

Dr. Arisman, M.Sy

Srifinora, Ali Ahmad Dahuri, Alzokrillah Syaf
Hamdi Zikron, Mardoni, Adi Harmanto, M. Haikel Afandi, Abdul
Rasyid, Wanmasriyanto, Nofra Khairon,
M. Sholehuddin Al Ayyubi, Ibnu Eka Pratama, Alfi Nurzikri, Sri
Hartanti, Faridah Hanim, Abdul Kholiq,
Muhammad Farid Firdaus

PROBLEMATIKA SOSIAL HUKUM KELUARGA ISLAM

Penerbit
CF
Cahaya Firdaus
Penerbit dan Percetakan

Problematika Sosial Hukum Keluarga Islam

Hak Cipta © Dr. Arisman, M.Sy., 2023
Hak Terbit CV. Cahaya Firdaus

Penerbit :
Cahaya Firdaus
Publishing and Printing
Jl. Kubang Raya Panam-Pekanbaru
Mobile Phone : +6285265504934
E-mail : cahayafirdaus16@gmail.com

Cetakan Pertama, September 2023

ISBN : 978-623-5483-73-3
vi , 281 hal (155x230 mm)

Setting & Layout : Cahaya Firdaus Team
Design Cover : Cahaya Firdaus Design

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun, termasuk fotokopi, tanpa izin tertulis dari penerbit. Penguippan harap menyebutkan sumbernya

Sanksi Pelanggaran Pasal 133 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta

- 1) Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf I untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
- 2) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- 3) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- 4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

KATA PENGANTAR

Era globalisasi telah membawa manusia pada kemajuan peradaban. Era ini ditandai dengan pelbagai penemuan baru dan kemajuan di berbagai bidang. Secara praktis, manusia mendapat kemudahan oleh aneka temuan modern: menciptakan kemungkinan bagi perbaikan taraf kehidupan manusia, mengangkat penderitaan fisik, dan meringankan beban berat yang menimpa. Era ini telah menghilangkan sekat pemisah (tempat) bagi semua umat manusia di segala penjuru dunia, dimana setiap individu dapat mengakses secara mudah perkembangan dan penemuan ilmu pengetahuan yang bergerak cepat dari hari ke hari.

Berbagai bentuk perubahan sosial yang menyertai era globalisasi tersebut, pada gilirannya, mempengaruhi cara pandang manusia terhadap kehidupan dan semesta. Di era global, nilai, norma dan cara hidup berganti begitu cepat menjadi tatanan baru. Tatanan itu semakin menjauhkan manusia dari kepastian moral dan nilai luhur yang telah dipegang-teguh sebelumnya.

Dalam konteks kehidupan beragama, perubahan sosial yang sangat begitu “dramatis” menjadi persoalan yang dihadapi agama. Salah satu persoalan krusial sebagai dampak dari proses globalisasi yang terkait dengan kehidupan keagamaan adalah menipisnya ruang relegiusitas dalam kehidupan manusia. Temuan-temuan empirik dan perkembangan pengetahuan menghadapkan kepada manusia sebuah realitas akan kekuasaan manusia di muka semesta ini. Hal-hal yang sebelumnya dianggap sebagai “misteri Tuhan”, satu persatu, telah jatuh ke tangan manusia melalui eksperimentasi yang mereka lakukan. Maka tak ayal, agama pun semakin kehilangan daya signifikansi dan perannya di tengah kehidupan manusia.

Globalisasi beserta masalah yang ditimbulkannya merupakan kenyataan yang tidak bisa dihindari sebagai perkembangan dan realitas sejarah kemanusiaan. Demikian halnya kenyataan umat Islam di tengah komunitas lain, juga merupakan realitas pluralitas kehidupan yang tidak dapat ditolak. Oleh karena itu, lari dari kenyataan tersebut merupakan tindakan yang tidak bijaksana, sebab hal ini justru bertentangan dengan semangat Islam yang menekankan kedinamisan. Sikap bijak mengandaikan adanya kesadaran kritis yang harus selalu hidup dalam jiwa setiap pemeluk agama.

Islam adalah agama samawi terakhir yang dimaksudkan untuk menjadi rahmat bagi alam semesta. Untuk merealisasikan fungsi rahmat tersebut, Islam mengajarkan aturan-aturan yang menjadi pedoman bagi manusia untuk mencapai kemaslahatan hidup di dunia yang berlaku secara universal untuk seluruh umat manusia tanpa dibatasi oleh ruang dan waktu.

Pada dasarnya tujuan pokok diturunkannya Islam adalah untuk mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan. Apabila diamati lebih mendalam maka salah satu disyariatkannya Islam adalah untuk memelihara keturunan (*nasl*). Untuk memberikan jalan terbaik bagi kelangsungan keturunan, Islam menetapkan suatu ketentuan yaitu perkawinan. Perkawinan atau pernikahan adalah suatu perjanjian atau kesepakatan untuk bercampur atau bergaul dengan sebaik-baiknya antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan dalam status suami istri. Perkawinan ialah suatu ikatan lahir batin antara seorang laki-laki dan perempuan sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan ketuhanan Yang Maha Esa. Pernikahan adalah akad yang sangat kuat atau *mitsaaqan ghaliiḏha* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Adapun perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakiinah, mawaddah wa rahmah*. Dari perkawinan itu muncul masalah-masalah lain yang berdampak pada kehidupan sosial masyarakat.

Alhamdulillah buku ini rampung disusun sebagai bahan bacaan dan kajian berkaitan dengan masalah-masalah sosial yang jamak terjadi. Buku ini merupakan hasil diskusi kelas dalam mata kuliah Isu-Isu Kontemporer Hukum Keluarga Islam Pascasarjana UIN Sultan Syarif Kasim Riau tahun 2022. Terimakasih kepada mahasiswa yang telah berjibaku untuk selesainya penyusunan buku ini.

Tentunya tak ada sesuatu yang sempurna dalam hidup ini, karena kesempurnaan itu adalah disaat memahami dan menyadari bahwa ketidaksempurnaan itu adalah anugerah. Oleh karenanya saraan dan kritik amat kami tunggu demi dari pembaca. Semoga Allah swt memberkahi setiap usaha dan upaya baik ini.

Pekanbaru, September 2023

Penulis

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	v

Bagian I

Isu-Isu Seputar Hukum Pra-Nikah dan Aborsi

URGENSI PREMARITAL CHECK UP (PEMERIKSAAN KESEHATAN PRA-NIKAH) BAGI CALON PENGANTIN	2
PROBLEM ABORSI DI KALANGN REMAJA PERSPEKTIF HUKUM ISLAM	19
ABORSI PERSPEKTIF HUKUM ISLAM (STUDI ANALISIS TERHADAP PANDANGAN ULAMA KLASIK)	34
PANDANGAN ULAMA KONTEMPORER TERHADAP ABORSI DAN KONSEKUENSINYA	49

Bagian II

Isu-Isu Hukum Pernikahan dan Perceraian

PROBLEMATIKA ISBAT NIKAH DALAM SISTEM HUKUM PERKAWINAN INDONESIA	59
POLIGAMI ERA KONTEMPORER PANTAUAN USHUL FIKIH (STUDI ATAS KONSEP POLIGAMI MUHAMMAD SYAHRUR DAN PERATURAN PERKAWINAN IRAK PASAL 3 AYAT 4-5 TAHUN 1963)	75
PEMENUHAN HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTERI DALAM NIKAH MISYAR	99
KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA (KDRT) PERSPEKTIF HUKUM POSITIF DAN HUKUM ISLAM	115
PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM KONTEKS HUKUM ISLAM	125

<i>CHILDFREE</i> DAN MENGATUR KELAHIRAN MENURUT HUKUM ISLAM	138
TALAK MELALUI MEDIA SOSIAL DALAM KAJIAN MAQASHID SYARIAH DAN AKIBATNYA	151
Bagian III	
Isu-Isu Kewarisan dalam Hukum Keluarga	
HAK WARIS BAGI PASANGAN ATAU ANAK DARI <i>AL-ZAWAJ AL-URF</i>	170
DAMPAK PEMBAGIAN HARTA GONO GINI AKIBAT PERCERAIAN DITINJAU DALAM PERPEKTIF <i>MASLAHAH MURSALAH</i>	182
Bagian IV	
Isu-Isu Anak dalam Hukum Keluarga	
BANK AIR SUSU IBU (ASI) DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN IMPLIKASINYA TERHADAP NASAB ANAK	192
PELAKSANAAN PROSES PERADILAN ANAK DALAM PANDANGAN HUKUM POSITIF DAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA	215
PELECEHAN SEKSUAL TERHADAP ANAK DI BAWAH UMUR DALAM TINJAUAN HUKUM ISLAM	230
KLONING MANUSIA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM	248
DAFTAR PUSTAKA	260
TENTANG PENULIS	280

Bagian I

**Isu-Isu Seputar
Hukum Pra-Nikah
dan Aborsi**

URGENSI *PREMARITAL CHECK UP* (PEMERIKSAAN KESEHATAN PRA-NIKAH) BAGI CALON PENGANTIN

Pendahuluan

Kesehatan merupakan hal yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Manusia dapat beraktifitas dan beribadah kepada Allah SWT jika dirinya dalam keadaan sehat. Begitu juga dengan kehidupan rumah tangga, pasangan suami dan istri dapat melaksanakan kewajibannya dengan sempurna jika mereka dalam keadaan sehat. Masa depan kehidupan rumah tangga biasanya ditentukan sejak poin permulaan (*starting point*) yang sehat dan baik. Kesuksesan atau kegagalan pernikahan pun tergantung pada cara yang ditempuh dalam memilih pasangan hidupnya.¹

Melakukan pemeriksaan kesehatan sebelum menikah merupakan suatu bentuk pencegahan terhadap penyakit yang dimungkinkan mengidap pasangan calon suami istri, yang bisa jadi dampaknya juga, kelak akan menjalar kepada keturunan mereka. Pemeriksaan kesehatan pra-nikah, selain menghindarkan pasangan calon pengantin dari virus dan penyakit yang mematikan, juga mempunyai banyak manfaat, di antaranya untuk mengetahui kesehatan reproduksi baik calon pengantin pria maupun wanita, mengetahui kesiapan masing-masing untuk memiliki anak (baik secara fisik, psikologis, maupun sebagai bekal pengetahuan yang terkait), mengubah perilaku hidup yang tidak sehat, dan menentukan tindakan yang tepat untuk menanggulangi penyakit-penyakit tertentu yang mungkin ditemukan pada pemeriksaan tersebut. Pengetahuan masing-masing pasangan terhadap potensi positif kesehatan dirinya akan membantu dan memudahkan pasangan calon pengantin dalam membuat perencanaan masa depan dalam kehidupan perkawinan, khususnya terkait dengan keturunan biologis.

Islam sendiri tidak menjelaskan secara eksplisit mengenai hukum untuk *premarital check up* ini, akan tetapi secara umum, Islam mengatur segala lini kehidupan sampai masalah kesehatan. Dalam sebuah kaidah fiqh disebutkan, bahwa menjaga kesehatan dengan pencegahan itu lebih baik daripada berobat setelah sakit. Pencegahan itu lebih baik dari pada pengobatan. Islam begitu memeperhatikan tentang kesehatan umatnya dari hal yang terkecil sampai yang terbesar,

¹ Muhammad Al-Jauhari dan Hakim Khayyal, *Membangun Keluarga Qur'ani* (Jakarta: Amzah, 2013), h. 169.

sebagai contoh adalah tentang kebersihan yang diatur begitu detail, karena dari kebersihan akan menjadikan umatnya suci dalam beribadah.

Melihat fenomena ini penulis merasa tertarik dengan judul di atas, karena jika kita runut dari masa Rasulullah SAW tentunya tidak sama zamannya dengan masa sekarang ini, dahulu ketika seseorang berniat untuk menikah maka tidak diperlukan pemeriksaan-pemeriksaan yang dilakukan, karena belum ditemukannya ilmu-ilmu kedokteran seanggih zaman sekarang ini. Ilmu-ilmu kedokteran yang ditemukan hari ini, sebaiknya dilakukan oleh umat Islam demi terciptanya diri dan keturunan yang berkualitas serta pencegahan-pencegahan terhadap penyakit tertentu yang bisa dikakukan sejak dini. Oleh karenanya, artikel ini akan mengurai jawaban-jawaban dari pertanyaan-pertanyaan berikut:

1. Apa itu *premarital check up* (pemeriksaan kesehatan pranikah)?
2. Apa saja tahapan-tahapan *premarital check up* (pemeriksaan kesehatan pranikah) tersebut?
3. Bagaimana urgensi *premarital check up* (pemeriksaan kesehatan pra-nikah bagi calon pengantin)

Mengenal *Premarital Check Up* (Pemeriksaan Kesehatan) Pranikah

Premarital check up atau pemeriksaan kesehatan sebelum menikah terdiri dari dua kata yaitu pemeriksaan dan kesehatan. Pemeriksaan berasal dari kata periksa yang menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki beberapa arti: 1. proses, cara, perbuatan memeriksa; 2 hasil (pendapatan) memeriksa; periksaan; dan 3 penyelidikan; pengusutan (perkara dan sebagainya);² sedangkan kesehatan merupakan bentuk kata yang mendapatkan imbuhan “ke” dan “an” yang berasal dari kata sehat. Sehat adalah baik seluruh badan serta bagian-bagiannya (bebas dari sakit). Sedangkan kesehatan menurut KBBI adalah keadaan (hal) sehat; kebaikan keadaan (badan dan sebagainya).³ Kesehatan menurut undang-undang nomor 23 tahun 1992 tentang kesehatan adalah keadaan sejahtera dari badan, jiwa dan sosial yang memungkinkan setiap orang hidup produktif

² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 1056

³ Ahmad Syaqui Al-Fanjari, *Nilai Kesehatan Dalam Syariat Islam* (Jakarta : Bumi Aksara, 1993), h. 4

secara sosial dan ekonomis.⁴ Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Musyawarah Nasional (MUNAS) Ulama tahun 1983 merumuskan kesehatan sebagai ketahanan jasmaniah, ruhaniyah dan sosial yang dimiliki manusia sebagai karunia Allah yang wajib di syukuri dengan mengamalkan tuntunan-Nya dan memelihara serta mengembangkannya.⁵ Pra-nikah merupakan gabungan dari dua suku kata yaitu pra dan nikah yang memiliki makna dimana seseorang dalam keadaan belum memiliki pasangan yang resmi secara hukum.

Dari pengertian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa pemeriksaan kesehatan pranikah adalah suatu rangkaian proses yang dilakukan oleh seseorang calon pasangan suami istri atau individu yang akan menikah untuk mengetahui keadaan kesehatan dirinya dengan cara memeriksakan dirinya ke klinik ataupun rumah sakit.

Pemeriksaan Kesehatan dalam Islam

Islam menaruh perhatian yang besar terhadap dunia kesehatan. Kesehatan merupakan modal utama untuk bekerja, beribadah dan melaksanakan aktivitas lainnya. Ajaran Islam yang selalu menekankan agar setiap orang memakan makanan yang baik dan halal menunjukkan apresiasi Islam terhadap kesehatan, sebab makanan merupakan salah satu penentu sehat tidaknya seseorang. Sebagaimana Firman Allah yang terdapat dalam Al-Qur'an Q.S. Al Baqarah (2): 168 yang berbunyi :

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِى الْاَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ ۗ
۞ **اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ**

“Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; Karena Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu.”

Anjuran Islam untuk bersih juga menunjukkan obsesi Islam untuk mewujudkan kesehatan masyarakat, sebab kebersihan adalah pangkal dari kesehatan, dan kebersihan dipandang sebagai bagian dari iman. Itu sebabnya ajaran Islam sangat melarang pola hidup yang mengabaikan kebersihan, seperti buang kotoran dan sampah sembarangan, membuang sampah dan limbah di sungai atau sumur

⁴ Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1992 Tentang Kesehatan Pasal 1 Ayat 1

⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1998), h. 182

yang airnya tidak mengalir dan sejenisnya, dan Islam sangat menekankan kesucian atau *al-thaharah*, yaitu kebersihan atau kesucian lahir dan batin. Dengan hidup bersih, maka kesehatan akan semakin terjaga, sebab selain bersumber dari perut sendiri, penyakit sering kali berasal dari lingkungan yang kotor.

Tujuan Islam mengajarkan hidup yang bersih dan sehat adalah menciptakan individu dan masyarakat yang sehat jasmani, rohani dan sosial sehingga umat manusia mampu menjadi umat yang pilihan. Dalam Islam dikatakan sehat apabila memenuhi tiga unsur, yaitu kesehatan jasmani, kesehatan rohani dan kesehatan sosial. Kesehatan jasmani merupakan bentuk dari keseimbangan manusia dengan alam. Kesehatan rohani di mana ada keseimbangan dan hubungan yang baik secara spiritual antara *kehalq* atau pencipta yang diwujudkan dari aktivitas makhluk dalam memenuhi semua perintah sang *kehalq*.

Adapun kesehatan sosial adalah terjalinnya keharmonisan antara sebuah individu dengan individu lain maupun dengan sistem yang berlaku pada sebuah tatanan masyarakat. Bila ketiga unsur kesehatan ini terpenuhi maka akan tercipta sebuah keadaan baik: mulai dari fisik, mental, hingga spiritual yang produktif dan sempurna untuk menjalankan aktivitas kemakhlukan.

Islam dan seluruh ajarannya, memberikan sebuah pandangan yang tegas mengenai kesehatan. Kesehatan bukan hanya sebuah anjuran tetapi juga merupakan juga kewajiban. Semua ibadah-ibadah dalam Islam mengandung ajaran tentang pentingnya menjaga kesehatan. Karena penelitian terbaru mengungkapkan bahwa sebuah kondisi akan dikatakan sehat bila lingkungan di sekitarnya bersih. Oleh karena itu, pantaslah Nabi mengatakan "*kebersihan adalah sebagian dari pada iman*".⁶

Nabi Muhammad mengajarkan kepada kita mengenai kesehatan, tidak sedikit dari ucapannya mengandung unsur medis yang mutakhir. Dari ajaran beliau mengenai perih orang sakit, antara lain:

- a. Perintah untuk berobat.
- b. Kewajiban bagi setiap muslim yang sakit untuk berobat.
- c. Setiap penyakit ada obatnya, seperti:
 - 1) Karantina penyakit, Nabi bersabda "*jaubkanlah dirimu sejauh satu atau dua tombak dari orang yang berpenyakit lepra.*"

⁶ Abdul Qodir Jailani, *Keluarga Sakinah*, (Surabaya: PT.Bina Ilmu, 1995), h. 63

- 2) Islam juga mengajarkan prinsip-prinsip dasar dalam penanggulangan berbagai penyakit infeksi yang membahayakan masyarakat. Sabda Nabi yang berbunyi *“jangan engkanlah masuk ke dalam suatu daerah yang sedang terjangkit wabah, dan bila dirimu berada di dalamnya janganlah pergi meninggalkannya”*
- 3) Islam menganjurkan umatnya untuk melakukan upaya proteksi diri (ikhtiar) dari berbagai penyakit infeksi, misalnya dengan cara melakukan imunisasi.⁷

Menyembuhkan orang sakit, kesehatan merupakan hal yang mutlak dalam menjalani aktivitas kehidupan manusia, bila tubuh manusia dalam keadaan sehat mereka bisa melakukan aktivitas ibadah (hubungan manusia dengan Tuhannya), aktivitas sosial (hubungan manusia dengan manusia), serta aktivitas dunia (hubungan manusia dengan alam). Oleh karena itu dibutuhkanlah metode untuk menjaga kesehatan manusia. Allah memberikan petunjuk melalui perantara Nabi dengan segala aktivitas dan ucapan Nabi yang telah di rancang sedemikian rupa untuk bisa diikuti manusiawi secara utuh. Dari sudut pandang ilmu kesehatan, tes kesehatan sebelum menikah memiliki manfaat (sisi positif) dan dampak negatif. Berikut penjelasannya;

Manfaat atau sisi-sisi positif tes kesehatan sebelum menikah:

1. Sebagai tindakan pencegahan yang sangat efektif untuk mengatasi timbulnya penyakit keturunan dan penyakit berbahaya lain yang berpotensi menular.
2. Sebagai tindakan pencegahan yang efektif untuk membendung penyebaran penyakit-penyakit menular yang berbahaya di tengah masyarakat. Hal ini juga akan berpengaruh positif bagi kehidupan ekonomi dan sosial masyarakat.
3. Sebagai upaya untuk menjamin lahirnya keturunan yang sehat dan berkualitas secara fisik dan mental. Sebab, dengan tes kesehatan ini akan diketahui secara dini tentang berbagai penyakit keturunan yang diderita oleh kedua calon mempelai.
4. Mengetahui tingkat kesuburan masing-masing calon mempelai. Hal ini penting karena salah satu penyebab utama timbulnya pertengkaran dan ketidakharmonisan antara sepasang suami-istri adalah masalah kemandulan.

⁷Al-jauiziyah, Ibn Al-qayim. *Terapi Penyakit dengan Alqur'an dan As-sunah*. (Jakarta: Pustaka Amani.1999), h. 91

5. Memastikan tidak adanya pelbagai kekurangan fisik maupun psikologis pada diri masing-masing calon mempelai yang dapat menghambat tercapainya tujuan-tujuan mulia pernikahan.
6. Memastikan tidak adanya penyakit-penyakit berbahaya yang mengancam keharmonisan dan keberlangsungan hidup kedua mempelai setelah pernikahan terjadi.
7. Sebagai upaya untuk memberikan jaminan tidak adanya bahaya yang mengancam kesehatan masing-masing mempelai yang akan ditimbulkan oleh persentuhan atau hubungan seksual di antara mereka.

Dampak atau sisi negatif dari tes kesehatan sebelum menikah:

1. Pemeriksaan kesehatan tak jarang menimbulkan dampak psikologis dan sosial yang kurang baik bagi kedua calon mempelai. Sebagai contoh, bila dalam pemeriksaan ini ditemukan indikasi bahwa calon mempelai wanita memiliki peluang untuk mandul atau terkena kanker payudara misalnya, kemudian hal ini diketahui oleh banyak orang, maka hal itu seakan-akan merupakan vonis bagi wanita ini dan membuatnya tidak nyaman secara psikologis dan sosial. Padahal pemeriksaan medis semacam ini dapat salah dan benar.
2. Hasil negatif tes kesehatan acapkali menimbulkan kegelisahan, kegalauan, dan rasa putus asa bagi sebagian orang, terutama jika dalam pemeriksaan ini seseorang dinyatakan mengidap suatu penyakit kronis yang berat dan tidak dapat disembuhkan.
3. Hasil tes kesehatan itu sifatnya baru diagnosis yang mengandung banyak kemungkinan. Artinya, hasil tes kesehatan belum dapat dijadikan patokan untuk menentukan keberadaan suatu penyakit di tubuh seseorang di masa yang akan datang.
4. Hasil tes kesehatan kadangkala juga menjadi penyebab terjadinya pembatalan suatu pernikahan.
5. Hampir semua orang memiliki penyakit pada dirinya. Artinya, akan sulit menemukan orang yang benar-benar bersih dari penyakit. Apalagi, seperti dimaklumi bahwa jumlah penyakit keturunan saat ini sudah mencapai 3.000 lebih jenis penyakit.
6. Terlalu dini meyakini sebuah hasil tes kesehatan seringkali menimbulkan persoalan-persoalan baru yang justru lebih sulit diselesaikan.
7. Ada kekhawatiran dari sementara pihak bahwa hasil pemeriksaan kesehatan itu akan disalahgunakan oleh pihak-

pihak yang tidak bertanggung jawab.⁸Dasar Hukum Pemeriksaan Kesehatan.

Dasar Hukum Menjaga Kesehatan Menurut Al-Qur'an dan Sunnah

Islam merupakan agama yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, begitu juga dalam mengatur tatanan kehidupan di bumi guna menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Salah satu penunjang kebahagiaan tersebut adalah dengan memiliki tubuh yang sehat, sehingga dengannya kita dapat beribadah dengan lebih baik kepada Allah. Agama Islam sangat mengutamakan kesehatan (lahir dan batin) dan menempatkannya sebagai kenikmatan kedua setelah iman.⁹

Islam dan seluruh ajaran memberikan sebuah pandangan yang tegas tentang kesehatan. Kesehatan bukan hanya sebuah ajuran tetapi merupakan kewajiban. Semua ibadah-ibadah dalam Islam mengandung ajaran tentang pentingnya menjaga kesehatan. Sebagaimana sebuah penelitian terbaru mengungkapkan bahwa sebuah kondisi dikatakan sehat bila lingkungan disekitarnya bersih, oleh karena itu Nabi mengatakan bahwa *"kebersihan itu sebagian dari iman"*¹⁰

Dasar hukum yang spesifik memerintahkan untuk melakukan pemeriksaan kesehatan sebelum menikah tidak ditemukan, namun terdapat dalil-dalil yang memerintahkan untuk menjaga kesehatan. Salah satunya sebagai berikut:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤٥﴾

145. Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang

⁸ Tanpa Nama, "Bagaimana Islam Memandang Pemeriksaan Kesehatan Pranikah?", Selasa, 3 Januari 2023 diakses dari: <https://penerbitmadina.wordpress.com/2011/11/22/bagaimana-islam-memandang-pemeriksaan-kesehatan-pranikah/>

⁹ Fuadi Husin, "Islam dan Kesehatan," Jurnal Islamuna, Volume 1 Nomor 2, 2014, h.1

¹⁰ Abdul Qodir Jailani, *ibid*

yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi -- karena sesungguhnya semua itu kotor -- atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (Q.S Al-An'am (6) : 145).

Dalam ayat tersebut diperintahkan untuk menjaga kesehatan yang telah diberikan oleh Allah dengan cara menjauhi makanan-makanan yang diharamkan seperti bangkai, darah yang mengalir (cair), daging babi dan binatang yang disembelih bukan atas nama Allah. Karena dalam larangan tersebut mengandung suatu kemaslahatan bagi manusia, apabila dalam keadaan terpaksa maka makanan tersebut boleh untuk dimakan hanya sebatas untuk bertahan hidup bukan untuk mengenyangkan diri.

وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا



82. Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian (Q.S Al-Isra" (17) : 82)

Dalam ayat tersebut menjelaskan *bayan* (keterangan) bahwa Al-Qur'an sebagai penawar (obat) dari kesehatan, apabila mengikuti petunjuk-petunjuk yang terdapat dalam Al-Qur'an maka orang tersebut mendapatkan keberuntungan. Islam sangat memperhatikan soal kesehatan dengan cara antara lain mengajak dan menganjurkan untuk menjaga dan mempertahankan kesehatan yang telah dimiliki setiap orang. Anjuran menjaga kesehatan itu bisa dilakukan dengan tindakan preventif (pencegahan) dan represif (pelenyapan penyakit atau pengobatan). Secara preventif, perhatian Islam terhadap kesehatan ini bisa dilihat dari anjuran sungguh-sungguh terhadap pemeliharaan kebersihan.¹¹

¹¹ Kaelany H.D, *Islam dan Aspek-Aspek Kemasyarakatan* (Jakarta : Bumi Aksara. tt), h. 169.

Adapun landasan ajaran menjaga kesehatan dalam hadis Nabi, dapat dilihat dalam hadis berikut ini:

٦٤١٢ - حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ، هُوَ ابْنُ أَبِي هِنْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (نِعْمَتَانِ مَعْبُودٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ: الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ). قَالَ عَبَّاسٌ الْعَنْبَرِيُّ: حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَيْسَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ، عَنْ أَبِيهِ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: مِثْلَهُ.

6412. Al-Makki bin Ibrahim telah menceritakan kepada kami: 'Abdullah bin Sa'id mengabarkan kepada kami, beliau putra Abu Hind, dari ayahnya, dari Ibnu 'Abbas radhiyallahu 'anhuma, beliau berkata: Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "Dua nikmat yang banyak manusia melalaikannya: kesehatan dan waktu luang." 'Abbas Al-'Anbari berkata: Shafwan bin 'Isa menceritakan kepada kami, dari 'Abdullah bin Sa'id bin Abu Hind, dari ayahnya: Aku mendengar Ibnu 'Abbas, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: semisal hadits ini.

Hadis tersebut dengan jelas menyebutkan bahwa banyak dari umat manusia yang merugi lantaran menyia-nyiakan nikmat sehat dan waktu luang. kesehatan merupakan suatu nikmat yang sangat luar biasa, dengan kesehatan manusia dapat merasakan indahnya hidup, lezatnya makanan dan bahagiannya berkumpul dengan yang lain. Nikmat sehat akan sangat terasa keberadaanya disaat seseorang sedang sakit, oleh sebab itu selagi masih sehat marilah pandai pandai memanfaatkannya. Sedangkan waktu luang adalah sebuah nikmat yang banyak orang tidak terasa keberadaanya, namun pada hakikatnya ia ada, sebab dalam waktu dua puluh empat jam sehari semalam banyak waktu yang luang tak dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya. Maka oleh karena itu, gunakalah waktu luang untuk berdzikir kepada Allah agar hati tenang dan tidak terbuang dengan sia-sia waktu yang diberikan-Nya.

Dalam sebuah *atsar* yang artinya sebagai berikut: “*Menjaublah kalian agar lahir keturunan yang tidak lemah.*”¹² Maksudnya adalah diperintahkan untuk menikahi seorang yang jauh nasabnya agar tidak sampai lahir keturunan yang lemah, baik secara fisik, mental dan akal. Oleh sebab itu untuk menjaga akal adalah bagian dari bentuk rasa syukur atas nikmat yang Allah SWT. berikan kepada manusia. Menjaga akal adalah perintah agama yang harus dilaksanakan, karena dengan akal pikiran manusia berbeda dengan hewan.

Al-Qur’an dan sunnah tidak mengatur terkait hukum pemeriksaan kesehatan pra-nikah, tidak ada dalil-dalil yang membenarkan atau melarangnya. Penggunaan metode *qiyas* pun sulit dilakukan karena tidak ditemukan padanannya dalam Al-Qur’an dan hadist atau *ijma’*, maka dari itu penggunaan metode *maslahah mursalah* kiranya tepat digunakan untuk mengatasi permasalahan ini.

Dasar Hukum *Premarital Check Up* dalam Praturan Perundang-Undangan

Menurut Undang-undang yang berlaku belum ada secara langsung mengatur tentang *premarital check up* (pemeriksaan kesehatan pra-nikah) ini, namun semenjak tahun 1989 pemerintah sudah mengatur tentang wajibnya imunisasi *tetanus toxoid* (TT) bagi calon pengantin karena pada waktu itu mewabah penyakit tetanus yang banyak menyebabkan kematian.

Instruksi Bersama Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Dan Urusan Haji Departemen Agama Dan Direktur Jenderal Pemberantasan Penyakit Menular Dan Penyehatan Lingkungan Pemukiman Departemen Kesehatan Nomor: 02 Tahun 1989 162-I/PD.03.04.EL Tentang Imunisasi Tetanus Toxoid Calon Pengantin. Peraturan tersebut menginstruksikan kepada semua kepala kantor wilayah Departemen Agama dan kepala kantor Departemen Kesehatan di seluruh Indonesia untuk:

- a) Memerintahkan kepada seluruh jajaran di bawahnya melaksanakan bimbingan dan pelayanan imunisasi TT Calon Pengantin sesuai dengan pedoman pelaksanaan terlampir;
- b) Memantau pelaksanaan bimbingan dan Pelayanan Imunisasi TT Calon Pengantin di daerah masing-masing;

¹² Wahbah az-Zuhaili, *al Fiqh al Islam wa Adilatuhu*, (Beirut: Al Resalah, tt), h. 127

- c) Melaporkan secara berkala hasil pelaksanaan Instruksi Haji dan Dirjen PPM & PLP sesuai tugas masing-masing Instruksi Bersama ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan untuk dilaksanakan sebaik baiknya dengan penuh tanggung jawab.¹³

Itulah aturan-aturan yang memiliki korelasi dengan pemeriksaan kesehatan pra-nikah yang ada di Indonesia. Walaupun aturannya bukan berbentuk undang-undang, namun hal itu bukanlah menjadi alasan untuk tidak melakukan pemeriksaan kesehatan pra-nikah.

Pada dasarnya pemeriksaan kesehatan pranikah (*premarital check up*) tidak hanya diperuntukkan bagi keluarga/pengantin yang memiliki riwayat penyakit keturunan saja. Akan tetapi pada semua calon pengantin yang akan melangsungkan pernikahan. Akan tetapi hal itu tidak dipahami oleh semua masyarakat, terutama calon pengantin, hanya beberapa calon pengantin yang memahaminya. Karena di satu sisi mereka memiliki latar pendidikan yang lebih baik, dari pada yang lainnya dan paham akan pentingnya pemeriksaan kesehatan pra-nikah (*premarital check up*). Menciptakan suatu keharmonisan keluarga itu tidaklah mudah. Keluarga memiliki peran penting dalam menjaga suatu keharmonisan, hal itu tentunya dipengaruhi oleh usaha awal dari masing-masing calon pasangan pengantin untuk membentuk dan mewujudkan keluarganya menjadi harmonis.¹⁴

Tahapan Pemeriksaan Kesehatan Pra-nikah

1) Pemeriksaan Fisik Secara Lengkap

Pemeriksaan *premarital* yang pertama terdiri atas pemeriksaan umum, yakni uji pemeriksaan fisik secara lengkap. Hal ini dilakukan karena umumnya status kesehatan dapat dilihat lewat tekanan darah. Umumnya, tekanan darah tinggi dapat berbahaya bagi kandungan sebab membuat tumbuh kembang janin dalam kandungan terhambat.

¹³ Direktur Bimbingan Masyarakat Islam Dan Urusan Haji Departemen Agama bersama Direktur Jenderal Pemberantasan Penyakit Menular Dan Penyehatan Lingkungan Pemukiman Departemen Kesehatan tentang Imunisasi Tetanus Toxoid Calon Pengantin, Tahun 1989

¹⁴ Aldo Faisal Umum, "Urgensi *Premarital Check Up* sebagai Syarat Pra Pernikahan" *Equivalent : Jurnal Sosial Teknik* , Volume 3, No 1 Tahun 2021, diakses dari <https://www.neliti.com/publications/338418/urgensi-premarital-check-up-sebagai-syarat-pra-pernikahan#id-section-content>

Selain itu, pemeriksaan *premarital* ini juga dapat mengetahui apakah pasangan tersebut mempunyai beberapa riwayat penyakit ataukah tidak, misalnya diabetes. Pemeriksaan penyakit hereditas, penyakit hereditas biasanya diturunkan dari kedua orang tua, misalnya gangguan kelainan darah yang membuat penderitanya tidak bisa memproduksi hemoglobin (sel darah merah) secara normal. Pemeriksaan fisik dasar sangat penting jika pasangan berencana untuk hamil, baik dalam waktu dekat atau masa mendatang. Contoh pemeriksaan fisik dasar antara lain:

- 1) Pemeriksaan hematologi rutin bertujuan untuk mengetahui apakah ada risiko melahirkan keturunan dengan anemia, leukemia, thalassemia, atau hemofilia.
- 2) Pemeriksaan golongan darah perlu dilakukan untuk mengetahui kecocokan rhesus ibu dan bayi. Jika calon pasangan memiliki *rhesus* yang berbeda, kemungkinan ibu akan mengandung anak dengan rhesus yang berbeda. Hal ini dapat membahayakan kesehatan bayi dalam kandungan karena dapat merusak sel darah dan menyebabkan anemia serta kerusakan organ dalam bayi.
- 3) Pemeriksaan kadar gula darah dan tekanan darah. Apalagi wanita yang memiliki tekanan darah tinggi sejak sebelum merencanakan kehamilan dapat mengalami peningkatan risiko terhadap *preeclampsia* dan persalinan prematur.

Selain itu, pemeriksaan fisik pada *premarital check up* dapat mengetahui ada atau tidaknya gejala diabetes pada salah satu atau kedua pihak. Memiliki diabetes tidak hanya dapat menghambat produktivitas hidup, tapi juga akan mempengaruhi kehidupan seksual selama berumah tangga, dan peluang mendapatkan keturunan.

2) Pemeriksaan Penyakit Keturunan dan Kelainan Genetik

Mengetahui riwayat penyakit keturunan terkait genetik atau kelainan genetik masing-masing juga dapat membantu pasangan suami istri untuk merencanakan kehidupan berkeluarga yang baik. Pemeriksaan penyakit keturunan yang bisa didapatkan mereka saat *premarital check up* adalah pemeriksaan keturunan diabetes, hipertensi, berbagai jenis kanker, penyakit jantung, kelainan darah genetik seperti thalassemia, dan lain sebagainya. Dengan mengetahui risikonya yang berdampak pada penyakit keturunan, maka calon pasangan suami istri dapat memulai perawatan lebih dini untuk mencegah perburukan

penyakit di masa depan sekaligus mencegah masalah kesehatan atau keterbatasan pada keturunan mereka. Pemeriksaan selanjutnya meliputi pemeriksaan terhadap penyakit menular, diantaranya seperti hepatitis B, hepatitis C, dan HIV-AIDS. Pemeriksaan tersebut penting sekali dilakukan, mengingat penyakit-penyakit menular tersebut sangat berbahaya dan mengancam jiwa.

3) Pemeriksaan Organ Reproduksi dan Alergi

Pemeriksaan ini berkaitan dengan kesuburan serta organ reproduksi untuk pria maupun wanita. Pemeriksaan ini bertujuan untuk memeriksa kondisi kesehatan organ reproduksi diri sendiri dan pasangan. Walaupun seringkali dianggap sepele, melakukan pemeriksaan alergi sangatlah penting karena alergi yang tidak disadari dari awal dan tidak ditangani dengan tepat dapat berakibat fatal.¹⁵

Tes alergi dalam rangkaian *premarital check up* bertujuan untuk menemukan ada tidaknya kecenderungan alergi pada apa yang kedua pasangan makan, sentuh, atau hirup. Jika kedua pasangan sama-sama memiliki alergi, calon anak nantinya akan memiliki kemungkinan lebih besar untuk menderita penyakit yang sama. Namun, tes alergi saja umumnya tidak cukup. Penting untuk melakukan pemeriksaan dokter dan riwayat kesehatan terlebih dahulu untuk membantu mendiagnosis alergi. Itulah beberapa jenis tes kesehatan sebelum menikah yang umumnya direkomendasikan untuk calon pasangan suami istri. Dan alangkah baiknya, jika kedua calon pasangan suami istri melakukan *premarital check up* beberapa bulan sebelum menikah. Dengan begitu, keduanya dapat mengambil keputusan dan perencanaan keluarga yang lebih baik setelah mengetahui risiko kesehatan yang mungkin dimiliki oleh kedua calon pasangan suami istri.¹⁶

Urgensi *Premarital Check Up* (Pemeriksaan Kesehatan bagi Calon Pengantin)

Pada era industri seperti sekarang telah banyak muncul berbagai teknologi yang memudahkan manusia untuk beraktivitas

¹⁵ Kementerian Kesehatan Direktorat Promosi Kesehatan dan Pemberdayaan Masyarakat, "Pentingnya Pemeriksaan Pra Nikah", Selasa 10 Januari, diakses dari: <https://promkes.kemkes.go.id/pentingnya-pemeriksaan-kesehatan-pra-nikah>

¹⁶ Mitra Keluarga, "5 Jenis *Premarital Check Up* yang Perlu Dilakukan Calon Suami Istri", Selasa 10 Januari, diakses dari: <https://www.mitrakeluarga.com/artikel/artikel-kesehatan/premarital-check-up>

dalam kehidupan sehari-hari, di antaranya adalah adanya pabrik pengolahan makanan, alat transportasi hingga alat telekomunikasi yang semakin modern. Namun, dibalik munculnya berbagai kemudahan yang didapatkan manusia mengakibatkan gaya hidup seseorang berubah pula serta lingkungan juga menjadi rusak yang mengakibatkan munculnya berbagai penyakit baru yang sebelumnya tidak pernah ada.

Untuk menjaga dari berbagai penyakit, maka diperlukanlah gaya hidup yang sehat. Seperti berolahraga, mengatur pola makan, beristirahat yang cukup dan mengontrol tingkat kesetresan. Selain itu, diharuskan agar melakukan *medical check up* di rumah sakit dalam rangka mengetahui kondisi kesehatannya. Terlebih untuk seseorang yang akan melaksanakan pernikahan maka diharuskan melakukan pemeriksaan kesehatan bagi seorang perempuan. Pemeriksaan kesehatan pra-nikah sangat penting dilakukan untuk mengetahui risiko pada diri masing-masing pasangan, juga risiko untuk generasi keturunan nantinya. Banyak hal yang bisa diantisipasi dengan adanya pemeriksaan kesehatan pranikah, antara lain risiko penularan penyakit, risiko infertilitas, kematian ibu dan bayi, serta lahirnya bayi cacat. Risiko lain yang bisa diantisipasi adalah infertilitas (ketidaksuburan). Melalui skrining, calon pasangan suami-istri bisa mengetahui kondisi sistem reproduksinya. Misalkan pada wanita dengan obesitas, risiko infertilitasnya tinggi, maka ia harus menurunkan berat badannya mendekati ideal jika ingin sukses hamil. Begitu pula jika terjadi gangguan pada sistem reproduksinya, bisa dilakukan pengobatan lebih dulu.¹⁷

Meskipun mungkin belum terlalu umum dilakukan di Indonesia, namun *premarital check up* sangatlah dianjurkan untuk dilakukan. Tidak semua orang mengetahui bagaimana status kesehatannya masing-masing, maka *premarital check up* bertujuan untuk mengenali kondisi kesehatan, risiko, dan riwayat masalah kesehatan yang dimiliki oleh masing-masing pasangan. Selain itu, mungkin juga terdapat kondisi yang tidak menimbulkan keluhan, tapi bila menyatu dan diturunkan ke anak bisa menimbulkan keluhan atau kondisi yang berbahaya.

Adapun waktu *premarital check up* sebaiknya dilakukan oleh pasangan calon pengantin adalah dapat dilakukan kapan saja, tetapi waktu yang terbaik adalah 6 bulan sebelum menikah sehingga bila

¹⁷ *Ibid.*

ditemukan masalah kesehatan bisa segera dilakukan tindakan pengobatan pada calon mempelai agar risiko yang mungkin timbul (baik terhadap pasangan ataupun calon anak kelak) dapat di minimalkan.¹⁸

Tes kesehatan pra nikah merupakan salah satu tindakan preventif menjaga keturunan dari hal-hal yang tidak diinginkan. Tindakan ini meliputi pengecekan penyakit keturunan atau penyakit menular dengan tujuan menghindari dari resiko yang muncul pada keturunan mereka. Dewasa ini tindakan ini sangat dibutuhkan dikarenakan sebagai salah satu solusi dan sarana meminimalisir jumlah anak yang lahir dengan penyakit turunan dan menular.¹⁹

Premarital check up memiliki urgensi ataupun nilai-nilai positif jika dilakukan, diantaranya yaitu: bahwa cek kesehatan sebelum menikah ini sangat memperhatikan sisi kesehatan pada anak-anak yang akan menjadi keturunannya sehingga keturunan yang lahir adalah keturunan yang sehat baik secara jasmani maupun ruhani, hal ini merupakan salah satu tujuan “menjaga keturunan”. Di samping itu tes kesehatan sebelum nikah adalah tindakan preventif yang sangat efektif untuk meminimalisir penyebaran penyakit genetik ataupun penyakit menular yang bahaya, tambahannya. Pada cek kesehatan sebelum nikah pun juga akan dilakukan pengarahan-pengarahan kesehatan bagi suami istri yang dapat membawa kepada pernikahan yang bahagia, terlepas dari bahaya kesehatan yang mencekam.²⁰

Jika dikaitkan dalam konteks keindonesiaan, maka menengok di banyak negara, Indonesia dapat belajar kepada negara-negara yang telah menerapkan hal ini. Seperti Kuwait dan Jordan juga telah mengadopsi peraturan ini, di mana peraturan *cek up* kesehatan pranikah ini memiliki beberapa tujuan: Pencegahan terjadinya penyakit genetik, khususnya penyakit Thalasemia. Hal ini dapat diketahui dengan memeriksa calon pasangan jika mereka adalah pembawa “*carrier*” penyakit ini, jika memang demikian kondisinya maka

¹⁸ *Ibid*

¹⁹ Rahman MM, dkk. “Premarital Health Screening: A Review and Update”, Jurnal JAFMC Banglades, Vol 10 (1), 2014.

²⁰ Aiman Muhammad Ali Hatmal, “Al-Fahsu Al-Tibby Qobla Al-Zawaj Tibbiyan Wa Shar’iyyan Wa Qanuniyyan”, Jurnal Majallah Al-Quds Al-Maftuhah Vol 41 (2), 2016), h. 299.

memberikan konsultasi kesehatan untuk mereka tentang kemungkinan keturunan jika terjadi kehamilan.²¹

Pemeriksaan kesehatan pranikah (*premarital check up*) adalah sekumpulan pemeriksaan untuk memastikan status kesehatan kedua calon mempelai laki-laki dan perempuan yang hendak menikah, terutama untuk mendeteksi adanya penyakit menular, menahun atau diturunkan yang dapat mempengaruhi kesuburan calon pasangan suami istri maupun kesehatan janin calon istri. Dengan melakukan pemeriksaan kesehatan pra-nikah berarti calon pengantin dapat melakukan tindakan pencegahan terhadap masalah kesehatan terkait kesuburan dan penyakit yang diturunkan secara genetik.

Mengingat fungsi rumah tangga begitu besar pengaruhnya terhadap kehidupan, maka tentu perlu berbagai persiapan matang sebelum melangkah ke perkawinan, termasuk persiapan fisik dan mental. Pemeriksaan kesehatan pra-nikah secara eksplisit maupun implisit disunnahkan dalam Islam bahkan wajib jika mempunyai kemampuan untuk melakukannya. Bahkan sekalipun tidak ada riwayat dan indikasi penyakit ataupun kelainan keturunan di dalam keluarga, berdasarkan prinsip *syari'ah* tetap dianjurkan untuk dilakukan pemeriksaan standar termasuk meliputi tes darah dan urine.²²

Urgensitas pemeriksaan kesehatan calon pengantin sebagai salah satu syarat dalam proses perkawinan. Pada akhirnya, temuan penelitian ini menyimpulkan bahwa pentingnya melakukan *premarital check up* sebagai sebuah upaya untuk menjaga keharmonisan dan keutuhan tatanan rumah tangga demi mewujudkan realisasi dan tujuan Islam dalam memelihara generasi yang kuat dan sehat.

Penutup

Kesimpulan

Pemeriksaan kesehatan pranikah adalah suatu rangkaian proses yang dilakukan oleh seseorang calon pasangan suami istri atau individu yang akan menikah untuk mengetahui keadaan kesehatan dirinya dengan cara memeriksakan dirinya ke klinik ataupun rumah sakit. *Premarital check up* ini sangat perlu dilakukan, karena ini merupakan suatu bentuk pencegahan guna menjaga kesehatan.

²¹ Lathifah Munawaroh, "Tes Kesehatan Sebagai Syarat Pra Nikah (Studi UU Pernikahan Di Kuwait)", *Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* Vol 10 Nomor 1 2019, h. 113.

²² *Ibid*

Pemeriksaan kesehatan pra-nikah, selain menghindarkan pasangan calon pengantin dari virus dan penyakit yang mematikan, juga mempunyai banyak manfaat, di antaranya untuk mengetahui kesehatan reproduksi baik calon pengantin pria maupun wanita, mengubah perilaku hidup yang tidak sehat dan menentukan tindakan yang tepat untuk menanggulangi penyakit-penyakit tertentu yang mungkin ditemukan pada pemeriksaan tersebut.

Adapun tahapan pemeriksaan *premarital check up* yang pertama terdiri atas pemeriksaan umum, yakni uji pemeriksaan fisik secara lengkap. Hal ini dilakukan karena umumnya status kesehatan dapat dilihat lewat tekanan darah. Dilanjutkan dengan Pemeriksaan penyakit keturunan dan kelainan *genetic*, kemudian pemeriksaan penyakit menular, kemudian pemeriksaan organ reproduksi dan penyakit alergi.

Premarital check up memiliki urgensi ataupun nilai-nilai positif jika dilakukan, diantaranya yaitu: bahwa cek kesehatan sebelum nikah ini sangat memperhatikan sisi kesehatan pada anak-anak yang akan menjadi keturunannya sehingga keturunan yang lahir adalah keturunan yang sehat baik secara jasmani maupun ruhani, hal ini merupakan salah satu tujuan “menjaga keturunan”. Di samping itu tes kesehatan sebelum nikah adalah tindakan preventif yang sangat efektif untuk meminimalisir penyebaran penyakit genetik ataupun penyakit menular yang bahaya. Pada pemeriksaan kesehatan sebelum nikah pun juga akan dilakukan pengarahan-pengarahan kesehatan bagi suami istri yang dapat membawa kepada pernikahan yang bahagia, terlepas dari bahaya kesehatan yang mencekam.

PROBLEM ABORSI DI KALANGAN REMAJA PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Pendahuluan

Kehamilan yang tidak dikehendaki di kalangan remaja merupakan salah satu masalah yang timbul akibat adanya perubahan sikap dan perilaku seksual remaja. Perubahan tersebut diakibatkan oleh meningkatnya jumlah remaja dan dorongan seks yang tidak diimbangi oleh pengetahuan yang memadai tentang kesehatan reproduksi.

Pada masa remaja seorang individu sering mencoba berbagai perilaku yang mereka anggap modern. Perilaku tersebut tidak selalu mengarah pada kebaikan. Banyak di antaranya yang membawa resiko bagi kesehatan. Seperti perilaku remaja yang mengikuti pergaulan bebas, yang kemudian menjerus kepada perbuatan seks bebas. Berita-berita yang mewartakan maraknya kehamilan yang tidak dikehendaki di kalangan remaja, sudah tidak dapat dipungkiri lagi ketersebarannya, yang disertai dengan terjadinya pengguguran janin atau aborsi, walaupun tindakan itu ilegal dan secara sosial agama dikutuk. Dan berita di masa media tersebut umumnya mengaitkan aborsi dengan kebebasan seks dan kegagalan KB.

Remaja secara alami memiliki dorongan seks yang sangat besar, sebagian besar terdorong atau condong untuk mendapatkan pengalaman melakukan seks. Jika tidak ada kendali, remaja dapat terjerumus ke dalam prostitusi, hubungan seks bebas, hubungan seks pra-nikah, dan berbagai akibat negatif lainnya. Kalau hal ini terjadi dan mengakibatkan kehamilan, maka laki-laki sebagai pasangannya dituntut untuk bertanggung jawab dengan cara mengawininya. Apabila hal itu tidak berhasil maka biasanya jalan pintas yang diambil adalah tindakan aborsi.

Masa remaja (*adulescence*) menurut WHO dimulai dari usia 10 tahun sampai 19 tahun (WHO, 1985), dalam konteks kesehatan remaja, kaum remaja kini menghadapi sejumlah masalah, yaitu usia pubertas yang lebih dini, kecenderungan penundaan nikah dan kurang memadainya pengetahuan tentang proses dan kesehatan remaja serta kurangnya pelayanan dan bimbingan tentang kesehatan serta penyebaran PMS dan HIV/AIDS.

Sedangkan kesehatan remaja amat dipengaruhi oleh aspek-aspek sosial budaya di mana mereka berada. Perilaku seksual remaja

tentulah dipengaruhi oleh lingkungan pergaulan, mulai dari keluarga, kelompok sebaya *peer group* sampai dengan media massa.

Kondisi pergaulan remaja hampir sama dengan remaja dalam pergaulan global di mancanegara. Akan tetapi kebanyakan remaja tidak mendapat bekal pendidikan atau informasi seksualitas secara sehat dari sekolah dan dari rumah. Tanpa pendidikan dan informasi yang terarah baik secara formal maupun informal, dapat dipastikan bahwa remaja akan tetap melihat seks sebagai misteri. Mereka akan mengeksploitasi seksualitas tanpa bimbingan dan menjadi konsumen rakus dari berbagai informasi yang bias dan tidak akurat yang disajikan oleh media massa, dan mudah terjerumus dalam perilaku penyimpangan seks menyimpang.

Beberapa penelitian yang telah dilakukan di beberapa kota sejak tahun 1981, dengan kuat, telah menunjukkan adanya perubahan pandangan perilaku seksual remaja. Pola pergaulan menjadi semakin bebas yang didukung oleh berbagai fasilitas, aktivitas seksual semakin mudah dilakukan, bahkan mudah berlanjut menjadi hubungan seksual.

Agaknya hubungan seksual tidak lagi dianggap sebagai sesuatu yang sakral, yang hanya patut dilakukan dalam ikatan perkawinan. Beberapa bentuk hubungan seksual bebas yang terjadi di masyarakat ialah hubungan seksual dengan WTS/LTS, hubungan seksual dengan banyak pasangan dan hubungan seksual dengan orang yang tidak dikenal baik.

Tingginya angka standar aborsi di kalangan remaja, sering dikaitkan dengan pola hidupnya yang tidak lepas dari pengaruh lingkungan keinginan untuk hidup mewah, mencoba berpetualang dalam cinta, ajakan teman sering membuat remaja tidak mampu mempertahankan norma-norma yang sudah diajarkan oleh agama, orang tua dan sekolah.

Sehubungan dengan uraian di atas, maka pertanyaan mendasar yang harus dijawab terlebih dahulu agar tidak menimbulkan kesalahan makna adalah: Apa sebenarnya aborsi itu? dan bagaimana pandangan hukum Islam tentang aborsi yang terjadi pada kalangan remaja?.

Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu suatu kajian yang menggunakan literatur kepustakaan dengan cara mempelajari berbagai bahan yang ada baik berupa buku-

buku, kitab-kitab, maupun informasi lainnya yang memiliki relevansi dengan ruang lingkup pembahasan. Pendekatan penelitian pada kajian ini adalah kualitatif, yaitu penelitian yang dilakukan untuk menghasilkan data deskriptif yang berupa fakta-fakta tertulis atau lisan dari orang atau pelaku yang diamati. Sebagai suatu pembahasan yang bertitik tolak pada penelitian kepustakaan maka adapun sumber data yang digunakan, dapat dibedakan ke dalam: Data primer yang bahan utamanya diperoleh dari buku yang terkait dengan tema penelitian. Adapun bahan hukum primer dalam penelitian ini adalah buku *Hukum dan abortus. Dr. HJ. Tina asmarawati, S.H., M.H.* Dan data sekundernya adalah bahan hukum yang diperoleh dari literatur atau diambil dari beberapa buku serta bahan-bahan hukum yang berkaitan dengan permasalahan yang diteliti. Adapun bahan hukum sekunder yaitu *Islam dan Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasinya, terjemahan kitab Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu* dan literatur lainnya. Kemudian data tersier, yaitu sumber data yang memberikan petunjuk maupun penjelasan terhadap data primer dan sekunder, yang dalam hal ini data tersier yang penulis gunakan adalah Kamus Ilmiah, Kamus Bahasa Indonesia dan ensiklopedi hukum Islam, dan lain-lain. Berdasarkan data yang diperoleh untuk menyusun dan menganalisa data yang terkumpul maka penulis memakai metode deskriptif analisis.

Pengertian Aborsi

Aborsi diserap dari bahasa Inggris yaitu *abortion* yang berasal dari bahasa latin yang berarti pengguguran kandungan atau keguguran.²³ Namun, aborsi dalam literatur fikih berasal dari bahasa Arab *al-ijbald*, yang merupakan *masbdar* dari *ajbadba* atau juga dalam istilah lain bisa disebut dengan *isqath al-haml*, keduanya mempunyai arti perempuan yang melahirkan secara paksa dalam keadaan belum sempurna penciptaanya.

Secara bahasa disebut juga lahirnya janin karena dipaksa atau dengan sendirinya sebelum waktunya. Sedangkan makna gugurnya kandungan, menurut ahli fikih tidak keluar dari makna bahasa, diungkapkan dengan istilah menjatuhkan (*isqath*), membuang (*tharb*), melempar (*ilqaa*), dan melahirkan dalam keadaan mati (*imlaash*).²⁴

²³ Maria Ulfah Anshor. *Fikih Aborsi (Wacana Penguatan Hak Reproduksi Perempuan)*. (Jakarta: Kompas, 2006), h. 32.

²⁴ *Ibid.*, h. 32-33

Sementara dalam kamus besar Bahasa Indonesia sendiri aborsi adalah terpencarnya embrio yang tidak mungkin lagi hidup sebelum habis bulan keempat dari kehamilan atau aborsi bisa didenfinisikan pengguran janin atau embrio setelah melebihi masa dua bulan kehamilan.²⁵

Sedangkan definisi aborsi menurut kedokteran sebagaimana dikatakan Dr. Gulardi: "Aborsi ialah berhentinya (mati) dan dikeluarkannya kehamilan sebelum 20 minggu (dihitung dari haid terakhir) atau berat janin kurang dari 500 gram atau panjang janin kurang dari 25 cm. Pada umumnya abortus terjadi sebelum kehamilan tiga bulan".²⁶

Pengertian aborsi menurut kedokteran tersebut berbeda dengan ahli fikih, karena tidak menetapkan usia maksimal, baik pengguran kandungan dilakukan dalam usia kehamilan nol minggu, 20 minggu maupun lebih dari itu dianggap sama sebagai aborsi.

Pengertian aborsi menurut para ahli fikih, seperti yang dijelaskan oleh al-Ghazali, adalah pelenyapan nyawa yang ada di dalam janin, atau merusak sesuatu yang sudah terkonsepsi, jika tes urine ternyata hasilnya positif, itulah awal dari suatu kehidupan. Dan, jika dirusak, maka hal itu merupakan pelanggaran pidana (*jinayah*), sebagaimana beliau mengatakan :

Pengguguran setelah terjadi pembuahan adalah merupakan perbuatan *jinayah*, dikarenakan fase kehidupan janin tersebut bertingkat. Fase pertama adalah terpencarnya sperma ke dalam vagina yang kemudian bertemu dengan ovum perempuan. Setelah terjadi konsepsi, berarti sudah mulai ada kehidupan (sel-sel tersebut terus berkembang), dan jika dirusak, maka tergolong *jinayah*.²⁷

Aborsi dalam Pandangan Hukum Islam

Dalam menentukan hukum dalam suatu persoalan, seorang *mujtahid* haruslah menempuh beberapa hal tahapan-tahapan penelusuran penyelesaian hukum yang sesuai dengan tuntutan atau urutan dasar hukum Islam. Hal ini menjadi sebuah keharusan bagi

²⁵ Departemen Pendidikan Nasional, Pusat Bahasa (Indonesia), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 56

²⁶ Maria Ulfah Anshor, Wan Nedra, dan Sururin (editor), *Aborsi Dalam Perspektif Fiqh Kontemporer*. (Jakarta: Balai Penerbit Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia, 2002), h. 158.

²⁷ Maria Ulfah Anshor. *Fikih Aborsi (Wacana Penguatan Hak Reproduksi Perempuan)*, Op.Cit., h. 34.

seorang *mujtabid* yang benar-benar ingin mengkaji Al-Qur'an dengan tetap menjadikan Al-Qur'an dan Hadis sebagai acuan dan rujukan. Sebab, sangatlah naif kiranya seseorang yang ingin mengkaji dan menggali makna atau kandungan Al-Qur'an kemudian tidak kembali merujuk pada sumber utama dan paling utama tersebut.

Uraian Al-Qur'an tentang Aborsi

Uraian Al-Qur'an tentang proses pembuahan tidak diungkapkan secara terinci, mulai dari awal sampai akhir, melainkan dikemukakan secara umum dan global. Ayat yang biasa dijadikan acuan ketika berbicara mengenai aborsi antara lain, sebagai berikut :

a. Redaksi ayat dalam QS. al-Isra' (17): 31 dan 33, dikemukakan:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِن كَانَتْ خِطَاءً

كَبِيرًا ﴿٣١﴾

“Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.”

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan.”

b. Redaksi ayat dalam QS. al-An'am (6): 151, dikemukakan:

﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ عَلَىٰ نَفْسِكُمْ إِلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا

تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ
 اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَالِكُمْ وَصَلَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾

Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya).

Uraian Hadis tentang Aborsi

Uraian hadis sebagai sumber hukum Islam yang kedua, sekaligus sebagai sumber rujukan dalam mengaplikasikan segala persoalan yang dapat dijadikan hujjah dalam kehidupan, maka sudah barang tentu sangat dibutuhkan dalam mengkaji persoalan aborsi. Ditemukan beberapa beberapa redaksi hadis dengan derivasi periwayatan yang beragam, dapat ditelusuri di berbagai sumber kitab hadis yang muktabarah, antara lain sebagai berikut:

- a. Redaksi hadis dalam Shahih Bukhari, Kitab Bad' al-Khalq,²⁸ dikemukakan:

Artinya: "Dari Abdullah ibnu Mas'ud: "Proses kejadian manusia pertamanya merupakan bibit yang telah dibuahi dalam rahim ibu selama 40 hari, kemudian berubah menjadi 'alaqah yang memakan waktu selama 40 hari, kemudian berubah menjadi mudghah yang memakan waktu 40 hari pula. Setelah itu Allah mengutus malaikat yang diperintahkan menuliskan empat hal, yaitu tentang amalnya, rezekinya, ajalnya, dan nasibnya celaka atau bahaya yang kemudian kepadanya ditiupkan roh..."

²⁸ Hadis dikutip dari CD. Rom Maus'ah al-Hadis al-Syarif li al-Kutub al-Tis'ah. Tahun Produksi 1996.

b. Redaksi hadis daam Shahih Muslim, Kitab *al-Hudud*,²⁹ dikemukakan:

Artinya: *“Dari ‘Ubadah bin Shamit berkata: Kami bersama dengan Rasulullah saw. Di sebuah majelis, lalu ia bersabda: ‘aku dibai’at untuk tidak mempersekutukan Allah dengan sesuatu, janganlah engkau berzina, mencuri, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang Allah haramkan kecuali dengan haq...”*

Pandangan Ulama tentang Aborsi

1) Aborsi sebelum Ditiupkan Roh

Kalangan Ulama fiqhi berbeda pendapat dalam menetapkan hukum terhadap aborsi yang dilakukan sebelum ditiupkan roh. Hal ini dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Dibolehkan secara mutlak tanpa dikaitkan dengan *‘uzur* sama sekali. Pendapat ini dikemukakan oleh ulama mazhab Zaidiyah, sebagian mazhab Hanafi, dan sebagian mazhab Syafi’i.
2. Dibolehkan apabila ada *‘uzur*, dan makruh hukumnya apabila tanpa *‘uzur*. *‘Uzur* yang dimaksudkan adalah mengeringnya air susu ibu ketika kehamilan sudah mulai kelihatan, sementara sang ayah tidak mampu membiayai anaknya untuk menyusu kepada wanita lain apabila anaknya lahir nanti. Pendapat ini dikemukakan oleh sebagian mazhab Hanafi dan sebagian mazhab Syafi’i.
3. Makruh secara mutlak apabila belum ditiupkan roh. Pendapat ini dikemukakan oleh mazhab Maliki.
4. Haram melakukan aborsi, sekalipun belum ditiupkan roh, karena air mani apabila telah menetap dalam rahim, meskipun belum melalui masa 40 hari, tidak boleh dikeluarkan. Pendapat ini dikemukakan oleh jumbuh ulama mazhab Maliki dan mazhab Zahiri.

