar belakang atau alasan secara teoritis dari berbagai sumber yang akurat.

Bab dua, di dalam bab dua ini tentang kajian pustaka yang mencakup penelitian terdahulu serta kajian teori.

Bab tiga, pada bab ini akan membahas tentang Penyajian data analisis yang menyesuaikan pada tema fokus kajian dengan cara dari masing-masing pertanyaan diidentifikasi alternative model-model pemecahan masalah atau jawabannya. Dari setiap alternatif pemecahan masalah atau jawaban pertanyaan diidentifikasi konsep-konsep yang relevan yang diperlukan sebagai bahan pertimbangan untuk memilih alternatif pemecahan masalah atau jawaban yang tepat.

Bab empat, pada bab ini berisi tentang Pembahasan, yaitu akan dilakukan pembahasan sesuai dengan rumusan masalah yang telah ditetapkan kemudian dikaitkan dengan temuan hasil penelitian dan untuk selanjutnya dilakukan proses pengolahan data yang diperoleh guna menjawab permasalahan yang ada dalam penelitian.

Bab lima, pada bab ini berisi tentang Penutup , yaitu meliputi kesimpulan dan saran dalam pembahasan penelitian ini, yaitu untuk berfungsi untuk menyimpulkan hasil penelitian secara keseluruhan

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Kajian Pustaka

1. Penelitian Terdahulu

Untuk mengetahui sejauh mana perbedaan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya, dalam hal ini akan dikemukakan penelitian-penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan tema pembahsan tesis, diantaranya adalah:

Moh. Agus Syahrur Munir, dengan judul "*Kedewasaan Dalam Undang-Undang Perkawinan Indonesia*". Fokus kajian tesis Dalam tesis Syahrur adalah aspek kedewasaan yang ada dalam undang-undang perkawinan Indonesia. Hasil dari penelitian tersebut menegaskan bahwa keberlakuan Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan tidak lepas dari adanya pengaruh fikih yang erat kaitanya dengan pemikiran madzhab fikih, hukum adat dan hukum belanda.¹

Penelitian yang hampir serupa dilakukan oleh Achmad Rif'an dengan judul "*Dinamika Perkembangan Ketentuan Batas Minimal Usia Perkawinan Di Indonesia*". Fokus kajian tesis Achmad Rif'an dalam penelitian tersebut adalah dinamika ketentuan usia nikah yang ada dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan beserta ragam usia nikah di Negara-negara muslim, dan sejarah perundang-undangan nikah. Kesimpulanya adalah bahwa

¹ Moh. Agus Syahrul Munir, *Kedewasaan Dalam Undang-Undang Perkawinan Indonesia*, (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013).

batas usia nikah di Indonesia sudah mengalami perkembangan dari yang semula tidak di tetapkan menjadi di tetapkan dalam peraturan perundang-undangan.²

Senada dengan penelitian Achmad Rif'an tersebut, penelitian mengenai ketentuan usia nikah juga dilakukan oleh Siti Badiroh dengan judul tesis "*Urgens Kedewasaan Dalam Perkawinan (Tinjauan Atas Batas Minimal Usia Nikah Dalam UU No. 1 Tahun 1974)*". Dalam tesis tersebut, Badiroh menfokuskan kajian batas usia nikah yang termuat dalam Pasal 7 Ayat (1) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Kesimpulan dari tesis tersebut adalah bahwa usia 16 tahun yang ada dalam undang-undang tersebut adalah kategori usia remaja yang mana kematangan fisik maupun psikologisnya masih belum sempurna sehingga pernikahan yang di lakukan pada usia tesebut sangat mungkin menimbulkan dampak yang kurang baik bagi kehidupan rumah tangga dan bahkan rentan akan terjadinya perceraian.³

Penelitian yang sedikit berbeda dilakukan oleh Khairullah dengan judul "*Modernisasi Hukum Keluarga Islam: Studi Terhadap Perkembangan Diskursus Dan Legislasi Usia Perkawinan Di Indonesia*" dalam penelitiannya, Khairullah hanya menfokuskan pada perkembangan diskursus dan legislasi

² Achmad Rif'an, *Dinamika Perkembangan Ketentuan Batas Minimal Usia Perkawinan Di Indonesia* (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017).

³ Siti Badiroh, *Urgensi Kedewasaan Dalam Perkawinan: Tinjauan Atas Batas Minimal Usia Nikah Dalam UU No. 1 Tahun 1974* (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015).

usia perkawinan dalam konteks modernisasi hukum keluarga di Indonesia, serta polemik di sekitar proses legislasi undang-undang perkawinan.⁴

Penelitian-penelitian tersebut (terutama penelitian Achmad Rif'an) dipertegas oleh Shofiullah, dengan judul "*Pencatatan Dan Usia Perkawinan Di Indonesia: Sebuah Obyektifikasi Hukum Perkawinan Di Indonesia*". Fokus kajian dalam penelitian tersebut adalah pada paradigm hukum perkawinan yang berlaku di Indonesia, perlunya obyektifikasi hukum perkawinan di Indonesia, dan implikasinya terhadap hukum perkawinan di Indonesia. Hasil dari penelitian tersebut adalah, *pertama*: bahwa paradigma hukum sistem perkawinan di Indonesia sudah mengalami pergeseran serius, terbukti bahwa masyarakat yang semula menjalankan perkawinan dengan menggunakan dasar fikih sudah bergeser pada undang-undang. *Kedua*: perlu adanya obyektifikasi atas undang-undang perkawinan kedepan. Artinya, bahwa perumusan undang-undang tidak harus mutlak sepenuhnya sesuai dan mengacu pada kitab-kitab fikih Hal ini agar sesuai dengan kondisi sosioal dan dapat berlaku sepenuhnya tanpa terkecuali bagi segenap warga Negara. *Ketiga*: implikasi obyektifikasi hukum sebagai upaya unifikasi tersebut (khususnya mengenai pencatatan dan usia perkawinan) adalah adanya persamaan persepsi hukum terhadap persoalan perkawinan, yaitu bahwa semua praktik perkawinan warga Negara harus berdasarkan atas undang-undang yang berlaku. Dus, kelak tidak ada lagi

⁴ Khairullah, *Modernisasi Hukum Keluarga Islam: Studi Terhadap Perkembangan Diskursus Dan Legislasi Usia Perkawinan Di Indonesia*, (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014).

argumen yang menyatakan undang-undang perkawinan bukan ruh dan bertentangan dengan prinsip agama Islam.⁵

Berbeda para peneliti sebelumnya, Ahmad Masfuful Fuad, dengan judul tesis “*Ketentuan Usia Minimal Kawin Dalam UU No. 1 Tahun 1974 (Studi Perspektif Hermeneutika)*”. Dalam penelitiannya, Masfuful Fuad memfokuskan pada kajian batas usia nikah dengan pendekatan hermenetika hukum untuk mengetahui relevansi ketentuan usia nikah dalam pasal 7 Ayat 1 UU No. 1 Tahun 1974 dengan pertimbangan konteks sosio-politik pembentukan undang-undang tersebut. Adapaun sebagai pisau analisa, ia menggunakan teori sistem hukum Lawrence M. Friedman yang menyatakan bahwa sebagai sebagai sebuah sistem, hukum terdiri dari unsur, substansi dan kultur. Berdasarkan analisi yang dilakukan, maka hasil penelitian menunjukkan bahwa ketentuan usia nikah yang sudah berlaku selama 40 tahun lebih tersebut tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman dan filosofi lahirnya hukum tersebut, yaitu untuk menciptakan keluarga berkualitas, terhindar dari risiko perceraian, dengan mencegah terjadinya pernikahan usia dini.⁶ Dapat dikatakan penelitian tersebut cukup komperhensif jika dibandingkan dengan peneitian-penelitian sebelumnya.

Dua tahun setelah penelitian tersebut, penelitian yang lebih mengarah

⁵ Shofiullah, *Pencatatan Dan Usia Perkawinan Di Indonesia: Sebuah Obyektifikasi Hukum Perkawinan Di Indonesia* (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013).

⁶ Ahmad Masfuful Fuad, *Ketentuan Usia Minimal Kawin Dalam UU No. 1 Tahun 1974: Studi Perspektif Hermeneutika* (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015).

pada upaya perbaikan atas usia nikah dilakukan oleh Aminulla dengan judul “*Upaya Pendewasaan Usia Perkawinan: Analisis Pandangan Tokoh Agama Terhadap Program Pendewasaan Usia Perkawinan (PUP) Badan Kependudukan Dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) wilayah DI. Yogyakarta*”). Dalam penelitiannya, ia menfokuskan pada program pendewasaan usia perkawinan oleh BKKBN wilayah DI. Yogyakarta. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dispensasi perkawinan yang selama ini terjadi tidak lepas dari *mindset* orang tua yang salah mengenai perkawinan. Selain itu, perlu adanya peran tokoh agama guna sosialisasi Pendewasaan Usia Perkawinan (PUP). Hal demikian karena program tersebut merupakan langkah guna merealisasikan kesejahteraan keluarga (*khifdzu an-nasl*), hak kesehatan psikis dan reproduksi (*khifdzu an-nafs*), dan hak pemuda dalam meningkatkan kualitas sumberdaya keilmuan (*khifdzu al-‘aql*).⁷

Adapun penelitian yang terkait dengan putusan Mahkamah Konstitusi terkait dengan persoalan hukum keluarga adalah tesis Moh. Yazid dengan judul “*Relasi Agama Dan Negara: Studi Putusan Mahkamah Konstitusi Tentang Poligami Dan Nikah Beda Agama*”. Dalam penelitiannya, Moh. Yazid menfokuskan penelitian pada kecenderungan pertimbangan hukum Mahkamah Konstitusi dalam perkara poligami dan nikah beda agama, serta bagaimana putusan Mahkamah Konstitusi dalam perkara poligami dan nikah beda agama merefleksikan perlindungan terhadap hak asasi manusia. Hasil penelitian

⁷Aminullah, *Upaya Pendewasaan Usia Perkawinan: Analisis Pandangan Tokoh Agama Terhadap Program Pendewasaan Usia Perkawinan (PUP) Badan Kependudukan Dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) wilayah DI. Yogyakarta* (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017).

tersebut adalah bahwa pertimbangan hukum Mahkamah Konstitusi lebih cenderung kepada nilai-nilai agama (khususnya Islam). Lanjut Yazid dari putusan atas dua kasus tersebut tergambar keberpihakan Mahkamah Konstitusi kepada hukum Islam klasik yang telah mapan dalam Undang-undang perkawinan, daripada prinsip hak asasi manusia yang tertuang dalam konstitusi negara. Perlindungan Mahkamah Konstitusi terhadap hak asasi manusia hanya sejauh tidak melanggar nilai-nilai agama. Dalam hal prinsip agama berbenturan dengan hak asasi manusia, maka Mahkamah lebih mengutamakan prinsip agama.⁸

Penelitian lain terkait dengan putusan Mahkamah Konstitusi adalah tesis Fadri Sanafiah yang berjudul “*Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU-VIII2010 Tentang Nasab Anak Diluar Perkawinan: Tinjauan Siyasah Syar’iyyah*”. Fokus pembahasan tesis tersebut adalah pada putusan Mahkamah Konstitusi dengan tinjauan *Siyasah Syar’iyyah*. Hasil dari penelitian tersebut adalah bahwa syarat tes DNA yang diberikan oleh Mahkamah Konstitusi merupakan sarana untuk mencapai tujuan, yaitu membuktikan dan memerikan hak keperdataan seorang anak dengan ayah yang berakibat pada adanya bukti hubungan nasab, dan mahram antara keduanya.⁹

Berdasarkan beberapa penelitian terdahulu yang penulis sebutkan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa belum ada penelitian yang dilakukan

⁸ Moh. Yazid, *Relasi Agama Dan Negara: Studi Putusan Mahkamah Konstitusi Tentang Poligami Dan Nikah Beda Agama* (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017).

⁹Fadri Sanafiah, *Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU-VIII2010 Tentang Nasab Anak Diluar Perkawinan: Tinjauan Siyasah Syar’iyyah* (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014).

terkait dengan tinjauan *Maqāṣid Sharī'ah* terhadap Putusan MK Nomor 22/PUU XV/2017. Dengan demikian, penelitian ini tentunya berbeda dengan penelitian-penelitian yang ada sebelumnya. Jika dibandingkan dengan kedua penelitian mengenai putusan Mahkamah Konstitusi tersebut, penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun ada kesamaan objek penelitian (putusan Mahkamah Konstitusi), akan tetapi fokus pasal yang menjadi objek persoalan dalam putusan tersebut adalah Pasal 7 Ayat (1) dan (2) Undang-undang No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Terlebih jika dibandingkan dengan penelitian-penelitian sebelumnya terkait dengan usia nikah, penelitian ini memberikan nuansa berbeda, yaitu dengan menggunakan *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser Auda yang lebih aplikatif sesuai dengan perubahan kondisi sosial pada masa kini yang ditopang dengan elaborasi konsep *Maqāṣid Sharī'ah* terhadap teori sistem sebagaimana akan dijelaskan pada bab berikutnya. Perbedaan perspektif tersebut tentunya akan memberikan hasil yang berbeda dengan cakupan pengembangan yang lebih luas. Demikian juga dapat difahami bahwa penelitian-penelitian terdahulu tidak menggunakan *Maqāṣid Sharī'ah* sebagai pisau analisa.

2. Kajian Teori

a. Pengertian Mahkamah Konstitusi

Mahkamah Konstitusi adalah lembaga tinggi negara yang sederajat dan sama tingginya kedudukannya dengan Mahkamah Agung dalam sistem ketatanegaraan Indonesia yang memegang kekuasaan kehakiman. Mahkamah Konstitusi juga merupakan lembaga Negara yang memiliki kewenangan

melakukan hak pengujian (*judicial review*) atau (*constitutional review*) Undang-Undang terhadap Undang-Undang Dasar serta tugas khusus yang lain yaitu dalam forum preveliegiatum atau peradilan yang khusus memutus pendapat DPR bahwasannya presiden telah melanggar hal-hal tertentu yang disebut dalam UUD sehingga dapat diberhentikan.¹⁰

Berkaitan dengan ketentuan Mahkamah Konstitusi sudah diatur di dalam Undang-Undang Dasar 1945 pada pasal 24C yang terdiri dari 6 ayat dimana didahului oleh pengaturan oleh komisi yudisial pada pasal 24B. Dalam urutan pengaturan kelembagaan hanya dimaksudkan terkait keberadaan Mahkamah Agung dan bukan Mahkamah Konstitusi. Namun seiring berkembangnya Undang-Undang tentang Komisi Yudisial. Mahkamah Konstitusi dijadikan sebagai objek yang bermartabat sehingga kehormatan dan perilaku hakimnya dalam mengemban tugas dan wewenangnya diawasi oleh Komisi Yudisial.¹¹

Mahkamah Agung merupakan puncak peradilan yang berkaitan tuntutan perjuangan keadilan bagi orang perorangan atau subyek hukum yang lainnya, berbeda dengan Mahkamah Konstitusi yang berkaitan tuntutan perjuangan keadilan bagi kepentingan umum yang bukan untuk perseorangan atau pribadi. Dalam hal ini Mahkamah Konstitusi mengadili

¹⁰ Moh. Mahfud, *Perbedaan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi* (Jakarta:Rajawali Press, 2012), 118

¹¹ Zainal Arifin Hoesein, *Kekuasaan Kehakiman Di Indonesia* (Malang: Setara Press, 2014), 181. Lihat (Jimly Asshiddiqie, *Perkembangan dan Konsolidasi Lembaga Negara Pasca Reformasi* (Jakarta, Konstitusi Press, 2006) 156.)

perkara yang menyangkut pengujian norma-norma hukum yang bersifat abstrak dan institusi politik. Sehingga dapat diketahui jika perbedaannya Mahkamah Agung adalah *court of justice* (mengadili keadilan untuk mewujudkan keadilan) sedangkan Mahkamah Konstitusi adalah *court of law* (mengadili sistem hukum dan sistem keadilan itu sendiri).

b. Wewenang Mahkamah Konstitusi

Mahkamah Konstitusi mempunyai fungsi dan peran utama yaitu menjaga konstitusi guna tegaknya prinsip konstusionalitas hukum. Demikian halnya yang melandasi Negara-negara yang mengadopsi lembaga Mahkamah Konstitusi dalam sistem ketatanegaraanya. Dalam rangka menjaga konstitusi, UUD 1945 menjelaskan bahwa keberadaan Mahkamah Konstitusi sebagai lembaga Negara yang berfungsi menangani perkara tertentu dibidang ketatanegaran. Agar terlaksana secara tanggung jawab sesuai kehendak rakyat dan cita-cita demokrasi. Mahkamah Konstitusi juga berfungsi untuk menjaga terselenggaranya pemerintahan Negara yang stabil. Sebagai koreksi terhadap pengalaman yang pernah ditimbulkan mengenai tafsir ganda terhadap konstitusi.

Fungsi dari dibentuknya Mahkamah Konstitusi juga untuk menjamin tidak akan keluar dari produk hukum yang keluar dari koridor konstitusi sehingga hak-hak konstusional warga Negara terjaga dan konstusional tersebut terkawal konstusionalnya dalam pasal 24C ayat (1) dan (2)

kewenangan Mahkamah Konstitusi sebagai berikut:¹²

- 1) Mahkamah Konstitusi berwenang mengadili pada tingkat pertama dan terakhir yang putusannya bersifat final untuk menguji Undang-Undang terhadap UUD 1945, memutus sengketa kewenangan lembaga negara yang kewenangannya diberikan oleh UUD 1945, memutus pembubaran partai politik dan memutus perselisihan tentang hasil pemilu.
- 2) Mahkamah Konstitusi wajib memberi putusan atas pendapat dewan perwakilan rakyat mengenai dugaan pelanggaran presiden dan/ wakil presiden menurut UUD 1945.

Adapun kewenangan Mahkamah Konstitusi yang diatur secara khusus dan rinci pada pasal 10 Undang-Undang Mahkamah Konstitusi sebagai berikut:¹³

- a) Menguji Undang-Undang terhadap Undang-Undang dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945.
- b) Memutus sengketa kewenangan lembaga Negara yang kewenangannya diberikan oleh UUD 1945.
- c) Memutus pembubaran partai politik.
- d) Mengatur perselisihan tentang hasil pemilu.
- e) Mahkamah Konstitusi wajib memberi putusan atas pendapat DPR bahwa presiden dan atau wakil presiden diduga telah melakukan pelanggaran hukum berupa penghianatan Negara, korupsi, penyuapan, tindak pidana

¹² Maruarar Siahaan, *Hukum Acara Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2011), 11.

¹³ Maruarar Siahaan, *Hukum Acara Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2011), 11.

berat lainnya, atau perbuatan tercela, dan/atau tidak lagi memenuhi syarat sebagai presiden dan atau wakil presiden sebagaimana dimaksud dalam UUD 1945.

c. Teori *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser Auda

1) Profil Jasser Auda

Jasser Auda adalah tokoh intelektual modern yang lahir di Mesir tapi lama bermukim di barat. Riwayat pendidikannya beliau lulusan Teknik Uneverstas Kairo sampai mendapatkan gelar B.Sc. pada tahun 1998. Mendapatkan gelar BA di Universitas Amerika Islam pada tahun 2004. Dan mendapatkan gelar PhD dalam “*Analisis Sistem*” dari Universitas Waterloo Kanada pada tahun 1996.

Jasser Auda merupakan presiden *Maqāṣid* Institut Global sebuah lembaga yang di akui di Amerika Serikat, Malaysia, Inggris, Indonesia, Timur Tengah dan lainnya. Dan banyak melakukan penelitian serta pelatihan maqasid di banyak negara serta termasuk anggota Dewan Fikih di Eropa, Amerika Utara dan India. Dan beliau juga menjadi Visiting Associate Professor dalam Departemen Hukum Islam, di Fakultas Hukum, Universitas Alexandria, Mesir.¹⁴

2) Pengertian *Maqāṣid Sharī'ah*

Dari segi Bahasa *Maqāṣid Sharī'ah* berarti maksud atau tujuan yang disyariatkan hukum Islam. Sehingga, yang menjadi bahasan utama di dalamnya adalah *hikmah* dan *ilat* ditetapkannya suatu hukum.¹⁵ Menurut Jasser Auda, *Maqāṣid* adalah cabang ilmu keIslaman yang menjawab segenap pertanyaan

¹⁴ <http://www.jasserauda.net/portal/maqasid-al-shariah-perspektif-jasser-auda>, di unduh pada minggu tgl 07 November 2019.

¹⁵ Akhmad Al-Raisuni dalam Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*,(Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 123.

"mengapa?", maka Maqasid menjelaskan hikmah dibalik aturan syariat Islam.¹⁶

Jasser Auda menganggap maqasid ini adalah tujuan dari segala metodologi dalam memproses sebuah hukum, karena dengan *Maqāṣid* akan mengurangi dampak pertentangan dalil, perselisihan antar madzhab disebabkan berbeda-bedanya metodologi yang mereka gunakan. *Maqāṣid* sebagai dasar epistemologi ini adalah suatu usaha yang sangat penting untuk mengetahui rahasia, hikmah dan tujuan di syari'atkannya sebuah hukum oleh Allah swt.

Tujuan Allah SWT. Dalam mensyariatkan sebuah hukum adalah untuk memelihara keadilan dan kemaslahatan untuk umat manusia, sekaligus menghindari kemudharatan untuk manusia secara khusus dan semua makhluk secara umum. Tujuan tersebut hendak dicapai melalui *taklif* kepada manusia dan jin yang pelaksanaannya tergantung pada pemahaman *mukallafnya* terhadap sumber hukum utama yaitu Al-Qur'an dan Al-Hadis. Hal tersebut bisa kita fahami dari Firman Allah SWT tentang diutusnya Nabi Muhammad didalam Q.S. al- Ambiya" ayat 107 berbunyi:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

Dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 201-202 Allah SWT juga berfirman:

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Dan di antara mereka ada orang yang berdoa: "Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka".

¹⁶ Jasser Auda, *Al-Maqasid; untuk Pemula*, (Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013), 4-5

Mereka itulah orang-orang yang mendapat bahagian daripada yang mereka usahakan; dan Allah sangat cepat perhitungan-Nya.

3) Perkembangan Implementasi Konsep *Maqāṣid Sharī'ah*

a) Perkembangan *Maqāṣid* Dalam Ijtihad Sahabat

Khalifah Umar RA menunjukkan konsekuensi serius dalam penerapan *Maqāṣid*.¹⁷

- 1) Penolakan pembagian harta rampasan perang (*ghanimah*) maksudnya agar tidak menjadikan orang mendominasi harta kekayaan
- 2) Penangguhan penerapan hukuman kepada pidana pencurian ketika terjadi musim paceklik dan kelaparan di kota Madinah
- 3) Memberikan harta *ghanimah* hanya 1/5 kepada tentara yang ikut perang
- 4) Hewan kuda dimasukkan dalam daftar hewan yang wajib di zakati.

Namun, Umar Bin Khattab membedakan antara *ibadah* (urusan peribadahan) dan *muamalah* (urusan sosial). Hal tersebut dapat dilihat dari keputusan Umar yang tetap mengharuskan “*Tawaf* Haji” dengan bahu terbuka.

Ijtihad pada kasus diatas menunjukkan bahwa para sahabat selalunya menggunakan *dalālah al lafz* yakni: menerapkan langsung dari suatu nas tanpa memperhatikan kihmah dan maslahat, akan tetapi penerapan yang didasarkan pada *dalalah al-Maqāṣid Sharī'ah*, yang berarti: pengambilan keputusan hukum berdasarkan tujuan atau hikmah dari lafadz tersebut.

b) Perkembangan Teori Awal *Maqāṣid*

- 1) Al-Tirmizi Al-Hakim (w. 296 H/908 M)

¹⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui maqasid syariah*, penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2014), 43.

Dalam karyanya “*Al-Salah Wa Maqāṣiduha*” membahas sekumpulan hikmah- hikmah dan rahasia di balik setiap gerakan shalat dalam kecendrungan sufi.

2) Abu Yazid al-Balkhi (w. 322 H/933 M)

Dalam karyanya “*Al-Ibānah ‘an ‘Ilal al-Diyānah*” (Penjelasan Tujuan-tujuan di balik Praktik-praktik Ibadah), menelaah *Maqāṣid* di balik hukum-hukum yuridis Islam. Serta dalam “*al-Abdān wa al-Anfus* (Kemaslahatan-kemaslahatan raga dan jiwa), beliau menjelaskan bagaimana praktik dan hukum Islam berkontribusi terhadap kesehatan.

3) Al-Qaffal Al-Kabir (w. 365 h/975 M)

Dalam karyanya “*Mahāsin al-Syarā’i*” (Keindahan-keindahan Hukum Syar’iah). Ulasan tentang hukum-hukum fikih disajikan secara ekstensif, sekalipun secara ketat mengacu pada hukum secara individual, tanpa memperkenalkan teori umum apa pun tentang *Maqāṣid*.

4) Ibn Balawih Al-Qummi (w. 381 H/991 M)

Dalam karyanya “*Ilal al-Syarā’i*”, (Alasan-alasan di balik hukum Syar’iah), merasionalisasikan keimanan kepada Allah, kenabian, surga, serta memberikan rasionalisasi moral terhadap sholat, puasa, haji, zakat, berbakti kepada orang tua, dan kewajiban lainnya.

5) Al-Āmiri Al-Failasuf (w. 381 H/991 M)

Disebutkan dalam “*al Imām bi Manāqib al-Islām*” (panduan dengan nilai-nilai kebaikan dalam Islam), akan tetapi, pembagian yang di buat Al-Āmiri

semata-mata berdasarkan “hukum pidana” (*hudūd*).¹⁸

Menurut Jasser Auda klasifikasi Maqasid dilihat dari tingkatan keniscayaan “*daruriyat*” tidak berkembang hingga abad ke-5 H. Jadi, seluruh teori Maqāsid mencapai tahap paling matang (sebelum abad ke-20 M).

c) Perkembangan *Maqāsid* Pada Abad ke-5 H sampai ke-8 H

Abad ke-5 H menyaksikan lahirnya “Filsafat Hukum Islam”. Metode literal yang berkembang hingga abad ke-5 terbukti tidak mampu menangani kompleksitas perkembangan peradaban. Inilah mengapa kemaslahatan Mursal “*masalah mursalah*” di jadikan sebagai metodologi untuk mengcover permasalahan yang tidak tercakup dalam *nas*, demi menutupi kekurangan metode *qias*. Karena kias tidak dapat menangani semua “kondisi baru”, meskipun para pakar Usul Fikih berusaha mengembangkannya melalui pertimbangan “*munāsabah*”, karena kias dibatasi kondisi yang bersifat tetap seiring dengan perubahan waktu (*munḍabit*).¹⁹

Kemudian ada beberapa fakih yang banyak memberi kontribusi paling signifikan terhadap teori *Maqāsid* antara abad 5 hingga 8 H.

1) Abu al-Ma’ali Al-Juwaini (w. 478 H/1085 M)

Dalam karyanya *al-Burhān fī Usūl al-Fiqh* (Dalil-dalil nyata dalam Usul Fikih) adalah risalah Usul Fikih pertama yang memperkenalkan teori “tingkatan keniscayaan”. Dia menyarankan 5 tingkatan *Maqāsid*, yakni: keniscayaan (*darūrāt*); kebutuhan public (*al-ḥājah al-‘āmmah*); perilaku moral

¹⁸ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 49.

¹⁹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 50

(*al-makrūmāt*); anjuran-anjuran (*al-mandūbāt*) dan apa yang tidak dapat dicantumkan pada alasan khusus. Al Juwaini juga mengemukakan bahwa *Maqāsid* hukum Islam adalah kemaksuman (*al-‘iṣmah*) atau penjagaan keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta.²⁰

2) Abu Al-Hamid Al Ghazālī (w.505 H/1111 M)

Dalam kitabnya *Al-Musiḍfā* (Sumber yang Dijernihkan). Beliau mengurutkan “kebutuhan” yang dianjurkan al-Juwaini sebagai berikut: keimanan, akal, jiwa, keturunan, harta. Al-Ghazālī juga memunculkan istilah “perlindungan” (*al-ḥafz*) terhadap kebutuhan-kebutuhan ini.

Akan tetapi Imam Al-Ghazālī sangat dipengaruhi oleh madzhab Syafī’i yang menjadikan metode *qiyas* sebagai salah satu pilar metode pengambilan hukum yang sah, dan menolak untuk menetapkan *Maqāsid* dan *maslahah* sebagai metode independen dalam menetapkan hukum bahkan dia mengatakan sebagai kemaslahatan-kemaslahatan yang samar (*al-maṣāliḥ al-mauhūmah*).²¹

3) Al-Izz Bin Abd al-Salār (w.6060 H/1209 M)

Dalam karyanya *Maqāsid al-Ṣalāh* (Maqāsid Salat), *Maqāsid al-Ṣawm* (Maqāsid Puasa), *Qawā’id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-‘An’ām* (Kaidah-kaidah Hukum dalam Kemaslahatan Manusia). Disamping investigasinya yang ekstensif tentang konsep *Maṣlahah* (kemaslahatan) dan *Mafṣadah* (kemudharatan), al-‘Izz juga mengaitkan validitas sebuah hukum dengan *Maqāsid*nya. Contoh:

²⁰ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 50

²¹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 51

setiap perbuatan yang meninggalkan *Maqāṣidnya* maka adalah batal.

4) Syihab al-Din Al-Qarāfi (w. 684 H/1285 M)

Kontribusi al-Qarāfi terhadap teori *Maqāṣid* adalah diferensiasi antara jenis-jenis perbuatan Nabi SAW berdasarkan “maksud/niat beliau. Dalam karyanya *Al-Furūq* (perbedaan-perbedaan), beliau menyatakan ada perbedaan antara perbuatan-perbuatan Nabi SAW dalam kapasitas beliau sebagai Rasul yang menyampaikan wahyu, sebagai hakim, dan sebagai pemimpin. Implikasi dalam hukum Islam adalah apa yang beliau sabdakan atau lakukan dalam kapasitas Rasul akan berlaku untuk umum dan akan bersifat permanen selama tidak ada dalil yang merubahnya, akan tetapi keputusan Nabi tentang hukum yang berhubungan dengan kemiliteran, kepercayaan publik, pelantikan hakim atau *qadhi*, gubernur, pembagian *ghanimah*, dan penanda tangan surat, semuanya khusus dalam kapasitas sebagai pemimpin.²²

5) Syams al-Din Ibn al-Qoyyim (w.748 H/1347 M)

Kontribusi Ibn al-Qayyim terhadap teori *Maqāṣid* adalah melalui kritiknya yang mendetail terhadap “trik-trik Fikih” (*al-hiyāl al-fiqhiyah*). Ibn al-Qayyim meringkas metodologi yuridisnya berdasarkan “hikmah dan kesejahteraan manusia” baik dalam hal keadilan; kasih-sayang, kebijaksanaan dan kebaikan.

6) Abu Ishaq Al-Syā'ibi (w.790 H/1388 M)

Dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syar'iah* (Kesesuaian-

²² Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 53

kesesuaian dalam Dasar-dasar Syar'iah), al-Syā'ibī mengembangkan teori *Maqāṣid* dengan tiga bagian, yakni: *Pertama, Maqāṣid* yang asalnya termasuk bagian dari “kemaslahatan mursal” (*al-maṣālih al mursalah*) maka termasuk bagian dari pokok dasar hukum Islam. Al-Syā'ibī menilai *Maqāṣid* sebagai pokok-pokok agama (*uṣūl al-dīn*), kaidah-kaidah Syar'iah (*qawā'id al-syar'iah*), dan keseluruhan keyakinan (*kulliyatal-millah*). *Kedua*, sifat keumuman (*al-kulliyah*) dari keniscayaan (*darūrīyyāt*), kebutuhan (*hājīyyāt*), dan kelengkapan (*tahīsinīyyah*) tidak bisa dikalahkan oleh hukum parsial (*juz'īyyah*). *Ketiga*, dari ketidakpastian (*ẓanniyyah*) menuju kepastian (*qat'īyyah*).²³

d) Perbaikan Induksi *Maqāṣid* Kontemporer Sebelum Jasser Auda

Dalam rangka memperbaiki kekurangan teori *Maqāṣid* klasik terkait yang hanya membahas jangkauan individual yang digali dari madzhab-madzhab fikih maka para cendekiawan Muslim moderen dan kontemporer memperluas jangkauan yang lebih luas yang memungkinkan *Maqāṣid* untuk melampaui historisitas keputusan fikih serta merepresentasikan nilai dan prinsip umum dari Nas sehingga mencakup kemaslahatan “manusia yang lebih luas”, yaitu: skala masyarakat, bangsa, bahkan seluruh ummat manusia.²⁴

Berikut merupakan cendekiawan yang menggali *Maqāṣid* kontemporer yang baru:²⁵

1) Rasyid Riḍā

Hasil kajian Rasyid Rida mencakup reformasi rukun iman,

²³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 55

²⁴ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 37

²⁵ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 37

menyadarkan bahwa Islam itu adalah agama fitrah (murni), sesuai akal dan budi, pengetahuan, kebijaksanaan, berpikir logis, kemerdekaan, kebebasan, reformasi social, politik dan ekonomi, serta hak-hak perempuan.

