

# OBJEKTIFIKASI HUKUM PERKAWINAN ISLAM DI INDONESIA PERSPEKTIF MAQASID SYAR'ITYAH UPAYA DARI INTEGRASI KEILMUAN KE- ISLAMAN

M. Khoirul Hadi al-Asyari, Muhaimin dan  
Qurrotul Ainiyah  
IAIN Jember dan STAI Al- Falah As-Suniyyah  
Kencong Jember  
jayaaaini@gmail.com

## **Abtract**

*This research is a study based on the Library Research and Field Research the pick-up scene on the excavation of Islamic Law through objectification theory in perspective of Maqasidh Sharia, in this study there are three research questions: First, what and how is the concept of objectification of Islamic law?, Secondly, how is the implementation objectification of Islamic law in Indonesia? and the third is how Objectificationf Maqasid Shariah in Indonesia, with the approach of content analysis to examine the concept of objectification of Islamic law in Indonesia in Maqasid syar'iyah perspective. The aims of this study are first, to determine the concept of objectification of Islamic law. Secondly, it attempts to know the concept of objectification Law Islam in Indonesia, and third to know the objectification of Islamic Law in Indonesia from the perspective of Maqasid Shariah.*

**Keywords:** *Objectification, Islamic Law, Maqasid Syari'ah.*

## **Abstrak**

*Penelitian ini adalah Penelitian yang berbasis pada Library Reseach dan Field Reseach yang mengangkat Tema tentang Penggalian Hukum Islam melalui Teori Objektifikasi Hukum perkawinan Islam dalam perpektif Maqasid Syari'ah, dalam penelitian ini ada tiga pertanyaan penelitian Pertama, Apa dan Bagaimana Konsep Objektifikasi Hukum perkawinan Islam?, Kedua bagaimana amplikasi Objektifikasi Hukum perkawinan Islam Di Indonesia? dan ketiga*

adalah bagaimana Objektifikasi Hukum Islam berbasis Maqasid Syari'ah di Indonesia, dengan pendekatan konten analisis untuk mengkaji konsep Objektifikasi Hukum Islam di Indonesia dalam perspektif Maqasid syar'iyah, hasil penelitian ini adalah pertama, mengetahui konsep Objektifikasi Hukum Islam kedua mengetahui Konsep Objektifikasi Hukum Islam di Indonesia, dan Ketiga Mengetahui objektifikasi Hukum Islam di Indonesia perspektif Maqasid Syari'ah .

**Kata Kunci :** Objektifikasi, Hukum Islam, Maqasid Syari'ah

## **Pendahuluan**

Bagi suatu negara dan bangsa seperti Indonesia adalah mutlak adanya Undang-Undang perkawinan nasional, sekaligus menampung prinsip-prinsip dan memberikan landasan hukum perkawinan yang selama ini menjadi pegangan serta telah berlaku bagi berbagai golongan dalam masyarakat.<sup>261</sup> Hal ini karena negara Republik Indonesia adalah negara berdasarkan atas hukum yang modern dan negara berdasarkan atas hukum yang demokratis,<sup>262</sup> sehingga kegiatan eksekutif dan yudikatif tunduk serta mengikuti hukum

---

<sup>261</sup> Lihat penjelasannya dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (Jakarta: Trinity, 2007), hlm. 109. Dalam penjelasan selanjutnya, Undang-Undang ini ditentukan prinsip-prinsip atau asas-asas mengenai perkawinan dari segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan yang telah disesuaikan dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Sesuai dengan landasan falsafah Pancasila dan UUD 1945, maka Undang-Undang ini di satu pihak harus dapat mewujudkan prinsip-prinsip yang terkandung dalam Pancasila dan UUD 1945, sedangkan di lain pihak harus dapat pula menampung segala kenyataan yang hidup dalam masyarakat dewasa ini. A. Djazuli, "Beberapa Aspek Pengembangan Hukum Islam di Indonesia" dalam Tjun Surzaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 234.

<sup>262</sup> Dalam negara yang pemerintahannya berwawasan sistem konstitusi seperti halnya negara Republik Indonesia, Undang-Undang merupakan pemahaman kunci (*der schusselbegriff*) mengenai negara berdasarkan atas hukum yang demokratis, lihat Padmo Wahjono, *Indonesia Negara Berdasarkan atas Hukum*, cet. ke-2 (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), hlm. 157.

perundang-undangan.<sup>263</sup> Dalam hal ini pembangunan hukum nasional menjadi keharusan Negara sebagai upaya Negara melayani hak-hak warga Negara, dalam konteks ini adalah Indonesia.

Undang-Undang perkawinan Nasional merupakan hak bagi warga Negara untuk melakukan pernikahan secara legal di depan Pemerintah, hukum perkawinan juga sebagai solusi untuk menyatukan umat Islam agar mempunyai hukum dalam satu atap yang sama dan memberikan kemudahan bagi pemeluknya untuk melakukan urusan yang menyangkut dengan hukum-hukum Negara lainnya. Ketika hukum perkawinan terlembaga dalam peraturan perundang-undangan, hukum perkawinan mengalami objektifikasi<sup>264</sup> ke dalam hukum positif Undang-Undang. Hal ini merupakan langkah pembaharuan hukum perkawinan sebagai upaya aktualisasi dalam kehidupan modern, yang memiliki ciri hukum berupa tertulis, berlaku untuk seluruh wilayah negara dan menjadi instrumen untuk mencapai tujuan negara.<sup>265</sup> Karena negara adalah instrumen kelas atau kepentingan

---

<sup>263</sup>Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 124.

<sup>264</sup> Objektifikasi adalah perbuatan rasional-nilai (*wertrational*) yang diwujudkan ke dalam perbuatan rasional, sehingga orang luar pun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 63. Menurut Kuntowijoyo, dengan objektifikasi ini, hukum Islam lebih membumi dalam merespon dan menyelesaikan masalah-masalah kongkret dan riil yang ada dalam masyarakat Indonesia, bandingkan dengan Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 67 dan 70-71.

<sup>265</sup> Tujuan yang ingin dicapai dalam hukum perkawinan Indonesia tercatat ada tiga, yaitu, keadilan, ketertiban dan *maqashid al-syari'at*. Dari ketiga tujuan tersebut dimaksudkan bahwa hukum perkawinan untuk rekayasa sosial masyarakat, membentuk masyarakat yang dicita-citakan, penguatan hak-hak dalam keluarga dan transformasi hukum perkawinan tradisional menuju hukum perkawinan modern. Dengan hal ini, hukum perkawinan Indonesia merupakan rekayasa sosial bagi masyarakat Indonesia. Bandingkan dengan Soerjono Soekanto, *Beberapa Teori Sosiologi Tentang Struktur Masyarakat* (Jakarta: Citra Niaga Rajawali, 1993), hlm. 214.

vertikal, yaitu kepentingan berdasarkan stratifikasi sosial. sehingga nilai bersama, dan konsensus nasional, harus mengendalikan kepentingan horizontal dan vertikal.<sup>266</sup> Akan tetapi yang menjadi catatan penting adalah Objektifikasi Hukum Perkawinan Islam itu harus berlandaskan Maqasid Syari'ah, sebagai sebuah hukum dan aturan yang lahir dari embrio Islam Maqasid Syari'ah tidak dapat di lepaskan begitu saja dalam kaca mata Hukum Islam Indonesia<sup>267</sup>.

Dalam konteks Indonesia, hukum perkawinan Indonesia yang tertuang dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 bertaraf nasional, dalam arti bahwa semua warga negara mengikuti aturan tersebut. Sehingga objektifikasi hukum perkawinan berfungsi untuk menyatakan bahwa perbuatan yang diatur dirasakan oleh warga negara sebagai sesuatu yang natural (sewajarnya), tidak sebagai perbuatan keagamaan. Meskipun demikian, dari sisi yang mempunyai perbuatan, bila tetap menganggapnya sebagai perbuatan keagamaan, maka tetap dikategorikan amal. Objektifikasi juga dapat dilakukan oleh orang non-Islam, asal perbuatan itu dirasakan oleh orang Islam sebagai sesuatu yang objektif, sementara orang non-Islam dipersilakan menganggapnya sebagai perbuatan keagamaan.<sup>268</sup> Objektifikasi yang baik adalah ketika objektifikasi itu masih dalam jalur-jalur kaidah-kaidah dan tujuan hukum Islam. Dalam hukum Islam Objektifikasi di perbolehkan bila melalui dalam tahapan Maqashid Syari'ah.

Dengan demikian, objektifikasi yang dimaksudkan di sini adalah pembentukan suatu aturan perkawinan dari hukum Islam yang kemudian masuk dalam tataran hukum nasional dan berlaku luas.<sup>269</sup> Dalam hal ini hukum perkawinan yang diatur oleh hukum Islam diambil alih oleh negara legal-rasional, sehingga peranan pribadi hukum Islam berada di balik layar dan landasan utamanya adalah perilaku sosial yang

---

<sup>266</sup>Kuntowijoyo, *Identitas Politik*, hlm. 54-55.

<sup>267</sup> Wariyani Fajar Riyanto, *Maqasid Syari'ah*, (Yogyakarta . Integrasi Interkoneksi, 2012) halaman 700.

<sup>268</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 62.

<sup>269</sup>. Lihat A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, cet. ke-1 (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 233.

baik dan berkembang di masyarakat (dalam bahasa Ushul Fiqh bisa di katakan dengan *urf Sahih*).

Objektifikasi ini diharapkan memberikan implikasi terhadap hukum perkawinan Indonesia yang tertuang dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974. Dalam hukum perkawinan Indonesia, objektifikasi menawarkan jalan keluar agar nilai-nilai universal hukum perkawinan dapat diterapkan sebagaimana mestinya dalam kategori-kategori objektif. Sehingga hukum perkawinan yang telah dirumuskan dapat dilaksanakan dengan sebaik-baiknya oleh warga negara Indonesia. Dengan berlakunya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan ini, teori resepsi<sup>270</sup> yang diberlakukan di zaman Hindia Belanda menjadi terhapus dengan sendirinya. Adanya pasal-pasal tertentu dalam Undang-Undang ini menghilangkan keragu-raguan untuk menerima kenyataan bahwa hukum Islam telah langsung menjadi sumber hukum tanpa memerlukan bantuan atau peraturan hukum adat.<sup>271</sup> Dan hal ini perlu dilakukan penjelasan yang sangat rasional untuk memberikan pemahaman Hukum Islam yang *Rahmatallil 'alamin*.

Pada dasarnya, Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 merupakan karya dari bangsa Indonesia di bidang hukum perkawinan yang ditujukan untuk menghilangkan adanya pluralisme hukum perkawinan,<sup>272</sup> sebagai akibat dari kebijakan Pemerintah Kolonial Hindia Belanda yang membedakan penduduk menjadi tiga golongan berikut hukum yang berlaku.<sup>273</sup> Sehingga anggapan yang menyatakan bahwa

---

<sup>270</sup> Rahmat Rosyadi & Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), hlm. 79.

<sup>271</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perkawinan Islam*, hlm. 166.

<sup>272</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perkawinan Islam: Perspektif Fikih dan Hukum Positif* (Yogyakarta: UII Press, 2011), hlm. 4.

<sup>273</sup> Di Indonesia pelaksanaan hukum perkawinan masih pluralistis. Dalam arti bahwa Indonesia dalam praktiknya masih berlaku tiga macam sistem hukum perkawinan, yaitu: (1) hukum perkawinan menurut Hukum Perdata Barat atau *Burgerlijk Wetboek* (BW), diperuntukkan bagi WNI keturunan asing atau beragama Kristen. (2) hukum perkawinan menurut hukum Islam diperuntukkan bagi WNI keturunan atau pribumi yang beragama Islam. (3) hukum perkawinan

dengan berlakunya Undang-Undang perkawinan ini, hukum perkawinan Islam tidak berlaku lagi adalah tidak tepat, sebab menurut ketentuan dalam pasal 66 Undang-Undang<sup>274</sup> tersebut tidak berlaku bukanlah peraturan-peraturan perkawinan secara keseluruhan melainkan hanya hal-hal yang mengatur tentang perkawinan sejauh telah diatur dalam Undang-Undang Perkawinan ini. Sedangkan dalam hal-hal yang belum diatur dalam Undang-Undang ini masih tetap berlaku. Sementara itu, adanya Rancangan Undang-Undang tentang hukum materiil Peradilan Agama di bidang perkawinan harus senantiasa dikawal secara ketat.<sup>275</sup> Pertimbangan hukum yang akan

---

menurut hukum adat, diperuntukkan bagi masyarakat pribumi yang masih memegang teguh hukum adat. *Ibid*, hlm. 2, lihat pula Titik Triwulan Tutik, *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2008) hlm. 97-98.