2) Aborsi setelah Ditiupkan Roh

Ulama fikih sepakat bahwa melakukan aborsi terhadap kandungan yang telah menerima roh hukumnya haram. Mereka mengemukakan alasan sebagaimana keumuman makna dalam firman

²⁹ *Ibid.*

Allah QS. al-Isra' (17): 31 dan 33, serta QS. al-An'am (6): 151, sebagaimana yang telah dikemukakan.

Para ulama juga sepakat mengenai sanksi hukum bagi wanita yang melakukan aborsi setelah ditiupkannya roh, yaitu dengan membayar *ghurrah* (budak laki-laki atau perempuan). Demikian pula jika yang melakukannya orang lain dan sekalipun suami sendiri. Di samping membayar *ghurrah*, sebagian ulama fikih di antaranya mazhab Zahiri, bahwa pelaku aborsi juga dikenai sanksi hukum *kaffarat*, yaitu memerdekakan budak dan jika tidak mampu wajib berpuasa dua bulan berturut-turut, dan apabila masih tidak mampu juga, wajib memberi makan fakir miskin 60 orang.

3) Aborsi karena *Dharurat*

Aborsi yang dilakukan apabila ada *'uzur* yang benar-benar tidak mungkin dihindari, yang dalam istilah fikih disebut keadaan *dharurat*, seperti apabila janin dibiarkan tumbuh dalam rahim akan berakibat kepada kematian ibu. Ulama sepakat bahwa aborsi dalam hal ini hukumnya mubah. Kebolehannya ini guna dalam rangka menyelamatkan nyawa sang ibu.

Pendapat ini didasarkan pada sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Majah, bahwa Rasulullah Saw., menganjurkan agar orang jangan berbuat sesuatu yang membahayakan diri sendiri atau orang lain. Kaidah fikih juga mengatakan bahwa apabila terdapat dua hal yang merugikan, padahal tidak mungkin dihindari keduanya, maka harus ditentukan pilihan kepada yang lebih ringan kerugiannya.

Apabila aborsi dilakukan karena sebab-sebab lain yang sama sekali tidak terkait dengan keadaan *dharurat*, seperti untuk menghindarkan rasa malu atau karena faktor ekonomi, maka hukumnya haram. Betapapun aborsi seringkali dipandang sebagai sesuatu yang sudah menjadi lazim atau sudah tidak dianggap sebagai sesuatu yang tabu di tengah-tengah masyarakat, maka tetap hukum keharamannya tidak dapat ditolerir. Persoalannya adalah terletak pada faktor adanya unsur kesengajaan, sementara unsur kesengajaan ini seringkali diselubungkan dengan alasan "kedok" *dharurat*. Misalnya dengan alasan jatuh, kecelakaan, pendarahan, dan semacamnya. Dengan demikian, apabila terdapat alasan yang menyertakan "berupa motivasi-akibat" sehingga terjadi unsur "keadaan *dharurat*" maka tetap hukumnya adalah haram.

Alasan dan Motivasi Aborsi

a) Alasan Aborsi

Menurut Husein Muhammad, Pengguguran kandungan hanya dapat dibolehkan karena sejumlah alasan. Beberapa di antaranya adalah keringnya air susu ibu yang disebabkan kehamilan, sementara ia sendiri sedang menyusui bayinya. Dalam keadaan demikian, dia atau suaminya tidak mampu membayar air susu lain. Alasan lain adalah ketidakmampuan ibu menanggung beban hamil, karena tubuhnya yang kurus dan rapuh.³⁰

Pada kalangan wanita yang sudah menikah, alasan melakukan aborsi juga bermacam-macam, di antaranya adalah karena kegagalan KB/alat kontrasepsi, jarak kelahiran yang terlalu rapat, jumlah anak yang terlalu banyak, terlalu tua untuk melahirkan, faktor sosial-ekonomi (tidak sanggup membiayai lagi anak-anaknya/khawatir masa depan anak tak terjamin), alasan medis, sedang dalam proses perceraian dengan suaminya, ataupun karena berstatus sebagai istri kedua dan suaminya tidak menginginkan kelahiran anak dari istri kedua tersebut.³¹

Prof. Sudraji Supraja menyatakan "99,7% perempuan yang melakukan aborsi adalah ibu-ibu yang sudah menikah".³² Sedangkan pada wanita yang belum/ tidak menikah ditemukan bahwa alasan-alasan mereka melakukan aborsi adalah diantaranya karena masih berusia remaja, pacar tidak mau bertanggung jawab, takut pada orang tua, berstatus janda yang hamil di luar nikah, berstatus sebagai simpanan seseorang dan dilarang hamil oleh pasangannya.³³

Menurut Lysa Angrayni, aborsi sebagai suatu pengguguran kandungan yang dilakukan oleh wanita akhir-akhir ini mempunyai sejumlah alasan yang berbeda-beda. Banyak alasan mengapa wanita melakukan aborsi, diantaranya disebabkan oleh hal-hal yaitu :

1. Alasan sosial ekonomi untuk mengakhiri kehamilan dikarenakan tidak mampu membiayai atau membesarkan anak.
2. Adanya alasan bahwa seorang wanita tersebut ingin membatasi atau menanggukkan perawatan anak karena ingin

³⁰ Maria Ulfah Ansor, Wan Nedra, dan Sururin (editor), *Aborsi Dalam Perspektif Fiqh Kontemporer*, Op.Cit., h. 126-127

³¹ *Ibid.*, h. 187

³² *Ibid.*, h. 184

³³ *Ibid.*, h. 187

melanjutkan pendidikan atau ingin mencapai suatu karir tertentu.

3. Alasan usia terlalu muda atau terlalu tua untuk mempunyai bayi.
4. Akibat adanya hubungan yang bermasalah (hamil diluar nikah) atau kehamilan karena perkosaan dan incest sehingga seorang wanita melakukan aborsi karena mengganggu kehamilan tersebut merupakan aib yang harus ditutupi.
5. Alasan bahwa kehamilan akan dapat mempengaruhi kesehatan baik bagi si ibu maupun bayinya. Mungkin untuk alasan ini aborsi dapat dibenarkan.³⁴

b) Motivasi Aborsi

Dalam hal ini yang akan dilihat dari perspektif hukum Islam adalah hanya aborsi yang disengaja yaitu *abortus provocatus*, lebih khusus lagi mengacu pada *abortus provocatus criminalis* karena dapat menimbulkan konsekuensi hukum, sementara aborsi spontan kita anggap sebagai kejadian di luar kemampuan manusia. Alasan-alasan seseorang perempuan melakukan *abortus provocatus criminalis*. Menurut Huzaemah T. Yanggo *abortus provocatus criminalis* ini didorong oleh beberapa hal, antara lain:³⁵

- 1. Dorongan ekonomi/dorongan individual:** Dorongan ini timbul karena kekhawatiran terhadap kemiskinan, tidak ingin mempunyai keluarga besar. Hal ini biasanya terjadi juga pada banyaknya pasangan muda yang tergesa-gesa menikah, tanpa persiapan terlebih dahulu dan banyaknya di antara mereka yang hidup masih menumpang pada orang tuanya apalagi ekonomi orang tuanya kurang. Padahal konsekuensi logis dari sebuah perkawinan adalah lahirnya anak. Lahirnya anak tentunya memperberat tanggung jawab orang tuanya. Oleh karena itu mereka sepekat untuk tidak mempunyai anak terlebih dulu dalam jangka waktu tertentu. Jika sudah terlanjur hamil dan betul-betul tidak ada persiapan untuk menyambut kelahiran sang anak, mereka menempuh jalan pintas dengan cara menggurkan kandungan.

³⁴ Lysa Angrayni. Juli 2007. "Aborsi Dalam Pandangan Islam dan Hukum Positif di Indonesia". *Hukum Islam. Vol. VII No. 5.*

³⁵ *Ibid.*

2. **Dorongan fisik:** Dorongan ini seperti memelihara kecantikan dan mempertahankan status sebagai perempuan karir dan sebagainya yang aktifitasnya harus menampilkan kecantikan dan kemolekan tubuhnya.
3. **Indikasi psikologis:** Jika kehamilan diteruskan akan memberatkan penyakit jiwa yang dibawa ibu, seperti : perempuan yang hamil akibat perkosaan, hamil sebelum nikah atau hamil sebab kena guna-guna.
4. **Indikasi eugenetik:** Dorongan ini timbul jika khawatir akan penyakit bawaan pada keturunan seperti adanya kelainan dari buah kehamilan, sebab trauma mekanis (benturan aktifitas fisik yang berlebihan), maupun karena kecelakaan, kelainan pada alat kandungan, pendarahan, penyakit yang berhubungan dengan kondisi ibu seperti penyakit *sypbilis*, virus toxoplasma, anemia, demam yang tinggi, penyakit ginjal, TBC, dan sebagainya.
5. **Dorongan kecantikan:** Dorongan ini timbul biasanya bila ada kekhawatiran bahwa janin dalam kandungan akan lahir dalam keadaan cacat, akibat radiasi, obat-obatan, keracunan dan sebagainya. Keadaan yang terjadi di dalam kandungan ibu yang menandung janin adalah sudah ketentuan dari Allah, baik itu keadaan yang baik dan sempurna ataupun dalam keadaan cacat tubuhnya. Cacat dari janin yang dikandung wanita tersebut apabila tidak mengganggu kesehatan ibu, maka aborsi dilarang, tetapi apabila cacat tubuh tersebut mengganggu kesehatan ibu, maka aborsi semacam ini merupakan termasuk *abortus provocatus mecialis* sehingga diperbolehkan.
6. **Dorongan sanksi moral:** Dorongan ini muncul biasanya karena perempuan yang hamil tidak sanggup menerima sanksi sosial masyarakat, disebabkan hubungan biologis yang tidak memperhatikan moral dan agama, seperti kumpul kebo dan hamil di luar nikah.
7. **Dorongan lingkungan:** Faktor lingkungan juga mempengaruhi insiden pengguguran kehamilan muda, misalnya kemudahan fasilitas, sikap dari penolong (Dokter, bidan, dukun dan yang lainnya), pemakaian kontrasepsi, norma tentang aktifitas *sexual* dan hubungan *sexual* di luar pernikahan, norma agama dan moral.

Resiko Aborsi

Menurut Dadang Hawari, statistik membuktikan resiko bagi perempuan jika melakukan Aborsi adalah :

1. Kematian Perempuan karena aborsi jauh lebih besar dari kematian ibu karena melahirkan (bersalin) secara normal.
2. Perempuan yang melakukan aborsi berlatar belakang kriminal biasanya banyak pertimbangan. Antara lain karena hamil akibat hubungan yang tidak sah, lalu pacar atau keluarganya mendesaknya untuk menggurkan kandungan, karena malu menanggung aib. Padahal perempuan yang bersangkutan sama sekali tidak menghendaknya. Akibatnya dirinya menjadi serba salah dan pasrah.
3. Perempuan yang melakukan aborsi akan mengalami gangguan kejiwaan seperti stres pasca trauma aborsi.³⁶

Hukum Aborsi di Indonesia

Mengenai Hukum Aborsi di Indonesia, terdapat beberapa Undang-Undang yang berkaitan dengan masalah aborsi yang masih berlaku hingga saat ini, diantara Undang-Undang tersebut yang paling berkaitan adalah :

1. Undang-Undang nomor 1 tahun 1946 tentang Kitab Undang-undang Hukum Pidana Pada Pasal 346-349 KUHP tersebut mengkategorikan aborsi sebagai tindak pidana, sebagaimana bunyi lengkap pasal-pasal tersebut di bawah ini :
 - a. Pasal 346: “Seorang wanita yang dengan sengaja menggugurkan kandungan atau mematikan kandungannya atau menyuruh orang lain untuk itu, diancam dengan pidana paling lama empat tahun”
 - b. Pasal 347:
 - 1) “Barangsiapa dengan sengaja menggugurkan kandungan atau mematikan kandungan seorang wanita tanpa persetujuannya, diancam dengan penjara pidana paling lama dua belas tahun.”
 - 2) “Jika perbuatan itu mengakibatkan matinya wanita tersebut, diancam dengan pidana paling lama lima belas tahun.”

³⁶ Dadang Hawari. *Aborsi Dimensi Psikoreligi*. (Jakarta: Balai Penerbit, Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia, 2006), h. 74.

c. Pasal 348 :

- 1) “Barangsiapa dengan sengaja menggugurkan atau mematikan kandungan seorang wanita dengan persetujuannya, diancam dengan pidana penjara paling lama lima tahun enam bulan.”
- 2) “Jika perbuatan itu mengakibatkan matinya wanita tersebut, diancam dengan pidana penjara paling lama tujuh tahun.”

d. Pasal 349: “Jika seorang tabib, dukun beranak atau tukang obat membantu melakukan salah satu kejahatan yang diterangkan dalam pasal 347 dan 348, maka pidana yang ditentukan dalam pasal itu dapat ditambah dengan sepertiga dan ia dapat dipecat dari jabatan yang digunakan untuk melakukan kejahatan”.

2. Undang-Undang nomor 23 tahun 1992 tentang Kesehatan. Meskipun aborsi secara teknis ilegal dalam Hukum Pidana tapi pada tahun 1992, muncul undang-undang yang lebih liberal yaitu:

Undang-Undang nomor 23 tahun 1992. *“Although abortion was technically illegal under the criminal code, a judicial interpretation in the early 1970s permitted medical professionals to offer the procedure so long as they were discreet and careful. The numbers of medical abortions carried out in Indonesia rose dramatically, and there was evidence of matching declines in the incidence of morbidity and mortality caused by dangerous illegal procedures. Medical and community groups campaigned for a more liberal abortion law to protect legal practitioners and stamp out illegal traditional practices (Studies In Family Planning, 1993; 24, 4 : 241-251).*

Dalam Pasal 15 ayat 1,2, dan 3 Undang-Undang ini yang berkaitan dengan aborsi berbunyi sebagai berikut :

- a) Dalam keadaan darurat sebagai upaya untuk menyelamatkan jiwa ibu hamil dan atau janinnya, dapat dilakukan tindakan medis tertentu.
- b) Tindakan medis tertentu sebagaimana dimaksud dalam Ayat1 hanya dapat dilakukan :
 - 1) Berdasarkan indikasi medis yang mengharuskan diambil tindakan tersebut, oleh tenaga kesehatan yang mempunyai keahlian dan kewenangan untuk itu dan dilakukan sesuai dengan tanggung jawab profesi serta berdasarkan pertimbangan tim ahli.

- 2) Dengan persetujuan ibu hamil yang bersangkutan atau suami atau keluarga.
- 3) Ada sarana kesehatan tertentu.
- 4) Ketentuan lebih lanjut mengenai tindakan medis tertentu sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dan (2) ditetapkan dengan peraturan pemerintah.

Penutup

Kesimpulan

Hukum aborsi dalam perspektif hukum Islam dapat dipahami bahwa pada dasarnya Islam melarang praktek aborsi. Namun hukum praktek aborsi dengan adanya alasan para ulama fikih berbeda pendapat. Perdebatan tentang aborsi dalam kalangan ulama fikih berada pada apakah menggugurkan kandungan termasuk membunuh manusia. Pandangan para ulama tentang aborsi terbagi menjadi tiga pendapat. Pendapat pertama menilai menggugurkan janin sebelum peniupan roh hukumnya boleh. Pendapat ulama ini berdasarkan madzhab Hanafi, Syafi'i dan Hambali. Pendapat kedua menggugurkan janin sebelum peniupan roh hukumnya makruh dan jika sampai pada waktu peniupan ruh hukumnya menjadi haram. Pendapat ketiga menggugurkan janin sebelum peniupan roh hukumnya haram. Dalilnya karena air mani sudah tertanam dalam rahim dan telah bercampur dengan ovum wanita sehingga siap menerima kehidupan.

Pendapat ulama ini sesuai dengan pendapat Imam al-Ghazali. Sedangkan hukum aborsi di Indonesia melalui PP No. 61 Tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi menurut ormas Islam sebagian menerima sebagaimana MUI dan sebagian menuai penolakan yang dilakukan Nadlatul Ulama, Muhammadiyah. Penolakan tersebut terjadi karena membolehkan aborsi dengan alasan hasil perkosaan atau zina dikhawatirkan membuat perilaku seks di luar nikah akan semakin banyak. Dilihat dari dampak positif dan negatif akan lebih banyak negatifnya. Yang dikhawatirkan akan banyak muncul pelaku zina yang mengaku diperkosa karena ingin membuang aib.

Persamaan dan perbedaan PP. No. 61 Tahun 2014 Tentang Kesehatan Reproduksi dan Hukum Islam mengenai aborsi, bila dilihat secara seksama penjelasan aborsi dari PP No. 61 Tahun 2014 dan hukum Islam tidak ada perbedaan karena menurut keduanya keadaan *dharurat* dan *hajat* sama-sama dibenarkan untuk melakukan aborsi asalkan usia kandungan tidak melebihi masa 42 hari, hanya saja secara

sekilas alasan aborsi sebagaimana yang tertuang dalam PP No 61 Tahun 2014 bahwa aborsi bagi korban perkosaan seolah-olah tidak disinggung dalam hukum Islam dan hal inilah yang menjadi kontroversi ditengah-tengah masyarakat. Jadi PP No 61 Tahun 2014 dan hukum Islam memiliki kesamaan sebagaimana yang disampaikan oleh Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Hasanuddin bahwa PP tersebut mengatur masalah aborsi bagi perempuan hamil yang di indikasikan memiliki kedaruratan medis dan atau hamil akibat perkosaan. Pertimbangan seperti itu demi menjaga psikis dan psikologi korban daripada menimbulkan efek yang tidak diinginkan. Pada dasarnya, aborsi memang haram, tapi ada kondisi-kondisi yang dibolehkan. Misalnya dalam kondisi darurat, secara medis menimbulkan cacat anaknya atau membahayakan ibunya. Hal demikian dibenarkan, termasuk dengan alasan korban perkosaan, yang menanggung malu dan sebagainya. Hal itu juga termasuk yang dibolehkan di dalam Islam

ABORSI PERPEKTIF HUKUM ISLAM (STUDI ANALISIS TERHADAP PANDANGAN ULAMA KLASIK)

Pendahuluan

Pro dan kontra tentang aborsi dalam Islam didasarkan pada larangan membunuh seseorang tanpa alasan yang benar. Larangan ini misalnya disebutkan dalam QS Al-Isra' ayat 33 dan 31. Ayat pertama menjelaskan larangan membunuh tanpa alasan yang benar, sementara ayat kedua melarang membunuh anak dengan alasan takut miskin. Masih ditemukan ayat lain tentang larangan pembunuhan dengan redaksi yang berbeda. Para ulama berbeda pendapat mengenai waktu, sejak kapan disebut pembunuhan (janin); sejak adanya konsepsi (pertemuan ovum dan sperma), atau setelah diberikannya sifat-sifat kemanusiaan atau kapan. Dengan ungkapan lain, fokus pembahasannya adalah berkaitan dengan pro dan kontra awal kehidupan janin. Karena itu masalah aborsi berhubungan dengan proses kejadian manusia. Dalam Al-Qur'an dan hadis terdapat penjelasan mengenai proses kejadian manusia yang tercipta secara bertahap dan sistematis. Alhasil, sejumlah ayat dan hadis itu pula yang menjadi dasar penetapan hukum aborsi oleh para ulama Islam. Karena itu pertanyaan pokok yang akan dijawab dalam artikel ini adalah, sejak kapan dalam proses kehidupan manusia disebut sebagai pembunuhan. Kemudian, dari pertanyaan pokok tersebut muncul pembicaraan tentang proses kejadian manusia.

Diskusi dengan tema aborsi sudah banyak dibicarakan dalam artikel-artikel yang diterbitkan di majalah ilmiah atau jurnal. Adapun artikel yang spesifik mengulas tentang pandangan fikih klasik dan kontemporer mengenai aborsi ditemukan dalam artikel terbaru (saat artikel ini ditulis) yang ditulis oleh Zulfa Hidayani dengan judul *Diskursus Aborsi dalam Perspektif Fikih Klasik dan Kontemporer* yang memfokuskan tulisannya kepada tindakan aborsi pada kasus perkosaan dengan didukung oleh isu-isu kesehatan. Dan aborsi yang dilakukan untuk menghindari kehamilan bayi yang cacat atau bayi yang mempunyai penyakit genetik. Dengan pendekatan *library research* terhadap literatur-literatur terkait, penelitiannya menyimpulkan bahwa hukum aborsi adalah haram, kecuali dalam keadaan darurat, seperti alasan medis: terancamnya nyawa ibu apabila tidak dilakukan aborsi; atau kondisi terpaksa melakukan aborsi seperti kasus perkosaan yang boleh dilakukan apabila usia janin belum mencapai 120 hari.

Sedangkan untuk alasan medis, maka boleh aborsi dilakukan walau usia kandungan sudah mencapai 120 hari.¹

Walaupun artikel ini sudah menampilkan pandangan ulama klasik dan kontemporer, namun, menurut penulis, pandangan kontemporer yang ditampilkan di sini belum mendalam dan artikel ini tidak menampilkan juga secara komprehensif *nash-nash* yang memiliki kaitan dengan aborsi, yang seharusnya merupakan pijakan penting dalam melihat pandangan hukum Islam tentang aborsi. Untuk itu artikel ini akan berusaha mengisi kekosongan tersebut.

Artikel ini berusaha menjabarkan sejumlah ayat Al-Qur'an dan hadis yang berbicara sekitar aborsi; baik yang berkaitan dengan apa yang disebut pembunuhan maupun mengenai proses kejadian manusia. Kemudian dikemukakan pula pandangan para ulama, klasik maupun kontemporer yang disertai dengan analisis penulis. Apa yang dimaksud dengan aborsi? Apa saja *nash* (ayat-ayat Al Quran atau hadis Nabi) yang memiliki kaitan dengan aborsi dan proses kejadian manusia? Kemudian, melalui *nash-nash* tersebut, bagaimana pandangan para ulama klasik dan kontemporer mengenai aborsi? Inilah sejumlah pertanyaan yang akan dijawab oleh artikel ini.

Aborsi: Pengertian Aborsi

Aborsi, secara bahasa, diartikan dengan pengguguran kandungan. Sedangkan secara istilah aborsi bermakna penghentian kehamilan dengan cara pelenyapan atau merusak janin pada tahap fetus sebelum kelahiran. Aborsi mungkin dilakukan dengan cara spontan atau paksa. Abortus paksa, sebutan lain dari aborsi paksa, adalah tindakan yang erat kaitannya dengan masalah etika dan hukum.²

Pengguguran kandungan dalam bahasa Arab disebut dengan *al-ijhad*, yang merupakan bentuk *mashdar* dari kata *ajhada*, yang artinya perempuan yang melahirkan anaknya secara paksa dalam keadaan belum sempurna penciptaannya. Atau, secara bahasa disebut juga dengan lahirnya janin karena dipaksa atau lahir dengan sendirinya sebelum waktunya. Sedangkan makna gugurnya kandungan menurut

¹ Zulfa Hidayani, "Diskursus Aborsi dalam Perspektif Fikih Klasik dan Kontemporer", *Al Abwal al Syakhsyiyah, : Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam*, no. 1, (2021), h. 43

² Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2016), h. 263

para *fuqaha* tidak keluar dari makna bahasa (*lugami*) akan tetapi kebanyakan mereka mengungkapkan istilah ini di beberapa tempat dengan istilah Arab berikut: *isqat* (menjatuhkan), *tarh* (membuang), *ilqa'* (melempar) dan *imlas* (melahirkan dalam keadaan mati).³

Sementara pengertian aborsi menurut kalangan medis dimaknai dengan berbeda-beda. Antara lain sebagaimana dikemukakan oleh Gulardi, aborsi adalah berhentinya (mati) dan dikeluarkannya kehamilan sebelum usia 20 minggu (dihitung pada haid terakhir) atau berat janin kurang dari 500-g atau panjang janin kurang dari 25 cm. Pada umumnya aborsi terjadi sebelum kehamilan tiga bulan. Sedangkan menurut Sadikin Ginapura (FKUI), aborsi adalah pengakhiran kehamilan atau hasil konsepsi sebelum janin dapat hidup di luar kandungan. Menurut Maryono (Dekan Fakultas Hukum UI), aborsi dari segi hukum adalah pengeluaran hasil konsepsi dari rahim sebelum waktunya, maksudnya sebelum dapat lahir secara alamiah. Sedangkan menurut Dokter Suma'mur PKMSE, aborsi adalah suatu peristiwa keluarnya kehamilan sebelum anak mampu untuk melangsungkan hidup secara mandiri. Dan menurut Fakultas Kedokteran UNPAD, sebagaimana dicatat oleh Zuhdi, aborsi adalah pengeluaran buah kehamilan ketika masih sedemikian kecilnya sehingga tidak bisa hidup di luar rahim.⁴

Demikian pula para ahli hukum Islam (*fuqaha*) memberikan definisi aborsi yang berbeda meskipun substansinya terlihat sama. Berikut ini beberapa pengertian aborsi menurut para *fuqaha*:

Ibrahim An Nukha'i mengatakan aborsi adalah menggugurkan janin dari rahim ibu hamil, baik sudah berbentuk sempurna atau belum. Menurut Al Ghazali, aborsi adalah pelenyapan nyawa yang ada di dalam janin, atau merusak sesuatu yang sudah terkonsepsi. Maksudnya adalah setelah terjadi pertemuan antara sperma dan ovum. Jika berdasarkan tes urin ternyata hasilnya positif, maka itulah awal dari kehidupan. Dan jika dirusak maka hal itu merupakan bentuk pelanggaran pidana (*jinayah*). Al Ghazali lebih lanjut mengatakan: "Pelenyapan nyawa di dalam janin merupakan pidana (*jinayah*). Hal ini dikarenakan kehidupan janin tersebut bermula dari terpancarnya sperma ke dalam vagina yang kemudian bertemu dengan ovum perempuan yang disebut juga dengan peristiwa konsepsi. Setelah terjadi konsepsi, berarti kehidupan dianggap sudah dimulai (karena

³ *Ibid.*

⁴ Mas'fuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah*, (Jakarta: Haji Masagung, 1989), h. 74-80

sel-sel tersebut akan terus berkembang), jika digugurkan ia merupakan tindakan *jinayah*, pidana.”⁵

Abdullah bin Ahmad mengatakan, aborsi adalah merusak makhluk yang ada dalam rahim perempuan. Dalam hal ini ia berpendapat “*Nutfah* setelah menetap dan melekat di tempat yang kokoh, yakni rahim, harus dihormati dan tidak boleh diserang tanpa ada alasan yang dibenarkan *syara*”. Abdul Qadir Audah berpendapat: “Aborsi adalah pengguguran kandungan atau perampasan hak hidup janin atau perbuatan yang dapat memisahkan janin dari rahim ibu.”⁶

Berdasarkan definisi-definisi yang dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa aborsi adalah pengeluaran janin dari rahim perempuan secara sengaja dengan maksud menghentikan kehamilan atau memisahkan janin dari tubuh ibunya dalam keadaan hidup atau mati sebelum usia kehamilannya sempurna. Hanya saja, perlu ditekankan di sini, bahwa aborsi dilakukan ketika kandungan masih berada pada tahap fetus, yaitu sebelum janin sampai seberat 500 gram, atau belum mencapai panjang 25 cm, atau sebelum 20 minggu masa kehamilan, sebagai berat minimal atau panjang minimal atau masa kehamilan minimal untuk bisa hidup.

Menurut fikih, kehamilan dikatakan sempurna manakala usia kandungan sudah berumur minimal enam bulan ke atas. Karena janin dalam usia tersebut bila lahir prematur diperkirakan masih bisa bertahan hidup.⁷

Macam-macam Aborsi

Kaitannya dengan jenis atau macamnya, aborsi terdiri dari dua macam, yaitu: aborsi spontan dan aborsi yang disengaja. Aborsi spontan, adalah aborsi yang terjadi secara alamiah, baik tanpa sebab tertentu, maupun karena sebab tertentu, seperti penyakit, virus toxoplasma, anemia dan lain-lain maupun karena kecelakaan. Dalam istilah fikih disebut *isqat al ‘afwu*, yang berarti aborsi yang dimaafkan. Aborsi jenis ini sering juga disebut dengan keguguran. Oleh karena itu, pengguguran kandungan yang terjadi seperti ini tidak memiliki akibat hukum apapun.

Aborsi yang disengaja ialah aborsi yang terjadi secara sengaja karena sebab-sebab tertentu. Aborsi yang disengaja ini dibagi pula ke

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Khairuddin, *Op.Cit.*, h. 265

dalam dua macam: pertama aborsi yang dilakukan oleh seorang dokter atas dasar indikasi medis tertentu, dengan tindakan mengeluarkan janin dari rahim ibunya sebelum waktu kelahiran, dengan tujuan untuk menyelamatkan nyawa ibunya, karena akan terancam kehidupannya jika kehamilannya dipertahankan. Tindakan ini disebut juga dengan tindakan aborsi yang aman. Aborsi jenis ini dalam istilah *fqh* disebut dengan *al isqat daruri*, atau disebut juga dengan *iaqat 'ilaji*. Artinya aborsi untuk pengobatan. Kedua, aborsi yang dilakukan tanpa indikasi medis untuk menghentikan kehamilan yang tidak dikehendaki. Tindakan jenis ini disebut juga dengan tindakan aborsi yang tidak aman. Dalam istilah *fiqh* disebut dengan *al isqat al ikhtiyari*, yang berarti pengguguran kandungan yang disengaja tanpa sebab yang dibenarkan sebelum waktu melahirkan tiba. Istilah yang sering digunakan untuk peristiwa ini adalah aborsi atau pengguguran. Aborsi semacam ini dalam ketentuan fiqh memiliki akibat hukum.⁸

Dengan demikian, jenis aborsi dapat dikelompokkan kepada dua kelompok, pertama aborsi spontan atau bisa juga disebut dengan aborsi yang tidak disengaja yang karenanya, ia tidak berkonsekuensi pada hukum apa pun. Kemudian yang kedua adalah aborsi yang disengaja, ada yang disengaja karena sebab-sebab yang dibenarkan dan ada pula yang disengaja tanpa sebab-sebab yang dibenarkan, sebagaimana yang telah dikemukakan di atas.

***Nash-nash* tentang Aborsi dan Proses Kejadian Manusia**

Al-Qur'an memuat beberapa ayat ayat yang menguraikan tentang proses kejadian manusia, antara lain, sebagai berikut:

1. Al Sajadah ayat 7-9

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۗ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ
 نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۗ وَجَعَلَ
 لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

Artinya:

“Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah. kemudian Dia menjadikan keturunannya

⁸ *Ibid.*

dari saripati air yang hina (air mani). Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya dan Dia menjadikan pendengaran, penglibatan dan hati bagimu, (tetapi) sedikit sekali dari kamu yang bersyukur.”

2. At Tariq ayat 5-7

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ تَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ
وَالْتَرَائِبِ ﴿٧﴾

Artinya:

Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apa dia diciptakan. Dia diciptakan dari air (mani) yang terpancar. yang keluar dari antara tulang punggung (sulbi) dan tulang dada.

3. Al Qiyamah ayat 37-39

أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيِّ يَمِينِي ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ
مِنْهُ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٩﴾

Artinya:

“Bukankah dia dabulu setetes mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim). kemudian mani itu menjadi segumpal darah, lalu Allah menciptakannya, dan menyempurnakannya. lalu Allah menjadikan daripadanya sepasang: laki-laki dan perempuan.”

4. Al Insan ayat 2

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾

Artinya:

“Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), karena itu Kami jadikan dia mendengar dan melihat.”

5. Al Mu'minuun ayat 12-14

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴿١٤﴾ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٥﴾

Artinya:

“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik.”

6. Al-Hajj ayat 5

يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنبِتَتْ مِّن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾

Artinya:

“Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (adapula) di antara kamu yang

dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya dia tidak mengetahui lagi sesuatupun yang dahulunya telah diketabuinnya. Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah.”

Dalam kitab-kitab tafsir kontemporer, seperti Al Maraghi dan Al Qasimi, hanya diuraikan makna dari ayat-ayat tersebut, tetapi tidak ada yang menghubungkannya dengan pengguguran atau aborsi. Misalnya ketika membahas ayat Al Sajadah di atas, kata *wa bada'a khalqal insani min thiin*, Al Qasimi menjelaskan, maksudnya adalah Adam yang dibuat dari tanah. Kemudian Allah menjadikan keturunan Adam dari air mani kemudian disempurnakan, dan ditiupkan ruh.⁹

Demikian juga ketika menjelaskan Al Hajj ayat 5 hanya diberikan arti kata per kata. Misalnya, ketika menjelaskan proses kejadian manusia dari tanah, yakni penciptaan awal bapak manusia, dan awal menciptakan keturunan Adam, yakni dari mani, kemudian dari segumpal darah beku, kemudian dari segumpal daging, ada yang berbentuk dan ada yang tidak.¹⁰

Demikian juga dalam tafsir Al Maraghi, di sana dijelaskan bahwa maksud *nutfah* adalah air hina, yakni air mani laki-laki, *'alaqah* adalah segumpal darah beku, dan *mudghah* adalah segumpal daging.¹¹

Dari beberapa ayat tersebut dapat dipahami bahwa proses kejadian manusia, secara kronologis adalah sebagai berikut:

- a) Dari tanah, *min nutfah*
- b) Dari air hina, *min maa in mabin*
- c) Dari air yang terpancar, *min maa in daafiq*
- d) Dari setetes air mani yang ditumpahkan ke dalam rahim perempuan, *min maniyy yumna*
- e) Penyatuan genit laki-laki dan perempuan, *min nutfatin amsyaaj*
- f) Sari pati air mani yang disimpan di tempat yang kokoh/rahim, *fi qararim makin*
- g) Segumpal darah dalam minggu kedua terbenam dalam lendir rahim, *'alaqah*

⁹ Muhammad Jamaluddin Al Qasimi, *Mabasin Al Ta'wil* (ttp: Dar Ihya al Kutub al 'Arabiyah, 1959), h. 4811-4812

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ahmad Musthafa Al Maraghi, *Tafsir Al Maraghi*, (ttp: tnp., 1974), VI, h. 87-89

- h) Segumpal daging, *mudhgab*
- i) Dibungkus dengan daging, *lahman*
- j) Berbentuk janin manusia, *kehalqan akhar*

Sementara ayat Al Quran yang berkaitan dengan pembunuhan dapat dicatat sebagai berikut:

1. Al Isra' ayat 33

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ۗ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾

Artinya:

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan.”

2. Al Isra' ayat 31

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ۗ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۗ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾

Artinya:

“Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.”

Menurut Azhar Basyir berdasarkan penelitiannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, penciptaan manusia dilalui melalui beberapa tahap. Tahap pertama adalah *nutfah*. Menurutnya, *nutfah* adalah bukanlah air mani, tapi hasil pembuahan setelah terjadi pertemuan antara bibit laki-laki dan perempuan. tahap kedua adalah *'alaqah* buah *blastocyst* yang menempel kemudian bersarang pada dinding rahim, bukan segumpal darah. Tahap ketiga adalah *mudghab*, yaitu embrio yang mulai membentuk diri. Embrio yang berangsur-angsur berkembang hingga benar-benar berbentuk calon bayi yang lengkap

anggota badannya. Pada tahap ini, janin mulai diberi keistimewaan-keistimewaan *insaniyah* yang hidup setelah ditiupak ruh padanya.¹²

Dari sejumlah ayat di atas ada dua kata kunci yang penting diperhatikan, yaitu kata *kehalqan akbar* dalam surat Al Mu'min dan kata meniupan ruh dalam surat Al Sajadah. Dari kedua kata tersebut dapat ditarik benang merah, bahwa, menurut Basyir, lahirnya bentuk lain, *kehalqan akbar* adalah setelah diberikan sifat-sifat kemanusiaan atau keistimewaan-keistimewaan.¹³

Di samping Al-Qur'an ada beberapa hadis yang menjelaskan, bahkan sedikit lebih rinci, tentang proses kejadian manusia dan ini erat kaitannya dengan aborsi, di antaranya adalah:

1. Dari Abi Abdurrahman 'Abdullah bin Mas'ud, berkata: Rasulullah menceritakan kepada kami, sesungguhnya proses kejadian seseorang dari kamu adalah dikumpulkan dalam perut ibumu selama empat puluh hari berupa *nutfah* (mani), kemudian empat puluh hari berikutnya menjadi *'alaqah*, kemudian empat puluh hari berikutnya menjadi *mudghah* (segumpal darah), lalu Allah mengutus malaikat untuk meniupkan ruh kepadanya dan diperintahkan untuk melakukan pencatatan empat hal: rizki, usia, amal perbuatan dan celaka atau bahagiannya. Demi Allah yang tidak ada Tuhan selainnya, sesungguhnya seseorang dari kamu akan melakukan amal penghuni surga, sehingga tidak ada di antara dia dan surga melainkan satu hasta, maka yang menang kemudian masuk ke dalamnya. Dan sesungguhnya dari kamu akan berbuat penghuni neraka, sehingga tidak ada dia dan neraka melainkan satu hasta, maka yang menang apa yang tercatat, sehingga dia melakukan amal penghuni surga, kemudian dia masuk ke dalamnya (H.R. Bukhari-Muslim)
2. Abu Tahir bin Amr bin Sarh menceritakan kepada saya, bahwa Amar bin Haris memberi kabar kepada saya dari Abdullah bin Zubair Al Makku, bahwa Amar bin Wasilah menceritakan kepadanya, bahwa dia mendengar Abdullah bin Mas'ud berkata: Yang celaka adalah yang celaka di dalam perut ibunya dan yang Bahagia adalah yang memberi nasehat kepada orang lain. Kemudian seorang laki-laki dari sahabat Rasul Saw, yang bernama

12 Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 162

13 *Ibid.*

Khuzairah bin Asid al-Ghifari datang dan menceritakan yang demikian dari perkataan Abu Mas'ud, maka Umar berkata: Apabila *mudghab*; telah melewati empat puluh hari, Allah mengutus malaikat untuk membentuk rupanya: menjadikan pendengarannya, penglihatannya, kulitnya; dagingnya, dan tulangnya, kemudian malaikat berkata, Wahai Tuhanku, apakah dijadikan laki-laki atau perempuan? Lalu Allah menentukan apa yang dikehendaknya, lalu malaikat menuliskannya. Kemudian malaikat bertanya lagi: Wahai Tuhanku; rezekinya? Maka Allah mengutus apa yang Dia kehendaki, lalu malaikat menuliskannya. Kemudian malaikat itu keluar membawa lembaran catatan di tangannya, tidak ditambah dan tidak dikurangi. (H.R. Muslim).

Dalam hadis pertama, yaitu riwayat Bukhari-Muslim dijelaskan bahwa waktu yang di dalam proses kejadian manusia dalam rahim ibunya adalah 40 hari pertama berupa *nutfah*, 40 hari kedua berupa *'alaqah*, dan 40 hari ketiga berupa *mudghab*, dan pada tahap itulah ruh ditiupkan kepadanya.

Sedangkan menurut hadis kedua, yaitu riwayat Muslim dijelaskan bahwa setelah hari ke 42 setelah terjadinya konsepsi, buah dalam rahim ibu mengalami proses pembentukan diri menjadi *mudghab*; pada tahap *mudghab* itulah kemudian terjadi proses pembentukan anggota badan, seperti: wajah, telinga, hidung dan mata.

Proses penciptaan manusia yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan hadis nabi Muhammad Saw tersebut dapat pula dijelaskan dengan meminjam teori embriologi sebagai berikut:

- a) *Min ma'in mabin*: air mani hina= Spermatoza
- b) *Min maa in dafiq*: air yang terpencah=Ejakulasi
- c) *Mun nutfatin amsyaj*: bertemu sel sperma dengan ovum=Zigot
- d) *Fi qararim makin*: air mani disimpan di tempat kokoh= Morula yang kelak menjadi blastosis
- e) *'Alaqah*: segumpal darah
- f) *Mudghab*: daging
- g) *Izama*: membentuk tulang
- h) *Khalqan akhar*: daging dibungkus dengan daging
- i) *Nafkhi ruh*: meniupkan ruh

Dengan memadukan teori penciptaan proses kelahiran manusia dalam Islam (Al Quran dan Hadis) dengan ilmu kedokteran (embriologi) ditemukan kata *nafkhi ruh* sebagai kata kunci untuk menyatakan dan batas awal disebut sebagai manusia. Dengan

demikian berarti diketahui pula kapan disebut melakukan pembunuhan terhadap manusia yang dilarang agama, yakni sejak ditiupkan ruh atau disebut makhluk lain, *kehalqan akbar*, 40 hari. Dengan demikian, hukum aborsi haram sejak ditiupkan ruh, kandungan berumur 40 hari, dan ini telah sesuai dengan keterangan hadis yang disebutkan di atas.

Aborsi dalam Pandangan *Fuqaha'* Klasik

Adapun pendapat ahli hukum Islam (*fuqaha'*) tentang aborsi dapat dijelaskan secara singkat sebagai berikut:

Pandangan *fuqaha'* mazhab mengenai aborsi dibedakan dalam dua kasus: pertama, sebelum ditiupkan ruh kepada janin. Kedua, setelah ditiupkan ruh kepada janin. Dasar perbedaan dua fase ini adalah hadis yang sudah disebutkan dalam artikel ini sebelumnya.

Aborsi yang dilakukan terhadap janin sebelum ditiupkan ruh, yaitu sebelum mencapai usia 3x40 hari (120 hari), terdapat perbedaan pendapat yang dapat diringkas dalam empat poin berikut ini:¹⁴

1. Pendapat yang mengatakan bahwa aborsi jenis ini hukumnya *mubah* (boleh) secara mutlak tanpa dikaitkan kepada alasan-alasan tertentu: pendapat ini dipegang oleh fukaha Zaidiah dan sebagian fukaha Hanafi.
2. Pendapat yang menyatakan boleh karena alasan tertentu dan *makruh* apabila tidak ada alasan. Pendapat ini dikemukakan oleh satu golongan ahli hukum Hanafi dan sebagian fukaha Syafi'i.
3. *Makruh* secara mutlak baik karena adanya alasan atau tidak ada alasan untuk melakukannya. Pendapat ini dikemukakan oleh sebagian fukaha Maliki.
4. Pendapat yang menyatakan haram, dan ini adalah pendapat yang menjadi pegangan mazhan Maliki, dan pendapat imam al Ghazali dari mazhab Syafi'i.

Dengan ungkapan lain dan dengan format lain dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Pandangan mazha Syafi'i mengenai aborsi sebelum terjadinya penyawaan terbagi dua:

¹⁴ Jad Al Haqq, *Buhuts wa Fatawa Islamiyah fi Qadaya Mu'ashirah*, (Beirut: Dar al-Qahirah, 1989), h. 56

- a. Membolehkan, dengan alasan: sebelum usia tersebut janin belum berbentuk manusia.
 - b. Mengharamkan, dengan alasan proses kejadian manusia sudah dimulai sejak terjadinya konsepsi.
2. Pandangan mazhab Hanafi, aborsi sebelum terjadinya penyawaan hukumnya makruh, boleh tetapi dibenci, apalagi kalau tidak ada alasan yang jelas. Karena itu meninggalkannya lebih baik. Adapun yang dijadikan alasan untuk melakukan aborsi adalah harus berkaitan dengan kemaslahatan, baik untuk ibu maupun janinya.
 3. Pandangan mazhab Maliki adalah, bahwa aborsi diharamkan meskipun belum terjadi penyawaan, karena dianggap merampas hak hidup anak Adam.
 4. Pandangan mazhab Hanbali, bahwa aborsi diharamkan sebelum 40 hari: Apabila dilakukan setelah usia tersebut, maka hukumnya haram.

Dari beberapa pendapat ulama mazhab tersebut dapat disimpulkan, bahwa aborsi sebelum diberi ruh, yakni sebelum berusia 4 bulan adalah:

1. Boleh, dengan alasan belum ada makhluk bernyawa,
2. Makruh, dengan alasan karena janin sedang mengalami pertumbuhan,
3. Haram, karena dianggap merampas hak hidup.¹⁵

Adapun sesudah lewat masa empat bulan kehamilan, semua *fuqaha'* sepakat bahwa perbuatan tersebut dilarang, yakni haram dan berdosa secara agama, dan terhadapnya dikenakan pidana. Apabila perempuan bersangkutan atau suaminya atau orang lain melakukan pengguguran terhadap janin sehingga janin tersebut keluar dari rahimnya dalam keadaan mati, maka dikenakan hukuman denda yang disebut *gharar*.

Aborsi dalam Pandangan *Fuqaha'* Kontemporer

Adapun *fuqaha'* kontemporer cenderung kepada pendapat yang menjadi pegangan dalam mazhab Maliki dan imam Ghazali dari mazhab Syafi'i yang mengharamkan aborsi secara mutlak. Hal ini terlihat dalam tulisan berbagai *fuqaha'* dan *mufti* modern, sebagai berikut:

¹⁵ Masjufuk Zuhdi, *Op.Cit.*, h. 74

Muhammad Salam Madzkur dalam bukunya *al-Janin wa al-Abkam al-Muta'alliqah bibi fi al-Fiqh al-Islami*, menguraikan pendapat berbagai mazhab, tidak saja mazhab Sunni, tetapi mazhab-mazhab di luar Sunni juga seperti Syi'ah. Kemudian ia menyampaikan pendapatnya yang *menarjih* (menguatkan) pendapat yang mengharamkan aborsi, baik sebelum ditiupkan ruh apalagi setelah ditiupkan.¹⁶

Pada bagian lain, Salim Madzkur menjelaskan pula bahwa aborsi dalam hukum pidana Mesir: dilarang dan dikenai sanksi pidana dalam semua fasenya. Bahkan apabila terpenuhi unsur-unsur pidananya, juga dianggap sebagai perbuatan pidana setiap orang yang ikut serta melakukan aborsi terhadap seorang perempuan sekalipun dengan kerelaan perempuan tersebut.¹⁷

Ulama fikih kontemporer Suriah terkemuka Wahbah Zuhaili menegaskan pendapat dengan menyatakan, Saya juga *menarjih* ketidakbolehan aborsi sejak dimulainya kehamilan dan mulai terbentuknya janin, karena telah ada hidup padanya, kecuali apabila ada keadaan darurat seperti penyakit parah, atau menular semisal lumpuh atau kanker atau ada halangan syari seperti tidak keluarnya air susu perempuan bersangkutan setelah terjadinya kehamilan sementara dia masih mempunyai anak yang menyusu dan ayahnya tidak mampu menyewa ibu susu dan di khawatirkan anaknya akan mengalami bahaya. Dengan penarjihan ini saya cenderung kepada pendapat Al Ghazali yang menganggap aborsi, sekalipun sejak hari pertama, seperti halnya pembunuhan bayi, merupakan suatu kejahatan terhadap makhluk yang sudah tercipta.¹⁸

Jamil Muhammad bin Mubarak menguraikan berbagai pendapat *fugaba'* klasik tentang aborsi di mana terdapat perbedaan pendapat tentang kebolehannya sebelum terjadi peniupan ruh. Sedangkan sesudah itu para *fugaba'* sepakat tidak boleh dilakukan aborsi. Kemudian Mubarak menyatakan pandangannya sendiri dengan menegaskan bahwa pendapat yang seharusnya dipegangi dalam masalah aborsi adalah bahwa apabila terdapat keadaan yang darurat yang mengharuskan dilakukannya aborsi, maka dapat diberi *rukhsah*,

¹⁶ Muhamamd Salam Madzkur, *al-Janin wa al-Abkam al-Muta'alliqah bibi fi al-Fiqh al-Islami*, (kairo: Dar an-Nahdhah al-'Arabiyah, 1969), h. 305-306

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), III, h. 557

keringanan, sedangkan jika tidak ada, maka hal demikian tidak dibenarkan. Hukum seperti inilah yang seharusnya diberlakukan terhadap kedua fase perkembangan janin, yaitu sebelum dan setelah di tiupkannya ruh, karena aborsi yang dilakukan sekalipun belum ditiupkannya ruh berarti pemutusan kemungkinan janin mencapai kesempurnaan perkembangannya tanpa alasan yang perlu.¹⁹

Penutup

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa, aborsi adalah pengeluaran janin dari rahim perempuan secara sengaja dengan maksud menghentikan kehamilan atau memisahkan janin dari tubuh ibunya dalam keadaan hidup atau mati sebelum usia kehamilannya sempurna. Hanya saja, perlu ditekankan di sini, bahwa aborsi dilakukan ketika kandungan masih berada pada tahap fetus, yaitu sebelum janin sampai seberat 500 gram, atau belum mencapai panjang 25 cm, atau sebelum 20 minggu masa kehamilan, sebagai berat minimal atau panjang minimal atau masa kehamilan minimal untuk bisa hidup.

Menurut ulama klasik hukum aborsi dibagi kepada dua jenis, yang pertama aborsi yang dilakukan saat belum ada makhluk bernyawa dan kedua saat sudah ada makhluk bernyawa. Yang pertama, hukumnya dapat boleh, makruh dengan alasan karena janin sedang mengalami pertumbuhan dan haram karena dianggap merampas hak hidup. Sedangkan yang kedua, yaitu sesudah lewat masa empat bulan kahamilan, semua *fiqaha'* sepakat bahwa perbuatan tersebut dilarang, yakni haram dan berdosa secara agama, dan tehadapnya dikenakan pidana. Apabila perempuan bersangkutan atau suaminya atau orang lain melakukan pengguguran terhadap janin sehingga janin tersebut keluar dari rahimnya dalam keadaan mati, maka dikenakan hukuman denda yang disebut *gharar*.

Adapun ulama kontemporer cenderung kepada pendapat yang menjadi pegangan dalam mazhab Maliki dan imam Ghazali dari mazhab Syafi'i yang mengharamkan aborsi secara mutlak. Kecuali pada saat darurat yang disinyalir dapat mengancam nyawa ibu atau anaknya, maka pada saat-saat ini, aborsi menjadi boleh.

¹⁹ Jamil Muhammad bin Mubarak, *Nazariyah al-Darurah, al-Syari'ah: Hududuba wa Dawabituba*, (Mesir: Dar al-Wafa, 1988), h. 426

PANDANGAN ULAMA KONTEMPORER TERHADAP ABORSI DAN KONSEKUENSINYA

Pendahuluan

Agama Islam adalah satu-satunya agama yang benar di sisi Allah. Datangnya Islam merupakan rahmat bagi semesta alam. Di antara rahmat yang dibawa Islam yaitu menjunjung tinggi hak-hak seseorang untuk hidup. Syariat Islam diatur untuk menjaga dan memelihara lima perkara agama, jiwa, keturunan, akal dan harta atau biasa disebut dengan *al-kulliyat al-kebamsu*, ataupun *al-daruriyat al-kebamsu* (lima perkara yang mendesak pada kehidupan manusia), Sebagian ulama menyebutkan hal ini merupakan tujuan utama dalam ajaran agama sebelum datangnya Islam.

Agama Islam melalui syariatnya memelihara lima perkara tersebut yang sudah merupakan kewajiban bagi setiap muslim. Dikarenakan hal tersebutlah, setiap yang melakukan pelanggaran atas salah satu dari lima hal tersebut, akan mendapat hukuman yang setimpal sebagaimana yang telah ditetapkan oleh yang Maha Adil dalam syariat-Nya, baik itu yang bersifat *had* (hukuman yang telah ditentukan dan ditetapkan Allah di dalam Al-Qur'an/Hadist), *ta'zir* (hukuman yang bersifat pendidikan atas perbuatan dosa (maksiat) yang hukumannya belum ditetapkan oleh *syara'*) *qisas* (Hukuman yang dikenakan hukuman balas) ataupun dengan membayar *diyat* (harta yang wajib dibayar dan diberikan oleh pelaku *jinayah* kepada wali/ahli waris sebagai ganti rugi disebabkan *jinayah* yang dilakukan). Adapun landasan yang demikian itu dapat dilihat dalam Al-Qur'an surah al An'am ayat 151-153 di bawah ini :

﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقِي نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَنَّمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ

أَوْفُوا^ع ذَالِكُمْ وَصَلِّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي
 مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ^ط وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ^ع ذَالِكُمْ وَصَلِّكُمْ
 بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾

Artinya :

“Katakanlah (Mubammad), "Marilah aku bacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu. Jangan mempersekutukan-Nya dengan apa pun, berbuat baik kepada ibu bapak, janganlah membunuh anak-anakmu karena miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka; janganlah kamu mendekati perbuatan keji, baik yang terlihat ataupun yang tersembunyi, janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu mengerti. 152. Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, sampai dia mencapai (usia) dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak membebani seseorang melainkan menurut kesanggupannya. Apabila kamu berbicara, bicaralah sejujurnya, sekalipun dia kerabat (mu) dan penubilah janji Allah. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu ingat. 153. Dan sungguh, inilah jalan-Ku yang lurus. Maka ikutilah! Jangan kamu ikuti jalan-jalan (yang lain) yang akan mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu bertakwa.”

Berdasarkan ayat di atas, secara singkat, dapat dipahami bahwa setiap perbuatan yang melanggar hukum *syara'* mesti mendapat ganjaran yang berat, tak terkecuali perbuatan aborsi. Aborsi merupakan masalah kesehatan masyarakat karena memberikan dampak pada kesakitan dan kematian ibu. Sebagaimana diketahui penyebab utama kematian ibu hamil dan melahirkan adalah pendarahan, infeksi dan eklampsia.

Adapun problematika aborsi, dari segi kacamata hukum Islam, memiliki banyak perspektif dari kalangan ulama, terutama ulama kontemporer. Berkenaan dengan hal ini penulis ingin menyampaikan beberapa hal mengenai aborsi dilihat dari pendapat ulama kontemporer, baik ulama secara individual maupun ulama secara kolektif yang berada di bawah naungan suatu lembaga tertentu, terutama di Indonesia.

Defenisi Aborsi

Aborsi dalam kamus besar bahasa Indonesia bermakna pengguguran. Dalam bahasa Latin, aborsi, berasal dari kata, *abortun*, berarti *wiladah*, yaitu melahirkan sebelum waktunya. Aborsi dalam bahasa Inggris didefinisikan sebagai *miscarriage* yang berarti menggugurkan janin dari kandungan sebelum janin tersebut mampu hidup sendiri, yaitu pada 28 minggu pertama kehamilan. Selanjutnya, dalam bahasa Arab, Aborsi dikenal dengan istilah *ijhad* yang diartikan sebagai perbuatan membuang atau mengeluarkan janin sebelum sempurna masa kehamilannya dengan prosedur tertentu. Berikut ini pendapat beberapa ulama terkait aborsi :

- a. Al-Fayruz al-Abady mendefinisikan *ijhad* sebagai janin yang digugurkan dalam keadaan sudah sempurna maupun belum sempurna bentuknya.
- b. Ibnu Manzur berpendapat bahwa lafaz *ijhada al-naqab* bermakna unta yang menggugurkan kandungannya saat belum sempurna bentuknya.
- c. Ibnu Abidin mendefinisikan lafaz *ijhad* sebagai kata yang bermakna menggugurkan janin sebelum sempurna masa kehamilan.
- d. Sedangkan menurut al-Fayyumi lafaz *ajhada al-mar'atu waladaha* memiliki makna wanita yang menggugurkan kandungannya sebelum janin bentuknya belum sempurna.

Macam-macam Aborsi

Sesuai dengan literatur fikih, macam-macam aborsi terbagi menjadi lima macam, di antaranya:

- 1) **Aborsi spontan (*al-isqat al-dzati*)** yaitu aborsi yang terjadi secara alamiah tanpa adanya pengaruh dari luar, atau gugur dengan sendirinya. Biasanya disebabkan oleh kelainan kromosom, hanya sebagian kecil yang disebabkan oleh infeksi, kelainan rahim atau kelainan hormon. Kelainan kromosom tidak memungkinkan segumpal darah tumbuh normal. Kalaupun tidak gugur, ia akan tumbuh dengan cacat bawaan.
- 2) **Aborsi karena darurat atau pengobatan (*al-isqat al-doruri / al-'ilaji*)** yaitu aborsi yang dilakukan karena ada indikasi fisik yang mengancam nyawa ibu bila kehamilannya dilanjutkan, dalam hal ini yang dianggap lebih kecil risikonya adalah mengorbankan

nyawa janin, sehingga menurut fikih aborsi yang seperti ini diperbolehkan.

- 3) **Aborsi karena tidak sengaja (*khata'*)**, yaitu aborsi terjadi karena tidak disengaja (*khata'*), misalnya seorang petugas kepolisian tengah memburu pelaku tindak kriminal di suatu tempat yang ramai pengunjung kemudian tindakannya membuat janin itu keguguran.
- 4) **Aborsi yang menyerupai kesengajaan (*al isqat syibh al 'amd*)**, yaitu aborsi dilakukan menyerupai kesengajaan. Misalnya seorang suami yang menyerang isterinya yang sedang hamil hingga mengakibatkan keguguran. Serangan itu tidak diniatkan kepada janin melainkan kepada ibunya, tetapi kemudian karena serangan tersebut, janin yang dikandung oleh ibu tersebut meninggal hingga sang ibu mengalami keguguran.
- 5) **Aborsi sengaja dan terencana (*al amd*)**, yaitu aborsi dilakukan secara sengaja dan terencana (*al amd*), misalnya seorang ibu sengaja meminum obat dengan maksud agar kandungannya gugur, atau ia sengaja menyeruh orang lain (dokter, dukun, dan sebagainya) untuk menggugurkan kandungannya. Aborsi jenis inilah yang disebut dengan *abortus criminalis*, yang telah diatur dalam Undang-undang KUHP dalam Pasal 299, Pasal 346 sampai dengan Pasal 349.

Hukum dan Konsekuensi Aborsi Menurut Ulama Kontemporer

Dalam berbagai literatur fikih terdapat perbedaan pendapat mengenai boleh tidaknya seseorang melakukan aborsi yang, secara etimologi, berasal dari bahasa Inggris, yaitu *abortion* dan dari bahasa Latin, yaitu *abortus*, yang artinya pengguguran kandungan sebagaimana diterangkan M. Ali Hasan dalam buku *Masail al Fiqhiyyah* pada bagian Masalah-Masalah Kontemporer Hukum Islam. Di samping itu, aborsi dalam bahasa Arab diartikan dengan *al-ijhad*, yang merupakan bentuk *mashdar* dari kata *ajhada*, yang artinya lahirnya janin karena dipaksa atau lahir dengan sendirinya sebelum tiba saatnya, sebagaimana dijelaskan Mahjuddin dalam buku *Masailul al Fiqhiyyah*, pada bagian Berbagai Kasus yang Dihadapi Hukum Islam Masa Kini.

Ibrahim al-Nakha'i mengatakan bahwa aborsi adalah pengguguran janin dari rahim ibu hamil, baik sudah berbentuk sempurna atau belum. Senada dengan al-Nakha'i, Abdullah bin

Ahmad juga menyatakan definisi yang sama, yakni bahwa aborsi adalah merusak makhluk yang ada dalam rahim perempuan.

Demikian pula, menurut Abdul Qadir Audah, aborsi adalah pengguguran kandungan dan perampasan hak hidup janin atau perbuatan yang dapat memisahkan antara janin dengan ibunya. Sedangkan bagi al-Gazali, aborsi adalah pelenyapan nyawa janin atau merusak sesuatu yang sudah terkonsepsi (*manjud al-basil*).

Perbedaan tersebut dapat disimpulkan sebagaimana diterangkan Istibsjaroh dalam buku *Menimbang Hukum Pornografi, Pornoaksi, dan Aborsi dalam Perspektif Islam* :

- a. Diperbolehkan aborsi sebelum usia janin 120 hari. Pendapat ini dikemukakan oleh sebagian besar ulama Hanafiyyah dan sebagian kecil ulama Syafi'iyah.
- b. Diperbolehkan aborsi sebelum usia janin 40-45 hari (*taballuk*). Pendapat ini dinyatakan oleh sebagian besar fukaha Syafi'iyah, sebagian besar fukaha Hanabilah, dan sebagian kecil fukaha Hanafiyyah.
- c. Aborsi hukumnya *makruh tabrim*, baik sebelum maupun sesudah 40 hari. Pendapat ini dikemukakan sebagian kecil fukaha Hanafiyyah.
- d. Aborsi hukumnya haram secara mutlak. Pendapat ini dinyatakan oleh sebagian besar fukaha Malikiyyah, Imam al-Gazali, ibn al-Jawzi, dan ibn Hazm al-Zahiri. Pelakunya dapat dikenai sanksi yang disesuaikan dengan akibat yang ditimbulkannya.

Aborsi menurut MUI

Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 2005 mengeluarkan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 4 Tahun 2005 tentang Aborsi (Fatwa MUI 4/2005). Fatwa ini dikeluarkan atas pertimbangan bahwa dewasa ini semakin banyak terjadi tindakan aborsi yang dilakukan oleh masyarakat tanpa memperhatikan tuntunan agama.

Selain itu, aborsi juga banyak dibantu dan dilakukan oleh orang-orang yang tidak mempunyai keahlian sehingga akan membahayakan ibu yang mengandung, bayi yang ada dalam kandungan dan masyarakat umum. Dengan demikian, persoalan aborsi dan status hukumnya menjadi tanda tanya yang besar bagi masyarakat. Apakah status hukumnya jatuh kepada keharaman secara mutlak atau dibolehkan pada keadaan tertentu. Maka dari itu, MUI

merasa bahwa sangat penting untuk menetapkan fatwa mengenai aborsi agar dijadikan pedoman oleh masyarakat.

Dengan mendasarkan pada Al-Qur'an, hadis, kaidah fikih, dan pendapat para ulama klasik, maka MUI menyatakan, bahwa dengan memperhatikan pendapat para ulama, Fatwa Munas Majelis Ulama Indonesia No.1/Munas VI/MUI/2000 tentang aborsi, dan Rapat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 3 Pebruari 2005; 10 Rabi'ul Akhir 1426 H/19 Mei 2005 dan 12 Rabi'ul Akhir 1426h/21 Mei 2005 mentetapkan bebrapa ketentuan sebagai berikut:

1. Aborsi haram hukumnya sejak terjadinya implantasi blastosis pada dinding rahim ibu (nidasi).
2. Aborsi dibolehkan karena adanya *'uzur*, baik yang bersifat *dharurat* ataupun *hajat*. Keadaan darurat yang berkaitan dengan kehamilan yang membolehkan aborsi adalah: Perempuan hamil yang menderita sakit fisik berat seperti kanker stadium lanjut, TBC dengan *cavern* dan penyakit-penyakit fisik berat lainnya yang harus ditetapkan oleh tim dokter. Kemudian dalam keadaan di mana kehamilan mengancam nyawa si ibu. Adapun keadaan *hajat* yang berkaitan dengan kehamilan yang dapat membolehkan aborsi adalah: Janin yang dikandung dideteksi menderita cacat genetik yang kalau lahir kelak sulit disembuhkan. Kehamilan akibat pemerkosaan yang ditetapkan oleh tim yang berwenang yang di dalamnya terdapat antara lain keluarga korban, dokter dan ulama. Dan kebolehan aborsi harus dilakukan sebelum janin berusia 40 hari.
3. Aborsi haram hukumnya dilakukan pada kehamilan yang terjadi akibat zina.