2) Ibn Asyūr

Memelihara keteraturan, kesetaraan, kebebasan, kemudahan, dan fitrah. Kebebasan (*al-hurriyah*) yang ditawarkan berbeda dengan bentuk kemerdekaan dalam konteks *al-'itq* (kemerdekaan budak). Melainkan kemerdekaan dalam konteks *masyi'ah* (berpikir, beragama (*freedom of belief*), berekspresi, dan beraksi).

3) Yūsuf Qardāwi

Kajian tentang penjagaan keyakinan yang benar, menjaga harkat dan martabat, hak-hak asasi manusia, menyeru manusia untuk beribadah kepada Allah swt. semata, mensucikan jiwa, memperbaiki nilai moral dan akhlak, membangun keluarga yang harmonis, memperlakukan kaum perempuan dengan adil, membangun bangsa Islam yang kuat dan menyeru pada dunia yang komperatif dan kondusif.²⁶

Sebelum Jasser Auda memang sudah ada beberapa ulama yang melakukan perbaikan terhadap Induksi Maqasid kontemporer yang banyak dijadikan referensi oleh Jasser dalam menyusun maqasid yang dikembangkannya, akan tetapi Jasser di sini melengkapi konsep maqasid moderen dengan teori sistem dan pengembangan SDM dengan menjunjung

²⁶ Muhammad iqbal fasa, *reformasi pemahaman teori maqāṣid syariah, Analisis pendekatan sistem jasser auda*, Hunafa: jurnal studia Islamika 225 vol. 13, no. 2 desember 2016, 224.

tinggi hak asasi manusia (HAM).

e) Pergeseran Paradigma Teori Klasik Menuju *Maqāsid* Kontemporer Perspektif

Jasser Auda

Jasser Auda sebenarnya hanya mengembangkan teori maqasid yang sudah ada sebelumnya dengan menggabungkan dengan teori sistem moderen. Akan tetapi cakupan hasil dari kajiannya bisa dijadikan teori untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kekinian yang lebih luas dengan adanya modifikasi- modifikasi maqasid tersebut.

Adapun perbedaan dalam penelitian, pendayagunaan, dan pengembangan kembali kajian *Maqasid* moderen yang di kembangkan oleh Jasser dengan kajian *Maqāsid* sebelumnya, bisa kita lihat dalam praktek “keniscayaan”, bahwa *ḥifz nasl* (melestarikan keturunan) dikembangkan menjadi kepedulian dan perhatian pada keluarga, bahkan sampai mengusulkan adanya sistem social Islami madani. Adapun *ḥifz ‘aql* (penjagaan akal) dikembangkan menjadi “pengembangan pemikiran ilmiah”, “perjalanan menuntut ilmu”, “menekan mentalitas ikut-kutan”, bahkan “menghindari mengalirnya tenaga ahli ke luar negeri”.²⁷ Demikian juga *ḥifz al-‘irdi* (penjagaan kehormatan), dan *ḥifzun-nafsi* (perlindungan jiwa) dikembangkan menjadi “pelestarian harga diri, karkat dan martabat” dan “menjaga hak-hak asasi manusia”. Sedangkan konsep *ḥifz al-dīn* (penjagaan agama) dikembangkan menjadi “kebebasan kepercayaan” dalam ekspresi-

²⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 320.

ekspresi kontemporer. *Hifz al-māl* (penjagaan harta) dikembangkan menjadi “pengembangan ekonomi”, “bantuan sosial” dan “menekan jurang antar kelas sosial ekonomi”.²⁸

Tabel 2.1
Pergeseran Paradigma Teori *Maqāṣid* Klasik Menuju *Maqāṣid* Kontemporer²⁹

NO	Teori <i>Maqāṣid</i> Klasik	Teori <i>Maqāṣid</i> Kontemporer
1	Menjaga agama (<i>al-Diin</i>)	Memelihara, melindungi dan menghormati kebebasan beragama atau keyakinannya.
2	Menjaga jiwa (<i>hifzun-nafsi</i>)	Menjaga, Memelihara dan melindungi harkat dan martabat kemanusiaan; menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia.
3	Menjaga Akal (<i>al- 'Aql</i>)	Menggalakkan pola pikir dan research ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk menuntut ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas golongan, etnis dan kelompok; menghindari usaha-usaha untuk meremehkan kerja otak.
4	Menjaga Keturunan (<i>al-Nasl</i>)	Upaya-upaya yang bertujuan kepada perlindungan dan penjagaan keluarga; kepedulian yang lebih terhadap institusi Keluarga.

²⁸ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 320.

²⁹ Riyanto, Waryani Fajar, *Mazhab Sunan Kalijaga: Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Hukum Islam Integratif di Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta*, (Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta, 2014), 82.

5	Menjaga harta (<i>al-Maal</i>)	Meningkatkan kepedulian sosial; menaruh perhatian yang besar pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan masyarakat; menghilangkan tembok pembatas antara miskin dan kaya.
---	----------------------------------	---

Perubahan pandangan dari teori *Maqāṣid* terdahulu kepada teori *Maqāṣid* baru terletak orientasi cakupan keduanya. Cakupan dan orientasi *Maqasid* lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan dan pelestarian) sedangkan orientasi dan cakupan *Maqāṣid* baru lebih menekankan pada *development* (pembangunan dan pengembangan) dan *right* (hak-hak). Dalam usaha pengembangan konsep *Maqāṣid* pada era milenial ini, Jasser Auda warkan beberapa tambahan bahan pijakan untuk memproses sebuah hukum dengan memperhatikan *human development index* dan *human development targets* yang dicanangkan dan dirancang oleh badan dunia, seperti PBB.³⁰

Dalam penilaian Jasser, klasifikasi *Maqāṣid* tradisional sebagaimana yang dilakukan oleh *Shāṭibi* untuk kondisi sekarang perlu dilakukan peninjauan ulang. Setidaknya ada empat alasan mengapa hal itu terjadi.³¹ 1) Orientasi dan cakupan *Maqāṣid* lama dan tradisional tertuju untuk semua hukum Islam secara umum, sehingga tidak tertentu pada satu tujuan masalah hukum fikih tertentu. 2) *Maqashid* tradisional sangat terfokus kepada skala individu daripada skala keluarga, masyarakat, apalagi kepada manusia pada

³⁰ Jasser Auda, *Maqasid as Philosophy...*, 248.

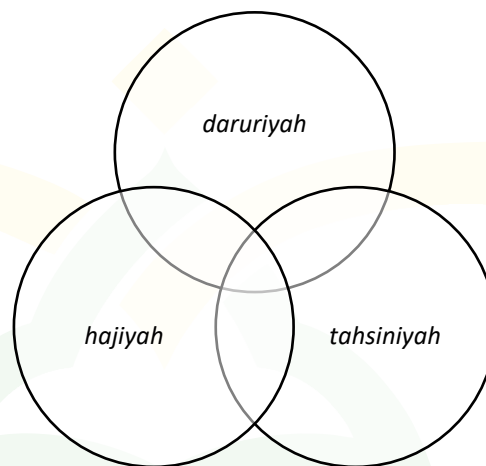
³¹ Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosofy Of Islamic Law: A Systems Approach*, (London: The International Institute of Islamic Thought) 4-5. Lihat juga Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah li al-ijtihad*, 154

umum. 3) pembagian *Maqashid* tradisional tidak mencakup nilai-nilai dasar yang paling universal dan urgen seperti keadilan dan kemerdekaan. 4) *Maqashid* tradisional dikaji dari sumber-sumber fiqih yang literis dan bukan kepada sumber-sumber realitas yang asli dan pandangan dunia masa kini.

Para ulama klasik menyusun *Maqāshid* dalam tingkatan yang bersifat segi tiga piramida, yang dimulai dari *Maqāshid`amah* sebagai dasar utama kemudian bercabang-cabang menjadi *Maqāshid khasah* pada tingkatan kedua dan terakhir *maqasid juz`iyah* yang menempati bagian ujungnya. Kemudian dari pembagian yang lain dimulai dari *al-daruriyah* sebagai pondasi utama, tahap kedua *hajiyah* kemudian *tahsiniyah*. Mereka menyusun urutan prioritas seperti ini tujuannya ketika terjadi pertentangan antara *maqasid* satu dengan lainnya, maka yang diprioritaskan adalah yang lebih kuat, yaitu mendahulukan penjagaan agama atas jiwa, akal dan seterusnya. Walaupun teori semacam ini terlihat sederhana, namun ternyata aplikasi teori ini dalam realitas yang sangat sulit dan rumit. Karena itu muncul pandangan lain di antara ulama kontemporer semisal Jamaluddin Atiyah dan Jasser Auda yang berbeda dengan susunan teori maqasid klasik di atas. Mereka berpendapat bahwa *maqasid syari`ah* dengan segala tingkatannya tidaklah berbentuk susunan/bangunan yang bersifat segi tiga piramid, yang mana *Maqāshid* terbagi antara yang atas terus dilanjutkan pada tahapan yang bawah, namun ia merupakan lingkaran-lingkaran kerja sama yang saling bertemu dan

bersinggungan (*dawair mutadakhilah wa mutaqati`ah*), yang hubungannya saling terkait satu dengan lainnya untuk melihat masalah suatu hukum.³²

Gambar 3.1



Berangkat dari pertimbangan diatas, Jasser mencoba membagi hirarki *Maqāṣid* ke dalam 3 kelompok, (1) *Maqāṣid`ammah* (general *Maqāṣid*), (2) *Maqāṣid khassah* (spesifik *maqashid*), dan (3) *Maqāṣid juz`iyyah* (partial *Maqāṣid*). Ketiga *Maqasid* tersebut merupakan rumusan *Maqāṣid* kontemporer yang implementasinya sangat terlihat untuk perkembangan hukum moderen yang membentuk satu kesatuan yang utuh.

Pertama *Maqāṣid ammah*, yaitu *Maqāṣid* yang mencakup seluruh masalah dan hikmah dari yang ada pada perilaku *tashri`* yang bersifat universal seperti keadilan, kemerdekaan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya. Termasuk di dalam bagian ini adalah aspek *daruriyah* sebagaimana yang ada dalam *Maqasid* tradisional. Kedua, *Maqasid khassah*. Ia adalah *Maqasid* yang terkait dengan masalah yang ada di dalam suatu

³² Jasser Auda, *Maqasid Syari`ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 41-56.

kasus tertentu, seperti tidak bolehnya menyakiti dan mendhalimi perempuan dalam ruang lingkup keluarga, tidak diperbolehkannya menipu dalam semua aspek *mu`amalah* dengan cara apapun, dan lainnya. Selanjutnya, *Maqāṣid* yang ketiga adalah *Maqāṣid juz`iyyah*, yaitu *maqasid* yang terkait dengan *masalah* yang di proses dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalah* ini dengan sebutan “hikmah” atau “rahasia”. Contoh untuk *Maqasid* ini adalah dibutuhkanannya unsur kejujuran dan kuatnya memori ingatan ketika menjadi saksi dalam pengadilan, seperti yang digambarkan dalam al-Qur`an dengan dua orang saksi yang adil (*shahidaini adlaini*). Berbeda dengan kasus kriminal moderen yang bisa dicukupkan dengan satu saksi dan tidak harus dengan dua saksi asalkan sudah diketahui akan adanya kejujuran dan fakta yang valid. Contoh yang lain adalah keringanan yang diberikan kepada orang yang tidak mampu berpuasa dengan cara membatalkan puasanya apabila ada sebab- sebab yang di bolehkan oleh Syar’iah.

f) Konsep *Maqāṣid* Kontemporer Menurut Jasser Auda

Adapun unsur-unsur *Maqāṣid Syar’iah* kontemporer menurut Jasser Auda yang dijadikan alat untuk menganalisis data-data yang dikumpulkan oleh penulis yang berfugsi untuk menyusun kerangka berfikir secara sistematis adalah sebagai berikut:

1) Pendekatan sistem terhadap teori-teori hukum Islam

Adapun pendekatan sistem yang digunakan meliputi: a) menuju validasi seluruh kognisi, b) menuju holisme, c) menuju keterbukaan dan

pembaruan diri, d) hierarki-saling berkaitan, e) menuju usul fikih multidimensional, f) menuju kebermaksudan.³³

2) *Maqāṣid* Syar'iah kontemporer

1) dari "*penjagaan*" dan "*perlindungan*" menuju "*pengembangan*" dan "*hak-hak asasi*" Para fakih atau cendekiawan muslim kontemporer mengembangkan terminologi *Maqāṣid* tradisional kepada *Maqāṣid* kontemporer dalam bahasa masa kini, meskipun ada penolakan beberapa fakih terhadap ide "kontemporerisasi" terminologi *Maqasid*. Adapun beberapa contoh yang diambil berdasarkan keniscayaan (*Daruriyyat*) yaitu: 1) *Hifz-an-nasl* (perlindungan keturunan), 2) *Hifd al-'aql* (perlindungan akal), 3) *Hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan), 4) *Hifz al-din* (perlindungan agama), 5) *Hifz al-mal* (perlindungan harta).³⁴

2) pembangunan sumber daya manusia sebagai *Maqāṣid*

Menurut Jasser Auda pembangunan SDM seharusnya menjadi salah satu tema bagi kemaslahatan umat pada zaman sekarang dan menjadi salah satu tujuan pokok *Maqasid* Syar'iah yang dipraktekkan kedalam hukum Islam, sehingga realisasi *Maqasid* dapat diukur secara empiris dengan mengambil manfaat dari target-target pembangunan SDM versi PBB sesuai dengan standar ilmiah saat ini dirujuk kepada *Maqāṣid* Syar'iah yang lain.³⁵ Sehingga Syar'iah biasa berjalan seiring dengan perkembangan zaman.

³³ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 328-330.

³⁴ Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...* 56-59

³⁵ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 60

g) Hukum Islam menurut Jasser Auda

1) Fikih dan Syar'iah

Jasser Auda menjelaskan tentang definisi hukum Islam yang diambil dari literatur berbahasa Inggris yaitu hukum Islam (*Islamic Law*) pada umumnya bisa di gunakan pada empat terma bahasa arab yang berbeda-beda, yaitu *fiqih*, *Syar'iah*, *qanun*, dan *`urf*. Kata fikih digunakan oleh Al-Quran dan Hadis dalam berbagai bentuk yang mengacu pada arti pemahaman, pengertian, dan memperoleh pengetahuan agama secara umum. Pada era imam mazhab fiqih didefinisikan dengan “Ilmu tentang hukum-hukum syariat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci”, jadi fikih terbatas pada hal-hal “praktis” (*amaliyah*) yang berbeda dengan hal-hal teologigis (*I'tiqadiyah*). Sedangkan yang di maksud dengan dalil-dalil terperinci disini adalah ayat-ayat Al-Quran dan Hadis. Dan Kata *Syari'ah* didalam Al-Quran di gunakan untuk pengertian pedoman hidup *ilahiyyah* misalnya kata *syari'ah* dalam surah Al-Maidah dan kata *Syari'ah* dalam surah Al-Jasiyah. Jadi Jasser Auda mendefinisikan *Syari'ah* sebagai pedoman hidup (*a way of life*).³⁶

Untuk mengetahui perbedaan dengan jelas konsep fikih dengan konsep syariat. Secara teoritis, dua terma ini mengacu pada pengertian yang berbeda. Fikih mempresentasikan bagian kognisi dari hukum Islam, sedangkan syariat mempresentasikan bagian ilahiyyah dari hukum Islam. Jadi terma fikih digunakan untuk menunjuk kepada manusia yang

³⁶ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 100

memiliki pemahaman (*fahm*), persepsi (*tasawwur*) kognisi (*idrak*), dan tidak boleh digunakan untuk mengacu kepada Allah SWT. Di sisi lain, istilah *Al-Syari'* digunakan untuk mengacu kepada Allah yang berarti Pembuat Syar'iah dan tidak boleh digunakan untuk manusia, kecuali kepada Nabi Muhammad Saw. Ketika berperan menyampaikan wahyu dari Allah Swt.³⁷

2) *Qanun* dan *'urf*

Jasser Auda berpendapat bahwa Kata '*qonun*' berasal dari bahasa Persi yang mengalami proses Arabisasi. Kata '*qonun*' bermakna pokok-pokok (*usul*) yang sejak abad ke-19 M kemudian berkembang menjadi hukum tertulis³⁸, hukum tertulis di negara-negara yang mengesahkan Islam sebagai sumber legislasi, diambil secara langsung dari fatwa-fatwa fikih (yaitu pendapat-pendapat dari satu atau beberapa madzhab fikih, yang dikutip secara *verbatim/harfiah*). Akan tetapi, banyak hukum tertulis di negara-negara tersebut juga berasal dari sistem hukum lain (sekuler), atau murni didasarkan pada adat istiadat lokal, tradisi, atau *'urf*. Misalnya, Pasal 66 dari hukum yang sama (25/1925) didasarkan pada adat-istiadat Mesir bahwa komitmen pengantin wanita untuk membeli perkakas rumah tangga pada batas tertentu setara dengan mahar yang dia terima dalam pasal ini tidak memiliki basis fikih dari mazhab klasik manapun.³⁹

³⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 101.

³⁸ Rasyid Rida, "*Mujmal Al-Ahwal al-Siyasiyyah*" *Al-'Urwah al-Wusqa*, 29 Februari 1898 M, dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*,..., 101

³⁹ Al-Sayyid Sabiq, *Figih al-Sunnah* (Kairo: Dar al-Fath li al-I'lam al-Arabi, 1994), vol2, 27. Dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*..., 101.

Jasser juga menggambarkan pemahaman sebagian golongan tentang pengertian *'urf*, di sini *'urf* di artikan adad istiadat, atau lebih akuratnya, adad istiadat yang 'bagus' yang disetujui oleh suatu masyarakat.⁴⁰ *'urf* terkadang diklaim sebagai hukum Islam pada beberapa kalangan masyarakat untuk menyetujui beberapa praktek adat. Dalam madzhab Usul Fiqih kebanyakan ulama mempertimbangkan adat-istiadat sebagai faktor efektif tapi hanya dalam pelaksanaan hukum Islam, ketimbang dijadikan sebagai sumber hukum Islam yang mandiri.⁴¹

Menurut pemahaman tradisional, syariat mencakup al-Quran dan Sunnah, dan hukum-hukum fikih yang diambil dari dua sumber tersebut. Sedangkan *'urf* hanya memberikan pengaruh pada fikih dalam beberapa kasus saja (sebagian masalah fikih), sehingga ada sedikit sentuhan antara lingkaran *'urf* dan fikih. Kemudian yang terakhir kanun atau undang-undang merupakan hukum tertulis yang boleh jadi berasal dari fikih, *'urf*, atau sumber lainnya, jadi ada titik keterkaitan (*intersection*) antara kanun, fikih dan *'urf*.

3) Pentingnya Pembedaan Antara Fikih Dan Syariat

Kekaburan garis pembeda antara fikih dan syariat membuka peluang adanya klaim 'keilahian' atau 'kesucian' terhadap hasil ijtihad manusia, disini ijtihad seorang fakih. Secara historis, klaim tersebut mengakibatkan

⁴⁰ Al-Mubarak Al-Jazri, *Al-Nihayah fi Garib al-Hadis w al-Asar*, (Bairut: Al-Maktabah al-Imamiyyah 1979), vol.3, h. 116. Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 102

⁴¹ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 102.

dua fenomena serius, yaitu tuduhan *bid'ah* dan penolakan terhadap pembaharuan hukum Islam. Saling menuduh *bid'ah* maupun murtad, yang bukan sekedar menuduh bersalah atau berdosa, hal ini sangat sering terjadi di antara ulama-ulama yang memiliki perbedaan pendapat tentang apa yang mereka yakini sebagai fondasi/esensi wahyu dari hukum Islam.⁴²

Bahkan tidak jarang terjadi pertumpahan darah kerana perbedaan faham yang masing-masing menganggap pendapatnya saja yang paling benar, sedangkan yang lain sudah keluar dari hukum Tuhan.

Selanjutnya kekakuan dan resistensi terhadap pembaharuan hukum Islam terus menguat di kalangan masyarakat, dan hasil ijtihad di anggap suci, yang kemudian di anggap tidak dapat di ubah, semakin diperluas seiring perjalanan waktu dan zaman. Secara gradual, lingkungan 'kesucian yang tidak dapat diubah' itu mulai memasukan pendapat para imam dari berbagai mazhab fikih. Akhirnya pintu ijtihad diklaim telah di tutup dan hukum Islam, secara umum, tidak sanggup merespons perubahan-pesat realitas kehidupan yang terjadi sejak abad pertengahan sampai masa kita saat ini.⁴³

h) Enam Fitur Pendekatan Sistem Sebagai Teori *Maqāṣid Syar'iah* Jasser

Auda

1) Menuju validasi seluruh 'kognisi'

a) Fiqih sebagai produk ijtihad

⁴² Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 103

⁴³ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 104.

Pada bagian ini yaitu (*al-idrakiyyah, cognition*), Jasser menawarkan metodologi dalam system hukum Islam untuk memisahkan wahyu dari kognisinya. Itu artinya, memisahkan fikih dari klaim sebagai bidang pengetahuan '*ilahiyah*' menuju bidang kognisi (pemahaman rasio) seorang manusia (*fakih*) terhadap pengetahuan '*ilahiah*' membedakan yang jelas antara Syari'ah dan Fikih ini berdampak pada tidak adanya pendapat fikih praktis yang dikualifikasikan atau diklaim sebagai suatu pengetahuan Ilahi yang suci.⁴⁴

Karena arti fikih sendiri secara bahasa adalah pemahaman, sedangkan menurut istilah seperti yang di katakan Abu Hanifah mendefinisikannya sebagai "معرفة النفس مألها وماعليها" *pengetahuan diri seseorang tentang apa yang menjadi haknya, dan apa yang menjadi kewajibannya*, dan semua itu adalah hasil ijtihad yang *dhanni* (sangkaan kuat seorang faqih),⁴⁵ jadi pemahaman fikih tidak boleh difahami sebagai wahyu Tuhan yang suci yang tidak boleh di langgar dan diubah sedikitpun.

Jasser Auda disini mengambil contoh tentang ketidak validan *ijma*" yang di klaim oleh sebagian ulama, akan tetapi masih di perselisihkan oleh sebagian ulama yang lain. Ibn Taimiyah menyebutkan beberapa kasus *ijma*" yang dianggap tidak akurat, yang dibuat oleh Ibnu Hazm terkait isu-isu ijtihad, padahal para ulama banyak berselisih tentang masalah itu, sebagai contohnya adalah memaksa bayaran sebanyak empat

⁴⁴ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach, Ibid...*, 12.

⁴⁵ Satria Effendi, *ushul Fiqih*, (Jakarta: PT Fajar Interpratama Mandiri, 2005), 3.

dinar emmas sebagai pajak yang dibebankan kepada penduduk non-muslim.⁴⁶ Akan tetapi Jasser Auda menawarkan bahwa konsep *ijma'* ini tidak dijadikan sebagai suatu sumber hukum melainkan sebuah mekanisme konsultasi, misalnya dimanfaatkan sebagai mekanisme untuk membuat fatwa kolektif, khususnya dengan adanya teknologi moderen sekarang ini, misalnya *ijma'* di jadikan sebagai bentuk 'partisipasi masyarakat dalam urusan-urusan kenegaraan' dan hukum-hukum untuk perdamaian dunia.

Jasser Auda juga menyatakan ketidak setujuannya tentang konsep *qias* untuk dikatakan sebagai hukum Tuhan atau sumber hukum, dengan perkataan mereka bahwa membuat analogi antara kasus primer dan kasus sekunder adalah analogi yang dilakukan pembuat Syar'iah itu sendiri, beliau mengatakan bahwa hal itu adalah sebuah bencana ketika batasan-batasan antara firman Tuhan dan pendapat-pendapat manusia telah dihapus.⁴⁷ Karena hasil dari pada *qias* itu adalah melalui proses pencarian persamaan antara hukum asal dengan hukum cabang yang disebut dengan *illat*, sedangkan penetapan persamaan *illat* itu adalah hasil ijthaj seorang fakih.

b) Memisahkan wahyu dari koqnisinya (fikih)

Agar secara sistematis dapat memisahkan aspek ilahiyah dari

⁴⁶ Ibn Taimiyah, Naaqd Maratib al-Ijma", edisi ke-1 (Bairut: Dar al-fikr, 1998), dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 253

⁴⁷ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 234. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 253.

fikih atau koqnisinya, Jasser membuat perincian yang akan menggambarkan hubungan antara fikih, Syar'iah, 'urf dan kanun. Dalam hal ini fikih di geser dari bidang pengetahuan *ilahiyyah* menuju bidang kognisi manusia terhadap pengetahuan ilahiyyah, yang berada di luar lingkaran pengetahuan ilahiyyah. Oleh karena itu maka tidak boleh mengatakan bahwa fatwa-fatwa seorang *faqih* itu adalah sebagai wahyu Ilahi yang suci dan bersifat mutlak yang pantang untuk dirubah dengan mengabaikan pertimbangan autentitas, implikasi linguistik (dalalah), *ijma'* ataupun *qias*.⁴⁸

Dalam bagian ini juga akan menawarkan perluasan ide 'urf dari pandangan tradisional yang di artikan adat-istiadat kepada sudut pandang ide pandangan dunia" (*worldview*). Jadi fikih maupun 'urf harus sama-sama memberi kontribusi terhadap kanun, disamping juga memberikan kemerdekaan kepada para pembuat kanun atau undang-undang untuk melihat kebiasaan- kebiasaan ('urf) dan hukum fikih menjadi statuta-statuta yang dianggap cocok dan sesuai dengan masyarakat dan sosio kulturalnya sesuai dengan kebutuhannya. Tapi perlu di garis bawahi bahwa para pembuat hukum tidak boleh menyalin (*copy paste*) pada hukum-hukum fikih atau ketentuan-ketentuan kebiasaan- kebiasaan ('urf) secara langsung ke dalam hukum Islam.⁴⁹

2) Menuju kemenyeluruhan (*al-kulliyah, wholeness*)

⁴⁸ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 231. Lihat juga Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 255.

⁴⁹ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 159. Lihat juga Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 256.

Pada bagian ini yaitu Fitur kemenyeluruhan (*al-kulliyah*, *wholeness*) akan menawarkan pembenahan kelemahan *Usul Fiqh* yang ada pada naskah-naskah klasik yang selalu menggunakan pendekatan secara *reduksionis* dan *atomistik*. Pendekatan atomistik terlihat dari sikap yang mengandalkan satu dalil nas untuk melabelkan hukum pada permasalahan-permasalahan yang dihadapinya, tanpa memperhatikan dalil dan nas-nas lain yang berkaitan. Solusi yang ditawarkan oleh teori sistem disini yaitu menerapkan prinsip kemenyeluruhan (*holisme*) melalui metode tafsir tematik yang tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum saja, akan tetapi menjadikan semua ayat yang ada dalam al-Qur'an untuk dipertimbangkan dalam memutuskan permasalahan dalam hukum- hukum Islam.⁵⁰

l) Ketidakpastian Dalil Individual

Jasser melihat bahwa dalil *ahad* (individual) masih belum bisa dikatakan valid dalam memutuskan sebuah hukum karena dalil *ahad* tersebut masih dianggap *zanni* (tidak pasti). Dalam buku ushul fiqih, *Fakhr al-Din al-Razi* meringkas beberapa alasan yang dikemukakan oleh para faqih tentang mengapa dalil linguistik (dalil khitab) individual hanya bersifat *zanni*.⁵¹ Berikut ini alasan- alasan tersebut:

- a) Adanya kemungkinan bahwa suatu hukum yang kita simpulkan dari Nas tunggal dibatasi pada kondisi-kondisi tertentu, tanpa kita ketahui.

⁵⁰ Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 13.

⁵¹ Muhammad ibn Umar al-Razi, *Al-Mahsul*, ed. Taha Jabir al-Alwani (Riyad: Universitas Imam Muhammad Press, 1400 H), vol.1, 547-573.

- b) Adanya kemungkinan bahwa ungkapan Nas tunggal itu masih metaforis.
- c) Referensi kita dalam kebahasaan adalah masih merujuk para ahli bahasa, dan mereka dimungkinkan dapat berbuat salah.
- d) Tata bahasa Arab yang sampai kepada kita melalui puisi-puisi Arab kuno. Puisi ini diriwayatkan melalui riwayat-riwayat tunggal (riwayat *ahad*). Sedangkan riwayat-riwayat *ahad* ini tidak pasti dan puisi-puisi itu sendiri dimungkinkan terjadi kesalahan gramatika.
- e) Adanya kemungkinan bahwa satu kalimat atau lebih dalam Nas tunggal memiliki banyak arti.
- f) Adanya kemungkinan bahwa satu kalimat atau lebih dari Nas tunggal telah mengalami perubahan. seiring berjalannya waktu, dalam cara tertentu yang bisa mengubah makna asalnya.
- g) Adanya kemungkinan bahwa pernyataan tersebut memiliki makna yang belum jelas (*khafi*) yang tidak dapat kita pahami.
- h) Adanya kemungkinan bahwa suatu hukum yang kita simpulkan dari Nas tunggal telah *dimansukh* (dihapus) tanpa sepengetahuan kita.
- i) Adanya kemungkinan bahwa suatu hukum yang kita simpulkan dari Nas tunggal terasa aneh oleh nalar. Dalam hal ini, Al-Razi menyatakan bahwa jika keduanya-yaitu nalar dan riwayat-dikonfirmasi, lalu salah satunya tampak salah, maka kita boleh beranggapan bahwa nalar merupakan alat kita untuk mengonfirmasi validitas riwayat itu sendiri. Maka dari itu, nalar memiliki

kedudukan lebih tinggi dibandingkan dalil- dalil linguistik tunggal. Jadi, kita harus mengikuti nalar, dalam kasus seperti ini, bukan mengikuti dalil linguistik dari suatu riwayat tunggal.

Jasser menambahkan tiga kemungkinan lagi. Di samping kesembilan kemungkinan yang jelaskan al-Razi di atas:

- a) Adanya kemungkinan bahwa nas tunggal dapat menyiratkan suatu makna yang 'bertentangan' dengan nas-nas tunggal lainnya. Hal ini terjadi dalam sebagian besar nas. dan ia dipelajari sebagai bidang studi mandiri, yaitu nas-nas Yang Bertentangan (*al-muta'arid*).
- d) Adanya kemungkinan kesalahan dalam penyampaian riwayat hadis *ahad*, yang merupakan mayoritas Hadis Nabi.
- e) Adanya kemungkinan untuk "*interpretasi*" nas tunggal apa pun yang mempengaruhi cara kita memahami makna dan implikasi dari nas tunggal.

2) Keterbatarasan *kausalitas* dalam teori Tradisionalis dan Modernis

Beberapa ahli fikih menitikberatkan pentingnya 'dalil holistik' atau dalil *kulli*" (*al-dalil al-kulli*). Namun, dalil ini tidak memiliki pengaruh terhadap metodologi fikih itu sendiri, yang masih berdasarkan kausalitas (sebab-akibat). Baik dalam teologi maupun fikih. Al-Juwaini menilai bahwa kita mengacu kepada fitur holistik hukum Islam sebagai dalil hukum merupakan suatu prosedur yang sah, yang disebut dengan "analogi holistik" atau kias *kulli* (*qiyas kulli*) Al-Syatibi juga berkomentar bahwa Usul Fikih harus berdasarkan kepada fitur

Universalitas Syari'ah (*kulliyah al-Syar'iah*).⁵² Dia juga memberikan prioritas terhadap 'kaidah-kaidah holistik/universal' (*al-qawa'id al-kulliyah*) di atas hukum-hukum tunggal dan parsial' (*ahad/juz'iyah*). Rasionalisasinya adalah bahwa hukum tunggal dan parsial ada untuk mendukung kaidah-kaidah holistik yang merupakan Maqasid hukum yang harus dipelihara.⁵² karena kaidah umum itulah yang menjadi rujukan utama.

3) Menuju Keterbukaan Dan Pembaharuan Diri

Jasser menerangkan bahwa sebuah sistem harus memelihara dan memupuk keterbukaan dan pembaruan diri agar tetap hidup dan berkembang. Dalam hal ini Jasser menawarkan dua mekanisme menuju keterbukaan dan pembaruan diri yang diharapkan dalam suatu hukum Islam, secara berurutan. *Pertama*, perubahan hukum dengan perubahan dan perkembangan 'pandangan dunia' atau 'watak kognitif' seorang fakih, ditawarkan sebagai sebuah metode keterbukaan dalam sistem hukum Islam. *Kedua*, keterbukaan filosofis di tawarkan menjadi metode pembaruan diri dalam sistem hukum Islam.