<sup>274</sup>Untuk perkawinan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan berdasarkan atas Undang-Undang ini, maka dengan berlakunya Undang-Undang ini ketentuan-ketentuan yang diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*), Ordonansi Perkawinan Indonesia Kristen (*Huwelijks Ordonantie Christen Indonesiers Stb.* 1993 November. 74), Peraturan Perkawinan Campuran (*Regeling op de gemengde Huwelijken Stb.* 1898 November. 158), dan peraturan-peraturan lain yang mengatur tentang perkawinan sejauh telah diatur dalam Undang-Undang ini, dinyatakan tidak berlaku. Lihat pasal 66 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, hlm. 107.

<sup>275</sup>Rancangan Undang-Undang Hukum Materiil Peradilan Agama Bidang Perkawinan terdiri atas sebagai berikut: (1) Bab I : Ketentuan Umum, (2) Bab II : Dasar-Dasar Perkawinan, (3) Bab III : Peminangan, (4) Bab IV : Rukun Dan Syarat Perkawinan (5) Bab V : Mahar, (6) Bab VI : Larangan Perkawinan Dan Perkawinan Yang Dilarang, (7) Bab VII : Taklik Talak Dan Perjanjian. Bagian Kesatu : Taklik Talak, Bagian Kedua : Perjanjian Perkawinan, (8) Bab VIII : Perkawinan Perempuan Hamil Karena Zina, (9) Bab IX : Beristeri Lebih Dari Satu Orang, (10) Bab X : Pencegahan Perkawinan, (11) Bab XI : Batalnya Perkawinan, (12) Bab XII : Hak Dan Kewajiban Suami Isteri. Bagian Kesatu : Umum. Bagian Kedua : Kedudukan Suami Isteri. Bagian Ketiga : Kewajiban Suami. Bagian Keempat : Tempat Kediaman. Bagian Kelima : Kewajiban Isteri, (13) BAB XIII : Harta Kekayaan Dalam Perkawinan, (14) Bab XIV : Kedudukan Anak, (15) Bab XV : Putusnya Perkawinan, (16) Bab XVI : Akibat Putusnya Perkawinan. Bagian Kesatu : Akibat Cerai Talak, Bagian Kedua : Waktu Tunggu.

diterapkan sebagai materi hukum perkawinan juga harus memperhatikan empat hal, yaitu gender, hak-hak asasi manusia, pluralisme dan demokrasi<sup>276</sup> dan yang terakhir adalah aspek Maqasid Syari'ah. Hal ini dikarenakan apabila nilai-nilai dominan dalam hukum perkawinan adalah patriarkat atau ideologi gender, kebijakan dan hukum yang dihasilkan juga akan mengukuhkan atau mengandung bias-bias patriarkat dan ideologi gender. Kondisi ini akan berpengaruh pada implementasi dan budaya hukum masyarakatnya dan kesemua itu harus di bungkus dengan Maqasid Syari'ah sebagai tujuan akhir pembentukan hukum Nasional.

Pada implementasinya, kelima hal yang menjadi pertimbangan untuk dimasukkan dalam RUU tersebut mengalami kendala politis dan kultural. Kendala politis berkaitan dengan sikap ambivalen dan keengganan pemerintah Indonesia untuk menempatkan HAM sebagai parameter dalam menetapkan kebijakan pembangunan secara keseluruhan. Sementara kendala kultural berkaitan dengan sikap para pengambil keputusan, penegak hukum, kaum agamawan dan masyarakat luas yang masih menginternalisasi nilai-nilai ideologi gender dan patriarkat yang sangat kuat.<sup>277</sup> Internalisasi nilai-nilai ideologi Gender dan patriarkat dilakukan dengan mengambil nilai-nilai dan membungkusnya dengan konsep Filsafat Hukum Islam modern berupa Maqasid Syari'ah.

---

Bagian Ketiga : Harta Bersama Akibat Perceraian. Bagian Keempat : Akibat Khuluk. Bagian Kelima : Akibat Lian, (17) Bab XVII : Pemeliharaan Anak. (18) Bab XVIII : Perwalian, (19) Bab XIX : Rujuk, (20) Bab XX : Perkawinan Campuran, (21) Bab XXI : Ketentuan Pidana. (22) Bab XXII : Ketentuan Lain. (23) Bab XXIII : Ketentuan Peralihan, (24) Bab XXIV : Ketentuan Penutup. Lihat "RUU Hukum Materiil Peradilan Agama Bidang Perkawinan", Vivanews online, [http: www.vivanews.com](http://www.vivanews.com), tanggal 8 Februari 2010, dan lihat pula <http://id.scribd.com/doc/52178445/Draft-RUU-HMPA-Bid-Perkawinan>.

<sup>276</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam di Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdemia+TAFAZZA, 2009), hlm. 4.

<sup>277</sup> Nursyahbani Katjasungkana, dalam buku Syafiq Hasyim, (ed), *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut Atas Hak-hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 70.

Kemudian, dalam pembaharuan hukum perkawinan Indonesia berbasis Maqasid Syari'ah, prinsip-prinsip demokrasi dalam hukum perkawinan Indonesia menjadi legitimasi yang mempunyai nilai-nilai yang dianggap sebagai prasyarat suatu demokrasi itu sendiri<sup>278</sup>, yaitu: *pertama* prinsip keadilan, di mana nilai keadilan itu sendiri merupakan nilai universal yang diterima semua kalangan, di manapun suatu sistem politik maupun dan mekanisme demokrasi, nilai keadilan tidak boleh dihilangkan. *Kedua*, prinsip kesetaraan dan persamaan hak dalam masyarakat demokratis, seluruh warga negara memiliki hak yang sama, baik itu individu maupun hak publik, latar belakang suku, etnis, kelamin, agama dengan tidak membedakan hak-haknya. *Ketiga*, prinsip kebebasan dan kemerdekaan, di mana warga negara berhak untuk mendapatkan kebebasan dan kemerdekaan dalam berpikir dan berekspresi atau mengungkapkan pendapat.<sup>279</sup> hal itu juga sama sebagaimana yang terdapa dalam maqasid al-Syari'ah yang di dalamnya ingin menjaga *Hifdz ad-din, nafs, nasl, aql, mal*, jika kita sandingkan dengan konsep itu maka terlihat bahwa Maqasid Syari'ah adalah landasan yang legal kontitusional dalam penegakan hukum perkawinan di Indonesia.

Dari pemaparan tersebut di atas, penelitian ini hendak melakukan analisis kritis terhadap persoalan kriteria objektif Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Analisis kritis ini kemudian bergerak pada wilayah materi hukum perkawinan Indonesia dengan menggunakan berbagai macam teori dan konsep hukum yang relevan. Beberapa hal yang tertuang dalam aturan-aturan hukum perkawinan ini sangat mungkin dilakukan analisis kritis terhadap kriteria objektifnya, dikarenakan muncul bukan dari khazanah klasik pemikiran hukum Islam. melainkan aturan hukumnya berasal dari gejala objektif masyarakat Indonesia pada waktu itu. sehingga materi dan isu-isu yang berkembang menjadi niscaya

---

<sup>278</sup> Nurlia Dian Paramita, dalam buku *Perempuan, Agama dan Demokrasi*, ed. M. Subkhi Ridha, (Yogyakarta: Lembaga Studi Islam dan Politik (LSIP), 2007), hlm. 130.

<sup>279</sup> Nursyahbani Katjasungkana, dalam buku Syafiq Hasyim, (ed), *Menakar Harga Perempuan*, hlm. 72.

dipertimbangkan dan hal itu juga di lihat dalam kapasitas Maqashid Syari'ah.

Atas dasar itu, sebagai upaya secara maksimal objektifikasi hukum perkawinan dalam pandangan Maqashid Syari'ah, perlu dilakukan penelusuran terhadap pemikiran hukum perkawinan Indonesia yang sudah ada. Penelusuran tersebut terutama mengenai metodologi pemikiran dalam penetapan hukum perkawinan Indonesia karena problem yang dihadapi bukan lagi pada materi sebagai hukum Islam, namun sudah bertaraf nasional yang harus memperhatikan konteks tradisi masyarakat Indonesia. Tidak hanya itu, segala pertimbangan hukum perkawinan sekarang ini sudah membutuhkan penyesuaian baru. Dengan demikian, berangkat dari penelusuran terhadap pemikiran hukum perkawinan Indonesia berbasis Maqashid Syari'ah yang dikaji dalam hukum keluarga, penelitian ini akan mengembangkan dan memformulasikan kriteria objektif terhadap hukum perkawinan Indonesia serta implikasinya terhadap Undang-Undang No.1 Tahun 1974 sebagai tawaran bagi upaya pengembangan hukum perkawinan yang dicita-citakan masyarakat Indonesia.

Pendekatan Maqashid Syari'ah dalam hal ini menjadi sangat urgen karena dengan pendekatan Hukum Islam yang berbasis pada Maqashid Syari'ah bergerak dari wilayah Teosentris menuju hukum yang berbasis pada kajian antroposentris, yaitu hukum yang selalu menjadikan Tuhan sebagai titik poros menuju manusia yang menjadi titik poros, dalam Maqashid Syari'ah secara umum ada tiga hal yang harus di lampui *Dharuriyyah, Hajjiyat, Tahsiniyyat*, dalam hukum Islam Maqashid pertama kali di lontarkan oleh Imam al-Juwaini dan di lanjutkan oleh Imam Al-Ghazali akan tetapi baru populer ketika zaman Asy-Syatiby<sup>280</sup> dan sekarang di

---

<sup>280</sup> Sumber utama yang selalu menjadi rujukan oleh pengulas asy-Syatibi adalah karya Ahmad Baba at-timbukti (wafat 1036/1626), yakni *Nail al-Ibtijaj* yang berisi riwayat hidup pertama tentang asy-tibi. Timbukti memang bukan hanya penulis biografi yang pertama akan tetapi juga sebagai sumber pertama dalam hal ini. Hampir semua penulis berikutnya yang membicarakan Syatibi berada di abad ke-20 dan merek sangat tergantung pada ulasan Timbukti. Dengan dua kitab yang dihasilkan oleh Timbukti walaupun dalam pembuatan

dirinya dalam pengasingan di Maroko, akan tetapi upaya untuk membuat karya berkaitan dengan asy-Syatiby begitu besar. Nail al-Ibtihaj dan *Kifata al-Muhtaj* adalah dua kitab yang menjadi hasil pembacaannya dengan meminjam buku milik para sarjana maroko dan perpustakaan-Perpustakaan di Maroko. Yang menjadi aneh adalah para penulis *Tabaqat* biografi tokoh semisal Ibnu farihun (w. 779/1396) penulis *al-Dibaj al-Muazzab*, adalah orang satu angkatan dengan asy-Syatibi tetapi tidak menyebutkan namanya. Sedangkan itu penulis sejarah terkemuka Ibn Kholdun dan Ibn al-Khatib (w. 776/1374) yang juga hidup sezaman dengan syatibi. Sungguhpun mereka berdua menulis sejarah panjang tentang granada dan kebesaran namanya serta sarjana-sarjan lain tidak mencantumkan Nama syatibi dalam daftar tokoh yang dibahas. Masalah ini bisa di jelaskan karena sebagian kehidupan Ibnu Farhun adalah di dunia timur, dan dia menulis dari bahan-bahan sekunder. Sampai sejauh ini informasi tentang kehidupan asy-syatibi masih sangat minim, sehingga kita tidak tahu banyak tentang keluarga dan kehidupan awalnya. Yang dapat diketahui adalah bahwa Syatibi dinisbkan kepada keluarga dari kalangan *syatiba*, sebuah kota kecil di wilayah Granada. Syatibi dibesarkan di kota tersebut dan memperoleh seluruh pelajarannya di kota tersebut. Masa muda syatibi bertepatan dengan pemerintahan dari Sultan Muhammad V al-Ghani Billah dari dinasti Bani Nars yang merupakan masa keemasan bagi Granada. Kota ini menjadi pusat kajian dari seluruh kota di afrika Utara. Sedangkan mata pelajaran yang ditempuh oleh syatibi adalah bahasa, tata bahasa dan kesusastraan Arab. Dalam ketiga mata pelajaran itu syatibi belajar kepada al-Birri yang dikenal sebagai seorang ahli tata bahasa, di andalusia. Syatibi belajar kepadanya sampai dia meninggal dunia. Catatan-catatan syatibi adalah al- Ifadat menggambarkan secara jelas bahwa ia mendapatkan pendidikan secara serius dalam bidang kebahasaan khususnya bahasa Arab. Dalam bahasa selain al-Birri, asy-Syatiby juga belajar kepada Abu al-Qashim Syarif as-Sabti (w. 760/1358). ia juga sebagai ketua Kadi di Granada, syatibi juga banyak berhutang baik dengan Abu Sai'd Ibn Lubb, seorang ahli fikih dari Andalusia yang terkenal karena berkat jasanya syatibi mendapatkan pendidikan fikih dan seluruhnya diselesaikan kepada Ibn Lubb. Walaupun pada akhirnya Syatibi berbeda pendapat dengan Ibn lubb. Guru-guru Syatibi adalah sarjana-sarjana terkemuka di Granada dan orang-orang yang mengunjungi Granada. Diantara mereka adalah Abdullah al-Maqarri, yang datang ke granada pada tahun 757/1356. Karena diutus oleh sultan Banu Marin. sebagai seorang diplomat. Maqarri mempunyai kariri yang hebat, dan sultan Abu Inan memilihnya sebagai Kadinya. dia adalah salah satu penulis gramatika