Adapun landasan hukum yang dijadikan oleh MUI dalam menetapkan fatwa di atas adalah, antara lain, dalam Al-Qur'an surah al An'am ayat 151-153 di bawah ini :

﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ عَلَىٰ آلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقَ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَلَّوْا عَلَيْهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ

إِلَّا بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۗ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۗ
 لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ وَعَهْدَ اللَّهِ
 أَوْفُوا ۗ ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٢﴾ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي
 مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۗ ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ
 بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٥٣﴾

Artinya :

“Katakanlah (Mubammad), "Marilah aku bacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu. Jangan mempersekutukan-Nya dengan apa pun, berbuat baik kepada ibu bapak, janganlah membunuh anak-anakmu karena miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka; janganlah kamu mendekati perbuatan keji, baik yang terlihat ataupun yang tersembunyi, janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu mengerti. 152. Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, sampai dia mencapai (usia) dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak membebani seseorang melainkan menurut kesanggupannya. Apabila kamu berbicara, bicaralah sejujurnya, sekalipun dia kerabat (mu) dan penubillah janji Allah. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu ingat. 153. Dan sungguh, inilah jalan-Ku yang lurus. Maka ikutilah! Jangan kamu ikuti jalan-jalan (yang lain) yang akan mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu bertakwa.”

Fatwa ini mulai berlaku pada tanggal 12 Rabi’ul Akhir 1426/21 Mei 2005, agar setiap muslim yang memerlukan dapat mengetahuinya, menghimbau semua pihak untuk menyebarluaskan fatwa Majelis Ulama Indonesia yang ditetapkan di Jakarta tersebut.

Ketentuan Aborsi dalam Fikih

Pada dasarnya, hukum melakukan aborsi adalah haram. Namun diperbolehkan dalam keadaan *dharurat* atau *hajat* yang dapat mengancam ibu dan/atau janin, aborsi diperbolehkan berdasarkan pertimbangan tim dokter ahli. Namun sebagian ulama memperbolehkan aborsi sebelum usia janin berumur 40 hari terhitung

sejak pembuahan meskipun tanpa sebab. Menurut ilmu kedokteran hal itu dapat diketahui dari hari pertama haid terakhir.

Aborsi pada kehamilan yang terjadi sebab zina hukumnya tetap haram dilakukan. Adapun batas peniupan ruh para ulama sepakat bahwa batasan peniupan ruh adalah 120 hari hal ini berdasarkan *ijma'* sahabat.

Menstrual regulation merupakan istilah bahasa Inggris yang telah diterjemahkan oleh dokter Arab menjadi istilah *wasail al-ijbadh* (cara pengguguran kandungan yang masih muda), sedangkan aborsi diterjemahkan menjadi istilah *isqath al-bamli* (pengguguran kandungan yang sudah tua atau sudah bernyawa). Keduanya menurut Mahjuddin merupakan praktek pengguguran kandungan.

Apabila aborsi dilakukan sebelum diberi ruh/nyawa pada janin (embrio), yaitu sebelum berumur 4 bulan, terdapat beberapa pendapat ulama mengenainya: Ada ulama yang membolehkan aborsi, antara lain, adalah Muhammad Ramli dalam kitab *al Nibayah* dengan alasan karena belum ada makhluk yang bernyawa. Kemudian, ada ulama yang memandangnya makruh, karena janin sedang mengalami pertumbuhan. Lalu, ada pula yang mengharamkannya, antara lain, adalah Ibnu Hajar dalam kitabnya *al Tuhfab* dan al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya' al Ulum al din*. Dan apabila aborsi dilakukan sesudah janin bernyawa atau berumur 4 bulan, maka di kalangan ulama telah ada *ijma'* tentang haramnya aborsi.

Menurut Masfuk Zuhdi, pendapat yang benar adalah sebagaimana yang diuraikan oleh Mahmud Syaltut bahwa sejak bertemunya sel sperma dengan ovum, maka pengguguran adalah suatu kejahatan dan haram hukumnya, sekalipun janin belum diberi nyawa, sebab sudah ada kehidupan pada kandungan yang sedang mengalami pertumbuhan dan persiapan untuk makhluk baru yang bernyawa bernama manusia yang dihormati dan dilindungi eksistensinya. Lebih jahat dan makin besar dosanya, apabila penggugurannya dilakukan setelah janin bernyawa, dan lebih besar lagi dosanya jika sampai dibunuh atau dibuang bayi yang baru lahir tersebut.

Islam membolehkan pengguguran itu, jika dilakukan karena benar-benar terpaksa demi melindungi/ menyelamatkan si ibu, bahkan Islam mengharuskannya. Hal ini tidak lain karena didasari oleh prinsip: “Menempuh salah satu tindakan yang lebih ringan dari dua hal yang berbahaya itu adalah wajib.”

Penutup

Kesimpulan

Aborsi adalah pengguguran janin dari rahim ibu hamil, baik sudah berbentuk sempurna atau belum. Senada dengan al-Nakha'i adalah definisi Abdullah bin Ahmad yang menyatakan bahwa aborsi adalah merusak makhluk yang ada dalam rahim perempuan. Pada dasarnya, hukum melakukan aborsi adalah haram. Namun diperbolehkan dalam keadaan *dharurat* atau *hajat* yang dapat mengancam nyawa ibu dan/atau janin, aborsi diperbolehkan berdasarkan pertimbangan tim dokter ahli. Namun sebagian ulama memperbolehkan aborsi sebelum usia janin berumur 40 hari terhitung sejak pembuahan meskipun tanpa sebab. Menurut ilmu kedokteran hal itu dapat diketahui dari hari pertama haid terakhir.

Aborsi pada kehamilan yang terjadi sebab zina hukumnya tetap haram dilakukan. Adapun batas peniupan ruh para ulama sepakat bahwa batasan peniupan ruh adalah 120 hari hal ini berdasarkan *ijma'* sahabat

Bagian II

**Isu-isu Hukum
Pernikahan dan
Perceraian**

PROBLEMATIKA ISBAT NIKAH DALAM SISTEM HUKUM PERKAWINAN INDONESIA

Pendahuluan

Isbat nikah merupakan penggabungan dua kata, yang terdiri dari kata *itsbat* dan nikah. Kedua kata itu berasal dari bahasa Arab, yakni dari akar kata “*atsbata, yutsbitu, itsbatan*” yang artinya menetapkan/penetapan. *Itsbat* kata benda (kb) ’berarti’ penetapan, penentuan. Sementara perkawinan adalah terjemahan dari kata “*nikah*” dan kata “*zawaj*”. Nikah menurut bahasa mempunyai arti yang asli (*haqiqat*) yakni “*damm*” yang berarti menghimpit, menindih, atau berkumpul. Nikah mempunyai pula arti kiasan yakni “*wata’u*” yang berarti “setubuh” atau “*aqad*” yang berarti mengadakan perjanjian pernikahan.²⁰

Secara yuridis, Isbat Nikah telah dilaksanakan berdasarkan Penjelasan Umum angka 5 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Dalam pasal tersebut dinyatakan bahwa perkawinan yang terjadi sebelum Undang-Undang ini berlaku, yang dijalankan menurut hukum yang telah ada adalah sah. Pernyataan “sah” tersebut ditetapkan oleh Pengadilan Agama yang mewilayahi tempat tinggal yang bersangkutan berdasarkan permohonannya. Putusan/penetapan Pengadilan Agama diperlukan pula, jika kantor yang dahulu mengeluarkan surat-surat itu tidak bisa membuat duplikatnya disebabkan catatannya sudah rusak atau hilang atau karena sebab-sebab lain, maka untuk menetapkan adanya nikah, talak, cerai, atau rujuk harus dibuktikan oleh keputusan Pengadilan Agama.²¹

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa isbat nikah telah dilaksanakan berdasarkan penjelasan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dengan istilah “pengesahan nikah”. Kompilasi Hukum Islam tahun 1991, melembagakan “isbat nikah”.²² Istilah “isbat nikah” yang relatif masih baru tersebut lebih dominan dalam pemakaiannya dibandingkan dengan istilah pengesahan nikah, karena ada kesan,

²⁰ Mawardi Amien, *kepastian hukum “Itsbat nikah” terhadap Status perkawinan, status anak dan Status harta perkawinan (Penelitian Asas, Teori, Norma dan Praktik Penerapannya Dalam Putusan Pengadilan)* Laporan Penelitian, (Jakarta: Puslitbang Kumdil, 2012), h. 23.

²¹ Peraturan Menteri Agama Nomor 3 Tahun 1975, tentang *Kewajiban Pegawai Pencatat Nikah dan Tata Kerja Pengadilan Agama dalam Melaksanakan Peraturan Perundang-undangan Perkawinan bagi yang Beragama Islam*, Pasal 39 Ayat (4).

²² Kompilasi Hukum Islam, Pasal 7 Ayat (2).

bahwa nikah yang dimintakan pengesahan itu, dianggap tidak sah sebelum adanya pengesahan oleh pengadilan. Menetapkan sahnya suatu perkawinan bagi orang Islam merupakan kewenangan Pengadilan Agama sebagaimana tercantum dalam penjelasan Pasal 49 huruf a angka 22, Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009.²³

Dalam penjelasan pasal tersebut dinyatakan bahwa pernyataan tentang sahnya perkawinan (isbat nikah) yang terjadi sebelum Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan dijalankan menurut peraturan yang lain tetap sah. Ini berarti bahwa isbat nikah dilakukan untuk kepentingan perkawinan yang terjadi sebelum tahun 1974 dan bukan perkawinan yang terjadi sesudahnya.

Dalam praktik, permohonan isbat nikah yang diajukan ke Pengadilan Agama sekarang ini adalah perkawinan yang dilangsungkan pasca berlakunya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Atas hal tersebut menimbulkan pertanyaan, dapatkah Pengadilan Agama mengisbatkan perkawinan yang dilangsungkan setelah berlakunya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan? Dalam Pasal 49 huruf (a) angka 22 Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 dapat dipahami bahwa perkawinan (termasuk nikah yang tidak dicatatkan/nikah sirri) yang diajukan ke Pengadilan Agama untuk diisbatkan hanyalah perkawinan yang dilakukan sebelum di undangkannya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974. Oleh karenanya ketentuan tersebut, tidak memberi sinyal kebolehan Pengadilan Agama untuk mengisbatkan perkawinan yang dilakukan setelah berlakunya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, meskipun perkawinan itu telah dilakukan menurut ketentuan hukum Islam (terpenuhi syarat dan rukunnya) tapi tidak dicatatkan pada Pegawai Pencatat Nikah, maka perkawinan itu tidak boleh diisbatkan oleh Pengadilan Agama.

Pengabulan permohonan isbat nikah oleh Pengadilan Agama terhadap perkawinan yang dilangsungkan setelah berlakunya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 didasarkan pada Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dalam Pasal 7 Ayat (2) dan Ayat (3) Kompilasi Hukum Islam

²³ Muhtar Zamzani. "Kepastian Hukum Isbat Nikah Terhadap Status Perkawinan, Status Anak dan Status Harta Perkawinan", Makalah pembeding dalam Penelitian Isbat Nikah di Puslitbang Kumdil. (Jakarta, Puslitbangkumdil, 2012), h. 1.

disebutkan: (2) Dalam hal perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan Akta Nikah, dapat diajukan isbat nikahnya ke Pengadilan Agama. (3) Isbat nikah yang dapat diajukan ke Pengadilan Agama terbatas mengenai hal-hal yang berkenaan dengan : a. Adanya perkawinan dalam rangka penyelesaian perkawinan; b. Hilangnya akta nikah; c. Adanya keraguan tentang sah atau tidaknya salah satu syarat perkawinan; d. Adanya perkawinan yang terjadi sebelum berlakunya Undang-Undang No. 1 tahun 1974; e. Perkawinan yang dilakukan oleh mereka yang tidak mempunyai halangan perkawinan menurut Undang-Undang No. 1 Tahun 1974.

Dalam praktik beracara di Pengadilan Agama, hakim pada umumnya langsung menerapkan pasal 7 Ayat (2) dan (3) Kompilasi Hukum Islam (KHI) tanpa menguji kekuatan keberlakuan KHI di hadapan undang-undang. Dengan demikian, meskipun ketentuan pasal 7 Ayat (3) huruf a di atas sulit dipahami, tetapi mayoritas hakim Pengadilan Agama dengan penafsirannya memahami ketentuan Ayat (3) huruf a tersebut, seolah-olah merupakan keharusan untuk menerima permohonan isbat nikah jika diajukan dengan dikomulasi gugatan perceraian, walaupun perkawinan itu dilakukan setelah berlakunya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974. Demikian juga ketika hakim memahami ketentuan Pasal 7 Ayat (3) huruf e Kompilasi Hukum Islam.²⁴

Berangkat dari problematika hukum isbat nikah tersebut, dapat diajukan beberapa masalah yang menjadi polemik dari hukum isbat nikah itu, yaitu bagaimana hakikat hukum isbat nikah? Pertanyaan ini terkait dengan esensi isbat nikah dalam sistem hukum perkawinan di Indonesia. Kemudian bagaimana kedudukan hukum isbat nikah di Pengadilan Agama yang dilaksanakan setelah UU Nomor 1 Tahun 1974? Mengapa KHI digunakan sebagai dasar hukum isbat nikah bagi perkawinan yang dilangsungkan setelah tahun 1974 padahal KHI kedudukannya berada di bawah UU Nomor 7 Tahun 1989 ? dan bagaimana penafsiran terhadap pasal-pasal yang terdapat dalam KHI hubungannya dengan peraturan perundang-undangan ?

Tampak jelas bahwa pengaturan isbat nikah dalam peraturan perundang-undangan mengenai perkawinan, di satu sisi dipandang sebagai jalan keluar atas pentingnya kepastian hukum suatu

²⁴ Abd Rasyid As'ad, "Nikah Sirri vs Itsbat Nikah", 23 Oktober 2022, diakses dari: www.badilag.net.

perkawinan yang tidak dicatat. Namun disisi lain, terdapat benturan mengenai boleh dan tidaknya suatu perkawinan yang tidak dicatat setelah berlaku Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974.²⁵ Banyak sekali ditemukan perkara isbat nikah di Pengadilan Agama yang dilakukan setelah undang-undang perkawinan diberlakukan. Dengan demikian, kajian tulisan ini berupaya mendeskripsikan secara kritis mengenai polemik isbat nikah dalam sistem hukum perkawinan Indonesia.

Hakikat Isbat Nikah

Kajian mengenai hakikat isbat nikah berarti mengkaji secara ontologis tentang apa makna dan pengertian isbat nikah itu. Kata isbat berarti penetapan, penyungguhan, penentuan. Mengisbatkan artinya menyanggahkan, menentukan, menetapkan (kebenaran sesuatu).²⁶ Menurut bahasa isbat nikah terdiri dari dua kata yaitu kata isbat yang berasal dari bahasa Arab “*itsbat*” yang merupakan *mashdar* atau asal kata dari “*atsbata*” yang memiliki arti “menetapkan”, dan kata “*nikah*” yang berasal dari kata “*nakaha*” yang memiliki arti “saling menikah”. Dengan demikian kata “*itsbat nikah*” memiliki arti yaitu “penetapan pernikahan”²⁷

Gabungan kata isbat dan nikah sebagai kata majemuk ini, menimbulkan pengertian baru yaitu penetapan nikah yang merupakan produk Pengadilan Agama berdasarkan permohonan/gugatan dari

²⁵ Anggota Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah, Marzuki Rasyid, menegaskan bahwa perkawinan itsbat nikah sama sekali tidak boleh diberlakukan. Marzuki memberikan argumentasi sebagai berikut: (1) secara yuridis undang-undang hanya memberikan izin untuk mengisbatkan perkawinan yang dilakukan sebelum berlakunya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, (2) Bagi pasangan yang melangsungkan pernikahan di kantor KUA atau dengan cara memanggil petugas Pencatat Nikah ke tempat akad nikah dilangsungkan, Akan tetapi mereka tidak melakukannya sehingga mereka tidak mendaftarkan pernikahannya secara resmi ini mengisyaratkan adanya isyarat bahwa mereka tidak patuh terhadap hukum yang berlaku. Karena itu manakala mereka mengajukan pengesahan pernikahannya ke Pengadilan Agama maka hakim selayaknya menolak pengajuan itu karena tidak ada landasan yuridis yang dapat diterima untuk mengabulkannya. Lihat dalam Wawan Gunawan Abdul Wahid, “Pandangan Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah tentang Nikah Sirri dan Itsbat Nikah: Analisis Maqashid Asy-syari’ah”, Musawa, Jurnal Studi Islam dan Gender, Vol. 12 No. 2 Juli 2013, h. 232.

²⁶ Anonimous. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. 3 (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), h. 339

²⁷ Ahmad Warsono Munawir, *Al-Munawir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2011), h. 145

pihak yang berkepentingan. Pendapat tersebut sejalan dengan konsep yang dikemukakan oleh Iskandar Ritonga yang mengatakan, bahwa isbat nikah ialah sebuah permohonan yang diajukan oleh pemohon kepada Pengadilan Agama dengan maksud agar suatu perkawinan (nikah yang tidak dicatatkan atau tidak mempunyai akta nikah) dinyatakan sah berdasarkan penetapan Pengadilan Agama tersebut.²⁸ Pada hakikatnya nikah atau perkawinan yang diisbatkan itu sudah eksis secara substansial atau menurut syariat, dengan kata lain telah dilaksanakan sesuai dengan ketentuan agama dan kepercayaan dua orang insan yang berlainan jenis tersebut, tetapi tidak atau belum dicatat dalam dokumen resmi/akta otentik tentang pernikahan itu, karena tidak dicatat oleh Pegawai Pencatat Nikah, disebabkan oleh hal-hal tertentu.

Permasalahan yang timbul dari isbat nikah adalah berkaitan dengan ketentuan waktu pelaksanaan perkawinan sebelum berlakunya Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 sebagaimana diatur Pasal 7 ayat 3 (d) KHI, sedangkan kenyataannya permohonan isbat nikah tersebut diajukan terhadap perkawinan yang dilaksanakan sesudah atau di atas tahun 1974. Terhadap hal demikian, hakim perlu meramu *ratio legis* dan mencari alas hukum yang membolehkan Pengadilan Agama menerima perkara isbat nikah meski perkawinan yang dimohonkan isbat tersebut terjadi setelah berlakunya Undang-undang Perkawinan.²⁹

Hakikat isbat nikah ialah penetapan dan bukan pengesahan. Penyebutan isbat nikah dengan penetapan menunjukkan bahwa proses isbat nikah semata-mata dilakukan untuk fungsi administratif. Sebab, perkawinan yang sudah dilakukan pada hakikatnya telah memenuhi syarat dan rukun perkawinan. Dengan kata lain telah memenuhi syarat materil dan formil. Syarat-syarat materil adalah syarat yang melekat pada setiap rukun nikah. Baik yang diatur dalam fikih maupun yang diatur dalam perundang-undangan. Sedangkan, syarat administratif adalah syarat yang berhubungan dengan pencatatan perkawinan.³⁰

²⁸ Iskandar Ritonga, *Hak-hak Wanita Dalam Putusan Peradilan Agama* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2003), h. 237

²⁹ Endang Ali Ma'sum, *Kepastian Hukum Isbat Nikah*, Makalah disampaikan dalam Forum Diskusi Penelitian dilaksanakan oleh Balitbang Diklat Kumdil MA RI, di hotel LeDian Serang, tanggal 15 Mei 2012, h. 4

³⁰ Baharuddin Ahmad, *Hukum Perkawinan di Indonesia- Studi Historis Metodologis*, cet.1, (Jambi: Syari'ah Press IAIN STS Jambi, 2008), h. 11

Selain itu juga, fungsi dan kedudukan pencatatan perkawinan menurut Bagir Manan adalah untuk menjamin ketertiban hukum (*legal order*) yang berfungsi sebagai instrument kepastian hukum, kemudahan hukum, di samping sebagai salah satu alat bukti perkawinan. Oleh karena itu, jika terjadi pasangan yang telah melakukan perkawinan yang sah menurut agama, tetapi belum dicatat, maka menurut Bagir Manan cukup dilakukan pencatatan. Jika pasangan itu diharuskan melakukan akad nikah lagi, maka hal itu bertentangan dengan Pasal 2 ayat (1), akibatnya perkawinan yang baru menjadi tidak sah.³¹

Hakikat isbat nikah bisa juga ditempatkan sebagai sebuah diskresi hukum baik di dalam pengaturannya di dalam peraturan perundang-undangan maupun dalam implementasinya. Dalam pengaturannya, isbat nikah merupakan sebuah diskresi hukum dalam arti sebuah keputusan dan atau tindakan yang ditetapkan dan atau dilakukan oleh pejabat pemerintah.³² Aturan yang detail tentang isbat nikah ini dapat dijumpai dalam aturan pelaksanaan, dalam hal ini dibuat oleh pejabat pemerintah (presiden) yang tercantum pada pasal 7 ayat (2), (3) dan (4) Kompilasi Hukum Islam serta Keputusan Ketua Mahkamah Agung RI Nomor: KMA/032/SK/IV/2006 tentang Pemberlakuan Buku II Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan pada bab II huruf b angka 2 sub 6.

Penggunaan diskresi dalam sebuah peraturan perundangan termasuk isbat nikah sangat dimungkinkan asal tidak bertentangan dengan tujuan diskresi itu sendiri. Menggunakan diskresi sesuai dengan tujuannya merupakan salah satu hak yang dimiliki oleh pejabat pemerintahan dalam mengambil keputusan dan/atau tindakan. Demikian yang diatur dalam Pasal 6 ayat (2) huruf e jo ayat (1) Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2014. Yang dimaksud dengan pejabat pemerintahan di sini menurut Pasal 1 angka 3 Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2014, yaitu Badan dan/atau Pejabat

³¹ Bagir Manan dan Andi Syamsu Alam (Tuada Uldilag), "Beberapa permasalahan Hukum di Lingkungan Uldilag" Hasil Rapat Kerja Nasional Mahkamah Agung RI, 2009, h. 6-7

³² Menurut Pasal 1 Angka 9 Undang- Undang Nomor 30 Tahun 2014, diskresi adalah keputusan dan atau tindakan yang ditetapkan dan atau dilakukan oleh pejabat pemerintahan untuk mengatasi persoalan konkret yang dihadapi dalam penyelenggaraan pemerintahan dalam hal peraturan perundang-undangan yang memberikan pilihan, tidak mengatur, tidak lengkap atau tidak jelas, dan atau adanya stagnasi pemerintahan.

Pemerintahan adalah unsur yang melaksanakan fungsi pemerintahan, baik di lingkungan pemerintah maupun penyelenggara negara lainnya.

Setiap penggunaan diskresi pejabat pemerintahan menurut Pasal 22 ayat (2) Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2014 dan penjelasan bertujuan di antaranya untuk mengisi kekosongan hukum dan memberikan kepastian hukum. Sejalan dengan penjelasan ini, maka isbat nikah dalam pengaturannya merupakan diskresi disebabkan bertujuan untuk melahirkan kepastian hukum sedangkan pengaturan mengenai isbat nikah di dalam undang-undang perkawinan tidak jelas sehingga perlu dilahirkan Kompilasi Hukum Islam melalui Inpres untuk menjawab kekosongan hukum dan kepastian hukum.

Selain itu dalam implementasi isbat nikah, hakim dapat melakukan diskresi. Diskresi hakim di sini pada dasarnya adalah kemerdekaan untuk dapat bertindak atas inisiatif sendiri agar bisa menyelesaikan persoalan-persoalan yang sifatnya genting. Ia merupakan suatu bentuk penyimpangan terhadap asas legalitas dalam pengertian *wet matigheid van bestuur*. Istilah ini lazim dikenal dalam konsepsi hukum tata usaha negara.³³ Dalam situs *hukum online* ada sebuah pertanyaan, apakah demi keadilan, hakim mempunyai diskresi untuk membentuk suatu hukum? Kalau iya, kapan dan bagaimana caranya. Hakim bisa membentuk hukum apabila ia melakukan penemuan kaidah hukum. Penemuan hukum ini lazimnya diartikan sebagai pembentukan hukum oleh hakim atau petugas-petugas hukum lainnya yang diberi tugas melaksanakan hukum terhadap peristiwa-peristiwa hukum yang konkrit.³⁴

Sudikno menjelaskan latar belakang perlunya seorang hakim melakukan penemuan hukum adalah karena hakim tidak boleh menanggihkan atau menolak menjatuhkan putusan dengan alasan karena hukumannya tidak lengkap atau tidak jelas. Ketika undang-undang tidak lengkap atau tidak jelas untuk memutus suatu perkara, saat itulah hakim harus mencari dan menemukan hukumnya (*rechtsviding*). Larangan bagi hakim menolak perkara ini diatur juga dalam Pasal 10 ayat (1) Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009

³³ Darmoko Yuti Witanto dan Arya Putra Negara Kutawaringin, *Diskresi Hakim, Sebuah Instrumen Menegakkan Keadilan Substantif dalam Perkara-Perkara Pidana* (Bandung: Alfabeta, 2013), h. 227

³⁴ Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum, Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Liberty, 2008), h. 162

tentang Kekuasaan Kehakiman. Hasil temuan itu akan menjadi hukum apabila diikuti oleh hakim berikutnya atau dengan kata lain menjadi yurisprudensi.

Berdasarkan pada posisi isbat nikah sebagai diskresi hukum, maka penafsiran terhadap sejumlah pasal-pasal antara peraturan perundang-undangan dengan KHI mengenai alasan suatu perkawinan diisbatkan sepenuhnya menjadi wewenang hakim. Demikian pula, apakah perkara tersebut ditolak atau dikabulkan, hanya hakimlah yang mampu menilainya, bahkan sekalipun ia melakukan *contra legem* dalam putusannya.

Kedudukan Hukum Isbat Nikah

Secara normatif, kedudukan hukum isbat nikah dapat ditemukan pada pasal 3 ayat (5) Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 jo Pasal 49 angka (22) penjelasan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan perubahan kedua dengan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 dan Pasal 7 ayat (2), (3) dan (4) Kompilasi Hukum Islam serta Keputusan Ketua Mahkamah Agung RI Nomor: KMA/032/SK/IV/2006 tentang Pemberlakuan Buku II Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan pada bab II huruf b angka 2 sub 6.

Dalam dua undang-undang, yakni Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk dan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama hanya menggariskan bahwa peradilan, dalam hal ini Peradilan Agama bagi yang beragama Islam berwenang melakukan isbat/pengesahan nikah. Keduanya belum mengatur siapa yang berhak mengajukan isbat dan bagaimana prosedurnya. Aturan yang detail dapat dijumpai dalam aturan pelaksanaan, yaitu pada pasal 7 ayat (2), (3) dan (4) Kompilasi Hukum Islam serta Keputusan Ketua Mahkamah Agung RI Nomor: KMA/ 032/SK/IV/2006 tentang Pemberlakuan Buku II Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan pada bab II huruf b angka 2 sub 6.

Lembaga isbat nikah yang ditampung dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Undang- Undang Nomor 7 Tahun 1989 hanya terbatas pada ulasan perkawinan yang terjadi sebelum Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, hal ini dapat dilihat dalam pasal 49 ayat (2), yaitu Bidang Perkawinan sebagaimana yang dimaksud dalam

ayat 1 huruf a, ialah hal-hal yang diatur dalam atau berdasarkan undang-undang mengenai perkawinan yang berlaku, sedangkan dalam penjelasan Pasal 49 ayat (2) tersebut dikatakan bahwa salah satu bidang perkawinan yang diatur dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 adalah “Pernyataan tentang sahnya perkawinan yang terjadi sebelum Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dijalankan menurut peraturan yang lain.”

Kewenangan isbat nikah bagi Pengadilan Agama dalam sejarah hukumnya diperuntukkan bagi mereka yang melakukan perkawinan sebelum diberlakukannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Undang-undang Perkawinan memandang setiap perkawinan yang terjadi sebelum disahkannya undang-undang tersebut adalah sah, sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 64 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan bahwa *“Untuk perkawinan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan yang terjadi sebelum Undang-undang ini berlaku yang dijalankan menurut peraturan-peraturan lama, adalah sah.”* Kebijakan pemutihan ini nampaknya diberlakukan mengingat Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan sejak tahun 1974 menetapkan kriteria sahnya perkawinan yang secara riil belum tentu perkawinan yang terjadi sebelum 1974 mengikuti kriteria tersebut. Berdasarkan logika itu, maka setiap perkawinan yang dilakukan sebelum tahun 1974 namun belum dicatatkan mendapatkan “dispensasi” dari negara untuk memperoleh pencatatan perkawinan melalui prosedur isbat nikah di Pengadilan Agama.

Namun kemudian kewenangan Pengadilan Agama ini berkembang dan diperluas, bahwa jika perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan akta nikah yang terjadi sebelum berlakunya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, maka dapat diajukan isbat nikah. Bunyi lengkap KHI Pasal 7 sebagai berikut: (1) Perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan akta nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah. (2) Dalam hal perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan akta nikah, dapat diajukan isbat nikahnya ke Pengadilan Agama. (3) Isbat nikah yang dapat diajukan ke Pengadilan Agama terbatas mengenai hal-hal yang berkenaan dengan: a. adanya perkawinan dalam rangka penyelesaian perceraian; b. hilangnya akta nikah; c. adanya keraguan tentang sah atau tidaknya salah satu syarat perkawinan; d. adanya perkawinan yang terjadi sebelum berlakunya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974; dan e. perkawinan yang

dilakukan oleh mereka yang tidak mempunyai halangan perkawinan menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974. (4) Yang berhak mengajukan permohonan isbat nikah ialah suami atau istri, anak-anak mereka, wali nikah, dan pihak yang berkepentingan dengan perkawinan itu.

Arti wujud dari isbat nikah dalam konstruksi hukum sangat “terbatas dan dibatasi”. Berbagai isbat nikah yang muncul setelah berlakunya UU Perkawinan menggunakan peluang terbatas pada ketentuan KHI di atas, khususnya pada Pasal 7 (3e), di mana sepanjang perkawinan yang dilakukan oleh mereka tidak mempunyai halangan perkawinan menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974.³⁵

Dengan demikian pengaturan dalam KHI mengakui keabsahan perkawinan, jika sudah terpenuhi rukun dan syarat perkawinan menurut agama sebagaimana Pasal 2 (1) Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

Berdasarkan hal tersebut tampak bahwa, peluang isbat nikah yang dibuka oleh KHI tetap tertutup bagi perkawinan yang tidak memenuhi syarat menurut UU Perkawinan. Misalnya, warga Negara Indonesia yang menikah berbeda agama di mana salah satunya adalah muslim dapat dipastikan tidak dapat menggunakan peluang ini. Demikian pula dengan perkawinan kedua dan seterusnya yang dilakukan tanpa ijin dari pihak istri bukanlah perkawinan yang memenuhi syarat UU Perkawinan sehingga tidak dapat memanfaatkan peluang isbat nikah tersebut.³⁶

³⁵ Ninik Rahayu, “Politik Hukum Itsbat nikah”, Musawa, Jurnal Studi Islam dan Gender, Vol. 12 No 2 Juli 2013, h. 285

³⁶ Fahmina Institute tahun 2012 melakukan need assesment untuk penguatan kapasitas hakim agama dan mencatat terdapat Hakim agama yang mengabulkan permohonan Itsbat nikah yang diajukan oleh istri kedua dengan pertimbangan bahwa selama perkawinan kedua tersebut berlangsung, tidak ada protes atau keberatan dari pihak istri pertama. Sementara Putusan Pengadilan Agama Tigaraksa atas permohonan Itsbat nikah yang diajukan Machicha Mochtar menetapkan bahwa permohonan tersebut ditolak dengan pertimbangan bahwa Moerdiono saat itu masih terikat dalam perkawinan yang lain. Walaupun demikian, fakta persidangan tetap mencatat bahwa secara faktual telah terjadi perkawinan antara Machicha Mochtar dan Moerdiono, namun fakta tersebut tidak dijadikan pertimbangan untuk menerima permohonan Itsbat nikah itu. Lihat <http://www.kapanlagi.com/showbiz/selebri/faktasidang-ditemukan-pernikahan-machicamochtar.html>

Kedudukan isbat nikah dalam peraturan perundang-undangan ini yang diatur melalui KHI merupakan bagian dari mengisi kekosongan hukum tentang isbat nikah yang luput dari peraturan perundangan tentang perkawinan. Kebijakan tersebut diambil karena ternyata isbat nikah oleh Pengadilan Agama itu, karena pertimbangan *maslahah* bagi umat Islam. Isbat nikah sangat bermanfaat bagi umat Islam untuk mengurus dan mendapatkan hak-haknya yang berupa surat-surat atau dokumen pribadi yang dibutuhkan dari instansi yang berwenang serta memberikan jaminan perlindungan kepastian hukum terhadap masing-masing pasangan suami istri, termasuk perlindungan terhadap status anak yang lahir dari perkawinan itu, dan perlindungan terhadap akibat hukum yang akan muncul kemudian.

Pengaturan Isbat Nikah melalui KHI dan Kedudukan Hukumnya dalam Sistem Peraturan Perundang-undangan

Sebagaimana dipaparkan di atas, regulasi secara rinci mengenai isbat nikah diatur melalui Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Undang-undang perkawinan hanya menyebutkan bahwa isbat nikah dilakukan terhadap perkawinan yang terjadi sebelum UU Nomor 1 Tahun 1974. Kedua peraturan ini seolah satu sama lain saling berhadapan terutama jika ditinjau dari sudut kedudukan KHI dengan Undang-undang dalam tata urutan perundang-undangan.

Dari sudut lingkup makna, *the ideal law*, kehadiran Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan rangkaian sejarah hukum nasional yang dapat mengungkapkan ragam makna kehidupan masyarakat Islam Indonesia, terutama tentang (1) Adanya norma hukum yang hidup dan ikut serta bahkan mengatur interaksi sosial, (2) Aktualnya dimensi normatif akibat terjadinya eksplanasi fungsional ajaran Islam yang mendorong terpenuhinya tuntutan kebutuhan hukum, (3) Response struktural yang dini melahirkan rangsangan KHI, dan (4) Alim ulama Indonesia mengantisipasi ketiga hal di atas dengan kesepakatan bahwa KHI adalah rumusan tertulis hukum Islam yang hidup seiring dengan kondisi hukum dan masyarakat Indonesia. KHI hadir dalam hukum Indonesia melalui instrumen hukum Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991, dan diantisipasi secara organik oleh Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991 tanggal 22 Juli 1991.

Pro dan kontra diseputar kedudukan KHI dalam tata hukum Indonesia sudah cukup lama berlangsung. Tokoh di bidang hukum dengan argumennya masing-masing ada yang mengajukan keberatan Instruksi Presiden masuk dalam tata hukum Indonesia, tetapi tokoh-tokoh yang lainnya menganggap bahwa Inpres bisa masuk dalam jalur tata hukum Indonesia.

Terpilihnya Inpres sebagai “baju” KHI menunjukkan fenomena tata hukum yang dilematis, pada satu segi pengalaman legislasi nasional Indonesia menempatkan Inpres sebagai bagian hukum yang mampu mandiri dan berlaku efektif disamping instrument hukum lainnya. Oleh karena itu, ia memiliki daya atur dan daya ikat dalam hukum positif. Tetapi di sisi lain, Inpres sebagai alat legitimasi hukum tidak dikenal dalam tata urutan hukum Indonesia.

Berdasarkan pada Undang- Undang No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang- Undangan, Instruksi Presiden tidak menjadi bagian dari tata urutan peraturan perundang-undangan. Menurut Jimly Asshiddiqie bahwa jika subjek hukum yang terkena akibat keputusan itu bersifat konkret dan individual, maka dikatakan bahwa norma atau kaedah hukum yang terkandung di dalam keputusan itu merupakan norma hukum yang bersifat individual-konkret. Tetapi, apabila subjek hukum yang terkait itu bersifat umum dan abstrak atau belum tertentu secara konkret, maka norma hukum yang terkandung di dalam keputusan itu disebut sebagai norma hukum yang bersifat abstrak dan umum.³⁷

Keputusan-keputusan yang bersifat umum dan abstrak itu biasanya bersifat mengatur (*regeling*), sedangkan yang bersifat individual dan konkret dapat merupakan keputusan yang bersifat atau berisi penetapan administratif (*beschikking*) ataupun keputusan yang berupa vonis hakim yang lazimnya disebut dengan istilah putusan. Oleh karena itu, ketiga bentuk kegiatan pengambilan keputusan tersebut dapat dibedakan dengan istilah: 1. Pengaturan menghasilkan peraturan (*regels*). Hasil kegiatan pengaturan itu disebut “peraturan”; 2. Penetapan menghasilkan ketetapan atau keputusan (*beschikking*). Hasil kegiatan penetapan atau pengambilan keputusan administratif ini disebut dengan “Keputusan” atau “Ketetapan”; dan 3. Penghakiman atau pengadilan menghasilkan putusan (*vonnis*).

³⁷ Jimly Ashiddiqi, *Perihal Undang-undang* (Jakarta: Rajawali Press, 2010), h. 9- 10

Instruksi Presiden merupakan “*policy rules*” atau “*beleidsregels*”, yaitu bentuk peraturan kebijakan yang tidak dapat dikategorikan sebagai bentuk peraturan perundang-undangan yang biasa. Disebut “*policy*” atau “*beleids*” atau kebijakan karena secara formal tidak dapat disebut atau memang bukan berbentuk peraturan yang resmi. Umpamanya, surat edaran dari seorang Menteri atau seorang Direktur Jenderal yang ditujukan kepada seluruh jajaran Pegawai Negeri Sipil yang berada dalam lingkup tanggung jawabnya, dapat dituangkan dalam surat biasa, bukan berbentuk peraturan resmi, seperti Peraturan Menteri. Akan tetapi, isinya bersifat mengatur (*regeling*) dan memberi petunjuk dalam rangka pelaksanaan tugas-tugas kepegawaian. Surat edaran semacam inilah yang biasa dinamakan “*policy rule*” atau “*beleidsregel*”.³⁸

Berdasarkan uraian di atas tadi, pengaturan isbat nikah sekalipun diatur melalui KHI, ia tetap merupakan bagian tak terpisahkan dari peraturan perundang-undangan yang berfungsi regulatif bagi orang yang diperintah untuk melaksanakannya. Pengadilan Agama yang menerima dan memeriksa serta memutuskan perkara isbat nikah memandang bahwa regulasi di dalam KHI bersifat regulatif bagi perkaraperkara yang ditangani oleh Pengadilan Agama. Bahkan, dalam pandangan lain karena hukum materil peradilan agama belum terbentuk, kehadiran KHI menjadi salah satu instrumen hukum yang mengisi kekosongan hukum (baca; undang-undang) tentang perkawinan dan sekaligus sebagai kebijakan untuk mengisi kekosongan hukum tadi.

Penafsiran Terhadap Pasal-pasal dalam KHI Hubungannya dengan Peraturan Perundang-undangan mengenai Isbat Nikah

Pengaturan isbat nikah menurut UU Nomor 1 Tahun 1974 diperuntukan bagi perkawinan yang terjadi sebelum tahun 1974. Namun kenyatannya, dewasa ini berkembang permohonan isbat nikah terhadap perkawinan yang terjadi setelah UU Nomor 1 Tahun 1974. Kemudian bagaimana menafsirkan kedua hal ini sehingga tidak bertentangan satu dengan yang lain.

Peradilan Islam telah mengenal perkara isbat nikah sejak lama, karena itu perihal perkara ini disinggung dalam beberapa kitab fikih. Kitab *Fath al Mu'in* menyebutkan bahwa untuk isbat nikah Pemohon harus dapat menerangkan syarat-syarat yang menjadi alasan sahnya

³⁸ *Ibid*, h. 391

penikahan.³⁹ Kitab *ʿAnab al Thalibin* menjelaskan syarat-syarat yang menjadikan sahnya suatu pernikahan itu adalah adanya wali dan dua orang saksi yang adil.⁴⁰

Setelah berlakunya UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, permohonan isbat nikah didasarkan kepada penjelasan Pasal 49 ayat (2) yang mencantumkan: Yang dimaksud dengan bidang perkawinan yang diatur dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan antara lain adalah: 1. dan seterusnya ; 22. pernyataan tentang sahnya perkawinan yang terjadi sebelum Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan dijalankan menurut peraturan yang lain.

Penjelasan yang sama juga telah diberikan oleh UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Ini menggambarkan bahwa norma hukum tentang isbat nikah selama kurun waktu 1989 sampai dengan 2006 tetap tidak berubah, bahwa isbat nikah adalah untuk perkawinan yang dilakukan sebelum UU No 1 Tahun 1974 dan dijalankan dengan peraturan lain. Terakhir dengan berlakunya UU No. 49 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, tidak ada perubahan terhadap Pasal 49 sehingga dapat dikatakan norma hukum tentang isbat nikah sampai saat ini tetap seperti yang diatur oleh UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

Walaupun demikian, terjadi pergeseran penafsiran melalui KHI. Isbat nikah juga diatur oleh Pasal 7 KHI secara lebih rinci. Pasal 7 ayat (3) menjelaskan bahwa isbat nikah dapat diajukan ke Pengadilan Agama berkenaan dengan: a. Adanya perkawinan dalam rangka penyelesaian perceraian; b. Hilangnya Akta Nikah; c. Adanya keraguan tentang sah atau tidaknya salah satu syarat perkawinan; d. Adanya perkawinan yang terjadi sebelum berlakunya UU No. 1 Tahun 1974 dan; e. Perkawinan yang dilakukan oleh mereka yang tidak mempunyai halangan perkawinan menurut UU No. 1 Tahun 1974.

Tentu saja Pasal 7 ayat (3) ini membuka pintu lebih lebar bagi isbat nikah dari pintu yang telah diberikan oleh UU No. 7 Tahun 1989 jo UU No. 3 Tahun 2006. Ada dugaan bahwa saat menyusun

³⁹ Syaikh Zanuddin Abdul Aziz Al- Malibary. *Fathul Mu'in* (Semarang Toha Putera, t.t.), h. 253

⁴⁰ Muhammad Syata, *al- Dimiyati, Hasyiyah ʿAnab al- Talibin* (Indonesia: Dar Ihya al-kutub al-arabiyah, t.t.), h. 254

rancangan KHI para penyusun tidak menduga UU No. 7 tahun 1989 hanya akan membuat satu pintu bagi isbat nikah. Dugaan ini dikuatkan oleh fakta bahwa dalam Penjelasan Pasal 7 KHI disebutkan pasal ini diberlakukan setelah berlakunya Undang Undang Peradilan Agama. Pada kenyataannya, UU Peradilan Agama lebih dahulu disahkan sementara KHI baru diberlakukan pada tahun 1991, dua tahun setelah UU Peradilan Agama lahir.

Walaupun demikian, berdasarkan pada kenyataan sehari-hari pintu yang diberikan oleh KHI lebih banyak memberikan manfaat bagi masyarakat Islam karena terbukti banyak perkawinan yang dilakukan sesudah UU No. 1 Tahun 1974 tidak dapat dicatat bukan karena kelalaian para calon mempelai, tetapi karena kondisi dan situasi yang tidak mengizinkan, baik karena alasan keamanan seperti halnya masyarakat Aceh pada era GAM, atau karena alasan-alasan lain yang rasional.

Kelemahan KHI terletak pada Pasal 7 ayat (3) huruf a, karena isbat nikah yang dilakukan dalam rangka penyelesaian perceraian dapat menjadi pintu penyelundupan hukum. Rasio KHI yang menginginkan penyelesaian sederhana bagi orang yang akan bercerai tapi tidak memiliki Akta Nikah tidak dapat diterima. Dikabulkannya permohonan isbat nikah dapat menjadi *legal standing* untuk mengajukan gugatan-gugatan lain seperti harta bersama, nafkah, dan status anak, walaupun perkawinan yang diisbatkan itu adalah perkawinan poligami tanpa izin atau poligami liar yang dilarang undang-undang.

Untuk menghindari penyelundupan hukum ini para Hakim Peradilan Agama seharusnya menggandengkan Pasal 7 ayat (3) huruf a ini dengan huruf e, dalam arti perkawinan tersebut dapat di isbatkan bila perkawinan itu dilakukan oleh mereka yang tidak mempunyai halangan menurut UU No. 1 Tahun 1974.

Penutup

Kesimpulan

Hakikat isbat nikah ialah penetapan telah terjadinya perkawinan dan bukan pengesahan suatu perkawinan. Arti dari pengesahan dan penetapan memiliki konsekuensi hukum yang berbeda. Mengartikan isbat nikah dengan penetapan menunjukkan bahwa proses isbat nikah semata-mata dilakukan berfungsi administratif. Sebab, perkawinan yang sudah dilakukan pada

hakikatnya telah memenuhi syarat dan rukun perkawinan sehingga tidak berdampak pada status anak dan harta. Isbat nikah juga hakikatnya adalah diskresi hukum. Penggunaan diskresi dalam sebuah peraturan perundangan termasuk isbat nikah sangat dimungkinkan asal tidak bertentangan dengan tujuan diskresi itu sendiri. Salah satu tujuan diskresi tersebut untuk mengisi kekosongan hukum. Terkait dengan hal itu, masyarakat yang memerlukan penetapan nikah dengan terbukti tidak melakukan penyelundupan hukum maka dapat dikabulkan oleh majelis hakim karena demi terciptanya kepastian hukum.

Kedudukan isbat nikah dalam peraturan perundang-undangan perkawinan memberi dasar adanya kepastian hukum bagi perkawinan yang tidak dicatat. Perkawinan yang tidak dicatat mesti dilakukan penetapan secara administratif melalui lembaga isbat nikah. Demikian pula kedudukan isbat nikah yang dilaksanakan setelah UU Nomor 1 Tahun 1974 menjadi absah secara hukum dengan catatan bahwa pemeriksaan perkara isbat nikah tersebut dilakukan dengan penuh kehati-hatian dan tanpa adanya penyelundupan hukum dan perkara isbat yang diajukan antara para pihak tidak terdapat halangan hukum.

Penggunaan KHI sebagai dasar hukum yang memerinci pelaksanaan isbat nikah (yang dalam peraturan perundang-undangan tidak diatur lebih rinci) dipandang mengisi kekosongan hukum materil dalam bentuk undang-undang yang selama ini kurang memadai. KHI yang berbaju Inpres tersebut memang ditujukan kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan isinya, namun dilihat dari segi aturan hukum dipandang bahwa Inpres Nomor 1 Tahun 1991 merupakan instrumen hukum yang absah dan mempunyai daya ikat, tetapi sebatas pada diktum instruksinya. Keberadaannya tidak dapat dijadikan sebagai hukum positif tertulis yang mengikat dan memaksa seluruh warga negara sebagaimana halnya UU.

Penafsiran dalam pasal-pasal yang terdapat dalam KHI dihubungkan dengan peraturan perundang-undangan mengenai isbat nikah sepenuhnya menjadi wewenang hakim, karena isbat nikah ditempatkan sebagai diskresi hukum. Penafsiran terhadap sejumlah pasal-pasal dalam KHI dengan peraturan perundang-undangan mengenai alasan suatu perkawinan diisbatkan sepenuhnya menjadi wewenang hakim. Demikian pula, apakah perkara tersebut ditolak atau dikabulkan, hanya hakimlah yang mampu menilainya, bahkan sekalipun ia melakukan *contra legem* dalam putusannya.

POLIGAMI ERA KONTEMPORER PANTAUAN USHUL FIKIH (STUDI ATAS KONSEP POLIGAMI MUHAMMAD SYAHRUR DAN PERATURAN PERKAWINAN IRAK PASAL 3 AYAT 4-5 TAHUN 1963)

Pendahuluan

Meskipun Nabi saw dan sahabatnya mempraktikkan poligami, tetapi dalam sejarah perkembangan hukum Islam dari dulu hingga kini, beragam pandangan terus-menerus mengemuka terkait eksistensi dan hukum poligami tersebut. Oleh itu, poligami senantiasa menjadi wacana yang menarik untuk didiskusikan sejak era klasik hingga era kontemporer. Implikasi dari diskursus itu di negara-negara Islam, lewat peraturan perundang-undangan masing-masing negara, telah terjadi polarisasi di dalam menentukan kebijakan peraturan tentang poligami.

Mayoritas Perundang-Undangan Perkawinan Muslim kontemporer mempersulit bolehnya poligami dengan berbagai macam peraturan yang bervariasi. Tahir Mahmood mengelompokkannya menjadi enam kelompok peraturan, yaitu: pertama, boleh poligami secara mutlak, kedua, poligami dapat menjadi alasan cerai, ketiga, untuk berpoligami harus ada izin dari Pengadilan, keempat, pembatasan poligami lewat kontrol sosial, kelima, poligami dilarang secara mutlak, keenam, dikenakan hukuman bagi yang melanggar aturan tentang poligami.¹

Jika menggunakan teori Mahmood, maka secara umum, Indonesia dan Malaysia dapat dimasukkan ke dalam kelompok ketiga dan keenam. Adapun negara-negara yang masuk dalam kategori pertama, di antaranya adalah Al Jazair. Sedangkan dalam kelompok kedua, di antaranya, adalah Turki, Yordania tahun 1951 yang diperbarui tahun 1976, Maroko, Lebanon, Syiria dan Mesir. Ke dalam kelompok ketiga, ada negara Syiria, Irak, Pakistan, Bangladesh, Libya, Somalia dan Indonesia sendiri. Sedangkan yang melarang poligami secara mutlak adalah negara Turki, Lebanon dan Tunisia. Adapun negara-negara yang memberikan hukuman bagi pelaku poligami dapat ditemukan dalam aturan yang terdapat di negara Tunisia, Irak, Iran, Mesir, Pakistan, Indonesia dan Malaysia.²

¹ Tahir Mahmood, *Family Law in the Muslim World* (New Dehli: The Indian Law Institute, 1972), h. 275-278

² Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim dengan Pendekatan Integratif-Interkonektif*, cetakan II (Yogyakarta: ACAdemIA+TAZAFFA, 2009), h. 300-301

Kemudian, terdapat pula negara yang mengharuskan adanya pemberitahuan lebih dahulu kepada istri atau istri-istri pelaku poligami, yaitu negara Iran dengan UU tahun 1967 dan UU Maroko tahun 1958. Bersamaan dengan itu isteri dapat meminta cerai dengan alasan bahwa ia tidak diberitahu sebelumnya. Sementara Maroko menetapkan bahwa suami yang tidak berlaku adil kepada istri-istri dapat dijadikan alasan untuk bercerai. Di lain pihak, Irak hanya membolehkan poligami tanpa mengikuti prosedur umum terhadap perempuan janda.³

Peraturan Irak yang menyebutkan bahwa poligami dengan janda dibenarkan dan dibolehkan oleh negara tanpa harus mengikuti peraturan yang berlaku, bagi penulis, adalah sebuah aturan yang menarik, karena ia merupakan satu-satunya peraturan yang terdapat dalam perundang-undangan perkawinan masyarakat muslim kontemporer dunia. Di samping itu, yang tidak kalah menarik, peraturan ini ternyata, jika dilihat sepintas lalu, memiliki kesamaan dengan konsep poligami yang dirumuskan oleh Muhammad Syahrur, seorang tokoh intelektual Muslim kontemporer, yang juga menyebutkan poligami hanya boleh dipraktikkan kepada perempuan janda.

Penulis berasumsi konsep poligami Irak dan konsep poligami Syahrur tersebut telah menyalahi konsensus para ulama fikih, *ijma'*, yang tidak mempersyaratkan perempuan yang dipoligami harus janda. Selain itu, pandangan tersebut juga bertabrakan dengan tradisi poligami yang dilakukan oleh Nabi dan sejumlah sahabatnya. karena itu artikel ini akan fokus, selain untuk menyorot implementasi konsep poligami Muhammad Syahrur di dalam tubuh peraturan perundang-undangan perkawinan Irak era kontemporer ini, penulis juga akan meletakkan konsep poligami ala Syahrur dan Peraturan Perkawinan Irak ini di atas timbangan *ushul fiqih*, di bawah tajuk *Konsep Poligami Era Kontemporer dalam Pantauan Ushul Fikih (Studi atas konsep Poligami Muhammad Syahrur dan Peraturan Perkawinan Irak Pasal 3 Ayat 4-5 Tahun 1963)*.

Sejauh ini, dalam pencarian penulis, telah banyak penelitian yang menulis tentang konsep poligami Muhammad Syahrur, dari yang mengkomparasikan konsep poligami Syahrur dengan ulama kontemporer lainnya, hingga yang mengkhususkan kajiannya pada konsep poligami Syahrur semata. Adapun yang mengkomparasikan

³ *Ibid.*, h. 302

konsep poligami Syahrur, dilakukan, antara lain, oleh Nur Khosiah, dkk.⁴ Nur Khosiah, dkk membandingkan konsep poligami yang dicetuskan oleh Syahrur dengan konsep poligami Muhammad Abduh, hasil penelitian mereka menyatakan bahwa konsep poligami Syahrur dan Abduh memiliki kesamaan pada kuantitas atau jumlah perempuan yang boleh dipoligami, yaitu empat. Keduanya berbeda pendapat pada kualitas perempuan yang dapat dipoligami, Syahrur mensyaratkan harus perempuan janda yang memiliki anak yatim, sedangkan Abduh tidak mengharuskan hal demikian, yang Abduh persyaratkan hanya pada kebolehan berpoligami dengan alasan yang bersifat darurat, seperti mandulnya istri.

Riyan Erwin Hidayat juga melakukan perbandingan pada konsep poligami Syahrur dengan konsep poligami Wahabah al-Zuhaili⁵. Hasil penelaahannya tidak jauh berbeda dengan penelitian Nur Khosiah dkk di atas, pandangan Zuhaili sama dengan pandangan Abduh, yaitu sama-sama tidak menyertakan janda sebagai syarat bolehnya berpoligami.

Adapun yang mengkhususkan kajiannya pada konsep poligami Syahrur dapat dilihat, antara lain, dalam artikel yang ditulis oleh Yassirly Amrona Rosyada. Menurut penelitiannya, Penafsiran dan pemahaman Muhammad Syahrur dalam menelaah persoalan keadilan dalam poligami adalah berdasarkan pada pendekatan kebahasaan dan *munasabah* ayat. Konsep poligami Syahrur memiliki banyak kelemahan karena Syahrur menanggalkan faktor *asbab al nuzul* berupa hadis-hadis Nabi Muhammad Saw. sebagai metode dalam penafsiran.⁶

Berbeda dengan Rosyada yang menemukan terdapat sejumlah kelemahan dalam pembacaan Syahrur, Firman Nurdianysah justru mengapresiasi konsep poligami Syahrur tersebut. Hasil penelitiannya menyebutkan bahwa persyaratan poligami harus dengan janda beranak yatim yang dikonsepsikan Syahrur dapat dijadikan sebagai masukan berharga bagi Kompilasi Hukum Islam yang, menurutnya, selama ini mencantumkan syarat-syarat poligami berangkat dari

⁴ Nur Khosiah, dkk, "Poligami Perspektif Muhammad Abduh Dan Muhammad Syahrur", *Jurnal Imtiyaz* 5 no. 2 (2021), h. 77

⁵ Riyan Erwin Hidayat, "Poligami Menurut Wahbah Az-Zuhaili dan Muhammad Syahrur", *Jurnal Tana Mana* 1, no. 2 (2020), h. 102

⁶ Yassirly Amrona Rosyada, "Poligami Dan Keadilan Dalam Pandangan Muhammad Syahrur: Studi Rekonstruksi Pemikiran", *Profetika: Jurnal Studi Islam* 18, no. 2 (2017), h. 164

kekurangan-kekurangan dan kelemahan-kelemahan perempuan yang bias gender.⁷

Adapun penelitian yang mengkaji tentang poligami dalam peraturan Irak, penulis belum menemukan penelitian yang secara khusus menganalisis hal tersebut, apalagi yang mengaitkannya dengan konsep poligami Syahrur. Paling dekat adalah penelitian yang mengkaji hukum keluarga Islam Irak secara umum dengan pendekatan tertentu, seperti yang dikerjakan oleh Moh Mujibur Rohman. Rohman menakar hukum keluarga Islam di Irak dengan memakai perspektif historis dan kultur sosial masyarakat Irak dalam berfikh. Rohman menyimpulkan bahwa perkembangan hukum Islam di Irak mengalami proses pembentukan yang begitu panjang. Hal ini ditengarai karena adanya dua aliran pemikiran hukum Islam di sana, yaitu Sunni yang diwakili oleh mazhab Hanafi dan Syi'i yang diwakili oleh mazhab Ja'fari. Dalam pembentukan panjang itu, Rohman, menemukan bahwa tipologi pembaharuan hukum keluarga di Irak berkembang dengan adaptif, unifikasi aliran dan *intradoctrinal reform*.⁸

Berangkat dari penelitian-penelitian yang telah dikemukakan di atas, penulis hendak mengisi kekosongan kajian pada analisis khusus terhadap konsep poligami Irak serta pengaitan konsep poligami Muhammad Syahrur dengan konsep poligami Irak tersebut, karena penulis berasumsi konsep poligami Irak, sepintas lalu, telah terimplementasikan dalam sebuah aturan resmi negara, yaitu Irak. Tidak hanya sampai di situ, penelitian ini juga akan menyorot aturan poligami tersebut dengan memakai kacamata *ushul fikih*. Oleh itu, penulis menetapkan rumusan masalah yang akan dicari jawabannya melalui penelitian ini, sebagai berikut: *Pertama*, bagaimana deskripsi konsep poligami dalam fikih konvensional, Muhammad Syahrur dan Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan Irak? *Kedua*, sejauh mana konsep poligami Syahrur terimplementasi dalam Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan Irak? Dan *ketiga*, bagaimana *ushul fikih* memandang konsep poligami Muhammad Syahrur dan Peraturan-Undangn Perkawinan Irak?

⁷ Firman Nurdianysah, "Pendapat Muhammad Syahrur tentang Poligami serta Relevansinya bagi Rencana Perubahan KHI", *Al Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 8, no. 2 (2018), h. 355

⁸ Moh Mujibur Rohman, "Hukum Keluarga Islam Irak; Menakar Historis dan Socio Cultural Masyarakat dalam Ber-Fiqh", *Asasi: Jurnal of Islamic Family Law* 1, no. 2 (2021), h. 94

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian *library research*, yaitu sebuah penelitian yang dalam proses penelitiannya, dari awal hingga akhir, menggunakan dan memanfaatkan segala macam sumber-sumber kepustakaan yang relevan dengan penelitian ini, seperti jurnal, buku, *website* dan sebagainya. Kemudian data-data yang diperoleh dari sumber pustaka tersebut, akan penulis deskripsikan lalu menganalisisnya dalam bentuk kata-kata. Metode ini dikenal dengan metode deskriptif-analitis. Penulis juga akan menggunakan pendekatan ushul fikih sebagai pisau analisis tambahan.

Konsep Poligami dalam Pandangan Fikih Konvensional

Kata poligami, terangkai dari dua kata yang berasal dari bahasa Yunani, yaitu kata *poli* atau *polos* dan *gamein* atau *gamos*, yang kemudian terserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi poli dan gami. Poli berarti banyak sedangkan gami bermakna perkawinan. Dengan demikian poligami, secara etimologi, dapat diartikan sebagai perkawinan dengan istri yang banyak. Sementara bahasa Arab sendiri, poligami dinamai dengan istilah *ta'addud al zanjat*, yang asal katanya terambil dari kata *ta'addada*, berarti bilangan, dan *al zanjat*, diambil dari perkataan *al zanjat* yang berarti isteri. Dua kata tersebut bila digabungkan akan membawa arti isteri yang banyak atau berbilang.⁹ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dijelaskan bahwa poligami adalah sistem perkawinan yang salah satu pihak memiliki atau mengawini beberapa lawan jenisnya dalam waktu yang bersamaan.¹⁰

Adapun, secara terminologi, Abdurrahman Ghazali menyatakan bahwa poligami adalah seorang laki-laki yang mempunyai lebih dari satu istri.¹¹ Zakiah Daradjat memberikan definisi yang lebih rinci, yaitu seorang laki-laki yang beristri lebih dari seorang istri, tetapi diberi batasan paling banyak empat orang.¹²

⁹ Zaini Nasohah, *Poligami Hak Keistimewaan Menurut Syariat Islam*. (Kuala Lumpur: Cergas, t.th), h. 1.

¹⁰ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Balai Pustaka, th.2000), h. 885

¹¹ Abdurrahman Gahazaly, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Kencana, Perpustakaan Nasional, 2006), h. 129

¹² Zakiah Daradjat, *Ilmu Fiqh*, jilid 2 (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), h. 60.

Sampai di sini, bila ditinjau dari pandangan Islam¹³, pengertian Daradjat di atas agaknya lebih sesuai dengan poligami yang dimaksud dan dikehendaki oleh Islam. Sebagaimana disebutkan oleh imam Syafi'i, dalam karyanya *Al Umm*, bahwa Islam hanya membolehkan seorang suami mempunyai istri maksimal empat orang. Argumentasi pandangan ini didasarkan oleh Syafi'i dari Al-Qur'an surat Al-Nisa ayat 3 dan dari hadis Nabi Muhammad Saw yang menceritakan kisah seorang laki-laki dari bangsa Tha'qif yang masuk Islam dan dia mempunyai istri sepuluh. Lalu Nabi, kemudian menyuruh untuk mempertahankan empat saja dari istrinya dan menceraikan yang lainnya.¹⁴

Argumentasi yang dipakai oleh imam Syafi'i di atas adalah sekaligus menjadi dalil utama pembolehan poligami dalam Islam, yaitu QS Al-Nisa' ayat 3, yang bunyinya, sebagai berikut:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنًا
وَتِلْكَ وَرُبْعٌ ۗ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ

أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٤﴾

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil Maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat.” (QS. Al-Nisa [4]: 3).

Sementara dalil hadis yang digunakan oleh para ulama dalam melegitimasi kebolehan poligami, selain yang telah disebutkan di atas, adalah, antara lain, sebagai berikut:¹⁵

“Dari Aisyah ra. Ia berkata “Nabi membagi bagi sesuatu antara istri-istrinya, seadil-adilnya dan beliau berkata Ya Allah ini cara pembagiannya(yang

¹³ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Dengan Academia, 1996) h. 84

¹⁴ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, edisi Muzni jilid V (ttp:tnp., tt), h. 129

¹⁵ Lihat dalam Taqyudin Abu bakar, *Kifayat al-akhyar fi halli ghayat-al ikhtishar*, *Dar al-khair* (Damaskus: Dar al-khair), h. 388

dapat aku lakukan)maka jangan lah cela aku pada sesuatu yang engkau miliki (kecintaan dalam hati) dan itu tak dapat aku miliki (HR. Abu dawud dan Tirmidzi).