1) Memperbaharui Hukum dengan 'Kultur Kognitif'

Jasser menjelaskan bahwa pandangan dunia (*world view*) adalah terjemahan bahasa Jerman '*weltanschauung*' yaitu, sebuah istilah yang sudah berusia seratus tahun, dan secara literal bermakna 'gambaran

⁵² Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 179. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 259.

dunia'.⁵³ Sedangkan istilah pandangan dunia adalah seperangkat perkiraan yang kita yakini tentang penyusunan dasar dunia,⁵⁴ kerangka pedoman bagi pengalaman manusia, dan sebuah sistem kepercayaan. Jadi, pandangan dunia ini merupakan hasil dari banyak faktor yang membentuk kognisi manusia terhadap dunia. Berikut ini adalah contoh teori-teori yang menyusun pandangan manusia terhadap dunia:

- a) Tuhan, dunia, umat manusia, hari akhir, pengetahuan, moralitas dan sejarah.⁵⁵
- b) Kepercayaan, konsep, aturan dan kedisiplinan, konstruksi sosial, model peran dan persepsi moral.
- c) Tuhan, konsep diri, alam, ruang dan waktu.⁵⁶

Semua teori diatas menunjukkan bahwa pandangan dunia dipengaruhi oleh segala sesuatu disekitar kita, mulai dari agama, konsep diri, geografi dan lingkungan, hingga politik, masyarakat, ekonomi dan bahasa. Menggunakan Bahasa 'kultur' dalam pengertian yang luas, pandangan dunia merepresentasikan kultur yang dipahami secara kognitif" (kultur kognitif) atau *cognitive culture*.⁵⁷ Kultur kognitif adalah bangunan mental dan suasana realitas yang dengannya seseorang bisa melihat dan

⁵³ David K. Naugle, *worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 20002), 2.

⁵⁴ Sire, James W. *Naming the elephant* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004), 19-20

⁵⁵ Sire Naming, *worldview: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, edisi ke-3 (Prentice Hall, 1999), hlm. 19-20.dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 262.

⁵⁶ Abdul-fatah, Sayf. "on Imam Mohamed Abdu's worldview" makalah yang dipresentasikan pada peringatan 100 tahun wafatnya Syaikh Muhammad Abduh (Bibliotheca Alexandrina, Alexandria, Mesir, Desember, 2005), 7.

⁵⁷ Sire Naming, h. 28. Naugle, *worldview: The History of a Concept*, 29.

berhubungan dengan dunia luar.

Komponen-komponen lain dari pandangan dunia seorang *faqih* dikombinasikan dengan sumber-sumber (al-Qur'an dan Sunnah) untuk memproduksi hukum-hukum fikih. Akan tetapi, pandangan dunia yang biasa dijadikan pedoman harus bisa dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Seorang ahli fikih atau pembuat hukum Islam tanpa pandangan dunia yang yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah tidak akan cukup untuk membuat keputusan hukum fikih yang sempurna dan akurat. Kemampuan ini merupakan perluasan lain dari kemampuan memahami fikih realitas (*fiqh al-waqi'*), yang oleh Ibn al-Qoyyim dijadikan sebagai persyaratan kemampuan dalam ijtihad.⁵⁸

b) Pembaruan Hukum Via keterbukaan Filosofis

Hukum Islam akan mencapai pembaruan diri melalui keterbukaan terhadap komponen lain dari pandangan dunia seorang fakih, yakni filsafat. Karena Usul Fikih, sedikit atau banyak, adalah filsafat hukum Islam, maka bisa dipastikan bahwa Usul Fikih juga memelihara kadar keterbukaan terhadap investigasi filosofis yang secara umum berkembang seiring dengan evolusi pengetahuan manusia. Oleh karena itu, agar sistem hukum Islam tetap memelihara pembaruan dirinya sendiri, kita perlu mengadopsi keterbukaan Ibnu Rusd (*Averroes*) terhadap seluruh investigasi filosofis dan memperluas keterbukaan ini pada teori-teori Usul Fikih itu sendiri.

⁵⁸ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 168. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 267.

Fitur openness ini berfungsi untuk mengembangkan jangkauan adat kebiasaan kepada pandangan dunia, yaitu cara pandang kita tidak hanya terfokus pada adat kebiasaan kita sendiri, misalnya dalam memahami teks tidak cukup hanya mengandalkan literasi yang kita punya tanpa memperhatikan realita internasional yang banyak mempengaruhi pemikiran, cara berintraksi dan perkembangan masyarakat, budaya, teknologi, politik, ekonomi. jadi seorang fakih harus memperhatikan faktor-faktor itu sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum dan melakukan keterbukaan diri terhadap disiplin keilmuan lain dan termasuk perkembangan filsafat.⁵⁹

4) fitur hierarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*).

Dalam bagian ini setidaknya memberikan perbaikan pada dua dimensi Maqasid Syari'ah. *Pertama*, perbaikan jangkauan Maqasid. Jika sebelumnya Maqasid tradisional bersifat khusus pada masalah-masalah yang ada dalam bab fikih dari satu nas atau secara spesifik saja sehingga membatasi jangkauan Maqasid, fitur ini membagi maqasid pada tiga bagian yaitu; *Maqashid ammah*, yakni *Maqashid* yang mencakup semua masalah yang didapatkan dalam syariat bersifat umum dan universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya. Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqashid* tradisional. Kemudian *Maqashid khassah*. Ia adalah *Maqashid* yang mencakup masalah yang ada di dalam suatu persoalan tertentu

⁵⁹ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 201. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 13

dalam satu bab ilmu. Dan terakhir *Maqashid* yang ketiga adalah *maqasid juz'iyah* atau partikular, yakni *Maqashid* yang terkait dengan *masalah* atau *hikmah* yang di ambil dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalah* ini dengan sebutan “hikmah” atau “rahasia”. *Maqasid* saling berkaitan antara *Maqashid ammah*, *Maqashid khassah*, *maqasid juz'iyah*, adalah *maqasid* yang saling berkaitan dan saling mendukung pada satu kategori dengan kategori yang lainnya dengan penempatan yang sejajar. *Kedua*, memperbaiki cakupan orang yang dijangkau *maqasid*. Jika *Maqasid* lama lebih bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan lebih cenderung kepada dimensi cakupan *maqasid* kontemporer. Implikasinya, *Maqasid* menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia dunia. Selanjutnya, *Maqasid* publik itulah yang diprioritaskan ketika menghadapi dilema dengan *Maqasid* yang bercorak individual.⁶⁰

5) Menuju Usul Fikih Multidimensional

Sesi ini akan membawa sistem hukum Islam melangkah menuju multidimensionalitas dengan menerapkannya pada dua konsep dasar dalam Usul fikih, yaitu ‘kepastian’ (*al-qat'i*) dan ‘pertentangan’ (*al-ta'arud*).

1) Spektrum Kepastian (*al-qat'i*)

Jasser menjelaskan dalam bukunya tentang kepastian (*al-qat'i*) dan ketidakpastian (*al-zanni*), beliau mengatakan keduanya merupakan

⁶⁰ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 208. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 13

dikotomi yang sangat kuat dan dominan dalam berbagai metodologi dan mazhab fikih.⁶¹ Al- Gazali mendefinisikan logika sendiri sebagai hukum yang mengidentifikasi definisi-definisi dan analogi-analogi, serta membedakan pengetahuan pasti dari pengetahuan lain. Beberapa dalil ushul dilegitimasi hanya untuk memperluas area kepastian dalam hukum Islam. Konsep ‘kepastian’ dalam implikasi linguistik (*qat'i*) adalah menimbulkan problem keterbatasan, pengabaian konteks, dan pandangan parsial dalam kebanyakan hukum fikih.

Bahaya dari klaim-klaim ini menjadi nampak ketika hadis-hadis *ahad* (individual), seperti hadis-hadis yang diacu oleh Ibn Taimiyah, menjalani prosedur-prosedur pembuktian kebenaran secara formal. Prosedur-prosedur ini, dan kredibilitas banyak rawi dari berbagai generasi, diperselisihkan secara luas dikalangan masing-masing mazhab tradisional. Oleh karena itu, terjadi perbedaan-perbedaan yang tidak dapat didamaikan dalam ‘dasar-dasar agama’, yang mengantarkan kepada konflik-konflik dan perang-perang serius, sebagaimana telah terjadi berulang-ulang dalam sejarah ummat Islam.

2) Mengurai ‘Pertentangan’ Melalui Multi-Dimensionalitas

a) Strategi-strategi Pemecahan Pertentangan antar-Dalil

Setelah kita tahu akan dampak dari adanya konsep “kepastian” yang dibuat oleh sebagian fakih maka Jasser mengotip kembali cara-

⁶¹ Abdullah Rabi, *Al-Qat'iyah wa al-Zanniyah fi Usul al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahar,tt), 24-27.

cara penyelesaiannya yaitu di sini ada enam strategi yang para fakih tentukan dalam berhubungan dengan tipe-tipe perselisihan ini dalam mazhab-mazhab fikih tradisional. Yaitu, 1. Konsiliasi (*al-jam'u*) 2. Kenasakhan (*al-naskh*) 3. Pengunggulan/Tarjih 4. Berdiam diri (*al-tawaqquf*) 5. Pembatalan (*al-tasaqut*) 6. Pilihan (*al-takhyir*)

Metode yang paling banyak digunakan dalam kasus-kasus taarud adalah kemansukhan (menghapus) dan tarjih (memilih yang lebih unggul). Oleh karena itu, banyak sekali dalil-dalil yang dibatalkan, tanpa ada alasan yang kuat, selain kegagalan para fakih dalam memahami bagaimana mereka dapat menyelaraskan dalil-dalil tersebut dalam kerangka kognitif yang menyatu.

Jasser menilai anggapan tidak sahnya dalil-dalil ini sedikit-banyak adalah tindakan sewenang-wenang. Misalnya, hadis-hadis dinilai tidak valid (*daif*) jika para rawi tidak dapat menyebutkan waktu kejadian bertentangan dengan hadis yang rawinya bisa menyebutkan waktu, atau hadis yang diriwayatkan laki-laki yang bertentangan dengan hadis riwayat seorang wanita maka yang lebih diutamakan adalah riwayat yang bisa menyebutkan waktu dan hadis yang diriwayatkan laki-laki.⁶² Salah satu konsekuensi praktis pembatalan sejumlah ayat dan hadis atas nama kemansukhan dan tarjih adalah banyaknya 'kekakuan' dalam hukum Islam, yaitu ketidakmampuan

⁶² Abdul Majeed al-Sausarah, *Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjih Bay Mukhtalaf al-Hadis wa Asaruhu fi al-fikih al-Islami*, edisi ke-1 (Amman: Dar al-Nafa'is, 1997), hlm. 397. Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 287.

untuk menghadapi berbagai situasi secara memadai dan ketidakmampuan manusia untuk menggali rahasia-rahsia yang ada dalam ayat-ayat al-Quran atau teks-teks hadis tersebut.

b) Multi-dimensionalitas dan *Maqasid*

Bagian multi-dimensional ini adalah tawaran untuk mengatasi dalil-dalil yang secara dhahir terlihat bertentangan, baik berupa perintah, larangan, anjuran, cegahan, laki-laki dan perempuan, perang dan damai dan lain-lain akan banyak menimbulkan ketidakcocokan. Padahal kalau kita kaji dalil-dalil secara keseluruhan dan kontek-kontek yang berbeda dengan mencari *maqasid* yang terkandung di dalamnya, maka akan di temukan maksud yang di inginkan dari di syariatkannya suatu hukum melalui dalil-dalil tersebut. Ketika kita menggunakan *maqasid* sebagai tolak ukur dalam menyikapi dalil dalam suatu permasalahan, maka akan lebih lentur dan lebih fleksibel terhadap peristiwa-peristiwa sesuai dengan perkembangan zaman tanpa harus di kekang oleh dalil-dalil yang kelihatannya bertentangan. Dimensi multi-dimensional ini bisa menjadi metode pencarian kesesuaian hukum dengan dalil-dalil dengan syarat *maqasid* yang diambil harus kompeten.⁶³

6) Menuju Kebermaksudan (*Maqāṣid*)

Bagian kebermaksudan ini Jasser menawarkan cara penafsiran terhadap sumber-sumber primer, seperti al-Qur'an dan Hadis dan juga di

⁶³ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 198. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 14.

maksudkan pada sumber-sumber logika seperti: *Qiyas, masalah mursalah*, dan lain-lain.

1) Tafsir *Maqāṣidi* Terhadap Al-Quran

Jasser mencontohkan jenis penafsiran ini dengan tafsir tematik karena tafsir ini lebih mempertimbangkan faktor *Maqāṣid*. yaitu jenis penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan tematik, sehingga semua ayat, surah yang tersebar di dalam al-Quran baik yang menjelaskan hukum, keimanan, tasawwuf, kisah umat terdahulu dan lain-lain semuanya menjadi gambaran utuh untuk memotret sesuatu peristiwa dilihat dari kacamata dalil *holistik* tadi.⁶⁴

2) Tafsir *Maqāṣidi* Terhadap Hadis

Dalam hal ini autentitas hadis tidak sekedar mengacu pada koherensi sanad dan matan, melainkan ditambah juga dengan koherensi sistematis. Oleh karena itu 'koherensi sistematis' dapat menjadi sebuah nama bagi metode yang diusulkan oleh banyak reformis modern, yang berpendapat bahwa autentitas Hadis Nabi SAW, perlu didasarkan pada sejauh mana Hadis-hadis tersebut sejalan dengan prinsip-prinsip al-Qur'an. Jadi, koherensi sistematis harus ditambahkan kepadapersyaratan autentitas matan dan hadist.⁶⁵

Dalam konteks hadis ini al-Qarafi mengatakan bahwa dalam setiap hadis itu ada implikasi yang berbeda-beda dalam hukum Islam. Dalam hal

⁶⁴ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, 199. Lihat juga. Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 299.

⁶⁵ Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 14.

ini Ibnu Asyur menunjukkan maksud-maksud kenabian yang dia usulkan melalui sejumlah riwayat hadis. Berikut ini beberapa maksud hadis menurut Ibn Asyur:⁶⁶ 1). maksud Legislasi, 2). Maksud Berfatwa, 3). Maksud Kehakiman, 4). Maksud Kepemimpinan, 5). Maksud Pembimbingan, 6). Maksud Pendamaian, 7). Maksud Pemberian nasehat, 8). Maksud konseling, 9). Maksud pengejaran cita-cita tinggi, 10). Maksud penertiban masyarakat, 11). Maksud non-instruksi.

Perluasan dalalah atau maksud hadis di atas akan menaikkan level *Maqāṣid* dalam metode-metode tradisional dan memberikan banyak keluwesan dalam interpretasi dan aplikasi hadis-hadis tersebut dalam menyikapi kasus-kasus hukum Islam.

3) *Qias* Melalui *Maqāṣid*

Qias menurut Jasser Auda adalah sebagai pendukung penentuan *Maqasid* dalam penalaran melalui analogi (*qias*) sebagai substansi usul fiqh, walaupun Jasser masih meragukan kevalidan *illat* yang ditetapkan dalam konsep *qias* yang dianggap harus pasti dan tetap, padahal analisis cermat terhadap ketetapan suatu *illat* menunjukkan bahwa *illat* biasanya dapat berubah dan tidak dapat ditetapkan dengan tepat, Jasser lebih condong kepada pendapat ibn Qudamah yang mengatakan

⁶⁶ Muhammad al-Tahir Ibn Asyur, *Ibn Asyur Treatise on Maqasid on Maqasid al-Syari'ah*, alih bahasa Mohammad El-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006. Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 300.

kebijaksanaan (hikmah) itu lebih tepat untuk dijadikan sebagai kriteria dalam kias.⁶⁷

4) Kemaslahatan Yang Koheren Dengan *Maqāṣid*

Maqāṣid yang koheren adalah maqasid yang tetap diinduksi dari nas, jadi kemaslahatan yang yang dapat dipertanggung jawabkan adalah apabila sejalan dengan *Maqāṣid* yang koheren tersebut, sebagaimana yang di katangan Qardawi akan macam-macam masalah yaitu masalah *mu'tabarah*, *masalah mursalah* dan *masalah mulgha*. Masalah yang koheren di sini adalah masalah *mu'tabarah* dan masalah *mursalah* yang sesuai dengan *Maqāṣid* umum.⁶⁸

Disamping penafsiran Al-Quran, hadist, *qias*, dan *masalah* berdasarkan Maqasid, Jasser juga menyampaikan pandangannya tentang *istihsan*, *fath al-zara'i*, *'urf*, *istishab* berdasarkan *Maqāṣid*.

Maqāṣid yang ditawarkan Jasser di sini adalah *Maqāṣid* umum yang holistik yang bisa dijadikan landasan dari semua madzhab dalam memproses suatu hukum, dan mengajak untuk meninggalkan dallil individual yang terkadang bersifat parsial. Jasser mengajak untuk kembali kepada maqasid yang holistik, koheren dan sistematis agar dalil-dalil itu tetap sesuai dengan berbagai peristiwa ng terjadi di zaman ini dan seterusnya.⁶⁹

Jadi *Maqāṣid* yang di tawarkan Jasser ini adalah *Maqāṣid* yang

⁶⁷ Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 306-307.

⁶⁸ Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 308.

⁶⁹ *Ibid.*, 315.

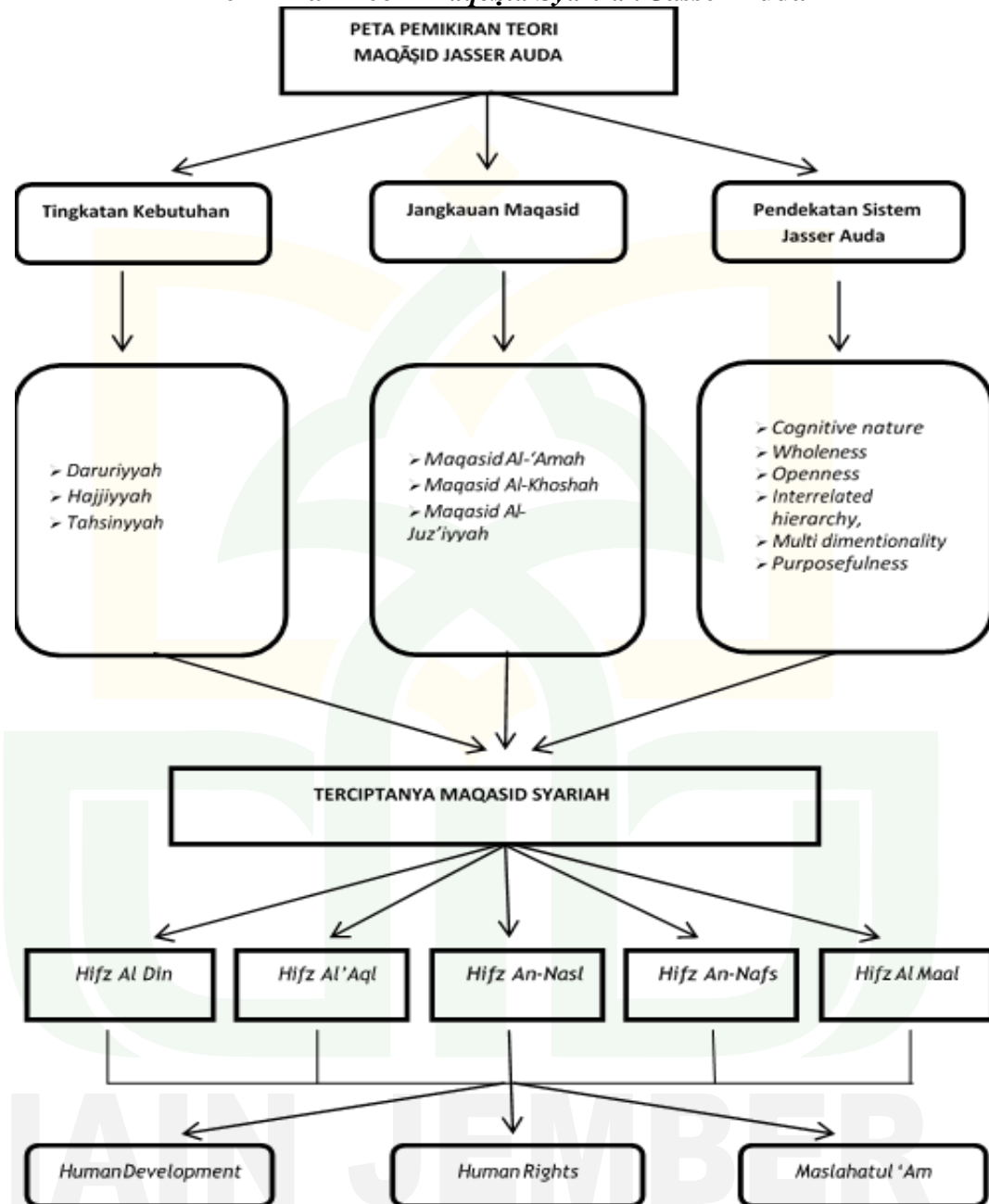
berujuan menjadi solusi dari semua metodologi, baik dengan perbaikan usul linguistik atau metodologi rasional. *Maqāṣid* yang mempertahankan, keluesan, keterbukaan, holistik, keterbukaan dan pembaharuan dalam hukum Islam. Maka dari itu validitas hasil ijtihad dan validitas metodologi ijtihad itu tergantung seberapa valid ketergantungannya kepada *Maqāṣid* yang koheren tersebut. Dan menjadikan setiap hasil ijtihad terhadap suatu hukum yang melalui proses maqasid adalah hukum yang pantas untuk di sahkan dalam hukum Islam.

Maqāṣid yang ditawarkan Jasser adalah sebuah kajian yang tetap menjaga khazanah terdahulu dan mengambil dengan khazanah yang baru yang lebih baik. Itulah konsep maqasid syaria'h versi Jasser Auda dengan enam teori sistem yaitu, memisahkan wahyu dari kognisinya, holistik, keterbukaan, keterkaitan, multidimensional, dan kebermaksudan.

Setelah melihat dari seluruh kajian *Maqāṣid Syari'ah* Jasser Auda maka untuk mempermudah pandangan penulis untuk menjadikan teori ini sebagai pisau analisis maka penulis membuat peta konsep *Maqāṣid Syari'ah* sebagai berikut:

IAIN JEMBER

Tabel 3.1
Peta
Pemikiran Teori *Maqāṣid Syari'ah* Jasser Auda

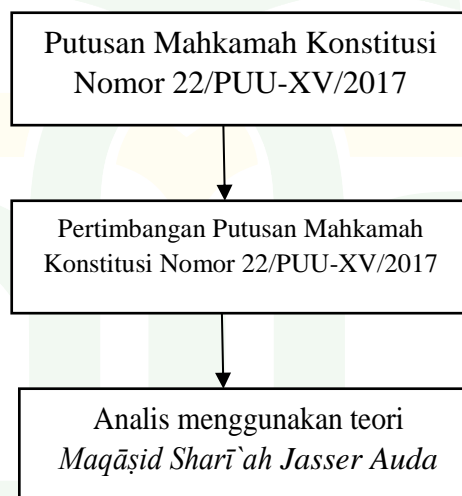


B. Kerangka Konseptual

Kerangka konseptual merupakan kerangka yang menggambarkan hubungan antara konsep-konsep khusus, yang ingin atau akan diteliti, suatu konsep bukan merupakan gejala yang akan diteliti, akan tetapi merupakan suatu abstraksi dari

gejala tersebut. Gejala itu sendiri biasanya dinamakan fakta, seangkan konsep merupakan suatu uraian mengenai hubungan-hubungan dalam fakta tersebut.⁷⁰

Kerangka konseptual yang digunakan dalam dalam penelitian ini adalah *pertama*, putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang batas usia minimal menikah, *Kedua* penulis mencoba mempelajari pertimbangan hukum yang digunakan hakim dalam putusan tersebut, *ketiga* peneliti mencoba menganalisa dengan teori yang ada dan data-data yang ditemukan untuk menghasilkan konklusi untuk menjawab persoalan yang terjadi, untuk mempermudah alur kerangka konseptual penelitian dapat dilihat skema di bawah ini :



⁷⁰ Soerjono Soekanto, *pengantar penelitian hukum*, (UI-Press, 2010), 132.

BAB III

PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI NOMOR 22/PUU-XV/2017 TENTANG BATAS MINIMAL USIA MENIKAH BAGI PEREMPUAN

A. Mahkamah Konstitusi

1. Pengertian Mahkamah Konstitusi

Mahkamah Konstitusi adalah lembaga tinggi negara yang sederajat dengan Mahkamah Agung dalam sistem ketatanegaraan Indonesia yang memegang kekuasaan kehakiman. Mahkamah Konstitusi juga merupakan lembaga Negara yang memiliki kewenangan melakukan hak pengujian (*judicial review*) atau (*constitutional review*) Undang-Undang terhadap Undang-Undang Dasar serta tugas khusus yang lain yaitu dalam forum prerogatif atau peradilan yang khusus memutus pendapat DPR bahwasannya presiden telah melanggar hal-hal tertentu yang disebut dalam UUD sehingga dapat diberhentikan.¹

Berkaitan dengan ketentuan Mahkamah Konstitusi sudah diatur di dalam Undang-Undang Dasar 1945 pada pasal 24C yang terdiri dari 6 ayat dimana didahului oleh pengaturan oleh komisi yudisial pada pasal 24B. Dalam urutan pengaturan kelembagaan hanya dimaksudkan terkait keberadaan Mahkamah Agung dan bukan Mahkamah Konstitusi. Namun seiring berkembangnya Undang-Undang tentang Komisi Yudisial. Mahkamah Konstitusi dijadikan

¹ Moh. Mahfud, *Perbedaan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi* (Jakarta:Rajawali Press, 2012), 118

sebagai objek yang bermartabat sehingga kehormatan dan perilaku hakimnya dalam mengemban tugas dan wewenangnya diawasi oleh Komisi Yudisial.²

Mahkamah Agung merupakan puncak peradilan yang berkaitan tuntutan perjuangan keadilan bagi orang perorangan atau subyek hukum yang lainnya, berbeda dengan Mahkamah Konstitusi yang berkaitan tuntutan perjuangan keadilan bagi kepentingan umum yang bukan untuk perseorangan atau pribadi. Dalam hal ini Mahkamah Konstitusi mengadili perkara yang menyangkut pengujian norma-norma hukum yang bersifat abstrak dan institusi politik. Sehingga dapat diketahui jika perbedaannya Mahkamah Agung adalah *court of justice* (mengadili keadilan untuk mewujudkan keadilan) sedangkan Mahkamah Konstitusi adalah *court of law* (mengadili sistem hukum dan sistem keadilan itu sendiri).

2. Wewenang Mahkamah Konstitusi

Mahkamah Konstitusi mempunyai fungsi dan peran utama yaitu menjaga konstitusi guna tegaknya prinsip konstiusionalitas hukum. Demikian halnya yang melandasi Negara-negara yang mengadopsi lembaga Mahkamah Konstitusi dalam sistem ketatanegaraanya. Dalam rangka menjaga konstitusi, UUD 1945 menjelaskan bahwa keberadaan Mahkamah Konstitusi sebagai lembaga Negara yang berfungsi menangani perkara tertentu dibidang ketatanegaran. Agar terlaksana secara tanggung jawab sesuai kehendak rakyat

² Zainal Arifin Hoesein, *Kekuasaan Kehakiman Di Indinesia* (Malang: Setara Press, 2014), 181. Lihat (Jimly Asshiddiqie, *Perkembangan dan Konsolidasi Lembaga Negara Pasca Reformasi* (Jakarta, Konstitusi Press, 2006) 156.)

dan cita-cita demokrasi. Mahkamah Konstitusi juga berfungsi untuk menjaga terselenggaranya pemerintahan Negara yang stabil. Sebagai koreksi terhadap pengalaman yang pernah ditimbulkan mengenai tafsir ganda terhadap konstitusi.

Fungsi dari dibentuknya Mahkamah Konstitusi juga untuk menjamin tidak akan keluar dari produk hukum yang keluar dari koridor konstitusi sehingga hak-hak konstitusional warga Negara terjaga dan konstitusional tersebut terkawal konstitusionalnya dalam pasal 24C ayat (1) dan (2) kewenangan Mahkamah Konstitusi sebagai berikut:³

- a. Mahkamah Konstitusi berwenang mengadili pada tingkat pertama dan terakhir yang putusannya bersifat final untuk menguji Undang-Undang terhadap UUD 1945, memutus sengketa kewenangan lembaga negara yang kewenangannya diberikan oleh UUD 1945, memutus pembubaran partai politik dan memutus perselisihan tentang hasil pemilu.
- b. Mahkamah Konstitusi wajib memberi putusan atas pendapat dewan perwakilan rakyat mengenai dugaan pelanggaran presiden dan/ wakil presiden menurut UUD 1945.

Adapun kewenangan Mahkamah Konstitusi yang diatur secara khusus dan rinci pada pasal 10 Undang-Undang Mahkamah Konstitusi sebagai berikut:⁴

³ Maruarar Siahaan, *Hukum Acara Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2011), 11.

⁴ Maruarar Siahaan, *Hukum Acara Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2011), 11.

- a. Menguji Undang-Undang terhadap Undang-Undang dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945.
- b. Memutus sengketa kewenangan lembaga Negara yang kewenanganya diberikan oleh UUD 1945.
- c. Memutus pembubaran partai politik.
- d. Mengatur perselisihan tentang hasil pemilu.
- e. Mahkamah Konstitusi wajib memberi putusan atas pendapat DPR bahwa presiden dan atau wakil presiden diduga telah melakukan pelanggaran hukum berupa penghianatan Negara, korupsi, penyuapan, tindak pidana berat lainnya, atau perbuatan tercela, dan/atau tidak lagi memenuhi syarat sebagai presiden dan atau wakil presiden sebagaimana dimaksud dalam UUD 1945.

B. Deskripsi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017

Mahkamah konstitusi telah mengadili dan menjatuhkan putusan pada perkara Nomor: 22/PUU-XV/2017, Perkara pengajuan uji materi pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang perkawinan pernah diajukan pada tahun 2014 namun permohonan ditolak oleh Mahkamah Konstitusi berdasarkan pertimbangan hukum, kemudian di tahun 2017 diajukan kembali dengan pengajuan UU yang sama namun materi muatan dalam UUD 1945 yang dijadikan dasar pengujian berbeda. Dan permohonan tersebut dapat dikabulkan oleh Mahkamah Konstitusi. Deskripsi putusan sebagai berikut:

1. Identitas pemohon

Pada perkara *judicial review* pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 terhadap UUD 1945 terdapat 3 (tiga) pemohon. Dimana ketiga

pemohon merupakan korban dari pernikahan dibawah umur. Adapun ketiga pemohon tersebut adalah sebagai berikut:

Pemohon I, bernama Endang Wasrinah pekerjaan sebagai ibu rumah tangga. Berdomisili di Desa Pabean Udik, Kabupaten Indramayu, Jawa Barat.⁵

Pemohon II, bernama Maryanti, berdomisili di Desa Kembang Seri Kecamatan Talang Empat Kabupaten Bengkulu Tengah. Bekerja sebagai ibu rumah tangga.⁶

Pemohon III, bernama Rasminah, pekerjaan sebagai ibu rumah tangga ber-alamatkan di Desa Krimun Kecamatan Losarang Kabupaten Indramayu Jawa Barat.⁷

2. Duduk Perkara

Pengajuan perkara uji materi pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang perkawinan telah diajukan oleh para pemohon pada tanggal 20 april 2017 yang diterima dan terdaftar di kepaniteraan Mahkamah Konstitusi pada tanggal 20 april 2017 berdasarkan akta penerimaan berkas perkara permohonan Nomor 38/PAN.MK/2017 dan telah dicatat dalam buku register dengan Nomor 22/PUU-XV/2017 pada tanggal 18 mei 2017, yang telah diperbaiki dan diterima oleh kepaniteraan mahkamah pada tanggal 6 juni 2017 dengan uraian hal-hal sebagai berikut:⁸

a. Mengenai kewenangan Mahkamah Konstitusi, perubahan politik di Indonesia

⁵ Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017, 1.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Putusan Mahkamah Konstitusi..., 2.

terjadi pada amandemen UUD 1945 yang salah satunya menghasilkan perubahan ketentuan pasal 24 ayat 2 UUD 1945 yang berbunyi ,kekuasaan kehakiman dilakukan oleh Mahkamah Agung dan badan peradilan yang berada dibawahnya dalam lingkungan peradilan umum, lingkungan peradilan agama, lingkungan peradilan militer, lingkungan peradilan tata usaha dan oleh sebuah Mahkamah Konstitusi.