Arab yang terkenal, dan pemegang Muhaqqiq yang tertinggi dalam penerapan prinsip-prinsip dalam mazhab Maliki. Terhadap kasus-kasus khusus. dan dari tangan al-Maqarri syatibi diajari ushul fiqh gaya ar-Razi karean dia salah seorang ulama peringkas al-Mahsul milik ar-Razi (w. 606/1209).dan juga penulis ulasan dari muhtasharnya karya al-Hajib yang memperkenalkan pandangan pandangan Razi kedalam Ushul fiqh Maliki.Salah satu guru syatibi yang terkenal adalah Abi Ali Mansur az-Zamawi yang datang dari granada pada tahun 753/1352. Ibn Khatib memujinya dengan memebrikan bea siswa untuk mempelajari ilmu tradisional dan ilmu rasional. Ia nampaknya sering berdebat dengan ahli hukum ahli hukum dari Granada. Dari dia syatibi belajar ilmu-ilmu Tradisional, az-zamawi sering mengutip gurunga ibn Musfir, yang mengandalkan pemahaman Razi, yang mengandalkan empat buku, yang kesemuanya ditulis oleh orang-orang Mu'tazilah yang mengacu pada kitab ad-Dalail. Sedang ushul fiqhnya adalah bertumpu pada al-Mu'tamad karya Abu al-Husain al-Basri, dan tafsirnya adalah karya Abd Jabbar, dan dalam Ushul Arabnya adalah karya Kasyasfnya Zamakhsari. Abu Ishaq al-Syatibi memiliki reputasi yang baik di antara ulama semasanya, ia juga mendapatkan tempat tersendiri dalam pandangan para murid-muridnya. Kelebihan dari asy-syatibi terlihat dari banyak kalangan mulai dari elit dan kaum bawah yang meminta fatwa darinya. Begitu juga kalangan Ulama ada yang meminta fatwa kepada Imam As-Syatiby, salah satu Ulama yang terkenal yang meminta fatwa kepada Asy-Syatiby adalah Abu Abdullah al-Huffar ( w. 800 H ), yang meminta fatwa tentang hukum Penambahan (ziyadah) terhadap gaji yang diambil dari baitul Mal. Sedangkan Ulama lain semisal Abu al-Qasim Ibn Siraj (w. 848 H) merasa sulit untuk berfatwa dengan fatwa-fatwa yang berbeda dengan apa yang dilakukan oleh al-Syatiby. Hal ini karena kedalaman dari pengetahuan yang di miliki oleh al-Syatiby. Dalam hal perdebatan Ilmiah al-Syatiby juga termasuk orang yang sangat menonjol, misalnya seperti masalah akidah, dengan para ahli kitab di Granada, dia berhasil mematahkan argument-argumen yang dipakai oleh kalangan Ahli Kitab dengan dalil-dalil yang kuat. maka tepatlah seorang Murid al-Syatiby menjuluki gurunya dengan Maha Guru yang sangat menonjol pada masanya. Walaupun al-Syatiby merupakan pemikir Hukum Islam yang lahir dan menggema pada abad 8 H, atau abad 14 M. bukan berrti ketenaran di batasi oleh ruang Geografis. Hal ini dapat di buktikan dengan adanya gaung pemikiran al-Syatiby yang tenar dikalangan pemikir Pembaharuan Islam antara lain para pemikir itu adalah SyeikhMuhammad Abbduh, Rasyid Ridha, Muhammad Iqbal, dan Abu al-Ala al-Maududi. Dan al-Syatiby

populerkan kembali dan menjadi salah satu wacana yang mengemuka dengan pendekatan baru ala Maqasid Syari'ah Jasse Auda.<sup>281</sup>Merujuk pada latar belakang yang telah penulis

---

sendir mendapat tempat dalam pemikiran mereka seperti Fazlur Rahman T.M Hasby ash-Shidieqy dan Zainudin Sardar. Karya yang mengagumkan dan menjadi inspirasi oleh para Pemikir Kontemporer Hukum Islam adalah al-Muwaffaqat dan al-I'tisham. Muhammad Abdduh sendiri menyatakan bahwa kitab ini menjadi kitab mata rantai pengembangan Hukum Islam Kontemporer yang harus di kuasai dan di telaah oleh kalangan Hukum Islam yang ingin mengembangkan aspek-aspek falsafi hokum Islam. Sedangkan Muhammad Rasyid Ridha menyatakan bahwa pemikiran Hukum yang dilakukan oleh al-Syatiby berupa karya *al-Muwaffaqat* dan *al-I'tisham* merupakan karya yang derajatnya sama dengan karya Ibnu Khaoldun. Sedangkan tokoh besar dari Anak benua India yaitu Pakistan, Muhammad Iqbal (w. 1938) menyatakan al-Syatibi adalah pakah hokum Islam yang besar dari spayol. Pikiran al-Syatibi menjadi dasar pemikian Hukum Islam yang di wacanakan oleh Muhammad Iqbal dalam upaya mengembangkan hukum Islam di Pakistan. Pengaruh pemikiran hukum Islam al-Syatiby juga tampak pada cendekiawan lainnya semisal Zainudin Sardar. Menurut Zainudir Sarda yang terkenal sebagai futurology Islam ini, bahwa Abu Ishaq al-Syatiby adalah Pakar Hukum Islam abad 14 yang memusatkan perhatian nya apda kesinambungan dan perubahan dalam Islam Menurutnya Staiby sangat menyadari bahwa antara perubahan sosial dan perubahan hukum itu sangat berkaitan, dalam karyanya Sardar sendiri di a menyimpulkan bahwa tujuan-tujuan Syariah di bentuk menjadi perhatian yang lebih bagi seorang Syatiby. Sedangkan kalangan pemikir Indonesia, yang mencermati pemikiran al-Syatiby semisalm Hasbi as-Shiddiqeqy (w. 1975 ). Seorang tokoh fiqh dan tokoh ushul fiqh yang selalu mendorong terbentuknya fikih Indonesia. Secara pribadi Hasbi tidak memberikan komentar terhadap ketokohan al-Syatiby, seperti para tokoh-tokoh lain tetapi Hasbi sendiri melakukan apa yang dilakukan oleh al-Syatiby dengan menekankan adanya Maqasid Syar'iyah pada salah satu bukunya yang terkenal *falsafah hukum Islam*. Imam Syatiby, *Al-Muwaqqat Fi Ushul al-Asyar'iyah*, (Bairut: Libanon,2005) halaman 11, lihat juga pada Ahmad Al-Raysuni, *Imam Shatibi's Theory of The Hingger Objektives and Intens Of Islamic Law*, (London, International Intitute of Islamic Thought, 2005) halaman 73-89.

<sup>281</sup>Jasser Auda adalah salah satu pemikir muslim dari mesir yang aktif menyuarakan *Maqāsīd al-sharī'ah* sebagai solusi atas persoalan metodologi hukum Islam. Auda seorang direktur pendiri *Maqāsīd*

paparkan di atas, maka dapat dirumuskan beberapa pokok permasalahan yang menjadi fokus dari penelitian ini, yaitu *pertama*, Apa dan bagaimana Objektifikasi Hukum perkawinan Islam ?*kedua*, bagaimana implikasi Objektifikasi Hukum perkawinan Islam Di Indonesia ? dan *ketiga* adalah bagaimana Objektifikasi Hukum Islam berbasis Maqasid Syari'ah di Indonesia?.

Ada beberapa penelitian pendahulu yang menurut penulis penting untuk memetakan dimana letak paper penulis ini, salah satunya adalah Buku yang membahas masalah perkawinan di antaranya yang ditulis oleh Khoiruddin Nasution berjudul *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*.<sup>282</sup> Dalam

---

*Research Centre* hukum islam yang berpusat di London UK, suatu lembaga yang bergerak dibidang hukum islam pada umumnya. Jasser aktif bergabung dengan Associate Professor Kebijakan Publik Program Islam Fakultas Studi Islam Yayasan Qatar di Qatar (2010) Dewan Pengawas Peradaban Global Pusat Studi (GCSD) Inggris, Anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuwan Sosial Muslim (AMSS) Inggris dan Anggota Pemikiran Komite Terjemahan Proyek Islam Bibliotheca Alexandria Mesir. Dalam bahasa sehari-harinya Auda menggunakan bahasa Prancis dan fasih dalam bahasa Arab dan Inggris. Auda memiliki latar belakang multidisiplin dan Profesor visiting di Alexandria University, Mesir. Dia memperoleh gelar PhD dari University of Wales, Inggris, pada konsentrasi filsafat hukum Islam tahun 2008, gelar PhD yang kedua diperoleh dari University of Waterloo, Kanada dengan kajian analisis system tahun 2006. Master Fiqh dari Universitas Islam Amerika Michigan pada tujuan hukum Islam (*Maqāsīd al-sharī'ah*) tahun 2004. Gelar BA diperoleh dari jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA 2001 dan ia memperoleh pendidikan al-Qur'an, ilmu-ilmu Islam di Masjid Al-Azhar Cairo. Auda menjadi dosen mata kuliah Hukum Islam, filsafat dan materi yang terkait masalah minoritas Muslim dan telah menulis sejumlah buku dalam bahasa Inggris, salah satunya *Maqāsīd al-sharī'ah* sebagai Filsafat Hukum Islam: Sebuah Pendekatan Sistem (London 2008). Lihat Wariyani Fajar Riyanto, *Maqasid Syari'ah sebagai Filsafat Hukum Islam*, (Yogyakarta, Intregasi dan interkoneksi Press, 2012) halaman 638, lihat Juga Muhammad Khalid Mas'ud, *Syatiby Philosophy of Islamic Law*, (Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000) halaman 101.

<sup>282</sup>Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam di Indonesia*.

buku tersebut Khoiruddin menjelaskan bahwa Indonesia bersama dengan negara-negara muslim lainnya baik yang berada di wilayah Asia Tenggara ataupun lainnya melakukan usaha dalam memperbaharui perundang-undangan perkawinan (keluarga). Kemudian hukum perkawinan di dunia muslim tersebut dibandingkan satu sama lainnya. Tidak hanya itu, Khoiruddin dalam bukunya tersebut melakukan metode kombinasi tematik dan holistik terkait masalah pembaharuan hukum keluarga Islam, perkawinan, poligami dalam Islam, pencatatan perkawinan dalam Islam dan umur perkawinan dalam Islam. Kesamaan buku Khoiruddin tersebut dengan penelitian ini adalah penggunaan tema hukum perkawinan, Namun sisi perbedaannya adalah dalam buku tersebut menggunakan teori kombinasi tematik dan holistik perspektif hukum Islam, sementara penulis dalam penelitian ini menggunakan teori objektivikasi untuk menganalisis kriteria objektif hukum perkawinan yang ada dalam UU No. 1 Tahun 1974. Ketiadaan fokus pada Undang-undang No. 1 Tahun 1974 inilah yang menjadikan penelitian ini berbeda dengan buku yang ditulis oleh Khoiruddin.