“Dari Abu hurairah ra. dari nabi saw bersabda: Siapa yang beristri dua orang lalu ia cenderung kepada salah seorang diantara keduanya (tidak adil) maka Ia datang di hari kiamat dengan badan miring (HR. Abu dawud Tirmidzi dan Ibnu Hibban).

Kedua hadis di atas mengindikasikan legalnya kehidupan berpoligami dalam Islam. Karena Nabi sendiri telah melakukannya dan memberikan panduan bagi pelaku poligami bagaimana seharusnya mereka menjalankan kehidupan berpoligami, dengan menekankan hadirnya aspek keadilan di sana. Keadilan adalah kata kunci utama bagi yang hendak berpoligami. Dengan kata lain, poligami hanya dibenarkan bagi mereka yang sanggup berlaku adil kepada istri-istrinya, jika tidak mampu berlaku adil, seperti kata firman Allah QS Al-Nisa’ ayat 3, maka sebaiknya menikahlah dengan seorang istri saja, *fa mahidah*.

Al-Sarakshi, seorang ulama *hanafiyah*, dengan mendasarkan kepada QS Al-Nisa’ ayat 3 dan hadis dari ‘Aisyah di atas, ditambah dengan hadis ancaman bagi suami yang berpoligami tetapi tidak berlaku adil kepada istrinya, menyimpulkan dan menyatakan bahwa seorang suami yang berpoligami harus berlaku adil kepada para istrinya.¹⁶

Tuntutan harus berbuat adil di antara para istri, menurut Syafi’i, berhubungan dengan urusan fisik, yakni keadilan dalam bentuk perbuatan dan perkataan. misalnya mengunjungi istri di malam atau siang hari. Tuntutan ini didasarkan pada perilaku Nabi dalam berbuat adil kepada para istrinya, yakni dengan membagi giliran malam dan memberikan nafkah, serta mendoakan mereka.¹⁷ Sedangkan tuntutan keadilan dalam hati, menurut Syafi’i, hanya Allah yang mengetahuinya. Karena itu, pernyataan yang menyebutkan bahwa seorang suami tidak akan sanggup berbuat adil kepada istri-istrinya, seperti yang diisyaratkan dalam QS Al-Nisa’ ayat 129 tersebut, hanyalah keadilan yang berhubungan dengan hati saja.¹⁸

¹⁶ Shams al-Din al-Sarakhsi, *Al Mabsuth*, jilid V, (Beirut: Dar Al Ma’rufah, 1989), h. 217

¹⁷ Muhammad bin Idris al-Syafi’I, *Op.Cit.*, h. 172-173

¹⁸ *Ibid.*

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan, bahwa para ulama konvensional tersebut mengakui kebolehan poligami dalam Islam maksimal empat istri, poligami bukanlah dianjurkan apalagi diwajibkan seperti yang diasumsikan oleh sebagian orang.¹⁹ Demikian juga tidak ada di antara ulama konvensional yang mensyaratkan bahwa perempuan yang harus dipoligami tersebut harus berstatus janda. Yang mereka persyaratkan hanyalah laku keadilan.

Konsep Poligami dalam Pandangan Syahrur

Sekilas tentang Kehidupan Muhammad Syahrur dan Karir Keintelektualannya

Sosok yang pernah menggoncangkan dunia pemikiran Arab ini mempunyai nama lengkap Muhammad Syahrur bin Daib. Ia lahir pada 11 April 1938, di perempatan Shalhiyyah Damaskus, Syria. Syahrur menyelesaikan pendidikan *ibtida'*nya di Madrasah Damaskus. Sementara pendidikan tingkat *tsanawiyah*nya diperoleh dari Madrasah Abdurrahman al Kawakibi, Damaskus.²⁰

Tepat pada usianya yang ke 19, Syahrur berangkat ke Uni Soviet untuk menimba ilmu di *Faculty of Engineering, Moscow Engineering Institute*. Enam tahun kemudian, ia mendapatkan gelar diploma di bidang teknik sipil dari fakultas tersebut. Setelah lulus diploma, Syahrur pulang ke Syria untuk mempersiapkan karirnya di Damaskus. Pada tahun 1965, ia diterima sebagai tenaga pengajar di Universitas Damaskus dengan berbekal ijazah diplamanya. Pada 1969, pihak universitas mengirim Syahrur belajar ke *National University of Ireland, University College Dublin* di Republik Irlandia untuk mengambil program Magister dan Doktor dalam bidang yang sama yang ia geluti sebelumnya, yakni teknik sipil dengan spesialisasi mekanika tanah dan teknik bangunan. Syahrur tergolong seorang yang professional. Terbukti dengan berhasilnya Syahrur melakukan investigasi mekanika tanah lebih dari 400 proyek di Syria. Dalam bidang bahasa, selain menguasai bahasa ibunya, yakni bahasa Arab, Syahrur juga fasih berbahasa Inggris dan Rusia. Dalam studi keislaman, Syahrur belajar secara otodidak²¹

¹⁹ Misalnya pemahaman Puspo Wardoyo dalam Puspo Wardoyo bersama keempat istrinya, "Poligami: Kiat Sukses Poligami Islami", lihat dalam Khoruddin Nasution, *Op.Cit.*, h. 268-269

²⁰ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam, III*, cet I, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 142

²¹ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modren*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), h. 32-33

Empat karya Syahrur mendapatkan sambutan luas dari para pembaca, baik yang setuju maupun yang menentangnya. Keempat karya monumental Syahrur itu diterbitkan dalam bentuk buku-buku tebal oleh penerbit *al Ahali*, Damaskus. Buku-buku tersebut berjudul *al Kitab wa al Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, *Dirasah Islamiyah Mu'ashirah fi al Dawlah wa al Mujtama'*, *al Islam wa al Iman: Manzhumah al-Qiyam*, dan *Nahw Ushul Jadidah li al Fiqh al Islami*.²²

Pandangan Muhammad Syahrur tentang poligami, penulis mengambilnya dari dua kitab utama milik Syahrur, yakni kitab *Nahw Ushul al Jadidah li al Fiqh al Islami* dan kitab *al Kitab wa al Qur'an*. Syahrur menuangkan ide-idenya tentang poligami di dalam dua kitab tersebut. Mengenai topik poligami, Syahrur menghabiskan tujuh halaman di dalam kitab *nahw ushul al jadidah li al fiqh al islami*²³, dan enam lembar di dalam kitab *al kitab wa al qur'anya*²⁴.

Metode *Istinbath Hukum* Konsep Poligami ala Syahrur

Sebelum membentangkan pandangan Syahrur tentang poligami, penulis hendak menunjukkan secara ringkas metode yang dipakai oleh Syahrur dalam mengeluarkan “produk hukum” dari Al-Quran.

Penulis menemukan dua metode inti yang digunakan Syahrur dalam melakukan *istinbat hukum* mengenai poligami ini (sebagaimana akan terlihat secara lebih detail dalam paparan berikutnya) Pertama, metode analisis inguistik dan semantik. Kedua, metode penerapan ilmu eksakta modern yang kemudian diaplikasikan dalam bentuk teori limit (*nazhariyyah hudud*). Pada analisis linguistik syahrur menampakan bahwa ia sangat mempertimbangkan aspek struktur kalimat dan relasi sintagmatik-paradigmatik dalam ayat-ayat yang berbicara tentang poligami, dengan menggunakan pendekatan intertekstual, yaitu mengumpulkan ayat-ayat setema untuk mendapatkan pandangan yang komprehensif, dan menghubungkan konsep poligami dengan konsep yang lain, seperti penyantunan janda dan anak yatim, sehingga tidak terjebak pada pemahaman parsial, sebagaimana akan terlihat nanti dalam artikel ini. Pendekatan linguistik atau kebahasaan yang

²² *Ibid*, h. 42

²³ Dari halaman 301-307 lihat Muhammad Syahrur, *Nahw al Ushul al Jadidah li al Fiqh al Islami*, (Suriah: Al Ahali, 2000), h. 301-307

²⁴ Dari halaman 597-602 lihat Muhammad Syahrur, *al Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Suriah: al Ahali, tt), h. 597-602

digunakan oleh Muhammad Syahrur, banyak diilhami oleh disertasi sahabatnya, Ja'far Dakk al-Bab. Pendekatan ini mengambil kaidah-kaidah bahasa yang ditetapkan oleh Ibnu Faris (murid Tsa'lab) dan Abu 'Ali al-Farisi yang ditampilkan oleh Ibnu Jinni dan 'Abd al-Qahir al-Jurjani.²⁵

Metode yang digunakan oleh Syahrur ini disebut juga dengan metode linguistis-historis ilmiah, dalam bahasa Syahrur, ia menyebutnya dengan metode *al manhaj al lughab al tarikh al ilmi*, yang tetap mempertimbangkan studi-studi linguistika modern dan tetap bersandar pada syair-syair Jahiliah.²⁶ Inilah yang membedakan Syahrur dengan ulama lain yang mengkaji konteks historis dengan *asbab al nuzul*, sementara Syahrur menekankan kajian konteks hanya melalui pendekatan kebahasaan. Kaidah bahasa yang ditawarkan Muhammad Syahrur selanjutnya adalah tidak adanya sinonimitas dalam bahasa al Kitab. Tidak adanya sinonimitas bahasa ini dipegangi oleh Ibnu Faris yang tertuang dalam kitabnya, *Mu'jam Maqayis al-Lughab* dan 'Abd al-Qahir al-Jurjani.²⁷

Konsep Poligami ala Muhammad Syahrur

Sebagaimana ulama fikih konvensional yang telah disebutkan sebelumnya, Syahrur juga, dalam mendasarkan dan mengkonstruksi konsep poligami, memulai pijakannya dari QS Al-Nisa' ayat 3, yang berbunyi:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي آلِيَتَيْهِ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٤﴾

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil Maka (kawinilah) seorang saja

²⁵ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an*, Op.Cit. h. 44-45

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Andreas Christmann, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya selalu Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al Kitab wa al Qur'an”, dalam Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsudin, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), h. 29

atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat.” (QS. An-Nisa [4]: 3).

Melalui pendekatan linguistis-historis-ilmiahnya, dalam membaca ayat poligami ini, Syahrur memfokuskan pertama kali kepada dua kata kunci, yaitu kata *qasatha* dan kata *'adala*. Dalam bahasa Arab *qasatha* adalah sebuah terma dasar yang memiliki satu bentuk tetapi memiliki dua pengertian yang saling bertolak belakang²⁸, Sibawaih menyebut kelas kata ini dengan istilah *al tadbaad*.²⁹ Sedangkan dalam nomenklatur tata-bahasa Indonesia, penulis tidak menemukan padanan istilah yang sama dengan ini.

Arti pertama dari kata *qasatha* adalah keadilan dan pertolongan, seperti dalam firmanNya “*Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat adil (al muqsithbin)*” (QS Al Maidah [5]:42), (al-Hujarat [49]: 9) dan (al Mumtahanah[60]: 8). Sedangkan arti kedua dari kata *qasatha* adalah kezaliman dan penindasan, *al jur*, seperti yang terdapat dalam QS Al Jinn ayat 14 “*Adapun orang-orang yang menyimpang dari kebenaran (al qasithuna), maka mereka menjadi kayu api neraka Jahannam*”.³⁰

Terma *'adala* juga digolongkan kepada kata *al tadbaadb*, memiliki dua arti yang saling berlawanan. Arti pertama adalah kelurusan atau kesejajaran, sedangkan arti keduanya adalah kebengkokan.³¹

Melalui pemaknaan kedua terma tersebut, Syahrur menyatakan bahwa kedua kata itu memiliki nuansa makna yang berbeda. Terma *qasatha* menyiratkan adanya hubungan dari satu pihak saja, sedangkan *'adala* menyiratkan adanya hubungan persamaan antara dua pihak. Dari pengertian ini muncullah *mu'adalah* atau kesama-denganan, yaitu kesamaan antara dua pihak yang berbeda.³²

Dengan demikian, kata *qasatha* berarti suatu perbuatan adil yang hanya melibatkan satu pihak, sedang kata *'adala* merupakan sebuah perbuatan adil yang melibatkan dua belah pihak. Menurut kebanyakan ulama, kata *qasatha* (ketika ditambah dengan hamzah =

²⁸ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an, Op.Cit.*, h. 597

²⁹ Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al Quran: Makna di Balik Kisah Ibrahim*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), h. 58

³⁰ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an, Op.Cit.*, h. 598

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

aqṣaṭha) dan *'adala* mempunyai makna yang sama, yaitu keadilan. Ulama tersebut antara lain: al Qurṭhubi,³³ dan Wahbah Zuhaili,³⁴

Makna yang diberikan oleh ulama di atas, tidak membedakan antara makna kata *aqṣaṭha* dan kata *'adala*, yakni sama-sama “adil”. Namun penerapan kata “adil” yang terdapat pada kata *aqṣaṭha* dan *'adala* dalam ayat poligami di atas berbeda. Kata *aqṣaṭha* berarti berbuat adil terhadap anak-anak yatim yang akan dinikahi, dalam memberikan mahar utamanya. Sedangkan kata *'adala* berarti adil antara istri yang satu dengan istri yang lain dalam nafkah dan *qasamah* (giliran).³⁵

Dari uraian di atas, terdapat perbedaan penafsiran antara Muhammad Syahrur dengan ulama lain. Penafsiran menurut versi Muhammad Syahrur adalah:

“Apabila kamu takut tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim (dari janda yang kamu nikahi), maka nikahilah perempuan-perempuan (janda yang mempunyai anak yatim) dua, tiga, atau empat. Dan apabila kamu takut tidak bisa berbuat adil (antara anak-anak kamu dan anak-anak yatim dari janda yang kamu nikahi), maka nikahilah satu (dari janda-janda yang mempunyai anak yatim itu) atau budak yang kamu miliki yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat keji.”³⁶”

Sebelum sampai kepada kesimpulan bahwa konsep poligami tidak bisa dipisahkan dengan konsep tentang penyantunan para janda dan anak yatim, Syahrur menguraiakannya dengan menggunakan pendekatan intertekstual, yakni mengaitkan ayat-ayat setema untuk mendapatkan pandangan yang komprehensif atau dengan ungkapan lain, meminjam bahasa yang digunakan dalam ilmu tafsir pada umumnya, Syahrur me-*munasabahkan* QS.Al-Nisa ayat 3 di atas dengan ayat-ayat lainnya yang berada di bawah tema yang sama.

Syahrur mengaitkan QS Al-Nisa ayat 3 ini dengan ayat sebelumnya, yaitu QS Al-Nisa ayat 2 yang memrintahkan kepada manusia agar supaya memberikan harta benda anak-anak yatim dan tidak memakannya. Allah berfirman “*Dan berikanlah kepada anak-anak yatim harta benda mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk*

³³ Abu ‘Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al Anshari al Qurṭhubi, *al Jamī’ li Ahkām al Qur’an*, (Kairo: Dar al Katib al ‘Arabi li al Thiba’ah wa al Nasyr, 1992), h. 56

³⁴ Wahbah al Zuhaili, *al Tafsir Munir fi al Aqidah wa al Syari’ah wa al Manhaj*, (Beirut: Dar al Fikr al Mu’ashir, 1991). h. 98

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Muhammad Syahrur, *Nahwa al Ushul al Jadidah*, *Op.Cit.*, h. 303

dan jangan kamu memakan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa besar.” Selanjutnya Allah menindaklanjuti pembahasan anak-anak yatim dengan suruhan kepada manusia agar menikahi perempuan-perempuan yang disenangi: dua, tiga atau empat, yang dibatasi hanya pada satu kondisi yaitu takut tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim. Allah berfirman,

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil Maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat.” (QS. An-Nisa[4]: 3).³⁷

Kemudian, Syahrur menghubungkannya lagi dengan QS An Nisa’ ayat 4,5, dan 6. Pada ayat keempat, Allah, tulis Syahrur, melanjutkan pembahasan tentang maskawin dan mahar bagi perempuan. Dan pada ayat kelima, Allah melarang menyerahkan harta benda manusia kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya. Kemudian pada ayat keenam, lantas Allah membicarakan anak-anak yatim lagi:

“Dan ujlilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka sudah cerdas (bisa mengelola harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Dan janganlah kamu memakan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa.” QS An Nisa’ ayat 6.³⁸

Oleh karena itu, menurut Syahrur, para pengkaji poligami sebaiknya memahami dengan bijaksana maksud ayat poligami tersebut, memperhatikannya secara cermat, sekaligus melihat kausalitas (sebab-akibat) antara masalah poligami dengan anak-anak yatim sebagaimana telah disebutkan oleh Allah, dalam bingkai redaksi ayat tersebut dan ayat-ayat yang ada di sekitarnya.³⁹

Untuk memperkuat argumennya, Syahrur mempertunjukkan ayat-ayat lainnya⁴⁰ yang mengisyaratkan betapa Allah mengingkan kita berbuat baik dan adil kepada anak-anak yatim serta menjaga dan memelihara harta mereka dan menyerahkannya kembali kepada

³⁷ *Ibid.*, h. 301

³⁸ *Ibid.*, h. 302

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Seperti dalam QS Al Kahfi:82 dan Al An’Am ayat 152. Lihat *ibid.*, h. 305

mereka ketika mereka telah menginjak usia dewasa. Bagaimana hal tersebut dapat terwujud? Ungkap Syahrur sembari melanjutkan pertanyaan: Apakah kita akan mengambil anak-anak yatim tersebut dari asuhan ibu mereka dan membawanya ke rumah kita? Apakah membiarkan mereka di rumahnya sendiri dan mempercayakan sepenuhnya kebutuhan-kebutuhan hidup kepada mereka sendiri?

Hal tersebut, menurut Syahrur, memang seakan-akan mungkin. Akan tetapi tetap ada kenyataan lain: bahwa kita tidak dapat melaksanakan perintah Allah dengan baik. Maka dalam keadaan inilah, yakni kekhawatiran tidak terwujudnya keadilan kepada anak-anak yatim tersebut sesuai dengan yang dimaksud Allah dalam firmanNya “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim...” QS Al-Nisa’ ayat 3 tersebut, memperbolehkan poligami, yakni dengan menikahi ibu-ibu yatim yang menjanda (Allah berfirman) “Maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi...” karenanya, *khitab* ayat ini, menurut Syahrur, ditujukan kepada orang-orang yang telah menikah dengan seorang perempuan janda yang memiliki anak.⁴¹

Sementara pembacaan Syahrur terhadap QS Al-Nisa’ ayat 3 tersebut dengan memakai kacamata teori *hudud*, limit miliknya, ia menggariskan bahwa peraturan berpoligami tersebut harus dilimiti, dibatasi ke dalam dua batas. Batas pertama ia sebut dengan *hudud al kam*, dan *hudud al kayf* untuk istilah batas kedua. *Hudud al kam*, yakni batas-batas dalam sisi kuantitas hanya membolehkan laki-laki berpoligami kepada minimal dua orang perempuan dan maksimal empat orang perempuan, tidak boleh berpoligami melampaui batas maksimal empat. Sementara *hudud al kayf*, yaitu batas-batas dari sisi kualitas yang membatasi kualitas perempuan yang boleh dipoligami, yaitu hanya perempuan yang berstatus janda dan memiliki anak, selain itu, menurutnya, sudah melanggar *hudud*, batas yang telah ditetapkan oleh Allah, karenanya ia tidak dibenarkan.⁴²

Peraturan Poligami dalam Perundang-Undangan Perkawinan Irak

Setengah dari penduduk Irak muslim adalah penganut mazhab Ja’fari dan sebagian lagi menganut mazhab Hanafi, inilah yang menyebabkan kerumitan negara tersebut dalam merancang-bangun Undang-Undang Perkawinan di sana, karena adanya perpaduan

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur’an, Op.Cit.*, h. 598-599

mazhab dalam dua aliran yang berbeda yaitu Syi'i dan Sunni. Inilah faktor yang membuat pemerintah kesulitan dalam melakukan kodifikasi hukum keluarga. Walau demikian pemerintah Irak merasa perlu untuk melakukan kodifikasi secara komprehensif terutama dalam persoalan hukum keluarga.⁴³

Hingga akhirnya, pada tahun 19947 dibentuklah *Comitte of Judicial Affairs* yang kemudian satu draf *code of personal status*. Draf tersebut berisikan tiga aturan: perkawinan, wasiat dan warisan. Mengenai dua subjek yang pertama hanya mengatur poin-poin yang berbeda antara mazhab Hanafi dan Ja'fari, sedangkan untuk peraturan waris, secara umum, adalah dengan menjalankan sistem mazhab Hanafi untuk kalangan muslim Sunni dan sistem mazhab Ja'fari untuk kalangan Syi'i. Namun draft aturan ini tidak dapat diundangkan. Karena terjadi perlawanan keras terutama dari kalangan muslim Syi'i.⁴⁴

Pembentukan undang-undang dalam hukum keluarga di Irak barulah terlaksana pada tahun 1959 di mana peraturan yang dibuat merujuk pada prinsip-prinsip syari'ah yang secara umum dapat diterima dan yang diberlakukan di negara-negara muslim. Selanjutnya disepakati bersama yang kemudian dimantapkan dalam perundangan Irak. Draf ini dipersiapkan oleh sebuah komite yang secara kuantitas mereka merumuskannya dengan lebih sedikit jumlahnya dibandingkan dengan draf sebelumnya pada tahun 1947. *Qanun al Ahwal al Syakhshiyah (Law of Personal Status)* ini tentunya mengambil prinsip-prinsip umum yang dapat diterapkan untuk semua masyarakat tanpa melihat mazhab-mazhab fikih yang diikuti. Sehingga banyak hukum Irak yang memiliki kesamaan dengan perundangan hukum keluarga yang diterapkan di Mesir, Yordania, Lebanon, dan Syiria.⁴⁵

Perundang-undangan yang diberlakukan di negara Irak sekarang adalah undang-undang tahun 1959 no 188/1959 kemudian diadakan perubahan-perubahan yang sangat signifikan tahun 1963 no 11/1963 tambahan bab IX tentang waris dan kemudian pada tahun 1978 no 21/1978 yang berhubungan dengan hak-hak perempuan dalam perkawinan dan perceraian.⁴⁶

Aturan tentang poligami terdapat dalam *The Iraki Law of Personal Status* tahun 1959 pada pasal 3 ayat 3, 5 dan 6. Pasal 4

⁴³ Tahir Mahmood, *Op.Cit.*, h. 136-137

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

menegaskan bahwa poligami tidak diperbolehkan kecuali mendapat izin Pengadilan. Sedangkan Pengadilan hanya boleh memberikan izin kepada suami untuk poligami dengan ketentuan: 1) suami secara finansial mampu untuk berpoligami, 2) adanya kepentingan yang dibenarkan oleh hukum atau ada tidaknya maslahat, 3) ada tidaknya kekhawatiran suami tidak berlaku adil terhadap istri-istrinya. Pasal selanjutnya menegaskan apabila suami dikhawatirkan tidak dapat berlaku adil kepada istri-istri, poligami tidak diizinkan. Adapun penentuan berdasarkan fakta ini diserahkan kepada hakim. Pada pasal 3 ayat 6 menjelaskan ketentuan tentang hukuman. ILPS memberikan hukuman penjara bagi mereka yang tidak tunduk.⁴⁷

Namun, aturan yang terdapat pada pasal 4 dan 5 di atas telah diamandemen dengan undang-undang no 11 tahun 1963. Kemudian poligami dilarang terkecuali perempuan yang dipoligami adalah seorang janda. Aturan inilah yang berbeda dengan aturan-aturan yang ada di negara-negara muslim dunia. Model pembaharuan yang dilakukan dalam undang-undang Irak ini, oleh Mahmood dinilai bersifat *ekstra-doktrinal-reform*. Yaitu aturan yang keluar (*ekstra*) dari *doctrinal-reform*, yaitu ketentuan mazhab yang ada termasuk mazhab yang berkembang di Irak sendiri (mazhab Hanafi dan mazhab Syi'i).⁴⁸

Dengan demikian, nagara Irak menganut asas perkawinan monogami terbuka. Terbuka dalam artian masih ada kemungkinan untuk poligami dengan syarat-syarat yang telah ditentukan, namun pada dasarnya yang hendak dituju adalah perkawinan monogami dengan kenyataan adanya pelarangan terhadap poligami.

Poligami yang diperbolehkan tanpa mengikuti aturan adalah apabila perempuan yang hendak dipoligami tersebut berstatus janda. Sehingga kebolehan untuk berpoligami adalah upaya pemerintah dalam memahami kandungan ayat poligami sebagai upaya memberikan kemaslahatan terutama kepada anak yatim dan janda.⁴⁹

Implementasi Konsep Poligami Muhammad Syahrur dalam Peraturan Perkawinan Irak Pasal 3 Ayat 4-5 Tahun 1963

Konsep poligami yang ditelorkan oleh Syahrur, yang hanya membolehkan poligami terhadap para perempuan janda, sepintas lalu terlihat tidak mungkin diindahkan oleh kalangan muslim apalagi diterapkan dalam suatu aturan “resmi” sebuah negara, ia tampak hanya sebatas cita-cita yang tinggi menggantung di langit. Sebab, telah

⁴⁷ *Ibid.*, h. 56

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Khoiruddin Nasution dkk, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modren*, (Yogyakarta: ACAdEMIA, 2012), h. 15

lama tertanam di dalam benak masyarakat tentang konsep poligami yang digariskan oleh para ulama fikih konvensional, di mana poligami dibenarkan tidak hanya kepada para perempuan janda.

Tetapi realita berkata lain, konsep poligami Syahrur, walau tidak secara total, nampaknya sudah menemukan implementasinya dalam Peraturan Perkawinan Irak Pasal 3 Ayat 4-5 Tahun 1963, di mana peraturan tersebut hanya memberikan kebolehan poligami secara terbuka kepada para janda. Hanya saja, jika dalam pandangan Syahrur janda yang harus dipoligami adalah janda yang mempunyai anak yatim, maka dalam peraturan Irak tersebut tidak menyebutkan secara eksplisit kriteria janda yang boleh dipoligami, apakah janda yang mempunyai anak yatim atau tidak. Namun Nasution meyakini bahwa tujuan pemerintah Irak mengundang peraturan itu adalah untuk kemaslahatan anak yatim dan janda.⁵⁰

Perbedaan yang mencolok selanjutnya antara konsep poligami Syahrur dan Peraturan Perkawinan Irak adalah terang-terangannya Syahrur mengatakan bahwa syarat adil yang dimaksud dalam QS An-Nisa' ayat 3 adalah adil memperlakukan anak-anak yatim istri yang dipoligami dengan anak-anaknya sendiri, sementara perlakuan adil terhadap istri yang dipoligami tidak begitu ditekankan oleh Syahrur. Inilah salah satu kelemahan konsep poligami dan jelas berbeda dengan konsep keadilan yang dipegang oleh ulama lain. Mereka memahami bahwa konsep keadilan ditujukan antara istri yang dinikahinya, bukan antara anak-anak.⁵¹

Ayat 129 surat al-Nisa' diturunkan untuk memberi jawaban bahwa, yang dituntut adil antara istri-istri adalah adil materi (nafkah dan *qasm*), bukan non-materi (cinta dan kasih). Seperti yang dikehendaki Rasulullah saw. dalam hadis yang diriwayatkan Abu Dawud, al Turmudzi dan An Nasa'I dari Aisyah.⁵² Sementara dalam Peraturan Perkawinan Irak syarat adil ini tidak terlihat kehadirannya di sana. Dan ini jugalah, menurut penulis, kelemahan peraturan

⁵⁰ Khoiruddin Nasution, *Loc.Cit.*

⁵¹ Yassiry Amrona Rosyada, "Poligami Dan Keadilan Dalam Pandangan Muhammad Syahrur: Studi Rekonstruksi Pemikiran", *Profetika, Jurnal Studi Islam* 18, No. 2 (2017) h. 172

⁵² "Sesungguhnya Rasulullah saw. Selalu membagi giliran sesama istrinya dengan adil. (namun) merasa bati/ cintanya tidak bisa, karena masih amat condong pada A'isyah), maka Rasul saw menyampaikan kepada Allah SWT: ya Allah SWT ini giliran yang aku miliki (mampu membaginya), maka janganlah Engkau cela tentang apa (cinta kasih) yang Engkau miliki, sedangkan aku tidak memilikinya."

perkawinan Irak tersebut, karena dengan melonggarkan aturan poligami kepada janda, tidak menutup kemungkinan cita-cita luhur yang telah diasakan untuk berbuat baik dan maslahat kepada anak yatim akan sukar tergapai.

Konsep Poligami Muhammad Syahrur dan Peraturan Perkawinan Irak Pasal 3 Ayat 4-5 Tahun 1963 Era Kontemporer dalam Pantauan Ushul Fikih

Konsep poligami yang menyebutkan bahwa laki-laki hanya dapat melakukan poligami dengan janda merupakan isu kontemporer. Kamus Besar Bahasa Indonesia, sebagaimana disadur oleh Nilfatri, dkk dalam *Fiqh Kontemporer*, mengartikan kontemporer dengan sewaktu, semasa, pada waktu atau masa yang sama, pada masa kini, dewasa ini.⁵³ Syahrur sendiri masih tergolong sebagai ulama muslim kontemporer, situasi dan kondisi era kontemporer turut mewarnai “ijtihad” Syahrur.⁵⁴ Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan Irak dicetuskan dan diberlakukan pada era kontemporer, dewasa ini.

Ushul Fikih sebagai Metodologi Hukum Islam

Sebagai sebuah metodologi, *ushul fikih* selain didasarkan kepada wahyu juga mempunyai pijakan pada dalil-dalil logis-empiris dalam rangka memunculkan berbagai ketentuan hukum yang dapat diamalkan oleh *mukallaf*. Wahyu yang dimaksudkan sebagai dasar pijakan *ushul fikih* adalah berupa teks Al-Qur’an maupun teks Hadis yang memuat aturan-aturan suatu hukum. Dalam *ushul fikih* pula dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan dan teori-teori dalam memahami hukum Islam, dipelajari guna menemukan hukum Islam yang terkandung dalam wahyu.

Inilah yang membedakan hukum Islam dengan hukum lainnya, yang tidak mendasarkan penggaliannya dari wahyu. Perbedaan lain, adalah hukum Islam digali dan ditemukan dari sumbernya, bukan diciptakan. Dengan ungkapan lain, para *mujtahid* tidak menetapkan hukum, tetapi menemukan hukum. Sumber hukum itu adalah teks atau *nash*. Untuk itu, metode penemuan hukum Islam atau *ushul fiqh* disebut dengan *tariqah instibath ahkam* atau *tariqah istidlal ahkam*. Sebagian ahli membedakan antara keduanya, Yasa’ Abu Bakar

⁵³ Nilfatri, dkk, *Fiqh Kontemporer*, (Banyumas, CV Pena Persada, 2021), h. 2

⁵⁴ Mohammad Jailani dan Nur Kholis, “Kajian Pendekatan Hermeneutika dalam Tafsir Al-Qur’an Perspektif Ulama Muslim Kontemporer”, *Journal Of Qur’An and Hadith Studies* 10, no. 1 (2021), h. 94

umpamanya berpendapat bahwa *istinbath* itu adalah pemahaman yang bersifat deduktif, sementara *istidlal* adalah pemahaman yang bersifat induktif.⁵⁵

Dalam memetakan metode penggalian hukum dari wahyu atau *nash*, setiap ahli mempunyai klasifikasi yang berbeda. Muhammad Abu Zahrah membagi kepada dua metode: metode literer (*turuq lafdziyah*) dan metode maknawiyah (*turuq ma'nawiyah*).⁵⁶ Syamsul Anwar membaginya kepada tiga metode: linguisti, *bayani*, metode *qiyasi* dan *istishlahi* yang ia masukkan ke dalam *ta'lili*, dan metode sinkronisasi, *tauqifi*.⁵⁷ Muhammad Abid Al Jabiri mengklasifikasikan nalar Arab Islam kepada tiga bentuk: *bayani*, *irfani* dan *burbani*.⁵⁸

Merujuk kepada klasifikasi Zahrah yang mengelaskan metode penggalian hukum dari wahyu, kepada penggalian hukum yang bersifat literer (*turuq lafdziyah*) dan yang bersifat maknawi (*turuq ma'nawiyah*), maka upaya penemuan hukum yang bersifat literer dilakukan melalui kajian interpretasi kebahasaan terhadap teks-teks Al Qur'an dan Hadis. Metode ini diidentikkan dengan penggunaan nalar ijtihad yang lebih memprioritaskan redaksi teks dari pada substansi teks. Al Syafi'i dinilai sebagai salah satu peletak teori formulasi tradisi ini. Sumbangan penting Al Syafi'i dalam proses ini adalah pemikiran *ushul fiqh* sebagai metode artikulasi, sebagaimana dituangkan dalam kitabnya *Al Risalah*. Dan kitab ini disebut-sebut sebagai kitab pertama *ushul fikih* yang tersusun secara sistematis.⁵⁹

Sedangkan penggalian hukum yang bersifat *ma'nawiyah*, oleh Zahrah menyebutkannya, dilakukan dengan menggunakan metode-metode berikut ini:⁶⁰ *Qiyas*: dari segi kebahasaan kata *qiyas* berarti ukuran. Yakni, mengetahui ukuran hukum sesuatu dengan menisbarkannya kepada yang lain. Sementara dalam terminologi ulama *ushul*, *qiyas* adalah menghubungkan sesuatu yang belum dinyatakan hukumnya oleh *nash* kepada sesuatu yang telah disebutkan

⁵⁵ Al Yasa' Abu Bakar, *Metode Istishlahi: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, cet 1 (Jakarta: Kencana, 2016), h. 1

⁵⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Kairo: Dar al Fikr al 'Arabi, tt), h. 115

⁵⁷ Syamsul Anwar, *Muzakkirah fi Ushbul al Fiqh II* (Yogyakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Suka, 2012), h. 13

⁵⁸ Muhammad 'Abid Al Jabiri, *Bunyab al 'Aql al 'Arabi*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah), h. 9

⁵⁹ Irwansyah Saputra, "Perkembangan Ushul Fiqh", *Jurnal Syariah Hukum Islam* 1, no. 1 (2018), h. 43

⁶⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Loc.Cit*

hukumnya oleh *nash* dengan melihat kesamaan *illat* hukumnya. *Istihsan*, berarti mengikuti sesuatu yang menurut analisis nalar adalah baik. Sedangkan istilah menurut ulama Hanafiyah, sebagai pemakai metode ini adalah beralih dari satu ketetapan *qiyas* kepada hasil *qiyas* yang lain yang dipandang lebih baik.

Kemudian, *'urf*: yaitu seluruh tradisi yang sudah menjadi kebiasaan masyarakat, baik berupa perkataan dan perbuatan. *Istislah*: ulama *ushul* menggunakan dua istilah, yaitu *istihlas* yang digunakan oleh ulama Hanabilah dan *maslahah mursalah* yang digunakan kalangan ulama Malikiyah. Secara semantik, *istislah* berarti mencari kemaslahatan atau kebaikan, sedangkan istilah *al maslahah mursalah* berarti kemaslahatan-kemaslahatan yang menjadi dasar pertimbangan dalam kajian hukum dan persoalan yang tidak dinyatakan dalam *nash*. Metode ini menetapkan hukum terhadap suatu peristiwa yang belum ada *nash*nya dengan mempertimbangkan kepentingan *maslahah*, yaitu memproteksi agama, jiwa, akan, harta dan keturunan

Al Dzari'ah, secara bahasa berarti jalan yang menghubungkan dari sesuatu pada sesuatu yang lain. Sedangkan menurut istilah adalah sesuatu yang akan membawa pada perbuatan terlarang dan menimbulkan *mafsadah* atau yang membawa pada perbuatan-perbuatan baik yang mendatangkan *maslahah*. *Al dzariah* pertama harus ditutup dengan istilah *sad al dzari'ah*. Jenis *Al dzariah* kedua termasuk perbuatan-perbuatan baik yang harus dibuka kesempatan melaksanakannya, *fath adz zari'ah*. *Istishab*, secara bahasa berarti mencari pemilikan, yakni berusaha menetapkan ketentuan hukum tetap menjadi milik sesuatu. Sedangkan menurut istilah adalah menetapkan hukum dengan tetap memperlakukan hukum yang ada untuk saat ini dan yang akan datang sesuai dengan hukum yang berlaku sebelumnya, sebelum ada dalil yang mengubahnya.

Poligami ala Syahrur dalam Perspektif Ushul Fikih: Pijakan Hukum Poligami dalam Wahyu, Hadis dan Teori Ushul Fikih

1) Al Qur'an

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْكَ وَرُبْعٌ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ
أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٦٠﴾

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil Maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat.” (QS. An-Nisa [4]: 3).

2) Hadist

كان رسول الله ﷺ يقسم فيعدل ويقول هذا قسمي قال تلمين فيما تملك ولا املك

“Dari Aisyah ra. Ia berkata “Nabi membagi bagi sesuatu antara istri-istrinya, seadil-adilnya dan beliau berkata Ya Allah ini cara pembagiannya(yang dapat aku lakukan)maka jangan lah cela aku pada sesuatu yang engkau miliki (kecintaan dalam hati) dan itu tak dapat aku miliki (HR. Abu dawud dan Tirmidzi)

عن اب هريرة هن النبي ﷺ قال من كانت له امراتان فمال الى احدهما جاء يوم القيامة وشقه مائل

Dari Abu hurairah ra. dari nabi saw bersabda: Siapa yang beristri dua orang lalu ia cenderung kepada salah seorang diantara keduanya (tidak adil) maka ia datang di hari kiamat dengan badan miring (HR. Abu dawud Tirmidzi dan Ibnu Hibban).

Sampai di sini, pembacaan Syahrur terhadap QS Al Nisa’ ayat 3 di atas yang kemudian menghasilkan konsep poligami yang berbeda dengan konsep poligami fikih konvensional, yaitu poligami hanya diperkenankan dilakukan oleh laki-laki kepada perempuan janda yang memiliki anak yatim, menurut penulis, hanya dapat terakui dari sisi konteks struktur bahasa. Sedangkan dari konteks sosial kehidupan era Nabi, saat ayat itu diturunkan, pembacaan dan pemaknaan Syahrur tidaklah tepat. Syahrur terlihat mengabaikan hadis sebagai sumber terpenting kedua hukum Islam setelah Al-Qur’an, sehingga konteks sosial masyarakat yang banyak diberitakan melalui hadis, justru absen dalam ijtihad Syahrur.

Padahal, melalui hadis dapat diketahui, bahwa poligami pada saat itu dipraktikkan tidak hanya untuk menyelesaikan persoalan sosial yang menimpa anak-anak yatim, tetapi diterapkan juga dalam rangka

yang, sama sekali, tidak dikaitkan dengan persoalan sosial. Memang, sebagian tindakan poligami dilakukan dalam rangka pengentasan problem sosial, sebagaimana poligami yang dilakukan oleh nabi Muhammad Saw. Seperti pernikahan Nabi dengan Ummu Salamah, Nabi menikahnya karena Ummu salamah ditinggal mati oleh suaminya, Abdullah bin Abdul Asad yang meninggal dalam perang Uhud. Ummu Salamah ditinggal mati dengan tanggungan anak-anak yatim yang masih kecil. Tetapi banyak juga di antara para sahabat Nabi yang melakukan poligami yang bukan atas dasar pertimbangan sosial, terutama pengurusan anak-anak yatim.⁶¹

Sementara mengenai pengetatan hukum kebolehan poligami seperti yang diyakini Syahrur dan diundangkan oleh Peraturan Perkawinan Irak, nampaknya memang sejalan dengan beberapa teori ushul fikih. Sebagaimana nampak dalam uraian berikut: Dalam teori *qiyas*, praktik poligami ini dapat dianalogikan dengan praktik pernikahan monogami yang dihukumi haram sebab ketidak mampuan laki-laki memenuhi hak-hak istri dari segi apapun. Al-Bujairami menegaskan bahwa bagi laki-laki yang tidak dapat memenuhi hak istrinya maka pernikahannya dihukumi haram.⁶²

Dasar yang dijadikan landasan hukum ialah firman Allah Swt, “Dan nikahkanlah para lelaki yang membujang serta budakbudak yang salih diantara kalian” (QS. Al-Nur[24]: 32). Dikuatkan oleh hadis Nabi Saw, “Barang siapa dari kalian yang mampu secara finansial maupun mental untuk menikah maka hendaklah menikah. Dan barang siapa yang tidak mampu demikian maka hendaklah berpuasa, sebab puasa merupakan penangkal”.⁶³ Jika pernikahan itu tidak dibutuhkan dan lelaki tersebut tidak mampu secara lahir dan batin maka menikah tidak diutamakan, berdasar firman Allah Swt, “dan hendaklah orang-orang yang belum mampu menikah untuk menjaga diri hingga Allah mencukupi mereka dari karunia-Nya” (QS. al-Nur: 33).

Ketidaksanggupan laki-laki mewujudkan pemenuhan terhadap hak-hak istri setelah akad nikah dengan berbagai indikasi kuat yang mengarah pada kesewenang-wenangan, cedera, dan dampak negatif

⁶¹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al Qur'an dan Hadist Nabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005), h. 107

⁶² Sulaiman bin Muhammad al-Bujairami, *Tuhfat al-Habib ala Syarb al-Khathib*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), h. 358

⁶³ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid 7 (Beirut: Dar Thauq al-Najah, 2001), h. 3

yang termuat adalah dipandang sebagai *illat*, yang dapat dijadikan sebagai titik temu antara pernikahan monogami dan pernikahan poligami yang diduga kuat akan membawa kemafsadatan. Dengan demikian, poligami yang menimbulkan bahaya dapat ditetapkan hukumnya melalui *qiyas* dengan pemenuhan rukun *qiyas* sebagaimana berikut: (1) *al Asbl*, yaitu pernikahan atas dasar ketidak-mampuan suami memenuhi hak-hak istri; (2) *Hukm al-Asbl*, yaitu haram; (3) *al-Far'*, yaitu poligami atas dasar ketidakmampuan suami memenuhi hak-hak istri; (4) *al-Illat*, yaitu tidak mampu memenuhi hak istri (*'adam al-ba'ah*) serta timbulnya *dharar* dan *mafsadat*. Oleh karena itu, dapat diambil hasil bahwa poligami dengan kondisi demikian hukumnya adalah haram.⁶⁴

Hasil *qiyas* tersebut dikuatkan pula oleh kaidah fikih *dar'u al-mafsadah muqaddam ala jalb al-mashlahah*, mengabaikan *mafsadat* lebih diutamakan daripada menggapai *maslahat* dan *laa dharar wa la dhirar*, tidak boleh memunculkan bahaya untuk diri sendiri dan orang lain.⁶⁵ Dan jika ada kekhawatiran tidak akan mampu berlaku adil di antara para istri dan akan yang karenanya akan menyebabkan terjadinya keretakan hubungan dalam keluarga baik antara isteri satu dengan istri yang lain, antara istri dengan anak dan kerabat, maka poligami sebaiknya memang tidak diamalkan. Selain itu, hal ini selaras juga dengan teori *ushul fikih sad dzari'ah*, yaitu menutup, mencegah segala hal yang dimungkinkan akan membawa kepada kemafsadatan, kesengsaraan dan kedisharmonian.⁶⁶

Dengan demikian, pandangan Syahrur dan Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan Irak mengenai keharusan diberlakukannya pengetatan terhadap praktik poligami selaras dengan cita *ushul fikih*, tetapi konsep poligaminya yang hanya membolehkan poligami kepada para janda yang memiliki anak yatim, menemukan jalan buntu legitimasinya dalam ilmu *ushul fikih*, dengan kata lain, pandangan Syahrur tersebut tidak sejalan dengan ketetapan yang digariskan oleh *ushul fikih* dan tidak sesuai dengan fakta historis saat ayat Al-Qur'an diturunkan. Hal ini disinyalir karena abainya Syahrur

⁶⁴ Muhammad Fashihuddin, "Telaah Hukum Poligami di Indonesia dalam Kajian Qiyas", *Sakina: Journal of Family Studies* 5, no. 2 (2021), th.

⁶⁵ Abdurrahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Ayyub wa al-Nadhair*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), h. 7

⁶⁶ Abd. Basit Misbachul Fitri, "Poligami Dalam Perspektif Syadz Ad-Dzari'ah", *Ustratuna* 4, no. 1 (2020), h. 2

kepada teks-teks hadis yang merupakan sumber hukum kedua dalam penggalian hukum Islam. Sumber hukum yang telah disepakati oleh ulama. *Muttafaq*. Selain itu, hadis juga dapat digunakan sebagai sumber pengetahuan data-data historis kehidupan nabi Muhammad dan para sahabatnya.

Penutup

Kesimpulan

Baik ulama klasik dan konvensional, Syahrur, maupun Peraturan Perkawinan Irak memiliki pandangan yang sama, bahwa praktik poligami hanya boleh dilakukan maksimal kepada empat perempuan. Yang berbeda di antara mereka adalah, para ulama klasik dan konvensional tidak mempersyaratkan janda sebagai syarat kualitas perempuan yang hendak dipoligami, yang mereka persyaratkan hanyalah keadilan. Sementara Syahrur dengan memakai teori linguistik-historis-ilmiah dan intertektualitas serta *hudud*, miliknya, menggariskan bahwa peraturan berpoligami harus dilimiti, dibatasi ke dalam dua batas. Batas pertama ia sebut dengan *hudud al kam*, dan *hudud al kayf* untuk istilah batas kedua. *hudud al kam*, hanya membolehkan laki-laki berpoligami kepada minimal dua orang perempuan dan maksimal empat orang perempuan, tidak boleh berpoligami melampaui batas maksimal empat. Sementara *hudud al kayf*, yaitu hanya perempuan yang berstatus janda dan memiliki anak.

Konsep poligami Syahrur ini, meski tidak secara total, nampaknya menemukan implementasinya dalam Peraturan Perkawinan Irak Pasal 3 Ayat 4-5 Tahun 1963. Hanya saja, dalam Peraturan Perkawinan Irak tidak disebutkan secara jelas apakah perempuan janda tersebut harus memiliki anak yatim atau tidak, dibanding dengan konsep poligami Syahrur, Peraturan Perkawinan Irak terlihat begitu longgar, karena tidak memberlakukan syarat-syarat poligami umumnya terhadap perempuan janda, seperti keadilan sebagaimana Syahrur.

Konsep poligami Syahrur, dalam lensa *ushul fiqh* mengandung kelemahan dan kesesuai. Kelemahannya adalah absennya teks-teks hadis dalam “ijtihad” Syahrur karenanya mata Syahrur abai untuk melihat konteks sosial Nabi dan sahabatnya yang merupakan pijakan penting untuk menemukan fakta historis sebagai pertimbangan penting dalam berijtihad. Sedangkan kesesuaiannya adalah adanya semangat yang sama antara konsep Syahrur dan konsep yang dihasilkan oleh kajian *ushul fiqh* dalam hal memperketat peraturan kebolehan berpoligami.

PEMENUHAN HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTERI DALAM NIKAH MISYAR

Pendahuluan

Pernikahan adalah ikatan legal antara suami istri untuk membangun sebuah rumah tangga yang *sakinah, mawaddah warahmah*. Sebuah rumah tangga akan langgeng jika dapat terpenuhinya hak dan kewajiban antara suami dan istri. Karena setelah adanya ikatan yang kuat (*mitsaqan ghalidhan*) antara suami dan istri, maka pada saat itulah timbul hak dan kewajiban antara keduanya.

Nikah *misyar* merupakan jalan keluar bagi masyarakat tertentu, seperti ulama Saudi Arabia yang mengeluarkan fatwa membolehkan perkawinan ini. Berbeda dengan perkawinan temporal lainnya, nikah *misyar* adalah sah, karena telah memenuhi rukun akad yang disyariatkan oleh Islam, seperti dalam *ijab qabul*, dua orang saksi dan wali, hanya saja laki-laki mensyaratkan kepada perempuan untuk menyatakan bahwa dia tidak akan menuntut hak-haknya yang berhubungan dengan tanggung jawab laki-laki sebagai suaminya.

Seperti halnya persyaratan yang dinyatakan dan diterima oleh istri bahwa suami boleh melakukan perkawinan dengan perempuan lain tanpa sepengetahuan istri, dengan tanpa menalak istrinya dan suami tidak dituntut untuk memberikan nafkah, atau menyediakan tempat tinggal yang layak baginya. Istri berdiam di rumah orang tuanya, perkawinan ini dilaksanakan di rumah orang tuanya yang menyepakati hal tersebut. Pada saat sang suami berkunjung ke daerah atau kota tempat tinggal istri, sang suami mempunyai hak untuk berdiam bersamanya dan berinteraksi sebagaimana layaknya suami istri selama tinggal di daerah tersebut. Pada posisi ini perempuan, yang berstatus seorang istri tidak berhak mensyaratkan kepada suami untuk tinggal lebih dari waktu yang diinginkannya, atau meminta hak-hak seperti istri lain.

Ada beberapa kajian tentang isu-isu nikah *misyar*, diantaranya tulisan Asep Saepullah, dengan judul "*Nikah Misyar Perspektif Yusuf Qardhawi Dan Dosen Fakultas Syariah Iain Syekh Nurjati Cirebon*". Hasil dari penelitian ini yaitu Yusuf Qardhawi menghalalkan nikah *misyar* dengan alasan syarat dan rukunnya telah terpenuhi. Sedangkan pandangan dosen fakultas Syari'ah terpecah kepada tiga pandangan, yaitu ada yang menghalalkan, ada yang menghalalkan dengan syarat,

dan ada yang mengharamkan *bi al-maqashid*.¹ Kajian ini terfokus pada pandangan satu ulama, yaitu Yusuf al-Qardhawi, dan membahas juga pendapat para dosen fakultas Syari'ah UIN Syaikh Nurjati Cirebon.

Karangan lain Agung Tri Nugroho, berjudul "*Problematika Nikah Misyar Dalam Tinjauan Sosiologis Dan Psikologis*" dalam penelitian ini terungkap berbagai masalah mengenai pernikahan *misyar* (tamasya) yang dalam istilahnya adalah pernikahan dimana wanita mendapatkan bagian dari hak-haknya yang diatur pada saat akad nikah, seperti tidak mendapatkan tempat tinggal, mata pencaharian dan kesinambungan untuk hidup bersamanya. Sedangkan dalam KHI 1974, menurut agama Islam, pernikahan adalah salah satu bentuk ibadah yang perlu dijaga kekudukannya oleh kedua belah pihak, baik suami maupun istri. Pernikahan bertujuan untuk membentuk keluarga yang bahagia, sejahtera, dan abadi untuk selamanya. Selain itu, pernikahan membutuhkan kedewasaan dan persiapan fisik dan mental karena pernikahan/perkawinan adalah sesuatu yang sakral dan dapat menentukan cara hidup seseorang.

Jika dilihat dari ulasan psikologi dan sosiologi maka akan ada banyak polemik yang muncul dari hak dan tanggung jawab suami dalam hidup lebih spesifik masa depan anak dan psikologis anak. Masalah ini seharusnya menjadi kajian lembaga Kementerian Agama di bawah Pemerintah Indonesia. membutuhkan pengawasan ketat oleh praktik pernikahan *misyar* dengan menerapkan peraturan di wilayah Indonesia dan implikasi dari pernikahan tersebut.² Penelitian ini membahas bagaimana hak dan kewajiban ditinjau secara psikis-sosiologis.

Pengertian Nikah *Misyar*

Asumsi awal ketika seorang mengetahui apa sebenarnya nikah *misyar*, sesuatu yang terlintas dalam pikirannya pernikahan ini adalah nama lain dari nikah *mut'ab*, *sirri*, atau bahkan nikah wisata yang banyak terjadi di daerah puncak Bogor adalah nikah *misyar*. Karena kalau diperhatikan sekilas nikah *misyar* ini seolah-olah merupakan

¹ Saepullah, Asep, and Lilik Hanafiah, "Nikah *Misyar* Perspektif Yusuf Qardhawi dan Dosen Fakultas Syariah Iain Syekh Nurjati Cirebon." *Mabkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 2.2 (2017).

² Nugroho, Agung Tri, and M. Sy. "Problematika Nikah *Misyar* Dalam Tinjauan Sosiologis Dan Psikologis." *Al Qadhi: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 1.1 (2019), h. 79-95.

perkawinan yang terbatas waktu atau masanya, sebab ketika suami yang melakukan perjalanan dan melaksanakan pernikahan, kemudian ia kembali ke daerah asalnya, maka besar kemungkinan pernikahan, ini tidak bisa dilanjutkan dan berakhir.

Berdasarkan asumsi awal ini, maka nikah *misyar* memiliki kesamaan unsur dalam hal membatasi waktu perkawinan sebagaimana terdapat dalam berbagai macam pernikahan yang dilarang dalam Islam. Namun demikian hipotesa ini perlu dilihat lebih ekstensif dan menelusuri berbagai literatur yang telah tersedia, sehingga kesimpulan yang akan didapat kiranya memiliki dasar dan alasan yang argumentatif dalam konteks hukum Islam.

Kata nikah dari bahasa Arab نكاح yang merupakan bentuk *mabsdar* dari *fiil madhi* نكح yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berarti kawin, menikah.³ Sedangkan kata *al-misyar* berasal dari bahasa Arab سار yang artinya perjalanan.⁴ Nama *المسيار (al-misyar)* adalah sebuah nama bagi pernikahan, dimana suami pergi ke tempat isterinya, bukan sebaliknya. Kata ini terambil dari ungkapan seseorang pergi ke fulan untuk mengunjunginya dari waktu ke waktu. Pernikahan ini disebut *misyar* dikarenakan suamilah yang bertolak menuju tempat isteri di waktu-waktu yang terpisah lagi sempit. Ia tidak berlama-lama tinggal bersama isterinya, bahkan seringkali suami tersebut tidak bermalam dan tidak menetap.⁵

Usamah al-Asyqar menyatakan, sesungguhnya kata *ميسار* merupakan sebuah bentuk *mubalaghah (exaggeration)* yang diperuntukkan bagi seorang lelaki yang banyak menempuh perjalanan. Pada akhirnya kata tersebut menjadi nama untuk jenis pernikahan ini, sebab orang yang dengan cara ini tidak konsisten memenuhi hak-hak rumah tangga yang telah diwajibkan oleh syariat.

Sebagian orang memandang bahwa *misyar* adalah bahasa *'amiyyah* yang berasal dari orang-orang Badui di sejumlah Negara Arab. Berkaitan dengan hal tersebut, Yusuf al-Qardhawi mengakui

³ Atabik Ali dan Muhammad Mudhlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998), h. 1943.

⁴ Ahmad Warson Munawir, *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika Pondok Pesantren Krepyak, 1998), h. 504.

⁵ Shaykh Jabir al-Hakamî, "Al-Misyâr: al-Musammâ, al-Dawâ'î, wa Hukmuhû al-Syar'î," artikel ini diterbitkan oleh koran *al-Nadwah*, Selasa, 6-6-1423 H, Edisi 13299, h. 12.

tidak mengetahui makna *misyar* (secara pasti). Menurutny, kata *misyar* bukan sebuah kata baku, tetapi bentuk '*amiyyah* yang berkembang di sebagian Negara Teluk, dengan pengertian melewati sesuatu tanpa menyempatkan tinggal dalam waktu yang lama.⁶

Bahkan sebagian pengkaji menyimpulkan pembatasan penggunaannya di distrik Najed saja, yakni di Kerajaan Saudi Arabia. Menurut sebagian pakar bahasa, kata "*misyar*" merupakan kata tidak baku yang dipakai di distrik Najed, dengan pengertian kunjungan di siang hari. Lantas nama ini secara mutlak dipakai untuk jenis pernikahan yang mana sang suami menemui isterinya di siang hari saja, layaknya mengunjungi tetangga-tetangga. Sisi perbedaan pernikahan ini dengan pernikahan umumnya adalah sang isteri merelakan lepasnya hak pribadinya dalam pembagian hari dan nafkah. Ia juga merelakan sang suami mengunjungi dirinya di waktu-waktu yang longgar saja, kapan saja, siang atau malam.

Jadi secara etimologi kata *misyar* diambil dari kata *سَارَ* (artinya pergi).⁷ Kemudian kata *misyar* dinisbahkan kepada pernikahan ini karena suami pergi ke tempat isterinya dan bukan sebaliknya.

Secara terminologi menurut Yusuf Qardhawi nikah *misyar* ialah: "Yaitu pernikahan dimana seorang laki-laki (suami) mendatangi kediaman wanita (istri), dan wanita ini tidak pindah ke kediaman laki-laki tersebut. Biasanya, hal ini terjadi pada istri kedua, sedangkan laki-laki ini memiliki istri lain di rumah yang dinafkahnya."

Sementara itu, Wahhab al Zuhaili, menganggap nikah *misyar* merupakan nikah '*urf*. Dia mendefinisikan nikah '*urf* sebagai pernikahan antara laki-laki dan perempuan yang tidak dicatat secara resmi oleh otoritas yang berwenang dan mendapat tugas dari pemerintah.⁸ Atau dalam konteks Indonesia, tidak dicatat oleh Kantor Urusan Agama. Tetapi mempersamakan nikah *misyar* dengan nikah '*urf* mungkin tidaklah tepat, karena menurut Abu Malik Kamal bin Sayyid Salim, dalam bukunya, *Fiqh al-Sunnah li al-Nisa'*, mengatakan bahwa

⁶ Yusuf al-Qardhawi, *Zawaj al-Misyar, Haqiqatuh wa Hukumuh*, (Riyadh: Dâr al Qalam li Kulliyat al-Islamiyyah, 1423 H), h. 11-1

⁷ A.W. Munawir, *Kamus Al-Munawwir*, (Jogjakarta: Multi Karya Grafika, 1998), h. 684

⁸ Mo Nurhakim; Khairi Fadhly, "Tinjauan Sosiologis Fatwa Ulama Kontemporer Tentang Status Hukum Nikah Misyar", *Jurnal Universitas Muhammadiyah Malang*, Vo. 14, No. 2, Juli-Desember 2011, 46

nikah *'urf* adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan suatu fenomena yang berkembang di antara kaula muda.

Tepatnya adalah fenomena hubungan yang terjalin antara seorang pemuda dengan seorang pemudi yang merupakan shahabat karibnya di kampus, misalnya. Tidak ada yang mengetahui hubungan ini, atau bisa saja diketahui tetapi hanya oleh teman-teman mereka. Dalam perkembangan berikutnya, sang pemuda membawa pacarnya tersebut ke rumah temannya, misalnya, dan melakukan hubungan badan di sana. Setelah itu, semuanya kembali seperti biasa, perempuan tersebut pulang ke rumah orang tuanya yang selama ini mengasuh dan menafkahnya. Hubungan ini dianggap ikatan yang mengikat keduanya dan barangkali mereka merasa diperkuat dengan kesaksian teman-temannya. Hubungan ini tidak sah, bahkan hakikatnya adalah zina.⁹

Pandangan Ulama Fikih terhadap Hak dan Kewajiban Suami dan Isteri

Perkawinan berasal dari kata kawin, yang secara etimologi berarti membentuk keluarga dengan lawan jenis (melakukan hubungan kelamin atau bersetubuh).¹⁰ Kawin digunakan secara umum untuk tumbuhan, hewan dan manusia dan menunjukkan proses generatif secara umum. Nikah menurut *syara'* ialah akad yang membolehkan seorang laki-laki bergaul bebas dengan perempuan tertentu dan pada waktu akad mempergunakan lafal *nikah* atau *tazwij* atau terjemahannya. Menurut hukum Islam, pernikahan atau perkawinan ialah “Suatu ikatan lahir batin antara seorang laki-laki dan seorang perempuan untuk hidup bersama dalam suatu rumah tangga dan untuk berketurunan yang dilaksanakan menurut ketentuan-ketentuan hukum *syari'at* Islam”.¹¹

Pernikahan yang sah menurut *syara'* itu menimbulkan hak dan kewajiban sebagai suami dan isteri dalam keluarga. Jika suami isteri telah sama-sama melakukan tanggung jawabnya masing-masing, maka

⁹ Abu Malik Kamal bi Sayyid Salim, *Fuqih Sunnah untuk Wanita*, Terj. Asep Sobari, judul asli “Fiqh as-Sunnah li an-Nisa”, (Jakarta: al-Itishom Cahaya Umat, 2007), Cet ke-1, h. 627

¹⁰ Aninomaus, *Kamus Besar Babasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, Deperteen Pendidikan dan Pengajaran, 1994), Cet. Ke-3, Edisi Kedua, h. 456. Lihat juga Abdullah Asseqaf, *Studi Islam Kontekstualaborasi Paradikma Baru Muslim Kaffah*, (Yogyakarta: Gama Media, 2005), h. 13

¹¹ H. Zahri Hamid, *Pokok-Pokok Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia*, (Yogyakarta: Bina Cipta, 1987), h. 1

terwujudlah ketentraman dan ketenangan hati, sehingga sempurna lah kehidupan rumah tangga. Dengan demikian, tujuan hidup keluarga terwujud sesuai tuntunan agama, yaitu *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Sebagaimana kita ketahui, perkawinan adalah perjanjian hidup bersama antara dua jenis kelamin yang berlainan untuk mengarungi kehidupan rumah tangga. Semenjak mengadakan perjanjian melalui akad, kedua belah pihak telah terikat dan sejak itulah mereka mempunyai kewajiban dan hak-hak yang tidak mereka miliki sebelumnya.

Zaman dahulu, hak-hak perempuan hampir tidak ada, yang tampak hanyalah kewajiban. Hal ini karena status perempuan dianggap sangat rendah dan hampir dianggap sebagai sesuatu yang tidak berguna, seperti yang terjadi pada masa *jahiliyyah* di jazirah Arab dan hampir disemua negeri. Pandangan itu boleh jadi disebabkan oleh situasi dan kondisi ketika itu yang memerlukan kekuatan fisik untuk mempertahankan hidup. Habitat yang buas menuntut ketahanan fisik dalam mengarungi hidup dan kehidupan, disamping persaingan yang tidak sehat dalam mencari kebutuhan hidup. Ketika itu kebutuhan manusia bergantung pada pemberian alam sehingga mereka saling mendahului untuk mencapai kebutuhannya. Ketika semuanya habis, mereka mencari dan berpindah ketempat lain. Kehidupan yang nomadis (berpindah-pindah) seperti itu jelas memerlukan kekuatan fisik dan ketangkasan. Sebab tidak jarang menimbulkan bentrokan fisik dan berdarah dalam mempertahankan atau memperebutkan sumber-sumber kehidupan, lahan, makanan dan air. Semua itu tidak dapat dilakukan oleh mereka yang mempunyai fisik yang lemah seperti perempuan.¹²

Perempuan mempunyai jasad yang lemah, karenanya ia tidak dapat berbuat banyak dalam melawan arus kehidupan yang serba keras dan buas. Itu semua menimbulkan pandangan negatif terhadap wanita. Hanya saat kebutuhan biologis seksual menagih, wanita diperlukan. Setelah itu, wanita kembali kepada statusnya.