- b. Bahwa sesuai dengan ketentuan pasal 24C (ayat 1) UUD 1945, yang menyatakan ,Mahkamah Konstitusi berwenang mengadili tingkat pertama dan terakhir yang putusannya bersifat final untuk menguji Undang-Undang terhadap Undang-Undang dasar, memutus segala sengketa kewenangan lembaga Negara yang kewenangannya diberikan oleh UUD 1945, memutus pembubaran partai politik dan memutus perselisihan tentang hasil pemilu.
- c. Mahkamah Konstitusi berwenang melakukan pengujian Undang-Undang terhadap UUD 1945 dengan didasarkan pada pasal 10 ayat 1 Undang- Undang Nomor 24 Tentang Mahkamah Konstitusi yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 8 tahun 2011 perubahan Undang-Undang Nomor 24 tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi.
- d. Bahwa Mahkamah Konstitusi dibentuk sebagai lembaga pengawal konstitusi (*the guardian of the constitution*). Apabila terdapat Undang- Undang yang bertentangan dengan konstitusi maka Mahkamah Konstitusi dapat membatalkan Undang-Undang tersebut secara keseluruhan ataupun perpasalnya.
- e. Bahwa sebagai pengawal konstitusi, Mahkamah Konstitusi berwenang

memberikan penafsiran terhadap pasal-pasal dalam Undang-Undang agar sesuai dengan ketentuan konstitusi. Tafsir mahkamah terhadap konstitusionalitas pasal-pasal Undang-Undang merupakan tafsir satu-satunya (*the sole interpreter of constitution*).

Ketentuan terhadap pasal-pasal yang memiliki makna ambigu tidak jelas dan multitafsir maka dapat dimintakan penafsiran kepada Mahkamah Konstitusi. Dan berdasarkan ketentuan perundang-undangan yang ada maka Mahkamah Konstitusi berwenang memeriksa dan mengadili permohonan pengujian materi Undang-Undang.⁹

Adapun ketentuan pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang perkawinan yang disebut oleh pemohon telah membawa suatu ketidakpastian sehingga melahirkan penafsiran yang ambigu, tidak jelas, multi tafsir serta mengekang pemenuhan hak-hak konstitusional warga Negara, terlebih merugikan hak-hak konstitusional para pemohon. Dengan demikian para pemohon mengajukan pengujian pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang perkawinan terhadap UUD 1945.¹⁰

3. Alasan-Alasan Pemohon Mengajukan Uji Materi Pasal 7 (Ayat 1)

Undang- Undang Perkawinan Terhadap UUD 1945

Permohonan pengujian pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang perkawinan oleh para pemohon adalah untuk mendapatkan pengakuan, perlindungan dan pemenuhan hak asasi anak. Dalam hal ini lebih

⁹ Putusan Mahkamah Konstitusi..., 3.

¹⁰ Ibid.

dikhususkan kepada anak perempuan di Indonesia. Serta untuk memberikan kepastian hukum yang adil bagi warga Negara baik laki-laki dan perempuan seperti yang telah di janjikan dalam UUD 1945. Adapun alasan permohonan pengujian uji materi pasal 7 ayat 1 sebagai berikut:

- a. Perbedaan batas usia minimal antara laki-laki dan perempuan dalam Ketentuan pasal 7 (ayat 1) merupakan wujud nyata tidak tercapainya persamaan kedudukan dalam hukum yang di lindungi oleh pasal 27 (ayat 1) UUD 1945. Adanya ketidaksamaan kedudukan dalam hukum pada ketentuan usia pernikahan bagi laki-laki dan perempuan pada pasal 7 (ayat 1) telah mengakibatkan kerugian khususnya perempuan.
- b. Perbedaan ketentuan usia bagi laki-laki dan perempuan pada pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 semata-mata didasari oleh alasan jenis kelamin, hal ini merupakan salah satu bentuk diskriminasi yang sangat nyata.
- c. Penetapan batas usia perkawinan dalam penjelasan pasal 7 ayat 1 semata-mata didasarkan pada aspek kesehatan, namun nyatanya perkembangan dunia medis perempuan yang dinikahkan saat usia 16 tahun sangat rentan mengalami gangguan kesehatan terutama pada alat reproduksi yakni pada saat mengalami kehamilan.
- d. Ketentuan pasal 7 (ayat 1) UU Nomor 1 tahun 1974 menimbulkan perbedaan kedudukan dan diskriminasi terhadap anak perempuan dalam hak pendidikan.
- e. Ketentuan pasal 7 (ayat 1) UU Nomor 1 tahun 1974 menimbulkan perbedaan kedudukan dan diskriminasi terhadap anak perempuan dalam resiko eksploitasi anak.

- f. Ketentuan batas usia menikah bagi perempuan pada pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 membuka potensi terjadinya KDRT terhadap seorang anak perempuan yang dinikahkan dengan laki-laki yang lebih tua.
- g. Diberbagai Negara terdapat persamaan usia minimal menikah bagi laki-laki dan perempuan untuk menikah yaitu umur 18 tahun bahkan ada juga yang sama-sama 19 tahun.
- h. Penentuan batas usia perkawinana pada pasal 7 (ayat 1) UU No.1 Tahun 1974 merupakan *open legal policy*, secara jelas bertentangan dengan UUD 1945. Yang implikasi ditetapkanya usia 16 tahun bagi perempuan telah merugikan hak konstitusi dimana ketentuan tersebut talah menciptakan ketidakadilan dan pembedaan dimata hukum terhadap kaum perempuan.

Berdasarkan alasan-alasan yang telah disampaikan oleh para pemohon, maka dalam hal ini para pemohon memohon kepada majlis hakim Mahkamah Konstitusi untuk mengabulkan seluruh permohonan pengujian undang-undang yang diajukan oleh para pemohon serta menyatakan bahwa ketentuan pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 tentang perkawinan, sepanjang frasa ,umur 16 (enam belas) tahun bertentangan dengan UUD 1945, dan tidak memiliki hukum mengikat, sepanjang tidak dibaca ,umur 19 (Sembilan belas) tahun'. Berkenaan dengan hal ini para pemohon telah mengajukan alat bukti surat/tulisan yang diberikan tanda bukti P-1 sampai dengan bukti P-13.

4. Dasar Pertimbangan Hukum Oleh Mahkamah Konstitusi

Berdasarkan uraian putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 maka pertimbangan hukum oleh majlis hakim yang mencakup hal-

hal berkenaan batas minimal usia menikah sebagai berikut:

Pertimbangan *pertama*, dikarenakan yang dimohonkan oleh para pemohon adalah pengujian konstusionalitas undang-undang, *in casu* pengujian konstusionalitas pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 tentang perkawinan terhadap pasal 27 (ayat 1) UUD 1945, Maka Mahkamah berwenang mengadili permohonan tersebut.¹¹

Pertimbangan *kedua*, Mengenai kedudukan hukum (*legal standing*) pemohon, dikarenakan pemohon adalah warga Negara Indonesia yang menganggap hak atau kewenangan konstusionalnya yang diberikan oleh UUD 1945 telah dirugikan oleh berlakunya Undang-Undang. Berdasarkan pasal 51 (ayat 1) UU Mahkamah Konstitusi, mahkamah putusan nomor 006/PUU-III/2005, tanggal 31 mei 2005 dan putusan nomor 11/PUU-V/2007, tanggal 20 september 2007. Dari uraian permohonan a quo yang diminta oleh para pemohon dalam putusan maka mahkamah berpendapat para pemohon memiliki kedudukan hukum untuk mengajukan permohonan tersebut.¹²

Pertimbangan *ketiga*, mengenai pokok permohonan, dikarenakan permohonan para pemohon telah jelas maka tidak terdapat urgensi untuk mendengarkan pihak-pihak berlandaskan pasal 54 UU MK.¹³

Pertimbangan *keempat*, dikarenakan dalam beberapa putusan yang didalamnya perkara menguji pasal yang sama perkara Nomor 30-74/PUU-XII/2014 menyatakan ketentuan terkait usia pada umumnya merupakan

¹¹ Putusan Mahkamah Konstitusi..., 37.

¹² *Ibid*, 38.

¹³ Putusan Mahkamah Konstitusi..., 40.

kebijakan hukum terbuka (*legal policy*), pendirian tersebut sejalan dengan pendapat mahkamah sebelumnya, bahwa setiap kebijakan hukum yang memperlakukan setiap manusia atau warga Negara secara berbeda berdasarkan warna, agama, suku, bahasa, keyakinan politik dan jenis kelamin maka itu bersifat diskriminasi. Hal ini berdasarkan pasal 1 angka 3 UU No. 39 Tahun 1999 Tentang hak asasi manusia. Oleh karena itu pasal 7 (ayat 1) terbukti merupakan *legal policy* yang diskriminasi, dalam hal ini menjadi alasan yang kuat bagi mahkamah untuk meninggalkan pendiriannya dalam putusan terdahulu terkait pembedaan batas minimal usia perkawinan.¹⁴

Pertimbangan *kelima*, dikarenakan tidak didalilkan pada putusan sebelumnya bahwa pasal 7 (ayat 1) adalah salah satu kebijakan hukum yang mengandung diskriminasi atas dasar jenis kelamin.¹⁵ Pembedaan batas usia minimal perkawinan menyebabkan perempuan menjadi diperlakukan berbeda dengan laki-laki dalam hal pemenuhan hak-hak konstitusional. sebagaimana diatur dalam pasal 28D (ayat 1) UUD 1945, Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang perlindungan anak sebagaimana telah diubah dengan Undang- Undang No.35 Tahun 2014 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, Pasal 28B (ayat 2) UUD 1945, pasal 28C ayat 1 UUD 1945, pasal 31 (ayat 2) UUD 1945.¹⁶

Pertimbangan *keenam*, dikarenakan pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang perkawinan merupakan kebijakan hukum yang diskriminasi atas dasar jenis

¹⁴ Ibid, 48-49

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Putusan Mahkamah Konstitusi..., 50.

kelamin, namun tidak serta-merta mahkamah dapat menentukan berapa batas usia minimal perkawinan. Mahkamah menegaskan bahwa kebijakan yang membedakan batas usia perkawinan antara laki-laki dan perempuan adalah kebijakan diskriminasi, namun penentuan batas usia perkawinan tetap menjadi ranah kebijakan hukum pembentuk Undang-Undang.¹⁷

Pertimbangan *ketujuh*, dikarenakan untuk melindungi hak-hak anak dan untuk mencegah perkawinan pada usia anak khususnya perempuan sesuai penjelasan angka 4 huruf d UU No.1 tahun 1974, pasal 26 (ayat 1) UU perlindungan anak, pasal 13 UU perlindungan anak, maka majelis hakim berpendapat bahwa agar ketidakpastian hukum perlindungan hak anak terus terjadi akibat ketentuan pasal 7 (ayat 1), maka usia yang ditentukan dalam UU perlindungan anak adalah seseorang yang belum berusia 18 tahun, sudah seharusnya diterapkan dalam kebijakan hukum mengenai usia *a quo* pada UU No.1 tahun 1974 tentang perkawinan.¹⁸

Pertimbangan kedelapan, dikarenakan perlunya perubahan kebijakan batas usia menikah didasarkan pada fakta bahwa semakin meningkatnya angka perkawinan anak akan menyebabkan kesulitan bagi Negara dalam mewujudkan kesepakatan agenda pembangunan universal yang baru yang tertuang dalam dokumen *transforming our world the 2030 agenda for sustainable development goals* (SDGs). Berkenaan dengan perkembangan tuntutan global yang telah disepakati yang sejalan dengan tujuan bernegara sesuai yang diamanatkan oleh

¹⁷ Ibid, 51.

¹⁸ Ibid, 53.

alinea ke empat pembukaan UUD 1945 sehingga Mahkamah berpendapat penyempurnaan terkait perubahan kebijakan batas usia menikah lebih dipercepat dilakukan.¹⁹

Pertimbangan *kesembilan*, dikarenakan untuk meningkatkan batas usia perkawinan khususnya perempuan maka telah dilakukan pemberlakuan peraturan kepala daerah kabupaten maupun provinsi untuk mencegah dan mengurangi perkawinan dibawah umur. Peraturan tersebut sebagai berikut:²⁰

- a. Peraturan Bupati Kabupaten Gunung Kidul No.30 Tahun 2015 Tentang Pencegahan Perkawinan Anak.
- b. Peraturan Bupati Kabupaten Kulon Progo No. 9 Tahun 2016 Tentang Pencegahan Perkawinan Anak.
- c. Peraturan Gubernur Bengkulu No.33 Tahun 2018 Tentang Pencegahan Perkawinan Anak.
- d. Surat Edaran Gubernur Provinsi Nusa Tenggara Barat No.150/1138 Tahun 2014 Yang Mengajukan Usia layak nikah pada umur 21 tahun baik perempuan maupun laki-laki.

Pertimbangan *kesepuluh*, bahwa tuntutan untuk menyesuaikan kebijakan usia minimal menikah didasarkan pada fakta bahwa Indonesia merupakan Negara pihak CEDAW (*the convention on the elimination of all forms of discrimination against women*). Perjanjian internasional untuk penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan melalui undang-undang pasal 7

¹⁹ Putusan Mahkamah Konstitusi..., 54-55.

²⁰ Ibid, 56.

tahun 1984. Pasal 16 ayat 1 CEDAW menyatakan:²¹

(1) Negara pihak wajib melakukan upaya-upaya khusus untuk menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan dalam setiap masalah yang berhubungan dengan perkawinan dan hubungan keluarga, dan berdasarkan persamaan antara laki-laki dan perempuan terutama harus memastikan:

a. Hak yang sama untuk melakukan perkawinan.

Dengan demikian mahkamah berpendapat bahwa pembentuk undang-undang perlu melakukan sinkronisasi pengaturan batas usia minimal menikah dengan UU perlindungan anak yang sejalan dengan UU ratifikasi CEDAW.

Dalam uraian terakhir pertimbangan hukum, mahkamah memberikan waktu selambat-lambatnya tiga tahun kepada pembentuk undang-undang untuk merevisi terhadap pasal 7 (ayat 1) terkait batas minimal usia menikah.

Dan apabila pembentuk undang-undang masih belum melakukan perubahan sesuai batas waktu yang diberikan oleh mahkamah maka batas minimal usia menikah diharmonisasikan dengan usia anak sesuai yang diatur pada UU perlindungan anak dan diberlakukan sama bagi laki-laki dan perempuan.

5. Amar Putusan

Hasil putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang uji materi pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang No.1 Tahun 1974 Tentang perkawinan memutus dan mengadili:²²

²¹ Putusan Mahkamah Konstitusi..., 57.

²² Putusan Mahkamah Konstitusi..., 59-60.

1. Mengabulkan permohonan para pemohon untuk sebagian.
2. Pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang No.1 Tahun 1974 Tentang perkawinan (Lembar Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambah Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019) bertentangan dengan UUD 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat.
3. Ketentuan pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang perkawinan masih tetap berlaku sampai dengan dilakukan perubahan sesuai dengan tenggang waktu yang telah ditentukan dalam putusan.
4. Memerintahkan kepada pembentuk Undang-Undang untuk jangka waktu paling lama 3 tahun untuk melakukan perubahan terhadap Undang-Undang No.1 Tahun 1974, khususnya berkenaan dengan batas minimal perkawinan bagi perempuan.

Dapat disimpulkan bahwa mahkamah dalam menetapkan pembatalan pasal 7 (ayat 1) UU perkawinan telah melalui pertimbangan hukum dan juga bukti-bukti yang kuat yang mana pasal tersebut menimbulkan diskriminasi yang nyata antara laki-laki dan perempuan dan bertentangan dengan UUD 1945. Mahkamah mengabulkan sebagian permohonan dikarenakan mahkamah tidak memiliki kewenangan secara penuh untuk mengubah kebijakan terkait penentuan batas minimal usia menikah pada pasal 7 (ayat 1) UU perkawinan. Karena perkara ini masuk dalam ranah kewenangan pembentuk Undang-Undang (DPR).

BAB IV

PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI NOMOR 22/PUU-XV/2017 TENTANG PERUBAHAN BATAS USIA MINIMAL MENIKAH BAGI PEREMPUAN PERSPEKTIF *MAQĀSID SHARĪ'AH* JASSER AUDA

A. Analisis Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Putusan Nomor 22/PUU- XV/2017 Tentang Perubahan Batas Usia Menikah Bagi Perempuan

Seperti yang sudah dipaparkan dalam deskripsi putusan di Bab III, diketahui bahwa perkara ini merupakan perkara permohonan *judicial review* pasal 7 (ayat 1) UU No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Penulis bermaksud mengkaji dasar pertimbangan mahkamah dalam memutus perkara pada putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017. Adapun uraiannya sebagai berikut:

Pertama, adanya perbedaan batas minimal usia menikah pada pasal 7 (ayat 1) UU No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan yakni 19 tahun untuk laki-laki dan 16 tahun untuk perempuan telah menimbulkan diskriminasi dan kerugian yang nyata bagi perempuan. Dimana usia yang ditentukan bukanlah usia yang ideal menurut tatanan masyarakat yang sekarang ini. Bukan alasan yang tepat jika dalam menentukan suatu kebijakan itu dengan berpatok pada jenis kelamin. Justru untuk mensejahterakan masyarakat suatu kebijakan harus sesuai dengan UU yang berlaku dalam hal ini UUD 1945. Dikarenakan UUD 1945:

1. Tidak membedakan kedudukan antara warga Negara didalam hukum sebagaimana diatur dalam pasal 27 (ayat 1), dapat diartikan bahwa UUD 1945 melarang keras adanya tindak diskriminasi.

2. UUD 1945 memberikan jaminan perlindungan dalam pemenuhan hak-hak konstitusional bagi warga Negara.

Sehingga dalam ketentuan batas minimal usia menikah pada pasal 7 (ayat 1) UU No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan telah menimbulkan diskriminasi kedudukan antara laki-laki dan perempuan sebagai warga negara didalam UUD 1945 yakni pasal 27 (ayat 1), Segala warga Negara bersamaan kedudukannya didalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya.

Dengan demikian mahkamah telah sesuai dalam pertimbangannya mengabulkan permohonan pengajuan *judicial review* pasal 7 (ayat 1) UU No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan terkait batas minimal usia menikah dengan pasal 27 (ayat 1) UUD 1945. Dengan mendasarkan pada putusan mahkamah yang sebelumnya yakni putusan Nomor 028-029/PUU-IV/2006 bahwa, setiap kebijakan hukum yang memperlakukan setiap manusia atau warga Negara secara berbeda-beda atas dasar warna kulit, agama, suku, bahasa, keyakinan politik dan jenis kelamin merupakan tindakan yang diskriminasi. Selaras dengan pengertian diskriminasi pada pasal 1 (ayat 3) UU Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia. Dasar pertimbangan hukum diatas juga dijadikan alasan bagi hakim untuk meninggalkan pendirian pada putusan sebelumnya terkait kebijakan hukum terbuka (*open legal policy*).

Kedua, pada dasarnya ketentuan terkait usia minimal perkawinan pada pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 tentang perkawinan didasarkan pada aspek kesehatan. Namun perkembangan dunia medis yang saat ini menyatakan bahwa

usia 16 tahun rentan mengalami gangguan kesehatan khususnya pada alat reproduksi yakni saat proses kehamilan. Menurut data UNICEF perempuan yang melahirkan diusia 15-19 tahun beresiko dua kali lipat mengalami kematian dibandingkan perempuan yang melahirkan diusia 20 tahun.⁹¹ Usia 16 tahun bukan usia yang ideal bagi wanita untuk melakukan reproduksi. Dikarenakan masih dalam masa pertumbuhan yang memungkinkan lebih besar terjadinya keguguran. Berbeda dengan laki-laki yang diberikan batas minimal usia pernikahannya melewati batas usia anak. Dengan demikian menimbulkan diskriminasi karena hanya laki-laki yang diperhatikan kesehatannya.

Sehingga pertimbangan hukum mahkamah menyebutkan bahwa ketentuan pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 dikatakan diskriminasi, sebab perbedaan batas usia minimal menikah tersebut menyebabkan perempuan menjadi diperlakukan berbeda dengan laki-laki dalam pemenuhan hak-hak konstitusionalnya, baik hak-hak sipil dan politik maupun hak ekonomi, sosial, budaya sebagaimana telah diatur dalam pasal 28 D (ayat 1) UUD 1945. Serta menunjukkan ketidaksetaraan jiwa dan raga dimana seorang perempuan yang masih berusia 16 tahun masih dikategorikan sebagai usia anak dan jika telah menikah berarti pernikahan tersebut adalah pernikahan anak dibawah umur sedangkan laki-laki telah melewati usia anak yaitu 19 tahun. Hal ini didasarkan pada UU No.23 tahun 2002 sebagaimana telah diubah dengan UU No.35 tahun 2014 tentang perubahan atas Undang-Undang No. 23 tahun 2002 tentang perlindungan anak.⁹²

Ketiga, perbedaan batas minimal usia menikah dalam ketentuan pasal 7

(ayat 1) UU No.1 Tahun 1974 telah menimbulkan diskriminasi terhadap anak perempuan dalam mendapatkan hak atas pendidikan, sedangkan laki-laki diberikan kesempatan dan hak yang lebih besar. Perkawinan yang dilaksanakan terhadap anak perempuan yang masih dalam usia anak dan usia sekolah menyebabkan anak kehilangan hak untuk mendapat pendidikan seperti yang telah dijamin dalam pasal 28 C (ayat 1) UUD 1945. Pernikahan anak menyebabkan seorang anak tidak bersekolah karena memiliki tanggung jawab baru yaitu mempersiapkan menjadi calon ibu, mengurus rumah tangga bahkan menjadi tulang punggung keluarga dan harus mencari nafkah. Menurut survey badan pusat statistic (BPS) yaitu survey sosial ekonomi pada tahun 2015 anak Indonesia yang dapat menyelesaikan pendidikan sampai jenjang SLTA sebanyak 8,88%, sedangkan anak yang menikah diusia sebelum 18 tahun dan belum menyelesaikan pendidikan sampai jenjang SLTA sebanyak 91,12%. Sehingga dapat diketahui bahwa semakin muda usia anak perempuan menikah maka akan semakin rendah tingkat pendidikan yang dapat dicapai oleh anak tersebut. Kondisi ini merupakan bukti nyata tidak terpenuhinya sistem pendidikan nasional di Indonesia yang menerapkan wajib belajar 12 tahun bagi warga Negara. Jika batas minimal usia menikah 16 tahun bagi anak perempuan dalam pasal tersebut tetap dipertahankan, maka anak perempuan tidak bisa menikmati hak-hak konstitusionalnya untuk mendapatkan pendidikan dan berbeda dengan laki-laki yang diberikan usia 19 tahun sehingga dapat menyelesaikan wajib belajar 12 tahun.

Dengan demikian mahkamah dalam pertimbangan hukumnya membatalkan pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 dikarenakan ada diskriminasi terhadap anak

perempuan dalam mendapatkan hak pendidikan didasarkan pada pasal 28 C UUD 1945 dan juga pasal 31 ayat 2 UUD 1945. Mahkamah menyatakan seseorang perempuan yang menikah diusia 16 tahun memiliki akses yang terbatas terhadap pendidikan dibandingkan laki-laki. Meskipun untuk menempuh pendidikan dasar. Sehingga apabila seorang warga Negara tidak menempuh pendidikan dasar dinilai melanggar kewajiban konstitusionalnya yang telah diatur pasal 31 (ayat 2) UUD 1945. Dengan demikian jika batas minimal usia menikah 16 tahun bagi perempuan masih tetap dipertahankan, hal ini tidak sejalan dengan ketentuan pemerintah yang mewajibkan wajib belajar 12 tahun. Dimana seorang perempuan yang dinikahkan diusia 16 tahun akan kehilangan kesempatan wajib belajar 12 tahun.

Keempat, perbedaan batas minimal usia menikah juga telah menimbulkan anak perempuan yang menikah diusia anak beresiko mengalami eksploitasi anak. Pernikahan yang dilakukan oleh seseorang seringkali terjadi karena faktor kemiskinan, posisi anak pada saat itu tidak memiliki hak untuk tidak dinikahkan oleh keluarganya. Pasal 6 ayat 1 UU perkawinan menyebutkan bahwa “perkawinan didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai”. Dari ketentuan tersebut perkawinan harus didasarkan pada persetujuan secara bebas tanpa adanya tekanan dari pihak manapun.

Salah satu problem perkawinan pada anak adalah ketika anak dikawinkan oleh kedua orang tuanya kepada calon suami yang lebih tua dengan alasan ekonomi. Pada dasarnya seorang anak belum mampu memberikan persetujuan terhadap tindakan hukum yang diambil termasuk pernikahan. Anak perempuan

tidak memiliki hak atas tubuhnya. Karena anak-anak harus patuh terhadap kedua orang tuanya untuk dinikahkan dengan pria yang tidak dikenalnya. Eksploitasi anak bukan hanya terjadi pada saat menentukan akan menikah atau tidak, namun hubungan relasi kuasa saat perkawinan terjadi sehingga mengakibatkan adanya KDRT. Seringkali pernikahan anak perempuan dibawah umur dengan pria yang lebih tua rentan mengalami KDRT. Sehingga ketentuan pada pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 terkait batas minimal usia menikah berpotensi besar anak perempuan menikah dengan laki-laki yang lebih tua.

Dengan demikian dalam pertimbangan hukum Mahkamah mendasarkan pada angka 4 huruf d UUD 1945 untuk melindungi hak-hak anak khususnya perempuan. Kemudian pada pasal 26 (ayat 1) UU perlindungan anak, dan mendasarkan pada pasal 13 UU perlindungan anak. Mahkamah juga memberikan solusi agar ketidakpastian hukum perlindungan hak anak tidak terus terjadi akibat ketentuan minimal usia menikah yang diatur dalam pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974, maka seharusnya batas minimal usia menikah dalam pasal 7 (ayat 1) disesuaikan dengan batas usia anak yang ditentukan dalam UU perlindungan anak.

Kelima, diberbagai Negara telah menyamakan usia minimal menikah bagi laki-laki dan perempuan yaitu umur 18 tahun dan ada juga yang 19 tahun. dengan demikian perlunya perubahan kebijakan batas usia minimal menikah di dalam ketentuan pasal 7 ayat 1 UU No.1 tahun 1974 ini didasarkan fakta bahwa semakin meningkatnya angka perkawinan akan menyebabkan kesulitan bagi warga Negara dalam mewujudkan kesepakatan agenda pembangunan universal baru yang tertuang dalam dokumen *transforming our world: the 2030 agenda for*

sustainable development goals (SDGs). Tujuan menyepakati dokumen SDGs adalah pada tahun 2030 tidak ada satu Negara pun tertinggal (*no one will be left behind*) dalam rangka penegasan kemiskinan, salah satunya dengan menekan angka pernikahan anak sebagaimana tertuang dalam tujuan kelima SDGs yaitu “mencapai kesetaraan gender dan memberdayakan semua perempuan dan anak perempuan”. Sehingga tujuan yang pasti SDGs adalah untuk menghapuskan pernikahan anak. Berkenaan dengan tuntutan global yang telah disepakati agar sesuai dengan tujuan bernegara sebagaimana diamanatkan dalam alenia keempat pembukaan UUD 1945, Mahkamah berpendapat penyempurnaan UU No. 1 tahun 1974 terkait batas minimal usia menikah lebih cepat dilakukan.

Untuk meningkatkan batas minimal usia menikah khususnya perempuan, di beberapa daerah telah melakukan pemberlakuan peraturan kepala daerah kabupaten maupun provinsi untuk mengurangi perkawinan dibawah umur antara lain:

- a. Peraturan Bupati Kabupaten Gunung Kidul No.30 Tahun 2015 Tentang Pencegahan Perkawinan Anak.
- b. Peraturan Bupati Kabupaten Kulon Progo No. 9 Tahun 2016 Tentang Pencegahan Perkawinan Anak.
- c. Peraturan Gubernur Bengkulu No.33 Tahun 2018 Tentang Pencegahan Perkawinan Anak.
- d. Surat Edaran Gubernur Provinsi Nusa Tenggara Barat No.150/1138 Tahun 2014 Yang Mengajukan Usia layak nikah pada umur 21 tahun baik perempuan maupun laki-laki.

Tuntutan untuk menyesuaikan kebijakan perkawinan juga didasarkan bahwa Indonesia salah satu pihak CEDAW (*the convention on the elimination of all forms of discrimination against women*). Hal ini diuraikan didalam pasal 16 ayat 1 CEDAW. Sehubungan dengan pelaksanaan kewajiban Negara-negara untuk menghapus diskriminasi terhadap perempuan terkait hak untuk melakukan pernikahan, (UN) CEDAW merekomendasikan agar Negara menaikkan batas minimal usia perkawinan berlaku bagi laki-laki dan perempuan. Sehubungan dengan CEDAW dan rekomendasi (UN) CEDAW maka mahkamah menegaskan pembentuk Undang-Undang perlu melakukan sinkronisasi pengaturan batas minimal usia menikah dengan UU perlindungan anak yang sejalan dengan UU ratifikasi CEDAW. Karena ketidaksinkronan tersebut akan menyebabkan terlanggarnya hak-hak perempuan dan anak yang secara tegas dijamin dalam UUD 1945.

Mengenai pertimbangan hukum yang terakhir mahkamah menegaskan ketentuan pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 merupakan kebijakan hukum yang diskriminasi atas dasar jenis kelamin, namun tidaklah membuat mahkamah menjadi asal muasal menentukan batas minimal usia menikah. Penentuan batas minimal usia menikah tetap menjadi ranah pembentuk Undang-Undang. Dengan demikian Mahkamah memberikan waktu selambat-lambatnya 3 tahun kepada pembentuk undang-undang untuk melakukan perubahan terkait penentuan batas minimal usia menikah. Ketentuan pasal 7 (ayat 1) UU No.1 tahun 1974 masih berlaku sepanjang belum dilakukan perubahan terkait penentuan batas minimal usia menikah. Apabila dalam tenggang waktu yang diberikan oleh

mahkamah kepada pembentuk Undang-Undang belum dilakukan perubahan, maka ketentuan batas minimal usia menikah bagi perempuan dan laki-laki disamakan dengan usia anak yang diatur UU perlindungan anak yakni 18 tahun, usia tersebut berlaku bagi laki-laki dan juga perempuan.

Dapat disimpulkan bahwa mahkamah dalam menetapkan pembatalan pasal 7 (ayat 1) UU perkawinan telah melalui pertimbangan hukum dan juga bukti-bukti yang kuat. Mahkamah mengabulkan sebagian permohonan dikarenakan mahkamah tidak memiliki kewenangan secara penuh untuk mengubah kebijakan terkait penentuan batas minimal usia menikah pada pasal 7 (ayat 1) UU perkawinan. Karena perkara ini masuk dalam ranah kewenangan pembentuk Undang-Undang (DPR).

B. Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Menetapkan Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 Perspektif *Maqāṣid Shari'ah* Jasser Auda

Pada sub bab ini penulis akan membahas inti dari Tesis ini yaitu tentang pertimbangan hukum Mahkamah Konstitusi dalam menetapkan batas minimal usia menikah bagi perempuan pada putusan Mahkamah Konstitusi No.22/PUU-XV/2017 perspektif *Maqāṣid Shari'ah* Jasser Auda.

1. Pertimbangan Hukum Hakim Menurut *Cognitive Nature* (validasi seluruh 'kognisi')

Dalam fitur ini yaitu (*al-idrakiyyah, cognition*), sebagaimana yang ditawarkan Jasser tentang metodologi dalam sistem hukum Islam adalah untuk untuk memisahkan wahyu dari kognisinya. Itu artinya, memisahkan fikih dari klaim sebagai pengetahuan *ilahiyyah* menuju bidang kognisi (pemahaman

rasio) seorang manusia (fakih) terhadap pengetahuan ilahiah. membedakan yang jelas antara Syari'ah dan Fikih ini berdampak pada tidak adanya pendapat fikih praktis yang dikualifikasikan atau di klaim sebagai suatu pengetahuan Ilahi yang suci.¹

Karena arti fikih sendiri secara bahasa adalah pemahaman, sedangkan menurut istilah seperti yang di katakan Abu Hanifah mendefinisikanya sebagai:

مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا *Pengetahuan dalam jiwa seseorang tentang apa yang menjadi haknya, dan apa yang wajib untunya*, dan semua itu adalah hasil ijtihad yang *dhanni* (sangkaan kuat seorang faqih)², jadi pemahaman fikih tidak boleh difahami sebagai wahyu Tuhan yang suci yang tidak boleh di langgar dan diubah sedikitpun.

Agar secara sistematis dapat memisahkan aspek ilahiyah dari fikih atau koqnisinya, Jasser membuat perincian yang akan menggambarkan hubungan antara fikih, syariah, uruf dan kanun. Dalam hal ini fikih di geser dari “bidangnpengetahuan *ilahiyah*” menuju bidang “kognisi” manusia terhadap “pengetahuan ilahiyah”, yang berada di luar lingkaran pengetahuan ilahiyah. Oleh karena itu maka tidak boleh mengatakan bahwa fatwa-fatwa seorang fakih itu adalah sebagai wahyu Ilahi yang suci dan bersifat mutlak yang pantang untuk dirubah dengan mengabaikan pertimbangan autentitas, implikasi

¹ Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosofy Of Islamic Law: A Systems Approach*, (London: The International Institute of Islamic Thought) 4-5. Lihat juga Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah li al-ijtihad*, 205. Lihat jug Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 12.