*Kedua*, Berikutnya buku yang ditulis oleh Abdul Ghofur Anshori yang berjudul *Hukum Perkawinan Islam: Perspektif Fikih dan Hukum Positif*.<sup>283</sup> buku tersebut memaparkan perkawinan Islam dipandang dari sudut hukum Islam dan hukum positif. Dari sudut hukum Islam, perkawinan telah diatur dalam ketentuan fikih *munākahat*, sementara dari sudut hukum positif, hukum perkawinan diatur dalam Undang-Undang No. 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam, sebagaimana tertuang dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991. Tidak hanya itu, dalam pembahasan selanjutnya dikemukakan perihal isu-isu aktual terkait dengan hukum perkawinan itu sendiri, antara lain menyangkut poligami, nikah siri, perkawinan beda agama dan perkawinan untuk jangka waktu tertentu (kawin kontrak) serta diakhiri dengan pembahasan perihal penyelesaian sengketa dalam perkawinan. Fokus yang ada dalam buku tersebut adalah perkawinan Islam dalam persepektif fikih dan hukum positif, sementara tesis ini

---

<sup>283</sup>Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perkawinan Islam: Perspektif Fikih dan Hukum Positif* (Yogyakarta: UII Press, 2011).

akan memfokuskan pada objektifikasi hukum perkawinan yang tertuang dalam Undang-Undang No. 1 tahun 1974.

*Ketiga*, Selanjutnya, buku yang membahas teori objektifikasi adalah karya Kuntowijoyo<sup>284</sup> berjudul *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*.<sup>285</sup> Dalam buku tersebut, Kuntowijoyo menjelaskan teori objektifikasi Islam dengan menempuh prosedur konkretisasi dari keyakinan internal. Gagasan besar dalam buku tersebut, yaitu objektifikasi, menjadi hal yang penting dalam mendukung penelitian ini, yang kemudian gagasan tersebut penulis kutip menjadi judul paper ini. Hanya saja, penulis tidak menggunakan teori objektifikasi dalam ranah pembentukan hukum nasional secara makro, tetapi lebih pada analisis kriteria objektif dalam hukum perkawinan. Mungkin, penelitian ini adalah lanjutan dari pemikiran Kuntowijoyo yang belum sempat merambah pada wilayah hukum perkawinan yang lebih spesifik dari pada yang ia tuangkan dalam buku tersebut.

*Keempat*, Disertasi yang ditulis oleh Agus Moh. Najib yang berjudul "Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional".<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup>Pendekatan ini pertama-tama lebih memperlakukan al-Qur'an sebagai data, sebagai suatu dokumen mengenai pedoman kehidupan yang berasal dari Tuhan, kemudian ayat-ayat al-Qur'an yang sesungguhnya merupakan pernyataan-pernyataan normatif harus dianalisis untuk diterjemahkan pada level yang obyektif, bukan subyektif. Sehingga al-Qur'an harus dirumuskan dalam bentuk konstruk-konstruk teoritis. Sebagaimana kegiatan-kegiatan analisis data akan menghasilkan konstruk, maka demikian pula analisis terhadap pernyataan-pernyataan al-Qur'an akan menghasilkan konstruk-konstruk teoritis al-Qur'an. Elaborasi terhadap konstruk-konstruk teoritis al-Qur'an inilah yang pada akhirnya merupakan kegiatan *Qur'anic theory building*, yaitu perumusan teori al-Qur'an. Dari sinilah muncul paradigma al-Qur'an yang pada dasarnya adalah untuk membangun perspektif al-Qur'an dalam rangka memahami realitas. Lihat dalam Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Etika*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 2007) halaman 20.

<sup>285</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007).

<sup>286</sup> Agus Moh. Najib, *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional* (Yogyakarta: Disertasi UIN Sunan Kalijaga, 2011). Atau Agus Moh. Najib, *Pengembangan*

Disertasi ini berusaha merumuskan pengembangan metodologi fikih Indonesia yang sempat diperjuangkan para penggagasnya, seperti Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin, Munawir Sjadzali, Busthanul Arifin, A. Qodri Azizy dan Yudian Wahyudi. Adapun rumusan masalah yang dikemukakan dalam disertasi tersebut, yaitu: *pertama*, Bagaimanakah signifikansi pemikiran fikih Indonesia dalam konteks realitas dan problem hukum yang ada di Indonesia? *Kedua*, Sejauhmana perkembangan pemikiran fikih Indonesia yang telah ada, terutama dalam aspek metodologi penetapan hukum yang ditawarkan? *Ketiga*, Bagaimana pengembangan fikih Indonesia tersebut supaya dapat memberikan kontribusi maksimal bagi pembentukan hukum, baik dalam hal bangunan metodologi maupun aplikasinya terhadap penerapan materi-materi hukum? Dengan menggunakan pendekatan filosofis, disertasi tersebut menelusuri, memetakan dan menganalisis perkembangan pemikiran fikih Indonesia, khususnya dalam tawaran metodologi yang ditawarkan, sehingga formulasi metodologi fikih Indonesia tidak hanya sesuai dengan konteks sosial kultural masyarakat, tetapi juga memiliki landasan filosofis dan bangunan yang sistematis. Dengan teori objektifikasi sebagai langkah akhir hasil penelitiannya, tawaran dan rumusan metodologi fikih Indonesia dapat sesuai dengan dan diterima oleh seluruh masyarakat Indonesia tanpa membedakan suku dan agama. Hasil temuan disertasi tersebut adalah *pertama*, dalam upaya memaksimalkan kontribusi hukum Islam terhadap pembinaan hukum nasional, pemikiran fikih Indonesia merupakan pemikiran yang relevan. *Kedua*, para penggagas pemikiran fikih Indonesia menekankan perlunya fikih yang khas dan sesuai dengan konteks masyarakat Indonesia sehingga kemudian dapat diberlakukan secara formal melalui aturan perundang-undangan. *Ketiga*, dalam rangka pengembangan metodologi fikih Indonesia diperlukan adanya landasan konseptual sebagai pijakan untuk membangun konstruksi yang kokoh. Disertasi ini ada kemiripan dengan penelitian ini dalam segi penggunaan teori objektifikasi, hanya bedanya ia lebih menggunakan objek yang

---

*Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2011).

lebih luas, yaitu hukum Islam, sementara penelitian ini objeknya adalah hukum perkawinan. Di samping itu, objektifikasi dalam penelitian ini merupakan subjek penelitian, sedangkan dalam disertasi tersebut hanya sebagai langkah.

Berdasarkan pemaparan sejumlah karya ilmiah di atas, di samping banyak buku lain yang membahas tentang hukum perkawinan Indonesia, belum ada penelitian yang mengkaji mengenai perkembangan paradigma baru hukum perkawinan Indonesia melalui analisis kriteria objektif terhadap Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan berbasis Maqasid Syari'ah. Dengan demikian, hal yang dianggap baru dalam ini adalah terletak pada penggunaan teori objektifikasi hukum perkawinan Islam berbasis maqasid Syari'ah sebagai pisau analisis dalam mengkaji hukum perkawinan Indonesia yang tertuang dalam UU No. 1 Tahun 1974 dan juga perumusan paradigm baru hukum perkawinan.

### **Konsep Objektifikasi Hukum Perkawinan Islam Indonesia**

Konsep ini berasal dari salah satu intelektual Indonesia yaitu Kuntowijoyo<sup>287</sup>, Wariyani Fajar Riyanto menyatakan bahwa Objektifikasi berangkat dari internalisasi, bukan dari subjektifikasi, dan hal inilah yang menjadi pembeda yang khas antara subjektifikasi dengan Objektifikasi, dan meneguhkan perbedaan mendasar antara Objektifikasi dengan sekularisasi. Objektifikasi adalah penerjemahan nilai-nilai internal kedalam

---

<sup>287</sup>Dalam memahami obyektifikasi hukum perkawinan Islam Indonesia, perlu dikaji ulang teori obyektifikasi yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo. Menurut perspektif Kuntowijoyo, obyektifikasi bermula dari internalisasi, bukan dari subjektifikasi. Itulah perbedaan pokok antara obyektifikasi dengan sekularisasi. Dengan ini, penulis mencoba menerjemahkan kembali gagasan tersebut ke dalam hukum perkawinan Islam Indonesia. Hal ini dilakukan karena penulis beranggapan bahwa hukum perkawinan Islam yang terangkum dalam fikih klasik belum mampu sepenuhnya mengontrol perkembangan zaman terkait kasus-kasus baru yang muncul dalam masalah perkawinan. Kasus-kasus baru tersebut membutuhkan aturan baru hukum perkawinan yang dapat menyelesaikan masalah tersebut. Lihat Wariyani Fajar Riyanto, *Maqasid Syari'ah sebagai Sistem Filsafat Hukum Islam*, (Yogyakarta, Integrasi Interkoneksi Press, 2012) halaman 722.

kategori objektif. Bahwa objektifikasi juga bisa di pandang sebagai konkretisasi dari sebuah keyakinan yang internal. Objektifikasi adalah usaha pemahaman yang di tujukan ke luar sedangkan eksternalisasi ke dalam umat pemeluk sebuah agama.<sup>288</sup>Objektifikasi adalah perbuatan serta sebuah tindakan dimana merasionalkan-nilai yang di wujudkan dalam sebuah perbuatan yang rasional sehingga pihak luar juga dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Jadi objektifikasi hukum perkawinan Islam adalah upaya untuk merasionalkan ketetapan atau prinsip-prinsip hukum yang akan di legalkan oleh negara dan menjadi panutan bagi umat Islam dengan nilai-nilai yang Universal berupa nilai-nilai maqasid Syari'ah yang berkembang di Indonesia.

Dalam perkembangannya, ketika hukum perkawinan dikembangkan dalam kawasan yang sangat luas, maka ia berinteraksi dengan berbagai kaidah lokal yang sangat bervariasi struktur dan kultur yang dianut. Oleh karena itu, muncul produk hukum yang bercorak lokal, dan di Indonesia muncul gagasan tentang kebutuhan formula fikih Indonesia yang dikemukakan misalnya oleh Hasbi Ash Shiddieqy, Hazairin, Munawir syadzali, Busthanul Arifin dan A. Qodri Azizy,

Dalam mengkaji hukum perkawinan Indonesia yang sudah berinteraksi dengan berbagai kaidah dan tradisi lokal tersebut, dilakukan dua langkah yang berurutan, yaitu *pertama*, upaya melakukan objektifikasi hukum perkawinan Indonesia, *kedua*, upaya menerapkan konsep hukum perkawinan Indonesia yang sesuai dengan semangat kemodernan, namun tidak meninggalkan sama sekali berbagai kaidah dan tradisi lokal. Langkah pertama menawarkan empat metode analisis dalam penetapan kriteria objektif hukum perkawinan Indonesia, yaitu: *pertama*, analisis teoritis yang bersifat normatif-deduktif terhadap permasalahan kontemporer hukum perkawinan Indonesia. *Kedua*, analisis empiris yang bersifat induktif-objektif terhadap permasalahan tersebut, yaitu

---

<sup>288</sup> Wariyani Fajar Riyanto, *Maqasid Syari'ah sebagai Sistem Filsafat Hukum Islam*, (Yogyakarta, Integrasi dan interkoneksi Press, 2012) halaman 722, lihat juga Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung, Mizan,1997) halaman 82-83.

menganalisis permasalahan yang berkaitan dengan realitas, pandangan teori, dan praktek konkret di Indonesia. *Ketiga*, analisis dialektis antara yang pertama dan yang kedua, dengan maksud untuk menengahi antara gagasan modern dan gagasan tradisional. *Keempat*, analisis kritis terhadap konsep hukum perkawinan yang ada, sehingga dapat dirumuskan kembali hukum yang sesuai dengan harapan masyarakat Indonesia.

Sementara itu, langkah kedua menawarkan pertimbangan bahwa tradisi lokal layak dipertahankan, dengan maksud tetap menggunakan tradisi sebagai basis paradigma untuk melakukan transformasi. Oleh sebab itu, maka dilakukan metode historis-induksi, dengan maksud bahwa kondisi masyarakat Indonesia yang masih mempertimbangkan tradisi dalam praktek kehidupannya sehari-hari, memerlukan peraturan hukum yang mampu memahami kondisi tersebut.<sup>289</sup>

Dua langkah tersebut di atas akan dikombinasikan menjadi kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Metodologi ini untuk merumuskan perpaduan gagasan yang akan dikembangkan dalam menganalisis kriteria objektif hukum perkawinan dilihat dari konteks keindonesiaan. Sedangkan proses pergeseran hukum perkawinan dari aturan masyarakat tradisional menuju ke aturan masyarakat modern dalam bentuk peraturan perundang-undangan memerlukan metodologi rumusan yang berdasarkan *maqasid al-syari'ah* (tujuan-tujuan dasar syari'ah), yakni menegakkan nilai prinsip keadilan sosial, kemaslahatan umat manusia, kerahmatan semesta dan kearifan lokal dengan menggunakan empat pendekatan utama, yaitu; gender, pluralisme, hak-hak asasi manusia dan demokrasi.