Dalam sejarah kemanusiaan sering kita baca, betapa hal itu memang terjadi dan menjadi kenyataan sejarah. Pemilikan perempuan oleh raja-raja tempo dulu mengarah pada asumsi bahwa perempuan hanya menjadi simbol pemuas seks belaka. Mereka dikumpulkan disuatu tempat di lingkungan istana dengan jumlah yang fantastis,

¹² Abdul Qadir Manshur, *Buku Pintar Fikih Wanita Segala Hal yang Ingin Anda Ketahui tentang Perempuan dalam Hukum Islam*, (Jakarta: Zaman, 2005), h. 21

kemudian secara bergiliran, bahkan secara kolektif, dipanggil untuk memenuhi hasrat biologis raja atau orang-orang besar di lingkungan istana. Mereka dalam istilah raja-raja Mesir Kuno disebut sebagai *harem*. Hal itu masih mungkin terjadi pada saat ini, namun dalam format yang berbeda bentuk yang lebih beradab.

Hadirnya Islam pada abad VI Masehi, mengubah ketimpangan tersebut dan mendudukan perempuan pada tempat yang layak sebagai manusia pada umumnya. Adapun dari segi *materiil*, perempuan mempunyai hak milik (*bezitrecht*). Sejak perkawinan, perempuan seperti halnya laki-laki mendapat pusaka, tidak seperti zaman *jahiliyyat*, perempuan justru dianggap sebagai harta pusaka yang turut diwariskan. Hanya saja berbeda persentasenya, sebab perbedaan tanggung jawab keduanya. Laki-laki menurut kodratnya mempunyai fisik yang kuat dan perkasa. Oleh sebab itu, laki-laki bertugas melindungi dan mengurus wanita yang lemah, dia pantas menjadi pemimpin isteri rumah tangga serta memikul beban perempuan serta anak-anaknya, secara moril maupun *materiil*, seperti sandang, pangan, papan, serta perlindungan keamanan dan ketenteraman seluruh keluarga.

Firman Allah SWT :

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ ۖ فَعِظُوهُنَّ ۖ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

“Laki-laki (*suami*) itu pelindung bagi perempuan (*istri*), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (*laki-laki*) atas sebagian yang lain (*perempuan*), dan karena mereka (*laki-laki*) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (*kepada Allah*) dan menjaga diri ketika (*suaminya*) tidak ada, karena Allah telah menjaga (*mereka*). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (*pisah ranjang*), dan (*kalau perlu*) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Maha tinggi, Maha besar.” (Q.S. an-Nisa’ [4]: 34)

Adapun kewajiban suami kepada isterinya sekaligus juga menjadi hak isterinya pada garis besarnya terbagi menjadi dua kewajiban. *Pertama*, kewajiban moril (bukan benda) dan *kedua*, kewajiban kebendaan. Kewajiban suami terhadap isteri adalah sebagai berikut;

- 1) Suami wajib memberi nafkah kepada isterinya dan anak-anaknya berupa sandang, pangan dan papan.
- 2) Suami wajib melindungi isterinya;
- 3) Suami wajib membimbing terhadap isteri dan rumah tangganya
- 4) Suami wajib memberi pendidikan agama kepada isterinya dan memberikan kesempatan belajar pengetahuan yang berguna.
- 5) Selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam.
- 6) Isteri wajib mendidik anak dan rumah tangganya serta menggunakan harta nafkah suaminya dijalan yang lain.
- 7) Suami isteri wajib menciptakan keluarga *sakinah, mawaddah wa rahmah* yang bahagia.
- 8) Suami isteri wajib saling cinta mencintai, hormat menghormati, memberi bantuan lahir batin.
- 9) Suami isteri wajib mengasuh, memelihara anak-anak mereka baik mengenai pertumbuhan jasmani, rohani maupun terkait kecerdasan pendidikan agama.
- 10) Suami isteri wajib memelihara kehormatannya.¹³

Firman Allah SWT pada Q.S. al-Nisa' ayat 34, berdasarkan ayat tersebut bahwa tugas pemimpin rumah tangga menyangkut segala aspek kehidupan keluarga. Seperti layaknya pemimpin, laki-laki wajib mengawasi, melindungi, mendidik, serta mengajari hal-hal yang belum diketahui isteri dan anak-anaknya, terutama dalam hal agama.¹⁴

Memberi nafkah termasuk di dalamnya memenuhi segala kebutuhan hidup sesuai dengan kemampuan suami. Kebutuhan itu dapat berupa makanan, pengobatan, tempat tinggal dan kebutuhan lain yang dianggap perlu. Sebagaimana firman Allah Swt :

¹³ Mardani, *Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam Modern*, (Yogyakarta: Graha Ilmu; 2011), h. 18-19. Lihat juga di Muhammad Ali Yusuf As-Subki, *Fikih Keluarga Pedoman Keluarga dalam Islam*, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 143-148

¹⁴ Bahariddin Lopa, *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: PT. Dana Bakti Prima Yasa, 1996), h. 164

أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَأَتَمِّرُوا بَيْنَكُم مَعْرُوفٍ ۚ وَإِن تَعَاَسَرْتُم فَاَسْتَرْضِعْ لَهُنَّ أُخْرَىٰ



“Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu maka berikanlah imbalannya kepada mereka; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.” (Q.S. at-Talaq [65]: 6)

Dalam ayat di atas dapat kita pahami bahwa; a) Suami wajib memberi isteri tempat teduh serta nafkah lain, b) Isteri harus mengikuti suami dan bertempat tinggal ditempat suami tinggal. Seperti juga untuk hal-hal lain, Allah Swt., tidak memberatkan hamba-Nya dengan beban yang tak tertanggungkan. Jadi, pemberian nafkah itu atas kesanggupan suami dan bukan bergantung pada permintaan isteri.

Adapun diwajibkannya nafkah kepada suami adalah sebagai akibat dari perkawinan sehingga isteri terikat pada suaminya. Isteri diwajibkan taat kepada suaminya, melayani kebutuhan (terutama psikis) suaminya, membantu sebatas kesanggupan, mendorong semangat, menjaga diri dan nama baik suaminya, mengatur dan mengurus rumah tangga dan anak-anaknya, dan lain-lain. Di samping itu, isteri tidak menerima apapun selain dari suaminya. Oleh karena itu, sangat wajar bila suami harus mencukupi kebutuhannya sebagai suatu kewajiban.¹⁵

Berkaitan dengan hak dan kewajiban suami isteri, menurut para ulama terjadi beberapa pendapat, yaitu; *Pertama*, menurut

¹⁵ Hermanto, Agus. “Eksistensi Konsep Maslahat terhadap Paradigma Fikih Feminis Muslim tentang Hak Dan Kewajiban Suami Isteri.” *Nizham Journal of Islamic Studies* 7.02 (2019), h. 262-278

Hanafiyah, seandainya suami pulang dengan membawa bahan pangan yang masih harus dimasak dan diolah, lalu isterinya enggan untuk memasak dan mengolahnya, maka isteri itu tidak boleh dipaksa. Suaminya diperintahkan untuk pulang membawa makanan yang siap santap. Seandainya seorang isteri berkata; “*Saya tidak mau masak dan membuat roti*”, maka isteri itu tidak boleh dipaksa untuk melakukannya. Dan suami harus memberinya makanan siap santap, atau menyediakan pembantu untuk memasak makanan.

Kedua, mazhab Malikiyah, wajib atas suami berkhidmat (melayani) isterinya. Meski suami memiliki keluasan rejeki sementara isterinya punya kemampuan untuk berkhidmat, namun tetap kewajiban isteri bukan berkhidmat. Suami adalah pihak yang wajib berkhidmat. Maka wajib atas suami untuk menyediakan pembantu buat isterinya.

Ketiga, mazhab Syafi’iyah, tidak wajib atas isteri berkhidmat untuk membuat roti, memasak, mencuci dan bentuk khidmat lainnya, karena yang ditetapkan (dalam pernikahan) adalah kewajiban untuk memberi pelayanan seksual (*istimta'*), sedangkan pelayanan lainnya tidak termasuk kewajiban.

Keempat, mazhab Hanabalah, seorang isteri tidak diwajibkan untuk berkhidmat kepada suaminya, baik berupa mengadoni bahan makanan, membuat roti, memasak, dan yang sejenisnya, termasuk menyapu rumah, menimba air di sumur. Ini merupakan nash Imam Ahmad rahimahullah. Karena *aqadnya* hanya kewajiban pelayanan seksual, maka pelayanan dalam bentuk lain tidak wajib dilakukan oleh isteri, seperti memberi minum kuda atau memanen tanamannya.

Kelima, mazhab al-Zhahiri, tidak ada kewajiban bagi isteri untuk mengadoni, membuat roti, memasak dan khidmat lain yang sejenisnya, walau pun suaminya anak khalifah. Suaminya itu tetap wajib menyediakan orang yang bisa menyiapkan bagi isterinya makanan dan minuman yang siap santap, baik untuk makan pagi maupun makan malam. Serta wajib menyediakan pelayan (pembantu) yang bekerja menyapu dan menyiapkan tempat tidur.¹⁶

Menurut ulama kontemporer Yusuf al-Qaradawi, beliau tidak setuju dengan pendapat *jumbur ulama'* ini. Beliau cenderung tetap mengatakan bahwa wanita wajib berkhidmat di luar urusan seks kepada suaminya. Dalam pandangan Yusuf Qaradhawi, wanita wajib

¹⁶ Hermanto, Agus. “Integrasi Laki-Laki dan Perempuan (Paradigma Teori Gender Kontemporer).” *Studia Quranika* 1.2 (2017), 197-210

memasak, menyapu, mengepel dan membersihkan rumah. Karena semua itu adalah timbal balik dari nafkah yang diberikan suami kepada mereka. Kita bisa memahami dengan pendapat *syekh* yang tinggal di Doha Qatar ini, namun satu hal yang juga jangan dilupakan, beliau tetap mewajibkan suami memberi nafkah kepada isterinya, di luar urusan kepentingan rumah tangga.¹⁷

Jadi para isteri harus digaji dengan nilai yang pasti oleh suaminya. Karena Allah swt., telah memerintahkan para lelaki sebagai suami untuk memberi nafkah kepada isterinya. Dan memberi nafkah itu artinya bukan sekedar memenuhi kebutuhan rumah tangga, tapi lebih dari itu, para suami harus menggaji para isteri. Dan uang gaji itu harus diluar semua biaya kebutuhan rumah tangga. Yang sering kali terjadi memang aneh, suami menyerahkan gajinya kepada isteri, lalu semua kewajiban suami harus dibayarkan isteri dari gaji itu. Kalau masih ada sisanya, tetap saja itu bukan lantas jadi hak isteri. Dan lebih celaka, kalau uang tersebut kurang, isteri yang harus berpikir tujuh keliling untuk mengatasinya. Jadi pendapat al-Qardawi itu bisa saja kita terima, asalkan isteri juga harus dapat jatah gaji yang pasti dari suami, di luar urusan kebutuhan rumah tangga.

Problematika dalam Nikah *Misyar*

Nikah *misyar* sering juga diistilahkan dengan nikah *itsar*, yaitu pernikahan yang memenuhi segala rukun dan syaratnya, dilakukan karena suka sama suka, ada wali, saksi, dan juga mahar. Hanya saja, sang istri merelakan beberapa haknya tidak dipenuhi oleh suaminya, misalnya hak nafkah, atau hak gilir, atau tempat tinggal. Maka, nikah *misyar* tidak ubahnya sama dengan poligami, hanya saja istri terbaru merelakan sebagian haknya, untuk tidak diberikan oleh suaminya. Karena itu, nikah ini sering juga disebut nikah *itsar*, yang artinya pernikahan, dimana sang istri lebih mendahulukan hak madunya, dari pada hak dirinya.

Adapun sebab-sebab munculnya pernikahan jenis ini adalah sebagai berikut; *Pertama*, Bertambahnya perawan yang sudah mulai lanjut usia, karena banyak pemuda yang enggan menikah disebabkan mahalannya mas kawin dan biaya pernikahan, atau disebabkan maraknya kasus perceraian. Sehingga kondisi seperti ini menjadikan sebagian

¹⁷ Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Kencana, 2003), h. 155-156

wanita merelakan dirinya untuk menjadi istri kedua atau ketiga dan menggugurkan sebagian haknya.

Kedua, Kebutuhan sebagian wanita untuk tetap tinggal bersama di rumah keluarganya, bisa jadi karena ia menjadi penanggung jawab tunggal di rumah tersebut, atau ia memiliki cacat. Sedangkan keluarganya khawatir akan mendapatkan perlakuan di luar kemampuannya, suaminya pun tidak bosan dengan sering berkomunikasi dengannya. Atau dengan alasan lainnya, misalkan si istri mempunyai anak-anak dan tidak bisa pindah ke rumah suami barunya.

Ketiga, Keinginan sebagian laki-laki yang sudah menikah untuk menjaga kehormatan sebagian wanita lain karena kebutuhan mereka akan hal itu, atau ia menikah lagi karena kebutuhannya untuk sebuah kenikmatan yang dibolehkan, namun tidak memperhatikan rumah tangga pertama dan anak-anaknya. *Keempat*, Keinginan seorang suami untuk menyembunyikan pernikahan keduanya dari istri pertamanya, karena khawatir akan merusak hubungan rumah tangga dengan istri pertamanya. *Kelima*, Banyaknya laki-laki yang bepergian ke luar negeri dalam waktu yang cukup lama, dan tanpa ditemani seorang istri.

Di masa silam, ada pernikahan model di atas. Di mana masing-masing istri yang memiliki satu suami, tidak mendapatkan jatah gilir yang sama. Ada di antara wanita masa silam, yang hanya mendapatkan jatah gilir bersama suami di siang hari saja, yang sering diistilahkan dengan *nahariyat*, dari kata *nabar*, yang artinya siang. Disebut *nahariyat*, karena dia hanya didatangi sang suami di siang hari.

Sikap istri kedua yang menggugurkan haknya, tidaklah menjadikan pernikahannya menjadi batal atau haram. Meskipun sebagian ulama membencinya, hanya saja tidaklah menyebabkan pernikahan semacam ini menjadi tidak sah, selama syarat dan rukunnya terpenuhi.¹⁸

Muhammadiyah Jawa Tengah mengeluarkan fatwa haram terhadap nikah *miyyar*. Hal itu diutarakan saat Majelis *Tarjih* dan *Tajdid* (MTT) Pimpinan Wilayah Muhammadiyah (PWM) Jawa Tengah menggelar Musyawarah Wilayah (Muswil) *Tarjih* ke-5 di Pondok Pesantren Darul Ihsan Muhammadiyah Sragen, Sabtu-Minggu (2-3/11/2019). Nikah *miyyar* adalah pernikahan di mana suami tidak

¹⁸ Rais, Isnawati. "Praktek Kawin Mut'ah di Indonesia dalam Tinjauan Hukum Islam dan Undang-Undang Perkawinan." *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 17.1 (2014)

punya kewajiban memberikan nafkah lahir kepada istri. Sebelum fatwa haram itu diputuskan, sempat terjadi perbedaan pendapat dalam rapat komisi.

Pro kontra mengenai boleh tidaknya nikah *misyar* pun mengemuka. Sejumlah peserta mendukung nikah *misyar* dibolehkan baik tanpa syarat maupun tidak, mengingat syarat sah nikah sudah terpenuhi. Namun, ada pula peserta yang menolak keras nikah *misyar* karena dipandang lebih banyak mendatangkan mudarat. Bahkan, seorang peserta rapat komisi yang mewakili kalangan perempuan sempat menangis saat menyampaikan pendapatnya mengenai mudarat pernikahan *misyar* bila dibolehkan.¹⁹ Tapi akhirnya MTT PWM Jawa Tengah memutuskan nikah *misyar* hukumnya haram karena lebih banyak mendatangkan mudarat.

Pernikahan *misyar* sudah menjadi hal biasa di beberapa negara Timur Tengah. Pernikahan dengan model seperti itu tidak menutup kemungkinan menyebar ke Indonesia. Pernikahan *misyar* ini menjadi pokok bahasan dalam *Muswil Tarjih* ke-5 karena permasalahan itu tengah menarik perhatian di kalangan warga Muhammadiyah. Muhammad Julijanto, pemateri dari MTT PDM Wonogiri, mengemukakan nikah *misyar* biasa dilakukan pria *musafir* dengan wanita yang sudah tua tetapi belum menikah atau sudah kehilangan harapan untuk melangsungkan pernikahan secara normal.

Dengan nikah *misyar*, istri tidak bisa mendapatkan haknya secara penuh dari suaminya tersebut. Hak-hak istri yang tidak bisa dipenuhi suami itu meliputi nafkah lahir, tempat tinggal dan hak untuk hidup bersama. Pada prinsipnya dengan nikah *misyar*, suami tidak punya kewajiban untuk memberi nafkah lahir. “Suami tersebut hanya melakukan sebagian kewajibannya yakni memenuhi kebutuhan batin istri”.²⁰

Salah satu ulama yang membolehkan nikah *misyar* adalah Yusuf al-Qardhawi dengan dalih rukun dan syarat nikah sudah dipenuhi. Alasan sosiologis yang membolehkan pernikahan ini adalah adanya kesulitan atau rintangan bagi seorang wanita untuk menikah. Sebagian orang menganggap nikah *misyar* sebagai solusi bagi

¹⁹ Taufiki, Muhammad. “Nikah *misyar* dalam pandangan Hukum Islam.” (2012)

²⁰ Nurhakim, Moh, and Khairi Fadly. “Tinjauan Sosiologis Fatwa Ulama Kontemporer Tentang Status Hukum Nikah *Misyar*.” *Jurnal Salam* 14.2 (2013)

perempuan-perempuan yang tidak bersuami atau perawan tua untuk memenuhi kebutuhan biologisnya.²¹

Hak dan Kewajiban Suami dan Isteri dalam Nikah *Misyar*

Nikah *misyar*, bentuk nikah di mana pasangan nikah hidup secara terpisah satu sama lain atas kesepakatan bersama dan tetap masih ada pemenuhan syahwat dan beberapa hak lainnya sesuai kesepakatan, dan bisa jadi pasangan sepakat tidak ada pemberian tempat tinggal atau nafkah bulanan.²²

Bentuk nikah *misyar* sudah ada sejak masa silam. Bentuk nikah semacam ini adalah suami mensyaratkan pada istrinya bahwa ia tidak diperlakukan sama dengan isteri-istetrinnya yang lain (dalam kasus poligami), bisa jadi pula ia tidak dinafkahi atau tidak diberi tempat tinggal, ada pula yang mensyaratkan ia akan bersama istrinya cuma di siang hari (tidak di malam hari). Atau bisa jadi si istri yang menggugurkan hak-haknya, ia ridha jika hanya ditemani suami di siang hari saja (bukan malam hari), atau ia ridha suaminya tinggal bersamanya hanya untuk beberapa hari saja.²³

Walaupun secara hukum Islam dan syarat sah dari nikah *misyar* adalah sah, namun perlu kita pertimbangkan juga secara personal dan dampak yang terjadi setelah itu. Walaupun sah, namun ketika menjalankannya salah dan pelaksanaannya setelah itu membawakan *mudharat*, tentu Allah juga menilai hal yang berbeda. Untuk itu, berikut adalah hal-hal yang perlu dipertimbangkan dalam aspek pernikahan *misyar*.

- a) Niat untuk menikah, sebelum melaksanakan nikah *misyar*, tentunya yang perlu dipertimbangkan pertama kali adalah aspek niat. Apakah niat yang dimiliki untuk menikah. Tentunya menikah bukan hanya sekedar memenuhi aspek hawa nafsu atau kebutuhan biologis. Lebih dari jauh itu, banyak tanggung

²¹ Nugroho, Agung Tri, and M. Sy. "Problematika Nikah *Misyar* Dalam Tinjauan Sosiologis Dan Psikologis." *Al Qadhi: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1.1 (2019), h. 79-95. Lihat Juga Saepullah, Asep, and Lilik Hanafiah. "Nikah *Misyar* Perspektif Yusuf Qardhawi Dan Dosen Fakultas Syariah Iain Syekh Nurjati Cirebon." *Mabkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 2.2 (2017)

²² Muhammad Abduh Tuasikal, "Nikah *Misyar*, Berpisah Jauh dari Pasangan", Selasa 10 Januari, diakses dari: <https://rumaysho.com/2232-nikah-misyar-berpisah-jauh-dari-pasangan.html>

²³ Tohari, Chomim. "Fatwa Ulama Tentang Hukum Nikah *Misyar* Perspektif Maqasid Shari'ah. At-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam." (2011).

jawab dan amalan yang harus dipenuhi. Menikah semata-mata bukan karena rasa cinta dan keinginan saja, tapi disana ada fungsi untuk membangun keluarga, anak-anak, memberikan manfaat untuk masyarakat, dan juga memberikan dampak sosial yang lebih jauh dibanding hanya sekedar memenuhi kebutuhan biologis. Untuk itu, perlu dipertimbangkan niatnya. Jika niat menikah hanya untuk memenuhi hasrat yang pendek dan sementara saja, tentu tidak akan mendapatkan berkah dan dampak yang besar bagi ibadah kita di muka bumi. Tentu kebahagiaan dunia juga hanya sesaat saja.

- b) Kemampuan untuk melaksanakan tanggung jawab, sebelum melaksanakan nikah *misyar* hendaknya kita juga mempertimbangkan untuk mampu terus melaksanakan tanggung jawab. Tentu memiliki tanggung jawab seperti dalam sebuah pernikahan tidaklah mudah. Harus dipertimbangkan adakah nanti kita bisa bersikap adil, sesuai dengan janji, dan juga sesuai dengan tanggung jawab istri atau suami dalam Islam.
- c) Adakah pihak yang tersakiti, dengan minta ijin isteri yang lain atau pihak yang lain memang bukan kewajiban atau syarat sah dari suatu pernikahan. Jika sesuai dengan rukun dan syarat sah menikah, tentu saja ini bukanlah hal yang membatalkan suatu pernikahan. Tentu secara etis haruslah dipertimbangkan apakah nantinya ada pihak yang tersakiti.
- d) Kemungkinan akan terpecahnya keluarga besar. Saat mempertimbangkan menikah *misyar*, tentu kita juga harus mempertimbangkan apakah ada kemungkinan terpecahnya keluarga besar dengan isteri yang sebelumnya?
- e) Bagaimana jika nanti memiliki anak, hal ini yang sangat penting sekali untuk dipertimbangkan. Jika nanti dari isteri yang dinikahi *misyar* memiliki anak, tentunya harus dipertimbangkan apakah bisa benar-benar sesuai dengan tanggung jawab ayah terhadap anaknya.
- f) Memahami fitrah wanita. Suami yang menikahi isteri dengan nikah *misyar*, tentunya juga harus memahami fitrah wanita. Walaupun isteri mau untuk dinikahi *misyar*, dibagi waktu, dan dibagi hidupnya tetapi wanita memiliki sifat universal. Sifat universal ini adalah ingin diperhatikan, rasa memiliki yang tinggi, dan juga sikap untuk menjadi istimewa dalam rumah tangga.

Kesimpulan

Secara terminologi menurut Yusuf Qardhawi nikah *misyar* ialah: "Yaitu pernikahan dimana seorang laki-laki (suami) mendatangi kediaman wanita (istri), dan wanita ini tidak pindah ke kediaman laki-laki tersebut. Biasanya, hal ini terjadi pada istri kedua, sedangkan laki-laki ini memiliki istri lain di rumah yang dinafkahnya."

Adapun kewajiban suami kepada isterinya sekaligus juga menjadi hak istrinya pada garis besarnya terbagi menjadi dua kewajiban. *Pertama*, kewajiban moril (bukan benda) dan *kedua*, kewajiban kebendaan. Adapun kewajiban utama bagi seorang isteri ialah berbakti lahir dan bathin di dalam batas-batas yang dibenarkan oleh islam dan isteri menyelenggarakan serta mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya.

Dengan nikah *misyar*, isteri tidak bisa mendapatkan haknya secara penuh dari suaminya tersebut. Hak-hak istri yang tidak bisa dipenuhi suami itu meliputi nafkah lahir, tempat tinggal dan hak untuk hidup bersama. Pada prinsipnya dengan nikah *misyar*, suami tidak punya kewajiban untuk memberi nafkah lahir. "Suami tersebut hanya melakukan sebagian kewajibannya yakni memenuhi kebutuhan batin istri"

Bentuk nikah *misyar* sudah ada sejak masa silam. Bentuk nikah semacam ini adalah suami mensyaratkan pada istrinya bahwa ia tidak diperlakukan sama dengan istri-istrinya yang lain (dalam kasus poligami), bisa jadi pula ia tidak dinafkahi atau tidak diberi tempat tinggal, ada pula yang mensyaratkan ia akan bersama istrinya cuma di siang hari (tidak di malam hari). Atau bisa jadi si istri yang menggugurkan hak-haknya, ia ridha jika hanya ditemani suami di siang hari saja (bukan malam hari), atau ia ridha suaminya tinggal bersamanya hanya untuk beberapa hari saja.

KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA (KDRT) PERSPEKTIF HUKUM POSITIF DAN HUKUM ISLAM

Pendahuluan

Pada akhir bulan September tahun 2022 masyarakat Indonesia dibuat heboh dengan timbulnya kasus berita di platform media sosial tentang kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) yang alami oleh seorang artis penyanyi dangdut papan atas Indonesia yang dilakukan oleh suaminya sendiri.¹ Hal ini menimbulkan keresahan dikalangan masyarakat terkhusus kaum wanita yang khawatir jika hal tersebut menimpa pada dirinya.

Kekerasan dalam rumah tangga adalah hal lumrah yang terjadi pada kehidupan masyarakat. KDRT biasanya menimpa pada perempuan (istri) dan dialami oleh semua orang, tanpa melihat tempat dan waktu.² Karena memang secara kultural dan sosial sebagian besar masyarakat kita masih menempatkan laki-laki (suami) memiliki superioritas atas perempuan (istri). Masalah kekerasan dalam rumah tangga ini mungkin lebih tua dari usia kita, karena memang kekerasan dalam rumah tangga baru kita dengar belakangan ini setelah tebitnya deklarasi PBB tahun 1993 tentang penghapusan kekerasan terhadap perempuan.³

Kekerasan dalam rumah tangga merupakan bagian khusus tindak pidana dalam sistem peradilan di Indonesia yang diatur sendiri dalam UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Yang mana lahirnya UU ini berasal dari keprihatinan bangsa Indonesia atas maraknya kekerasan dalam rumah tangga yang secara substansi tidak ada pengaturan khusus dalam KUHP. Oleh karena itu, masalah KDRT ini sulit diselesaikan secara hukum. Di samping itu, adalah dikarenakan pembahasan yang sempit bahwa keluarga adalah ruang privat yang tabu dibicarakan. Dalam kaitan ini, misalnya, ada anggapan sebagian masyarakat Indonesia yang masih

¹ Redaksi, "Kronologi KDRT Lesti Kejora Berujung Rizky Billar Ditahan Polisi", Ahad 8 Januari 2023, diakses dari: <https://news.detik.com/berita/d-6345991/kronologi-kdrt-lesti-kejora-berujung-rizky-billar-ditahan-polisi>

² Muhammad Rifaldi dan Oci Senjaya, "Tindak Pidana Kekerasan dalam Rumah Tangga Berdasarkan Perspektif Sosiologi Hukum", Volume 8 No. 13, *Jurnal Ilmiah Wabana Pendidikan*, 2022, h. 327

³ Samsul Mu'min, "Kekerasan Dalam Rumah Tangga Analisis Putusan Perkara Nomor 1376/Pid.B/2005/PN.Jak.Sel", Skripsi (Jakarta: FSH UIN SYAHID, 2006), h. 13

menganut paham ketimuran bahwa rahasia dalam rumah tangga pantang untuk diceritakan ke pihak luar, sehingga membuat sebagian korban KDRT enggan melaporkannya.⁴ Bentuk bentuk kekerasan dalam rumah tangga yang umum terjadi di antaranya; kekerasan fisik, psikologis, seksual, dan ekonomi.⁵

Berdasarkan data dari Komisi Nasional Perempuan berupa Catatan Tahunan (Catahu) tahun 2015 menunjukkan kasus kekerasan seksual dalam rumah tangga pada tahun 2015 sebanyak 2.274 kasus (26%) dari seluruh kasus KDRT, dan secara umum, tercatat ada 8555 kasus KDRT yang ditangani oleh 43 Pengadilan Agama.⁶

Dari penjelasan di atas persoalan yang muncul adalah mengapa rumah tangga yang seharusnya dalam ajaran Islam adalah tempat yang penuh dengan *mawaddah wa rahmah*, justru menjadi tempat yang menakutkan bagi perempuan. Oleh karena itu penulis menarik jawaban atas permasalahan yang menyangkut KDRT, yang mana dalam tulisan ini penulis akan meneliti tentang Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Hukum Positif Hukum Islam

Metode Penelitian

Metode penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif dan masuk kedalam penelitian *library reaseach* (kajian pustaka) dengan menggunakan metode deskriptif komparatif. Adapun data yang dikumpulkan dalam penelitian ini adalah UU No 23 tahun 2004 tentang PKDRT dan kekerasan dalam rumah tangga dalam hukum Islam. Adapun teknik pengumpulan data penelitian ini adalah: menelusuri sejumlah literature yang ada serta menelaah data-data tersebut di atas dari sumber data, yaitu data primer dan data sekunder.

Kekerasan Dalam Rumah Tangga Perspektif Hukum Positif

Kekerasan dalam rumah tangga (disingkat KDRT) adalah kekerasan yang dilakukan di dalam rumah tangga baik oleh suami maupun oleh istri. Menurut Pasal 1 UU Nomor 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (UU PKDRT), yang dimaksud dengan Kekerasan dalam Rumah Tangga adalah sebagai berikut:

⁴ Toha Andiko dkk, "Kekerasan Dalam Rumah Tangga dan Sanksinya, Vol. 6 No. 3, *Jurnal Manhaj*, 2017, h. 1

⁵ Aroma Elmina Marta, *Perempuan, Kekerasan dan Hukum*, (Yogyakarta: UII Press, 2003), h. 35-37

⁶ *Ibid*

“setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga”.

Dari definisi di atas diketahui bahwa undang-undang ini dibuat untuk semua anggota rumah tangga, baik laki-laki maupun perempuan. Adapun penyebutan kata “terutama terhadap perempuan”⁷ menunjukkan bahwa gagasan pembuatan undang-undang tersebut tidak terlepas dari kaum perempuan di mana dalam realitas sosiologis sebagian besar korban kekerasan dalam rumah tangga adalah kaum perempuan (istri) dan pelakunya adalah suami, walaupun ada juga korban justru sebaliknya, atau orang-orang yang tersubordinasi di dalam rumah tangga itu.

Merujuk pada pasal 1 angka 30 Kitab Undang-undang Hukum Acara Pidana rumah tangga adalah kata lain dari keluarga, yakni mereka yang mempunyai hubungan darah sampai derajat tertentu atau hubungan perkawinan.⁸ Hanya saja dalam Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga ini lingkup keluarga diperluas menjadi suami, isteri dan anak; orang-orang yang mempunyai hubungan keluarga dengan orang karena hubungan darah, perkawinan, persusuan, pengasuhan, perwalian, yang menetap dalam rumah tangga dan/atau orang yang bekerja membantu rumah tangga dan menetap dalam rumah tangga tersebut dalam jangka waktu selama berada berada dalam rumah tanggayang bersangkutan.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa KDRT secara umum adalah berbagai bentuk tindakan yang dilakukan dengan sengaja yang tujuannya menyakiti, melukai, secara lahir atau bathin yang dilakukan suami kepada istrinya, bukan keluarga lainnya, perbuatan itu bukanlah untuk mendidik sebagaimana yang diajarkan agama atau peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Bentuk-bentuk Kekerasan dalam Rumah Tangga

Menurut Undang-undang Nomor 23 Tahun 2004 bentuk kekerasan dalam rumah tangga terutama terhadap perempuan

⁷ Kitab Undang-Undang Hukum Pidana

⁸ Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, cet 1, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), h. 22

beraneka ragam. Mulai dari kekerasan fisik, psikologis, ekonomi sampai kekerasan seksual.

1. **Kekerasan fisik.** Kekerasan fisik adalah perbuatan yang mengakibatkan rasa sakit, jatuh sakit atau luka berat. Perilaku kekerasan yang termasuk dalam golongan ini antara lain adalah menampar, memukul, meludahi, menarik rambut (menjambak), menendang, menyudut dengan rokok, memukul/ melukai dengan senjata dan sebagainya. Biasanya perlakuan ini akan nampak seperti bilur-bilur, muka lebam atau bekas luka lainnya⁹
2. **Kekerasan psikologis/emosional.** Kekerasan psikologis atau emosional adalah perbuatan yang mengakibatkan ketakutan, hilangnya rasa percaya diri, hilangnya kemampuan untuk bertindak, rasa tidak berdaya dan penderitaan psikis berat pada seseorang.
3. **Kekerasan seksual.** Kekerasan jenis ini meliputi pengisolasian (menjauhkan) istri dari kebutuhan batinnya, memaksa melakukan hubungan seksual, memaksa selera seksual sendiri dan tidak memperhatikan kepuasan pihak istri.¹⁰
4. **Kekerasan ekonomi.** Setiap orang dilarang melantarkan orang dalam lingkup rumah tangganya, padahal menurut hukum yang berlaku baginya atau karena persetujuan atau perjanjian ia wajib memberikan kehidupan, perawatan atau pemeliharaan kepada orang tersebut. Contoh dari kekerasan jenis ini adalah tidak memberi nafkah istri, bahkan menghabiskan uang istri.¹¹

Secara empiris penyebab terjadi KDRT itu dalam 4 bentuk. *Pertama*, penganiayaan menyakiti fisik, seperti pukulan, tendangan, siraman dengan air panas, setrika dan cubitan. *Kedua*, penganiayaan secara fisikis atau emosional, seperti hinaan, ancaman, dan cemoohan. *Ketiga*, penganiayaan secara finansial seperti pengabaian uang belanja

⁹ Keuhmalahayati, "Kekerasan Pada Istri Dalam Rumah Tangga dan Dampaknya Terhadap Kesehatan Reproduksi" Selasa 10 Januari, 2023, diakses dari: <https://www.coursehero.com/file/p3ivdiqh/Mulai-dari-kekerasan-fisik-psikologis-ekonomi-sampai-kekerasan-seksual-22/>

¹⁰ Di India kekerasan dalam hubungan intim merupakan kekerasan dalam rumah tangga yang tidak dapat ditoleransi. Indira Jaising, "Bringing Rights Home: review of the Campaign for a Law on Domestic Violence, *Economic and Political Weekly*", Vol. 44, No. 44, 50, 2009. Selasa 10 Januari 2023, diakses dari: <http://www.jstor.org/stable/25663733>.

¹¹ Abdul Aziz, "Islam dan Kekerasan Dalam RumahTangga," Volume XVI No. 1, *Jurnal Kordinat*, 2017, h. 165

dan kebutuhan keluarga. *Keempat*, penganiayaan seksual, seperti pemaksaan hubungan seksual.

Contoh kasus *nusyuz*¹² dalam berumah tangga, suami diberikan kekuasaan untuk memilih sebagaimana langkah-langkah jika istri *nusyuz* pertama, nasihat dan arahan, kedua meninggalkannya ditempat tidur dan menjauhkannya, dan ketiga pukulan yang tidak keras.¹³

Selain itu, ada sebuah hadis Yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab *sunan*-nya berkenaan dengan masalah ini. Abu Dawud berkawa, “*Sesungguhnya sebagian para sahabat memahami kata memukul, akan tetapi Rasulullah bersabda. (jangan kamu memukul para hamba Allah)*”.¹⁴

Kekerasan dalam Rumah Tangga Menurut Hukum Islam

Islam tidak mengenal istilah atau definisi kekerasan dalam rumah tangga secara khusus. Justru ajaran Islam secara tegas melarang terjadinya kekerasan dalam rumah tangga. Hal ini dibuktikan dengan banyak ayat-ayat dalam Al-Qur’an maupun Hadis yang memerintahkan para suami untuk memperlakukan istrinya dengan pergaulan yang baik. Sebagaimana firman Allah menyatakan:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لَتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

Artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka*

¹² Amina Wadud, *al Qur’an Menurut Perempuan*, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), h. 129

¹³ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamî wa Adillatub*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989) vol. X, h. 95

¹⁴ Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: El-Saq Press, 2008), h. 456

bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak” (QS An-Nisa 4:19)

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦١﴾

Artinya: “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” (QS Ar-Rum 30:21)

Ayat di atas menjelaskan tentang perintah untuk memperlakukan istri dengan baik. Di samping itu juga Rasulullah menekankan masalah kasih sayang dan perlindungan dan bahwa kasih sayang adalah bagian dari perlindungan dan perlindungan adalah bagian dari kasih sayang. Kasih sayang merupakan konsep lebih luas yang dapat meliputi berbagai nilai manusia yang awalnya adalah perlindungan. Sebagaimana hadis Rasulullah “Barang siapa tidak memberikan kasih sayang, tidak mendapatkan kasih sayang. Barang siapa tidak memberikan maaf, tidak akan mendapatkan maaf. Barang siapa tidak bertobat, tidak akan mendapatkan ampunan dan barang siapa tidak melindungi dirinya tidak akan mendapatkan perlindungan.”¹⁵

Namun bagaimana jika kekerasan itu dilakukan untuk mendidik/memberikan pengajaran sebagaimana yang dibenarkan oleh ajaran Islam dan dilindungi peraturan perundang-undangan, seperti suami dibolehkan memukul istri mereka yang *nusyuz* sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ

¹⁵ Dewan Ulama Al-Azhar, *Ajaran Islam Tentang Perawatan Anak*, (Bandung: Al Bayyan, 1990), h. 37

وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ
 فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Artinya: “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar” (QS An-Nisa 4:34)

Belum adanya hukum yang ditetapkan secara tegas terhadap pelaku kekerasan dalam rumah tangga dalam hukum pidana Islam, mengakibatkan kerancuan dan kesewenangan tersebut senantiasa lestari. Di samping itu beberapa istri yang sudah tidak tahan dengan kekerasan tersebut memilih untuk bercerai, tetapi masih banyak juga yang tetap bertahan meskipun setiap kali mengalami kekerasan.

Fenomena ini mengindikasikan bahwa pemahaman masyarakat Indonesia, termasuk penegakan hukum terhadap UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga dinilai masih rendah. Kondisi ini dipengaruhi adanya anggapan dalam masyarakat bahwa kekerasan dalam rumah tangga dalam lingkup keluarga adalah masalah *intern* keluarga dan tidak sepatutnya diekspose. Adapun sebagian keluarga menutupi masalah kekerasan dalam rumah tangga karena, pertama mereka (suami istri) mempertahankan status sosial bagi keluarganya. Kedua, tindak kekerasan yang terjadi dalam lingkungan keluarga dianggap aib yang harus dan selalu ditutupi.¹⁶

Cara penyelesaian kekerasan dalam rumah tangga menurut hukum Islam yaitu melalui pemberian sanksi/hukuman di mana hukuman tersebut diterapkan sesuai dengan jenis kejahatan yang

¹⁶ Moerti Hadiati Soeroso, *Kekerasan Dalam Rumah Tangga*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), h. 35

dilakukan oleh pelaku. Menurut perspektif hukum pidana Islam tindakan suami yang melakukan kekerasan fisik terhadap istri adalah suatu bentuk kejahatan dan perbuatan yang dilarang oleh syariat karena akan mengakibatkan kemudharatan dan merugikan keselamatan istri, oleh karena itu termasuk dalam perbuatan *jarimah*.

Sementara cara penyelesaian kekerasan dalam rumah tangga menurut Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga terdiri dari empat bagian yaitu Kewajiban Pemerintah dan Masyarakat; Hak-Hak Korban Kekerasan Dalam Rumah Tangga; Pemulihan Korban; dan Penyelesaian Kekerasan Dalam Rumah Tangga Melalui Penerapan Sanksi Hukum.

Adapun perlindungan hukum bagi perempuan korban kekerasan dalam rumah tangga menurut hukum Islam yaitu Perjanjian suami atas istri ketika akad nikah (*shighat ta'liq talaq*) dan Hak perempuan atas suami untuk meminta cerai (*khulu*). Sementara perlindungan hukum bagi perempuan korban kekerasan dalam rumah tangga menurut Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga adalah Perlindungan Sementara; Penetapan Perintah Perlindungan Oleh Pengadilan; Penyediaan Ruang Pelayanan Khusus (RPK) di kantor kepolisian; Penyediaan rumah aman atau tempat tinggal alternatif; pemberian konsultasi hukum oleh advokat mengenai informasi hak-hak korban dan proses peradilan; Pendampingan advokat terhadap korban pada tingkat penyidikan, penuntutan, dan pemeriksaan dalam sidang pengadilan.¹⁷

Lahirnya undang-undang ini adalah merupakan refleksi dari adanya tuntutan sosial yang mengharuskan Undang-undang ini lahir sekaligus sebagai pengakuan bahwa praktek-praktek kekerasan dalam lingkup rumah tangga sebagai fenomena yang nyata ada dan oleh karenanya perlu dicegah.

Sementara struktur hukum (aparatus penegak hukum) dapat dilihat tidak responsive dalam menindak lanjuti laporan kasus kekerasan khususnya kekerasan dalam rumah tangga, baik aparat ditingkat kepolisian, jaksa, maupun penegak hukum di pengadilan (hakim) yang memang tidak memiliki sensitif terhadap gender.

Masalah kekerasan dalam rumah tangga merupakan gambaran istri yang teraniaya atau istri yang terlantar karena tindakan suami yang sewenang-wenang terhadap mereka. Sedangkan menurut doktrin,

¹⁷ Abdul Aziz, *Op.Cit.*, h. 172

hukumnya akan berlaku apabila ditopang dengan tiga pilar yaitu 1) aparat hukum yang handal, 2) peraturan hukum yang jelas, dan 3) kesadaran hukum masyarakat yang tinggi.

Melalui implementasi Undang-undang Tindak Kekerasan dalam Rumah Tangga No. 23 Tahun 2004 dan pemahaman tentang hukum keluarga Islam, disinyalir dapat melindungi kekerasan pada istri (wanita). Seperti pasal 1 yang berbunyi, kekerasan dalam rumah tangga adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, dan psikologis.

Penelantaran dalam rumah tangga termasuk ancaman, memaksa atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga. Yang bertujuan agar lebih mudah dan mampu dipahami akan kedamaian khususnya dalam rumah tangga yang relevansinya untuk perkembangan Islam.

Penutup

Kesimpulan

Setiap keluarga pada awalnya selalu mendambakan kehidupan rumah tangga yang aman, nyaman, dan membahagiakan. Secara fitrah perbedaan individual dan lingkungan sosial budaya berpotensi untuk menimbulkan konflik. Bila konflik sekecil apapun tidak segera dapat diatasi, sangatlah mungkin berkembang menjadi KDRT. Kejadian KDRT dapat terwujud dalam bentuk yang ringan sampai berat, bahkan dapat menimbulkan korban kematian, sesuatu yang seharusnya dihindari.

Untuk dapat menyikapi KDRT secara efektif, perlu sekali setiap anggota keluarga memiliki kemampuan dan keterampilan mengatasi KDRT, sehingga tidak menimbulkan pengorbanan yang fatal. Tentu saja hal ini hanya bisa dilakukan bagi anggota keluarga yang sudah memiliki usia kematangan tertentu dan memiliki keberanian untuk bersikap dan bertindak. Sebaliknya jika anggota keluarga tidak memiliki daya dan kemampuan untuk menghadapi KDRT, secara proaktif masyarakat, para ahli, dan pemerintah perlu mengambil inisiatif untuk ikut serta dalam penanganan korban KDRT, sehingga dapat segera menyelamatkan dan menghindarkan anggota keluarga dari kejadian yang tidak diinginkan.

Dengan Pembentukan peraturan pelaksana dari Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 Tentang Penghapusan Kekerasan

dalam Rumah Tangga diharapkan nantinya akan membuat kinerja Pemerintah Indonesia semakin optimal dan efektif dalam mengatasi tindak pidana kekerasan di dalam rumah tangga. Implikasi praktis penelitian ini adalah adanya penghargaan dan penghormatan terhadap kaum perempuan sehingga mereka tidak menjadi korban tindak pidana kekerasan di dalam rumah tangga. Implikasi teoritis dan praktis ini harus dilaksanakan secara berkesinambungan agar cita-cita Pemerintah Indonesia menghapus tindak pidana kekerasan di dalam rumah tangga dapat segera terwujud.

PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM KONTEKS HUKUM ISLAM

Pendahuluan

Perkawinan beda agama bukan persoalan baru bagi masyarakat muslim, bahkan telah lama sejak era Nabi Muhammad Rasulullah. Dari tiap generasi selalu muncul pertanyaan tentang hukum nikah beda agama, cara sahnya, serta solusinya yang harus dijawab oleh para fukaha menghadapi fikih kontemporer. Persoalan klasik yang sering mengemuka, penyebabnya adalah keberadaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang tidak mengakomodir persoalan perkawinan beda agama, namun pemerintah atau Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) belum ada sikap atau inisiatif untuk membahas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagai persoalan di rezim hukum perkawinan ini, kecuali hanya mengandalkan putusan badan peradilan seperti Mahkamah Konstitusi maupun Putusan Pengadilan. Terhadap persoalan tersebut melalui pendekatan hukum, diperoleh suatu problem karena adanya konsep pemisahan antara *civil marriage* (pencatatan perkawinan) dan *religious marriage* (pernikahan agama) di samping politik hukum kita tetap mempertahankan Pasal 2 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagai kesepakatan sosial bernegara tercermin baik dalam sila pertama Pancasila - “Ketuhanan Yang Maha Esa” maupun Pasal 29 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945.

Ada dua pandangan atau pendapat mengenai hukum nikah beda agama. Pertama, pendapat yang mengharamkan: beberapa ulama menyepakati bahwa nikah beda agama adalah haram. Sebagaimana dijelaskan dalam Qs. Al Baqarah: 221. Ayat tersebut merupakan dalil yang jelas melarang orang Islam, baik yang laki laki maupun yang perempuan. Kedua, pandangan yang membolehkan, Keterangan dalam surat Al Maidah ayat 5 merupakan landasan yang menjelaskan kehalalan nikah beda agama. Pendapat mayoritas ulama, mulai dari sahabat, *tabi'un*, ulama-ulama masa awal dan kontemporer mengatakan bahwa nikah dengan wanita *abl kitab* hukumnya boleh. Tetapi perlu digaris bawahi bahwa orang muslim yang boleh menikah dengan orang non muslim hanya mereka yang memiliki iman yang kuat saja.

Pengertian dan Hukum Pernikahan dalam Islam

Secara Bahasa, nikah bermakna *al-wath'u* yaitu bersetubuh/berhubungan intim¹. Sementara menurut kamus *al Munawwir*, arti lafaz nikah ialah berkumpul atau menindas, setubuh dan senggama.²

Sedangkan menurut istilah, berdasarkan arti aslinya, ialah akad yang dengan akad ini menjadi halal hubungan kelamin antara pria dan wanita, sedangkan menurut arti *maja'zi* ialah setubuh, demikian menurut ahli *ushul* golongan Syaf'iyah.³

Sayuti Thalib dalam bukunya *Hukum Kekeluargaan Indonesia* mendefinisikan perkawinan merupakan suatu perjanjian suci dalam membentuk keluarga antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan.⁴ Sementara Mahmud Yunus menegaskan, perkawinan ialah akad antara calon mempelai laki-laki dan istri untuk memenuhi hajat jenisnya menurut yang diatur oleh syariat.⁵

Hukum pernikahan menurut *jumbuh ulama'* adalah sunnah, sementara menurut pendapat sebagian besar pengikut Maliki menyatakan bahwa hukum pernikahan sunnah, sementara sebagian yang lain menyatakan wajib dan sebagian lain menyatakan mubah.⁶ Perbedaan pendapat tersebut dikarenakan adanya shighat amr (tanda perintah) dalam frman Allah swt, QS an-Nisa : 4 yang berbunyi:

فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةَ وَرُبْعَ

“Maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat.”

¹ Zuhdi Muhdhor, *Kamus Kontemporer (al-Ashri) Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafka, 2003), h. 1943

² A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), h. 1461

³ Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, (Beirut: Dar al Fikr,t.th), Juz. IV, h. 3

⁴ Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, Cet-5 (Jakarta: UI Press, 1986), h. 47

⁵ Mahmud Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam*, Cet-12 (Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1990), h. 1

⁶ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtabid wa Nibayatul Muqtabid*, Juz II (Beirut : Dar al Fikr, 2008), h. 3

Dasar Pernikahan Beda Agama dalam Islam

Perkawinan beda Agama adalah pernikahan antar pemeluk agama yang berbeda. Namun mereka tetap memeluk agama masing-masing⁷ Pernikahan beda agama diatur dalam Surat Al-Baqoroh ayat 221 yang menerangkan larangan untuk menikahi orang *musyrik* sampai mereka beriman:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۚ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا
أَعَجَبْتُمْ ۗ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ
وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ
بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

Artinya: "Janganlah kamu menikahi perempuan musyrik hingga mereka beriman! Sungguh, hamba sabaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik, meskipun dia menarik hatimu. Jangan pula kamu menikahkan laki-laki musyrik (dengan perempuan yang beriman) hingga mereka beriman. Sungguh, hamba sabaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran".

Selain itu di dalam surat Al-Mumtahanah ayat 10 terdapat adanya larangan mengembalikan wanita Islam yang hijrah dari Makkah ke Madinah kepada suami mereka di Makkah dan meneruskan hubungan rumah tangga dengan perempuan kafir. Meski secara tegas dalam Islam terdapat pelarangan pernikahan beda agama dalam teori, namun dalam terdapat teori yang memunculkan adanya kesempatan untuk terjadinya pernikahan bukan satu golongan, yaitu antara umat Islam dengan wanita *ahl kitab*, pembolehan pernikahan dengan *ahl kitab* ini dimuat dalam surat al-Maidah ayat 5 yang

⁷ Asmin, *Status Perkawinan Antar Agama Ditinjau Dari Undang-Undang Perkawinan No 1/1974*, (Jakarta: P.T Dian Rakyat ,2006), h. 10

menerangkan bahwa adanya legalisasi pernikahan dengan wanita *abl kitab* bagi kaum muslim.⁸

Agama Islam membedakan hukum perkawinan beda agamanya sebagai berikut:

1. Perkawinan antar pria Muslim dengan wanita musyrik
2. Perkawinan antar pria Muslim dengan wanita *abl kitab*
3. Perkawinan antara seorang wanita Muslimah dengan pria non-Muslim.⁹

Akibat hukum dari perkawinan beda agama di sini adalah apabila perkawinan beda agama terjadi antara perempuan yang beragama Islam dan laki-laki yang tidak beragama Islam, baik musyrik maupun *abl kitab*, maka para ulama Imamiyah – sebagaimana halnya dengan keempat mazhab lainnya – sepakat bahwa wanita Muslimah tidak boleh kawin dengan laki-laki non Muslim baik dari kalangan musyrik dan *abl kitab*.¹⁰ Dengan demikian, apabila perkawinan beda agama terjadi antara perempuan yang beragama Islam dan laki-laki non Muslim, baik laki-laki tersebut musyrik ataupun *abl kitab*, maka ulama fikih sepakat hukumnya tidak sah.¹¹

Akan tetapi karena saat ini sangat sulit sekali ditemui wanita *abl kitab* yang benar-benar *abl kitab*, maka dapat di simpulkan bahwa perkawinan beda agama yang ada saat ini tidak dapat dikatakan sah karena hampir tidak ada wanita *abl kitab* yang benar-benar berpegang teguh kepada kitab Taurat dan atau kitab Injil. Karena kedua kitab suci tersebut yang ada saat ini bukan kitab Taurat dan Injil yang asli. Sedangkan bagi wanita muslimah yang menikah dengan pria non-muslim, baik pria musyrik maupun pria *abl kitab* tetap dihukumi haram.

Pernikahan Beda Agama Menurut Imam Mazhab

Dalam Islam, menikah dengan *abl kitab* itu diperbolehkan. Alasannya karena *abl kitab* adalah orang-orang yang percaya kepada *kitabullah*. Mereka adalah orang Yahudi dan Nasrani yang percaya kepada kitab Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa A.S dan Injil

⁸ Ibnu Rusyd, *Op.Cit.*, h. 3

⁹ Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah*, (Jakarta: PT Gunung Agung, 1997), h. 4

¹⁰ Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Khamsah*, (Beirut: al Resalah, tt) h. 204

¹¹ Abdul Aziz Dahlan, et.al, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 4, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), h. 1409

yang diturunkan kepada Nabi Isa A.S. Dalam Islam, menikah dengan perempuan *ahl kitab* memang diperbolehkan, berdasarkan petunjuk Al-Qur'an Surat Al -Ma'idah ayat 5 berikut ini:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ وَالْحَصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْحَصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٥﴾

Artinya: "Pada hari ini dihalalkan bagimu segala (makanan) yang baik. Makanan (sembelihan) Ahlulkitab itu halal bagimu dan makananmu halal (juga) bagi mereka. (Dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab suci sebelum kamu, apabila kamu membayar maskawin mereka untuk menikahinya, tidak dengan maksud berzina, dan tidak untuk menjadikan (mereka) pasangan gelap (gundik). Siapa yang kafur setelah beriman, maka sungguh sia-sia amalnya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi." (Al Maidah : 5)¹²

Dalam ayat ini Allah membolehkan mengawini orang-orang *ahl kitab* (kebanyakan ulama menafsirkan *ahl kitab* adalah Yahudi dan Nasrani). Di samping itu, pernikahan yang dilakukan dengan perbedaan agama secara historis pernah dilakukan oleh orang-orang Islam terdahulu di masa Nabi. Nabi menikahi wanita keturunan Yahudi dari suku Quraidlah dan Musthalik, dan seorang wanita dari Gubernur Romawi Mesir bernama Maria al-Qibtiyah, (mengenai wanita-wanita ini ada pendapat yang mengatakan mereka tidak masuk Islam ketika dinikahi dan sudah masuk Islam terlebih dahulu). Utsman bin Affan, Sa'ad bin Abi Waqash Thalhah bin Zubair, Ibnu Abbas, Hudzaifah adalah para sahabat yang menikah dengan wanita di luar Islam. Pernikahan seperti ini juga pernah dilakukan oleh para *tabi'in* seperti Sa'id bin al-Musayyab, Said bin Zubair, al-Hasan, Mujahid, Thawus, Ikrimah.¹³

¹² Depag R.I., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta : Samara Mandiri, 1999)

¹³ Nasrul Umam Syafi'i dan Ufi Ulfiah, *Ada Apa dengan Nikah Beda Agama?* (Semarang: Qultum Media, 2004), h. 51

Berdasarkan hal di atas maka ulama *abl al sannah wa al jama'ah* membolehkan menikah dengan *abl kitab*. Walaupun pernikahan beda agama pernah dipraktikkan oleh Nabi, para sahabat dan para *tabi'in*, Abdullah bin Umar berpendapat bahwa menikahi perempuan Yahudi atau Nasrani itu tidak diperbolehkan. Abdullah bin Umar pernah berucap: “Allah telah melarang orang muslim menikahi orang musyrik. Maka aku tidak tahu mana syirik yang lebih besar ketimbang seorang perempuan yang berkata bahwa Tuhannya adalah Isa, padahal sebenarnya Isa itu hanyalah hamba Allah dan Rasulullah di antara rasul-rasulnya yang lain.”¹⁴

Sungguh pun banyak contoh dari para sahabat yang saleh dan para *tabi'in* yang menikah dengan *abl kitab*, hendaknya berhati-hati sebelum melaksanakan perkawinan yang beda agama dan kepercayaan itu. Memang para sahabat mempunyai sifat yang patut diteladani dan mereka hidup dengan penuh takwa dan kesederhanaan. Setelah mereka menikahi perempuan *abl kitab* yang berbeda agama dan peribadatannya itu, para sahabat mengetahui bagaimana cara mengendalikan istri sehingga anak-anak mereka tidak dipengaruhi oleh agama dan kepercayaan ibunya. Oleh karena itu, menikah dengan perempuan *abl kitab* pada umumnya diperkenankan namun dianggap makruh hukumnya. Para ulama empat mazhab telah membahas dan memberikan pandangan tentang hukum masalah perkawinan dengan perempuan *abl kitab*, yaitu:

Pertama, menurut mazhab Hanafi, menikahi perempuan *abl kitab* itu haram hukumnya bilamana perempuan *abl kitab* itu berada di suatu negeri yang sedang berperang dengan kaum muslimin (*dar al-harb*), karena mengawini perempuan *abl kitab* ini akan dapat menimbulkan kerugian dan berbahaya. Dalam keadaan perang itu, anak-anak hasil perkawinan itu akan lebih cenderung kepada agama ibunya.¹⁵

Kedua, mazhab Maliki sebaliknya, mengajukan dua alternatif pandangan, pertama menikah dengan perempuan *abl kitab* itu hukumnya makruh sama sekali, baik perempuan itu seorang *kafir zimmi* maupun penduduk *dar al-harb*. Pendapat kedua, menikahi perempuan *abl kitab* itu bukan makruh karena Al-Qur'an mendiamkannya. Sifat mendiamkan dianggap sebagai persetujuan, jadi

¹⁴ A. Rahman I Doi, *Penjelasan Tentang Hukum-Hukum Allah (Syari'ah)* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 179

¹⁵ Al-Jaziri Abdur Rahman, *Kitab al-Fiqh, ala Mazhab al-Arba'ah*, Vol. IV (Kairo: Tp, 1970), h. 76

kawin dengan perempuan *ahl kitab* boleh-boleh saja. Sebaliknya bagi *ahl kitab* tidak ada keharusan kalau kedua orangtuanya harus dari golongan *ahl kitab*. Perkawinan itu akan tetap sah sekalipun ayahnya seorang *ahl kitab* dan ibunya adalah seorang penyembah berhala.

Ketiga, mazhab Syafi'i dan Hanbali meyakini bahwa kedua orang tua perempuan itu haruslah *ahl kitab*, jika ibunya seorang penyembah berhala, maka perkawinan dengan *ahl kitab* itu tidak diperkenankan, sekalipun perempuan itu telah dewasa dan menerima agama ayahnya.¹⁶

Hukum Pernikahan Beda Agama dalam Islam

Pembahasan pernikahan beda agama ini akan dibedakan menjadi dua bagian, yaitu:

1. Pernikahan dengan non muslim/kafr.
2. Pernikahan dengan *ahl kitab*.

Dalam pembedaan dua kategori antara non muslim/kafr dengan ahli kitab ini memang terdapat sebuah pembedaan yang menimbulkan konsekuensi dalam hukumnya, non-muslim adalah orang-orang yang mengingkari Tuhan, sementara pengertian ahli kitab adalah orang yang menganut salah satu agama Samawi yang mempunyai kitab suci seperti Taurat, Injil, dan Zabur.¹⁷

Pernikahan dengan Non-Muslim

Defnisi kafir dan muslim merupakan defnisi yang sangat luas, para ulama berpendapat bahwa istilah non-muslim atau kafir disimpulkan oleh pakar Al-Qur'an, Syeikh Muhammad Abduh, segala aktifitas yang bertentangan dengan ajaran tujuan agama. Tentu saja maksudnya tidak mengarah pada suatu kelompok agama saja, akan tetapi mencakup sejumlah agama dengan segala bentuk kepercayaan dan variasi ritualnya. Al Qur'an menyebutkan kelompok non muslim ini secara umum seperti terdapat dalam QS. surat Al-Hajj: 17

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصْرَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ
أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾

¹⁶ *Ibid.*, h. 77

¹⁷ Zuhdi Muhdhor, *Kamus Kontemporer (al-Asbri) Arab- Indonesia*, (Yogyakarta : Multi Karya Grafka, 2003), h. 1512

Artinya: “*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabi-in, orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi Keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu*”.¹⁸

Dalam ayat Al-Qur’an tadi terdapat lima kelompok yang dikategorikan sebagai non muslim, yaitu Yahudi, Nasrani, *al Shabi’ah* atau *al-Shabiin*, *al-Majus*, *al-Musyriqun*. Masing-masing kelompok secara ringkas dapat dijelaskan sebagai berikut. Pertama, Yahudi adalah kaum bangsa Israel yang mengamalkan ajaran nabi Musa/Taurat. Kedua, Nasrani/*Nashara* yang diambil dari nama *Nashiroh* (tempat lahir nabi Isa), mereka adalah kelompok yang mengajarkan ajaran nabi Isa. Ketiga, *Al-Shabi’ah*, yaitu kelompok yang mempercayai pengaruh planet terhadap alam semesta. Keempat, *al-Majusi* yaitu para penyembah api yang mempercayai bahwa jagat raya dikontrol oleh dua sosok Tuhan, yaitu Tuhan Cahaya dan Tuhan Gelap yang masing-masingnya bergerak kepada yang baik dan yang jahat, yang bahagia dan yang celaka dan seterusnya,¹⁹ dan *al-Musyriqun*, kelompok yang mengakui ketuhanan Allah SWT, tapi dalam ritual mempersekutukannya dengan yang lain seperti penyembahan berhala, matahari dan malaikat.

Dari pengertian non muslim/kafr diatas, maka dapat disimpulkan bahwa lawan dari kata kafir adalah mukmin, orang yang mengimani Allah. Dalam surat Al-Mumtahanah menjelaskan bahwa adanya pelarangan untuk tetap meneruskan hubungan pernikahan dengan wanita kafir, sampai mereka beriman kepada Allah. Larangan pernikahan beda agama dengan non-muslim/kafr secara global telah disepakati oleh para ulama²⁰. Lebih lanjut, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa larangan pernikahan dengan non muslim atau kafir juga didasarkan pada surat Al-Baqoroh: 221.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۚ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا
أَعْبَيْتُكُمْ ۗ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ

¹⁸ Depag RI, *Op.Cit.*

¹⁹ Quraish shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol-6 (Jakarta: Lentera Hati , 2002), h.

²⁰ Ibnu Rusyd, *Op.Cit.*, h. 36

وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ^ط أَوْلَاتِكِ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ^ط وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ
بِإِذْنِهِ ^ط وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٣١﴾

Artinya : “ Janganlah kamu menikahi perempuan musyrik hingga mereka beriman! Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik, meskipun dia menarik hatimu. Jangan pula kamu menikahkan laki-laki musyrik (dengan perempuan yang beriman) hingga mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.”

Beliau menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan musyrik dalam ayat tersebut adalah penyembah berhala²¹. Larangan pernikahan beda agama ini kemudian dirumuskan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. KHI yang diberlakukan dengan Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 tahun 1991, melarang seorang muslim melakukan perkawinan beda agama. Larangan ini diatur dalam pasal 40 huruf c KHI. Sementara larangan pernikahan beda agama bagi wanita diatur dalam pasal 44 KHI. Secara Normatif larangan menikah beda agama ini tidak menjadi masalah, karena hal tersebut sejalan dengan ketentuan al-Qur’an yang disepakati oleh para fukaha’²².