² Satria Effendi, *ushul Fiqih*, (Jakarta: PT Fajar Interpratama Mandiri, 2005), 3.

linguistik (dalalah), *ijma*” ataupun *qias*.³

Mengacu pada mekanisme *Cognitive Nature* yang pertama yaitu fikih sebagai produk *ijtihad*, yaitu fikih dilihat sebagai hasil *ijtihad* manusia yang mempunyai kemampuan untuk menggalinya dari al-Quran dan hadis. Para ahli kalam dan ahli fikih sepakat bahwa Allah SWT. Tidak boleh diposisikan sebagai fakih, karena Allah SWT mengetahui segala sesuatu tanpa perantara, sedangkan ahli fikih dalam memutuskan sebuah hukum harus melalui wahyu yang tercover di dalam al-Quran dan hadist. Dan semua hasil *ijtihad* yang ada dalam kitab fikih itu bersifat *dhanni* (perangka yang mendekati kebenaran), sebagaimana yang di katakan Imam Syafi’i: “menurut aku pendapatku adalah benar tapi ada kemungkinan salah, dan pendapat orang lain adalah salah tapi ada kemungkinan untuk benar”, hal ini menunjukkan bahwa hasil *ijtihad* itu tidak bisa di samakan dengan wahyu Tuhan. Bahkan Imam Syafi’i berani merubah pendapatnya jika Ia melihat tidak sesuai dalil dan kondisi yang Ia hadapi belakangan seperti kasus konsep *Qoul Qadim* dan *Qoul Jadid*. Ibnu Taimiyah juga mengatakan bahwa hukum-hukum fikih adalah hasil dari pemahaman dan analisis seorang ahli fikih, bukan kitab suci yang tidak boleh dirubah. Jadi hasil *ijtihad* ini ada kemungkinan untuk benar dan ada kemungkinan untuk salah. Maka dari itu para ahli hukum harus peka dengan hikmah dan rahasia-rahasia yang ada dalam hukum sesuai dengan *Maqāṣid* yang tersimpan dalam sebuah syariat Tuhan, agar hukum itu bersesuaian dengan maksud Tuhan. Dan hasil *ijtihad* itu biasanya terus akan di perdebatkan

³ Jasser Auda, *Maqashid al syari’ah as phylosofy Of Islamic Law: A Systems Approach...*, 203. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 255.

sesuai dengan kemajuan dan kondisi sosial suatu masyarakat. Mengingat cepatnya perkembangan globalisasi serta modernisasi pada saat ini. Berubahnya sebuah hukum bukanlah menjadi suatu hal yang mustahil berdasarkan atas sifat hukum itu sendiri yang bersifat dinamis tergantung pada konteks zamannya. Hal tersebut dapat terjadi bilamana hukum tersebut sudah dilihat kurang sesuai dengan kebudayaan serta peradaban umat Islam itu sendiri.

Oleh karena itu, pertimbangan hakim dalam memutus permohonan Nomor 22/PUU-XV/2017 terkait tentang perubahan batas usia minimal pernikahan sudah sesuai dengan teori *Maqāṣid syari'ah* yang mana putusan tersebut merevisi Undang-Undang sebelumnya terkait batas usia minimal pernikahan dalam pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Perkawinan yang menyatakan bahwa batas usia diperbolehkannya menikah yaitu 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki, mengingat ketentuan tersebut merupakan hasil atau produk hukum manusia yang bisa berubah kapanpun tergantung dengan keadaan.

2. Pertimbangan Hukum Hakim menurut *al-kulliyah*, *wholeness* (Kemenyeluruhan)

Wholeness (kemenyeluruhan) yakni memperbaiki kekurangan dan kelemahan usul fikih klasik yang sering menggunakan pendekatan reduksionis dan atomistik. Jasser di sini mengkritik ketidak validan dalil individual dan dalil kausalitas yang cenderung mengandalkan satu dalil nas untuk melabelkan hukum pada permasalahan-permasalahan yang dihadapinya, tanpa

memperhatikan dalil dan nas-nas lain yang berkaitan. Solusi yang ditawarkan oleh teori sistem disini yaitu menerapkan prinsip kemenyeluruhan (*holisme*) melalui metode “tafsir tematik” yang tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum saja, akan tetapi menjadikan semua ayat yang ada dalam al-Qur’an untuk dipertimbangkan dalam memutuskan permasalahan dalam hukum-hukum Islam.⁴

Berdasarkan pernyataan diatas Dengan demikian mahkamah telah sesuai dalam pertimbangannya mengabulkan permohonan pengajuan *judicial review* pasal 7 (ayat 1) UU No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan terkait batas minimal usia menikah dengan pasal 27 (ayat 1) UUD 1945. Dengan mendasarkan pada putusan mahkamah yang sebelumnya yakni putusan Nomor 028-029/PUU-IV/2006 bahwa, setiap kebijakan hukum yang memperlakukan setiap manusia atau warga Negara secara berbeda-beda atas dasar warna kulit, agama, suku, bahasa, keyakinan politik dan jenis kelamin merupakan tindakan yang diskriminasi. Selaras dengan pengertian diskriminasi pada pasal 1 (ayat 3) UU Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia. Dasar pertimbangan hukum diatas juga dijadikan alasan bagi hakim untuk meninggalkan pendirian pada putusan sebelumnya terkait kebijakan hukum terbuka (*open legal policy*).

Berikut ini penulis mencoba menggunakan tafsir tematik sesuai dengan gambaran teori sistem Jasser Auda terkait pertimbangan utama hakim yang berupa diskriminasi antar laki-laki dan perempuan:

a. Kedudukan Laki-laki dan Perempuan dalam Tafsir Tematik

⁴ Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosofy Of Islamic Law: A Systems Approach...*, 253. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid al-Syari'ah...*, 12-13.

1) Kedudukan perempuan dalam Al-Qur'an

Al-Quran merupakan sumber utama dalam penetapan hukum Islam, sehingga hukum-hukum Islam secara umum dan hukum yang berkaitan dengan perempuan harus di induksi dari dalil-dalil yang di kaji secara mendalam dari al-Qur'an. al-Qur'an adalah undang-undang agama Islam yang langsung di wahyukan oleh Allah SWT. Untuk mengatur semua permasalahan ummat Islam secara khusus dan ummat manusia di muka bumi ini untuk menciptakan dan mencapai kemaslahatan, keteraturan dan kebahagiaan yang sempurna di dunia dan akhirat.

Dalam kajian tafsir tematik ini penulis akan banyak merujuk pada hasil penelitian-penelitian yang berkaitan dengan kesetaraan gender, salah satunya hasil penelitian yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar yang khusus berkaitan dengan dalil-dalil kesetaraan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan yang di induksi dari al-Quran baik secara jelas ataupun secara tersirat. Berikut ini variabel-variabel dalil persamaan tentang perempuan:⁵

a) Persamaan Laki-laki dan perempuan sebagai hamba Allah SWT

Laki-laki dan perempuan dilihat sebagai kapasitas manusia di muka bumi yang sama menjadi hamba Allah SWT. sama-sama mempunyai kesempatan untuk menjadi hamba yang terbaik dan meraih ketaqwan (*muttaqun*), sebagaimana di tunjuk (QS.Al-Hujarat:13)

⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, (cet: II; Jakarta: Paramadina, 2010), 229-246.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Menenal.

Ayat di atas menunjukkan bahwa standar kemuliaan manusia sesuai kadar ketaqwaannya. Maka dari itu, laki-laki maupun perempuan memiliki derajat yang sama di sisi Allah SWT. laki-laki dan perempuan mempunyai kesempatan yang sama untuk menjadi manusia yang dimuliakan Allah SWT. sesuai dengan tingkat ketakwaannya.

b) Persamaan laki-laki dan perempuan menjadi khalifah di Muka Bumi

Status manusia baik laki-laki ataupun perempuan sebagai khalifah di muka bumi ditegaskan dalam (QS. Al-An'am: 165)

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ

فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Perkataan “khalifah” yang ada pada ayat di atas tidak khusus pada

jenis laki-laki saja akan tetapi umum untuk laki-laki dan perempuan. Jadi, laki-laki dan perempuan mempunyai persamaan peran untuk memimpin dan memakmurkan dunia ini sebagai khalifah yang dimaksudkan oleh Allah SWT.

c) Persamaan laki-laki dan perempuan dalam penerimaan perjanjian dengan Allah SWT.

Semenjak seorang cabang bayi masih dalam kandungan menjelang akan keluar dari rahim ibunya, ia pada waktu itu menerima perjanjian dengan Allah SWT. Sebagaimana yang di jelaskan dalam (QS. al-A'raf: 172)

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ

بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)",

Kata "*Bani Adama*" yang ada dalam ayat di atas menunjukkan kepada seluruh anak Adam yang ada di muka bumi ini, tanpa membeda-bedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan, warna kulit, suku, bahasa dan bangsa. Dan itu sudah kita ketahui bersama bahwa al-Quran itu mengatur kepada manusia bail-laki maupun perempuan.

d) Persamaan Nabi Adam dan Sitti Hawa sebagai pelaku sejarah kehidupan

Bahwasanya semua ayat-ayat yang menceritakan tentang kisah Nabi Adam dan Sitti Hawa mulai dari cerita kehidupan mereka di surga sampai di turunkan ke dunia, selalu menunjukkan pada keterlibatan yang sama antara kedua belah pihak dan aktif dengan menggunakan kata ganti “huma” untuk keduanya. Seperti yang termaktub dalam (QS. al-Baqarah: 35)

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا

هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim.

Dalam ayat di atas, Nabi Adam dan Sitti Hawa dianggap memiliki peran yang sama dalam kisah awal penyebaran umat manusia di muka bumi dan sebagai patner dalam menjalankan sebagai khalifah sebagaimana yang telah di jelaskan dalam al-Quran.

e) Persamaan laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi

Peluang untuk meraih prestasi yang maksimal baik di dunia maupun di akhirat untuk laki-laki dan perempuan adalah sama, sebagaimana yang di jelaskan dalam ayat al-Quran antara lain (QS. al-Nahl: 97)

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ

أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Ayat di atas menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih kebaikan dalam kehidupannya di dunia maupun di akhirat, sejauh yang mereka bisa mereka usahakan.

Dalam hasil penelitian yang lain seperti yang di lakukan Khoiruddin Nasution tentang persamaan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan yang di jelaskan al-Quran di bagi menjadi delapan kelompok seperti berikut ini:⁶

- a) Kesetaraan laki-laki dan perempuan secara umum, antara lain di jelaskan dalam (QS. al-Baqarah: :187)

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ لَّهُنَّ

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu,

Pernyataan ayat ini sangat jelas memperlihatkan kesetaraan kedudukan laki-laki dan perempuan. Ibarat pakaian, keduanya harus bersama-sama saling melindungi dan melengkapi. Maka dari itu tidak ada diskriminasi ataupun monopoli dalam mengarungi mahligai keluarga di dunia ini sebagai media untuk mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat serta untuk mengompulkan bekal menuju surga Allah SWT.

- b) Kesetaraan dari asal usul manusia, misalnya dalam (QS. al-Nisa: 1)

⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, 229-246.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا

رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Ayat ini menunjukkan bahwa makhluk manusia, laki-laki maupun perempuan, tercipta dari unsur atau dzat yang sama. Jadi, tidak ada jenis kelamin yang lebih mulia dari yang lainnya karena dari segi penciptaan oleh Allah SWT. Tidak ada perbedaan.

- c) Kesetaraan amal dan pahala untuk laki-laki dan perempuan, sebagaimana terdapat pada beberapa ayat antara lain dalam (QS. al-Imran:195)

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain.

Pada ayat di atas, Allah SWT. Menegaskan kesetaraan amal dan menjanjikan ganjaran yang sama atas perbuatan umatnya baik dari laki-laki maupun perempuan. Jadi, keduanya berpotensi meraih posisi yang mulia tergantung dari kualitas amalnya selama hidup di dunia. Perempuan bisa saja melampaui laki-laki jika bisa mengupayakan amal yang lebih baik dan

lebih berkualitas.

- d) Kesetaraan untuk saling menyayangi dan mencintai, misalnya (QS. al-Rum: 21)

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 kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

Pernyataan ayat al-Quran ini mengingatkan bahwa meskipun jenisnya berbeda, antara laki-laki dan perempuan diciptakan untuk saling mengasihi dan mencintai dengan cara berpasang-pasangan. Keduanya sama-sama saling membutuhkan dalam rangka terciptanya ketentraman dan ketenangan batin. Oleh karena itu, mereka harus selalu menjaga rasa kasih sayang yang telah dikaruniakan Allah SWT. kepada mereka sebagai salah satu dari tanda-tanda kebesaran Allah SWT.

- e) Keadilan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan, misalnya dalam (QS. al-Baqarah: 228)

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat di atas menunjukkan bahwa kaum perempuan juga mempunyai

hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki di dunia ini sesuai dengan aturan dan kepatutan-kepatutan agama.⁷

f) Kesetaraan dalam jaminan sosial, seperti yang dijelaskan dalam QS. al-Baqarah:177)

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ
وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا
عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ
الْمُتَّقُونَ

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.

Ayat ini merinci kebaikan-kebaikan yang harus di usahakan oleh seorang muslim, baik laki-laki maupun perempuan sebagai wujud dari ketakwaannya.

⁷ *Ibid...*, 61

g) Kesetaraan dalam saling tolong menolong, misalnya dalam (QS. al-Taubah: 71)

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini menegaskan bahwa tugas-tugas kemanusiaan dan sosial tidak hanya dibebankan kepada laki-laki tetapi juga kepada perempuan. Ayat ini sekaligus menjadi dasar pentingnya keterlibatan perempuan dalam aktivitas sosial dalam rangka amar makruf dan nahi mungkar.

h) Kesempatan mendapatkan pendidikan, misalnya dalam (QS. al-Mujaadalah: 11)

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَأَفْسَحُوا يَفْسَحَ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ أَنْشُرُوا فَأَنْشُرُوا يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا

تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Hai orang-orang beriman apabila dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis", maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang

yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Ayat di atas menjelaskan bahwa laki-laki maupun perempuan yang beriman sama-sama didorong untuk menuntut ilmu agar bisa meraih derajat yang tinggi di sisi Allah SWT di dunia sebagai bekal menuju kebahagiaan akhirat.

Bertolak dari paparan di atas, dapat di gambarkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan dalam Al-Quran. Keduanya sama-sama diciptakan Allah SWT. Untuk melaksanakan perannya sebagai khalifah di muka bumi. Allah SWT. Tidak membeda-bedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan yang berhubungan dengan kodrat yang telah di tentukan Tuhan sejak manusia itu dilahirkan. Adapaun diskriminasi dan ketidakadilan yang terjadi di dunia ini adalah hasil dari struktur sosial dan budaya yang menyebabkan hirarki sosial laki-laki atas perempuan.⁸ Oleh karena itu, setiap upaya-upaya penalaran terhadap kandungan Al-Quran harus disesuaikan dengan visi Al-Quran itu sendiri.

Setelah kita ketahui dan renungi akan ayat-ayat yang menjelaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di muka bumi ini maka penulis akan memaparkan ayat-ayat yang menjelaskan hak-hak perempuan yang sepantasnya kita renungi bersama sehingga kita bisa bijaksana dalam memutuskan kebijakan-kebijakan hukum Islam yang berkaitan dengan perempuan. Berikut ini ayat-ayat yang menggambarkan tentang hak-hak

⁸ Arini Rohbi Izzati, *Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh Dan HAM...*, 251

perempuan:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ
نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ وَسَوَّلُوا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (QS. An-Nisa': 32)

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.

Dua ayat di atas selain menjelaskan tentang kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan, al-Quran juga turun sebagai pembelaan terhadap kedudukan dan posisi perempuan. Salah satu contohnya terdapat dalam surah *al-Mujaadilah*. Empat ayat dari surah ini menjelaskan tentang status perempuan yang *didihar* oleh suaminya. Berikut bunyi ayat awal dari surah tersebut:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ
سَمِيعٌ بَصِيرٌ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِّن نِّسَابِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الَّتِي
وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ

Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Orang-orang yang menzhihar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Imam Jalaluddin as-Suyuthy menjelaskan tentang *asbab nuzul* (Sebab turunnya ayat-ayat) ini yang turun karena adanya cerita tentang sahabat Aus ibn as-Shamit dan istrinya Khaulah bin Tsa'lab. Saat itu Aus berkata pada istrinya: “*anti alayya ka dlahri ummy*” (engkau bagiku adalah seperti ibuku). Akhirnya Khaulah pun tidak menghiraukan suaminya sampai ia mendatangi dan melaporkan apa yang ia alami kepada Rasulullah SAW. Untuk mengetahui status hukumnya. Ia berkata pada Nabi: “wahai Rasulullah, Aus mengawiniku saat aku masih muda dan disukai orang-orang. Saat aku beranjak tua, ia menjadikanku seperti ibunya dan meninggalkanku. Barangkali engkau bisa memberikanku keputusan dan keringanan kepadaku.” Setelah itu Rasulullah SAW. Bersabda: “sampai saat ini aku tidak diberikan keputusan apapun tentang perkataanmu ini. Hanya yang aku tahu engkau telah menjadi haram baginya”. Khaulah berkata: “ia tidak mengucapkan *thalaq* kepadaku wahai Rasulullah?” ia mulai mendebat Rasulullah dan mengulang-ulangi ucapannya sampai ia berkata: “aku

memiliki anak-anak kecil, jika aku menyerahkannya pada Aus mereka akan rusak, dan jika diserahkan padaku mereka akan kelaparan. Ia lalu mengangkat kepalanya ke langit dan berkata:”Ya Allah, aku mengadu kepadaMu, turunkanlah wahyu melalui lisan nabimu!” ia melakukan hal tersebut sampai turunlah empat ayat pertama surah *al-Mujaadilah*.⁹

Pada ayat ketiga dan keempat Allah SWT menetapkan *kafarah* (denda) sebagai tebusan bagi seorang suami yang melakukan *dlihar* pada istrinya untuk bisa menjadikan istrinya kembali halal baginya.

Dengan memperhatikan ayat ini dapat diketahui bagaimana Islam sangat menghargai pandangan dan pengaduan wanita. Pengaduan seorang wanita (Khaulah) ini menjadi suatu pertimbangan dan menjadi sebab suatu ayat diturunkan. Selain itu juga, turunnya ayat tersebut mengindikasikan terjadinya dekontruksi sekaligus revolusi sosio-keagamaan pada masyarakat Arab Jahiliyah.

Praktek *dlihar* pada masa Arab Jahiliyah termasuk jenis talaq yang sangat buruk dan keras yang umum terjadi di masyarakat Arab. Bahkan seorang suami yang melakukannya dipaksa agar mengawinkan istrinya kepada orang lain. Dengan turunnya ayat tersebut al-Quran secara tegas melarang praktik *dlihar* terhadap seorang istri demi menjaga kehormatannya dan juga kehormatan seorang ibu dan anak-anaknya.¹⁰

Turunnya ayat-ayat al-Quran di atas dapat difahami sebagai langkah

⁹ Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul*, dalam Khalid Abd ar-Rahman, *Shafwah al-Bayan li Ma'ani al-Quran*, (Bairut: Dar Ibn Ashashah, 1994), 742.

¹⁰ M. Faisol, *Hermeneutika GENDER Perempuan dalam Tafsir Bshr al-Muhith*, (Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2011), 46-49.

yang cukup revolusioner dalam perjalanan hukum Islam. Kandungan ayat ini tidak hanya merubah tatanan dan budaya masyarakat Arab Jahiliyah pada saat itu, akan tetapi juga mendekonstruksi tradisi-tradisi yang kurang ramah dengan keberadaan perempuan. Maka, sangat aneh rasanya jika ayat-ayat al-Quran yang sejatinya menjadi landasan terciptanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan justru dipahami terbalik dan disajikan argumen untuk merendahkan posisi perempuan dan merampas hak-haknya. Maka yang perlu dilakukan adalah bagaimana ayat-ayat al-Quran yang memperbincangkan tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan tidak hanya dipandang dari sudut pandang laki-laki, akan tetapi juga dilihat dengan kaca mata perempuan, sehingga terjadi keseimbangan pemahaman dalam memahami maksud universal dari ayat-ayat al-Quran.¹¹

Pada masa pra-modern, kecenderungan tanpa memperhatikan konteks dimana atau dalam situasi apa ayat al-Quran diturunkan, bahkan penafsiran semacam ini bukan hanya terjadi dalam penafsiran al-Quran akan tetapi juga berlaku bagi hadis-hadis Nabi, hal ini telah dibaca oleh Ibnu Khaldun (w. 784/1382 M.) sebagaimana dijelaskan oleh Khalid M. Aboul El Fadl, Ibn Khaldun telah mengkritik kecenderungan para ulama¹² Islam yang mengabaikan konteks historis dalam proses pewahyuan, baik itu al-Quran ataupun Hadis Nabi. Dalam *al-Muqaddimah* ia menyatakan:

Dalam hal riwayat, jika seorang hanya bersandar pada (metode) periwayatan tanpa menilai (riwayat-riwayat) itu berdasarkan prinsip tindakan manusia, asas-asas politik, sifat dasar peradaban, dan kondisi-kondisi pergaulan sosial, serta tanpa membandingkan

¹¹ *Ibid...*, 50

sumber-sumber klasik dengan sumber-sumber kontemporer, masa kini dan masa lalu, niscaya orang itu akan terjerumus kedalam kekeliruan dan kesalahan, serta bisa melenceng dari jalur kebenaran. Para sejarawan, penafsir al-Quran, dan perawi-perawi terkenal seringkali melakukan kesalahan kerana menerima begitu saja (autentisitas) riwayat dan peristiwa (tertentu). Ini karena mereka hanya bersandar pada periwayatan, apakah itu bernilai atau tidak. Mereka tidak memeriksa (riwayat-riwayat itu dengan teliti) dari sudut-sudut prinsip-prinsip (analisis-historis yang bersifat mendasar) atau membandingkan riwayat-riwayat itu satu sama lain, atau mengujinya menurut standar-standar kearifan, atau menyelidiki sifat dasar manusia. Di samping itu, mereka tidak menetapkan autentisitas riwayat-riwayat itu berdasarkan standar penalaran dan pemahaman. Akibatnya, mereka melenceng dari kebenaran dan tersesat di belantara kekeliruan dan khayalan.¹²

Dari pernyataan Ibn Khaldun tersebut, diketahui bahwa konteks dan unsur historis dari suatu teks memiliki peran yang penting dalam memberikan pemahaman sebuah teks kitab suci. Dan itu tidak boleh di sesampingkan untuk melihat situasi dan kondisi pada masa diturunkannya kitab suci. Hal tersebut telah banyak diabaikan oleh kalangan penafsir al-Quran ataupun Hadis, sehingga pemahaman yang diperoleh bersifat parsial dan tidak proporsional.

2) Kedudukan Perempuan Dalam Sunah

Sunnah adalah sumber hukum kedua dalam Islam, yang salah satu tugasnya adalah untuk menafsirkan al-Quran apabila terdapat yang masih kurang jelas, dan bisa menjadi sumber hukum independen apabila ada ketetapan yang tidak di temukan dalam al-Quran, sunnah adalah sumber hukum yang tidak bisa di pisahkan dari al-Quran, karena sumber hadis sebenarnya juga berdasarkan wahyu dari Allah SWT. Berikut hadis-hadis yang menjelaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan:

¹² *Ibid...*, 51

Rasulullah SAW. Bersabda tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ
 احْتِلَامًا قَالَ يَغْتَسِلُ وَعَنْ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ وَلَا يَرَى بَلَلًا قَالَ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ فَقَالَتْ
 أُمُّ سُلَيْمٍ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرَى ذَلِكَ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ¹³

Dari Aisyah berkata; "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pernah ditanya mengenai seorang lelaki yang mendapati dirinya basah (karena junub) sementara ia tidak bermimpi?" beliau bersabda; "Dia harus mandi." Beliau juga ditanya mengenai seorang lelaki yang bermimpi tapi tidak mendapatkan dirinya basah (karena junub)." Beliau bersabda: "Dia tidak wajib mandi." Ummu Sulaim berkata; "Apakah wanita juga seperti itu?" beliau bersabda: "Ya, karena perempuan adalah bagian dari lelaki."

Pada akhir hadis di atas Rasulullah SAW. Menjelaskan bahwa perempuan adalah mempunyai persamaan dalam masalah hukum dan menjelaskan bahwa perempuan adalah teman hidup dan saudara laki-laki. Hadis ini adalah salah satu bentuk pembelaan Rasulullah kepada kaum perempuan yang sebelumnya hanya di anggap sebagai kaum nomer dua dan bahkan tidak lebih dari sekedar barang dagangan yang bisa diperjual belikan, di jadikan taruhan bahkan bisa di wariskan kepada anak keturunnya. Maka dari itu kita harus mengkaji perubahan-perubahan tradisi, status tentang perempuan sejak masa jahiliyah sampai datangnya Rasulullah

¹³ Muhammad bun Isa at-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, juz 1)Bairut: Dar al-Gharab al-Islami, 1998), 173.

sebagai pembawa Risalah ketuhanan kepada ummat manusia. Dengan datangnya Rasulullah SAW. Secara bertahap banyak keputusan-keputusan yang mebelah hak-hak perempuan serta mengembalikan pada status perempuan sebagai sama-sama makhluk Allah SWT. seutuhnya yang harus di hormati.¹⁴

Umar bin Khattab yang (sebelum Islam) dikenal pernah mengubur anak perempuannya juga menyatakan:

وَاللَّهِ إِنَّ كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَا نُعِدُّ لِلنِّسَاءِ أَمْرًا، حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِنَّ مَا أَنْزَلَ، وَقَسَمَ لَهُنَّ مَا

قَسَمَ.

Demi Allah pada awalnya ketika kami berada pada masa jahiliyyah, kami tidak menganggap penting kaum perempuan. Sehingga Allah menurunkan apa yang telah diturunkan tentang mereka dan Allah membuat bagian sebagaimana Allah membuat bagian untuk mereka.¹⁵

Pernyataan Umar ra. di atas menunjukkan bahwa Islam telah merubah pandangan negatif kepada perempuan, dan bahkan di jelaskan dalam hadis dan sejarah yang *shahih* tentang sikap Rasulullah SAW. yang sangat memuliakan hak-hak perempuan, menyayangi, mengasihi, melindungi sebagai makhluk Tuhan yang seutuhnya.

3. Pertimbangan Hukum Hakim menurut *Openness* (Keterbukaan)

Fitur *openness* (*keterbukaan*) adalah sebuah fitur untuk memelihara suatu kadar keterbukaan dan pembaharuan diri. Fitur ini menawarkan dua mekanisme menuju keterbukaan dan pembaharuan diri yang diharapkan dari

¹⁴ K.H. Husain Muhammad, *fiqh Perempuan*, (Yogyakarta: PT.LkiS Pelangi Aksara, 2001), 22-23.

¹⁵ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ash-Shahih*, juz 6 (Dar Turuq al-Najah, 1422), 157.

hukum Islam. Secara berurutan pertama, perubahan hukum dengan melihat pandangan dunia dan watak kognitif seorang fakih. Kedua, keterbukaan filosofis ditawarkan sebagai salah satu metode pembaruan diri dalam hukum Islam.¹⁶

Mengacu pada mekanisme openness yang pertama yaitu merubah suatu hukum dengan melihat pandangan dunia seorang fakih merupakan salah satu solusi dalam menghadapi tantangan dunia dan stagnasi hukum Islam atau fikih. Dengan alasan, umat Islam sekarang hidup di tengah era globalisasi yang sedang tumbuh dan hampir menyeluruh. Sistem negara bangsa (*Nation State*), ekonomi dunia yang saling berkaitan, penciptaan dunia melalui komunikasi global dan sistem transportasi menjadi manifestasi nyata dari mesin globalisasi. Globalisasi memberikan cara pandang baru dan tantangan-tantangan kontemporer yang harus dihadapi oleh sejarah umat Islam. Mengatasi dampak dari globalisasi (modernitas) menjadi masalah utama yang harus dihadapi oleh umat Islam.¹⁷

Jasser menjelaskan bahwa pandangan dunia (*world view*) adalah terjemahan bahasa Jerman “*weltanschauung* yaitu” sebuah istilah yang sudah berusia seratus tahun, dan secara literal bermakna “gambaran dunia”.¹⁸ Sedangkan istilah pandangan dunia adalah “seperangkat perkiraan yang kita yakini tentang penyusunan dasar dunia”¹⁹ kerangka pedoman bagi pengalaman

¹⁶ Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosophy Of Islamic Law: A Systems Approach...*, 225. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid al-Syari'ah*, 262.

¹⁷ John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Agama*, terj. Syarifuddin Hasani (Yogyakarta: Ikon, 2003), cet 1, 196-197.

¹⁸ David K. Naugle, *worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 2.

¹⁹ Sire, James W. *Naming the elephant* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004), 19-20

manusia, dan sebuah sistem kepercayaan. Jadi, pandangan dunia ini merupakan hasil dari banyak faktor yang membentuk “kognisi” manusia terhadap dunia. Pandangan dunia dipengaruhi oleh segala sesuatu disekitar kita, mulai dari agama, konsep diri, geografi dan lingkungan, hingga politik, masyarakat, ekonomi dan bahasa. Menggunakan bahasa “kultur” dalam pengertian yang luas, pandangan dunia merepresentasikan “kultur yang dipahami secara kognitif” (kultur kognitif) atau *cognitive culture*.²⁰ Kultur kognitif adalah bangunan mental dan suasana realitas yang dengannya seseorang bisa melihat dan berhubungan dengan dunia luar.

Dalam *Maqāṣid Syariah* Jasser Auda mencoba merespon tantangan dan tuntutan era global dengan mereformasi *Maqāṣid* menuju *Maqāṣid* yang bercita rasa pemulian Hak Asasi Manusi (HAM) dan mengembangkan SDM untuk dipersiapkan pembawa kemaslahatan dan kedailan sosial pada masa sekarang ini dan seterusnya. Cara untuk merealisasikan tujuan di atas maka haru mengadopsi konsep dengan ukuran dari target-target kesepakatan atau *ijma'* Perserikatan Bangsa-Bangsa yang dalam hal ini merupakan penghapusan diskriminasi. Terkait gagasan tersebut, sepantasnya sebuah hukum yang dipandang sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman serta bertentangan dengan norma-norma di masyarakat dapat dirubah asalkan tidak menyimpang dari nilai-nilai filosofis dan dasar hukum itu sendiri. Undang-undang perkawinan terutama yang berkaitan dengan batas usia menikah adalah salah satu dari sekian aturan undang-undang yang dianggap kurang sesuai untuk di

²⁰ Sire Naming, h. 28. Naugle, *worldview: The History of a Concept*, 29.

terapkan di zaman sekarang ini karena cenderung adanya praktek diskriminasi terutama bagi kaum perempuan. Oleh karena itu penting kiranya mengacu pada pendekatan sistem dengan menggunakan sudut pandang dunia khususnya HAM.

Banyak kita temukan instrumen hukum Internasional yang berkaitan dengan hak asasi manusia yang lebih memperhatikan hak-hak individu serta melindungi dan menyerukan dengan lantang akan penghapusan diskriminasi terhadap golongan-golongan tertentu secara umum dan penghapusan diskriminasi terhadap perempuan secara khusus. Konvensi ini mendorong kepada negara-negara anggota untuk berusaha keras untuk menghapus semua bentuk diskriminasi yang ada di negaranya, mereka menggaungkan kesetaraan hak-hak laki-laki dan perempuan dalam bermasyarakat dan bernegara baik sekala nasional maupun internasional.

Berikut ini temuan penulis beserta instrumen hukum Internasional dan UU tentang hak asasi manusia yang lebih memperhatikan hak-hak individu terutamanya perempuan dan berusaha keras untuk menghapus segala bentuk diskriminasi dengan menyuarakan kesetaraan hak-hak laki-laki dan perempuan dalam kancah nasional maupun internasional.

Tabel 4.1
Ketentuan Internasional Tentang Hak-Hak Perempuan

Ketentuan	Materi
Pasal 1 dan 2 The Universal Declaration of Human Rights, 10 Desember 1048	Pasal 1 Semua manusia dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak yang sama. Mereka dikaruniai akal budi dan hati nurani dan hendaknya bergaul satu dengan yang lain dalam semangat persaudaraan.