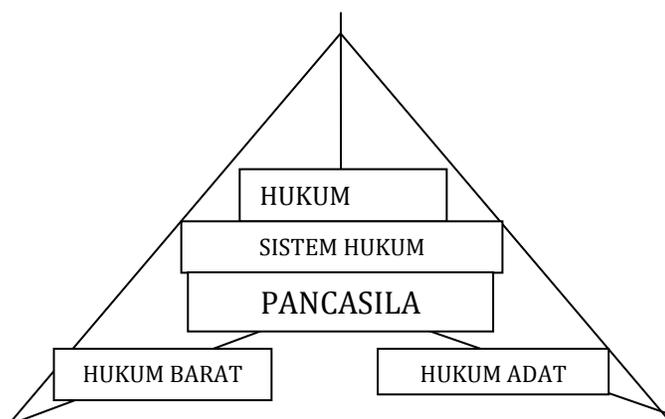
Keempat pendekatan ini juga akan digunakan secara singkat dalam membongkar kriteria objektif hukum perkawinan Indonesia dalam pandangan atau berdasarkan *Maqasid Syari'ah*. Pendekatan gender akan digunakan untuk membongkar kemapanan sistem patriarki yang masih menjangkit hukum perkawinan Indonesia. Sementara pendekatan pluralisme digunakan untuk mengkaji unsur-unsur hukum perkawinan yang dapat disatukan untuk seluruh warga

---

<sup>289</sup> Abdurrahman Wahid, *GusDur Bertutur: Esai-esai Abdurrahman Wahid dalam Harian Proaksi* (Jakarta: Harian Proaksi, 2005), hlm. 20.

negara Indonesia. Sedangkan pendekatan HAM digunakan untuk mengidentifikasi hak-hak keluarga dalam hukum perkawinan Indonesia. Kemudian pendekatan demokrasi digunakan untuk menganalisis prinsip keadilan, keselarasan, dan kearifan lokal dalam hukum perkawinan. Sedangkan pandangan *Maqasid Syari'ah* adalah sebagai sebuah tujuan di tetapkan hukum perkawinan Islam di Indonesia. Gambaran lebih jelas dapat kita lihat di bawah ini yang saya ambil dari Fajar Riyanto dalam *Maqasid Syari'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam (studi Hukum Keluarga)*.

### MAQASID SYARI'AH



HAK ASASI MANUSIA (AYAH)  
KEARIFAN LOKAL (IBU ADAT)

Dalam gambar diatas, *pertama*, bahwa Maqasid Syari'ah sebagai Tujuan Hukum Islam yang di Internalisasikan dalam Sistem Hukum Nasional berupa Undang-Undang No 1 Tahun 1974 yang dikonkritisasikan dalam bentuk Kompilasi Hukum Islam (KHI), prosesnya adalah pertama dalam Objektifikasi dilakukan dalam dua hal, atau dua model Objektifikasi hukum perkawinan Islam Indonesia, *pertama* Hukum Perkawinan yang berlaku luas bagi seluruh warga Negara Indonesia termasuk Masyarakat Islam Indonesia, ini yang di maksud Objektifikasi Kuntowijoyo, konkritisasi dari Objektifikasi ini adalah adanya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 yang

berlaku luas, sedangkan *kedua*, adalah Objektifikasi Hukum Perkawinan Islam yang khusus berlaku pada Umat Islam di Indonesia seperti pembentukan KHI, yang kemudian di lanjutkan dengan amandemen melalui CLD KHI dan rancangan Undang-Undang Hukum Materiil Peradilan Agama (RUU HMPA)<sup>290</sup> yang semuanya di buat untuk kesejahteraan Umat Islam Indonesia, yang menjadi titik point penting dalam paper ini.

Salah satu tema yang menarik adalah tentang umur perkawinan antara aturan dengan misalnya Undang-Undang No 1 Tahun 1974 dengan aturan UU perlindungan anak yang berkaitan dengan batas Usia Perkawinan.

### **Konsep Objektifikasi Hukum Islam dalam Perkawinan Di Indonesia Perspektif Maqasid Syari'ah.**

Setelah kita melihat dan menelaah bagaimana proses Objektifikasi Hukum Perkawinan Islam di Indonesia, maka perlu kita kaitkan dan kita pandangn dari segi *Maqasid Syari'ah* bahwa setiap hukum yang di hasilkan atau yang di produk mempunyai tujuan hukum, begitu juga dengan Hukum Perkawinan Islam yang ada di Indonesia juga mempunyai tujuan Hukum yang terangkum dalam tujuan hukum nasional, dalam pandangan Maqasid Syari'ah ini maka layak kita membaca ulang pemikiran Yudian Wahyudi tentang Maqasid Syari'ah dari teori menuju metodologi, dalam salah satu bukunya disebutkan bahwa konsep Maqasid Syari'ah berasal dari Imam Juwaini yang kemudian di kembangkan oleh Muridnya yang terkenal yaitu Imam Al-Ghazali, teori pada akhirnya mengalami kemandekan dan puncaknya adalah di populerkan oleh Imam Syatibi, para Ulama-Ulama sesudahnya semisal Muhammad Abduh, Rasyid Ridha dan al-Maududi juga mengembangkan teori ini dan pada akhirnya teori ini dikembangkan oleh Jasse Audah dengan pendekatan Sistem<sup>291</sup>.

---

<sup>290</sup> Walaupun untuk dua tawaran terakhir yaitu CLD KHI serta Rancangan Undang-Undang Hukum Materiil Peradilan Agama (RUU HMPA) masih *dalam debatable*,

<sup>291</sup>Enam Analisis Sistem Yang di Usulkan Jasser Auda, Sifat kognitif (Cognitive Nature) Sistem Hukum Islam Yang dimaksud dengan sistem ini adalah watak pengetahuan yang membangun sistem hukum Islam. Hukum Islam ditetapkan berdasarkan pengetahuan

seorang faqih terhadap teks-teks yang menjadi sumber rujukan hukum Islam. Untuk membongkar validasi semua kognisi (pengetahuan-pengetahuan tentang teks dan nash), Auda menekankan pentingnya memisahkan teks (al-Qur'an dan al-Sunnah) dari seseorang terhadap pemahaman teks, sehingga ada perbedaan makna antara syariah, fiqh, dan fatwa, Syariah adalah wahyu yang diterima dan telah diterapkan Muhammad sebagai amanah dan risalah bagi kehidupannya yang mencakup al-Qur'an dan al-Sunnah. Fiqh merupakan hasil interpretasi pemahaman dan pandangan ahli hukum yang berasal dari berbagai madzhab terhadap teks. Sedangkan fatwa merupakan aplikasi dan penerapan syariah dan fiqh dalam situasi dan kondisi kehidupan nyata umat Islam. Fiqh dipahami secara rancu dan disamakan dengan syariah. Bahkan fiqh sering kali di klaim sebagai perintah Tuhan yang dapat diselewengkan untuk kepentingan-kepentingan otoritarian. Fiqh merupakan usaha seorang ahli fiqh yang lahir dari pikiran dan ijtihad dengan berpijak pada al-Qur'an dan Sunnah dalam rangka mencari makna yang dimaksud. Teolog Islam dan pakar hukum Islam berpendapat bahwa Allah bukanlah *faqih* karena tidak ada yang tersembunyi dariNya. Fiqh juga sebagai proses mental kognitif dan pemahaman manusia. Pemahaman tersebut sangat mungkin bisa salah dalam rangka menangkap maksud Tuhan. ini menyatakan bahwa Fiqh adalah pemahaman, dan pemahaman membutuhkan kecakapan pengetahuan. Sementara pengetahuan menjadi kekuatan bagi seseorang dalam menghubungkan konsep dengan makna yang holistik melalui akal. Sedangkan Al-Baydawi mengatakan bahwa fiqh adalah persepsi yang lebih bersifat mungkin (*zhann*) daripada bersifat pasti ("*ilm*"). Hal ini juga dapat dilihat dari status *Ijma'* dalam hukum Islam disamakan dengan teks utama (al-Qur'andan Sunnah). *Ijma'* bukan sumber hukum Islam, melainkan sekadar menjadi sebuah mekanisme konsultasi (multiple-participant decision making). *Ijma'* hanya digunakan di kalangan elite yang bersifat eksklusif. Oleh karena itu, sifat kognitif hukum Islam sangat perlu untuk memvalidasi dan mentashih pandangan pluralistik dari semua madzhab hukum Islam. *kedua*, Keutuhan Integritas (Wholeness) Sistem Hukum Islam Berdasarkan perspektif teori sistem, Jasser Auda menyatakan bahwa setiap hubungan sebab akibat harus dilihat sebagai bagian-bagian dari holistic (gambaran keseluruhan). Hubungan antara bagian-bagian itu memainkan fungsi tertentu di dalam sebuah sistem. Jalinan antar hubungan terbangun secara menyeluruh dan bersifat dinamis, bukan sekadar kumpulan antar bagian yang statis. Jasser Auda menyatakan bahwa prinsip dan cara berpikir holistik sangat dibutuhkan dalam kerangka Usul Fiqh karena dapat memainkan peran dalam isu-isu

kontemporer . sehingga dapat dijadikan prinsip-prinsip permanen dalam hukum Islam. Dengan sistem ini, Auda mencoba untuk membawa dan memperluas Maqāṣid al-syarī'ah yang berdimensi individu menuju dimensi universal (Maqashid al-'Ammah) sehingga bisa diterima oleh masyarakat umum, seperti masalah keadilan dan kebebasan. Di samping itu, Auda menggunakan prinsip holistik untuk mengkritisi asas kausalitas dalam ilmu kalam. Ketidakmungkinan penciptaan tanpa adanya sebab akan bergeser menjadi tidak mungkin ada penciptaan tanpa ada tujuan; sebagaimana pemeliharaan Tuhan terhadap kehidupan secara langsung akan bergeser pada keseimbangan, kemanusiaan, ekosistem dan subsistem di bumi. Dan, argumentasi kosmologi klasik bahwa Tuhan sebagai penggerak pertama akan bergeser pada argumentasi desain sistematis dan integratif alam raya. *ketiga*, Keterbukaan (*Openness*) Sistem Hukum Islam Dalam teori sistem dinyatakan bahwa sebuah sistem yang hidup pasti merupakan sistem yang terbuka. Bahkan sistem yang tampaknya mati pun pada hakikatnya merupakan sistem yang terbuka. Keterbukaan sebuah sistem bergantung pada kemampuannya untuk mencapai tujuan dalam berbagai kondisi. Kondisi inilah yang mempengaruhi tercapainya suatu tujuan dalam sebuah sistem. Sistem yang terbuka adalah suatu sistem yang selalu berinteraksi dengan kondisi dan lingkungan yang berada di luarnya. Sistem hukum Islam merupakan sistem yang terbuka. Maka dari itu, prinsip *openness* sangat penting dalam tatanan hukum Islam dan pintu ijtihad senantiasa terbuka. Pernyataan yang menyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, hanya akan menjadikan hukum Islam bersifat statis. Padahal ijtihad merupakan hal yang urgen dalam masalah fiqh, sehingga para ahli hukum Islam mampu mengembangkan mekanisme dan metode tertentu untuk menghadapi isu-isu kontemporer. *keempat*, Interrelasi Hierarki (*Interrelated Hierarchy*) Sistem Hukum Islam Ciri sistem yang keempat adalah memiliki struktur hierarki, di mana sebuah sistem terbangun dari sub sistem yang lebih kecil di bawahnya. Hubungan Interrelasi menentukan tujuan dan fungsi yang ingin dicapai. Usaha untuk membagi sistem keseluruhan yang utuh menjadi bagian yang kecil merupakan proses pemilahan antara perbedaan dan persamaan di antara sekian banyak bagian-bagian yang ada. Bagian terkecil menjadi representasi dari bagian yang besar, demikian pula sebaliknya. Auda menilai bahwa maqashid klasik terjadi karena beberapa alasan, yaitu: Pertama; Cakupan maqashid klasik diarahkan untuk semua hukum Islam secara umum, sehingga tidak bisa menggambarkan tujuan untuk satu bidang tertentu dalam fiqh. Kedua; Maqashid klasik sangat terfokus kepada individual daripada keluarga, masyarakat,