Adapun perkawinan beda agama dalam Kompilasi Hukum Islam secara eksplisit dapat dilihat dari ketentuan empat pasal:

1. Pada pasal 40 KHI, dinyatakan: Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu :
 - Karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain.
 - Seorang wanita yang masih berada dalam masa *iddah* dengan pria lain.
 - Seorang wanita yang tidak beragama Islam.²³

²¹ Karsayuda, *Perkawinan Beda Agama*, (Yogyakarta :Total Media Yogyakarta, 2006), h. 69

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

2. Pasal 44 KHI;

”Seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinandengan seorang pria yang tidak beragama Islam.” Perbedaan agama dalam KHI dipandang sebagai penghalang bagi laki-laki dan perempuan yang hendak melangsungkan suatu pernikahan. Yang artinya bahwa orang Islam laki-laki maupun perempuan tidakdiperbolehkan untuk menikah dengan laki-laki atau perempuan non-muslim.

3. Pasal 61 KHI;

Tidak *sekuifu* tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan,kecuali tidak *sekuifu* karena perbedaan agama atau ikhtilaafu al dien.

4. Pasal 116;

Perceraian dapat terjadi karena alasan atau alasan-alasan:

- a. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pematat, penjudi dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan;
- b. Salah satu pihak mninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain diluar kemampuannya;
- c. Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung;
- d. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak lain;
- e. Salah satu pihak mendapat cacat badab atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami atau isteri;
- f. Antara suami dan isteri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga;
- g. Suami melanggar taklik talak;
- h. Peralihan agama atau murtad yang menyebabkan terjadinya ketidak rukunan dalam rumah tangga.

Pernikahan dengan *Ahl Kitab*

Penjelasan Hamka dalam *Tafsir al-Azḥamya*, yang dimaksud dengan *ahl kitab* adalah Yahudi dan Nasrani. Dia tidak memberikan

kriteria tertentu sehingga dengannya Yahudi dan Nasrani tersebut dapat disebut sebagai *ahl kitab*. Bahkan, orang Nasrani yang mempersekutukan al-Masih dengan Tuhan pun, dia kategorikan sebagai *ahl kitab*. Hamka berkata:

“Ada yang berkata bahwa *ahl kitab* sama juga dengan musyrik, sebab mereka memperserikatkan Allah dengan Isa Almasih, mengatakan Almasih anak Allah. Padahal soal ini telah diperbincangkan sebelum ini dalam surah al-Nisa dan akan dibicarakan lagi beberapa ayat sesudah ini di dalam surat ini sendiri. Soal orang Nasrani mempersekutukan Al masih dengan Tuhan Allah adalah masalah yang berdiri sendiri. Sekarang datang ayat ini menjelaskan soal makanan. Teranglah bahwa ayat ini menegaskan, meskipun mereka Nasrani atau Yahudi mempunyai kepercayaan lain terhadap Isa Almasih, namun makanan mereka halal kamu makan”.²⁴

Hamka mengemukakan pandangan para ulama dalam kitab-kitab fikih yang menerangkan bahwa seorang suami muslim, jika diminta oleh isterinya yang Nasrani tersebut untuk menemaninya ke gereja, patutlah sang suami itu mengantarkannya, dan dirumah, sang suami jangan menghalangi isterinya itu untuk mengerjakan agamanya. Kebolehan mengawini perempuan *ahl kitab* ini menurut Hamka adalah bagi laki-laki muslim yang kuat keislamannya (agamanya). Hamka berkata:

“Kalau ada “pertemuan nasib”, mendapat jodoh perempuan Yahudi atau Nasrani dengan laki-laki Islam yang kuat keislamannya, tidaklah dilarang. Bagi laki-laki muslim yang kuat agamanya, sehingga dia dapat membimbing isterinya dan keluarga isterinya tersebut ke jalan yang benar atau masuk Islam, maka perkawinan seperti itu tidak saja boleh tetapi bahkan merupakan “perkawinan yang terpuji dalam Islam”.²⁵

Imam Sya’fi berpendapat bahwa *ahl kitab* adalah orang Yahudi dan orang Nasrani keturunan orang-orang Israel, tidak termasuk bangsa-bangsa lain yang menganut agama Yahudi dan Nasrani. Alasan yang dikemukakan oleh imam Sya’fi adalah bahwa Nabi Musa dan Nabi Isa hanya diutus kepada bangsa mereka, bukan bangsa lain. Pendapat ini berbeda dengan imam Hambali dan mayoritas pakar hukum Islam yang menyatakan bahwa siapapun yang mempercayai

²⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Cet. V, Juz VI, (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003), h. 139

²⁵ *Ibid.*, h. 260

salah seorang nabi atau kitab yang pernah diturunkan oleh Allah, maka dia adalah *abl kitab*. Sementara sebagian ulama berpendapat bahwa *abl kitab* adalah setiap umat yang memiliki kitab dan dapat diduga sebagai kitab suci²⁶. Pendapat terakhir ini kemudian diperluas lagi oleh para ulama kontemporer, sehingga mencakup para agama-agama yang ada di Indonesia seperti Hindu dan Budha.

Sementara menurut ulama Muhammad Rasyid Ridho dalam *Tafsir al Manaar*, setelah beliau memahami dan mempelajari segala yang berkaitan dengan hukum pernikahan beda agama, beliau menyimpulkan bahwa wanita musyrik yang tidak diperbolehkan dinikahi yang disebutkan dalam Al-Qur'an QS Al-Baqoroh: 221 adalah wanita musyrik Arab. Pendapat mengenai kebolehan menikahi wanita *abl kitab* juga didukung oleh pendapat *jumbur ulama'* yang mengatakan bahwa QS Al-Maidah: 5 merupakan bentuk pengkhususan dari QS Al-Baqoroh: 221, sehingga pernikahan dengan *abl kitab* menjadi diperbolehkan.²⁷

Pendapat ini juga mendapat dukungan dari Syaf'iyah yang menolak bahwa QS Al-Maidah: 5 yang bersifat khusus dihapus oleh surat Al-Baqoroh:221, akan tetapi mereka mensyaratkan bahwa *abl kitab* tersebut harus memenuhi kriteria tertentu²⁸. Pendapat mengenai larangan menikahi wanita *abl kitab* dirumuskan oleh sebagian ulama yang menyatakan bahwa QS Al-Maidah: 5 merupakan bentuk khusus dari bentuk umumnya yaitu QS Al-baqoroh: 221 yang kemudian bentuk umum tersebut menghapus bentuk khusus.²⁹ Senada dengan pendapat tersebut, sahabat nabi, Ibnu Umar, menyatakan bahwa pada zaman beliau, ajaran trinitas tidak lagi wajar dinamai dengan *abl kitab*, karena keyakinan tersebut merupakan bentuk penyekutuan terhadap Allah.³⁰

Dari dua pendapat diatas, dapat diambil kesimpulan bahwa pada dasarnya para ulama Islam berbeda pendapat dalam memandang hukum pernikahan beda agama terkait dengan seorang laki-laki muslim yang menikahi wanita non muslim yang *abl kitab*. Perbedaan ini pada dasarnya berimplikasi terhadap hukum pernikahan beda agama tersebut, yaitu halal dan haram.

²⁶ M.Quraish Shihab, *Op.Cit.*, h. 595

²⁷Ibnu Rusyd, *Op.Cit.*, h. 36

²⁸ Karsayuda, *Op.Cit.*, h. 79

²⁹Ibny Rusyd, *Loc.Cit.*

³⁰ M.Quraish Shihab, *Op.Cit.*, h. 597

Penutup

Kesimpulan

Pernikahan beda agama adalah suatu perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang berlainan agama dan kepercayaannya. Dalam Islam, menikah dengan *abl kitab* itu diperbolehkan sedangkan dengan musyrik sama sekali dilarang. Walaupun pernikahan beda agama pernah dipraktikkan oleh Nabi, para sahabat dan para *tabi'in*, Abdullah bin Umar berpendapat bahwa menikahi perempuan Yahudi atau Nasrani itu tidak diperbolehkan. Menurut mazhab Liberal, non muslim berbeda dengan musyrik hal itu dapat dilihat dari beberapa alasan yang telah mereka ajukan. salah satu alasan mereka adalah bahwa yang dimaksud “musyrik” dalam al-baqarah 221 sama sekali bukan Kristen dan Yahudi. Tapi orang musyrik Arab yang tidak mempunyai kitab suci. Jadi menurut mereka boleh menikah dengan non muslim. Selain itu menurut Rasyid Ridha, bahwa penganut agama Majusi, Sabian, Hindu, Budha, Konfucius, Shinto dan agama-agama lain dapat dikategorikan sebagai *abl kitab*, karena mereka bukan termasuk musyrik Arab. Jadi menikahi perempuan-perempuan mereka adalah halal.

CHILDFREE DAN MENGATUR KELAHIRAN MENURUT HUKUM ISLAM

Pendahuluan

Perkawinan merupakan sunnah Nabi yang sangat dianjurkan pelaksanaannya bagi umat Islam. Perkawinan menjadi salah satu kebutuhan manusia, tidak hanya kebutuhan fisik, tetapi juga kebutuhan psikis.¹ Menurut fitrahnya, manusia dilengkapi Tuhan dengan kecendrungan seks (libido seksualitas). Sudah menjadi kodrat alam, bahwa dua orang manusia dengan jenis kelamin yang berlainan, perempuan dan laki-laki ada daya tarik satu sama lainnya, maka Tuhan menyediakan wadah yang legal untuk terselenggaranya penyaluran tersebut yang sesuai dengan derajat manusia.²

Keturunan memiliki arti penting dalam perkawinan sebagaimana firman Allah SWT dalam surat al-Kahfi ayat 46. Keturunan memiliki fungsi dan peran bagi orang tua yang menjadikan tempat curahan kasih sayang, dan harapan orang tua kelak karena anak sangat berharga bagi setiap pasangan suami istri. Selain itu keturunan memiliki pengaruh dalam kehidupan keluarga sehingga dapat meningkatkan kesempurnaan perkawinan seiring pertumbuhan dan perkembangan anak, serta menguatkan komitmen, karena belum lengkap kebahagiaan rumah tangga jika dalam perkawinan tidak memperoleh keturunan. Anak dipahami masyarakat sebagai keturunan setelah suami istri yakni buah hati dari tanda cinta yang menjadi syarat terpenting dalam mengarungi kehidupan berumah tangga. Oleh karena itu, perkawinan memiliki keterkaitan yang erat dengan adanya kehadiran keturunan.³

Namun tidak semua pasangan yang menikah ingin memiliki anak meski memiliki tubuh sehat. Ada sebagian kecil pasangan yang memilih jalan untuk tidak memiliki anak atau dikenal dengan istilah *childfree* dengan berbagai alasan. Tulisan ini akan mengemukakan terkait pandangan Islam terhadap pasangan *childfree*.

¹ Bernars, Raho, *Keluarga Berzarah Lintas Zaman Suatu Tinjauan Sosiologis* (Flores: Nusa Indah, 2003), h. 61

² Agus Hermanto, *Larangan Perkawinan* (Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2016), h. 1

³ Ryan Mardiyani, dan Erin Ratna Kustanti, "Kepuasan Pernikahan Pada Pasangan yang Belum Memiliki Keturunan", *Jurnal Empati*, Vol 5 No. 3, (Agustus 2016), h. 559.

***Childfree* dan Mengatur Kelahiran Menurut Hukum Islam**

Childfree adalah sebuah keputusan atau pilihan hidup untuk tidak memiliki anak, baik itu anak kandung, anak tiri, ataupun anak angkat. Penggunaan istilah *childfree* untuk menyebut orang-orang yang memilih untuk tidak memiliki anak ini mulai muncul di akhir abad 20. Bagi kebanyakan masyarakat dan dalam sejarah manusia pada umumnya, keputusan untuk menjadi *childfree* sangatlah sulit dan tidak diharapkan. Ketersediaan alat kontrasepsi yang tepercaya sejalan dengan persiapan matang untuk kehidupan pada hari tua membuat *childfree* menjadi pilihan di berbagai negara maju meskipun keputusan ini mendapatkan penilaian negatif bagi sebagian masyarakat.⁴

Oxford Dictionary mendefinisikan *child-free* sebagai kondisi tidak memiliki anak, terutam karena pilihan. Sementara itu, *Cambridge Dictionary* juga mendefinisikan *child-free* dengan penggambaran yang hampir sama. *Child-free* didefinisikan sebagai istilah yang merujuk pada orang atau pasangan yang memilih untuk tidak memiliki anak, atau tempat dan situasi tanpa anak.⁵

Tokoh atau Publik Figur *Childfree*

Belakangan, jagat media sosial ramai memperbincangkan soal *childfree*. Konsep *childfree* pun mulai populer seiring dengan banyaknya tokoh publik yang memilih untuk tidak memiliki anak. Memasuki kehidupan pernikahan, dua orang yang berpasangan umumnya akan memiliki anak. Namun, tak selamanya hal itu berlaku bagi semua pasangan yang sudah menikah.

1. Gita Savitri

Nama Gita Savitri populer berkat video-videonya yang inspiratif di Youtube. Selain itu, Gita yang sudah menikah ini juga aktif di media sosial sebagai *influencer*, kreator konten, dan juga penulis buku. Tidak hanya membagikan hal inspiratif soal kehidupannya di Jerman, Gita juga sering mengutarakan opininya, termasuk soal keputusannya memilih untuk tidak memiliki anak alias *childfree*. Gita Savitri, dan sang suami memutuskan untuk menerapkan *childfree* karena adanya ketakutan akan masa depan sang anak.

⁴ <https://id.wikipedia.org/wiki/Childfree#Sejarah> diunduh 10 November

⁵ <https://www.parapuan.co/read/532849990/mengenal-istilah-childfree-keputusan-untuk-tidak-memiliki-anak-karena-pilihan?page=all>, diunduh 11 November

2. Chef Juna

Popularitasnya sebagai seorang *chef* handal dan dikenal tegas serta galak, rupanya tidak menjadikan dia sebagai pribadi yang cuek. *Chef* Juna mengungkapkan kalau dirinya sangat menghargai keputusan pasangannya nanti apabila tidak ingin memiliki anak.⁶

3. Victoria Tugono

Victoria Tunggono, wanita 37 tahun novelis dan penulis buku *Childfree and Happy*, mengatakan, banyaknya pemberitaan mengenai perempuan-perempuan yang memilih untuk tidak mempunyai anak bukan karena munculnya fenomena baru. Selama ini menurutnya, sudah banyak kaum hawa yang berkeinginan untuk tidak memiliki keturunan. Namun, opsi itu sulit diambil mengingat kuatnya budaya patriarki di Indonesia dan masih bertahannya stigma sosial bahwa perempuan yang menikah harus memberikan keturunan pada suaminya.

Victoria mengaku, buku yang ditulisnya itu didasarkan pada hasil wawancaranya dengan belasan anggota sebuah komunitas bebas anak (*freechild community*) di Facebook di mana ia juga menjadi anggotanya. Sebagai informasi saja, sebagian anggota komunitas tersebut adalah kaum adam yang juga memilih untuk tidak mempunyai anak. Komunitas itu sendiri beranggotakan sekitar 300 orang.⁷

Ada karena alasan keuangan, keluarga, genetika atau, kesehatan dan lain-lain. Saya sendiri, secara psikologis, tidak sanggup menjadi orang tua. dia merasa tidak bisa menjadi orangtua sehebat ibunya.

Faktor Pendorong Childfree

Belakangan ramai di media sosial mengenai istilah *childfree*. Awalnya dari *curhat* seorang publik figur yang merasa tidak siap memiliki anak. Hal ini tentu mengundang banyak respons dan pro-kontra dari masyarakat. Para pendukung gaya hidup *childfree*, Corinne Maier, Penulis asal Paris dalam bukunya *No Kids: 40 Reasons For Not Having Children*, mengutip beragam alasan dalam pandangan mereka.

⁶ <https://bisnismuda.id/read/4225-myeong/ramai-diperbincangkan-ini-sejumlah-tokoh-publik-yang-memilih-untuk-childfree/2>, diunduh 11 November

⁷ <https://www.voaindonesia.com/a/tanpa-anak-dan-bahagia-mengapa-tidak-/5956367.html>, diunduh 12 November

Hal yang tidak jauh berbeda diungkapkan oleh Ikhsan Bella Persada, M.Psi., Psikolog, ketika seseorang memutuskan untuk *childfree* banyak faktor yang menjadi pertimbangannya. Hal ini biasanya tergantung dari individu masing-masing⁸. Di antaranya:

a) Masalah Finansial

Ikhsan mengatakan masalah finansial dari sebuah keluarga bisa menjadi alasan seseorang ingin *childfree*. Pasalnya, memiliki anak pastinya memerlukan biaya banyak, sehingga dapat menimbulkan keraguan untuk memiliki anak.

Kemudian Samanta Elsener seorang Psikolog anak dan keluarga mengomentari, jika *finansial* menjadi alasan untuk tidak memiliki anak sebenarnya bisa disikapi dengan bijak dengan bekerja lebih giat dan mengatur pola hidup yang sederhana.⁹

b) Nilai yang Dianut

Nilai-nilai yang diyakini juga bisa memengaruhi. Misalnya karena memiliki kekhawatiran dalam tumbuh kembang anak, seperti merasa belum yakin melakukan pengasuhan yang baik dan tepat atau melihat lingkungan tumbuh kembang anak tidak ideal. Saat ini, wanita juga semakin mandiri. Banyak wanita merasa mereka berhak memilih jalan hidupnya sendiri, termasuk untuk urusan memiliki anak.

c) Hanya Ingin Menjalani Hidup Berdua Pasangan

Beberapa orang memilih tidak ingin memiliki anak karena takut kehilangan banyak waktu untuk menikmati hidup bahagia bersama pasangannya. Mereka yang beranggapan seperti ini biasanya berusaha menjaga keintiman dan memfokuskan cinta hanya pada pasangan.

Kemudian, ada sebuah penelitian yang menemukan anggapan bahwa pasangan yang tidak memiliki anak memiliki pernikahan lebih bahagia.

d) Masalah Kesehatan

Salah satu faktor yang juga menjadi penyebab tidak mau punya anak adalah adanya masalah kesehatan yang mendasari. Dijelaskan Psikolog Ikhsan, mereka yang memiliki penyakit tertentu

⁸ <https://www.klikdokter.com/info-sehat/read/3651980/alasan-seseorang-memilih-tidak-punya-anak-atau-childfree>, diunduh 13 November

⁹ <https://www.antaraneews.com/berita/2344030/psikolog-ungkap-alasan-pasangan-memilih-untuk-childfree>, diunduh 13 November

merasa khawatir jika tidak bisa membagi waktu untuk merawat anak dan dirinya sendiri.

e) Wanita Tidak Ingin Bentuk Tubuhnya Berubah

Kehamilan, persalinan, dan menyusui dapat mengubah bentuk tubuh wanita. Tak dipungkiri, mempertahankan bentuk tubuh setelah melahirkan tidaklah mudah. Inilah salah satu hal yang menyebabkan wanita memilih *childfree*. Ia beranggapan jauh lebih mudah untuk mempertahankan bentuk tubuh ideal jika belum pernah melahirkan. Tubuh pasangan akan berubah ketika sudah memiliki anak. Makin melar, kendor dan dll, tidak akan seperti gadis lagi sehingga mengakibatkan kurang percaya diri bagi sebagian perempuan.

Menurut penulis ini merupakan bentuk keegoisan seorang wanita yang memuji kecantikan diri sendiri sehingga melupakan proses kehidupan bahwa semua akan tua dan pudar pada masanya. Padahal sebenarnya jika memang ini menjadi alasan fundamental bisa saja dengan rutin olahraga dan mengomsumsi makanan sehat.

f) Merasa Tidak Dapat Menjadi Orangtua yang Baik

Melansir *Moms*, ada beberapa wanita dan pria yang beranggapan tidak dapat menjadi orangtua yang baik untuk anak mereka nanti. Jadi, mereka memutuskan tidak memiliki anak. Pikiran tersebut dapat dipengaruhi oleh pola asuh dari orangtua sebelumnya. Mereka melihat orangtua yang sungguh-sungguh membesarkannya dan merasa tidak yakin dapat menjadi orangtua yang sama baiknya.

Di sisi lain, orangtua yang menerapkan pola asuh otoriter dapat membuat anak trauma dan takut melakukan hal yang sama kepada anaknya nanti. Hal ini bisa menjadi pertimbangannya untuk memiliki anak atau tidak.

g) Ingin Lebih Fokus pada Karier

Banyak wanita memutuskan tidak mau punya anak karena ingin fokus pada karier. Faktor ini juga membuat mereka tidak ingin bergantung secara finansial pada pasangannya. Menurut Ikhsan, tidak ada salahnya jika seseorang memilih *childfree* bila keputusan ini sudah dipikirkan matang-matang. Namun, jika tidak memiliki anak karena ragu dalam hal pengasuhan, maka penting untuk ikut edukasi persiapan pernikahan dan *parenting* sebelum menikah. Agar mengembangkan *self-efficacy* atau keyakinan diri dalam mengasuh anak. Karena, dalam pengasuhan dan tumbuh kembang anak memang harus

mempertimbangkan banyak faktor agar anak dapat berkembang dengan baik.

Kemudian seorang guru besar Sosiolog Unair Prof Bagong Suryanto juga menyampaikan dalam perjalanan meraih kesuksesan karier, tidak sedikit perempuan yang menganggap bahwa hadirnya seorang anak menjadi rintangan tersendiri sehingga memutuskan untuk memilih *childfree*. Namun dalam hal ini Prof Bagong menambahkan memilih sikap ini hanya sebagian kecil wanita Indonesia yang pada akhirnya akan meridukan sosok anak.¹⁰

h) Hak Otoritas Atas Tubuh Perempuan

Hendak hamil atau tidak, seorang perempuan memiliki hak sepenuhnya atas tubuh yang ia miliki. Ia yang akan menjalani proses kehamilan selama kurang lebih sembilan bulan, mengalami fase melahirkan, belum lagi apabila kondisi rahimnya mengalami kendala biologis, pendarahan misalnya. Tak lupa, beberapa perempuan mengalami gejala *baby blues* yang menyerang ranah psikologis perempuan pasca melahirkan.

Perempuan bukan mesin reproduksi. Pengalaman biologis perempuan mayoritas menyakitkan. Dimulai dengan menstruasi misalnya, belum lagi proses kesakitan fisik dan mental selama proses hamil dan melahirkan. Hal ini lah yang dijadikan dalil bagi Awanis Akalili Dosen Ilmu Komunikasi, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta¹¹

i) Perubahan Iklim

Mempertimbangkan tentang frustrasi sosial yang mungkin diterima oleh anak di tengah menguatnya konservatisme, penghakiman, dan persekusi. Ia khawatir luput menjaga sang buah hati. Ledakan penduduk dunia menjadi perhatian banyak pihak. Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pernah memperkirakan pada 2030, penduduk bumi akan mencapai 8,6 miliar dan meningkat menjadi 9,8 miliar pada 2050. Jumlah ini diprediksi akan bertambah menjadi 11,2 miliar pada tahun 2100.

Dalam buku *Child Free and Loving It* yang ditulis oleh Nicki Defago, ada dua aspek negatif dari pertumbuhan populasi terkait

¹⁰ <https://www.kompas.com/edu/read/2021/08/27/102200371/pakar-unair-ungkap-alasan-seseorang-memilih-childfree-?page=all>, diunduh 13 November

¹¹ <https://suyanto.id/childfree-dan-hak-atas-otoritas-tubuh-perempuan/>, diunduh 13 November

lingkungan, yakni tingkat keramaian yang bertambah (*over crowding*) dan ledakan populasi (*over population*). Menurut Defago, keduanya adalah hal yang berbeda, tetapi berjalan berdampingan.¹²

Mengatur Kelahiran dalam Islam

Hidup berumah tangga merupakan tuntunan fitrah manusia sebagai makhluk sosial yang memiliki peran dan fungsi.¹³ Manusia merupakan makhluk biologis yang memiliki hasrat dan niat untuk mengembangkan keturunan dengan tujuan menjaga kelestarian makhluk manusia, generasi ke generasi.¹⁴ Tujuan perkawinan selain untuk memenuhi kebutuhan hidup jasmani dan rohani manusia juga untuk memenuhi kebutuhan biologis dengan meneruskan terpeliharanya keturunan.

Tidak diragukan lagi bahwa memelihara eksistensi manusia termasuk tujuan utama pernikahan, atau bahkan tujuan utamanya. Untuk memelihara eksistensi ini tentu tidak ada jalan selain dengan terus berkelanjutannya keturunan. Tanpa menikah manusia akan musnah, dan menikah juga sebagai motivasi terbesar untuk bekerja dan bereproduksi. Maka, Allah Swt sangat menganjurkan perkawinan untuk melestarikan kehidupan manusia dalam mencapai kemaslahatan dan kebahagiaan hidup.¹⁵

Islam telah menanamkan perasaan senang berketurunan banyak, dan memberkahi anak-anak, baik laki-laki maupun perempuan. Akan tetapi Islam juga Memberikan dispensasi bagi seorang muslim untuk melakukan pengaturan kelahiran, jika motivasinya logis dan ada situasi rasional yang mengharuskannya.

Di antara alasan utama adalah kekhawatiran akan kehidupan dan kesehatan ibu jika ia hamil dan melahirkan, Berdasarkan pengalaman atau keterangan dari dokter yang terpercaya. Allah SWT berfirman dalam surah Al-baqarah ayat 195 :

¹² <https://tirto.id/ketika-lingkungan-menjadi-dasar-untuk-tak-punya-anak-dj5d>, diunduh 13 November

¹³ Nurhadi, “Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Pernikahan (perkawinan) Di Tinjau dari Maqasid Syariah”, *Jurnal UIR Law Review*, Vol. 2 No. 2, 2018, h. 416

¹⁴ Cut Asmaul Husna, “Tantangan dan Konsep Keluarga Sakinah Mawaddah Warahmah di Era Millenial Ditinjau dari Perspektif Hukum Keluarga (Studi Kasus Provinsi Aceh)”, *Jurnal, Ins Civile*, Vol. 3 No. 2, 2019, h.73

¹⁵ Sulaiman Rasyid, *Fiqih Islam* (Bandung: Sinar Baru Algensondo, 2008), h.

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ مُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ

“Dan belanjakanlah (barta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.”

Syaikh Yusuf Al-Qordhawi mengemukakan, alasan khawatir akan kesulitan materi yang terkadang menyebabkan munculnya kesulitan dalam beragama, selalu menerima saja sesuatu yang haram dan melakukan hal-hal yang dilarang demi anak-anaknya.¹⁶ Allah Swt berfirman dalam surah al-Baqarah ayat 185:

.. يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ..

“Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu”

Ada juga alasan khawatir akan nasib anak-anaknya kesehatannya yang kesehatannya buruk atau pendidikannya tidak teratasi. Dalam *Shahih Muslim* dari Usamah bin Zaid dikatakan bahwa seseorang menghadap Nabi SAW dan bertanya, “wahai Rasulullah, saya melakukan Al- ‘A^zl terhadap istri saya. Rasulullah bertanya, Mengapa engkau melakukan itu? orang itu menjawab, Saya kasihan kepada anaknya.” Rasulullah pun bersabda :

لو كان ذلك ضارًا ضرَّ فارسَ والرومَ

*Kalau sekiranya berbahaya, Ya tentu berbahaya juga terhadap bangsa Persia dan Romawi*¹⁷

Lebih lanjut Syakh Yusuf Al-Qordhawi menjelaskan, Di antara alasan *syar'i* yang bisa diterima juga adalah kekhawatiran terhadap anak yang masih menyusui jika ada kandungan baru atau kelahiran baru. Nabi SAW menamai senggama yang dilakukan di masa menyusui dengan persenggamaan *riblah* atau karena bisa mengakibatkan kehamilan yang merusak ASI dan memperlemah anak.

¹⁶ Yusuf Qordhawi, *Halal Haram Dalam Islam*, Alih Bahasa oleh Wahid Ahmadi, Cet.,Ke-3 (Era Intermedia : Surakarta, 2003), h. 281-282

¹⁷ Hadits Riwayat Muslim

Dari Urwah bin Zubair, dari Aisyah Ummul Mukminin, dari Jadzamah binti Wahab saudara perempuan Ukasyah, Ia menceritakan: “*Aku pernah mendengar beberapa orang bertanya kepada Rasulullah mengenai Al- ‘Azl¹⁸ dan beliau menjawab yang demikian itu adalah pembunuhan terhadap anak secara tersembunyi¹⁹. Kemudian beliau membacakan firman Allah pada surat at-Takwir ayat 8:*”

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ

“*Dan apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya*”

Oleh ahli Zahir hadis ini dijadikan sebagai dalil bahwa mencegah kehamilan merupakan suatu hal yang diharamkan. Meskipun Islam senantiasa menganjurkan umatnya untuk memperbanyak keturunan namun Islam tidak melarang pembatasan keturunan dalam keadaan tertentu.

Sayyid Sabiq, dalam kitabnya *Fiqh al-Sunnah* mengatakan diperbolehkan membatasi keturunan jika keadaan suami banyak mempunyai anggota keluarga, sehingga dikhawatirkan tidak mampu memberikan pendidikan kepada putra-putrinya secara baik. Demikian pula jika si istri dalam keadaan lemah atau secara terus-terus hamil, sementara suami dalam keadaan miskin. Pada kondisi ini pembatasan terhadap kelahiran diperbolehkan. Bahkan Sebagian ulama berpendapat, bahwa pembatasan kelahiran pada kondisi itu bukan hanya dibolehkan akan tetapi disunnahkan.²⁰

Di samping itu beberpa ulama secara mutlak membolehkannya. Pendapat mereka itu berdasarkan Pada dalil berikut ini :

كنا نغزلُ علي عهدِ النبي والقران ينزل (متفق عليه)

Kami melakukan azl pada masa Rasulullah, Dimana Alquran pada saat itu sedang diturunkan. (Muttaqun ‘Alaih)

“*Kami telah meriwayatkan dari beberapa orang sahabat Rasulullah, Di mana mereka memberikan keringanan dalam hal ini dan mereka menganggap boleh-boleh saja*”. demikian menurut Imam Syafi’i.

¹⁸ Yaitu, penarikan kemaluan suami dari kemaluan istrinya saat akan mengeluarkan mani untuk mencegah kehamilan

¹⁹ hadits riwayat Imam Ahmad dan Ibnu Majah

²⁰ Syakh Kamil Muhammad Uwaid, *Fikih Wanita*, Alih bahasa oleh M. Abdul Ghofar, (Pustaka Al-Kautsar : Jakarta Timur, 2016), Cet, Ke – 45, h. 451

Adapun menurut Imam Al Ghazali, ada beberapa hadis *shahih* yang membolehkan *al- 'azl* ini sedangkan Sabda Rasulullah yang mengatakan bahwa *al- 'azl* merupakan tindak pembunuhan secara tersembunyi atau sabdanya bahwa *al- 'azl* merupakan Syirik tersembunyi hanya merupakan kemakruhan tidak berarti haram²¹

Di abad modern ini telah ditemukan berbagai sarana yang bisa mencegah kehamilan dan merealisasikan kemaslahatan yang jadi sasaran, yang hendak dicapai oleh Rasulullah SAW. Yaitu perlindungan bayi dari bahaya sekaligus menghindari kerusakan lain, berupa menahan diri dari istrinya pada saat menyusui yang memberatkan itu.

Berdasarkan itu semua Syaikh Yusuf Qordhowi menutup pendapatnya dengan menetapkan bahwa jarak terbaik dalam pandangan Islam antara anak satu dengan yang lainnya adalah 30 atau 33 bulan bagi yang mereka menghendaki menyempurnakan susuannya. mencegah kelahiran²²

Jika *childfree* diqiyakan dengan *'azl* karena hal tersebut secara substansial sama dengan pilihan *childfree* dari sisi sama-sama menolak wujudnya anak sebelum berpotensi wujud. Pandangan Imam al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya 'Ulum al Din*, *'azl* hukumnya boleh, tidak makruh apalagi haram. *'azl* adalah perbuatan yang masuk pada kategori *tarkul afidhal* atau meninggalkan keutamaan tapi tidak sampai pada hukum haram. Namun akan berbeda hukum ketika *childfree* ini dilakukan dengan cara meniadakan sistem reproduksi secara total dan sengaja, karena hukum menghilangkan sistem reproduksi hukumnya haram.²³

Menurut hemat penulis *'azl* boleh dilakukan untuk membatasi kehamilan, atau menunda hadir anak dalam waktu sementara, atau karena unsur *syar'i*. Sedangkan *childfree* padangan serta pilihan suami istri selama dalam rumah tangga dengan alasan tidak *syar'i*. Jika pandangan ini di adopsi massal oleh pasangan suami istri tentu akan berdampak kepada kepada eksistensi manusia, itu tidak dibenarkan.

²¹ *Ibid*, h. 452

²² Yusuf Qordhowi, *Op.,Cit.*, h. 284

²³ Eva Fadhila, "Childfree dalam Perspektif Islam", *Jurnal syariah dan Hukum al-Mawarid: J. Sy. & Hk.* 1: 71-80 (2021)

Posisi Anak dalam Islam

Anak adalah Nikamat Allah

Di antara nikmat Allah yang agung dalam kehidupan ini adalah dikaruniai anak, si buah hati, kepada pasangan suami istri. anak merupakan karunia serta hadiah istimewa dari Allah Swt. Sebagaimana Allah berfirman dalam Al-Qur'an surah al-Syu'ara ayat 49-50 :

قَالَ ءَامَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۗ إِنَّهُ لَكَبِيرِكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ
فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ لَا أَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خِلَافٍ وَلَا أَصْلَبُكُمْ أَجْمَعِينَ ۚ
قَالُوا لَا صَبْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ﴿٤٩﴾

49. "Firaun berkata: "Apakah kamu sekalian beriman kepada Musa sebelum aku memberi izin kepadamu? Sesungguhnya Dia benar-benar pemimpinmu yang mengajarkan sihir kepadamu Maka kamu nanti pasti benar-benar akan mengetahui (akibat perbuatanmu); Sesungguhnya aku akan memotong tanganmu dan kakimu dengan bersilangan[1083] dan aku akan menyalibmu semuanya".
50. "Mereka berkata: "tidak ada kemudbaratan (bagi kami); Sesungguhnya Kami akan kembali kepada Tuhan Kami"

Apabila seseorang dikaruniai anak anak yang *sholeh* mereka diibaratkan kekayaan yang tidak ternilai harganya. mereka membawa kebahagiaan rumah tangga, pelipur lara, dan penolong orang tua²⁴.

Tidak sedikit pula orang-orang di luar sana yang lelah berharap untuk memiliki momongan, tetapi Allah belum berkenan memberinya. Padahal semua saran orang sudah dilakukan, doa-doa sudah dipanjatkan siang dan malam. Namun semua itu itu adalah ketetapan Allah. Disisi lain banyak pula orang tua yang haruskah kehilangan anak yang dikasihinya yang pergi untuk selama-lamanya meninggalkan dunia ini.

Dapat dipahami bahwa anak adalah anugerah yang sangat besar. Syukurilah nikmat ini, semoga syukur itu itu semakin mempertebal kesabaran kita dalam mengasuh dan mendidik anak-

²⁴ Abu Ihsan Al-Atsari dan Ummu Ihsan, *Mencetak Generasi Rabban Mendidik Buah Hati Menggapai Ridho ilahi*, (Pustaka Imam Asy-Syafi'i : Jakarta, 2014), h. 6-7

anak. sebagaimana doa-doa yang selalu kita panjatkan kepada Allah yang termaktub dalam Alquran surah alfurqon ayat 74 :

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا
لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾

74. “dan orang-orang yang berkata: "Ya Tuhan Kami, anugerahkanlah kepada Kami isteri-isteri Kami dan keturunan Kami sebagai penyenang hati (Kami), dan jadikanlah Kami imam bagi orang-orang yang bertakwa.”

Anak Itu Amanah Allah

Anak itu adalah amanah Allah, hatinya masih suci, ibarat mutiara yang putih yang polos tanpa goresan. Mutiara itu siap diukir dan akan cenderung kepada apa saja yang mempengaruhinya terutama didikan orang tua, keluarga, dan lingkungannya.²⁵ sebagaimana Rasulullah Shallallahu Alaihi Wasallam bersabda :

كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودونه أو يمجسانه

Setiap anak terlahir dalam keadaan Fitrah kedua orang tuanya lah yang membuatnya menjadi Yahudi atau Nasrani atau majusi.²⁶

Tanggung jawab orang tua terhadap anak bukan sekadar memberikan makan kenyang, pakaian bagus, atau rumah lapang/ layak. Namun tanggung jawab terberat bagi orang tua ialah memberikan pendidikan terbaik bagi mereka dan menyelamatkan mereka dari azab Allah. Sesuai dengan firman Allah dalam QS al-Tahrim ayat 6 :

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَوًّا أَنفُسُهُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا
مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾

6. “Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.”

²⁵ *Ibid.*, h. 14-15

²⁶ Hadits Riwayat Al Bukhari No. 1835

Anak sebagai Investasi Akhirat

Sebagai orang yang beriman kita menyadari ada kehidupan dunia sementara untuk berbekal untuk menuju kehidupan akhirat kelak. Setiap amalan yang kita perbuat akan dipertanggung jawabkan disii Allah. Ketika manusia sudah meninggal dunia maka terputus amalannya di dunia. Kecuali tiga perkara yang tidak terputus amalannya, satu di antaranya adalah doa anak yang sholeh. Sesuai dengan hadist Nabi Saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " إِذَا مَاتَ ابْنٌ
آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، وَعِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَوَلَدٍ
صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

"Dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah Saw bersabda : “ Di mana anak Adam mati maka terputuslah amalannya kecuali 3 perkara : sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat dan anak shalih yang mendoakan orangtuanya”²⁷

Penutup

Kesimpulan

Dari pemaparan di atas, penulis menyimpulkan bahwa sikap pasangan yang memilih *childfree* adalah sikap yang terlalu *over thinking* dalam menyikapi kekhawatiran-kekhawatiran yang akan muncul ketika memiliki anak. Sikap tersebut bisa diatasi dengan bijak, dengan edukasi dan pemahaman kegamaan.

Syariat Islam secara terang memang tidak ada melarang secara *nash* yang *sharih* seseorang untuk memilih *childfee*. Tetapi dalam Islam justru banyak tuntunan untuk mendidik anak yang baik. Namun Islam dalam kondisi tertentu boleh mengatur kelahiran bukan berarti tidak memiliki anak sama sekali.

Jika sikap ini dipilih oleh banyak orang maka akan punah manusia yang akan datang karena tidak ada yang ingin memiliki keturunan. Maka hemat kami *childfree* dilarang karena menyimpang dari salah satu filosofi pernikahan, yaitu melanjutkan keturunan.

²⁷ Lihat Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Juz-II, (Bandung : Dahlan. T.th), h.

TALAK MELALUI MEDIA SOSIAL DALAM KAJIAN MAQASHID SYARIAH DAN AKIBATNYA

Pendahuluan

Fenomena talak yang dilakukan oleh suami lewat media sosial merupakan sebuah fenomena yang terjadi di era kontemporer ini, seperti yang banyak ditemukan di India, di mana perceraian sering dilakukan dengan mengirim kata-kata talak melalui SMS, Facebook, Email, *chatt* (BBM, YM, Skype, dan WhatsApp). Hal ini sangat mengkhawatirkan perempuan-perempuan India. Khusus di Indonesia, sudah terdengar pula kasus serupa, sebagaimana kasus ustadz Aswan dan bupati Garut Aceng Fikri pada kasusnya. Meskipun kasus ini banyak terjadi di negara lain, ke depan tentu akan sering terjadi pula di negara kita, mengingat kemajuan dunia teknologi komunikasi dan informasi yang berkembang semakin pesat.¹

Berdasarkan artikel Desi Asmaret mengenai perceraian melalui media sosial hukumnya ialah sah dengan *digiyakan* kepada talak dengan tulisan mengenai *illat*nya adalah bahwa keduanya merupakan pesan cerai melalui teks yang bukan verbal (lisan). Para ulama fiqh sepakat bahwa hal itu jatuh talak. selain itu di penelitiannya dijelaskan bahwa ada syarat agar jatuhnya suatu talak tersebut, antara lain, jika 1; si suami benar-benar berniat menalak istrinya, 2; si istri mesti mengkonfirmasi kepastian talak yang dilakukan oleh suami tersebut diambil dari perintah *tabbayun* di Al-Qur'an surat al Hujarat ayat 6. selain itu dalam penelitiannya dijelaskan sahnya suatu perceraian di Indonesia tersebut mesti diucapkan secara langsung di depan Pengadilan Agama, serta ia memberikan saran bahwa talak melalui media sosial merupakan fenomena kontemporer yang seharusnya tidak dibenarkan melakukan hal yang demikian dikarenakan dapat merusak harga diri wanita tersebut.²

Adapun dalam artikel yang ditulis oleh M.Irfan Syaifuddin tentang keabsahan talak melalui media sosial perspektif hukum Islam dijelaskan bahwa fenomena pemutusan tali perkawinan yang tidak hanya diucapkan secara langsung namun melalui media elektronik/sosial dalam ketentuan pasal 65 Undang-undang No 7 tahun 1989 juncto pasal 115 Kompilasi Hukum Islam dijelaskan bahwa

¹ Desi Asmaret, "Perceraian melalui Media Sosial (Medsos)", *Artikel : MENARA Ilmu*, Vol. XII. No.6, Juli 2018

² *Ibid.*

perceraian hanya dapat dilakukan di depan majelis hakim dalam sidang pengadilan. Walaupun dalam kajian peraturan undang-undang Indonesia menjelaskan bahwa talak itu jatuh jika di depan Pengadilan, akan tetapi dalam perspektif hukum Islam. Dalam literatur hukum Islam maka ditemukan bahwa talak melalui media sosial disamakan dengan talak secara tertulis yang memiliki dua kemungkinan hukum yaitu haram dan mubah.³

Maka dalam tulisan jurnal di atas maka dapat diketahui bahwa talak yang dilakukan dengan media sosial itu berdampak terhadap psikis dan mental istri yang ditalak, serta dalam kajian perspektif hukum Islam dapat diketahui bahwa hukum talak melalui media sosial adalah haram dan mubah, ada 2 perspektif hukum yang timbul, adapun dalam artikel kali ini penulis mencoba menganalisis bahwa perspektif hukum yang timbul tersebut menjelaskan dampak positif dan negatif serta mengupayakan menjaga *maqashid al-syari'ah*. Adapun *maqashid al-syari'ah* merupakan salah satu upaya dalam mewujudkan kebaikan sekaligus menghindari keburukan, atau menarik manfaat dan menolak mudarat, istilah yang sepadan dengan *maqashid* disebut dengan maslahat karena penetapan hukum Islam haruslah berumuaara pada maslahat itu sendiri.⁴

Selain itu, dalam beberapa paparan penelitian yang lainnya ada kasus bahwa seorang suami menalak istrinya melalui pesan Facebook dengan lafaz “*kamu setelah melahirkan saya ceraikan*”, kasus ini terjadi di Kecamatan Wiyung Surabaya.⁵ Dengan hal ini maka ditakutkan bahwa akan terjadinya sekewenangan terhadap suami dalam melakukan talak terhadap istri di kemudian hari. Dengan mengkaji kemaslahatan dalam upaya membangun dan terciptanya hukum yang relevan, penulis berharap dalam tulisan artikel ini bahwa dapat merubah cara pandang terhadap istri bukan hanya sekedar melahirkan, memasak, dan menjaga rumah akan tetapi lebih dari yang dibayangkan yakni sebagai *madrasat al ula*, yang akan berdampak terhadap keberhasilan suatu

³ M.Irfan Syaifuddin, “Keabsahan Talak Melalui Media Sosial Perspektif Hukum Islam”, *Artikel : Hukum Keluarga*. Vol. V. No.2 Oktober 2020

⁴ Amir Mu`min Alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta : UII Press, 2010), h. 50

⁵ Imaduddin Sakagama, “Pesan Talak Lewat Sosial Media (Studi Kasus Talak lewat Facebook Perspektif Hukum Islam)”, Skripsi 2015, UIN Sunan Ampel Surabaya.

negara. Jika wanita telah rusak maka rusak pulalah negaranya, namun jika wanitanya baik maka baik pulalah negara tersebut.⁶

Oleh sebab itu dapat diketahui bahwa wanita terutama istri memiliki peran besar terhadap keluarga tersebut, dalam kenyataan berumah tangga mesti tidak selalu dapat menjaga keharmonisan dalam rumah tangga terkadang baik istri serta suami menemui beberapa masalah yang sulit untuk diatasi, yang menyebabkan terjadinya kegagalan dalam berumah tangga dikarenakan baik suami atau istri tidak menunaikan kewajibannya atau sebab hal yang lainnya.⁷

Dengan demikian kegagalan yang terjadi menyebabkan bahwa perceraian antara suami dan istri akan terjadi bila tidak lagi dapat menemukan jalan tengahnya. Maka dengan dipermudahkannya zaman saat ini tak jarang komunikasi yang dilakukan oleh pasangan suami Istri itupun mesti melalui media sosial yang terjadi. Objek masalah dalam kajian artikel kali ini bahwa bagaimana talak melalui media sosial dalam pandangan hukum Islam, dan bagaimana talak melalui media sosial dalam kajian *maqashid al-syari'ah*? serta Bagaimana Dampak terhadap Istri yang Di Talak melalui Media Sosial?. Dengan demikian Penulis mencoba mengkaji *Talak Melalui Media Sosial Dalam Kajian Maqashid Syariah dan Akibatnya*.

Pembahasan

Talak secara bahasa, berasal dari bahasa Arab, yakni dari kata (طَلَّقَ) yang berarti menceraikan atau mentalak⁸. Dari sini muncul istilah “*naqatun thaliquun*” yang artinya unta yang dilepas, tidak diikat. Adapun secara *syara'*, talak berarti melepas ikatan pernikahan dengan kata “talak” (cerai yang sejenis). Menurut Al-Hafizh ibnu Hajar berkata, “*Talak secara bahasa, berarti melepaskan ikatan, adapun secara istilah syar'i adalah melepaskan ikatan pernikahan. Arti talak secara istilah ini sesuai dengan maknanya secara bahasa*”⁹

Ulama bersepakat (*ijma'*) bahwa talak disyariatkan dengan beberapa rukun dan syarat berikut. Adapun rukun talak tersebut ada

⁶ Yal Aziz, “Baik Buruknya Suatu Negara Tergantung Wanitanya”, 5 Januari 2023 diakses dari: Sumbarprov.go.id.

⁷ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia anatara Fiqh Munakahab dan Undang-Undang Perkawinan*, (Jakarta;Kencana,2007), h. 190.

⁸ Ahmad Najieh, *al Kamil Kamus Arab Indonesia*, (Solo,Ihsan: Kamil. 2010), h. 292

⁹ Abu Ubaidah Usamah bin Muhammad al-Jammal, *Shabih Fiqih Wanita*, (Surakarta: Ihsan Kamil. 2010), h. 388

lima, yaitu :1. Niat; 2. Orang yang menalak (Suami);3. Orang yang ditalak (Istri);4. *Shighat* atau kata-kata talak;5. Perwalian. Dari beberapa rukun tersebut ada beberapa syarat yang mesti ada supaya talak tersebut sesuai dengan syariat Islam yang diajarkan, pertama; Niat disini ialah seorang suami itu benar-benar sudah memiliki niat dari awal untuk mentalak istrinya, kedua; Suami orang yang menalak mesti berakal, *baligh*, adanya kesengajaan, dan dapat diwakilkan dengan syarat pewakil berakal dan *baligh* sesuai dengan syarat para *mukallafin*, ketiga; Orang yang ditalak (istri). Talak disyariatkan harus ditujukan pada objeknya, yaitu istri, setelah adanya akad pernikahan. Rasulullah SAW bersabda “*tidak ada talak kecuali setelah pernikahan,*”¹⁰ (HR. At-tirmidzi), beliau juga bersabda, “*tidak ada talak, kecuali terhadap apa yang dimiliki*”.

Hukum Talak

Talak memiliki lima jenis hukum, yaitu wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah. Talak diwajibkan dalam dua kasus, kasus pertama: Ada pertengkaran hebat antara suami dan istri dan masing-masing telah mengangkat juru damai, lalu kedua juru damai tersebut menyarankan talak. Kasus kedua: Suami bersumpah *ila'* terhadap istrinya dan tidak mau kembali padanya. Talak yang sunnah ada dalam dua kasus yaitu, *pertama*, suami memotong hak istrinya dalam berumah tangga atau hal lainnya, telah dijelaskan dalam **(QS. Ath-thalaq.65:2)**. Jika suami tidak menalak istrinya, tidak bisa diprediksi apakah pernikahan itu berakhir pada perpecahan atau kekerasan nantinya. *Kedua*, istri tidak bisa menjaga kehormatannya, maka sunnah menalakinya.

Talak yang haram, yaitu talak *bid'ah*, talak ini ada dalam dua kasus yaitu *pertama*, menalak istri yang sudah digauli dan talak itu dijatuhkan saat haid, bukan sedang hamil. *Kedua*, menalak istri yang sedang hamil dalam masa suci yang di setubuhinya sebelum dia meminta penjelasan kondisi sebenarnya. Hal ini berdasarkan dalil hadis yang diriwayatkan dari ibn Umar bahwa dia pernah menalak istrinya yang sedang haid. Lalu Rasulullah Saw memerintahnya untuk rujuk dalam menahannya hingga suci, haid sekali lagi dan menahannya hingga suci dari haid. Jika dia hendak menalaknya talaklah saat dia suci sebelum menyetubuhinya. Demikianlah ‘*iddah* yang diperintahkan Allah yang harus dijalani oleh wanita.

¹⁰ Abu Ubaidah Usamah bin Muhammad al-Jammal, *Shabih Fiqih Wanita*, (Surakarta: Ihsan Kamil. 2010), h. 395

Jika si istri ditalak saat haid, dia akan mengalami kepayahan berupa lamanya masa *'iddah*. Jika si suami menalaknya saat suci di mana dia berhubungan intim dengannya sebelum hamil-suami belum percaya dia sedang hamil maka dia meniadakan perpisahan istri berikut anaknya. Adapun talak pada masa haid terhadap istri yang belum disetubuhi bukan termasuk talak *bid'ah* karena tidak mengakibatkan masa *'iddah* yang lama. Talak makruh yaitu talak yang tidak sesuai sunnah tetapi juga tidak termasuk *bid'ah*, seperti menalak istri yang berkepribadian normal. Hal ini berdasarkan hadis riwayat Muharib bin Ditsar, bahwasannya Rosulullah SAW bersabda “perbuatan halal yang paling dimurkai Allah adalah talak. Talak mubah adalah talak seorang suami yang tidak bergairah lagi kepada istrinya. Dia tidak menoleransi lagi harga diri istrinya, tanpa merenggut kenikmatannya.”

Macam-Macam Talak

Talak memiliki berbagai macam jenis, namun talak yang populer ada empat, yaitu; 1) Talak *sharib* dan *kinayah* 2) Talak *sunni* dan *bid'iy* 3) Talak *munjiz* dan *mu'allaq* 4) Serta talak *raj'iy* dan *ba'in*.

Talak *Sharib* dan *Kinayah*

Talak *sharib* adalah perceraian yang menggunakan kata “*talaq*”, “*firaq*” maupun “*sirah*” dan ini sah baik disertai niat maupun tidak. Adapun talak *kinayah* adalah perceraian yang menggunakan kata selain tiga ini, yang memuat makna, talak dan sejenisnya. Contohnya seperti kata; “kamu dikosongkan”, kamu bebas, kamu *ba'in*, kamu *battah* (sama sekali bebas) dll. Talak ini tidak sah kecuali disertai dengan niat.

Talak *Sunni* dan *Bid'iy*

Talak ini memiliki tiga macam jenis, salah satunya adalah talak bukan *sunni* dan bukan *bid'iy* yaitu talak terhadap istri yang masih kecil, istri yang telah menopause, istri yang mengajukan *kbulu'*, istri yang sedang hamil atau wanita yang jelas-jelas mengandung olehnya. Dan talak terhadap wanita yang belum digaulinya. Talak ini tidak disunnahkan ataupun tidak pula *bid'ah*.

Talak *sunni* sendiri yaitu menceraikan istri yang telah suci dan belum disetubuhi selama masa itu. Tapi dia sudah digauli sebelumnya dan tidak dalam kondisi hamil. Talak *bid'iy* diharamkan karena *pertama*, suami telah menceraikan istri yang sedang haid tanpa kompensasi untuk menebus dirinya. Talak ini diharamkan karena memperlama maasa *'iddah* istri. Namun apabila si suami memberi

kompensasi terhadap istri dan si istri *ridha* dengan lamanya *'iddah* maka keharamannya hilang. Kasus *kedua*, suami menceraikan istri dalam masa suci dan masa itu terjadi hubungan intim, atau pada masa haid sebelumnya. Praktik talak seperti ini bisa menimbulkan penyesalan jika ternyata si istri itu hamil.

Adapun talak *sunni* adalah perceraian yang tidak diharamkan. Wanita dalam keadaan talak ada dua macam, *pertama*, wanita yang talaknya dikenai hukum *sunnah* dan *bid'ah* yaitu wanita yang sedang haid. *Kedua*, wanita yang talaknya tidak dikenai hukum sunnah maupun *bid'ah*. Wanita yang disebutkan terakhir ini ada empat yaitu, 1) wanita yang masih berusia dini 2) wanita yang usianya telah memasuki menopause 3) wanita hamil 4) wanita yang *kehulu'* dan belum disetubuhi oleh suami.

Talak *bid'iy* juga haram hukumnya bagi wanita yang sedang haid, dimana dia telah disetubuhi meski secara (anal) atau bagi wanita yang memasukkan sperma suaminya yang dimuliakan (sebab pernikahan). Demikian menurut *ijma' ulama'*. Akan tetapi boleh meng*kehulu'* wanita dalam kondisi haid atau nifas. Talak *bad'iy* ketiga, seorang pria yang memiliki dua orang istri dan menggilir kemudian dia menalak salah satunya sebelum menginap dirumah istri yang akan mendapat giliran. perceraian seperti ini juga dinamakan talak *bid'iy*. Apabila seorang menikahi wanita hamil karena zina, dan dia berhubungan intim, kemudian menalaknya, terdapat beberapa perbedaan pendapat masalah ini, jika sebelum haid talak *bid'iy* karena tidak disyari'atkan dalam *'iddah*. Kecuali setelah hubungan intim dan nifas, jika haid apabila dalam keadaan suci yaitu talak sunni. atau ketika haid yaitu talak *bid'iy*.

Demikian halnya wanita yang disetubuhi secara *syubhat* hingga hamil kemudian di talak dalam kondisi suci, ini juga termasuk *bid'i*. Talak *Munjiẓ* dan *Mu'allaq*, Talak *munjiẓ* adalah perceraian yang konsekuensi hukumnya secara langsung berlaku saat itu juga. Sedangkan talak *mu'allaq* adalah perceraian yang disandarkan pada terjadinya sesuatu yang dipersyaratkan baik itu berupa sebuah syarat, sifat waktu, maupun tempat. Talak *munjiẓ* merupakan hukum asal yang berlaku umum dalam masalah talak dan aturan lainnya. Ia tidak berisi masalah yang pelik, dan bisa langsung jatuh segera tanpa ada penundaan. Beda halnya dengan talak *mu'allaq* yang membutuhkan penjelasan ihwal pernyataan talak tersebut untuk mengetahui hukum

keabsahannya. Kita boleh menaklik talak dengan sejumlah persyaratan seperti sifat, waktu serta tempat atau dengan sifat sekaligus syarat.

Jika seorang pria menaklik talak dengan syarat tertentu dan syarat itu dipenuhi maka istrinya tertalak. Misalnya jika dia berkata terhadap istrinya *“jika kamu haid, kamu orang yang ditalak”*, maka jatuhlah talaknya hanya dengan melihatnya dara haid. Jika istri berkata *“aku sudah haid”* dan suami tidak mempercayainya, maka pernyataan yang dimenangkan adalah pengakuan istri ditambah dengan sumpah. Apabila suami berkata *“setiap kali kamu keluar rumah tanpa seizinku, kamu orang yang ditalak”*. Maka setiap istrinya keluar tanpa izin suaminya dia tertalak. Sebab kata *“setiap kali”* digunakan untuk arti pengulangan. Akibatnya sumpah tidak dinafikan dengan hanya pemberian izin pertama kali.

Orang yang menaklit talak dengan perbuatan sendiri seperti pernyataan, *“jika ku masuk rumah maka istriku orang yang ditalak”* lalu dia melakukan sumpahnya dia masuk rumah karena lupa atau dipaksa talaknya tidak jatuh, sebab dia seperti tidak melakukan apa pun. Jika seorang suami berkata, *“jika kamu masuk rumah maka kamu orang yang ditalak”*, kemudian istrinya ditalak *ba’in*, baik dengan satu kali talak sebelum hubungan intim, atau setelah hubungan intim dengan membayar kompensasi, atau dengan tiga talak, setelah itu dia menikahinya kembali dengan akad yang baru, baru setelah itu si istri masuk rumah dalam pernikahan yang kedua tersebut maka dia tidak tertalak. Alasannya, pernikahan yang di dalamnya terdapat taklik talak telah batal dengan adanya perceraian.

Talak *Raj’i* dan *Ba’in*

Talak raj’i adalah talak yang memberikan kesempatan pada suami untuk mengajak kembali istri yang tertalak dalam sebuah ikatan pernikahan, tanpa menggunakan akad yang baru, selama masih dalam masa *‘iddah*. Hal ini sah meskipun istri tidak *ridho*. Menurut ulama madzhab semua jenis talak yang selain dilakukan sebelum berhubungan intim atau talak yang diiringi kompensasi harta seperti dalam kasus *khulu’* atau talak tiga yang menyempurnakan yalak tiga, baik *tashih sharib* maupun *kinayah* maka semua itu termasuk talak *raj’i*.

Al Nawawi menuturkan *raj’ah* dikhususkan bagi istri yang telah berhubungan intim yang yang ditalak tanpa kompensasi, yang bilangan talaknya belum habis dan masih dalam masa *‘iddah*, rujuk merupakan sarana untuk menghalalkan kembali yakni memberikan

kehalalan bagi suami yang ingin merujuk. Orang kafir tidak sah merujuk istrinya yang masuk Islam. Orang Islam juga tidak sah merujuk istri yang murtad. Sebab, tujuan rujuk adalah menghalalkan, sedangkan kemurtadan menafikan kehalalan itu, demikian halnya jika suaminya murtad atau dua-duanya murtad.

Talak' ba'in tidak memberikan kesempatan pada suami untuk mengajak (rujuk) kembali istri yang ditalaknya pada ikatan pernikahan. Ada dua jenis jenis talak *ba'in* yaitu:

Pertama: *Talak ba'in sughra*, yaitu talak satu atau dua ketika masa *'iddah* si wanita telah habis, atau masih belum terjadi hubungan intim atau dengan kompensasi seperti *kbulu'*, atau setelah istri yang murtad kembali masuk Islam. Suami boleh menikahi lagi istri yang dicerikannya itu kapan saja dengan syarat hal tersebut dilakukan berdasarkan persetujuan yang walinya dan serta dengan akad dan mahar yang baru.

Kedua: *Talak baa'in kubro* ; Talak yang tidak memberi kemungkinan bagi suami untuk menikah lagi dengan istri yang diceraikannya. Dalam masa *'iddah* ataupun setelahnya, kecuali dengan syarat:

- 1) Istrinya itu menikah lagi dengan lelaki lain dengan sah bukan nikah *tablil*;
- 2) Dia benar-benar telah melakukan hubungan intim dengan suami barunya.;
- 3) Dia ditinggal mati dan dicerai oleh suami barunya itu. ;
- 4) Suami pertama melakukan pernikahan lagi dengan akad dan mahar yang baru. Talak ini dilakukan ketika suami telah menalak istrinya tiga kali.

Akibat Talak

Menurut ketentuan Pasal, 149 Kompilasi, akibat talak dinyatakan sebagai berikut :

- a. Memberikan *mut'ah* kepada bekas istrinya baik berupa uang atau benda kecuali bekas istri tersebut *qabla al dukhul*.
- b. Memberi nafkah *maskan* dan *kismah* tempat tinggal dan pakaian kepada istri selama masa *iddah* kecuali dijatui talak *ba'in* atau *nu.yuz* dan dalam keadaan tidak hamil.
- c. Melunasi mahar yang masih terhutang seluruhnya dan separuhnya *qabla al dukhul*.

- d. Memberikan biaya hadanah kepada anak yang belum berumur 21 tahun.¹¹

Dalam memahami tujuan syariat para pakar dan ulama berusaha memahami maksud dan tujuan dari syariat tersebut dengan mencari tahu alasan ataupun *illat* dari suatu hukum yang berasal dari berbagai ketentuan hukum tersebut, demi terciptanya kemaslahatan yang sebenar-benarnya yang diharapkan oleh syariat tersebut. Dengan demikian maka umat Islam dapat menempuh suatu jalan kebahagiaan baik di dunia dan akhirat jikalau melakukan kewajiban syariat secara benar walaupun kewajiban tersebut ada yang diperintahkan sulit untuk dilakukan ada juga yang mudah, oleh sebab itu maka pilihlah yang dirasa mampu untuk menjalaninya.

Berdasarkan tingkat urgensinya Al-Syatibi membagi *maqasid al syariah* menjadi tiga tingkat, yaitu:

1. ***Dhururiyah (Primer)***: Tujuan yang bersifat darurat adalah suatu tujuan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Apabila tujuan yang pokok atau primer ini tidak terealisasi maka akan terancam keselamatan umat manusia di dunia dan akhirat. ada lima hal yang termasuk dalam hal *daruriyyah*, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan dan memelihara harta. Untuk memelihara lima pokok inilah syariat Islam diturunkan. contoh dari *dharuriyyah* adalah lampu lalu-lintas jalan raya. Jika tidak ada lampu lalu-lintas yang mengatur jalan raya, maka itu akan menyebabkan kecelakaan bagi para pengendara, dan menyebabkan terancamnya nyawa manusia. selain itu ada contoh dari dalil yang ditetapkan yaitu dalam surah al Baqarah 193 dan 179, yang dibawah ini :

وَقَتْلُهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أُنتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾

Artinya : “Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama banya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti, maka tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim.” (Surah al-Baqarah 193)

¹¹ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. (Jakarta: Rajawali Press, 2013), h. 224

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتُوايَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya : “Dan dalam qisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa.” (Surah al baqarah 179)

Dari ayat pertama dapat diketahui tujuan disyariatkannya perang adalah untuk melancarkan jalan dakwah bilamana terjadi gangguan dan mengajak umat manusia untuk menyembah Allah. Dari ayat kedua diketahui bahwa disyariatkan *qishas* karena dengan itu ancaman terhadap kehidupan manusia dapat dihilangkan.¹²

2. **Hajjiyah (Sekunder):** Tujuan yang bersifat *hajjiyah* yaitu tingkatan yang bersifat sekunder, yang diperlukan manusia. Jika kebutuhan ini tidak terwujud maka tidak sampai mengancam keselamatan, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan tersebut dengan adanya hukum *rukhsah* (keringanan). Misalnya, Islam membolehkan tidak berpuasa bila dalam perjalanan dengan jarak tertentu dengan syarat diganti di hari yang lain. selain itu contoh lainnya ialah *qasar* salat, dibolehkan berburu, memakan dan memakai yang baik-baik dan indah, dalam *mu'amalat*, dibolehkan melakukan jual beli secara salam, dibolehkan talak untuk menghindarkan kemaslahatan dari suami istri, kemudian dalam hal *jinayah*, menolak *hudud* lantaran ada kesamaan-kesamaan perkara.¹³
3. **Takhsiniyyah (Tersier):** Tujuan yang bersifat *takhsiniyyah* yaitu tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini menurut adat istiadat berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan moral dan akhlak. contoh lainnya Islam melarang boros, kikir, menaikkan harga, dan monopoli. saat perang pelarangan membunuh anak-anak dan kaum wanita, serta melarang melakukan *muslah* (menyiksa mayit dalam peperangan).