	<p>Pasal 2</p> <p>Setiap orang berhak atas semua hak dan kebebasan yang tercantum dalam Deklarasi ini tanpa pembedaan dalam bentuk apapun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, keyakinan politik atau keyakinan lainnya, asal usul kebangsaan dan sosial, hak milik, kelahiran atau status lainnya.</p>
<p>Pasal, 2 ayat 2 dan pasal 3 International Covenant On Economic, Sosial And Cultural Rights. 16 desember International Covenant On Civil And Political Rights, 19 Desember 1966</p>	<p>Pasal 1</p> <p>Menjelaskan tentang hak untuk menentukan nasib sendiri untuk mengejar pembangunan ekonomi, sosial, dan budaya.</p> <p>Pasal 2 ayat 2</p> <p>Menjelaskan tentang non diskriminasi.</p> <p>Pasal 3</p> <p>Menjelaskan tentang hak laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesetaraan dalam hak ESCR.</p>
<p>Pasal 1 Convention On The Elimination Of All Forms Of Discrimination Against Women, 18 Desember 1979</p>	<p>Pasal 1</p> <p>Untuk tujuan Konvensi ini, istilah: “diskriminasi terhadap perempuan” berarti segala pembedaan, pengecoalian atau pembatasan yang dibuat atas dasar jenis kelamin yang mempunyai dampak atau tujuan mengurangi atau peniadaan pengakuan, penikmatan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan pokok di bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, sipil atau bidang lainnya oleh perempuan, terlepas dari status perkawinan mereka, atas dasar kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.</p>
<p>Chapter 1 poin 5, Vienna</p>	<p>Chapter 1 poin 5</p>

Declaration And Programme of Action, 25 Juni 1993	Semua hak asasi manusia adalah universal, tidak dapat dipisahkan, saling bergantung dan berkait. Masyarakat internasional secara umum harus memperlakukan hak asasi manusia di seluruh dunia secara adil dan seimbang, dengan menggunakan dasar dan penekanan yang sama. Sementara kekhususan nasional dan regional serta berbagai latar belakang sejarah, budaya dan agama adalah suatu yang penting dan harus terus menjadi pertimbangan, adalah tugas negara-negara, apapun sistem politik, ekonomi dan budayanya, untuk memajukan dan melindungi semua hak asasi manusia dan kebebasan asasi.
Pasal 15, Beijing Declaration And Platform For Action, 15 September 1995	Pasal 15 Persamaan hak, kesempatan, dan akses ke sumber daya, seimbang dalam tanggung jawab untuk keluarga oleh laki-laki dan perempuan, dan kemitraan yang harmonis antara mereka sangat penting untuk kesejahteraan mereka dan keluarga mereka serta konsolidasi demokrasi.
Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia pasal 16 ayat (2). ²¹	Perkawinan hanya dilakukan dengan persetujuan bebas dan sepenuhnya dari para calon mempelai.

Fitur openness merupakan sebuah sistem untuk melihat suatu permasalahan dengan terbuka berdasarkan pandangan dunia. Hal ini juga selaras dengan sistem dalam pemikiran hukum Islam. Seluruh madzhab dan mayoritas ahli fikih selama berabad-abad telah setuju bahwa ijtihad itu sangat penting bagi hukum Islam. Karena *nash* itu sifatnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa tidaklah terbatas. Berdasarkan uraian diatas, dalam rangka memberi ruang fleksibilitas atau ruang gerak yang lebih elastis dalam hukum Islam atau fikih agar dapat menghadapi lingkungan dan permasalahan pada masa kini yang berubah dengan cepat.

²¹ Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia pasal 16 ayat (2).

Komponen di atas sangatlah penting dalam menjawab permasalahan tentang kebebasan hak untuk menentukan nasib sendiri untuk mengejar pembangunan ekonomi, sosial dan budaya serta penghapusan terhadap diskriminasi terhadap perempuan, yang dalam hal ini termaktub dalam International Covenant On economic, Sosial And Cultural Rights. 16 desember 1966 dan dalam International Covenant On Civil And Political Rights, 19 desember 1966.

Melihat fakta di atas tentunya sangat bersinggungan dengan instrumen Hukum Internasional Hak Asasi Manusia yang sangat mendukung tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan serta penghapusan diskriminasi diantara keduanya di dalam hukum dan masyarakat. Disamping itu. Negara juga memiliki kewajiban untuk merealisasikan ketentuan-ketentuan di atas yang dimaksudkan untuk melindungi dan menjamin hak-hak perempuan di dalam masyarakat, khususnya dalam ruang lingkup hidup berkeluarga.

Kemudian dalam UUD tahun 1945 juga disebutkan pada pasal 27 ayat 1 bahwasanya setiap warga Negara mempunyai perlakuan yang sama di dalam hukum dan pemerintahan dan pada pasal 28D ayat 1 setara tidaklangsung menentang adanya diskriminasi dalam ranah hukum nasional, hal itu disebutkan dalam teks "Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum."

Kemudian mengacu pada mekanisme openness yang ke dua yaitu merubah suatu hukum dengan keterbukaan Filosofis merupakan salah satu

solusi dalam menghadapi tantangan dunia dan stagnasi hukum Islam saat ini.

Hukum Islam akan mencapai pembaruan diri melalui keterbukaan terhadap komponen lain dari pandangan dunia seorang fakih, yakni filsafat. Karena Usul Fikih, sedikit atau banyak, adalah filsafat hukum Islam, maka bisa dipastikan bahwa “Usul Fikih” juga memelihara kadar keterbukaan terhadap investigasi filosofis yang secara umum berkembang seiring dengan evolusi pengetahuan manusia. Oleh karena itu, agar sistem hukum Islam tetap memelihara pembaruan dirinya sendiri, kita perlu mengadopsi keterbukaan Ibnu Rusd (Averroes) terhadap seluruh investigasi filosofis dan memperluas keterbukaan ini pada teori-teori Usul Fikih itu sendiri.

Teori openenes yang kedua ini berfungsi untuk mengembangkan jangkauan adat kebiasaan kepada pandangan dunia, yaitu cara pandang kita tidak hanya terfokus pada adat kebiasaan kita sendiri, misalnya dalam memahami teks tidak cukup hanya mengandalkan literasi yang kita punya tanpa memperhatikan realita internasional yang banyak mempengaruhi pemikiran, cara berintraksi dan perkembangan masyarakat, budaya, teknologi, politik, ekonomi. jadi seorang fakih harus memperhatikan faktor-faktor itu sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum dan melakukan keterbukaan diri terhadap disiplin keilmuan lain dan termasuk perkembangan filsafat.²²

Berdasarkan analisis diatas mengingat salah satu pertimbangan hukum hakim dalam Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 bahwa tuntutan untuk

²² Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosofy Of Islamic Law: A Systems Approach...*, 245. Lihat juga Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 13.

menyesuaikan kebijakan usia minimal menikah didasarkan pada fakta bahwa Indonesia merupakan Negara pihak CEDAW (*the convention on the elimination of all forms of discrimination against women*). Perjanjian internasional untuk penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan melalui undang-undang pasal 7 tahun 1984. Pasal 16 ayat 1 CEDAW menyatakan:²³

(1) Negara pihak wajib melakukan upaya-upaya khusus untuk menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan dalam setiap masalah yang berhubungan dengan perkawinan dan hubungan keluarga, dan berdasarkan persamaan antara laki-laki dan perempuan terutama harus memastikan:

a. Hak yang sama untuk melakukan perkawinan.

Dengan demikian mahkamah berpendapat bahwa pembentuk undang-undang perlu melakukan sinkronisasi pengaturan batas usia minimal menikah dengan UU perlindungan anak yang sejalan dengan UU ratifikasi CEDAW. Yang dengan demikian berarti hakim secara tidak langsung dalam pertimbangannya sudah menggunakan fitur *Openess* (keterbukaan) yaitu dengan mempertimbangkan peraturan yang ada di dunia luar.

4. Pertimbangan Hukum Hakim dengan fitur hirarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*).

Dalam bagian ini setidaknya memberikan perbaikan pada dua dimensi *Maqāṣid Sharī'ah*. *Pertama*, perbaikan jangkauan *Maqāṣid*. Jika sebelumnya

²³ Putusan Mahkamah Konstitusi..., 57.

maqāṣid tradisional bersifat khusus pada masalah-masalah yang ada dalam bab fikih dari satu nas atau secara spesifik saja sehingga membatasi jangkauan *Maqāṣid*, fitur ini membagi *Maqāṣid* pada tiga bagian yaitu; *Maqāṣid ammah*, yakni *Maqāṣid* yang mencakup semua masalah yang didapatkan dalam syariat bersifat umum dan universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya. Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqāṣid* tradisional. Kemudian *Maqāṣid khassah*. Ia adalah *Maqāṣid* yang mencakup masalah yang ada di dalam suatu persoalan tertentu dalam satu bab ilmu. Dan terakhir *Maqāṣid* yang ketiga adalah *Maqāṣid juz'iyah* atau partikular, yakni *Maqāṣid* yang terkait dengan *masalah* atau *hikmah* yang di ambil dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalah* ini dengan sebutan “hikmah” atau “rahasia”. *Maqāṣid* saling berkaitan antara *Maqāṣid ammah*, *Maqāṣid khassah*, *Maqāṣid juz'iyah*, adalah *Maqāṣid* yang saling berkaitan dan saling mendukung pada satu kategori dengan kategori yang lainnya dengan penempatan yang sejajar. *Kedua*, memperbaiki cakupan orang yang dijangkau *Maqāṣid*. Jika *Maqāṣid* lama lebih bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan lebih cenderung kepada dimensi cakupan *Maqāṣid* kontemporer. Implikasinya, *Maqāṣid* menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia dunia. Selanjutnya, *Maqāṣid* publik itulah yang diprioritaskan ketika menghadapi dilema dengan *Maqāṣid* yang bercorak individual.²⁴

²⁴ Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosofy Of Islamic Law: A Systems Approach...*, 203. Lihat juga Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 13.

Untuk analisis dari dimensi fitur hierarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*) yang *pertama*, yaitu perbaikan jangkauan *Maqāṣid*, maka penulis membagi kepada *Maqāṣid ammah*, *Maqāṣid khassah*, *Maqāṣid juz'iyah*.

Maqāṣid ammah, adalah *Maqāṣid* yang mencakup semua masalah yang didapatkan dalam syariat bersifat umum dan universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqāṣid* tradisional.²⁵

Menurut hemat penulis dengan menerapkan aturan terkait batas minimal usia dalam pasal 7 (ayat 1) undang-undagn perkawinan pada zaman sekarang ini akan menafikan tujuan pernikahan itu sendiri yaitu untuk melestarikan keturunan dan menjaga agama. Karena dengan adanya aturan tersebut yang didalamnya terdapat diskriminasi yang lebih banyak merugikan kaum perempuan, maka pernikahan tersebut akan sulit untuk mendapatkan keharmonisan dalam sebuah keluarga sehingga berpengaruh pada tidak sehatnya reproduksi perempuan sehingga sulit untuk mendapatkan keturunan dan menjaga keutuhan institusi keluarga. Sebuah pernikahan juga bertujuan untuk meningkatkan kualitas ibadah kita dengan tersalurkannya naluri seksual pada tempat yang halal serta menjaga pandangan dan kemaluan dari perzinahan sebagaimana yang di jelaskan dalam hadis: “*sesungguhnya pernikahan dapat menjaga pandangan (dari hal yang haramkan) dan lebih membentengi kemaluan*”.

Maqāṣid khassah adalah *Maqāṣid* yang mencakup masalah yang ada di

²⁵ Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosofy Of Islamic Law: A Systems Approach...*, 220. Lihat juga Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 18.

dalam suatu persoalan tertentu dalam satu bab ilmu, dalam hal ini adalah untuk mencapai hasil pernikahan yang harmonis. Sedangkan dalam aturan perkawinan dalam pasal 7 (ayat 1) yang berbunyi bahwa usia minimal menikah bagi perempuan 16 dan 19 tahun bagi laki-laki telah mendukung pernikahan usia dini yang mana keharmonisan dan ketentraman dalam keluarga akan sulit tercapai. Sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an (Qs. Ar-rum: 21)

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 kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

Sebagaimana kita dapati dalam Pasal 3 KHI, bahwa tujuan diadakannya pernikahan adalah untuk membentuk dan menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*.

Selanjutnya, *Maqāṣid* yang ketiga adalah *Maqāṣid* yang terkait dengan *masalah* atau *hikmah* yang di ambil dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalah* ini dengan sebutan “hikmah” atau “rahasia”. dalam hal ini adalah *masalah* pada pertimbangan hakim Mahkamah Konstitusi yaitu menghilangkan diskriminasi terutama terhadap kaum perempuan.

Maqāṣid saling berkaitan antara *Maqāṣid ammah*, *Maqāṣid khassah*, *Maqāṣid juz'iyah*, Dalam hal ini yaitu pertimbangan hakim yang berupa

menghapus diskriminasi terutama terhadap kaum perempuan yang secara tidak langsung juga terciptanya *Maqāsid khassah* yaitu untuk menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*, dan dari *Maqashid khas sa* akan berdampak baik untuk menjaga agama dan keturunan sesuai dengan konsep *Maqashid ammah*.

Berdasarkan dimensi fitur hierarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*) yang *Kedua*, memperbaiki cakupan orang yang dijangkau *Maqāsid*. Jika *Maqāsid* lama lebih bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan lebih cenderung kepada dimensi cakupan *Maqāsid* kontemporer. Implikasinya, *Maqāsid* menjangkau lingkungan masyarakat, bangsa,²⁶ dan negara sebagai tempat bergaul dan hidup pasangan suami istri, perempuan yang menjadi objek diskriminasi akan kesusahan untuk beradaptasi dengan lingkungannya, keluarganya bahkan tidak akan mempunyai semangat untuk menatap masa depan dan untuk mengembangkan dirinya di kancah nasional ataupun internasional. Padahal negara yang baik dan maju adalah harus diawali dari keluarga yang baik dan sejahtera. Jadi kemaslahatan dari keluarga untuk mencapai kebahagiaan harus didahulukan untuk membangun kenyamanan hidup dalam bermasyarakat, barbangsa dan bernegara.

5. Pertimbangan Hukum Hakim Menurut *Multi-Dimensionality*

Dalam sebuah teori sistem adalah merupakan satu kesatuan dari berbagai dimensi yang harus saling melengkapi dengan yang lainnya, agar kinerja dari sistem itu bisa bekerja dengan efektif. Dalam bagian *multi-dimensionality* ini

²⁶ Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosofy Of Islamic Law: A Systems Approach...*, 230. Lihat juga Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 13.

Jasser menawarkan dua deminsi sebagai metode proses penetapan hukum, yang pertama dengan memperluas jangkauan konsep *qath'i*. Dan yang kedua adalah mengurai pertentangan antara dalil dengan menggunakan *Maqāsid* sebagai acuan utama.

Pendapat Jasser tentang kepastian (*al-qat'i*) dan ketidakpastian (*al-zanni*), beliau mengatakan keduanya merupakan dikotomi yang sangat kuat dan dominan dalam berbagai metodologi dan mazhab fikih.²⁷ Al-Gazali mendefinisikan logika sendiri sebagai hukum yang mengidentifikasi definisi-definisi dan analogi-analogi, serta membedakan pengetahuan pasti dari pengetahuan lain. Beberapa dalil Usul dilegitimasi hanya untuk memperluas area kepastian dalam hukum Islam. Konsep “kepastian” dalam implikasi linguistik (*qat'i*) adalah menimbulkan problem keterbatasan, pengabaian konteks, dan pandangan parsial dalam kebanyakan hukum fikih. Tawaran jasser dalam perluasan usul fikih ini adalah dengan menggunakan *Maqāsid* sebagai tolak ukur kemaslahatan dalam sebuah keputusan yang akan di ambil.

Konsep *pertama* menurut multi-dimensionality adalah perluasan jangkauan *qath'i* dikaitkan dengan pertimbangan hukum hakim yang mana muatan utama dalam pertimbangan hakim adalah diskriminasi dalam berbagai hal terutama terhadap perempuan dalam pasal 7 (ayat 1) undang-undang perkawinan tentang batas usia minimal menikah, menurut hemat penulis dalil yang digunakan hakim sebagai pertimbangan sehingga hakim mengabulkan permohonan tersebut sudah tepat.

Melihat dalil-dalil yang telah disebutkan diatas pada fitur *al-kulliyah*,

²⁷ Abdullah Rabi, *Al-Qat'iyyah wa al-Zanniyah fi Usul al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahar,tt), 24-27.

wholeness (Kemenyeluruhan) yang menyatakan kesetaraan antara laki-dan perempuan dalam berbagai hal dengan kata lain tidak bolehnya ada diskriminasi antara keduanya dikarenakan hak perempuan sebagaimana hak laki-laki.

Konsep *kedua* menurut multi-dimensionality adalah mengurai pertentangan dengan maqasid. Jadi apabila terjadi perbedaan-perbedaan dalil dalam sunnah-sunnah Nabi saw. Yang *dhahirnya* bertentangan hendaknya semua hadis tersebut disandingkan dengan perkembangan *Maqāṣid*. Perbedaan-perbedaan dalam hadits yang berkailan dengan *urf* harus dilihat dari kaca mata *Maqāṣid* universalitas dan *urf* internasional, serta keberadaan nash dilihat sebagai dalil penetapan terhadap sebuah hukum yang bersifat gradual.

Dalam hal pertimbangan hakim ini, bahwa muatan utama pertimbangan hakim adalah adanya diskriminasi dalam pasal 7 (ayat 1) yang mana pertimbangan tersebut didukung dengan berbagai dalil dalam Al-Qu'an dan hadist dan yang terpenting lebih sesuai dengan *urf* internasional dan peraturan HAM tentang penghapusan diskriminasi terhadap perempuan. Dan ini sangat sesuai dengan konsep *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser dalam teori sistem yang kelima (Multi-Dimensionality).

6. Pertimbangan Hukum Hakim Menurut *Purposefulness* (Kebermaksudan)

Realisasi dari Fitur kebermaksudan (*purposefulness*) atau *maqāṣid* harus dikembalikan pada nilai-nilai al-Quran dan hadis, dan diinduksi dari sumber rasional seperti *qiyas* dan *maslahah mursalah*. Tanpa harus mengikorkan pada teks-teks hasil *ijtihad* seorang fakih. Kevalidan hasil *ijtihad* dilihat sejauh

mana perwujudan *maqāṣid* yang ada didalamnya.²⁸ Maka dari itu *maqāṣid* dalam pernikahan, khususnya maslahat dan mudarat terhadap pernikahan dini dan diskriminasi di dalamnya terutama pada kaum perempuan.

Dari asumsi dan klaim diatas, sudah sepantasnya hak-hak Reproduksi Perempuan yang didalamnya memuat hak perdata dan hukum keluarga, dimunculkan sebagai bagian penting dan tak terpisahkan dengan persoalan HAM universal. Kasus perkawinan dini adalah merupakan kasus yang tidak boleh dianggap enteng. Mengingat dari sinilah starting poin segala kemungkinan negatif terjadi. Oleh karena itu adanya diskriminasi dalam pasal tersebut yang dijadikan sebagai muatan utama pertimbangan hakim yaitu demi kemaslahatan dan *maqāṣid* dalam pernikahan.

²⁸ Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosofy Of Islamic Law: A Systems Approach...*, 265. Lihat juga Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 13.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil penelitian yang telah penulis paparkan diatas maka penulis mengambil dua kesimpulan, yaitu:

1. Pertimbangan hukum hakim dalam memutus perkara No.22/PUU-XV/2017 adalah *Pertama*, yang menjadi muatan utama dalam pertimbangan hukum hakim adalah adanya diskriminasi pada pasal 7 (ayat 1) UU No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan yakni 19 tahun untuk laki-laki dan 16 tahun untuk perempuan telah menimbulkan diskriminasi dan kerugian yang nyata bagi perempuan. *Kedua*
2. Adapaun dari hasil analisis terhadap Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Menetapkan Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser Auda dengan menggunakan pendekatan teori system: *Cognitive Nature*, *al-kulliyah*, *wholeness (Kemenyeluruhan)*, *Openness (Keterbukaan)*, Hirarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*), *Multi-Dimensionality* dan, *Purposefulness* (Kebermaksudan), dari hasil analisis dengan fitur tersebut menunjukkan bahwa pertimbangan hukum terhadap keputusan Mahkamah Konstitusi sudah sesuai dengan teori *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser 'Auda.

A. Saran

Mahkamah Konstitusi merupakan sebuah lembaga konstitusional sebagai sarana mencari keadilan dalam narasi ketidakadilan yang diperoleh Warga Negara

Indonesia atas pemberlakuan sebuah aturan yang minim akan pertimbangan Hak Asasi Manusia, sehingga merugikan setiap hak-hak yang diberikan oleh konstitusional, ini mengakibatkan sebuah kehilangan sebagian hak-hak Warga Negara Indonesia dalam hal ini adalah perempuan.

Maka sebagai pertimbangan kedepannya untuk lembaga pembuat undang-undang untuk lebih memperhatikan hak-hak warga negara Indonesia agar mereka semua mendapatkan hak yang sama baik laki-laki maupun perempuan.



DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Beni. 2008. *Metode Penelitian Hukum*. Bandung: CV. Pustaka Setia.
- ‘Alim, Yusuf, Hamid. 1991. *Al-Maqāṣid Al-‘Amah Li Asy-Syari’ah Al-Islamiyyah*. USA: Internasional Graphic Printing Service.
- Asyuni, Yasin. 2005. *Keistimewaan, Fungsi, Dan Keindahan Dalam Pernikahan*. Kediri: Ponpes Hidayah Ath-Thulab.
- Asni. 2012. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Agama RI
- Arifin, Zainal, Hoesein. 2014. *Kekuasaan Kehakiman Di Indonesia*. Malang: Setara Press.
- Asshiddiqie, Jimly. 2006. *Perkembangan dan Konsolidasi Lembaga Negara Pasca Reformasi*. Jakarta, Konstitusi Press.
- Al-Raisuni, Akhmad dan Djamil, Faturrahman. 1997. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Al-Jazri, Al-Mubarak. 1979. *Al-Nihayah fi Garib al-Hadis w al-Asar*. Bairut: Al-Maktabah al-Imamiyyah, vol.3.
- al-Razi, Muhammad ibn Umar. 1400 H. *Al-Mahsul*, ed. Taha Jabir al-Alwani. Riyad: Universitas Imam Muhammad Press, vol.1.
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. 2001. *Ash-Shahih*. Dar Turuq al-Najah.
- Asyur, Muhammad al-Tahir Ibn. 2006. *Ibn Asyur Treatise on Maqāṣid on Maqāṣid al-Syari’ah*, alih bahasa Mohammad El-Mesawi (London-Wahington: International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- as-Suyuthi, Jalaluddin. 1994. *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul*, dalam Khalid Abd ar-Rahman, *Shafwah al-Bayan li Ma’ani al-Quran*. Bairut: Dar Ibn Ashashah.
- Auda, Jasser. 2014. *Membumikan Hukum Islam melalui maqasid syariah*, penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu’in. Bandung: PT Mizan Pustaka,
- Auda, Jasser. 2013. *Al-Maqāṣid untuk Pemula*. Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga.

- Auda, Jasser. 2007. *Maqāṣid Sharī'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- at-Turmuzi, Muhammad bun Isa *Sunan at-Turmuzi*. Bairut: Dar al-Gharab al-Islami, 1998.
- Batara, Ratna Munti dan Anisah, Hindun. 2005. *Posisi Perempuan didalam Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta Timur: Lkis.
- Esposito, John L. 2003. *Unholy War: Teror Atas Nama Agama*, terj. Syarifuddin Hasani. Yogyakarta: Ikon.
- Fatah, Abdul, Sayf. 2005. "on Imam Mohamed Abdu's Worldview" makalah yang dipresentasikan pada peringatan 100 tahun wafatnya Syaikh Muhammad Abduh. Bibliotheca Alexandrina, Alexandria, Mesir, Desember:7.
- Faisol, M. 2011. *Hermeneutika GENDER Perempuan dalam Tafsir Bshr al-Muhith*. Malang: UIN-MALIKI PRESS.
- James, W Sire. 2004. *Naming the elephant*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.
- Manan, Abdul. 2006. *Aneka Masalah Hukum Keluarga Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Muhammad, K.H. Husain. 2001. *fiqh Perempuan*. Yogyakarta: PT.LkiS Pelangi Aksara.
- Rusli. 1984. *Perkawinan Antar Agama Dan Masalahnya*. Bandung: Shantika Dharma.
- Kuzari, Achmad. 1995. *Nikah Sebagai Perikatan*. Jakarta: Raja Grafindo.
- Sahrani, Sohari. 2009. *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Lengkap*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Ramulyo, Idris. 1996. *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Analisis dari Undang-Undang No.1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*, cet. ke-2. Jakarta: Bumi Aksara.
- Mujib, Abdul dan Mudzakir, Jusuf. 2002. *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Muhammad, Husein. 2007. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: Pelangi Aksara.
- Soekanto, Soerjono. 2005. *Pengantar Penelitian Hukum*. Yogyakarta: Pelangi Aksara.

- Muhammad, Abdulkadir. 2004. *Hukum dan Penelitian Hukum*. Bandung: PT.Citra Aditya Bakti, cet. 1.
- Mahfud, Moh. 2012. *Perbedaan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi*. Jakarta:Rajawali Press.
- Siahaan, Maruarar. 2011. *Hukum Acara Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika Offset.
- Siahaan, Maruarar. 2011. *Hukum Acara Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika Offset).
- <http://www.jasserauda.net/portal/Maqāsid-al-shariah-perspektif-jasser-auda>, di unduh pada minggu tgl 07 November 2019.
- Riyanto, Waryani, Fajar. 2014. *Mazhab Sunan Kalijaga: Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Hukum Islam Integratif di Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta*. Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta.
- Rida, Rasyid "Mujmal Al-Ahwal al-Siyasiyyah" Al-'Urwah al-Wusqa, 29 Februari 1898 M, dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui Maqāsid Sharī'ah*,....., 101
- Sabiq, Al-Sayyid. 1994. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Dar al-Fath li al-I'lam al-Arabi, vol2.
- Taimiyah, Ibn. 1998. *Naaqd Maratib al-Ijma'*, edisi ke-1. Bairut: Dar al-fikr.
- Naugle, David K. 20002. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Eerdmans, 2
- Naming, Sire. 1999. *worldview: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, edisi ke-3 Prentice Hall.
- Rabi, Abdullah. 2000. *Al-Qat'iyyah wa al-Zanniyah fi Usul al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Nahar.
- Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017.

Pernyataan Keaslian

Yang bertandatangan dibawah ini:

Nama : Achmad Fauzan

NIM : 0839117001

Program : Magister

Institusi : Pascasarjana IAIN Jember

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 24 Desember 2019

Yang menyatakan



Achmad Fauzan

Nim: 0839117001



RIWAYAT HIDUP

ACHMAD FAUZAN, anak terahir dari dua bersaudara dari pasangan Bpk Mahfud dan Ibu Halima, lahir di Jember pada hari senin tanggal 15 Agustus 1992. Alamat Jl Brantas Desa Gambirono Kec. Bangsalsari Jember. Pada tahun 1998-2004 Pendidikan pertama di SD Curah Kalong 03 pada pagi harinya kemudian belajar keagamaan (Madrasah Diniyah) kepada Ust. Misradi dari sore hingga malam hari, kemudian pada tahun 2004-2007 dilanjutkan mondok di Ponpes Darus Sholah di bawah asuhan Alm. Kyai Yusuf Muhammad, LML Jember sambil menempuh sekolah tingkat menengah pertama (SMP) Darus Sholah Jember, kemudian pada tahun 2007-2010 dilanjutkan mondok di Ponpes Salafiyah Safi'iyah Sukorejo Situbondo di bawah asuhan Alm. KHR. Fawaid As'ad sambil melanjutkan Sekolah tingkat menengah akhir (SMA) Ibrahimy, kemudian pada tahun 2010-2012 memperdalam Ilmu agama di Ponpes Darul Hadist Al-faqihiyyah Malang di bawah asuhan Habib Muhammad bin Habib Abdullah bil Faqih, kemudian 2012-2016 melanjutkan study di Ponpes Nurul Jadid Paiton Probolinggo di bawah asuhan KH. Moh. Zuhri Zaini, BA sambil melanjutkan pendidikan Strata Akhir (S1), setelah menyelesaikan pendidikan (S1) selanjutnya pada tahun 2017-2020 menempuh pendidikan Magister (S2) Hukum Keluarga di IAIN Jember.

IAIN JEMBER

PERTIMBANGAN MAHKAMAH KONSTITUSI TERHADAP PUTUSAN NOMOR 22/PUU-XV/2017 TENTANG BATAS USIA MINIMAL MENIKAH BAGI PEREMPUAN PERSPEKTIF *MAQĀSID SHARĪ'AH* JASSER AUDA

ACHMAD FAUZAN

Mahasiswa

Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Jember

Abstrak: Jurnal ini membahas tentang pertimbangan hukum hakim terhadap putusan *judicial review* atas Pasal 7 Ayat (1) dan (2) Undang-undang No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan yang di ajukan oleh pemohon yang merupakan korban pernikahan di bawah umur (kurang dari 16 tahun). Adapun pokok persoalan yang dijadikan alasan oleh para pemohon adalah pasal Pasal 7 Ayat (1) dan (2) Undang-undang No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan tersebut yang dinilai mendung diskriminasi terhadap kaum perempuan dan tidak sesuai dengan UUD 1945 sehingga usia nikah layak untuk di naikkan, kemudian Mahkamah Konstitusi menerima permohonan tersebut dengan Putusan MK Nomor 22/PUU-XV/2017. Berangkat dari hal tersebut, maka fokus permasalahan yang di diskusikan dalam penelitian ini adalah bagaimana perspektif *Maqāsid Shari`ah* mengenai pertimbangan hukum Putusan tersebut.

Penelitian ini merupakan *library research* dengan data primer berupa putusan MK Nomor 22/PUU-XV/2017. Adapun data sekunder berupa literatur-literatur yang berkaitan dengan putusan, seperti buku, jurnal, surat kabar, dan dokumen-dokumen lain. Data tersebut kemudian dianalisis menggunakan *Maqāsid Shari`ah* Jasser 'Auda dengan metode *induktif-deduktif*. Adapun pendekatan dalam penelitian ini adalah yuridis- filosofi.

Hasil analisis menunjukkan bahwa pertimbangan hukum terhadap keputusan Mahkamah Konstitusi sudah sesuai dengan *Maqāsid Shari`ah* Jasser 'Auda. Berdasarkan teori *Maqāsid Shari`ah*. Dengan menggunakan pendekan system yang enam yaitu: *Cognitive Nature*, *al-kulliyah wholeness* (Kemenyeluruhan), *Openness* (Keterbukaan), hirarkisaling berkaitan (*interrelated hierarchy*), Menurut *Multi-Dimensionality*, *Purposefulness* (Kebermaksudan).

Kata Kunci: Putusan MK, Batas Usia Minimal Menikah, *Maqāṣid Sharī'ah*.

Abstract: This journal discusses the judicial legal considerations of judicial review decisions on Article 7 Paragraph (1) and (2) Law No. 1 of 1974 concerning Marriage filed by applicants who are victims of underage marriages (less than 16 years). The subject matter which is used as an excuse by the petitioners is Article Article 7 Paragraph (1) and (2) Law No.1 of 1974 concerning Marriage which is considered to be clouded discrimination against women and is not in accordance with the 1945 Constitution so that the age of marriage is appropriate for raised, then the Constitutional Court accepted the petition with Decision of the Constitutional Court Number 22 / PUU-XV / 2017. Departing from this, the focus of the problem discussed in this study is how the perspective of *Maqāṣid Sharī'ah* regarding the legal considerations of the Decision.

This research is a research library with primary data in the form of MK decision No. 22 / PUU-XV / 2017. The secondary data in the form of literature relating to the decision, such as books, journals, newspapers, and other documents. The data is then analyzed using *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser 'Auda with the inductive-deductive method. The approach in this research is juridical-philosophy.

The analysis shows that the legal considerations of the Constitutional Court's decision are in accordance with *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser 'Auda. Based on the theory of *Maqāṣid Sharī'ah*. By using the six system suppressors, namely: Cognitive Nature, al-kulliyah wholeness (Openness), Openness (Openness), interrelated hierarchy, according to Multi-Dimensionality, Purposefulness.

Keywords: MK Decision, Minimum Married Age Limit, *Maqāṣid Sharī'ah*.

Latar belakang

Pernikahan di bawah umur menjadi fenomena yang memprihatinkan, setiap tahun angka pernikahan dibawah umur semakin meningkat, terutama dipedesaan atau masyarakat tradisionalis. Meskipun keberadaannya seringkali tidak banyak diketahui orang. Terdapat sejumlah faktor yang menyebabkan nikah muda antara lain faktor ekonomi dan sosial budaya. Pada faktor yang terakhir ini seringkali mengkaitkannya dengan pengaruh norma-norma agama atau pemahaman yang dianut masyarakat.¹

Perkawinan bukan sekedar mengikat dua insan lawan jenis, melainkan negara juga berperan sangat penting untuk mengaturnya. Negara berhak mengatur batas

¹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: Pelangi Aksara, 2007), 89.

minimal usia perkawinan bagi warga Negara. Meskipun negara Indonesia mayoritas penduduknya beragama Islam. Di dalam agama Islam tidak ada ketentuan mengenai batasan usia dewasa untuk menikah. Batasan kedewasaan itu hanya upaya ulama, itu pun terbatas hanya Imam Abu Hanifah yang menetapkan usia dewasa, yakni 15 tahun.² Ketentuan batas usia perkawinan dalam Islam tidak diatur secara tegas, baik bagi laki-laki dan perempuan akan tetapi Islam mengenal konsep *ba'ah* (kemampuan) sebagaimana patokan bagi seseorang yang akan melakukan pernikahan.³ Kemampuan yang dimaksud adalah kemampuan secara fisik (biologis), mental (kejiwaan) dan materi meliputi biaya proses pernikahan dan pemenuhan kebutuhan dalam keluarga.