dan manusia pada umumnya. Ketiga; Maqashid klasik tidak memuat nilai-nilai dasar yang paling universal seperti keadilan dan kebebasan. Keempat; Maqashid klasik diambilkan dari sumber-sumber fiqh yang literis dan bukan kepada sumber-sumber realitas yang asli. Namun demikian, klasifikasi maqashid klasik tersebut perlu ditinjau ulang sesuai konteks kekinian yang kemudian dijadikan landasan metodologi dalam sistem Hirarki Kebutuhan. Jasser mencoba membagi hierarki maqashid ke dalam 3 kategori, yaitu: Pertama; *General Maqashid* adalah maqashid yang mencakup seluruh masalah yang terdapat dalam perilaku tashri' yang bersifat universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan, termasuk aspek Daruriyyat dalam Maqashid Klasik. Kedua; *Spesific Maqashid* yaitu maqashid yang terkait dengan masalah yang ada dalam persoalan tertentu, misalnya tidak boleh menyakiti perempuan dalam ruang lingkup keluarga, dan tidak diperbolehkannya menipu dalam perdagangan dengan cara apa pun. Ketiga; *Parcial Maqashid* yaitu maqashid yang paling inti dalam suatu peristiwa hukum. Masalah ini juga disebut hikmah atau rahasia. Contoh maqashid ini adalah kebutuhan akan aspek kejujuran dan kuatnya ingatan dalam persaksian. Dalam kasus kriminal modern bisa jadi cukup dengan satu saksi yang adil dan tidak harus ada dua saksi asalkan yang bersangkutan mampu menunjukkan sikap jujur dan data yang valid.

*kelima, Multi-Dimensi (Multi-Dimensionality) Sistem Hukum Islam* Sebuah sistem bukanlah sesuatu yang tunggal, namun terdiri dari beberapa bagian yang saling terkait antara yang satu dengan lainnya. Di dalam sistem terdapat struktur yang koheren, karena sebuah sistem terdiri dari bagian-bagian yang cukup kompleks yang memiliki spektrum dimensi yang tidak tunggal. Hal ini juga berlaku dalam hukum Islam. Hukum Islam merupakan sebuah sistem yang memiliki berbagai dimensi. Prinsip di atas digunakan Jasser Auda untuk memberi kritik terhadap akar pemikiran binary opposition di dalam hukum Islam. Dikotomi antara qath'i dan zhanni sangat dominan dalam metodologi penetapan hukum Islam, sehingga muncul istilah Qath'i al-Dilalah, Qath'i al-Thubut, dan Qath'i al-Mantiq. Paradigma oposisi binar harus dihilangkan untuk menghindari pereduksian metodologis, serta mendamaikan beberapa dalil yang mengandung pertentangan dengan mengedepankan aspek maqashid (tujuan hukum Islam). Sebagaimana perbedaan dalil dalam Sunnah tentang ibadah yang muncul hendaknya dilihat dari sisi maqashid (Taysir), perbedaan dalam hadits yang berkaitan dengan 'urf harus dilihat dari perspektif maqashid of universality of law, serta keberadaan nasakh sebaiknya dilihat sebagai penetapan hukum yang bersifat gradual.<sup>291</sup>

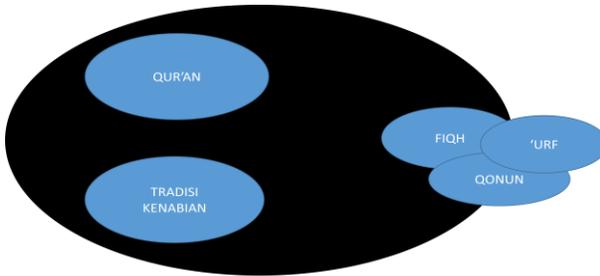
*ketujuh, Tujuan (Purposefulness) Sistem Hukum*

Islam Setiap sistem memiliki output (tujuan). Dalam teorisisistem, tujuan dibedakan menjadi goal (*al-Hadad*) dan purpose (*al-Ghayah*). Sebuah sistem akan menghasilkan goal jika hanya menghasilkan tujuan dalam situasi yang konstan, bersifat mekanistik, dan hanya dapat melahirkan satu tujuansaja. Sedangkan sebuah sistem akan menghasilkan purpose jika mampu menghasilkan tujuan dengan cara yang berbeda-beda dan dalam hal yang sama atau menghasilkan berbagai tujuan dalam situasi yang beragam. Dalam konteks ini, Maqāṣid al-syarī'ah berada dalam pengertian purpose yang tidak monolitik dan mekanistik, tetapi beragam sesuai dengan situasi dan kondisi. Realisasi Maqāṣid al-syarī'ah merupakan dasar utama dan fundamental dalam sistem hukum Islam. Menggali Maqāṣid al-syarī'ah harus dikembalikan kepada teks utama (al-Qur'an dan Hadits), bukan pendapat dan pikiran Faqih. Oleh karena itu, perwujudan Maqāṣid al-syarī'ah menjadi tolok ukur dari validitas setiap ijihad, tanpa meng-hubungkannya dengan kecenderungan madzhab tertentu. Tujuan penetapan hukum Islam harus dikembalikan kepada kemaslahatan masyarakat yang terdapat di sekitarnya. Pendekatan teori system pada teori hukum Islam menuju validasi semua pengetahuan. Pewahyuan ijihad menggugat ijihad menggugat transidentalisme ijihad. Jasser Auda mengkritisi kebanyakan ahli hukum yang menggambarkan bahwa hukum fiqh yang dihasilkan dari pemahaman (*understanding*), persepsi (*preception*) dan pengamatan (*cognitif*) sebagai aturan Tuhan yang mesti ditaati. Padahal fiqh merupakan persepsi dan interpretasi seseorang seseorang yang bersifat subjektif. Ayat-ayat alquran adalah wahyu tetapi interpretasi ulama bukanlah wahyu. Namun demikian sering sekali interpretasi ini diungkapkan sebagai perintah Tuhan untuk digunakan demi kepentingan orang-orang tertentu atau kekuasaan tertentu. Dalam hal ini Jasser Auda mengemukakan dua contoh hasil ijihad yang sering kali dimasukkan dalam kategori pengetahuan wahyu meskipun hasil hukum dan validasi metode ijihadinya masih dipersilahkan. Pertama adalah ijma (*consensus*). Meski terdapat perbedaan besar atas berbagai keputusan ijma, namun sebagai ulama fiqh menyebutnya sebagai dalil qothi yang setara dengan nash (*Dalilun Qath'iyun ka al-Nash*), dalil buat pembuat syariat (*dalilun nassabah al-Syari'*) sehingga menolak ijma berarti kafir (*jahid al-ijam' kafir*). Dalam literatur fiqh tradisional banyak ditemukan bahwa ijma sering dijadikan klaim untuk menghakimi opini atau pendapat orang lain yang berbeda. Ibnu Taimiyah sebagai contoh yang mengkritik buku kumpulan ijma (*maratib al-ijma*) karya Ibn Hazm. Dikatakan, bahwa klaim perkara-perkara yang sudah di-ijma'kan dalam kitab tersebut tidak akurat sebab persoalannya masih

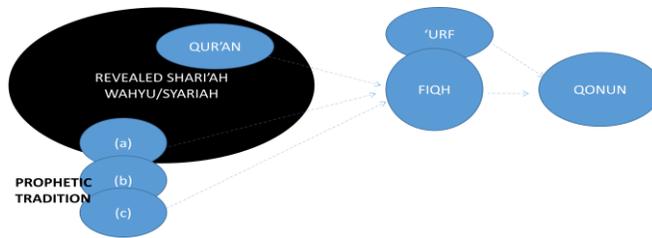
khilafah. Menurut Jasser Auda ijma bukan merupakan sebuah sumber hukum akan tetapi hanya sebuah mekanisme atau sistem pembuatan kebijakan dengan melibatkan banyak pihak. Oleh karena itu ijma sering disalah gunakan oleh sekelompok elite ulama untuk memonopoli fatwa. Meski demikian Jasser, prinsip-prinsip itu masih sangat mungkin dipakai sebagai mekanisme untuk membuat fatwa yang bersifat kolektif sampai saat ini dengan cara menggunakan teknologi modern dan memanfaatkan telekomunikasi yang sangat cepat. Dalam memutuskan kebijakan pemerintah misalnya ijma dapat dikembangkan sebagai wahana bagi masyarakat untuk berpartisipasi. Contoh kedua yang dikritik oleh Jasser Auda metode Qiyas. Ulama fiqh menganggap bahwa metode penalaran analogi (qiyas) adalah didukung dan diperintahkan oleh wahyu. Mereka berpendapat bahwa menganalogikan kasus sekunder (yang tidak dapat dalam nash) kepada kasus primer (yang terdapat dalam nash) adalah keputusan Tuhan (*tashbihu far'in bi 'aslin tashbih al-syari*). Oleh karena itu dalam kasus ijtihadiyah yang menggunakan metode penalaran analogis, beberapa ulama fiqh menganggap diri mereka "berbicara atas nama Tuhan". Hal ini menuntun terhadap sebuah bencana dimana batas antara firman Tuhan dan perkataan manusia telah dihapus. Memisahkan wahyu dari pemikiran manusia (cognition) Dengan literatur hukum Islam peran kelompok para fuqaha sebagai al-misawwibah (para Validator) adalah mengatur sedemikian rupa penggunaan asumsi-asumsi (zhunun) sebagai mujtahid dalam merefleksikan teks. Peran ini sebenarnya membuat batasan jelas antara ide manusia dan teks itu sendiri. Apalagi mereka (al-Musawwibah) mengakui bahwa terdapat berbagai macam kebenaran dari hasil ijtihad para mujtahidun meskipun berbeda. Mereka berpandangan bahwa perbedaan opini hukum itu merupakan ekspresi yang diperbolehkan dan kesemuanya adalah benar. Al-Gahazali mengungkapkan pandangannya bahwa hukum Tuhan dari perspektif ulama adalah apa yang diputuskan ulama merupakan yang paling mungkin benar. Pendekatan sistem hukum Islam membutuhkan arahan suatu sistem kepada pemikiran ontologis dari sebuah kalimat. Oleh karena itu penggunaan sistem pemikiran alami/asli akan membawa kepada sebuah kesimpulan bahwa keputusan al-Musawwibah ketika mereka memutuskan sebuah keputusan hukum adalah keputusan yang memiliki kemungkinan benar yang lebih tinggi serta tidak menafikkan kebenaran pendapat dari fuqaha yang lain. Untuk memberikan penjelasan yang sistematis tentang terpisahnya wahyu dari fiqh atau pemahaman seseorang, Jasser Auda membuat dua gambar diagram yang gamblang atas hal tersebut. Gambaran pertama menunjukkan pendapat ulama klasik

yang menurut Jasser Auda seharusnya diubah menjadi seperti gambar yang kedua. Selanjutnya bandingkan antara gambar yang pertama dengan gambar yang kedua.