¹² Abu Ishaq Asy syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid II (Beirut; dar Makrifah, Tt), h. 10

¹³ Chaeru Uman,Dkk, *Ushul Fiqih I*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2000), h.

Berdasarkan penjelasan tersebut di atas dapat diketahui bahwa segala ketetapan atau ketentuan yang ditetapkan oleh seorang mujtahid dilihat dari segi prioritas yang ada, yaitu dimulai dengan kegiatan *dururiyyah* didahulukan, setelah itu *hajjiyah* lalu *tabsiniyah* kebutuhan sekundernya tersebut. Dengan demikian kemaslahatan dalam penetapan hukum dapat tercapai dengan benar, begitu juga dengan 5 dasar *maqasid al syariah* yang mesti selalu kita ingat bahwa dengan menerapkan secara benar maka memperoleh bahagia dunia dan akhirat mestilah mudah digapai dengannya.

Maka dalam penerapan suatu hukum mesti melihat kelima *ushul al-kebams* yang menjadi dasar menentukan ketentuan-ketentuan hukum yang terjadi, saat ini kelima hal tersebut sangat hangat dibicarakan dalam topik-topik penetapan hukum syariat. Adapun yang 5 itu antara lain sebagai berikut:

1) Memelihara Agama (*hifz al din*)

Memelihara Agama merupakan hal utama yang mesti dan harus dijaga agar *maqasid al syari`ah* dapat tercapai tujuannya, walaupun demikian ada beberapa ulama menempatkan menjaga jiwa di tempat yang pertama.¹⁴ Salah satu contoh menjaga agama ialah ketika seseorang memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang masuk peringkat primer, contohnya melaksanakan shalat lima waktu, maka tak kala diabaikan maka akan terancam eksistensi agama tersebut, memelihara agama dalam peringkat dharuriyyat.

2) Memelihara Jiwa (*hifz al nafs*)

Memelihara jiwa merupakan kewajiban bagi setiap manusia agar dapat hidup secara terhormat dan terhindar dari yang namanya tindakan penganiayaan baik merupakan pembunuhan maupun membuat terluka badan.¹⁵ Menjaga jiwa suatu bentuk dari *maqasid al syariah* setelah agama, dengan orang-orang memenuhi kebutuhan pokoknya yaitu sandang pangan dan kebutuhan primer lainnya. Oleh karenanya bagi siapa-siapa yang berusaha memenuhi kebutuhan primernya ia telah berupaya untuk menjaga jiwanya.

¹⁴ Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Cet. III, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 188

¹⁵ Muhammad Abu Zahra, *Ushul Fiqh*, terjemahan Saefullah Ma`sum Dkk, Cet VI; (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 549

3) Memelihara Akal (*hifz al 'aql*)

Memelihara akal merupakan keharusan bagi siapa-siapa yang memiliki pikiran dan sadar akan pengetahuan, oleh sebabnya manusia juga harus memiliki upaya dengan berpikir dengan menggunakan akal layaknya sejati hidup sebagai manusia. Karena dalam beberapa kesempatan yang membedakan manusia dengan hewan karena ia memiliki akal tersebut, yang menjadikannya seorang insan. Adapun secara *dhururiyat maqasid al syari'ah* dalam upaya memelihara akal contohnya seperti pelarangan meminum minuman keras yang dapat menghilangkan akal dan kesadaran bagi yang meminumnya tersebut. Jika tidak dilakukan hal demikian maka akan terancam pula lah eksistensi *hifz al aql* yang sejatinya berguna bagi muamalah dan *jinayah*.

4) Memelihara Keturunan (*hifz al nshl*)

Memelihara keturunan mesti dilakukan oleh setiap manusia agar dapat melanjutkan regenerasi manusia bermental kuat dan *berakhlakul karimah*, dengan demikian mestilah ia terhindar dari namanya peperangan yang terjadi diantara manusia. Oleh sebab itu dengan memelihara keturunan yang telah disyariatkan oleh Allah maka diperintahkanlah bagi setiap insan agar menjaga kemaluan serta menikahlah jika sudah mampu dan menjauhi zina. Jika tidak diperturutkan hal tersebut maka eksistensi yang ke empat yaitu memelihara keturunan akan terancam. Dengan begitu dalam munakat diatur sebuah akad yang berdampak atas ikatan suami istri tersebut, agar terwujudnya keluarga yang harmonis, damai dan sejahtera.

5) Memelihara Harta (*hifz al mall*)

Dengan memelihara harta maka bagi manusia tidak dibenarkan untuk mengambil harta milik orang lain, serta diharuskan mendapatkan harta tersebut dari yang halal. Oleh sebab itu perlu ditekankan bahwa memelihara harta merupakan salah satu bentuk *mu'amalah* yang mesti dijaga. Secara *dhururiyat* dapat diketahui bahwa setiap manusia yang tidak mengiddahkan perintah agar mencari harta dengan halal, malah berupaya mendapatkan secara haram ataupun mengambil hak orang lain, maka sejatinya ia telah mengancam eksistensi penjagaan harta tersebut.¹⁶

¹⁶ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jilid I (Jakarta: Legos Wacana Ilmu, 1997), h. 128-131

Terhadap kelima dasar diatas mesti memelurkan masalah untuk dapat menggunakan *kuliyat al kbams* dalam menggapai upaya sesuai keinginan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah, agar tercapai secara benar mesti di implementasikan dalam dua metode: Pertama, metode konstruktif (membangun), kedua, metode perspentif (mencegah). Dalam metode konstruktif, kewajiban-kewajiban agama dan berbagai sunnah yang diperintahkan dapat menjadi dasar dalam memelihara serta mengukuhkan faktor-faktor *maqasid al syariah* tersebut maka metode ini diwajibkan setiap bagi setiap orang. Sedangkan larangan-larangan terhadap perbuatan yang diharamkan atau dimakruhkan menjadi contoh metode preventif, yaitu mencegah berbagai analisis yang dapat mengancam bahkan menganulir setiap dasar-dasar maqashid syariah.

Kelebihan dan Kekurangan Talak melalui Media Sosial

Kelebihan menggunakan media elektronik untuk mentalak :

- Pesan lebih cepat tersampaikan, sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang menginginkan segala sesuatu dilaksanakan dengan cepat dan efisien.
- Dapat menyampaikan pesan walaupun terpisah jarak yang jauh, sehingga sesuai dengan era digital tidak memerlukan saling bertatap maka antara satu sama lain dalam berinteraksi.
- Biaya yang dikeluarkan terjangkau murah, dibandingkan bilamana seseorang harus kembali kenegaranya bila ia bekerja diluar negeri, dengan mengirim pesan talak melalui media sosial maka langsung dapat sampai dan tergolong hemat.

Adapun kekurangan talak melalui media sosial ialah;

- Tingkat kejelasan suatu pesan tersebut sungguh rendah, dikhawatirkan pesan tersebut merupakan virus berupa *malware*,
- Berpotensi disalah gunakan oleh suami ketika dalam kondisi emosi,
- Akun yang digunakan mudah diretas ataupun di hack oleh orang lain.
- Perceraian model ini dianggap tidak menghormati bahkan cenderung melecehkan martabat perempuan.
- Dalam hukum di Indonesia perceraian diluar pengadilan tidak diakui.

Hukum Talak melalui Media Sosial dalam Hukum Islam

Dalam paparan pendahuluan diketahui bahwa ada beberapa kasus yang terjadi antara suami istri untuk melangsungkan talak dengan mengandalkan kemajuan teknologi yaitu talak dengan menggunakan media sosial. Seorang suami yang sudah tidak menginginkan perkawinannya bisa saja melakukan talak atau perceraian melalui media sosial yang tersedia. Lalu bagaimanakah hukumnya jika itu terjadi? Oleh sebab itu perlu dijelaskan hal-hal sebagai berikut:

1. Talak melalui media sosial dapat di*qiyaskan* dengan talak lewat tulisan. Namun yang menjadi pertanyaan selanjutnya adalah apakah talak semacam itu tergolong talak *sharih* (tegas) seperti, “Kamu saya talak” sehingga talaknya sah tanpa niat atau tergolong talak kinayah yang talaknya tidak sah tanpa adanya niat?
2. Talak dengan tulisan dihukumi jatuh sebagaimana talak dengan ucapan. Alasannya:
 - a. Talak, dalam syariat Islam termasuk perkara yang tidak membedakan antara keseriusan dan gurauan sehingga mesti hati-hati dalam mengucapkannya, harus difikirkan matang. Oleh sebab itu pun harus hati-hati dalam menerapkan hukumnya. Maksudnya: talak dihukumi jatuh, baik serius maupun canda.
 - b. Selama keinginan talak masih belum diekspresikan, maka tidak ada konsekuensi hukum. Namun jika keinginan talak tersebut telah diekspresikan baik dengan ucapan maupun tulisan, maka jatuhlah talak dan berlaku hukum-hukum seputar talak.
 - c. Talak yang ditulis dihukumi seperti ucapan karena tulisan hakikatnya adalah simbolisasi bunyibunyi bahasa yang memiliki makna dan bisa dipahami oleh orang yang membacanya. Secara fakta, tulisan mewakili ucapan sehingga hukum tulisan sama dengan hukum ucapan. Allah Swt, memerintahkan Rasulullah Saw untuk berdakwah kepada seluruh umat manusia.

Oleh karena itu, talak dengan tulisan sah sebagaimana talak dengan ucapan. Hanya saja, disyaratkan tulisan yang sah sebagai talak haruslah berupa tulisan yang jelas. Maksud tulisan yang jelas adalah tulisan yang meninggalkan jejak yang terbaca, seperti tulisan pada kertas, kayu, kulit, batu, dinding, tanah, dan sebagainya. Termasuk

pula seluruh tulisan elektronik seperti SMS, Email, Facebook, Twitter, Line, YM, dan sebagainya. Jika tulisannya termasuk yang tidak jelas, maksudnya tidak meninggalkan jejak terindra seperti tulisan pada udara atau air, atau tulisan yang tidak terbaca, maka talak tersebut tidak sah. Sebagian fukaha berpendapat jika talak ditulis, maka harus ada niat. Jika tidak ada niat talak, misalnya menulis lafaz talak sebagai latihan menulis indah, atau menulis kutipan ucapan orang lain dan niat-niat lain yang semisal, maka tulisan yang demikian tidak membuat jatuh talak.

Adapun beberapa fukaha memberi penjelasan, bahwa talak dengan tulisan adalah haram menurut al-Zahiri dan Ibnu Hazm, dapat diambil dari surat al-Baqarah ayat 229, dalam hal ini Ibnu Hazm beranggapan bahwasanya untuk melakukan talak mestilah dalam keadaan yang baik atau *ma'ruf*, sedangkan talak lewat tulisan merupakan salah satu yang kurang baik untuk dilakukan oleh sepasang suami istri tersebut.¹⁷ Ada juga beberapa fukaha membolehkan talak melalui media sosial adalah sah dengan di*qiyaskan* kepada talak secara tertulis dengan surat biasa. *Illatnya* adalah bahwa keduanya merupakan pesan cerai melalui teks yang bukan verbal (lisan). Para ulama fikih di antaranya Sayyid Sabiq dan Syafi'iyah, sepakat bahwa hal itu efektif jatuh talak. karena (tulisan dinilai sama dengan ucapan). Tentunya dengan memperhatikan syarat-syarat ini: Si Suami benar-benar meniatkan talak kepada istrinya dan si istri harus melakukan konfirmasi terlebih dahulu kepada si suami.

Atas semua kemungkinan ini maka Al-Qur'an sudah memerintahkan pentingnya *tabayyun* (klarifikasi) ketika memperoleh informasi, sebagaimana firman Allah SWT Surat al-Hujurat ayat 6 :

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِنْ جَاءَكُمْ فَاْسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ
فَتُصِْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِيْنَ ﴿٦﴾

Artinya : *“Wahai orang-orang yang beriman! Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu”*

¹⁷ M. Irfan Syaifuddin, “Keabsahan Talak Melalui Media Sosial Perspektif Hukum Islam”, *Jurnal Institut Agama Islam Negeri Surakarta-Indonesia*, Volume 5, Nomor 1, September 2020

Akurasi kebenaran alamat atau nomor penerima dan pengirim, serta konfirmasi niat atau kesengajaan penjatuhan talak. Apabila memang terbukti benar setelah melalui pengecekan nomor telepon, Email, WA, akun Google, akun Twiter, ataupun akun Line, baik konfirmasi langsung maupun melalui konfirmasi kepada pihak yang berwenang seperti ke pihak pemilik jaringan (seperti pihak Telkomsel, XL, ataupun IM3).

Hal itu telah efektif, meskipun tanpa melalui pengadilan sehingga segala konsekuensi harus dipenuhi secara syariat. Akan tetapi apabila bukan dari suami atau karena rekayasa orang lain (seperti hp hilang, atau akun pribadi dicuri atau telah dibajak), maka tulisan itu tidak dianggap talak dan tidak jatuh sebagai talak. Berdasarkan Pasal 117 KHI, bahwa talak adalah ikrar suami di hadapan sidang Pengadilan Agama yang menjadi salah satu sebab putusnya perkawinan, maka berarti proses pengadilan mesti dilalui sebagai bentuk pengukuhan dan konfirmasi ulang tentang duduk masalahnya. Di samping sebagai tuntutan administrasi dan kelaziman ketentuan hukum positif yang berlaku di Indonesia.¹⁸

Maka dengan demikian dapat disimpulkan hukum talak yang dilakukan melalui media elektronik atau media sosial, terdapat beberapa pendapat. Haram yang disampaikan ibn Hazm dengan menggunakan kaidah *al-dalil*. Kemudian dihukumi sah, namun terdapat beberapa syarat: 1) disertai dengan niat mentalak, 2) mengetahui kejelasan talak yang dilakukan, yaitu dengan mengklarifikasi nomor pengirim dan latar belakang menceraikan. Metode ijtihad yang digunakan adalah *qiyas* yaitu meng*qiyas*kan talak secara tertulis dengan surat biasa. Selain itu terdapat hukum makruh atau lebih baik ditinggalkan. Metode yang digunakan adalah metode ijtihad. Selain itu kaidah *ushuliyah* yang digunakan adalah "*Hukum itu mengikuti kemashlahatan yang paling banyak*", mengingat terdapat beberapa dampak negatif dari adanya talak secara online, seperti merendahkan kaum perempuan.

Talak melalui Media Sosial dalam Kajian Maqashid Syari'Ah

Dalam paparan sebelumnya bahwa yang perlu diperhatikan bahwa *maqashid al syari'ah* merupakan salah satu penetapan *istinbath* hukum dengan tujuan mendatangkan kemaslahatan dan menghindarkan dari segala kemudaratan. Oleh sebab itu talak yang dilakukan dengan menggunakan media sosial walaupun terdapat kelebihan dan banyak kekurangannya yang dipaparkan oleh penulis,

¹⁸ Desi Asmaret, *Loc.Cit.*

dengan demikian perlu dikaji lebih dalam terkait 5 hal yang perlu dan selalu dijaga oleh kajian dasar *maqashid al syari'ah*. Pertama, *hifz al din* (menjaga agama), kalau dalam paparan pendahuluan dapat diketahui bahwa seorang suami yang mentalak melalui media sosial memiliki keyakinan bahwa hak talak ialah wewenang dan hanya bisa dilakukan oleh dirinya saja, oleh sebab itu tanpa mengurangi syariat Islam maka banyak sekali para suami yang melakukan sekewenangan terhadap hak mentalak istrinya tersebut, dengan demikian akan ditakutkan membawa keburukan terhadap agama, yang diyakini bahwa perkawinan merupakan *mitsaqan gholiz'an* ikatan yang kuat antara pernikahan yang dilakukan tersebut. Oleh sebab itu talak melalui media sosial dapat menyebabkan dampak yang buruk terhadap agama tersebut. Walaupun sejatinya dibolehkan talak akan tetapi dibenci oleh Allah Swt.

Kedua, *hifz al 'aql* (menjaga akal). Diketahui bahwa ketika berkomunikasi keseharian dan menyakan sebuah kabar maka tidak ada dampak yang terlalu berarti, melainkan dengan menggunakan media sosial sungguh membantu sekali, akan tetapi jika digunakan untuk suatu yang sakral dan sangat luar biasa berarti dalam kehidupan seperti talak ataupun akad nikah. Maka dari itu menjadi persoalan yang sangat penting untuk dikaji dikarenakan keberlangsungan keutuhan rumah tangga dapat dilihat dari keharmonisan keluarga tersebut. Maka jika talak menggunakan media sosial itu akan berdampak secara psikis terhadap kaum wanita yang akan menyebabkan kebingungan, kekhawatiran serta *overthinking* yang berlebihan oleh sebab talak yang dilakukan dengan pesan media sosial dan lainnya.

Ketiga, *hifz al nafs* (menjaga jiwa), bila mana talak ini dilakukan atas dasar memang sebelumnya ada komunikasi yang gagal sebelumnya dalam rumah tangga maka dapat diprediksi oleh sang istri tersebut, akan tetapi bila mana talak dengan menggunakan media sosial ini dilakukan atas dasar suami telah bosan dengan istri, dan kadang mentalak saja padahal si istri telah berusaha dengan maksimal menjaga harta, anak, dan rumahnya, ditambah si istri tidak ada penghasilan lain dan tak dapat menanggung hidup seorang diri. Maka tak kalah suami mentalak istrinya demikian akan berdampak terhadap jiwanya yang akan menjadi fakir serta miskin. Oleh sebab itu jika talak memang mesti dilakukan perlu adanya pembicaraan yang tepat dan tatap muka. Agar si Istri dapat menjaga jiwanya serta perasaannya.

Keempat, *hifz al nasl* (menjaga keturunan). Dengan talak terjadi maka berdampak terhadap keberlangsungan tumbuh kembang anak

tersebut. dalam beberapa penelitian menjelaskan bahwa bila mana *broken home* terjadi maka berefek keprilaku anak menjadi nakal, sulit diatur, dan selalu membuat masalah baik di lingkungan rumah, sekolah ataupun di masyarakat secara umum. Salah satu contoh meresahkan anak-anak tersebut kadang berperilaku cari perhatian, tidak belajar, suka rebut, serta tidak ada semangat dalam menempuh pendidikannya untuk belajar menggapai cita-citanya.¹⁹

Dengan pendidikan yang sulit diatur maka menyebabkan generasi penerus bangsa disebabkan talak tersebut tak terjaganya perceraian yang dilakukan oleh suami tersebut. Apalagi bilamana talak yang dilakukan oleh media sosial yang dilakukan suami berdampak kedalam kesemena-mena seorang anak mentalak istrinya dikemudian hari bila anak laki-laki, jika perempuan maka ia tak akan mau menikah karena seorang suami mudah saja memutuskan hubungan dengan talak yang semena-mena melalui pesan whatsapp, facebook, twiter, dan media sosial lainnya.

Kelima, hifz al mal (menjaga harta), walaupun talak melalui media sosial dapat berhemat dan menjaga keseimbangan keuangan oleh suami, akan tetapi harta tersebut tidak dapat membawa ketenangan dan kebahagiaan bila mana media sosial digunakan untuk mentalak istrinya. Malah akan berdampak terhadap harta boleh jadi si istri meninggalkan dan menghancurkan barang-barang yang ada atas perkelahian dan sedikit pemahaman istri dan suami tersebut.

Maka dari paparan penulis di atas bahwa sejatinya talak itu tetap milik suami, maka ia sah dikarenakan *digijya*kan oleh pesan lewat surat. Akan tetapi perlu diingat bahwa si istri perlu *tabayyun* (klarifikasi) tentang kebenaran pesan yang dibuat oleh suami tersebut di media sosialnya. Perlu meminta penjelasan dan maksud dari tujuannya tersebut. Selain itu perlu diingat bahwa talak dapat menyebabkan berbagai kemudaratan antara suami istri tersebut, walaupun boleh maka mesti dipikirkan bahwa pernikahan yang dilakukannya dahulu atas dasar kebersamaan serta menyatukan dua keluarga yang ada. Oleh sebab itu, alangkah baiknya jika suami ingin mentalak istrinya perlu dibicarakan bersama tatap muka ataupun bertemu secara langsung. Selain itu talak yang diakui oleh pemerintah Indonesia dalam peraturan Kompilasi Hukum Islam bahwa talak sah jika dilakukan dihadapan Pengadilan Agama.

¹⁹Mukhlis Aziz, "Prilaku sosial anak Remaja korban broken home dalam berbagai perspektif, al-Ijtimayyah", Skripsi, Aceh: UIN ar-Raniry, 2015

Bagian III

Isu-isu Kewarisan dalam Hukum Keluarga

HAK WARIS BAGI PASANGAN ATAU ANAK DARI *AL-ZAWAJ AL-'URFI*

Pendahuluan

Pembagian waris menduduki peranan penting dalam kehidupan seorang muslim, dikarenakan setiap manusia pasti akan melewati sebuah fase keniscayaan, yaitu kematian. Dan bagi keluarga yang ditinggalkan, mereka berhak untuk mendapatkan bagian dari warisan yang telah ditetapkan kadarnya sesuai dengan perintah Allah SWT di dalam Al-Qur'an, yang disebut sebagai *nashiban mafrudban* (bagian yang telah ditetapkan). Di antara beberapa sebab seseorang mendapatkan hak waris, bisa jadi melalui jalur kekerabatan nasab, perwalian, dan pernikahan.

Seiring dengan berkembangnya zaman, pernikahan yang dulu hanya dilaksanakan menggunakan metode tradisional, sekarang telah berubah kesakralannya sehingga setiap negara mewajibkan adanya dokumentasi dari setiap pernikahan yang terjadi. Hal ini juga merupakan tujuan dari pembaruan hukum keluarga di negara-negara Islam atau mayoritas penduduknya beragama Islam, yang mana di antara tujuannya adalah: sebagai upaya unifikasi hukum, mengangkat derajat wanita, dan sebagai respon terhadap tuntutan zaman yang membutuhkan kepada pencatatan sipil agar perkara apa pun dapat dilegalisasi sesuai dengan tujuannya.¹

Namun konsepsi pencatatan pernikahan ini belum merata dipahami oleh sebagian masyarakat Indonesia, mereka terkadang memilih untuk menikah hanya dengan memenuhi syarat-syaratnya tanpa mencatatkan perkawinan pada lembaga terkait, atau yang dikenal istilahnya sebagai *zawaj urfi*, yang nanti akan dijelaskan lebih rinci lagi dalam pembahasan. Di samping penentuan hukum dari *zawaj urfi* ini, ada juga hal-hal yang perlu didalami yaitu hukum-hukum perkara yang mengikutinya, yaitu bagaimana pembagian waris bagi pasangan yang dinikahi dengan cara *zawaj urfi* ini, begitu pula anak yang dihasilkan dari pernikahan ini. Oleh karena itu yang akan diulas dalam artikel ini adalah apa itu waris dan *al zawaj al 'urfi* dan bagaimana penentuan hak waris bagi pasangan yang menikahi lewat jalur *al zawaj al urfi* tersebut.

¹ Atho Mudzhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern, Studi Perbandingan UU Modern dari Kitab-Kitab Fikih*, (Jakarta: Ciputat Press, 2003) hal. 10-11

Definisi Waris: Etimologis dan Terminologis

Menurut KBBI, waris merujuk kepada orang yang berhak menerima harta pusaka dari orang yang telah meninggal.² Apabila merujuk kepada asal katanya, kata ‘waris’ berasal dari bahasa Arab yaitu ‘ورث’ yang memiliki dua makna, yaitu keabadian, atau perpindahan sesuatu dari seseorang ke orang lain. Adapun definisinya secara terminologi, waris bermakna: hak seseorang atas sesuatu yang disebabkan oleh meninggalnya pemiliknya, dengan sebab-sebab tertentu, dan syarat-syarat tertentu.³ Adapun ilmu yang secara khusus membahas tentang pembagian waris dengan pembagian yang sesuai diajarkan dalam Al Qur’an dan sunnah disebut sebagai ilmu *faraidh*.

Sejarah Pembagian Waris

Pada masa *jabiliyyah*, mereka hanya memberikan hak waris kepada anak laki-laki pertama, apabila tidak ada maka kepada saudaranya, apabila tidak ada maka kepada paman-pamannya. Mereka tidak memberikan bagian kepada anak kecil dan wanita, dengan alasan mereka tidak berperang, sehingga tidak memperoleh harta rampasan perang.⁴ Lalu ketika Islam datang, melalui ajarannya, Islam mematahkan tradisi pembagian waris yang lama dan penuh dengan kezaliman itu.

Sayyid Quthb memberikan komentar terkait ayat-ayat pembagian waris yang turun dalam Al Qur’an, dalam kitab tafsirnya: “Islam memberikan bagian bagi anak-anak kecil dan wanita yang sebelumnya hak mereka tidak diberikan secara adil pada masa *jabiliyyah*. Sesungguhnya pembagian ini lah yang paling adil dan berkesesuaian dengan relevansi kehidupan keluarga dan kemasyarakatan pada masa apapun, karena ajaran Islam sejatinya merupakan sebuah ajaran yang memperhatikan asas pembentukan sebuah keluarga dari individu terkecil.”⁵

Beranjak dari potret historis ini, dapat kita amati bahwa keadilan yang menjadi prinsip ajaran Islam mampu mematahkan

² Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring, edisi III*, (2012).

³ Muhammad Khairi Al Mufti, *Kitab Ilmil Fara'idh wal Mawarits*, (Suriah: 1978) h. 6

⁴ Shalih bin Fauzan Al Fauzan, *At Tabqiqat Al Mardbiyah*, Cet-4 (Riyadh: Maktabah Al Maarif: 1999), h. 19

⁵ Sayyid Quthb, *Fi Dzhibalaal Al Qur'an*, vol. 1 (Daar Asy-Syuruq, 1973), h. 587, 588, 596

ajaran pembagian waris yang telah dianut secara turun temurun oleh masyarakat *jabiliyah*, bahkan membawa paradigma baru yang mungkin dianggap tabu oleh para laki-laki yang hidup di masa tersebut.

Penyebab Mendapatkan Waris

Ada beberapa perkara yang menjadi sebab seseorang mendapatkan hak waris dari mayit, ada sebab-sebab yang telah disepakati para ulama', seperti: pernikahan, *wala'*, dan nasab. Adapun sebab-sebab mendapatkan hak waris yang diperselisihkan di kalangan para ulama': persekutuan, siapapun yang masuk islam melalui perantara mayit, memungut anak, dan yang lainnya. Penulis hanya akan menitik-beratkan pembahasan penyebab mendapatkan waris ini hanya pada dua poin yaitu pernikahan dan nasab, yang menjadi fokus utama pembahasan artikel ini.

Pernikahan yang menjadi sebab adanya keberhakan ahli waris terhadap mayit, adalah semua akad pernikahan yang sah, walaupun belum terjadi senggama atau *kebahwat* antara kedua pasangan. Tidak termasuk dari definisi 'akad pernikahan'; senggama yang terjadi karena *syubhat*, dan perzinaan. Tidak termasuk dari definisi 'yang sah'; pernikahan yang tidak sah, karena tidak menghasilkan perpindahan status dari haram ke halal pada kedua pasangan yang menikah.⁶

Dalil dari Al Quran yang mengukuhkan hal ini adalah firman Allah Swt:

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ ﴾

Artinya : “Dan bagimu (*suami-suami*) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, Maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) seduah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. jika kamu mempunyai anak, Maka Para

⁶ Al Fauzan, *At Tahqiqat Al Mardbiyah*, Op.Cit., h. 38

isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu.” (Q. S. An Nisa’: 12)

Dapat disadur dari ayat ini, bahwa bagian bagi pasangan nikah yang ditinggal mati oleh pasangannya adalah bagian yang telah ditentukan (*furudh*), yaitu $\frac{1}{2}$ dari harta mayit bagi suami yang ditinggal mati oleh istrinya apabila tidak memiliki anak atau yang di bawahnya secara nasab, yang mewarisi harta dari mayit. Apabila syarat ini tidak terpenuhi maka suami mendapatkan bagian $\frac{1}{4}$ dari harta mayit.⁷

Adapun bagian bagi istri-istri, yaitu $\frac{1}{4}$ dari harta suaminya dengan syarat tidak adanya anak atau yang di bawahnya secara nasab yang juga ikut mewarisi dari mayit. Apabila syarat ini tidak terpenuhi maka istri-istri mendapatkan bagian $\frac{1}{8}$ dari harta mayit.⁸

Begitu pula nasab yang menjadi sebab memperolehnya anak hak waris dari ayah atau ibunya, juga telah disebutkan dalam ayat:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ
أَنْتَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلَا يُورِثُهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ
مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ
فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ
دَيْنٍ ۚ وَأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ
اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٠٦﴾

Artinya : “Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : **bahagian seorang anak lelaki sama dengan baghagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua. Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang**

⁷ *Ibid.*, h. 80

⁸ *Ibid.*, h. 82.

yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (Q. S. An Nisa’: 11)

Sedangkan hak waris bagi anak, maka dibedakan antara anak laki-laki dan perempuan. Anak perempuan mendapatkan bagian secara penetapan (*furudh*), yaitu $\frac{1}{2}$ dari harta apabila hanya ia seorang yang mewarisi. Namun apabila ada beberapa anak perempuan yang mewarisi secara bersamaan maka mereka berhak atas $\frac{2}{3}$ dari harta, sebagaimana dijelaskan pada ayat.

Adapun anak laki-laki, maka mereka mewarisi harta dari ayahnya secara *ta’shib*, atau tidak mengambil bagian yang ditetapkan, melainkan mengambil sisa harta apabila harta telah dibagi terlebih dahulu kepada mereka yang mengambil bagiannya secara *furudh*. Dan apabila ada anak laki-laki dan perempuan yang mewarisi secara bersamaan, maka satu bagian anak laki-laki sama seperti bagian dua perempuan.⁹

Definisi *Al zawaj Al urfi*: Etimologis dan Terminologis

Al zawaj al urfi merupakan sebuah kata majemuk yang dalam bahasa Arab disusun sesuai *tarkib wasfi* yang terdiri dari dua kata. Kata *al zawaj* memiliki makna pengikatan dua komponen menjadi satu kesatuan yang berpasangan¹⁰, sedangkan *al urfi* merupakan kata sifat yang bermakna hal yang terus menerus dikerjakan hingga menjadi kebiasaan.¹¹

Adapun pemaknaannya secara utuh *zawaj urfi*, berarti pernikahan yang terpenuhi padanya syarat-syarat dan rukun-rukun, namun tidak dicatatkan pada pencatatan sipil sebagaimana yang berlaku pada kehidupan bermasyarakat pada masa ini. Atau yang

⁹*Ibid.*, h. 112

¹⁰ Isa Haddad, *Aqd Al zawaj Dirasah Muqaranah*, (Inabah: Buletin Universitas Baji Mukhtar, 2006) h. 2

¹¹ Muslim Ad Dosari, *Al Mumti'*, (Riyadh: Dar Zidni, 2007) h. 269

dikenal dengan istilah lain sebagai pernikahan *sirri*. Adapun sebab penamaannya sebagai *zawaj urfi* adalah, setelah adanya pernikahan yang dicatat, maka pernikahan yang tidak dicatatkan disebut sebagai *zawaj urfi* karena seperti itulah pernikahan yang lazim dilakukan pada masa Nabi.¹²

Pasangan yang telah sah menjadi pasangan suami istri, secara langsung bertanggung jawab dan memiliki hak atas pasangannya yang lain, berupa nafkah dan mahar bagi istri, hak waris apabila salah satu pasangannya meninggal walaupun belum terjadi senggama antara keduanya. Namun yang menjadi masalah adalah apabila sebuah pernikahan yang sah secara *syar'i*, namun belum dicatatkan pernikahannya karena satu dan lain hal, apakah dapat dianulir hak warisnya dikarenakan kurangnya dokumentasi untuk pembuktian pernikahannya, karena terjadinya sebuah kekosongan hukum pada pernikahan yang telah terjadi.

Dampak Hukum *Zawaj Urfi*

Pernikahan merupakan perbuatan hukum, jadi segala sesuatu yang ditimbulkan akibat pernikahan adalah sah secara hukum. Mengingat *zawaj urfi* cacat secara hukum, maka tidak ada perlindungan hukum bagi suami, istri maupun anak ketika mereka dihadapkan pada sebuah permasalahan administratif. Problem-problem yang muncul mayoritas adalah problem hukum yang mungkin tidak pernah dibayangkan ketika seseorang pertama kali memutuskan untuk menikah secara *zawaj urfi*. Dalam hal ini istri adalah pihak yang paling dirugikan sedangkan suami hampir tidak memiliki kerugian apa-apa.

Pada dasarnya dalam setiap perkawinan selalu akan muncul problem yang menyertai. Sejauh perkawinan itu sah secara hukum. Sebut saja pernikahan antara Syekh Puji dengan Ulfa. Dengan dalih sah secara agama, seorang laki-laki bebas untuk menikahi perempuan manapun yang ia mau, bahkan bila harus berbenturan dengan hukum positif dimana dia tinggal. Apalagi bila posisi laki-laki tersebut adalah tokoh agama yang mempunyai banyak santri, calon istri yang dinikahi merasa terangkat status sosialnya. Namun bagaimana dengan lingkungan dan masyarakat sekitar yang merasa terganggu dengan keputusan tersebut? Bagaimana dengan UU perkawinan yang sudah diabaikan, ditambah pengabaian terhadap UU Perlindungan Anak, perlindungan terhadap hak kesehatan reproduksi perempuan dan

¹² Qunaifi Hamzah, *Al Zawaj Al Urfi fi Isykalihatibi*, (Al Messila: 2016), h. 8

sebagainya. Seorang anak usia 12 tahun, seharusnya diberi kesempatan untuk berkembang dan menikmati masa menjelang remaja sebagaimana anak-anak seusianya. Kesehatan reproduksinya masih belum memungkinkan untuk diperlakukan sebagaimana perempuan dewasa, yang bila tidak diperhatikan tentunya rawan terhadap berbagai penyakit yang berhubungan dengan organewanitaan.¹³

Problem-problem di atas hanya sebagian kecil dari banyak kasus-kasus *zawaj urfi* yang lain. Harus diakui bahwa *zawaj urfi* rawan sekali terhadap konflik, baik konflik internal dalam rumah tangga maupun konflik eksternal yang berhubungan dengan hukum dan masyarakat.

Problem-problem tersebut diantaranya adalah:¹⁴

1. **Problem Keluarga.** Konflik dalam keluarga ini bisa muncul bila:
 - a. *Zawaj urfi* yang dilakukan tidak atas persetujuan orang tua atau sebaliknya, paksaan dari orang tua.
 - b. Perselingkuhan. *zawaj urfi* yang terjadi karena perselingkuhan biasanya memunculkan problem keluarga yang lebih rumit. Problem dengan istrinya yang sah tentu tidak bisa dianggap sepele.
 - c. Beda Agama. *Zawaj urfi* sendiri adalah pelanggaran terhadap hukum positif. Bila dilakukan karena alasan beda agama, misal salah satu ingin menjadi muallaf tapi belum siap secara kaffah, maka permasalahan yang muncul adalah status anak dan benturan dengan hukum positif. Bila seseorang menjadi muallaf hanya untuk melegalkan pernikahannya secara islam saja, maka keabsahan pernikahannya dipertanyakan. Problem akan muncul pada anak-anak ketika melewati tahap perkembangan. Bagaimana seorang anak harus memilih agama orang tuanya yang berbeda. Lebih parah lagi kalau anak tersebut tidak bisa memilih dan akhirnya tidak memiliki konsep aqidah yang jelas.

2. Problem Ekonomi dan Studi

Problem ekonomi ini biasanya menyertai para mahasiswa yang tanpa sepengetahuan atau tanpa persetujuan orang tua melakukan *zawaj urfi*. Mereka harus mencari biaya sendiri untuk mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari. Di tengah aktivitasnya sebagai

¹³ Syukri Fathudin dan Vita Fitria, *Problematika Nikah Siri dan Akibat Hukumnya bagi Perempuan*, (tt.: tp. 2008) h. 29

¹⁴ *Ibid.*, h. 31

mahasiswa, dia harus bisa membagi waktu untuk kuliah, pekerjaan dan keluarga barunya. Hal ini tentu akan berimbas pada studinya yang tidak lancar, bahkan terhenti karena pernikahan yang dilakukan cukup menyertakan problem-problem yang serius.

3. Problem Hukum

Zawaj urfi adalah pelanggaran hukum. Kalau saja pemerintah bisa lebih tegas lagi, maka para pelaku *zawaj urfi* bisa dikenakan sanksi hukum. Problem hukum dalam *zawaj urfi* terjadi pada pihak perempuan dan anak. Sebagai istri yang sah secara agama, istri tidak bisa menuntut hak nafkah lahir batin hak waris bila terjadi perceraian, hak pengaduan bila terjadi kekerasan dalam rumah tangga, atau hak perlindungan hukum bila ditinggal pergi tanpa pesan. Posisi suami yang tidak tersentuh hukum, memunculkan ruang yang lebar bagi terjadinya kekerasan dalam rumah tangga yang dilakukan oleh suami terhadap istri. Kekerasan tersebut banyak dijumpai entah dalam bentuk kekerasan fisik, psikis, ekonomi maupun kekerasan seksual. Pernikahan ini sangat menguntungkan pihak suami, karena: (a) suami bebas untuk menikah lagi, karena pernikahannya dianggap tidak pernah ada secara hukum. (b) suami bisa berkelit dan menghindar dari kewajibannya memberi nafkah kepada istri dan anak-anak (c) suami tidak dipusingkan dengan pembagian harta gono-gini, warisan, hak nafkah istri maupun hak nafkah dan hak pendidikan anak ketika terjadi perceraian.¹⁵

4. Problem Sosial dan Psikologis

Hidup serumah tanpa bisa menunjukkan surat nikah resmi merupakan hal yang tidak semua orang bisa memaklumi. Masyarakat akan mempertanyakan, mengapa harus menikah siri, mengapa harus sembunyi-sembunyi? Dan pertanyaan-pertanyaan tersebut akan merebak membawa image negatif bagi perempuan pelaku *zawaj urfi*. Hamil dulu kah? Perempuan simpanankah? Tidak disetujui orang tua? Dan bermacam-macam prasangka lain yang memicu pergunjungan di kalangan masyarakat. Para perangkat desa sejujurnya juga kesulitan untuk mendata status keluarga tersebut karena bukti tertulis tidak bisa ditunjukkan. Kondisi ini bisa menyebabkan sulit beradaptasi dengan lingkungan, sulit terbuka karena pernikahannya dilakukan secara tidak formal, dan akhirnya bisa terisolasi dari lingkungan, yang akan berdampak pada kondisi psikis terutama perempuan. Baik itu *zawaj*

¹⁵ *Ibid.*, h. 34

urfi yang dilakukan oleh masyarakat awam atau pun publik figur. Semua contoh kasus nikah siri di atas menyisahkan problem sosial. Hanya saja kadar tekanan dari masyarakat berbeda.

Hak Waris Pasangan dan Anak dari *Zawaj Urfi*

Terpenuhinya semua rukun nikah dalam *zawaj urfi* dapat terlihat dari adanya calon suami, calon istri, wali nikah, dua orang saksi, dan *ijab-qabul*. Ketentuan ini sebagaimana dikatakan imam Syafi'i yang kemudian diratifikasi para ulama di Indonesia dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 14.¹⁶

Artinya *zawaj urfi* dikatakan sah karena syarat dan rukunnya terpenuhi, sehingga anak yang dilahirkan dari *zawaj urfi* ini juga dianggap sah dalam hukum Islam dan berhak mendapat pengakuan dari ayah dan keluarga ayahnya serta mendapatkan hak sebagai anak termasuk hak waris dari orang tuanya. Anak hasil *zawaj urfi* sebagai anak yang sah dalam hukum Islam juga harus terpenuhi secara hak-haknya dalam hal kedudukannya sebagai anak.¹⁷

Namun secara hukum perdata, apabila anak yang diperoleh dari pernikahan yang tidak dicatatkan, maka statusnya secara hukum sama seperti anak dari luar perkawinan yang hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya.¹⁸

Pernikahan yang sah adalah perkawinan yang sesuai dengan aturan Undang-Undang Perkawinan, berdasarkan pada pasal 2 ayat (1) menentukan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. Dan ayat (2) yang menentukan bahwa tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Dengan demikian, dari sudut pandang Undang-Undang Perkawinan bahwa suatu perkawinan adalah sah jika dilakukan dengan memenuhi syarat materilnya, yaitu sesuai hukum agama dan kepercayaannya serta memenuhi syarat formilnya, yaitu berupa kewajiban administrasi bahwa terhadap perkawinan itu dilakukan suatu pencatatan di hadapan pegawai yang berwenang. Selanjutnya jika di kemudian hari dari perkawinan tersebut melahirkan seorang anak, maka anak tersebut berkedudukan

¹⁶ Iqbal Refah Erbakan, "Kedudukan Hak Waris Anak dari Pernikahan Siri Menurut UU No. 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas UU No. 1 Tahun 1974 dan Hukum Islam", *Dinamika: Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum*, 2021, h. 1102-1115.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Pasal 43 ayat (1) UU No. 1 tahun 1974.

sebagai anak sah.¹⁹ Dengan kata lain, anak yang dilahirkan tidak dilandasi dengan suatu perkawinan yang sah secara *a contrario* berkedudukan sebagai anak tidak sah. Dalam Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan bahwa anak tidak sah disebut sebagai anak yang dilahirkan di luar perkawinan.

Anak luar kawin hanya bisa menuntut nafkah hidup dan biaya pendidikan, hal ini sesuai dengan Pasal 867 KUHP Perdata yang berbunyi: undang-undang memberikan kepada mereka hanya nafkah seperlunya. Anak luar kawin atau anak dari perkawinan siri tidak berhak mendapatkan hak waris dari ayahnya. Status sebagai anak luar kawin menyebabkan anak luar kawin tidak bisa mendapat hak-haknya seperti anak sah. Kecuali apabila ayah membuat sebuah pengakuan legal yang mengakibatkan perpindahan status anak tersebut menjadi anak kandungnya. Sebagaimana tercantum pada Pasal 49 ayat 1 Undang-Undang 24 Tahun 2013 tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 tahun 2006 tentang administrasi kependudukan, bahwa: "Pengakuan anak wajib dilaporkan oleh orang tua pada instansi pelaksana paling lambat 30 (tiga puluh) hari sejak tanggal surat pengakuan anak oleh ayah dan disetujui oleh ibu dari anak yang bersangkutan". Seorang anak dapat diakui dari anak luar kawin menjadi anak sah apabila sudah terjadi pengakuan seorang ayah terhadap anak luar kawin tersebut dengan persetujuan ibunya dan diajukan kepada instansi pelaksana paling lambat 30 hari sejak pengakuan. Adapun instansi yang dimaksud pada pasal ini adalah pejabat pencatatan sipil setempat.²⁰

Adapun yang berkaitan dengan pasangan, baik itu suami atau istri yang dinikahi melalui *zawaj urfi*, selama ia telah dinikahi dengan memenuhi segala syarat dan rukunnya, pencatatan pernikahan administratif di Kantor Urusan Agama dapat dilakukan melalui suatu proses yang biasa disebut dalam Mahkamah Agama Islam sebagai isbat nikah. Isbat nikah dapat dilaksanakan dengan adanya wali dan dua orang saksi yang adil.²¹ Isbat nikah juga telah diatur oleh Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada pasal 7 ayat (3) dengan

¹⁹ Menurut Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan.

²⁰ Ardian Wardana, "Pengakuan Anak di Luar Nikah: Tinjauan Yuridis Tentang Status Anak di Luar Nikah", *Jurnal Jurisprudence*, vol. 6, No. 2, September 2016, h. 163

²¹ Ustman Syatha Al Bakri, *Tanat Ath Thalibin*, (Indonesia: Dar Ihya' Kutub Al Arabiya, t.t.) vol IV, h. 254

pembatasan hanya pada beberapa kejadian. Urgensi isbat nikah ini menjadi semakin tinggi karena setelah proses tersebut dilaksanakan, penjaminan hak-hak bagi pihak yang bersangkutan dapat terlaksana secara tertib.

Karena bagaimanapun, akta pernikahan merupakan sebuah dokumen penting mengingat banyak sekali hukum-hukum yang didasarkan dari sebuah pernikahan. Tujuan daripada pencatatan pernikahan adalah agar perkawinan itu menjadi jelas, dan menjadi bukti bahwa perkawinan itu telah terjadi, baik bagi yang bersangkutan, keluarga kedua belah pihak, orang lain, maupun bagi masyarakat karena peristiwa perkawinan itu dapat dibaca pada suatu surat yang bersifat resmi dan sewaktu-waktu dapat digunakan, terutama sebagai alat bukti tertulis yang autentik.²²

Maka dari hal ini, akta pernikahan dapat dijadikan sebagai sebuah alat bukti yang sah, terkait hal ini juga telah dijabarkan pada Buku Keempat, Bab I Pasal 1865, Kitab Undang Undang Hukum Perdata bahwa tujuan diadakannya alat bukti adalah: (a) sebagai dalil bahwa seseorang mempunyai hak. (b) Untuk meneguhkan dan menguatkan bahwa seseorang mempunyai hak. (c) Untuk membantah atau menyatakan ketidakbenaran bahwa orang lain mempunyai hak. (d) Untuk menunjukkan dan menyatakan bahwa telah terdapat suatu keadaan atau telah terjadi suatu peristiwa.

Pada beberapa kasus, isbat nikah juga dapat dilakukan pada pasangan yang melangsungkan pernikahan secara *zawaj urfi* di luar negeri, akibat dari sulitnya untuk mengurus dokumen pencatatan sipil di luar negeri. Hal ini kerap terjadi pada Tenaga Kerja Indonesia (TKI) yang bekerja di luar negeri. Hal ini juga yang memicu Mahkamah Agung melalui Pengadilan Agama Jakarta Pusat melakukan sidang keliling ke Malaysia pada tahun 2011 dan 2012. Program ini juga bekerja sama dengan Kementerian Luar Negeri melalui KBRI di luar negeri. Sidang ini umumnya dihadiri oleh para pasangan TKI yang beragama Islam namun belum sempat untuk mengesahkan perkawinannya di Kantor Urusan Agama di Indonesia, dikarenakan terkendala dari segi transportasi dan ekonomi. Ditambah lagi juga hambatan perizinan dari perusahaan mengingat beban kerja yang tinggi dan target produktivitas yang harus dicapai.²³

²² Kamal Muctar, "Nikah Sirri di Indonesia", *Jurnal Al Jami'ah*, No. 54, 1994, h. 14-15

²³ Mukhtaruddin Bahrin, "Legalisasi Nikah Sirri Melalui Isbat Nikah Menurut KHP", *Jurnal Diskursus Islam*, vol. 1, No. 2, Agustus 2013, h. 7

Pernikahan yang tidak tercatat memiliki kemungkinan untuk mengajukan isbat nikah di peradilan agama, biasanya adalah pernikahan yang tidak bermuatan konflik, atau tidak adanya kekhawatiran akan ditolaknya permohonan isbat nikah tersebut. Dalam memeriksa dan mengadili perkara permohonan isbat nikah *zawaj urfi*, hakim melakukan:

- a. Mengkonstatir yakni membuktikan benar tidaknya peristiwa atau fakta yang diajukan para pemohon dengan pembuktian melalui alat-alat bukti yang sah, menurut hukum pembuktian, yang diuraikan dalam duduknya perkara dan Berita Acara Persidangan.
- b. Mengkualifisir peristiwa/fakta yang telah terbukti, yaitu menilai peristiwa itu termasuk hubungan hukum apa atau yang mana, untuk kemudian dituangkan dalam pertimbangan hukum.
- c. Mengkonstituir, yaitu menetapkan hukumnya yang kemudian dituangkan dalam amar putusan.²⁴

Penutup

Kesimpulan

Dalam setiap pernikahan yang telah dipenuhi padanya seluruh rukun dan persyaratan, maka pernikahan tersebut dinyatakan sah dan berlaku semua hukum yang mengikutinya seperti pembagian waris.

Namun ketika dihadapkan pada situasi dilematis seperti pernikahan yang tidak dicatatkan pada KUA (*zawaj urfi*), atau anak yang dihasilkan dari pernikahan tersebut, maka pihak manapun tidak akan dapat menuntut haknya di peradilan agama apabila pernikahannya tidak dibuktikan dengan alat-alat bukti yang mendukung.

Adapun solusinya adalah dengan:

1. Kedua orang tua mengajukan pengakuan anak ke pejabat pencatatan sipil setempat.
2. Mengajukan isbat nikah.

²⁴ Mukti Arto, *Praktek Perkara Perdata pada Pengadilan Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, t.t.) h. 32.

DAMPAK PEMBAGIAN HARTA GONO GINI AKIBAT PERCERAIAN DITINJAU DALAM PERSPEKTIF MASLAHAH MURSALAH

Pendahuluan

Harta gono-gini didefinisikan sebagai harta yang dihasilkan pasangan suami istri selama perkawinan berlangsung, maka harta gono-gini dikategorikan sebagai *syirkah mufaavadhab* atau *syirkahabdaan*. Dikatakan sebagai *syirkah mufaavadlab* karena perkongsian suami istri dalam gono-gini itu bersifat tidak terbatas, apa saja yang mereka hasilkan selama dalam perkawinan mereka termasuk dalam harta gono-gini. Warisan dan pemberian merupakan pengecualian. Sedangkan harta gono-gini disebut sebagai *syirkah abdaan* dikarenakan sebagian besar dari suami isteri dalam masyarakat Indonesia sama-sama bekerja untuk nafkah hidup keluarganya.

Dengan memperlihatkan paparan tersebut, penulis hendak membahas secara mendalam, bagaimana sebenarnya dampak pembagian harta gono gini akibat perceraian ditinjau dari perspektif *masalah mursalah*.

Pengertian Harta Bersama (Gono Gini)

Harta bersama dalam perkawinan adalah harta benda yang diperoleh selama perkawinan. Bilamana suami istri bekerja, lalu bersepakat menjadikan penghasilan yang diperolehnya untuk disatukan saja, maka harta yang dikumpulkan ini disebut harta bersama.¹ Suami istri mempunyai hak dan kewajiban yang sama atas harta bersama tersebut. Ketidakpahaman mengenai ketentuan hukum yang mengatur tentang harta bersama dapat menyulitkan untuk memfungsikan harta bersama tersebut secara benar. Oleh karena itu, terlebih dahulu dikemukakan beberapa pengertian mengenai apa yang dimaksud dengan harta bersama.

Secara etimologis dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, harta bersama terdiri dari dua kata yaitu, harta dan bersama.² Harta adalah barang-barang, uang dan sebagainya yang menjadi kekayaan. Sedangkan bersama adalah seharga, semilik. Selanjutnya mengenai

¹ Muhammad Thalib, *Manajemen Keluarga Sakinah*, (Yogyakarta: Pro-U Media, 2007), h. 359

² W.J.S, Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), h. 347

pengertian harta secara terminologis adalah barang-barang, uang dan sebagiannya yang menjadi kekayaan yang diperoleh suami istri secara bersama-sama dalam perkawinan.³

Telah dikemukakan di atas bahwa harta bersama adalah harta hasil usaha bersama (suami-istri) di dalam perkawinan. Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 mendefinisikan harta bersama adalah harta yang diperoleh selama perkawinan.⁴ Ini berarti bahwa terbentuknya harta bersama dalam perkawinan ialah sejak tanggal terjadinya perkawinan sampai perkawinan tersebut putus karena perceraian atau karena kematian.

Harta bersama merupakan salah satu macam dari sekian banyak harta yang dimiliki seseorang. Dalam kehidupan sehari-hari harta mempunyai arti penting bagi seseorang karena dengan memiliki harta dapat memenuhi kebutuhan hidup secara wajar dan memperoleh status sosial yang baik dalam masyarakat. Namun harta bersama tersebut akan menjadi harta yang tidak lagi dapat disebut sebagai harta bersama ketika telah terjadi cerai mati atau perceraian yang mana di daerah Jawa umumnya disebut dengan harta gono-gini.⁵ Dijelaskan harta gono-gini dalam ensiklopedia hukum Islam adalah harta bersama milik suami istri yang mereka peroleh selama masa perkawinan. Dalam masyarakat Indonesia pada setiap daerah mempunyai sebutan yang berbeda untuk menyebut harta pasca berakhirnya perkawinan, seperti di Aceh disebut *bareuta seuhareukat*, di Minangkabau disebut harta suarang, di daerah Sunda disebut *guna kaya* atau *tumpang kaya*, di Madura disebut *ghuna ghana* dan masih terdapat banyak penamaan lain dari harta bersama.⁶ Hukum Islam hanya mengenal dengan sebutan *syirkah*. Harta bersama dalam perkawinan termasuk *syirkah abdan mufawwadah*, dikatakan *syirkah abdan* karena suami istri secara bersama-sama bekerja membanting tulang dalam mencari nafkah sehari-hari. Dikatakan *syirkah mufawwadah* karena perkongsian antara suami istri itu tidak terbatas.⁷

³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. I edisi IV, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 52

⁴ Undang-undang Perkawinan No. 1 tahun 1974, (Jakarta: Armas Duta Jaya, 1990), h. 276

⁵ H.M.A Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat Kajian Fikih Nikah Lengkap*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), h. 179

⁶ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013), h. 54

⁷ Zainuddin Ali, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), h. 154

Jadi pengertian harta bersama adalah harta kekayaan yang diperoleh selama perkawinan, di luar hadiah atau warisan. Dalam kaitan ini, harta gono-gini atau harta bersama tergolong harta yang terkait dengan hak suami istri.⁸

Harta Gono-Gini Menurut Hukum Islam

Kajian tentang harta bersama dalam Hukum Islam tidak terlepas dari pembahasan tentang konsep *syirkah* dalam perkawinan. Banyak ulama yang berpendapat bahwa harta bersama termasuk dalam konsep *syirkah*. Mengingat konsep tentang harta bersama tidak ditemukan dalam rujukan teks Al-Qur'an dan Hadis, maka sesungguhnya kita dapat melakukan *qiyas* (perbandingan) dengan konsep fikih yang sudah ada, yaitu tentang *syirkah* itu sendiri. Jadi, tidak bisa dikatakan bahwa berhubung masalah harta bersama tidak disebutkan dalam Al-Qur'an, maka pembahasan harta bersama menjadi mengada-ada.⁹ Menurut Yahya Harahap¹⁰ bahwa sudut pandang Hukum Islam terhadap harta bersama ini adalah sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Ismail Muhammad Syah dalam disertasinya bahwa pencarian bersama suami istri mestinya masuk *rub'u mu'amalah*, akan tetapi ternyata secara khusus tidak dibahas mengenai hal tersebut. Hal ini mungkin disebabkan karena pada umumnya pengarang kitab-kitab fikih adalah orang Arab yang tidak mengenal adanya adat mengenai pencarian bersama suami istri. Akan tetapi mereka membicarakan tentang perkongsian yang dalam bahasa Arab dikenal dengan *syirkah*. Oleh karena masalah pencarian bersama suami istri adalah termasuk perkongsian, maka untuk mengetahui hukumnya perlu dibahas terlebih dahulu tentang macam-macam perkongsian sebagaimana yang telah dibahas oleh para ahli fikih dalam kitab-kitab mereka. Menurut Amir Syarifuddin Hukum Islam mengatur bahwa perjanjian perkawinan harus dilakukan pada waktu akad nikah dilangsungkan atau sesudahnya dan harus dilakukan dengan akad khusus dalam bentuk *syirkah*. Apabila kedua unsur tersebut tidak diterapkan, maka harta pribadi milik masing-masing suami istri tidak dapat dikategorikan sebagai harta bersama dan tetap menjadi harta milik pribadi masing-masing.¹¹

⁸ Abu Yasid, *Fatwa Tradisional untuk Orang Modern 3; Fikih Keluarga*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 119

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Abdul Manan, *Op.Cit.*, h. 111

¹¹ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, h. 176

Syirkah adalah akad antara orang-orang yang berserikat dalam hal modal dan keuntungan.¹² Pada dasarnya dalam Hukum Islam tidak mengenal adanya pencampuran harta pribadi ke dalam bentuk harta bersama tetapi dianjurkan adanya saling pengertian antara suami istri dalam mengelola harta pribadi tersebut, jangan sampai pengelolaan ini mengakibatkan rusaknya hubungan yang dapat berujung kepada perceraian.

Maka dalam hal ini, hukum Islam memperbolehkan adanya perjanjian perkawinan sebelum perkawinan dilaksanakan. Perjanjian tersebut dapat berupa penggabungan harta milik pribadi masing-masing menjadi harta bersama, dapat pula ditetapkan tidak adanya penggabungan harta milik pribadi menjadi harta bersama. Jika perjanjian tersebut dibuat sebelum perkawinan dilaksanakan, maka perjanjian tersebut adalah sah dan harus diterapkan.¹³

Harta Gono-Gini Menurut Hukum Adat

Menurut hukum adat bahwa harta benda perkawinan itu adalah harta benda yang dimiliki suami istri dalam ikatan perkawinan, baik yang diperoleh sebelum perkawinan berlangsung (harta gawan/ harta bawaan) maupun harta benda yang diperoleh selama dalam ikatan perkawinan, yang hasil kerja masing-masing suami istri ataupun harta benda yang didapat dari pemberian *hibah* atau hadiah serta warisan. Jadi suatu asas yang sangat umum berlakunya hukum adat di Indonesia adalah bahwa mengenai harta kerabatnya sendiri yang berasal dari *hibah* atau warisan, maka harta itu tetap menjadi miliknya salah satu suami atau istri yang kerabatnya meng*hibahkan* atau mewariskan harta itu kepadanya.

Hukum adat mengenal adanya harta bersama dan diterapkan terus menerus sebagai hukum yang hidup. Dari hasil pengamatan, lembaga harta bersama lebih besar maslahatnya dari pada mudaratnya. Maka atas dasar metodologi *istislah*, *'urf* serta kaidah *al-'adatu al-mubakkamah*, Kompilasi Hukum Islam melakukan pendekatan kompromistis terhadap hukum adat.¹⁴

'Urf ialah sesuatu yang telah sering dikenal oleh manusia dan telah menjadi tradisinya, baik berupa ucapan atau perbuatan, atau dalam meninggalkan sesuatu. *'Urf* juga disebut dengan adat. *'Urf* yang

¹² Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*. Jilid 13, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, tt), h. 194

¹³ Abdul Manan, *Op.Cit.*, h. 112

¹⁴ Hilman Hadi Kusuma, *Op.Cit.*, h. 127

sifatnya baik harus dipelihara sebagai pembentukan hukum dalam lembaga peradilan. Maka dari itu ulama berkata “adat itu adalah syari’at yang dikukuhkan sebagai hukum” atau lebih dikenal dengan istilah *al-’adatu al-muhakkamah*. Semua ulama mazhab mendasarkan hukumnya kepada kebiasaan penduduk dimana ulama mazhab itu tinggal. Sebagai salah satu contoh dalam mazhab Syafi’i terdapat dua mazhab, mazhab *qadim* dan mazhab *jadid*. Hal tersebut dikarenakan ketika imam al-Syafi’i membukukan mazhab *Qadim*, beliau tinggal di Irak, namun ketika membukukan mazhab *jadid*, beliau telah pindah ke Mesir dimana kedua kota tersebut memiliki dua kebiasaan atau adat yang berbeda.¹⁵

Harta bersama merupakan adat yang sifatnya berlaku umum. Hal ini dapat dilihat dari penerapan harta bersama yang berlaku hampir menyeluruh dan menjadi suatu kebiasaan di Indonesia, sekalipun dalam penyebutannya di setiap adat mempunyai penyebutan yang berbeda-beda.¹⁶

Harta Gono-Gini dalam UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 mendefinisikan harta bersama adalah harta yang diperoleh selama perkawinan. Ini berarti bahwa terbentuknya harta bersama dalam perkawinan ialah sejak tanggal terjadinya perkawinan sampai perkawinan tersebut putus karena perceraian atau karena mati. Berbeda dengan harta bawaan masing-masing suami atau istri dan harta yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan yang disebut dengan harta pribadi yang sepenuhnya berada di bawah penguasaan masing-masing sepanjang para pihak tidak menentukan lain.¹⁷ Di dalam pasal 35 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 maupun dalam pasal 86 ayat 1 Undang-Undang No. 7 Tahun 1985 maupun pasal 85 KHI, terhadap harta suami istri yang berada dalam masa ikatan perkawinan telah diberi nama “harta bersama”. Dalam masyarakat Aceh dikenal dengan “harta seharkat”. Dalam masyarakat Melayu dikenal dengan nama “harta serikat”. Dan dalam masyarakat

¹⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidab-Kaidab Hukum Islam*, terjemahan Tolhah Mansoer, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013), h. 135

¹⁶ M Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, terjemahan Syaifullah Ma’sum, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 417

¹⁷ *Ibid.*, h. 33

Jawa-Madura dikenal dengan “harta gono-gini”. Sampai sekarang penggunaan nama-nama tersebut masih mewarnai praktek peradilan.¹⁸

Sejak perkawinan dimulai, dengan sendirinya terjadi suatu pencampuran antara kekayaan suami dan kekayaan istri. Hal ini merupakan ketentuan umum apabila tidak diadakan perjanjian apa-apa. Keadaan demikian berlangsung seterusnya dan tidak dapat diubah lagi selama perkawinan berlangsung. Jika seseorang ingin menyimpang dari ketentuan tersebut maka ia harus melakukan perjanjian perkawinan.²⁴ Hal ini senada dengan apa yang diungkapkan Vollmar bahwa akibat-akibat perkawinan terhadap kekayaan dan penghasilan suami-istri tergantung dari ada atau tidak adanya perjanjian perkawinan.¹⁹ Tentang harta bersama ini, suami atau istri dapat bertindak untuk berbuat sesuatu atau tidak berbuat sesuatu atas harta bersama tersebut melalui persetujuan kedua belah pihak. Semua harta yang diperoleh suami istri selama dalam ikatan perkawinan menjadi harta bersama baik harta tersebut diperoleh secara tersendiri maupun diperoleh secara bersama-sama. Demikian juga harta yang dibeli selama ikatan perkawinan berlangsung adalah menjadi harta bersama. Tidak menjadi suatu permasalahan apakah istri atau suami yang membeli, tidak menjadi masalah juga apakah istri atau suami mengetahui pada saat pembelian itu atau atas nama siapa harta itu harus didaftarkan.²⁰

Tinjauan Masalah Mursalah terhadap Pelaksanaan Pembagian Harta Gono Gini

Harta bersama (harta gono gini) merupakan salah satu persoalan yang sering terjadi setelah adanya perceraian. Bahkan harta bersama (harta gono gini) menjadi persoalan yang sering berujung pada perpecahan, baik karena kurang pemahaman tentang harta bersama (harta gono gini) maupun karena pembagian harta bersama tersebut yang dinilai tidak adil oleh salah satu pihak.²¹

Dalam pasal 37 UU Perakawinan terkait pembagian harta bersama setelah perceraian disebutkan bahwa konsekuensinya ialah pembagian harta bersama yang harus diatur menurut hukumnya

¹⁸ M. Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 272

¹⁹ *Ibid.*, h. 77

²⁰ Abdul Manan, *Op.Cit.*, h. 109

²¹ Abdul Aziz, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 212

masing-masing. Artinya pasangan suami istri yang bercerai harus melakukan pemabagian harta Bersama sesuai dengan hukumnya masing-masing.²² Penting diketahui, meskipun pada prinsipnya harta bersama dibagi dua, tetapi hakim di Pengadilan dapat memutus berbeda sepanjang dapat diyakinkan. Hakim misalnya akan memperhatikan alasan-alasan perceraian demi keadilan pasangan yang paling dirugikan, siapa yang lebih berperan dalam menghasilkan pendapatan rumah tangga dan lain-lain.