Berkaitan dengan usia perkawinan, Pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan menyatakan ,perkawinan hanya diizinkan jika pihak laki-laki sudah mencapai 19 (sembilan belas) tahun dan pihak perempuan umur 16 (enam belas tahun)'.⁴ Undang-Undang perkawinan dinilai mendukung praktek pernikahan dini dengan memberikan batas usia menikah 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan yang jelas usia tersebut masih berada dalam usia anak. Ketentuan ini menimbulkan pro dan kontra dalam penerimanya karena al-Qur'an dan Hadits yang merupakan sumber hukum Islam tidak memberikan ketetapan yang jelas dan tegas mengenai batas minimal usia menikah bagi seseorang untuk melangsungkan pernikahan.

Berhubungan dengan masalah penentuan batas usia menikah bagi laki-laki dan perempuan terdapat putusan Mahkamah Konstitusi dalam kasus *judicial review* pasal 7 (ayat 1) tentang batas minimal usia menikah, yakni putusan Nomor 22/PUU-XV/2017. Pada tahun 2014 diajukan permohonan oleh pemohon untuk melakukan *judicial review* mengenai pasal 7 (ayat 1). Namun, hakim belum mengabulkan permintaan pemohon. Di tahun 2017 di ajukan kembali oleh pemohon dengan mengajukan *judicial review* pasal tersebut dan yang menjadi pembeda adalah materi muatan dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang dijadikan dasar pengujian. Alasan pemohon dapat diterima atas pertimbangan hukum hakim. Pengajuan *judicial review* pasal 7 (ayat 1) pada Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 ini terdapat tiga pemohon. Ketiga pemohon merupakan korban pernikahan di bawah umur (kurang dari 16 tahun). Kondisi ekonomi

² Ratna Batara Munti dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan didalam Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta Timur: Lkis, 2005), 53.

³ Asni, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2012), 78-79.

⁴ Kompilasi Hukum Islam.

merupakan salah satu alasan yang mendorong kedalam pernikahan tersebut. Orang tua korban pernikahan di bawah umur menikahkan anak-anak mereka dengan orang yang lebih tua dan cenderung memiliki ekonomi yang baik. Namun nyatanya korban pernikahan dibawah umur merasa dirugikan karena pada kenyataannya kehidupan yang semakin sulit untuk mendapatkan pekerjaan. Bahkan setelah beberapa tahun pernikahan, Korban pernikahan dibawah umur mengalami gangguan pada kesehatan yaitu penyakit infeksi pada alat reproduksi, dimana usia mereka yang masih dikategorikan sebagai anak harus melayani suami. Kesehatan reproduksi yang masih lemah belum siap untuk melakukan reproduksi dan melahirkan. Sehingga setelah menikah sering mengalami keguguran berulang kali. Kini pemohon tidak ingin baik adik-adik mereka ataupun perempuan di Indonesia mengalami hal yang sama. Pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan menyatakan batas usia menikah untuk perempuan adalah 16 tahun telah merugikan pihak perempuan baik lahir dan batin, pasal tersebut nyata secara jelas melakukan diskriminasi usia antara laki-laki dan perempuan untuk melakukan pernikahan. Maka pemohon meminta pengajuan *judicial review* pasal 7 (ayat 1). Pemohon I, II dan III merasa hak konstitusionalnya dilanggar yang mencakup hak atas pendidikan, hak atas kesehatan, serta hak untuk tumbuh dan berkembang yang telah dijamin pemenuhan dan perlindungannya oleh UUD 1945.

Jika dilihat dari permasalahan diatas, maka batas minimal usia menikah bagi perempuan yang semula adalah 16 tahun pada Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan yakni pasal 7 (ayat 1) yang telah direvisi karena tidak sesuai dengan kemaslahatan masyarakat di Indonesia dan mengandung diskriminasi khususnya terhadap pihak perempuan. Dengan dikabulkannya pembatalan pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan pada putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang batas minimal usia menikah bagi perempuan diharapkan mampu membawa kemaslahatan bagi warga Indonesia.

Berdasarkan latar belakang diatas, peneliti tertarik melakukan penelitian Terhadap Pertimbangan Mahkamah Konstitusi terhadap putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 Tentang Batas Minimal Usia Menikah Bagi Perempuan perspektif *Maqāṣid Sharī'ah*.

Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Menetapkan Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser Auda

1. Pertimbangan Hukum Hakim Menurut *Cognitive Nature* (validasi seluruh 'kognisi')

Dalam fitur ini yaitu (*al-idrakiyyah, cognition*), sebagaimana yang ditawarkan Jasser tentang metodologi dalam sistem hukum Islam adalah untuk untuk memisahkan wahyu dari kognisinya. Itu artinya, memisahkan fikih dari klaim sebagai pengetahuan *ilahiyyah* menuju bidang kognisi (pemahaman rasio) seorang manusia (fakih) terhadap pengetahuan ilahiah. membedakan yang jelas antara Syari'ah dan Fikih ini berdampak pada tidak adanya pendapat fikih praktis yang dikualifikasikan atau di klaim sebagai suatu pengetahuan Ilahi yang suci.⁵

Karena arti fikih sendiri secara bahasa adalah pemahaman, sedangkan menurut istilah seperti yang di katakan Abu Hanifah mendefinisikanya sebagai:

مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا Pengetahuan dalam jiwa seseorang tentang apa yang menjadi haknya, dan apa yang wajib untunya, dan semua itu adalah hasil ijtihad yang *dhanni* (sangkaan kuat seorang faqih)⁶, jadi pemahaman fikih tidak boleh difahami sebagai wahyu Tuhan yang suci yang tidak boleh di langgar dan diubah sedikitpun.

Agar secara sistematis dapat memisahkan aspek ilahiyah dari fikih atau koqnisinya, Jasser membuat perincian yang akan menggambarkan hubungan antara fikih, syariah, uruf dan kanun. Dalam hal ini fikih di geser dari "bidangnpengetahuan *ilahiyyah*" menuju bidang "kognisi" manusia terhadap "pengetahuan ilahiyah", yang berada di luar lingkaran pengetahuan ilahiyah. Oleh karena itu maka tidak boleh mengatakan bahwa fatwa-fatwa seorang fakih itu adalah sebagai wahyu Ilahi yang suci dan bersifat mutlak yang pantang untuk dirubah dengan mengabaikan pertimbangan autentitas, implikasi linguistik (dalalah), *ijma*" ataupun *qias*.⁷

Mengacu pada mekanisme *Cognitive Nature* yang pertama yaitu fikih sebagai produk *ijtihad*, yaitu fiqih dilihat sebagai hasil *ijtihad* manusia yang mempunyai kemampuan untuk menggalinya dari al-Quran dan hadis. Para ahli kalam dan ahli fikih sepakat bahwa Allah SWT. Tidak boleh diposisikan sebagai fakih, karena Allah SWT mengetahui segala sesuatu tanpa perantara, sedangkan ahli fikih dalam memutuskan sebuah hukum harus melalui wahyu yang tercover di dalam al-Quran dan hadist. Dan semua hasil *ijtihad* yang ada dalam kitab fikih itu bersifat *dhanni* (perasangka yang mendekati kebenaran), sebagaimana yang di katakan Imam Syafi'i: "menurut aku pendapatku adalah benar tapi ada kemungkinan salah, dan pendapat orang lain adalah salah tapi ada kemungkinan

⁵ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 12.

⁶ Satria Effendi, *ushul Fiqih*, (Jakarta: PT Fajar Interpratama Mandiri, 2005), 3.

⁷ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah....*, 255.

untuk benar”, hal ini menunjukkan bahwa hasil ijtihad itu tidak bisa di samakan dengan wahyu Tuhan. Bahkan Imam Syafi’i berani merubah pendapatnya jika Ia melihat tidak sesuai dalil dan kondisi yang Ia hadapi belakangan seperti kasus konsep *Qoul Qadim* dan *Qoul Jadid*. Ibnu Taimiyah juga mengatakan bahwa hukum-hukum fikih adalah hasil dari pemahaman dan analisis seorang ahli fikih, bukan kitab suci yang tidak boleh dirubah. Jadi hasil ijtihad ini ada kemungkinan untuk benar dan ada kemungkinan untuk salah. Maka dari itu para ahli hukum harus peka dengan hikmah dan rahasia-rahasia yang ada dalam hukum sesuai dengan *Maqāṣid* yang tersimpan dalam sebuah syariat Tuhan, agar hukum itu bersesuaian dengan maksud Tuhan. Dan hasil ijtihad itu biasanya terus akan di perdebatkan sesuai dengan kemajuan dan kondisi sosial suatu masyarakat. Mengingat cepatnya perkembangan globalisasi serta modernisasi pada saat ini. Berubahnya sebuah hukum bukanlah menjadi suatu hal yang mustahil berdasarkan atas sifat hukum itu sendiri yang bersifat dinamis tergantung pada konteks zamannya. Hal tersebut dapat terjadi bilamana hukum tersebut sudah dilihat kurang sesuai dengan kebudayaan serta peradaban umat Islam itu sendiri.

Oleh karena itu, pertimbangan hakim dalam memutus permohonan Nomor 22/PUU-XV/2017 terkait tentang perubahan batas usia minimal pernikahan sudah sesuai dengan teori *Maqāṣid syari’ah* yang mana putusan tersebut merevisi Undang-Undang sebelumnya terkait batas usia minimal pernikahan dalam pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Perkawinan yang menyatakan bahwa batas usia diperbolehkannya menikah yaitu 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki, mengingat ketentuan tersebut merupakan hasil atau produk hukum manusia yang bisa berubah kapanpun tergantung dengan keadaan.

2. Pertimbangan Hukum Hakim menurut *al-kulliyah*, *wholeness* (Kemenyeluruhan)

Wholeness (kemenyeluruhan) yakni memperbaiki kekurangan dan kelemahan usul fikih klasik yang sering menggunakan pendekatan reduksionis dan atomistik. Jasser di sini mengkritik ketidak validan dalil individual dan dalil kausalitas yang cenderung mengandalkan satu dalil nas untuk melabelkan hukum pada permasalahan-permasalahan yang dihadapinya, tanpa memperhatikan dalil dan nas-nas lain yang berkaitan. Solusi yang ditawarkan oleh teori sistem disini ayaitu menerapkan prinsip kemenyeluruhan (*holisme*) melalui metode “tafsir tematik” yang tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum saja, akan tetapi menjadikan

semua ayat yang ada dalam al-Qur'an untuk dipertimbangkan dalam memutuskan permasalahan dalam hukum-hukum Islam.⁸

Berdasarkan pernyataan diatas Dengan demikian mahkamah telah sesuai dalam pertimbangannya mengabulkan permohonan pengajuan *judicial review* pasal 7 (ayat 1) UU No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan terkait batas minimal usia menikah dengan pasal 27 (ayat 1) UUD 1945. Dengan mendasarkan pada putusan mahkamah yang sebelumnya yakni putusan Nomor 028-029/PUU-IV/2006 bahwa, setiap kebijakan hukum yang memperlakukan setiap manusia atau warga Negara secara berbeda-beda atas dasar warna kulit, agama, suku, bahasa, keyakinan politik dan jenis kelamin merupakan tindakan yang diskriminasi. Selaras dengan pengertian diskriminasi pada pasal 1 (ayat 3) UU Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia. Dasar pertimbangan hukum diatas juga dijadikan alasan bagi hakim untuk meninggalkan pendirian pada putusan sebelumnya terkait kebijakan hukum terbuka (*open legal policy*).

Berikut ini penulis mencoba menggunakan tafsir tematik sesuai dengan gambaran teori sistem Jasser Auda terkait pertimbangan utama hakim yang berupa diskriminasi antar laki-laki dan perempuan:

a. Kedudukan Laki-laki dan Perempuan dalam Tafsir Tematik

1) Kedudukan perempuan dalam Al-Qur'an

Al-Quran merupakan sumber utama dalam penetapan hukum Islam, sehingga hukum-hukum Islam secara umum dan hukum yang berkaitan dengan perempuan harus di induksi dari dalil-dalil yang di kaji secara mendalam dari al-Qur'an. al-Qur'an adalah undang-undang agama Islam yang langsung di wahyukan oleh Allah SWT. Untuk mengatur semua permasalahan ummat Islam secara khusus dan ummat manusia di muka bumi ini untuk menciptakan dan mencapai kemaslahatan, keteraturan dan kebahagiaan yang sempurna di dunia dan akhirat.

Dalam kajian tafsir tematik ini penulis akan banyak merujuk pada hasil penelitian-penelitian yang berkaitan dengan kesetaraan gender, salah satunya hasil penelitian yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar yang khusus berkaitan dengan dalil-dalil kesetaraan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan

⁸ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid al-Syari'ah...*, 12-13.

yang di induksi dari al-Quran baik secara jelas ataupun secara tersirat. Berikut ini vareabel-vareabel dalil persamaan tentang perempuan:⁹

a) Persamaan Laki-laki dan perempuan sebagai hamba Allah SWT

Laki-laki dan perempuan dilihat sebagai kapasitas manusia di muka bumi yang sama menjadi hamba Allah SWT. sama-sama mempunyai kesempatan untuk menjadi hamba yang terbaik dan meraih ketaqwan (*muttaqun*), sebagaimana di tunjuk (QS.Al-Hujarat:13)

يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Ayat di atas menunjukkan bahwa standar kemuliaan manusia sesuai kadar ketaqwaannya. Maka dari itu, laki-laki maupun perempuan memiliki derajat yang sama di sisi Allah SWT. laki-laki dan perempuan mempunyai kesempatan yang sama untuk menjadi manusia yang dimuliakan Allah SWT. sesuai dengan tingkat ketakwaannya.

b) Persamaan laki-laki dan perempuan menjadi khalifah di Muka Bumi

Status manusia baik laki-laki ataupun perempuan sebagai khalifah di muka bumi ditegaskan dalam (QS. Al-An'am: 165)

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

⁹ Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012), 150.

Perkataan “khalifah” yang ada pada ayat di atas tidak khusus pada jenis laki-laki saja akan tetapi umum untuk laki-laki dan perempuan. Jadi, laki-laki dan perempuan mempunyai persamaan peran untuk memimpin dan memakmurkan dunia ini sebagai khalifah yang dimaksudkan oleh Allah SWT.

c) Persamaan laki-laki dan perempuan dalam penerimaan perjanjian dengan Allah SWT.

Semenjak seorang cabang bayi masih dalam kandungan menjelang akan keluar dari rahim ibunya, ia pada waktu itu menerima perjanjian dengan Allah SWT. Sebagaimana yang di jelaskan dalam (QS. al-A'raf: 172)

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)",

Kata “*Bani Adama*” yang ada dalam ayat di atas menunjukkan kepada seluruh anak Adam yang ada di muka bumi ini, tanpa membeda-bedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan, warna kulit, suku, bahasa dan bangsa. Dan itu sudah kita ketahui bersama bahwa al-Quran itu mengatur kepada manusia bail-laki maupun perempuan.

d) Persamaan Nabi Adam dan Sitti Hawa sebagai pelaku sejarah kehidupan

Bahwasanya semua ayat-ayat yang menceritakan tentang kisah Nabi Adam dan Sitti Hawa mulai dari cerita kehidupan mereka di surga sampai di turunkan ke dunia, selalu menunjukkan pada keterlibatan yang sama antara kedua belah pihak dan aktif dengan menggunakan kata ganti “huma” untuk keduanya. Seperti yang termaktub dalam (QS. al-Baqarah: 35)

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja

yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim.

Dalam ayat di atas, Nabi Adam dan Sitti Hawa dianggap memiliki peran yang sama dalam kisah awal penyebaran umat manusia di muka bumi dan sebagai patner dalam menjalankan sebagai khalifah sebagaimana yang telah di jelaskan dalam al-Quran.

e) Persamaan laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi¹⁰

Peluang untuk meraih prestasi yang maksimal baik di dunia maupun di akhirat untuk laki-laki dan perempuan adalah sama, sebagaimana yang di jelaskan dalam ayat al-Quran antara lain (QS. al-Nahl: 97)

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةًۭ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Ayat di atas menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih kebaikan dalam kehidupannya di dunia maupun di akhirat, sejauh yang mereka bisa mereka usahakan.¹¹

Dalam hasil penelitian yang lain seperti yang di lakukan Khoiruddin Nasution tentang persamaan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan yang di jelaskan al-Quran di bagi menjadi delapan kelompok seperti berikut ini:

a) Kesetaraan laki-laki dan perempuan secara umum, antara lain di jelaskan dalam (QS. al-Baqarah: :187)

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَنَاسٍ لِّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَنَاسٍ هُنَّ

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu,

Pernyataan ayat ini sangat jelas memperlihatkan kesetaraan kedudukan laki-laki dan perempuan. Ibarat pakaian, keduanya harus bersama-sama saling

¹⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, (cet II; Jakarta: Paramadina, 2010), 229-246.

¹¹ Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, 58.

melindungi dan melengkapi. Maka dari itu tidak ada diskriminasi ataupun monopoli dalam mengarungi mahligai keluarga di dunia ini sebagai media untuk mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat serta untuk mengumpulkan bekal menuju surga Allah SWT.

b) Kesetaraan dari asal usul manusia, misalnya dalam (QS. al-Nisa: 1)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Ayat ini menunjukkan bahwa makhluk manusia, laki-laki maupun perempuan, tercipta dari unsur atau dzat yang sama. Jadi, tidak ada jenis kelamin yang lebih mulia dari yang lainnya karena dari segi penciptaan oleh Allah SWT. Tidak ada perbedaan.

c) Kesetaraan amal dan pahala untuk laki-laki dan perempuan, sebagaimana terdapat pada beberapa ayat antara lain dalam (QS. al-Imran:195)

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۗ

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain.

Pada ayat di atas, Allah SWT. Menegaskan kesetaraan amal dan menjanjikan ganjaran yang sama atas perbuatan umatnya baik dari laki-laki maupun perempuan. Jadi, keduanya berpotensi meraih posisi yang mulia tergantung dari kualitas amalnya selama hidup di dunia. Perempuan bisa saja melampaui laki-laki jika bisa mengupayakan amal yang lebih baik dan lebih berkualitas.

d) Kesetaraan untuk saling menyayangi dan mencintai, misalnya (QS. al-Rum: 21)

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ

يَتَفَكَّرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

Pernyataan ayat al-Quran ini mengingatkan bahwa meskipun jenisnya berbeda, antara laki-laki dan perempuan diciptakan untuk saling mengasahi dan mencintai dengan cara berpasang-pasangan. Keduanya sama-sama saling membutuhkan dalam rangka terciptanya ketentraman dan ketenangan batin. Oleh karena itu, mereka harus selalu menjaga rasa kasih sayang yang telah dikaruniakan Allah SWT. kepada mereka sebagai salah satu dari tanda-tanda kebesaran Allah SWT.

- e) Keadilan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan, misalnya dalam (QS. al-Baqarah: 228)

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat di atas menunjukkan bahwa kaum perempuan juga mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki di dunia ini sesuai dengan aturan dan kepatutan-kepatutan agama.¹²

- f) Kesetaraan dalam jaminan sosial, seperti yang dijelaskan dalam QS. al-Baqarah:177)

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالرِّسَالِ وَعَاقَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan

¹² Ibid..., 61

memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.

Ayat ini merinci kebaikan-kebaikan yang harus di usahakan oleh seorang muslim, baik laki-laki maupun perempuan sebagai wujud dari ketakwaannya.

g) Kesetaraan dalam saling tolong menolong, misalnya dalam (QS. al-Taubah: 71)

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini menegaskan bahwa tugas-tugas kemanusiaan dan sosial tidak hanya dibebankan kepada laki-laki tetapi juga kepada perempuan. Ayat ini sekaligus menjadi dasar pentingnya keterlibatan perempuan dalam aktivitas sosial dalam rangka amar makruf dan nahi mungkar.

h) Kesempatan mendapatkan pendidikan, misalnya dalam (QS. al-Mujaadalah: 11)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ فَأَنْشُرُوا فَأَنْشُرُوا بِرَفْعِ اللَّهِ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Hai orang-orang beriman apabila dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis", maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Ayat di atas menjelaskan bahwa laki-laki maupun perempuan yang

beriman sama-sama didorong untuk menuntut ilmu agar bisa meraih derajat yang tinggi di sisi Allah SWT di dunia sebagai bekal menuju kebahagiaan akhirat.

Bertolak dari paparan di atas, dapat di gambarkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan dalam Al-Quran. Keduanya sama-sama diciptakan Allah SWT. Untuk melaksanakan perannya sebagai khalifah di muka bumi. Allah SWT. Tidak membeda-bedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan yang berhubungan dengan kodrat yang telah di tentukan Tuhan sejak manusia itu dilahirkan. Adapaun diskriminasi dan ketidakadilan yang terjadi di dunia ini adalah hasil dari struktur sosial dan budaya yang menyebabkan hirarki sosial laki-laki atas perempuan.¹³ Oleh karena itu, setiap upaya-upaya penalaran terhadap kandungan Al-Quran harus disesuaikan dengan visi Al-Quran itu sendiri.¹⁴

Setelah kita ketahui dan renungi akan ayat-ayat yang menjelaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di muka bumi ini maka penulis akan memaparkan ayat-ayat yang menjelaskan hak-hak perempuan yang sepantasnya kita renungi bersama sehingga kita bisa bijaksana dalam memutuskan kebijakan-kebijakan hukum Islam yang berkaitan dengan perempuan. Berikut ini ayat-ayat yang menggambarkan tentang hak-hak perempuan:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ وَسَعَوْا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (QS. An-Nisa': 32)

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.

Dua ayat di atas selain menjelaskan tentang kesamaan derajat antara laki-

¹³ Arini Rohbi Izzati, *Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh Dan HAM...*, 251

¹⁴ Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, 63.

laki dan perempuan, al-Quran juga turun sebagai pembelaan terhadap kedudukan dan posisi perempuan. Salah satu contohnya terdapat dalam surah *al-Mujaadilah*. Empat ayat dari surah ini menjelaskan tentang status perempuan yang yang *didlihar* oleh suaminya. Berikut bunyi ayat awal dari surah tersebut:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكَى إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّنِيسَاءِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ

Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Orang-orang yang menzhihar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Imam Jalaluddin as-Suyuthy menjelaskan tentang *asbab nuzul* (Sebab turunnya ayat-ayat) ini yang turun karena adanya cerita tentang sahabat Aus ibn as-Shamit dan istrinya Khaulah bin Tsa'lab. Saat itu Aus berkata pada istrinya: "*anti alayya ka dlahri ummy*" (engkau bagiku adalah seperti ibuku). Akhirnya Khaulah pun tidak menghiraukan suaminya sampai ia mendatangi dan melaporkan apa yang ia alami kepada Rasulullah SAW. Untuk mengetahui status hukumnya. Ia berkata pada Nabi: "wahai Rasulullah, Aus mengawiniku saat aku masih muda dan disukai orang-orang. Saat aku beranjak tua, ia menjadikanku seperti ibunya dan meninggalkanku. Barangkali engkau bisa memberikanku keputusan dan keringanan kepadaku." Setelah itu Rasulullah SAW. Bersabda: "sampai saat ini aku tidak diberikan keputusan apapun tentang perkataanmu ini. Hanya yang aku tahu engkau telah menjadi haram baginya". Khaulah berkata: "ia tidak mengucapkan *thalaq* kepadaku wahai Rasulullah?" ia mulai mendebat Rasulullah dan mengulang-ulangi ucapannya sampai ia berkata: "aku memiliki anak-anak kecil, jika aku menyerahkannya pada Aus mereka akan rusak, dan jika diserahkan padaku mereka akan kelaparan. Ia lalu mengangkat kepalanya ke langit dan berkata: "Ya Allah, aku mengadu kepadaMu, turunkanlah wahyu

melalui lisan nabimu!" ia melakukan hal tersebut sampai turunlah empat ayat pertama surah *al-Mujaadilah*.¹⁵

Pada ayat ketiga dan keempat Allah SWT menetapkan *kafarah* (denda) sebagai tebusan bagi seorang suami yang melakukan *dlihar* pada istrinya untuk bisa menjadikan istrinya kembali halal baginya.

Dengan memperhatikan ayat ini dapat diketahui bagaimana Islam sangat menghargai pandangan dan pengaduan wanita. Pengaduan seorang wanita (Khaulah) ini menjadi suatu pertimbangan dan menjadi sebab suatu ayat diturunkan. Selain itu juga, turunnya ayat tersebut mengindikasikan terjadinya dekontruksi sekaligus revolusi sosio-keagamaan pada masyarakat Arab Jahiliyah.

Praktek *dlihar* pada masa Arab Jahiliyah termasuk jenis talaq yang sangat buruk dan keras yang umum terjadi di masyarakat Arab. Bahkan seorang suami yang melakukannya dipaksa agar mengawinkan istrinya kepada orang lain. Dengan turunnya ayat tersebut al-Quran secara tegas melarang praktik *dlihar* terhadap seorang istri demi menjaga kehormatannya dan juga kehormatan seorang ibu dan anak-anaknya.¹⁶

Turunnya ayat-ayat al-Quran di atas dapat difahami sebagai langkah yang cukup revolusioner dalam perjalanan hukum Islam. Kandungan ayat ini tidak hanya merubah tatanan dan budaya masyarakat Arab Jahiliyah pada saat itu, akan tetapi juga mendekonstruksi tradisi-tradisi yang kurang ramah dengan keberadaan perempuan. Maka, sangat aneh rasanya jika ayat-ayat al-Quran yang sejatinya menjadi landasan terciptanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan justru dipahami terbalik dan disajikan argumen untuk merendahkan posisi perempuan dan merampas hak-haknya. Maka yang perlu dilakukan adalah bagaimana ayat-ayat al-Quran yang memperbincangkan tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan tidak hanya dipandang dari sudut pandang laki-laki, akan tetapi juga dilihat dengan kaca mata perempuan, sehingga terjadi keseimbangan pemahaman dalam memahami maksud universal dari ayat-ayat al-Quran.¹⁷

¹⁵ Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul*, dalam Khalid Abd ar-Rahman, *Shafwah al-Bayan li Ma'ani al-Quran*, (Bairut: Dar Ibn „Ashashah, 1994), 742.

¹⁶ M. Faisol, *Hermeneutika GENDER Perempuan dalam Tafsir Bshr al-Muhith*, (Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2011), 46-49.

¹⁷ *Ibid...*, 50

Pada masa pra-modern, kecenderungan tanpa memperhatikan konteks dimana atau dalam situasi apa ayat al-Quran diturunkan, bahkan penafsiran semacam ini bukan hanya terjadi dalam penafsiran al-Quran akan tetapi juga berlaku bagi hadis-hadis Nabi, hal ini telah dibaca oleh Ibnu Khaldun (w. 784/1382 M.) sebagaimana dijelaskan oleh Khalid M. Aboul El Fadl, Ibn Khaldun telah mengkritik kecenderungan para ulama' Islam yang mengabaikan konteks historis dalam proses pewahyuan, baik itu al-Quran ataupun Hadis Nabi. Dalam *al-Muqaddimah* ia menyatakan:

Dalam hal riwayat, jika seorang hanya bersandar pada (metode) periwayatan tanpa menilai (riwayat-riwayat) itu berdasarkan prinsip tindakan manusia, asas-asas politik, sifat dasar peradaban, dan kondisi-kondisi pergaulan sosial, serta tanpa membandingkan sumber-sumber klasik dengan sumber-sumber kontemporer, masa kini dan masa lalu, niscaya orang itu akan terjerumus kedalam kekeliruan dan kesalahan, serta bisa melenceng dari jalur kebenaran. Para sejarawan, penafsir al-Quran, dan perawi-perawi terkenal seringkali melakukan kesalahan kerana menerima begitu saja (autentisitas) riwayat dan peristiwa (tertentu). Ini karena mereka hanya bersandar pada periwayatan, apakah itu bernilai atau tidak. Mereka tidak memeriksa (riwayat-riwayat itu dengan teliti) dari sudut-sudut prinsip-prinsip (analisis-historis yang bersifat mendasar) atau membandingkan riwayat-riwayat itu satu sama lain, atau mengujinya menurut standar-standar kearifan, atau menyelidiki sifat dasar manusia. Di samping itu, mereka tidak menetapkan autentisitas riwayat-riwayat itu berdasarkan standar penalaran dan pemahaman. Akibatnya, mereka melenceng dari kebenaran dan tersesat di belantara kekeliruan dan khayalan.¹⁸

Dari pernyataan Ibn Khaldun tersebut, diketahui bahwa konteks dan unsur historis dari suatu teks memiliki peran yang penting dalam memberikan pemahaman sebuah teks kitab suci. Dan itu tidak boleh di sesampingkan untuk melihat situasi dan kondisi pada masa diturunkannya kitab suci. Hal tersebut telah banyak diabaikan oleh kalangan penafsir al-Quran ataupun Hadis, sehingga pemahaman yang diperoleh bersifat parsial dan tidak proporsional.

2) Kedudukan Perempuan Dalam Sunah

Sunnah adalah sumber hukum kedua dalam Islam, yang salah satu tugasnya adalah untuk menafsirkan al-Quran apabila terdapat yang masih

¹⁸ *Ibid...*, 51

kurang jelas, dan bisa menjadi sumber hukum independen apabila ada ketetapan yang tidak di temukan dalam al-Quran, sunnah adalah sumber hukum yang tidak bisa di pisahkan dari al-Quran, karena sumber hadis sebenarnya juga berdasarkan wahyu dari Allah SWT. Berikut hadis-hadis yang menjelaskan kesetaraan laki-laki dan dan perempuan:

Rasulullah SAW. Bersabda tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَّلَ وَلَا يَذْكُرُ اخْتِلَامًا قَالَ يَغْتَسِلُ وَعَنْ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ اخْتَلَمَ وَلَا يَرَى بَلَلًا قَالَ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ فَقَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرَى ذَلِكَ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ إِنَّمَا النِّسَاءُ شِقَائِقُ الرِّجَالِ¹⁹

Dari Aisyah berkata; "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pernah ditanya mengenai seorang lelaki yang mendapati dirinya basah (karena junub) sementara ia tidak bermimpi?" beliau bersabda; "Dia harus mandi." Beliau juga ditanya mengenai seorang lelaki yang bermimpi tapi tidak mendapatkan dirinya basah (karena junub)." Beliau bersabda: "Dia tidak wajib mandi." Ummu Sulaim berkata; "Apakah wanita juga seperti itu?" beliau bersabda: "Ya, karena perempuan adalah bagian dari lelaki."

Pada akhir hadis di atas Rasulullah SAW. Menjelaskan bahwa perempuan adalah mempunyai persamaan dalam masalah hukum dan menjelaskan bahwa perempuan adalah teman hidup dan saudara laki-laki. Hadis ini adalah salah satu bentuk pembelaan Rasulullah kepada kaum perempuan yang sebelumnya hanya di anggap sebagai kaum nomer dua dan bahkan tidak lebih dari sekedar barang dagangan yang bisa diperjual belikan, di jadikan taruhan bahkan bisa di wariskan kepada anak keturunannya. Maka dari itu kita harus mengkaji perubahan-perubahan tradisi, status tentang perempuan sejak masa jahiliyah sampai datangnya Rasulullah sebagai pembawa Risalah ketuhanan kepada ummat manusia. Dengan datangnya Rasulullah SAW. Secara bertahap banyak keputusan-keputusan yang mebelah hak-hak perempuan serta mengembalikan pada status perempuan sebagai sama-sama makhluk Allah SWT. seutuhnya yang harus di hormati.²⁰

Umar bin Khattab yang (sebelum Islam) dikenal pernah mengubur anak perempuannya juga menyatakan:

وَاللَّهِ إِنَّ كُنَّابِي الْجَاهِلِيَّةِ مَا نُعِدُّ لِلنِّسَاءِ أَمْرًا، حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِمْ مَا أَنْزَلَ، وَقَسَمَ لَهُنَّ مَا قَسَمَ.

¹⁹ Muhammad bun Isa at-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, juz 1)Bairut: Dar al-Gharab al- Islami, 1998), 173.

²⁰ K.H. Husain Muhammad, *fiqh Perempuan*, (Yogyakarta: PT.LkiS Pelangi Aksara, 2001), 22-23.