Gambar 1



Gambar 2



Berdasarkan diagram di atas menurut Jasser, fiqh digeser dari area pengetahuan wahyu kepada area pemahaman manusia yang dihasilkan dari pengetahuan wahyu, turun keluar dari lingkaran pengetahuan wahyu. Sehingga jelas terlihat perbedaan anatar syariah dengan fiqh. Hal ini berimplikasi bahwa tidak ada lagi opini fiqh (praktis) yang qualified sebagai materi keimanan. Dalam kata lain tidak ada pendapat fiqh yang benar-benar bisa diyakini kebenarannya secara mutlak. Fiqh tidak lain hanya sebagai pertimbangan otentitas, implikasi bahasa, ijma dan qiyas. Sementara tradisi kenabian dibagi menjadi tiga kategori yang memiliki konsekuensi tersendiri diantaranya: *pertama*, Nabi Sebagai pembawa risalah kenabian. Peran Nabi dalam hal ini masuk dalam area syariah atau wahyu yang memiliki kekuatan sebagai sumber hukum, seperti ketika Nabi shalat, puasa dan berhaji. Dalam konteks ini Nabi harus dipahami sebagai pembawa risalah kenabian yang harus diikuti. *Kedua*, Nabi Sebagai seorang hakim dan pemimpin (teks harus dipahami sesuai

dalam hal ini *Maqasid Syari'ah* bisa di gunakan dengan dua cara penggunaan *pertama*, Maqasid Syari'ah sebagai sebuah Doktrin sebagai sebuah doktrin maka Maqaid Syari'ah hanya sebagai menjamin dan meletarikan kemaslahat bagi Umat Manusia,

---

konteks yang dimaksud). *Ketiga*, Nabi sebagai manusia biasa. Dalam hal ini tradisi kenabian tidak bisa dijadikan landasan hukum seperti ketika Nabi memakai transportasi dengan menaiki unta, memakai gamis, sorban dan sebagainya. Hal demikian harus dipahami sebagai bagian dari budaya local Arab dan bukan dari misi kenabian dan tidak harus diikuti. Dengan demikian kedudukan tradisi kenabian (sunnah) digeser keluar dari lingkaran pengetahuan wahyu. Sementara bagian yang lain diturunkan kepada posisi diagram bergaris yang membawa kepada term teori sistem. Diagram bergaris ini merupakan bagian tradisi kenabian yang membuat tujuan tertentu sehingga ia diturunkan pada garis tebal antara wahyu dan keputusan manusia sebagai mana yang diusulkan oleh Qarafi dan ibn Ashur. Selain hal tersebut, faktor lain yang juga memiliki peran dalam pengambilan keputusan adalah '*Urf* (Tradisi/adat) atau dalam makna lain kondisi sosial. Dengan demikian '*Urf* sebagai bagian dari hukum. Sejalan dengan kaidah fiqh "*al-'adah muhakkamah*". Pancasila: Maqashid asy-Syari'ah ala Indonesia Ke-Tuhan-an (Hifz ad-Din) Prinsip teologi yang paling tepat untuk Indonesia adalah teologi inklusif, bukan teologi eksklusif. Tentang teologi inklusif ini seperti diisyaratkan oleh ayat al-Quran. Prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa (sila pertama Pancasila) dengan demikian meniscayakan adanya *freedom of faith*, inilah sesungguhnya makna *hiz ad-Din*. Kedua, Ke-Manusia-an (Hifz an-Nafs) Hubungan antara Ke-Tuhan-an dan Ke-Manusia-an tersebutkan dalam konteks peniupan Ruh Tuhan yang menjadikan manusia khalifah di muka bumi, amanat al-Quran dapat dipetakan menjadi tiga tentang Sistem Manusia *pertama*, manusia sebagai Basyar (manusia biologis), Nas (Manusia sosiologis) dan Insan (manusia spritualis). *Ketiga*, Per-Satu-an (Hifz an-Nasl) Pilar ketiga Pancasila adalah persatuan. Jika kita melihat dua sila yang pertama, yaitu Ke-Tuhan-an dan Ke-Manusia-an, maka posisi sila per-satu-an adalah mempersatukan antara Tuhan dan Manusia. Terma "*Satu*" sendiri dalam bahasa al-Qur'an disebut dengan istilah Wahid, jadi jika misalnya kasus pengrusakan ahmadiyah dan lain sebagainya oleh kalangan Islam sendiri, ini menunjukkan ketidak pahaman terhadap konsep Maqasid dan hal itu sebenarnya mencederai Islam itu sendiri. lihat dalam makalah Khoirul Hadi, *Maqasid Syari'ah Ala Jasse Auda*, mata Kuliah Filasfat Hukum Islam di ampu oleh Dr Wariyani Fajar Riyanto, Kamis 2012.

khususnya sebagai Umat Islam, maka ada tiga skala prioritas yang berbeda yang saling melengkapi, *pertama, Dharuriyyat, al-hajiyat, dan Al-tahsiniyat*.<sup>292</sup> Penjelasan ringkas tentang tiga tema itu adalah *pertama, Dharuriyyat* adalah sesuatu yang harus ada, harus ada, jika ketiadaanya adalah kehancuran kehidupan secara total, *kedua, Maqasid Hajiyat*, tujuan-tujuan Sekunder didalamnya sebagai sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia untuk mempermudah kepentingan-kepentingan, dan *ketiga, Maqasid al-Tahsiniyyat* tujuan-Tujuan Tertier, didefinisikan dengan sebagai kehadiran bukan niscaya maupun kebutuhan, tetapi bersifat memperindah, sebagai upaya perwujudan Dharuriyyat dan Hajiyat. Dan tidak menentang terhadap lokalitas yang berkembang dengan masyarakat. *Kedua* menggunakan *Maqasid Al-Syar'iyah* di sini sebagai sebuah pisau Analisa atau kacamata untuk membaca kenyataan yang ada di sekeliling kita,<sup>293</sup> contoh konkritnya adalah objektifikasi hukum Perkawinan Islam, dalam hal ini contoh kecilnya adalah tentang batas usia Kawin, dalam Hukum Islam atau dalam KHI di Indonesia.

*Maqasid al-Syar'iyah* yang berkembang di dalam hukum perkawinan Islam adalah Maqasid yang berbasis Keindonesian, dan kemoderena yaitu Hak asasi Manusia, didalamnya di kembangkan keilmuan yang kuntowoyo kembangkan berupa Ilmu Sosial Profetik, dan yang di jadikan menjadi tiga pilar,transendensi, humanisasi, dan liberalisasi, atau dengan analisis pandangan *Maqasid Al-Syar'iyah ala Nurcholis Madjid*, dengan dialektika tiga ide Keislaman, Keindonesian, dan Kemoderenan.<sup>294</sup> Hal ini juga senada dengan jargon Ulama klasik *Al-Muhafazah Ala Qadim as-Shalih wa Al-akhzhu bi al-Jadid Al-Aslah*, (Memelihara yang lama yang baik, dan dan

---

<sup>292</sup> Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh versus Hermenuetika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta, Pesantren Nawasea Press, 2010) halaman 45.

<sup>293</sup> Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta, Pesantren Nawasea Press, 2010) halaman 48.

<sup>294</sup> Nurchalis Madjid, *Islam Kemoderenan, dan Keindonesian*, (bandung: Mizan, 1987) *Islam Dokrin dan Peradaban Sebaauh Telaah Kritis tentang masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. (Jakarta: Paramadina1992).

mengambil yang baru yang lebih baik), terkait dengan kaidah ini maka Amin Abdullah mengartikan sebagai sebuah prinsip *Tradition and Tranlation*.<sup>295</sup>

Pertama, kaidah *al-'ibrah bi al-maqāṣid la bi al-alfaz*. Kaidah ini harus menjadi perhatian utama para penafsir dan mujtahid dalam menggali hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah, bukan huruf dan aksaranya melainkan tujuan yang dikandungnya. Yang menjadi dasarnya adalah cita-cita etik-moral sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya, sehingga dituntut untuk mengetahui dan memahami konteks. Kedua, kaidah *jawāz naskh al-nuṣūs bi al masalahah*. Kaidah ajaran yang dianulir dengan menggunakan logika kemaslahatan adalah diperbolehkan. Kaidah ini sengaja ditetapkan karena hukum Islam memang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan. Prinsip ini harus menjadi dasar dan substansi seluruh persoalan hukum, harus senantiasa ada dalam pikiran ahli fikih, sehingga penyimpangan terhadap kaidah ini berarti menyalahi cita-cita hukum. Ketiga, kaidah *yajuzu tanqih al-nusus bi al-'aql al-mujtama'*. Kaidah ini hendak menyatakan akal publik memiliki kewenangan untuk mengamandemen sejumlah ketentuan legal-spesifik yang relatif dan tentatif sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiah teks ajaran, akal publik berotoritas mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasi.

Bahwa dalam KHI harus ada Objektifikasi Hukum perkawinan Islam berbasis *Maqasid al-Syar'iyah* dalam KHI masih banyak pasal-pasal yang harus di buktikan secara objektif berbasis *Maqasid Al-Syar'iyah* antara Lain adalah :

Permasalahan yang menjadi bahan kajian tersebut adalah sebagai berikut.

No	Rumusan Dalam KHI	Permasalahan Yang Perlu Diamandemen
	Batas usia minimal boleh nikah	Usia perempuan lebih rendah dari pada laki-laki

---

<sup>295</sup> Amin Abdullah, *Mempertautkan Ulum Ad-Din, Al-Fikr Al-Islami dan Dirasah Islamiyyah* Sumbangan Keilmuan Islam untuk peradaban Global, dalam Workhop Pembelajaran Inovatif berbasis Integrasi Interkoneksi, Yogyakarta, 19 Desember 2008, halaman 55.

	Wali nikah	Hak perwalian hanya dimiliki yang berjenis kelamin laki-laki
	Saksi dalam pernikahan	Perempuan tidak mungkin menjadi saksi nikah
	Kepala rumah tangga	Hanya disandang suami
	Nusyuz	Hanya berlaku bagi perempuan (istri)
	Mahar	Suami seolah membeli istri ( <i>haqq al-tamlik</i> atau <i>haqq al-intifa'</i> )
	Poligami	1. Tidak sejalan dengan prinsip perkawinan yang monogami 2. Praktek poligami menyakitkan perempuan
	Nikah beda agama	Larangan ini bertentangan dengan kenyataan masyarakat Indonesia yang plural

Dalam paper ini hanya akan melakukan analisa mendasar salah satu dari 8 masalah yang telah di lihat dalam KHI tersebut. Yaitu Tinjauan Objektif Usia Perkawinan di Indonesia berbasis *Maqasid al-Syar'iyah* dalam hukum Islam prinsip Kedewasaan dianggap cakap dalam huku di sebut dengan *Ahliyyah* atau dalam bahasa yang lain adalah kelayakan<sup>296</sup> Persoalan *ahliyyah* dalam usul fikih termasuk dalam pembahasan tentang subyek hukum yang disebut *mukallaf* (orang yang dibebani hukum) atau *mahkum alaih* (orang yang kepadanya diberlakukan hukum). Titah Allah (*khitabsyari'*) yang berhubungan dengan perbuatan *mukallaf* dalam bentuk tuntutan (perintah atau larangan) dan pilihan (untuk berbuat atau tidak berbuat) disebut hukum *taklifi*.<sup>297</sup> Dengan penjelasn

<sup>296</sup>Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syaria'h*, hlm. 109.

<sup>297</sup> Hukum dalam istilah ushul dibagi menjadi dua, yaitu hukum *taklifi* dan hukum *wad'i*. Hukum *wad'i* merupakan titah Allah yang berbentuk ketentuan yang tidak langsung mengatur perbuatan *mukallaf* tetapi berhubungan dengan perbuatan *mukallaf* baik dalam

tersebut maka aka nada bebrpa hal yang wajib di penuhi jika dianggap sebgai serorang yang *Mukallaf*, bahwa salah satu dari hal tersebut adalah menegathui perintah Tuhan, dan pengetahuan yang di miliki oleh akal Manusia batasn tersebut dalam Islam di sebut dengan *Baligh* (dewasa), dan kedua adalah selalu melaksanakan tuntutan yang di sebut dengan (*at-Taklif*) dan dalam kajian Ushul Fiqh disebut dengan Ahliyyah. Dalam hukum Islam *Ahliyyah* diartikan sebagai sebuah kepantasn dan kecakapan manusia yang kemudian padanya hak-hak berupa (*Iltizam*)<sup>298</sup> dalam hukum Islam *Ahliyyah* ada dua macam yaitu *ahliyyah al-wujūb* dan *ahliyyah al-adā'*. *Ahliyyah al-wujūb* merupakan kelayakan manusia untuk menerima hak-hak yang ditetapkan baginya dan dikenai kewajiban-kewajiban.<sup>299</sup> Dalam bahasa Prof Samsul Anwar adalah kecakapan Hukum Pasif. Sedangkan *ahliyyah al-adā'* adalah kelayakan *mukallaf* untuk diperhitungkan perkataan dan perbuatannya secara *syari'*.<sup>300</sup> Dalam pengertiannya, *ahliyyah al-adā'* merupakan tanggung jawab, dalam arti segala tindakan *mukallaf* baik perkataan atau perbuatan dianggap sah dengan segala akibat hukumnya, atau Syamsul Anwar memberi istilah kecakapan hukum aktif.

Dalam hukum Islam sebenarnya ada empat macam Kecakapan yaitu: pertama, kecakapan menerima hukum tidak sempurna (*ahliyyatul wujūb an-nāqīṣah*), di mana subyek hukum berada dalam kandungan ibu. Kedua, kecakapan menerima hukum sempurna (*ahliyyatul wujūb al-kāmilah*), di miliki oleh subyek hukum sejak lahir sampai meninggal dunia. Ketiga, kecakapan bertindak hukum tidak sempurna (*ahliyyatul adā' an-nāqīṣah*), yang dimiliki oleh subyek hukum dalam usia *tamyīz*. Keempat, kecakapan bertindak hukum sempurna (*ahliyyatul adā' al-kāmilah*), di miliki oleh subyek hukum sejak menginjak dewasa sampai meninggal dunia. Untuk lebih jelasnya, perhatikan tabel berikut.

---

hubungan *sabab, syart, atau mani'*. Lihat Amir Syarifuddin, *Uṣūl fiqh*, hlm. 283-286.

<sup>298</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-fiqh* (ttp: Dar al-Fikr al-Āzali, t.t.), hlm 329.

<sup>299</sup> Abd al-Wahhab Khallaf, *Īlmu Uṣūl fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 135-136.

<sup>300</sup>*Ibid.*

Kecakapan Hukum ( <i>al-ahliyyah</i> )			
Kecakapan menerima hukum ( <i>ahliyyatulwujūb</i> )		Kecakapan bertindak hukum ( <i>ahliyyatul adā'</i> )	
Tidak sempurna ( <i>an-nāqishah</i> )	Sempurna ( <i>al-kāmilah</i> )	Tidak sempurna ( <i>an-naqishah</i> )	Sempurna ( <i>alkāmilah</i> )
Periode janin	Sejak lahir hingga meninggal dunia	Periode <i>tamyiz</i>	Sejak mulai dewasa sampai meninggal dunia

Jadi, Dalam literatur fikih dan usul fikih dinyatakan bahwa kecakapan bertindak hukum baru dikatakan sempurna apabila subyek hukum memasuki usia dewasa. Menurut jumbuh ahli hukum Islam, kedewasaan itu pada pokoknya ditandai dengan tanda-tanda fisik berupa *ihtilām* (mimpi basah) atau haid, namun apabila tanda-tanda itu tidak ditemukan, maka kedewasaan ditandai dengan umur, yaitu 15 tahun. Ahli hukum Hanafi menyatakan dewasa itu usia 18 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi perempuan.<sup>301</sup>

Jika dalam Undang-Undang atau sistem Perundang-Undangan corak kedewasaan sangat beragam, seseorang bisa dianggap dewasa karena ia sudah menikah juga didasarkan atas usia ini, dan hal ini menjadi parameter dalam Undang-Undang batas perkawinan, Ada beberapa aturan hukum yang mengatur tentang batas usia dewasa di Indonesia. Batas usia kedewasaan dalam peraturan perundang-undang tidak sama satu sama lain. Perhatikan tabel berikut.

	Jenis Aturan Perundangan-undangan	Ketentuan Usia Kedewasaan
	Pasal 330 KUHPerdara	Usia 21 Tahun atau sudah menikah

<sup>301</sup>*Ibid.*, hlm. 112.

	Pasal 47 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan	Usia 18 tahun
	Pasal 63 Ayat (1) UU Administrasi Penduduk (UU No. 23 Tahun 2006)	Usia 17 tahun atau sudah kawin
	Pasal 7 UU Pemilu (UU No. 10 Tahun 2008 juncto UU No. 42 Tahun 2008)	Usia 17 tahun atau sudah kawin
	Pasal 1 butir 1 UU Perlindungan Anak	Usia 18 tahun
	Pasal 1 Ayat (2) UU Kesejahteraan Anak	Usia 21 tahun
	Pasal 39 dan 40 UU Jabatan Notaris	Usia 18 tahun untuk penghadap dan 18 tahun untuk saksi
	Pasal 98 (1) Kompilasi Hukum Islam	Usia 21 Tahun
	Pasal 1 angka 26 UU Ketenagakerjaan	Usia 18 tahun
	Pasal 1 angka 8 UU Pemasarakatan	Usia 18 tahun
	Pasal 1 UU tentang Pengadilan Anak	Usia 18 tahun
	Pasal 1 angka 5 UU Hak Asasi Manusia	Usia 18 tahun
3	Pasal 1 Ayat (4) UU tentang Pornografi	Usia 18 tahun
4	Pasal 4 UU Kewarganegaraan Republik Indonesia	Usia 18 tahun
5	Pasal 1 angka 5 UU Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang	Usia 18 tahun
6	Pasal 81 Undang-Undang Lalu Lintas (UU No. 22 Tahun 2009)	Usia 17 tahun untuk SIM A, C, dan D. Usia 20 tahun untuk SIM B I

		Usia 21 tahun untuk SIM B II
--	--	---------------------------------

Jika melihat aturan diatas, maka dapat kita lihat seseorang dalam usia 17 Tahun berdasarkan pasal 81 Ayat (2) Undang-Undang Nomer 22 Tahun 2009 telah berhak untuk mendapatkan surat Ijin Mengemudi, sedangkan hal itu bertabrakan dengan logika dan aturan UU Pengadilan Anak Usia 17 Tahun masih di katagorikan anak, mak jika ada pelanggaran semisal dalam masalah Pelanggaran lalu Lintas, bisa terjadi kalau persidangan tersebut adalah persidangan Anak.

*Ketiga*, Usia perkawinan dalam tinjauan Adat dan Budaya di Indonesia, Hukum adat tidak mengenal batas umur belum dewasa dan dewasa. Hukum Adat hanya mengenal secara isidental saja apakah seseorang itu, berhubung umur dan perkembangan jiwanya patut dianggap cakap atau tidak cakap, mampu atau tidak mampu melakukan perbuatan hukum tertentu dalam hubungan hukum tertentu pula. Artinya apakah ia dapat memperhitungkan dan memelihara kepentingannya sendiri dalam perbuatan hukum yang dihadapinya itu. Kedewasaan menurut pandangan adat memang terlepas dari patokan umur, sehingga tidak ada keseragaman, mengenai kapan seseorang dapat mulai dikatakan telah dewasa, ukuran kedewasaan tergantung kepada masing-masing individu, walaupun sebenarnya tetap memiliki pertautan dengan pengertian dewasa menurut ilmu psikologi di mana kedewasaan merupakan suatu pase pada kehidupan manusia yang menggambarkan telah tercapainya keseimbangan mental dan pola pikir dalam setiap perkataan dan perbuatan. Seseorang yang telah mampu bekerja (*kuwatgawe*) untuk mencari penghidupan, maka sesungguhnya secara pribadi dia telah mampu berfikir dan bertanggung jawab atas kebutuhan hidupnya, walaupun proses pendewasaan dini dalam masyarakat tidak termasuk pada kategori tersebut.

Hal ini juga di tegaskan oleh Suteki dalam Opini Kompas Rabu 24 Juni 2015, menyatakan dalam adat Masyarakat Jawa, secara Induktif Kualitatif bahwa batasana kecakapan dewasa adalah sebgaiman di atas (*Kuat Gawwe*), dan kuat Banda (*Kuat*

Harta ),<sup>302</sup> tetapi ketika keputusan MK menganulir amandemen terhadap pasal 7 Ayat (1) Undang-Undang No 1 Tahun 1974, terhadap Undang-Undang 1945. Alasan MK memutuskan bahwa pasal tersebut masih relevan, bahwa tidak ada jaminan yang pasti dengan di tingkatkan batas perkawinan dari 16 Tahun menuju 18 Tahun bagi Perempuan akan mengurangi angka Perceraian dan masalah sosial lainnya. Alasan yang mungkin saja di masa depan Usia Perempuan Kawin jika dijadikan 18 Tahun maka akan tidak ideal.

Dalam persidangan tersebut ada satu Hakim Kontitusi yaitu Maria Farida Indarti yang memiliki pendapat berbeda, (*Disenting Opinion*), maria menyatakan bahwa Usia 16 Tahun dalam Undang-Undang Perkawinan ayat (1) menimbulkan ketidak pastian hukum karena melanggar Hak-hak Anak yang diatur dalam pasal 1 Ayat 3 pasal 24b ayat 2 pasal 8 c Ayat 1 UUD 1945. Karena hal tersebut akan memicu legalnya pernikahan anak-anak dan mengkandaskan mimpi anak-anak untuk mengapai pendidikan pendidikan lebih Tinggi, dan mungkin bisa dikatakan pasal tersebut adalah legalitas pedofilia.

Bahwa pasal UU No 1 Tahun 1974 sudah berumur 41 Tahun, dan kita sadar bahwa bahwa Dunia itu *Panterikh* yaitu bergerak dan masyarakat tumbuh secara Progresif, dan keputusan MK tersebut telah menghilangkan kemanusiaan Hukum dalam sensitifitas Hukum. Jika di lihat secara *Maqasid al-Syar'iyah* ala Indonesia bahwa salah satu mekanisme Usia perkawinan adalah untuk melanggengkan hubungan suami istri yang siap secara normative sosiologis dan filosofis, bahwa secara *Maqasid al-Syar'iyah* menjaga agar wanita tidak menjadi korban perceraian dan pernikahan Anak-anak, dan kerentanan kecacatan reproduksi. Dan praktek Pedofilia, sehingga Usia menikah perlu untuk di objektifikasikan berbasis *Maqasid al-Syar'iyah* bahwa hal itu untuk menjaga *Hifz Nasl, Din, dan Aql serta Nafs*, sekaligus, menjaga tidak ada kecacatan dalam hal reproduksi bagi pernikahan yang berusia cukup umur dan kedewasaan, hal ini adalah Implementasi dari *Hifz Nasl*, dan kematian Ibu Muda sebagai *Hifz Nafs*, dan lain sebagainya.

## Kesimpulan

---

<sup>302</sup> Suteki, *Usia Perkawinan Progresif*, Kompas, Rabu,14 Juni 2015.

Dalam paper ini, ada tiga kesimpulan, *pertama*, bahwa perlunya konsep Objektifikasi hukum Perkawinan Islam berbasis *Maqasid al-Syar'iyah*, *kedua*, bahwa mekanisme Objektifikasi Hukum Islam Berbasis *Maqasid al-Syar'iyah* adalah melakukan kajian objektif terhadap pasal-pasal KHI yang masih belum terobjektifkikan dengan basis *Maqasid Al-Syar'Iyyah* yang ala Indonesia. Dan *ketiga* dan mengangkat salah satu pasal KHI yang belum terobjektifikasikan berupa kasus Batas Usia Perkawinan yang masih dalam data table dan memberikan pandangan tentang pentingnya Usia Perwaninan dinaikkan dari umur 16 Tahun bagi Perempuan kepada 18 Tahun berkaitan dengan pendekatan Moderen dan Hukum Adat.

## DAFTAR PUSTAKA

- Azizy, Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Azizy, Qodri, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, cet. ke-1, Jakarta: Teraju, 2004.
- Ghofur Anshori, Abdul, *Hukum Perkawinan Islam: Perspektif Fikih dan Hukum Positif*, Yogyakarta: UII Press, 2011.
- Hasyim, Syafiq, (ed), *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut Atas Hak-hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1999.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 1997.
- Soekanto, Soerjono, *Beberapa Teori Sosiologi Tentang Struktur Masyarakat*, Jakarta: Citra Niaga Rajawali, 1993.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Muhammad, Abdulkadir, *Hukum dan Penelitian Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2004.
- Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam di Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, Yogyakarta: ACAAdemia+TAFAZZA, 2009.
- Paramita, Nurlia Dian, dalam buku *Perempuan, Agama dan Demokrasi*, ed. M. Subkhi Ridha, Yogyakarta: Lembaga Studi Islam dan Politik (LSIP), 2007.
- Rahmat Rosyadi & Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2006.
- Riyanto, Wariyani Fajar, 2012, *Maqasid Syari'ah sebagai Sistem Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta, Integrasi dan interkoneksi Press.
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 2006.
- Tutik, Titik Triwulan, *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2008.
- Wahid, Abdurrahman, *GusDurBertutur: Esai-esai Abdurrahman Wahid dalam Harian Proaksi*, Jakarta: Harian Proaksi, 2005.

Wahjono, Padmo, *Indonesia Negara Berdasarkan atas Hukum*, cet. ke-2, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986.

, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (Jakarta: Trinity, 2007),

Wahyudi, Yudian, 2010, *Ushul Fiqh versus Hermenuetika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta, Pesantren Nawasea Press.