Demi Allah pada awalnya ketika kami berada pada masa jahiliyyah, kami tidak menganggap penting kaum perempuan. Sehingga Allah menurunkan apa yang telah diturunkan tentang mereka dan Allah membuat bagian sebagaimana Allah membuat bagian untuk mereka.²¹

Pernyataan Umar ra. di atas menunjukkan bahwa Islam telah merubah pandangan negatif kepada perempuan, dan bahkan di jelaskan dalam hadis dan sejarah yang *shahih* tentang sikap Rasulullah SAW. yang sangat memuliakan hak-hak perempuan, menyayangi, mengasihi, melindungi sebagai makhluk Tuhan yang seutuhnya.

3. Pertimbangan Hukum Hakim menurut *Openness* (Keterbukaan)

Fitur *openness* (*keterbukaan*) adalah sebuah fitur untuk memelihara suatu kadar keterbukaan dan pembaharuan diri. Fitur ini menawarkan dua mekanisme menuju keterbukaan dan pembaharuan diri yang diharapkan dari hukum Islam. Secara berurutan pertama, perubahan hukum dengan melihat pandangan dunia dan watak kognitif seorang fakih. Kedua, keterbukaan filosofis ditawarkan sebagai salah satu metode pembaruan diri dalam hukum Islam.²²

Mengacu pada mekanisme *openness* yang pertama yaitu merubah suatu hukum dengan melihat pandangan dunia seorang fakih merupakan salah satu solusi dalam menghadapi tantangan dunia dan stagnasi hukum Islam atau fikih. Dengan alasan, umat Islam sekarang hidup di tengah era globalisasi yang sedang tumbuh dan hampir menyeluruh. Sistem negara bangsa (*Nation State*), ekonomi dunia yang saling berkaitan, penciptaan dunia melalui komunikasi global dan sistem transportasi menjadi manifestasi nyata dari mesin globalisasi. Globalisasi memberikan cara pandang baru dan tantangan-tantangan kontemporer yang harus dihadapi oleh sejarah umat Islam. Mengatasi dampak dari globalisasi (modernitas) menjadi masalah utama yang harus dihadapi oleh umat Islam.²³

Jasser menjelaskan bahwa pandangan dunia (*world view*) adalah terjemahan bahasa Jerman "*weltanschauung* yaitu" sebuah istilah yang sudah berusia seratus tahun, dan secara literal bermakna "gambaran dunia".²⁴ Sedangkan istilah pandangan dunia adalah "seperangkat perkiraan yang kita yakini tentang penyusunan dasar dunia"²⁵ kerangka pedoman bagi pengalaman manusia, dan

²¹ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ash-Shahih*, juz 6 (Dar Turuq al-Najah, 1422), 157.

²² Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid al-Syari'ah*, 262.

²³ John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Agama*, terj. Syarifuddin Hasani (Yogyakarta: Ikon, 2003), cet 1, 196-197.

²⁴ David K. Naugle, *worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 20002), 2.

²⁵ Sire, James W. *Naming the elephant* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004), 19-20

sebuah sistem kepercayaan. Jadi, pandangan dunia ini merupakan hasil dari banyak faktor yang membentuk “kognisi” manusia terhadap dunia. Pandangan dunia dipengaruhi oleh segala sesuatu disekitar kita, mulai dari agama, konsep diri, geografi dan lingkungan, hingga politik, masyarakat, ekonomi dan bahasa. Menggunakan bahasa “kultur” dalam pengertian yang luas, pandangan dunia merepresentasikan “kultur yang dipahami secara kognitif” (kultur kognitif) atau *cognitive culture*.²⁶ Kultur kognitif adalah bangunan mental dan suasana realitas yang dengannya seseorang bisa melihat dan berhubungan dengan dunia luar.

Dalam *Maqāṣid Syariah* Jasser Auda mencoba merespon tantangan dan tuntutan era global dengan mereformasi *Maqāṣid* menuju *Maqāṣid* yang bercita rasa pemuliaan Hak Asasi Manusi (HAM) dan mengembangkan SDM untuk dipersiapkan pembawa kemaslahatan dan kedailan sosial pada masa sekarang ini dan seterusnya. Cara untuk merealisasikan tujuan di atas maka haru mengadopsi konsep dengan ukuran dari target-target kesepakatan atau *ijma'* Perserikatan Bangsa-Bangsa yang dalam hal ini merupakan penghapusan diskriminasi. Terkait gagasan tersebut, sepantasnya sebuah hukum yang dipandang sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman serta bertentangan dengan norma-norma di masyarakat dapat dirubah asalkan tidak menyimpang dari nilai-nilai filosofis dan dasar hukum itu sendiri. Undang-undang perkawinan terutama yang berkaitan dengan batas usia menikah adalah salah satu dari sekian aturan undang-undang yang dianggap kurang sesuai untuk di terapkan di zaman sekarang ini karena cenderung adanya praktek diskriminasi terutama bagi kaum perempuan. Oleh karena itu penting kiranya mengacu pada pendekatan sistem dengan menggunakan sudut pandang dunia khususnya HAM.

Banyak kita temukan instrumen hukum Internasional yang berkaitan dengan hak asasi manusia yang lebih memperhatikan hak-hak individu serta melindungi dan menyerukan dengan lantang akan penghapusan diskriminasi terhadap golongan-golongan tertentu secara umum dan penghapusan diskriminasi terhadap perempuan secara khusus. Konvensi ini mendorong kepada negara-negara anggota untuk berusaha keras untuk menghapus semua bentuk diskriminasi yang ada di negaranya, mereka menggaungkan kesetaraan hak-hak laki-laki dan perempuan dalam bermasyarakat dan bernegara baik sekala nasional maupun internasional.

Kemudian dalam UUD tahun 1945 juga disebutkan pada pasal 27 ayat 1 bahwasanya setiap warga Negara mempunyai perlakuan yang sama di dalam hukum dan pemerintahan dan pada pasal 28D ayat 1 setara tidaklangsung

²⁶ Sire Naming, h. 28. Naugle, *worldview: The History of a Concept*, 29.

menentang adanya diskriminasi dalam ranah hukum nasional, hal itu disebutkan dalam teks “Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum.”

Kemudian mengacu pada mekanisme openness yang ke dua yaitu merubah suatu hukum dengan keterbukaan Filosofis merupakan salah satu solusi dalam menghadapi tantangan dunia dan stagnasi hukum Islam saat ini.

Hukum Islam akan mencapai pembaruan diri melalui keterbukaan terhadap komponen lain dari pandangan dunia seorang fakih, yakni filsafat. Karena Usul Fikih, sedikit atau banyak, adalah filsafat hukum Islam, maka bisa dipastikan bahwa “Usul Fikih” juga memelihara kadar keterbukaan terhadap investigasi filosofis yang secara umum berkembang seiring dengan evolusi pengetahuan manusia. Oleh karena itu, agar sistem hukum Islam tetap memelihara pembaruan dirinya sendiri, kita perlu mengadopsi keterbukaan Ibnu Rusd (Averroes) terhadap seluruh investigasi filosofis dan memperluas keterbukaan ini pada teori-teori Usul Fikih itu sendiri.

Teori openness yang kedua ini berfungsi untuk mengembangkan jangkauan adat kebiasaan kepada pandangan dunia, yaitu cara pandang kita tidak hanya terfokus pada adat kebiasaan kita sendiri, misalnya dalam memahami teks tidak cukup hanya mengandalkan literasi yang kita punya tanpa memperhatikan realita internasional yang banyak mempengaruhi pemikiran, cara berintraksi dan perkembangan masyarakat, budaya, teknologi, politik, ekonomi. Jadi seorang fakih harus memperhatikan faktor-faktor itu sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum dan melakukan keterbukaan diri terhadap disiplin keilmuan lain dan termasuk perkembangan filsafat.²⁷

Berdasarkan analisis diatas mengingat salah satu pertimbangan hukum hakim dalam Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 bahwa tuntutan untuk menyesuaikan kebijakan usia minimal menikah didasarkan pada fakta bahwa Indonesia merupakan Negara pihak CEDAW (*the convention on the elimination of all forms of discrimination against women*). Perjanjian internasional untuk penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan melalui undang-undang pasal 7 tahun 1984. Pasal 16 ayat 1 CEDAW menyatakan:²⁸

- (1) Negara pihak wajib melakukan upaya-upaya khusus untuk menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan dalam setiap masalah yang berhubungan dengan perkawinan dan hubungan

²⁷ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah...*, 13.

²⁸ Putusan Mahkamah Konstitusi..., 57.

keluarga, dan berdasarkan persamaan antara laki-laki dan perempuan terutama harus memastikan:

- a. Hak yang sama untuk melakukan perkawinan.

Dengan demikian mahkamah berpendapat bahwa pembentuk undang-undang perlu melakukan sinkronisasi pengaturan batas usia minimal menikah dengan UU perlindungan anak yang sejalan dengan UU ratifikasi CEDAW. Yang dengan demikian berarti hakim secara tidak langsung dalam pertimbangannya sudah menggunakan fitur *Openess* (keterbukaan) yaitu dengan mempertimbangkan peraturan yang ada di dunia luar.

4. Pertimbangan Hukum Hakim dengan fitur hirarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*).

Dalam bagian ini setidaknya memberikan perbaikan pada dua dimensi *Maqāṣid Shari'ah*. *Pertama*, perbaikan jangkauan *Maqāṣid*. Jika sebelumnya *maqāṣid* tradisional bersifat khusus pada masalah-masalah yang ada dalam bab fikih dari satu nas atau secara spesifik saja sehingga membatasi jangkauan *Maqāṣid*, fitur ini membagi *Maqāṣid* pada tiga bagian yaitu; *Maqāṣid ammah*, yakni *Maqāṣid* yang mencakup semua masalah yang didapatkan dalam syariat bersifat umum dan universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya. Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqāṣid* tradisional. Kemudian *Maqāṣid khassah*. Ia adalah *Maqāṣid* yang mencakup masalah yang ada di dalam suatu persoalan tertentu dalam satu bab ilmu. Dan terakhir *Maqāṣid* yang ketiga adalah *Maqāṣid juz'iyah* atau partikular, yakni *Maqāṣid* yang terkait dengan *masalah* atau *hikmah* yang di ambil dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalah* ini dengan sebutan "hikmah" atau "rahasia". *Maqāṣid* saling berkaitan antara *Maqāṣid ammah*, *Maqāṣid khassah*, *Maqāṣid juz'iyah*, adalah *Maqāṣid* yang saling berkaitan dan saling mendukung pada satu kategori dengan kategori yang lainnya dengan penempatan yang sejajar. *Kedua*, memperbaiki cakupan orang yang dijangkau *Maqāṣid*. Jika *Maqāṣid* lama lebih bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan lebih cenderung kepada dimensi cakupan *Maqāṣid* kontemporer. Implikasinya, *Maqāṣid* menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia dunia. Selanjutnya, *Maqāṣid* publik itulah yang diprioritaskan ketika menghadapi dilema dengan *Maqāṣid* yang bercorak individual.²⁹

²⁹ Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 13.

Untuk analisis dari demensi fitur hierarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*) yang *pertama*, yaitu perbaikan jangkauan *Maqāsid*, maka penulis membagi kepada *Maqāsid ammah*, *Maqāsid khassah*, *Maqāsid juz'iyah*.

Maqāsid ammah, adalah *Maqāsid* yang mencakup semua masalah yang didapatkan dalam syariat bersifat umum dan universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqāsid* tradisional.

Menurut hemat penulis dengan menerapkan aturan terkait batas minimal usia dalam pasal 7 (ayat 1) undang-undagn perkawinan pada zaman sekarang ini akan menafikan tujuan pernikahan itu sendiri yaitu untuk melestarikan keturunan dan menjaga agama. Karena dengan adanya aturan tersebut yang didalamnya terdapat diskriminasi yang lebih banyak merugikan kaum perempuan, maka pernikahan tersebut akan sulit untuk mendapatkan keharmonisan dalam sebuah keluarga sehingga berpengaruh pada tidak sehatnya reproduksi perempuan sehingga sulit untuk mendapatkan keturunan dan menjaga keutuhan institusi keluarga. Sebuah pernikahan juga bertujuan untuk meningkatkan kualitas ibadah kita dengan tersalurkannya naluri seksual pada tempat yang halal serta menjaga pandangan dan kemaluan dari perzinahan sebagaimana yang di jelaskan dalam hadis: “*sesungguhnya pernikahan dapat menjaga pandangan (dari hal yang haramkan) dan lebih membentengi kemaluan*”.

Maqāsid khassah adalah *Maqāsid* yang mencakup masalah yang ada di dalam suatu persoalan tertentu dalam satu bab ilmu, dalam hal ini adalah untuk mencapai hasil pernikahan yang harmonis. Sedangkan dalam aturan perkawinan dalam pasal 7 (ayat 1) yang berbunyi bahwa usia minimal menikah bagi perempuan 16 dan 19 tahun bagi laki-laki telah mendukung pernikahan usia dini yang mana keharmonisan dan ketentraman dalam keluarga akan sulit tercapai. Sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an (Qs. Ar-rum: 21)

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 kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

Sebagaimana kita dapati dalam Pasal 3 KHI, bahwa tujuan diadakannya

pernikahan adalah untuk membentuk dan menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*.

Selanjutnya, *Maqāṣid* yang ketiga adalah *Maqāṣid* yang terkait dengan *masalah* atau *hikmah* yang di ambil dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalah* ini dengan sebutan “hikmah” atau “rahasia”. dalam hal ini adalah *masalah* pada pertimbangan hakim Mahkamah Konstitusi yaitu menghilangkan diskriminasi terutama terhadap kaum perempuan.

Maqāṣid saling berkaitan antara *Maqāṣid ammah*, *Maqāṣid khassah*, *Maqāṣid juz’iyyah*, Dalam hal ini yaitu pertimbangan hakim yang berupa menghapus diskriminasi terutama terhadap kaum perempuan yang secara tidak langsung juga terciptanya *Maqāṣid khassah* yaitu untuk menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*, dan dari *Maqashid khassah* akan berdampak baik untuk menjaga agama dan keturunan sesuai dengan konsep *Maqashid ammah*.

Berdasarkan dimensi fitur hierarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*) yang *Kedua*, memperbaiki cakupan orang yang dijangkau *Maqāṣid*. Jika *Maqāṣid* lama lebih bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan lebih cenderung kepada dimensi cakupan *Maqāṣid* kontemporer. Implikasinya, *Maqāṣid* menjangkau lingkungan masyarakat, bangsa,³⁰ dan negara sebagai tempat bergaul dan hidup pasangan suami istri, perempuan yang menjadi objek diskriminasi akan kesusahan untuk beradaptasi dengan lingkungannya, keluarganya bahkan tidak akan mempunyai semangat untuk menatap masa depan dan untuk mengembangkan dirinya di kancah nasional ataupun internasional. Padahal negara yang baik dan maju adalah harus diawali dari keluarga yang baik dan sejahtera. Jadi kemaslahatan dari keluarga untuk mencapai kebahagiaan harus didahulukan untuk membangun kenyamanan hidup dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

5. Pertimbangan Hukum Hakim Menurut *Multi-Dimensionality*

Dalam sebuah teori sistem adalah merupakan satu kesatuan dari berbagai dimensi yang harus saling melengkapi dengan yang lainnya, agar kinerja dari sistem itu bisa bekerja dengan efektif. Dalam bagian *multi-dimensionality* ini Jasser menawarkan dua dimensi sebagai metode proses penetapan hukum, yang pertama dengan memperluas jangkauan konsep *qath’i*. Dan yang kedua adalah mengurai pertentangan antara dalil dengan menggunakan *Maqāṣid* sebagai acuan utama.

Pendapat Jasser tentang kepastian (*al-qat’i*) dan ketidakpastian (*al-zanni*), beliau mengatakan keduanya merupakan dikotomi yang sangat kuat dan dominan

³⁰ Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, 13.

dalam berbagai metodologi dan mazhab fikih.³¹ Al-Gazali mendefinisikan logika sendiri sebagai hukum yang mengidentifikasi definisi-definisi dan analogi-analogi, serta membedakan pengetahuan pasti dari pengetahuan lain. Beberapa dalil Usul dilegitimasi hanya untuk memperluas area kepastian dalam hukum Islam. Konsep “kepastian” dalam implikasi linguistik (*qat'i*) adalah menimbulkan problem keterbatasan, pengabaian konteks, dan pandangan parsial dalam kebanyakan hukum fikih. Tawaran jasser dalam perluasan usul fikih ini adalah dengan menggunakan *Maqāṣid* sebagai tolak ukur kemaslahatan dalam sebuah keputusan yang akan di ambil.

Konsep *pertama* menurut multi-dimensionality adalah perluasan jangkauan *qath'i* dikaitkan dengan pertimbangan hukum hakim yang mana muatan utama dalam pertimbangan hakim adalah diskriminasi dalam berbagai hal terutama terhadap perempuan dalam pasal 7 (ayat 1) undang-undang perkawinan tentang batas usia minimal menikah, menurut hemat penulis dalil yang digunakan hakim sebagai pertimbangan sehingga hakim mengabulkan permohonan tersebut sudah tepat.

Melihat dalil-dalil yang telah disebutkan diatas pada fitur *al-kulliyah*, *wholeness* (Kemenyeluruhan) yang menyatakan kesetaran antara laki-dan perempuan dalam berbagai hal dengan kata lain tidak bolehnya ada diskriminasi antara keduanya dikarenakan hak perempuan sebagaimana hak laki-laki.

Konsep *kedua* menurut multi-dimensionality adalah mengurai pertentangan dengan maqasid. Jadi apabila terjadi perbedaan-perbedaan dalil dalam sunnah-sunnah Nabi saw. Yang *dhahirnya* bertentangan hendaknya semua hadis tersebut disandingkan dengan perkembangan *Maqāṣid*. Perbedaan-perbedaan dalam hadits yang berkailan dengan '*urf* harus dilihat dari kaca mata *Maqāṣid* universalitas dan '*urf* internasional, serta keberadaan nash dilihat sebagai dalil penetapan terhadap sebuah hukum yang bersifat gradual.

Dalam hal pertimbangan hakim ini, bahwa muatan utama pertimbangan hakim adalah adanya diskriminasi dalam pasal 7 (ayat 1) yang mana pertimbangan tersebut didukung dengan berbagai dalil dalam Al-Qu'an dan hadist dan yang terpenting lebih sesuai dengan *urf* internasional dan peraturan HAM tentang penghapusan diskriminasi terhadap perempuan. Dan ini sangat sesuai dengan konsep *Maqāṣid Shari'ah* Jasser dalam teori sistem yang kelima (Multi-Dimensionality).

³¹ Abdullah Rabi, *Al-Qat'iyyah wa al-Zanniyah fi Usul al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahar,tt), 24-27.

6. Pertimbangan Hukum Hakim Menurut *Purposefulness* (Kebermaksudan)

Realisasi dari Fitur kebermaksudan (*purposefulness*) atau *maqāṣid* harus dikembalikan pada nilai-nilai al-Quran dan hadis, dan diinduksi dari sumber rasional seperti *qiyas* dan *maslahah mursalah*. Tanpa harus mengikor pada teks-teks hasil *ijtihad* seorang fakih. Kevalidan hasil *ijtihad* dilihat sejauh mana perwujudan *maqāṣid* yang ada didalamnya. Maka dari itu *maqāṣid* dalam pernikahan, khususnya maslahat dan mudarat terhadap pernikahan dini dan diskriminasi di dalamnya terutama pada kaum perempuan.

Dari asumsi dan klaim diatas, sudah sepatasnya hak-hak Reproduksi Perempuan yang didalamnya memuat hak perdata dan hukum keluarga, dimunculkan sebagai bagian penting dan tak terpisahkan dengan persoalan HAM universal. Kasus perkawinan dini adalah merupakan kasus yang tidak boleh dianggap enteng. Mengingat dari sinilah starting poin segala kemungkinan negatif terjadi. Oleh karena itu adanya diskriminasi dalam pasal tersebut yang dijadikan sebagai muatan utama pertimbangan hakim yaitu demi kemaslahatan dan *maqāṣid* dalam pernikahan.

KESIMPULAN

Adapun dari hasil analisis terhadap Pertimbangan Hukum Hakim Dalam Menetapkan Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 Perspektif *Maqāṣid Shari'ah* Jasser Auda adalah sebagai berikut:

- a Menurut *Cognitive Nature*, pertimbangan hakim dalam memutus permohonan Nomor 22/PUU-XV/2017 terkait tentang perubahan batas usia minimal pernikahan sudah sesuai dengan teori *Maqāṣid syari'ah* yang mana putusan tersebut merevisi Undang-Undang sebelumnya terkait batas usia minimal pernikahan dalam pasal 7 (ayat 1) Undang-Undang Perkawinan yang menyatakan bahwa batas usia diperbolehkannya menikah yaitu 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki, mengingat ketentuan tersebut merupakan hasil atau produk hukum manusia yang bisa berubah kapanpun tergantung dengan keadaan.
- b menurut *al-kulliyah, wholeness* (Kemenyeluruhan) melalui tafsir tematik dan hadis-hadis Nabi SAW. dapat di ambil kesimpulan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama ciptaan Allah swt. untuk melaksanakan perannya sebagai khalifah di muka bumi. Kesetaraan dalam saling tolong menolong, Kesejajaran dalam jaminan sosial, Kesetaraan untuk saling menyayangi dan mencintai, Kesetaraan amal dan pahala, sama-sama berpotensi meraih prestasi.

- c Menurut *Openness* (Keterbukaan), mengingat salah satu pertimbangan hukum hakim dalam Putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 bahwa tuntutan untuk menyesuaikan kebijakan usia minimal menikah didasarkan pada fakta bahwa Indonesia merupakan Negara pihak CEDAW (*the convention on the elimination of all forms of discrimination against women*). Perjanjian internasional untuk penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan melalui undang-undang pasal 7 tahun 1984. Pasal 16 ayat 1 CEDAW menyatakan:
- (2) Negara pihak wajib melakukan upaya-upaya khusus untuk menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan dalam setiap masalah yang berhubungan dengan perkawinan dan hubungan keluarga, dan berdasarkan persamaan antara laki-laki dan perempuan terutama harus memastikan:
- d Menurut fitur hirarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*). Berdasarkan dimensi fitur hierarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*) yang Kedua, memperbaiki cakupan orang yang dijangkau *Maqāṣid*. Jika *Maqāṣid* lama lebih bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan lebih cenderung kepada dimensi cakupan *Maqāṣid* kontemporer. Implikasinya, *Maqāṣid* menjangkau lingkungan masyarakat, bangsa, dan negara sebagai tempat bergaul dan hidup pasangan suami istri, perempuan yang menjadi objek diskriminasi akan kesusahan untuk beradaptasi dengan lingkungannya, keluarganya bahkan tidak akan mempunyai semangat untuk menatap masa depan dan untuk mengembangkan dirinya di kancah nasional ataupun internasional. Padahal negara yang baik dan maju adalah harus diawali dari keluarga yang baik dan sejahtera. Jadi kemaslahatan dari keluarga untuk mencapai kebahagiaan harus didahulukan untuk membangun kenyamanan hidup dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.
- e Menurut *Multi-Dimensionality*, Dalam hal pertimbangan hakim ini, bahwa muatan utama pertimbangan hakim adalah adanya diskriminasi dalam pasal 7 (ayat 1) yang mana pertimbangan tersebut didukung dengan berbagai dalil dalam Al-Qur'an dan hadist dan yang terpenting lebih sesuai dengan 'urf internasional dan peraturan HAM tentang penghapusan diskriminasi terhadap perempuan. Dan ini sangat sesuai dengan konsep *Maqāṣid Shari'ah* Jasser dalam teori sistem yang kelima (Multi-Dimensionality).
- f Pertimbangan Hukum Hakim Menurut *Purposefulness* (Kebermaksudan) Realisasi dari Fitur kebermaksudan (*purposefulness*) atau *maqāṣid* harus dikembalikan pada nilai-nilai al-Quran dan hadis, dan diinduksi dari sumber rasional seperti

qiyas dan *maslahah mursalah*. Tanpa harus mengikorkan pada teks-teks hasil *ijtihad* seorang fakih. Kevalidan hasil *ijtihad* dilihat sejauh mana perwujudan *maqāsid* yang ada didalamnya. Maka dari itu *maqāsid* dalam pernikahan, khususnya masalah dan mudarat terhadap pernikahan dini dan diskriminasi di dalamnya terutama pada kaum perempuan.

Dari asumsi dan klaim diatas, sudah sepantasnya hak-hak Reproduksi Perempuan yang didalamnya memuat hak perdata dan hukum keluarga, dimunculkan sebagai bagian penting dan tak terpisahkan dengan persoalan HAM universal. Kasus perkawinan dini adalah merupakan kasus yang tidak boleh dianggap enteng. Mengingat dari sinilah starting poin segala kemungkinan negatif terjadi. Oleh karena itu adanya diskriminasi dalam pasal tersebut yang dijadikan sebagai muatan utama pertimbangan hakim yaitu demi kemaslahatan dan *maqāsid* dalam pernikahan.

Dari uraian diatas bahwa Hasil analisis menunjukkan bahwa pertimbangan hukum terhadap keputusan Mahkamah Konstitusi sudah sesuai dengan *Maqāsid Shari'ah* Jasser 'Auda.

Rujukan

- Manan, Abdul. 2006. *Aneka Masalah Hukum Keluarga Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Rusli. 1984. *Perkawinan Antar Agama Dan Masalahnya*. Bandung: Shantika Dharma.
- Kuzari, Achmad. 1995. *Nikah Sebagai Perikatan*. Jakarta: Raja Grafindo.
- Asymuni, Yasin. 2005. *Keistimewaan, Fungsi, Dan Keindahan Dalam Pernikahan*. Kediri: Ponpes Hidayah Ath-Thulab.
- Sahrani, Sohari. 2009. *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Lengkap*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- 'Alim, Yusuf, Hamid. 1991. *Al-Maqāsid Al-'Amah Li Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah*. USA: Internasional Graphic Printing Service.
- Ramulyo, Idris. 1996. *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Analisis dari Undang-Undang No.1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*, cet. ke-2. Jakarta: Bumi Aksara.
- Mujib, Abdul dan Mudzakir, Jusuf. 2002. *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Muhammad, Husein. 2007. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: Pelangi Aksara.
- Batara, Ratna Munti dan Anisah, Hindun. 2005. *Posisi Perempuan didalam Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta Timur: Lkis.

- Asni. 2012. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Kementrian Agama RI
- Soekanto, Soerjono. 2005. *Pengantar Penelitian Hukum*. Yogyakarta: Pelangi Aksara.
- Ahmad, Beni. 2008. *Metode Penelitian Hukum*. Bandung: CV. Pustaka Setia.
- Muhammad, Abdulkadir. 2004. *Hukum dan Penelitian Hukum*. Bandung: PT.Citra Aditya Bakti, cet. 1.
- Mahfud, Moh. 2012. *Perbedaan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi*. Jakarta:Rajawali Press.
- Arifin, Zainal, Hoesein. 2014. *Kekuasaan Kehakiman Di Indinesia*. Malang: Setara Press.
- Asshiddiqie, Jimly. 2006. *Perkembangan dan Konsolidasi Lembaga Negara Pasca Reformasi*. Jakarta, Konstitusi Press
- Siahaan, Maruarar. 2011. *Hukum Acara Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika Offset.
- Siahaan, Maruarar. 2011. *Hukum Acara Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika Offset.
- <http://www.jasserauda.net/portal/Maqāsid-al-shariah-perspektif-jasser-auda>, di unduh pada minggu tgl 07 November 2019.
- Al-Raisuni, Akhmad dan Djamil, Faturrahman. 1997. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Auda, Jasser. 2013. *Al-Maqāsid untuk Pemula*. Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga.
- Riyanto, Waryani, Fajar. 2014. *Mazhab Sunan Kalijaga: Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Hukum Islam Integratif di Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta*. Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta.
- Auda, Jasser.2007. *Maqāsid Sharī'ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Rida, Rasyid “*Mujmal Al-Ahwal al-Siyasiyyah*” *Al-‘Urwah al-Wusqa*, 29 Februari 1898 M, dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui Maqāsid Sharī'ah*,..., 101
- Sabiq, Al-Sayyid. 1994. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Dar al-Fath li al-I'lam al-Arabi, vol2.
- Al-Jazri, Al-Mubarak. 1979. *Al-Nihayah fi Garib al-Hadis w al-Asar*. Bairut: Al-Maktabah al-Imamiyyah, vol.3.
- Taimiyah, Ibn. 1998. *Naaqd Maratib al-Ijma'*, edisi ke-1. Bairut: Dar al-fikr.
- al-Razi, Muhammad ibn Umar. 1400 H. *Al-Mahsul*, ed. Taha Jabir al-Alwani. Riyad: Universitas Imam Muhammad Press, vol.1.
- Naugle, David K. 20002. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Eerdmans, 2
- James, W Sire. 2004. *Naming the elephant*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.

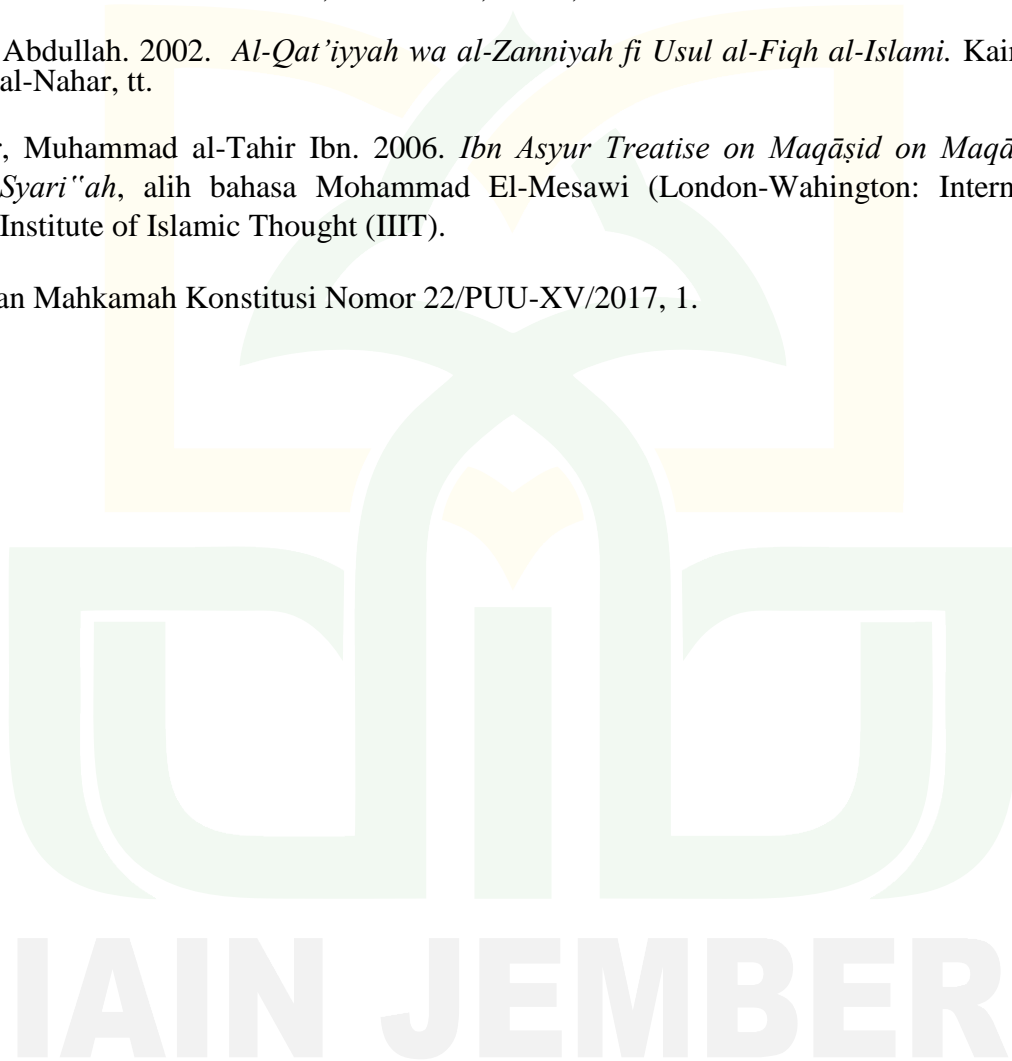
Naming, Sire. 1999. *worldview: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, edisi ke-3 Prentice Hall.

Fatah, Abdul, Sayf. 2005. “on Imam Mohamed Abdu’s *Worldview*” makalah yang dipresentasikan pada peringatan 100 tahun wafatnya Syaikh Muhammad Abduh. Bliibliotheca Alexandrina, Alexandria, Mesir, Desember:7.

Rabi, Abdullah. 2002. *Al-Qat’iyyah wa al-Zanniyah fi Usul al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Nahar, tt.

Asyur, Muhammad al-Tahir Ibn. 2006. *Ibn Asyur Treatise on Maqāṣid on Maqāṣid al-Syari’ah*, alih bahasa Mohammad El-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT)).

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017, 1.



إِنَّ وَضْعَ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي

الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعًا

“Sesungguhnya penetapan syari’at tak lain adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat sekaligus”

IAIN JEMBER