Tujuan dilakukannya pembagian harta bersama ini adalah untuk terciptanya kemaslahatan bagi masyarakat dan kemaslahatan tersebut sejalan dengan tujuan hukum Islam. Artinya aturan hukum yang Allah turunkan itu semata-mata hanya untuk kemaslahatan manusia itu sendiri. Sama halnya dengan pembagian harta bersama dimaksudkan untuk kemaslahatan manusia.²³

Kemaslahatan pembagian harta bersama (harta gono gini) ini jika dikaji dalam teori *maslahah mursalah* maka dapat disimpulkan bahwa aturan harta bersama (harta gono gini) tidak ditunjukkan langsung oleh Al-Qur'an dan Hadits. Akan tetapi dalam Islam dikenal adanya pemisah harta antara suami dan istri. Sehingga menurut penulis sudah tepat mengkaji hal ini dalam teori *maslahah mursalah* karena selaras dengan tujuan syariat Islam dan tidak ada dalil *syara'* yang datang untuk mengakuinya atau menolaknya. Semakin meningkatnya angka perceraian di lingkungan masyarakat saat ini maka besar yang diajukan di Pengadilan Agama. Pembagian Harta Bersama meliputi segala keuntungan dan kerugian yang didapatkan dari usaha maupun upaya yang dilakukan oleh pasangan suami/istri selama mereka masih terikat dalam perkawinan, demikian dengan tujuan dari pembagian harta bersama (harta gono gini) yakni untuk menolak *kemudharatan* (keburukan/kesulitan) maka dalam hal ini pembagian harta bersama (harta gono gini) telah menghadirkan manfaat untuk kehidupan masyarakat, oleh karenanya ini merupakan kemaslahatan umum dan bukan kemaslahatan pribadi.

Pembagian harta bersama (harta gono gini) bila dilihat dari tingkat kemaslahatannya maka termasuk dalam *maslahah al-hajiyah*

²² Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, (Yogyakarta, UII Press, 2000), h. 19

²³ Abdul Manan, *Op.Cit.*, h. 104

karena jika pembagian harta bersama (harta gono gini) tidak terpenuhi maka tidak sampai mengganggu kelayakan dan tata sistem kehidupan manusia, namun dapat menimbulkan kesulitan bagi manusia dalam menjalani kehidupan. Dengan adanya pembagian harta bersama (harta gono gini) maka sangat membantu kedua belah pihak sehingga dengan setelah mendapatkan penetapan dari Pengadilan Agama, maka kedua belah pihak merasa cukup dengan penetapan hakim yang telah diputus dalam persidangan.

Kemudian harta bersama (harta gono gini) bila dilihat dari kandungannya maka termasuk kedalam *maslahah al- mula'imah* karena kemaslahatan pembagian harta bersama (harta gono gini) ini menghadirkan kemudahan bagi masyarakat dalam menjalani kehidupan dan hak-hak masyarakat juga dilindungi oleh hukum, oleh karenanya menurut penulis ini merupakan kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan banyak orang.

Kemudian harta bersama (harta gono gini) bila dilihat dari pandangan *syara'* terhadapnya maka termasuk kedalam *maslahah mursalah* karena pembagian harta bersama (harta gono gini) belum terdapat atau diakomodir dalam *nash* dan *ijma'* serta tidak ditemukan *nash* atau *ijma'* yang melarangnya atau memerintahkannya, menurut penulis, kemaslahatan pembagian harta bersama (harta gono gini) jika diterapkan dalam kehidupan manusia maka akan mendatangkan kebaikan dan kemudahan bagi manusia dalam menjalani kehidupan. Kemudian apabila kemaslahatan harta bersama (harta gono gini) tidak diambil maka akan menimbulkan percekocokan antar kedua belah pihak dan menimbulkan kesalah pahaman antar keduanya. Karena harta bersama (harta gono gini) ini bersifat sensitif bagi kehidupan berumah tangga.²⁴

Maka menurut penulis di sinilah letak kemaslahatan dari pembagian harta bersama (harta gono gini) untuk menyempurnakan kemaslahatan dari pembagian harta bersama (harta gono gini) di Pengadilan Agama, dan dapat disimpulkan bahwa pembagian tersebut telah sesuai dengan kemaslahatan, karena putusan yang ditetapkan oleh hakim memberi keadilan bagi kedua belah pihak dan kemaslahatan antar keduanya terwujud.

²⁴ Amir Syarifuddin, *Usbul Fiqh 2*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 238

Penutup

Kesimpulan

Harta gono-gini atau harta bersama diartikan sebagai harta kekayaan yang dihasilkan oleh suami istri selama mereka diikat oleh tali perkawinan, atau dengan kata lain bahwa harta gono-gini atau harta bersama adalah harta yang dihasilkan dengan jalan *syirkah* (kongsi) antara suami dan istri sehingga terjadi percampuran harta yang satu dengan yang lain dan tidak dapat dibedakan lagi.

Pembagian harta gono gini yang mana jika dilihat dari eksistensinya atau keberadaan *maslahah* maka termasuk *maslahah mursalah* karena harta akan bermanfaat jika dibagi dengan adil jika sesuai dari perkara yang telah diajukan tersebut dan dari pembagian harta gono gini tersebut maka menimbulkan manfaat bagi satu sama lain untuk kehidupan diselanjutnya nanti. Sedangkan jika dilihat dari esensi kualitasnya maka termasuk *maslahah hajiyah* karena dari pembagian harta gono gini tersebut, hakim mempermudah prosesnya. Jika dilihat dari segi kandungannya maka termasuk *maslahah al-kebasa* karena harta gono gini adalah permasalahan yang tertutup atau juga bisa disebut dengan masalah pribadi dan bukan umum.

Bagian IV

Isu-Isu Anak dalam Hukum Keluarga

BANK AIR SUSU IBU (ASI) DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN IMPLIKASINYA TERHADAP NASAB ANAK

Pendahuluan

Salah satu hak anak untuk membantu tumbuh kembangnya secara maksimal adalah pemberian ASI sampai dua tahun, hal ini juga sejalan dengan perintah Allah untuk menyempurnakan penyusuan, karena belum di temukan makanan pengganti untuk bayi yang selengkap kandungan nutrisinya selain ASI.

Perintah ini bukan tanpa manfaat, karena akhir-akhir ini semakin banyak penelitian yang menyingkap dahsyatnya ASI untuk pembentukan generasi yang berakhlak *karimah*. Para ahli kesehatan mengatakan bahwa air susu ibu sesuai dengan tubuh bayi dan perkembangan sistemnya serta banyak faktor lain yang terlibat dalam proses menyusui yang belum sepenuhnya dipahami.¹ Mereka sepakat bahwa ASI yang keluar dari darah sang ibu dan masuk dalam tubuh anak akan menjadi darah yang akan membesarkan badannya, memperkuat tulangnya, dan mempengaruhi akhlak dan fisiknya.

Telah ditemukan bahwa pengaruh air susu (sang ibu) yang menyusui secara psikologis dan intelektualitasnya lebih banyak mempengaruhi anak dari pengaruh kondisi fisik jasmaninya. Demikian pula pengaruh akalanya, emosionalnya, dan karakternya serta kecenderungan psikologisnya.²

Salah satu fenomena menarik yang muncul pada dasawarsa terakhir di Indonesia ialah penggalakan penggunaan Air Susu Ibu (ASI). Pemerintah melalui Dinas Kesehatan yang bekerjasama dengan lintas sektoral gigih untuk mempromosikan penggunaan ASI. Promosi yang dilakukan dengan berbagai cara dan berbagai media, baik media cetak maupun media elektronik, bertujuan untuk memotivasi para ibu agar memberikan ASI. Pemberian ASI tersebut dimaksudkan agar bayi tumbuh sehat, cerdas dan bebas *stunting*, selain itu demi terjalinnya *bonding* antar ibu dan anak yang bisa mempengaruhi kecerdasan emosionalnya.

Berdasarkan model ekologi sosial, ditemukan sistem yang turut mempengaruhi keputusan ibu untuk menyusui anaknya meliputi:

¹ Jack Newman dan Teresa Pitman, *Segala Yang Perlu Anda Tahu Soal Menyusui*, Terj, Tim Penerjemah ALMI, 1st edn (Ciputat: Lentera Hati, 2008). h. 78

² Huzaemah T. Yanggo, *Fiqih Anak*, 1st edn (Jakarta: PT. Al Mawardi Prima, 2004). h. 88

Faktor interpersonal (hubungan dengan suami, orang tua, dan masyarakat), faktor institusional (pelayanan kesehatan dan dukungan tempat bekerja), dan faktor lingkungan (tradisi, iklan susu formula, dan kebijakan).³ Selain itu, kesibukan bekerja, alasan kesehatan, kecantikan atau ASI yang kering akan menjadi dilema antara keinginan untuk menyusui atau tidak. Di samping hal tersebut sebagian ibu juga sadar akan pentingnya ASI, sehingga produksi ASI yang melimpah maka ASI akan didonasikan kepada bayi yang memerlukan melalui suatu lembaga. Apabila kebutuhan ASI meningkat, maka tidak mustahil akan muncul lembaga-lembaga atau yayasan yang menampung ASI yang dapat menolong bayi prematur untuk bertahan hidup dengan susu dari Bank ASI.

Air Susu Ibu (ASI) merupakan makanan yang terbaik bagi bayi, karena pengolahannya telah berjalan secara alami dalam tubuh si ibu. Sebelum anak lahir, hormon dalam tubuh akan memproduksi ASI, sehingga begitu anak itu lahir, ASI telah siap untuk dimanfaatkan. Demikian kasih sayang Allah terhadap makhluk-Nya. Namun demikian ada banyak kaum ibu pada saat ini yang tidak dapat memberikan ASI kepada anaknya dengan berbagai factor yang telah disebutkan di atas, maka munculah gagasan untuk mendirikan Bank ASI untuk memenuhi kebutuhan ASI baduta yang ibunya tidak bisa menyusui anaknya secara langsung.

Ada beberapa penelitian yang terkait dengan judul ini, meskipun fokus penelitiannya berbeda. Jurnal yang berjudul “*Donor ASI dalam perspektif Hukum Islam*”,⁴ Halim menjelaskan tentang keistimewaan ASI bagi kesehatan dan perkembangan bayi, hal tersebut diakui oleh penelitian ilmiah, Al-Qur’an maupun Al-Hadits, *syara’* juga memberikan saran untuk menyewa ibu susuan jika ibu kandung tidak dapat menyusui. Dampak hukum persusuan adalah kemahraman antara perempuan susuan dan bayi. Mengenai donor ASI terdapat perbedaan pendapat, ulama *jumbur fuqaha* (imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi’i) mengharamkannya sedangkan

³ Tanpa Nama, “Pemberian Asi Eksklusif di Indonesia Baru Capaian Semu: Ini Tanggungjawab Jawab Siapa?” Selasa 10 Januari, diakses dari: <https://Theconversation.Com/Pemberian-Asi-Eksklusif-Di-Indonesia-Baru-Capaian-Semu-Ini-Tanggungjawab-Siapa-121750>’.

⁴ Abdul Halim, "Donor Asi Dalam Perspektif Hukum Islam", Selasa 10 Januari 2023, diakses dari: <http://www.femina.co.id/isu.wanita/topik.hangat/mengenal.donor.asi.lebih.dekat.diakses>>.

Yusuf Qordowi tidak mengharamkannya karena tidak ada proses penyusuan dalam donor ASI.

Sedangkan penelitian yang terdapat dalam jurnal yang berjudul “*Rekontekstualisasi Radha’ah di Era Digital (Studi Lactashare sebagai lembaga filantropi dalam bidang donor ASI pertama di Indonesia)*”⁵ Dalam jurnal ini Atika menjelaskan tentang penyusuan pada zaman Nabi dilakukan secara langsung, tetapi sekarang dilakukan secara tidak langsung dari tempat penyimpanan atau Bank ASI. Karena telah diakui pentingnya ASI bagi bayi, selain itu donor ASI di Indonesia telah satu dekade terjadi melalui media sosial tanpa edukasi dan fasilitas yang memadai agar sesuai ketentuan medis dan *syara’*, maka *Lactashare* hadir dengan menciptakan aplikasi yang mempertemukan antara pendonor dan penerima ASI secara cepat, tepat, aman, dan mudah serta sesuai syariat Islam. Selain itu *Lactashare* juga menerbitkan sertifikat sepersusuan, dan melakukan proses donor sesuai dengan ketentuan medis, juga merujuk pada fatwa MUI tahun 2013 tentang seputar donor ASI.

Penelitian dalam jurnal dakwah dan kemasyarakatan yang berjudul “*Implikasi Bank ASI terhadap ketentuan hukum Radha’ah sebagai wujud dinamika Islam di Indonesia*”⁶; Farida menjelaskan bahwa sebenarnya Bank ASI belum ada secara resmi di Indonesia, namun pada praktiknya sudah terjadi dengan istilah donor ASI, keduanya secara proses kinerja pendistribusiannya memiliki kesamaan, kalau donor asi tidak selalu ditebus dengan pembayaran, sedangkan Bank ASI dengan terang dan jelas memperjual belikan ASI, Implikasi hukum keduanya sama, terhadap ketentuan *radha’ah* (mahram sepersusuan). Apabila terjadi kelalaian dalam proses pendidtribusiannya, maka implikasi hukumnya sama. Demikian juga dalam penelitian yang berjudul “*Bank ASI Perspektif Hukum Islam*”⁷ yang membahas perbedaan donor ASI dan Bank ASI yang mempunyai perbedaan hukum.

⁵ Atika Nur Annisa, "Rekontekstualisasi Radha’ah di Era Digital (Studi Lactashare Sebagai Lembaga Filantropi Dalam Bidang Donor Asi Pertama Di Indonesia)", 10.2 (2020), Selasa 10 Januari 2023 diakses dari: <<https://youtu.be/Kk4jCTYjT7U>>.

⁶Farida Nurun Nazah, “Implikasi Bank Asi erhadap Ketentuan Hukum Radha’ah Sebagai Wujud Dinamika Islam Di Indonesia” *Dakwah*, 23.1 (2019), diakses dari: <<https://doi.org/10.15408/Dakwahv23i113927>>.

⁷ Nurliana, "Bank, Bank ASI Perspektif Hukum Islam", *Jurnal Al-Himayah*, 2020, IV , diakses dari: <<http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/ah>>.

Dari beberapa penelitian tersebut, penulis lebih memfokuskan pada Bank ASI, kalau penelitian terdahulu membahas tentang donor ASI dalam perspektif hukum Islam, *Lactashare* dan implikasi Bank ASI, sehingga penelitian ini menjadi penelitian yang baru, walaupun ada judul yang sama, tetapi pembahasannya berbeda.

Sebenarnya ide bank ASI telah berkembang di Eropa kira-kira lima puluh tahun yang lalu. Gagasan itu muncul setelah adanya bank darah. Mereka melakukannya dengan mengumpulkan ASI dari wanita dan membelinya kemudian ASI tersebut dicampur di dalam satu tempat untuk menunggu orang yang membeli ASI tersebut dari mereka. Hal ini menarik untuk dikaji dalam perspektif hukum Islam secara komprehensif, apakah bank ASI ini boleh didirikan dan adakah dampak dari adanya bank ASI ini. Untuk itu penulis mencoba menggali dengan metode deskriptif dan analisis, dengan tujuan untuk mengetahui tentang hukum bank Air Susu Ibu (ASI) dalam perspektif hukum Islam dan implikasinya.

Hukum Pemberian Air Susu Ibu (ASI)

Setiap anak yang baru dilahirkan memiliki hak atas dirinya yang harus dipenuhi ibunya, Islam mewajibkan ibu untuk menyusui anak hingga berusia dua tahun. Sebagaimana firman Allah SWT dalam (Q.s. al- Baqarah [2]: 233) sebagai berikut :

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۗ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ۚ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۚ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝﴾

Artinya : “Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara *ma’ruf*. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut

kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”

Asal hukum menyusui anaknya bagi seorang ibu hukumnya adalah sunnah, namun hal itu terjadi bila seorang ayah merupakan orang yang mampu dan ada orang lain yang mau menyusui anaknya. Jika semua hal itu tidak ada, maka menyusui anak tersebut hukumnya wajib. Kata *al-walidat* dalam penggunaan Al-Qur'an berbeda dengan *ummahat* yang merupakan bentuk jamak dari kata *umm*. Kata *ummahat* biasanya digunakan untuk menunjuk kepada para ibu kandung, sedangkan *al-walidat* artinya adalah para ibu, baik ibu kandung atau bukan. Oleh karena itu, Al-Qur'an sejak dini telah menggariskan bahwa ASI, baik susu ibu kandung atau bukan, adalah konsumsi terbaik bagi bayi sampai usia dua tahun. Dan air susu ibu kandung yang lebih baik tentunya. Karena anak merasa tenang dan tentram, sebab menurut ilmuwan, bayi ketika itu mendengar detak jantung ibunya dan sudah mengenal sejak dalam kandungan. Detak jantung wanita lain berbeda dengan ibunya sendiri.

Penyusuan sampai dua tahun bukan merupakan perintah wajib, karena dipahami dari potongan ayat *liman arada an yutimma ar-rada'ah* (bagi yang ingin menyempurnakan susuan). Akan tetapi, anjuran ini sangat ditekankan, seolah-olah merupakan perintah wajib. Apabila kedua orang tuanya sepakat untuk mengurangi masa tersebut, maka tidak mengapa. Tetapi hendaknya jangan lebih dari dua tahun, karena dua tahun telah dinilai sempurna oleh Allah.⁸

Di sisi lain, masa dua tahun itu menjadi tolak ukur bila terjadi perbedaan pendapat di antara ibu bapak. Ulama mazhab Maliki berpendapat bahwa seorang hakim dapat memaksa seorang ibu untuk menyusui anaknya. Sedangkan *jumbur* ulama berpendapat bahwa seorang ibu hanya dianjurkan (*mandub*) untuk menyusui anaknya. Oleh

⁸ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, I. (Tangerang: Lentera Hati, 2017), h. 470-47

karena itu hakim tidak berhak memaksa, kecuali dalam keadaan darurat.⁹

Perbedaan pendapat ini disebabkan adanya perbedaan pemahaman dalam memahami ayat 233 dalam surah Al-Baqarah. Sebagaimana ulama memahami bahwa ayat ini sebagai perintah pada seorang ibu untuk menyusui anaknya. Pendapat ini mereka dukung dengan potongan lain dalam (Q.s. al- Baqarah [2]: 233) yang menyatakan :

لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ۗ

Artinya: “.....janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya.....”.

Jumhur ulama memahami perintah dalam ayat ini bukanlah perintah wajib melainkan sunnah (*mandub*), di samping ayat itu merupakan petunjuk bagi suami isteri dalam persoalan menyusukan anak. Didukung dalam firman Allah SWT dalam (Q.s. at - Talaq [6]:6)

وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَاسْتَرْضِعُوا لَهُ أُخْرَى ۗ

Artinya: “Dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.”

Menurut *jumhur* ulama fikih dianjurkan seorang ibu untuk menyusui anaknya, karena susu ibu lebih baik bagi anaknya dan kasih sayang ibu dalam menyusukan anak lebih dalam. Di samping itu menyusukan anak itu merupakan hak bagi ibu sebagaimana juga menjadi hak bagi sang anak. Oleh karena itu, seorang ibu tidak boleh dipaksakan mempergunakan haknya, kecuali ada alasan yang kuat memaksa para ibu untuk menyusui anaknya.¹⁰

ASI merupakan bahan makanan yang diberikan Allah SWT kepada seorang bayi melalui payudara ibunya selama dua tahun pada awal masa kehidupannya. Menyusui sebaiknya dilakukan setelah proses kelahiran bayi dan setiap kali bayi menetek. Dan sebaiknya bayi pada masa itu diberikan dengan susu kolustrum yang merupakan nutrisi pertama paling penting bagi bayi, karena mengandung *antibody* yang melindungi bayi dari infeksi dan faktor pertumbuhan yang

⁹ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islam Wa Ad'illatuhu*, (Beirut: al Resalah, tt), h. 7274

¹⁰ *Ibid*, h. 7275

membantu perkembangan secara normal dan pematangan pencernaan.

Karena sebab penyusuan itu pula berkaitan hukum Islam terutama dalam perkawinan Islam yaitu terdapat hal yang istimewa di antaranya adalah penghalang bagi seseorang untuk menikah dengan wanita yang menyusui yang lebih dikenal dengan *radha'ah*. Persusuan akan menjadikan orang yang disusui menjadi mahram bagi ibu *radha'ah*nya sebagaimana menjadi kemahraman bagi anak laki-laki terhadap setiap orang yang diharamkan baginya dari keturunan ibu kandung.

Menyusui merupakan hal yang esensial bagi manusia, maka sebagian orang berpikir tentang beragam cara agar semua orang dengan segala aktifitas dapat menyusui tanpa mengganggu kinerja kerjanya.

Maka para ilmuwan Eropa menghadirkan ide untuk mendirikan bank ASI dengan tujuan membantu para ibu yang tidak bisa menyusui bayinya secara langsung, baik karena kesibukan bekerja maupaun kesulitan yang lain seperti ASI yang tidak bisa keluar, ibu mengidap penyakit yang mempengaruhi produksi ASInya dan membantu bagi bayi yang lahir secara prematur maupun yang ditinggal mati ibunya. Namun masih terdapat rasa kekhawatiran dari sebagian masyarakat mengenai timbulnya mahram antara donator susu (para ibu) dengan para bayi yang menyusu, sehingga ketika bayi sudah mencapai usia dewasa, kemudian dia menikahi wanita yang menyusuinya, maka dikhawatirkan terjadi perkawinan yang dilarang karena hubungan persusuan. Oleh karena itu muncul pertanyaan apakah persusuan dalam bank ASI tetap menimbulkan hukum mahram atau tidak?

Berbeda dengan Yusuf Qardhawi, sebagai ulama kontemporer dia pernah melontarkan pemikiran kontroversial tentang perwujudan bank ASI. Menurutnya pendirian bank ASI tidaklah dilarang oleh agama karena tidak dijumpai alasan untuk melarang (*mani'*), asalkan bertujuan untuk mewujudkan tujuan yang kuat dan untuk memenuhi keperluan yang wajib dipenuhi bagi bayi prematur (yang tidak mempunyai daya dan kekuatan) terlebih bagi bayi yang ditinggal mati oleh ibunya.¹¹

¹¹ Yusuf Qordowi, *Fatwa-Fatwa Islam Kontemporer*, II. (Jakarta: Pranada, 2013), h. 783

Abdul Aziz Masyhuri, masalah keagamaan¹² menyimpulkan bahwa pengumpulan susu oleh rumah sakit dari kaum ibu yang diberikan pada bayi-bayi yang dirawat dalam rumah sakit dapat menimbulkan hukum mahram.

Menurut mazhab Hanafi bahwa air susu yang sudah terpisah dari seorang ibu dianggap telah menjadi bangkai dan haram menjual air susu ibu, sehingga pendirian bank ASI tidak diperbolehkan, sedangkan menurut Syafi'i bahwa pemisahan air susu dari seorang ibu, maka ASI tersebut tetap suci dan boleh dikonsumsi namun tetap mengakibatkan hukum mahram, dan diperbolehkan menjual ASI karena dianggap seperti makanan sebagaimana susu yang lain pada umumnya, sehingga bila ditinjau dari pendapat ini, maka bank ASI boleh didirikan.

Muhammad Ali Hasan, dalam *Masail Fiqhiyyah al-Hadisab* pada masalah-masalah kontemporer hukum Islam,¹³ menyimpulkan bahwa agak sukar menentukan atau mengetahui donor ASI sebagaimana donor darah, karena pendonor ASI dan bayi yang menyusu tidak saling mengenal. Adapun pemanfaatan air susu dari bank ASI adalah sah bila keadaan terpaksa (bukan karena haram).

Pengertian bank Air Susu Ibu (ASI)

Bank ASI merupakan tempat penyimpanan dan penyalur ASI dari donor ASI yang kemudian akan diberikan kepada ibu-ibu yang tidak bisa memberikan ASI sendiri ke bayinya. Ibu yang sehat dan memiliki kelebihan produksi ASI bisa menjadi pendonor ASI. ASI biasanya disimpan didalam plastik atau wadah, yang didinginkan dalam lemari es agar tidak tercemar oleh bakteri. Kesulitan para ibu memberikan ASI untuk anaknya menjadi salah satu pertimbangan mengapa bank ASI perlu didirikan, terutama disaat krisis seperti pada saat bencana yang sering membuat ibu-ibu menyusui stres dan tidak bisa memberikan ASI pada anaknya.¹⁴ Selain itu manfaat ASI yang tidak bisa digantikan oleh susu formula atau makanan pengganti apapun untuk bayi, serta sejarah yang menggambarkan kebolehan

¹² Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, I. (Jakarta: Amzah, 2016), h. 56

¹³ Muhammad Ali Hasan, *Masail Fiqhiyyah Al-Hadisab Pada Masalah-Masalah Kontemporer Hukum Islam*.

¹⁴ Mahjuddin, *Masailul Fiqhiyyah: Berbagai Kasus Yang Dihadapi Hukum Islam Masa Kini* (Jakarta: Kalam Mulia, 2003), V.h. 120

memberikan ASI pada anak orang lain (disusukan ke ibu susuan) menjadi pertimbangan didirikannya bank ASI.

Semua ibu donor diseleksi dengan hati-hati. Ibu pendonor harus memenuhi syarat, yaitu non-perokok, tidak minum obat dan alkohol, dalam kesehatan yang baik dan memiliki kelebihan ASI. Selain itu, ibu pendonor harus memiliki tes darah negatif untuk hepatitis B dan C, HIV 1 dan 2, serta HTLV 1 dan 2, memiliki kekebalan terhadap rubella dan sifilis negatif. Juga tidak memiliki riwayat penyakit TBC aktif, herpes atau kondisi kesehatan kronis lain seperti *multiple sclerosis* atau riwayat kanker.

ASI dapat bertahan lama sesuai dengan suhu ruangnya:¹⁵

- Suhu 19-25 derajat celcius ASI dapat tahan 4-8 jam
- Suhu 0-4 derajat celcius ASI tahan 1-2 hari
- Suhu dalam freezer khusus bisa tahan 3-4 bulan

Kaitan Bank ASI Dengan *Radha'ah*

Pengertian *Radha'ah*

Para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan *radha'ah* atau susuan. Menurut Hanafiah bahwa *radha'ah* adalah seorang bayi yang menghisap puting payudara seorang perempuan pada waktu tertentu. Sedangkan Malikiyah mengatakan bahwa *radha'ah* adalah masuknya susu manusia ke dalam tubuh yang berfungsi sebagai gizi. Al-Syafi'iyah mengatakan *radha'ah* adalah sampainya susu seorang perempuan ke dalam perut seorang bayi. Al-Hanabilah mengatakan *radha'ah* adalah seorang bayi dibawah 2 tahun yang menghisap puting payudara perempuan yang muncul akibat kehamilan, atau meminum susu tersebut atau sejenisnya.¹⁶ Dengan demikian *radha'ah* adalah pemberian ASI kepada bayi di bawah dua tahun yang sampai ke lambungnya dan menjadi darah daging.

Batasan Umur

Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan batasan umur, ketika orang menyusui yang bisa menyebabkan kemahraman.¹⁷ Mayoritas ulama mengatakan bahwa batasannya adalah jika seorang bayi berumur 2 tahun ke bawah. Dalam hadits disebutkan bahwa :

¹⁵ *Ibid.*, h. 120

¹⁶ Kholil Uman, *Agama Menjawab Tentang Berbagai Masalah Abad Modern* (Surabaya: Ampel Suci, 1994), II. h. 58

¹⁷ *Ibid.*, h. 267

“*Sesungguhnya persusuan (yang menjadikan seseorang mahram) terjadi karena lapar*” (HR Bukhari dan Muslim). Para ulama berbeda pendapat tentang tatacara menyusui yang bisa mengharamkan. Mayoritas ulama mengatakan bahwa yang penting adalah sampainya air susu tersebut ke dalam perut bayi, sehingga membentuk daging dan tulang, baik dengan cara menghisap puting payudara dari perempuan langsung, ataupun dengan cara *al su'uth* (memasukan susu ke lubang hidungnya), atau dengan cara *al wujur* (menuangkannya langsung ketenggorokannya), atau dengan cara yang lain. Sebagaimana riwayat Abu Daud dan Daar Kuthny dari Ibnu Mas'ud bahwasanya Rasulullah SAW bersabda : “*Tidak ada penyusuan kecuali yang membesarkan tulang dan menumbuhkan daging*”.(HR. Abu Daud)

Dasar Hukum *Radha'ah*

Dalil yang menjadi dasar *radha'ah* bersumber dari :

- **Ayat Al-Qur'an** antara lain (Q.s. al- Baqarah [2]: 233) dan (Q.s. An – Nisa' [4]: 23) :

❦ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۗ

Artinya : “Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.”

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ

Artinya : “Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan..”

- **Sunnah Rasulullah**

Dalam hadits Nabi di katakana bahwa : “Ber cerita padaku Zuhair Ibn Harb berkata padaku Ismail Ibn Ibrahim dan berkata padaku Muhammad Ibn ‘Abdillah Ibn Numair berkata padaku Ismail

dan berkata padaku Suwa'id Ibn Sa'id berkata padaku Mu'tamir Ibn Sulaiman keduanya dari Ayyub dari Ibn Abi Mulaikah dari 'Abdillah Ibn Zubair dari 'Aisyah RA berkata Rasulullah SAW bersabda: "Tidaklah menimbulkan kemahraman satu kali" Muhammad Ibn Yahya Ibn Mihran al-Quta'iy bercerita padaku Bisyr Ibn Umar bersamaan dari Syu'bah dan bercerita padaku Abu Bakar Ibn Abi Syaibah bercerita padaku 'Ali Ibn Musyhir dari Sa'id Ibn Abi 'Arubah kedua-duanya dari Qatadah dengan sanad Hammam sama saja selain bahwa hadits Syu'bah selesai pada sabda Rasul: "Sesungguhnya dia (anak perempuan Hamzah) adalah anak perempuan saudara sepersusuanku sesuatu yang diharamkan sebab persusuan sama dengan yang diharamkan sebab nasab. Dan dalam riwayat Bisyr Ibn Umar saya mendengar Jabir Ibn Zaid."

Riwayat ini memberikan pengertian bahwa hukum *rada'ah* yang dimaksud di atas adalah haramnya pernikahan, melihat, *kbahwat*, dan berpergian dengan pasangan. Selain itu tidak termasuk seperti warisan, kewajiban memberi nafkah dan memerdekakan budak dan hal-hal yang berhubungan dengan nasab, sehingga hukum mahram dan sebagainya disebabkan melihat pada orang yang menyusui, sehingga kerabatnya termasuk kerabat orang yang menyusui, maka kerabat orang yang menyusui selain dari pada anak-anaknya tidak ada hubungan diantara mereka dengan orang yang disusui, maka tidak ada ketentuan hukum diantara mereka.¹⁸ Dalam sebuah hadits yang lain disebutkan :

Bahwa : "...Aisyah berkata: Rasulullah masuk kepadaku dan disisiku ada lelaki yang duduk. Maka Rasul kaget menyaksikan hal itu. Dan saya melihat kemarahan diwajah beliau. Aisyah berkata: Saya berkata: "Wahai Rasulullah? Dia adalah saudara laki-lakiku sepersusuan." Aisyah ra berkata bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Perhatikan saudarta laki-laki kalian, karena saudara persusuan itu akibat kenyangnyanya menyusui....."

Rukun dan Syarat *Radha'ah*

Rukun Radha'ah jumhur ulama selain Abu Hanifah menetapkan bahwa rukun Radha'ah ada tiga¹⁹, yaitu :

¹⁸ Muhammad Ibn Ismail al-Kahilaniy, *Subul As-Salam*, III. (Jakarta: Darus Sunnah Press, 2019), h. 59

¹⁹ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islam Wa Ad 'Llatubu*, X. (Beirut: Al Resalah, tt), h. 87

- a. Anak yang menyusu
- b. Wanita yang menyusui.
Wanita yang menyusui menurut beberapa pendapat ulama disyaratkan adalah seorang wanita, baik dewasa, dalam keadaan haid, hamil atau tidak. Namun ulama berbeda pendapat tentang air susu dari wanita yang sudah meninggal.²⁰ Menurut Syafi'i air susuharus berasal dari wanita yang masih hidup, sedangkan menurut Imam Hanafi dan Malik boleh meskipun wanita tersebut sudah mati.
- c. Air susu

Syarat *Radha'ah*

Menurut *jumbur* ulama syarat sususan yang mengharamkan nikah adalah :

- a. Air susu harus berasal dari manusia, menurut *jumbur* baik perawan atau sudah mempunyai suami atau tidak mempunyai suami.
- b. Air susu itu masuk kerongkongan anak, baik melalui isapan langsung dari puting payudara maupun melalui alat penampung susu seperti gelas, botol dan lain-lain. Menurut ulama mazhab empat terjadinya *radha'ah* tidak harus melalui penyedotan pada puting susu, namun pada sampainya air susu pada lambung bayi yang dapat menumbuhkan tulang dan daging. Namun mereka berbeda pendapat mengenai jalan lewatnya ASI, menurut imam Malik dan Hanafi harus melewati rongga mulut, sedangkan menurut Hanbali, sampai pada lambung dan pada perut atau otak besar.
- c. Menurut mayoritas ulama penyusunan yang dilakukan melalui mulut (*wajur*) karena bersifat mengeyangkan sebagaimana persusunan atau melalui hidung (*sa'ut*) karena adanya sifat memberi makan, karena otak mempunyai perut seperti lambung, namun sifat memberi makan tidak disyaratkan harus melalui lubang atas, akan tetapi sampainya susu pada lambung dianggap cukup untuk menimbulkan hukum mahram. Ulama Hanafiyah, Syafi'iyah dan Hanabillah mengatakan apabila susu itu dialirkan melalui alat injeksi, bukan mulut atau hidung maka tidak menimbulkan kemahraman. Sedangkan menurut ulama Malikiyyah meskipun dengan cara ini tetap haram. Begitu juga menurut Imam

²⁰ Ibnu Rusyd, *Bidayah Al-Mujtabid*, II. (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, tt), h. 67

Muhammad, penyuntikan ini tetap menimbulkan hukum mahram seperti batalnya puasa karena persusuan. Menurut ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah air susu itu harus murni, tidak bercampur dengan yang lainnya. Apabila susu itu bercampur dengan cairan lainnya, maka menurut mereka diteliti manakah yang lebih dominan. Apabila yang dominan adalah susu maka bisa mengharamkan nikah. Apabila yang dominan adalah cairan lain maka tidak mengharamkan nikah. Menurut ulama Syafi'iyah dan Hanabillah susu yang dicampur dengan cairan lain itupun dianggap sama saja hukumnya dengan susu murni dan tetap mengharamkan nikah, apabila susu itu dicampur dengan susu wanita lain. Menurut Abu Hanifah dan Imam Abu Yusuf yang haram dinikahi adalah wanita yang air susunya lebih banyak dalam campuran itu. Akan tetapi, menurut Muhammad bin Hasan al-Syaibani dan Zufar bin Hudal bin Qaisy al-Kufi seluruh pemilik susu yang dicampur itu haram dinikahi anak tersebut, baik jumlah susu mereka sama atau salah satunya lebih banyak, karena dua susu yang dicampur masih sejenis.²¹

- d. Menurut mazhab fiqih empat dan jumhur ulama susuan itu harus dilakukan pada usia anak sedang menyusui. Oleh sebab itu menurut mereka apabila yang menyusui itu adalah anak yang sudah dewasa diatas usia dua tahun, maka tidak mengharamkan nikah. Alasannya adalah firman Allah SWT dalam surah Al-Baqarah ayat 233 yang menyatakan bahwa sempurna susuan adalah dua tahun, dan juga dalam surah Luqman ayat 14

: **وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ :**

Artinya: “.....dan menyapihnya dalam dua tahun...”

Maksudnya selambat-lambat waktu menyapih ialah setelah anak berumur dua tahun. Dan sebuah riwayat hadis yang artinya: “...Dinar dari Ibn ‘Abbas dari Rasulullah SAW “ Tidak dinamakan menyusui kecuali dalam usia dua tahun’...”

Akan tetapi Daud Az-Zuhiri mengatakan bahwa susuan anak yang telah dewasa tetap mengharamkan nikah. Alasannya adalah sebuah riwayat dari Aisyah bahwa : “ ... Ummi Salamah berkata pada Aisyah bahwa anak kecil yang masuk dalam rumahmu yang tidak

²¹ Ibnu Hamam, *Syarh Fath Al-Qadir*, III. (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1998), h. 57

saya sukai ketika masuk rumahku berkata: Aisyah berkata, Mungkin engkau mendapat jawaban pada Rasulullah SAW tentang masalahmu? Berkata: “Sesungguhnya Isteri Abi Huzayfah (Sahlah binti Suhail) berkata ‘Ya Rasulullah, Salim masuk dalam rumahku dan dia adalah seorang laki-laki. Dan dalam diri Abi Huzayfah darinya terdapat sesuatu’. Rasulullah menjawab, ‘Susukan dia, sehingga ia dapat masuk dalam rumahmu’. Kemudian Sahlah menyusui Salim sebanyak lima kali, kemudian Salim menjadi anak dirumahnya, dan juga didukung adanya ‘Aisyah memerintahkan anak-anak perempuan saudara laki-laki dan perempuannya untuk menyusui pada setiap lelaki yang menyukai ‘Aisyah ketika melihatnya, yang kemudian masuk ke rumahnya apabila laki-laki tersebut sudah dewasa, maka disusui dengan lima kali susuan²²’

Menurut jumbuh ulama *radha’ab* hanya dapat terjadi dalam masa anak-anak, jumbuh ulama menyatakan bahwa kasus Salim merupakan *ruehsah* (kringingan hukum) baginya.

Menurut Mazhab Syafi’I dan Hanbali

Penyusuan harus dilakukan dengan lima kali isapan yang terpisah, karena yang dianggap kuat dalam hal persusuan adalah persusuan menurut adat istiadatnya (*urf*), ketika si bayi memisahkan diri dari penyusuan karena sudah enggan menyusui, maka dihitung menjadi *radha’ab* hal itu didasarkan pada *urf*, adapun ketika bayi memutuskan berpisah dari menyusui walau hanya sekedar istirahat, bernafas, bermain-main atau berpindah-pindah pada *putting* susu satu kepada yang satunya dari satu wanita ke wanita yang lain, kemudian dia kembali menyusui lagi maka tidak masuk dalam hitungan *radha’ab*, melainkan seluruhnya dihitung satu kali isapan saja, apabila penyusuan tersebut kurang dari lima kali isapan maka tidak ada hukum mahram, apabila ada keraguan (*syak*) dalam hitungannya maka harus dibangun adanya keyakinan dalam penyusuan tersebut, karena dalam hal itu pada asalnya adalah tidak adanya persusuan yang menimbulkan mahram, namun meninggalkan keraguan lebih diutamakan, karena *syak* merupakan hal yang samar. Hal ini didasarkan pada beberapa hal di antaranya adalah :

²² Wahbah Al Zuhaili, *Op.Cit.*, h. 7286.

a. Hadits yang diriwayatkan dari Aisyah

Artinya: “...dari Aisyah ra, Sesungguhnya dia berkata: “Ayat al-Qur’an pernah turun dalam mengharamkan wanita tempat menyusui jika susuan (mencapai) sepuluh kali susuan, kemudian dinasakh menjadi lima kali susuan. Lalu Rasulullah wafat dan bukum lima kali susuan itu masih dibaca dalam al-Qur’an”.

Illat terkandung dalam keharaman *radha’ah* adalah *syubhat juz’iyah*, yaitu yang terjadi dengan sebab susu yang menumbuhkan daging dan tulang, dan hal itu tidak terjadi dalam susuan yang sedikit. Oleh karena itu persusuan yang sedikit tidak mengharamkan yang mengharamkan adalah seperti yang tersebut dalam hadi, yaitu lima kali susuan.

b. Hadits lain dari Aisyah

Artinya: Dari Aisyah ra berkata, Rasulullah SAW bersabda (dan Suwaid dan Zuhair: Bahwa sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda): “Tidaklah menimbulkan kemahraman satu kali sedot dan dua kali sedotan”

Menurut Imam Malik dan Hanafi

ASI yang banyak atau sedikit tetap dihukumi mahram meskipun satu kali sedot. Berdasarkan pada beberapa dalil di antaranya :

a) Keumuman firman Allah SWT, (Q.s. an-Nisa’ [4]: 23)

وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُم مِّنَ الرَّضَعَةِ

Artinya: “...dan ibu-ibumu yang menyusui kamu dan saudara perempuan sepersusuan”

Firman ini menggantungkan keharaman dengan sebab menyusui tanpa keharaman dengan sebab tertentu. Bagaimanapun cara terjadinya persusuan tetap menimbulkan mahram.

b) Hadits yang menyatakan bahwa “Sesuatu yang diharamkan sebab persusuan sama dengan yang diharamkan sebab nasab” hadits tersebut mengandung hukum mahram tanpa menentukan persusuan dan disukung pula dengan hadits lain dari para sahabat, yaitu riwayat dari Ali Ibnu Mas’ud dan Ibnu “Abbas, mereka berkata: “sedikit atau banyaknya susuan tetap mengharamkan”.

- c) Bahwa persusuan merupakan perbuatan yang mengandung hukum mahram, mereka baik sedikit atau banyak sama saja, karena maksud dari *syari'i* menggantungkan hukum dan hakikat serta terlepas dari syarat berulang-ulang dan banyaknya, apabila hakikat itu terwujud, maka hukum itupun datang.

Pendapat ini banyak dipakai di negara Mesir dan Libya, sedangkan pendapat pertama banyak dipakai di negara Suriah karena merupakan pendapat yang kuat dan mengandung unsur kemudahan dan keluwesan bagi manusia.²³

Sedangkan menurut Daud Al Zahiri kadar susuan yang mengharamkan nikah itu minimal tiga kali isapan, dan jika kurang dari itu tidak haram bagi lelaki tempat ia menyusui, dalilnya adalah hadits Rasulullah :

Artinya: “.....dari Aisyah RA berkata, Rasulullah SAW bersabda : asas tidaklah menimbulkan kemahraman satu kali sedot dan dua asas sekali sedotan”.

Menurut Daud Al Zahiri hukum susuan yang ditentukan secara umum oleh ayat al-Qur'an di atas dibatasi oleh hadits ini. Dengan demikian ibu susuan dan seluruh wanita yang mempunyai hubungan darah dengannya haram dikawini apabila susuan itu mencapai kadar tiga kali susuan atau isapan tiga kali ke atas.²⁴ Begitu juga menurut Saur Abu Daud, Daud Ibnu Muzakkir yaitu sedikitnya tiga kali susuan yang mengenyangkan.

Menurut Qardhawi, Bank ASI didukung oleh Islam mempunyai tujuan yang baik yang membantu orang yang lemah terlebih pada bayi yang prematur, bahkan bila perlu susu dibeli jika sang donatur tidak berkenan memberikan susunya. Memberikan pertolongan tersebut menurut Qardawi sesuai dengan nilai-nilai Islam. Karena sangat membantu para bayi yang terlahir dan kurang beruntung dengan tidak mendapat ASI.²⁵

Dalam pendapatnya Qardawi mengemukakan beberapa poin, antara lain :

Para ulama fiqih berbeda pendapat dalam masalah rada'ah terbagi menjadi dua golongan, yaitu :

- 1) Kelompok ulama yang memperluas pengharaman, yaitu mereka yang lebih berpijak pada kehati-hatian dalam menghukumi hukum

²³*Ibid.*, h. 7289-7290

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Yusuf Qardawi, *Op.Cit.*, h. 783.

haram. Yaitu ulama yang berpendapat dalam beberapa hal, diantaranya :

- a. Sedikit maupun banyaknya susuan menimbulkan hukum mahram
 - b. Persusuan terjadi tanpa mengenal umur meski dalam usia 40 tahun
 - c. Persusuan tidak harus dilakukan dengan menetek
 - d. Hukum mahram tetap ada, meskipun susu dari wanita yang telah mati
 - e. Terdapat ulama yang mengatakan bahwa dua anak yang menyusu pada kambing tetap menimbulkan hukum mahram.
- 2) Kelompok ulama yang mempersempit pengharaman, yaitu pendapat yang telah disampaikan oleh Imam Laith bin Sa'ad yang mengambil riwayat dari Ahmad yang merupakan pendapat Mazhab Ibnu Hazm bahwa persusuan hanya dapat terjadi dengan menetek langsung dari puting sang ibu, hal itu dilihat dari kejelasan arti pada lafaz *radha'ah, arda'athuturdbi'uhu- irdha'an*, kelompok ulama ini tidak setuju dengan kelompok pertama, karena sifat umumah tidak bisa timbul antara manusia dan hewan yang merupakan makanan dan tumpangan mereka.²⁶

Kadar susuan yang menjadikan haramnya perkawinan

- 1) Persusuan tidak harus terjadi dalam hal penumbuhan daging dan penumbuhan tulang. Yusuf Qardawi tidak sependapat dengan hadits yang digunakan Ibnu Qudamah untuk menguatkan pendapat-pendapat *jumbuh* bahwa persusuan yang dianggap adalah persusuan yang menumbuhkan daging dan menguatkan tulang. Berdasarkan hadits Ibnu Mas'ud :

Artinya: “ *Ber cerita padaku “Abdul Salam Ibn Mutahir bahwa bercerita kepada mereka dari Abi Musa dari ayahnya dari anak laki- laki ‘Abdillah Ibn Mas’ud dari Ibn Mas’ud berkata: “Bahwa tiada susuan kecuali susuan yang dapat menguatkan tulang dan menumbuhkan daging”..... Menurut nya jika ‘illat susuan terletak pada menumbuhkan daging dan menguatkan tulang dengan cara apapun maka sama seperti halnya tranfusi darah yang dilakukan oleh seorang wanita pada seorang anak, maka akan timbul hukum mahram, karena darah lebih cepat dibandingkan dengan ASI dalam hal menumbuhkan daging dan menguatkan tulang.*²⁷

²⁶ *Ibid.*, h. 418-419

²⁷ *Ibid.*, h. 785-786

2) *Wajur* dan *sa'ut* tidak menimbulkan kemaharaman :

Hukum mahram dapat timbul akibat penyusuan melalui menuangkan air susu melalui hidung (*sa'ut*) yang menurut *jumbur* ulama karena merupakan jalan yang membatalkan puasa dan menuangkan air susu ke tenggorokan melalui mulut (*wajur*) karena sama dengan menyusui.²⁸ Menurut Qardawi tidak demikian, karena *sa'ut* sama saja dengan memasukkan susu melalui luka pada tubuh, hal itu sejalan dengan pendapat Abu Bakar, Mazhab Daud dan perkataan *ata' al- kburasaniy* hal ini bukan penyusuan. Menurut Qardhawi *wajur* tidaklah menimbulkan hukum mahram, dan tidak mengharamkan perkawinan pula jika si anak diberi minum air susu si perempuan yang dicampur dengan obat, karena yang demikian itu bukan penyusuan, sebab penyusuan itu ialah yang dihisap melalui tetek. Hal ini sesuai dengan pendapat dengan al-Lais, Abu Sulaiman yakni Daud, Imam Ahli Zahir dan para Ahli Zahir.²⁹

3) Sifat keibuan (*ummamah*) merupakan *'illat* hukum mahram pada susuan.

Menurut Yusuf Qardawi *'illat* dari timbulnya hukum mahram persusuan terletak pada sifat *ummamah* (keibuan) yang dalam bentuk verbal hanya terjadi dengan menyedot puting secara langsung. Keibuan yang ditegaskan dalam surah an-Nisa: 23 tidak terbentuk semata-mata karena diambilkan air susunya, tetapi karena menghisap teteknya dan selalu lekat padanya sehingga melahirkan kasih sayang si ibu dan ketergantungan si anak. Dari keibuan ini maka muncullah persaudaraan sepersusuan. Dan keibuan disini merupakan asal (pokok), sedangkan yang lain itu mengikutinya. Pendapat Qardawi sejalan dengan Ibn Hazm yang menganggap bahwa persusuan hanya dapat terjadi dengan menetek langsung dari puting sang ibu, hal itu dilihat dari kejelasan arti pada lafaz *rada'ah* : *arda'thutudi'uhu-irda'an*, yang berarti menyusui. Tidaklah dinamakan *radha'ah* dan *radha'* atau *ridha* (menyusu) kecuali jika anak yang menyusui itu mengambil tetek wanita yang menyusunya dengan mulutnya.

4) Hukum meragukan (*syak*) dalam *radha'ah*. Menurut Qardawi, pendapat *jumbur* yang mensyaratkan beberapa hal dalam penyusuan dan pengisapan seperti ketentuan wanita yang menyusui sehingga tidak diketahui siapakah wanita yang disusu oleh seorang anak?

²⁸ *ibid.*, h.785.

²⁹ *ibid.*, h. 788.

Berapa kadar air susunya yang diminum oleh anak tersebut, apakah lima kali susuan? Apakah sebanyak yang dapat mengenyangkan? Dan apakah air susu yang sudah dicampur dengan bermacam-macam air susu lainnya hukumnya sama dengan air susu murni, apakah yang lebih dominan? Semua itu menimbulkan keraguan dalam hal persusuan sehingga tidaklah menyebabkan hukum mahram.³⁰

Jual Beli ASI

Air Susu Ibu (ASI) adalah bagian yang mengalir dari anggota tubuh manusia, dan tidak diragukan lagi itu merupakan karunia Allah bagi manusia dimana dengan adanya ASI tersebut seorang bayi dapat memperoleh gizi. ASI tersebut merupakan sesuatu hal yang urgen di dalam kehidupan bayi.³¹ Karena pentingnya ASI tersebut untuk pertumbuhan maka sebagian orang memenuhi kebutuhan tersebut dengan membeli ASI pada orang lain. Jual beli ASI manusia itu sendiri di dalam fiqih Islam merupakan cabang hukum yang para ulama berbeda pendapat di dalamnya. Ada dua pendapat ulama tentang hal tersebut.³² Pertama, tidak boleh menjualnya. Ini merupakan pendapat ulama mazhab Hanafi kecuali Abu Yusuf, salah satu pendapat yang lemah pada mazhab Syafi'i dan merupakan pendapat sebagian ulama Hanbali.

Kedua, pendapat yang mengatakan dibolehkan jual beli ASI manusia. Ini merupakan pendapat Abu Yusuf (pada susu seorang budak), Maliki dan Syafi'i, Khirqi dari mazhab Hanbali, Ibnu Hamid, dikuatkan juga oleh Ibnu Qudamah dan juga mazhab Ibnu Hazm.³³

Timbulnya perbedaan dikarenakan hal sebagai berikut, menurut Ibn Rusyd, sebab timbulnya perselisihan pendapat ulama di dalam hal tersebut adalah pada boleh tidaknya menjual ASI manusia yang telah diperah. Karena proses pengambilan ASI tersebut melalui perahan. Imam Malik dan Imam Syafi'i membolehkannya, sedangkan Abu Hanifah tidak membolehkannya. Alasan mereka yang membolehkannya adalah karena ASI itu halal untuk diminum maka

³⁰ *ibid.*, h. 790.

³¹ Masjufuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah: Kapita Selekta Hukum Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), XI. h.165

³² *Ibid.*

³³ Abdul Qadim Zallum, *Beberapa Problem Kontemporer Dalam Pandangan Islam: Kloning, Transplantasi Organ, Abortus, Bayi Tabung, Penggunaan Organ Tubuh Buatan, Definisi Hidup Dan Mati* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003).h. 234.

boleh menjualnya seperti susu sapi dan sejenisnya. Sedangkan Abu Hanifah memandang bahwa hukum asal dari ASI itu sendiri adalah haram karena dia disamakan seperti daging manusia.³⁴ Maka karena daging manusia tidak boleh memakannya maka tidak boleh menjualnya, adapun ASI itu diharamkan karena dharurah bagi bayi, sebagaimana *qawaidh fiqh* : Artinya: “*Darurat itu bisa membolehkan yang dilarang*”.

Hal ini jelas, karena akan menambah masalah. Kaitannya dengan pembahasan kita yaitu, ketiadaan ASI bagi seorang bayi adalah suatu kemudharatan, maka memberi bayi dengan ASI yang dijual di bank ASI adalah kemudharatan pula. Maka apa yang tersisa dari bertemunya kemudharatan kecuali kemudharatan.³⁵ Karena fikih bukanlah pelajaran fisika dimana bila bertemu dua kutub yang sama akan menghasilkan hasil yang berbeda. Maka penulis sependapat bahwa hendaknya kita melihat mana yang lebih besar manfaatnya dari pada kerusakannya.

Sebagian ulama kontemporer membolehkan pendirian bank ASI ini, di antara mereka adalah Dr. Yusuf al-Qardhawi, mereka beralasan³⁶ Bahwa kata *radha'* (menyusui) di dalam bahasa Arab bermakna menghisap *putting* payudara dan meminum ASI-nya. Maka oleh karena itu meminum ASI bukan melalui menghisap payudara tidak disebut menyusui, efek dari penyusuan model ini tidak membawa pengaruh apa-apa di dalam hukum nasab nantinya.

Yang menimbulkan adanya saudara sesusu adalah sifat “keibuan”, yang ditegaskan Al-Qur'an itu tidak berbentuk semata-mata diambilkan air susunya, tetapi karena menghisap teteknya dan selalu lekat padanya sehingga melahirkan kasih sayang si ibu dan ketergantungan si anak. Dari keibuan maka muncullah persaudaraan sepersususan. Jadi, keibuan ini merupakan asal (pokok), sedangkan yang lain mengikutinya.³⁷

Dalam hal ini, perantara untuk meneguk susu tidak diambil karena pada pandangan jumbuh ulama, *'illat* hukum ini terdapat pada sampainya susu ke dalam perut bayi walau dengan cara apapun. Sehingga meminum susu dari bank ASI adalah tidak dibolehkan karena ia membawa kepada percampuran nasab yang

³⁴ *Ibid.*, h. 245.

³⁵ Masjufuk Zullam, *Op.Cit.*, h. 312.

³⁶ Cholil Uman, *Op.Cit.*, h. 311.

³⁷ *Ibid.*, h. 314.

tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Oleh karena itu Wahbah Zuhaili mendukung *Majma' Fiqih al-Islami*. Akan tetapi menurut Wahbah Zuhaili penggunaan ASI dalam bank ASI dapat dilakukan dengan catatan diharuskan adanya beberapa syarat yang harus dipatuhi yaitu:

- 1) Hendaklah susu itu diberikan kepada anak-anak oleh seorang wanita saja dan tidak bercampur aduk agar tidak bercampur nasab apabila ia memberikan susu lebih dari lima kali mengenyangkan.
- 2) Hendaklah pihak pengurus bank ASI mengeluarkan catatan “ibu susuan” agar bayi yang menyusu kelak mengetahui ibu susuan dan saudara susuannya. Sementara wanita yang tidak menikah yang berkeinginan mengambil anak angkat untuk dijadikan anak susuan harus mematuhi pada kaidah dan hukum tersebut.³⁸

Selain itu kehati-hatian terhadap percampuran nasab karena *radha'ab* mendapat perhatian dari Sayyid Sabiq yang berpendapat bahwa banyak dari manusia menganggap mudah dalam hal persusuan. Sehingga mereka menyusukan anaknya pada seorang atau beberapa wanita, dan tidak ada petunjuk untuk mengetahui anak-anak dan saudara wanita, begitu juga anak-anak suaminya dari selain wanita tersebut. Hal tersebut ditujukan untuk mengetahui akibat yang timbul, seperti hukum mahram dan hak-hak kekerabatan baru yang telah dijadikan oleh *al Syari'* seperti keturunan. Sehingga rentan terjadi perkawinan yang dilakukan oleh seorang lelaki dengan saudara perempuan maupun bibi dari ibu dan ayah dari hubungan sepersusuan, sedangkan lelaki tersebut tidak mengetahuinya. Maka diwajibkan adanya kehati-hatian yang tinggi dalam masalah ini, sehingga manusia tidak akan terjatuh dalam hal-hal yang dilarang.³⁹

Alasan yang dikemukakan oleh beberapa mazhab dimana mereka memberi ketentuan berapa kali penyusuannya terhadap seseorang sehingga antara bayi dan ibu susu memiliki ikatan yang diharamkan nikah, mereka mengatakan bahwa jika si bayi hanya menyusu kurang dari lima kali susuan maka tidaklah membawa pengaruh di dalam hubungan darah.⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, h. 314.

³⁹ Sayyid Syabiq, *Op.Cit.*, h. 195–96.

⁴⁰ Cholil Uman, *Loc.Cit.*

Setelah memperhatikan berbagai pendapat yang disampaikan oleh para ulama, penulis tampaknya cenderung kepada yang membolehkan keberadaan bank ASI sebagai solusi permasalahan *stunting*, dimana banyak bayi yang tidak mendapatkan ASI karena berbagai faktor. Tentunya kebolehan tersebut tentunya Bank ASI harus sesuai standar kesehatan dan sesuai ketentuan *syara'* dengan pengawasan ketat, pencatatan, pendistribusian yang tepat dan penerbitan sertifikat ibu susuan, sehingga memperjelas implikasi hukum dari persusuan yaitu nasab sepersusuan dengan ibu susuan atau saudara susuan. Untuk mewujudkan hal ini tentu perlu biaya yang besar, kesadaran dari para pihak, dan tidak menutup kemungkinan Bank ASI akan benar benar ada untuk menjawab tantangan zaman. Namun selama syarat tersebut belum bisa terpenuhi, maka justru kemudharatan akan muncul dengan berdirinya bank ASI.

Penutup

Kesimpulan

Bank ASI erat kaitannya dengan *radha'ah* (menyusui) dan kemahramannya. *'Illat* dalam masalah *radha'ah* adalah menyusunya, meski dalam prosesnya terjadi perbedaan pendapat terhadap kemahramannya. Ada perbedaan pada kadar susuan, ada yang berbeda pada cara masukannya susu tersebut, langsung atau tidak langsung. Ada yang berbeda pada kemurnian susu tersebut, asli atau sudah bercampur.

Perbedaan pandangan ulama terhadap beberapa masalah penyusuan mengakibatkan perbedaan pendapat di dalam menyikapi munculnya bank ASI. Akan tetapi kita sudah bisa mendapatkan *illat* dari masalah timbulnya bank ASI yaitu menyusunya, yaitu kadar ASI nya banyak sehingga sampai menumbuhkan tulang dan daging atau kadarnya hanya sekedar kenyang, mungkin sebatas tiga kali isapan. ASI dihisap secara langsung dari puting susu ibu susuan, atau melalui botol maupun dimasukkan melalui alat lain, ASI tersebut telah bercampur atau masih murni.

Perbedaan ini menimbulkan perbedaan terhadap kesimpulan hukum dalam hal bank ASI, *pengqiyasan* yang dapat kita ambil pada masalah ini adalah *qiyas musawwi* atau setara dengan hukum asal yamh *'illatnya radha'ah* (menyusui) yang menyebabkan timbulnya hubungan kemahramaan. Meski ada perbedaan pada masalah cara masuk susu

tersebut, langsung dari *putting* atau tidaknya langsung, takarannya menjadi daging atau tidak, sehisapan atau sampai kenyang. Sehingga terjadilah perbedaan pendapat sebagaimana berikut :

Pendapat pertama, menyatakan bahwa mendirikan bank ASI hukumnya boleh. Salah satu alasannya, bayi tidak bisa menjadi mahram bagi ibu yang disimpan ASI-nya di bank ASI. Karena susuan yang mengharamkan adalah jika dia menyusui langsung. Sedangkan dalam kasus ini, sang bayi hanya mengambil ASI yang sudah dikemas.

Pendapat kedua, menyatakan hukumnya haram. Menimbang dampak buruknya menyebabkan tercampurnya nasab. Dan mengikuti pendapat *jumbuh* yang tidak membedakan antara menyusui langsung ke *putting* ibu atau lewat alat.

Pendapat Ketiga, menyatakan bahwa pendirian bank ASI dibolehkan jika telah memenuhi beberapa syarat yang sangat ketat, di antaranya setiap ASI yang dikumpulkan di bank ASI, harus disimpan di tempat khusus sesuai standar kesehatan dan dengan meregistrasi nama pemiliknya dan dipisahkan dari ASI-ASI yang lain. Setiap bayi yang mengkonsumsi ASI tersebut harus dicatat detail dan diberitahukan kepada pemilik ASI, pengawasan ketat, pencatatan, pendistribusian yang tepat dan penerbitan sertifikat ibu susuan, sehingga memperjelas implikasi hukum dari persusuan yaitu nasab sepersusuan dengan ibu susuan atau saudara susuan. Keberadaan Bank ASI bias menjadi solusi permasalahan stunting, dimana banyak bayi yang tidak mendapatkan ASI karena berbagai faktor akan terpenuhi kebutuhannya. Untuk mewujudkan hal ini tentu perlu biaya yang besar, kesadaran dari para pihak, dan tidak menutup kemungkinan Bank ASI akan benar benar ada untuk menjawab tantangan zaman.

PELAKSANAAN PROSES PERADILAN ANAK DALAM PANDANGAN HUKUM POSITIF DAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Pendahuluan

Perkawinan merupakan *sunnatullah* yang umum dan berlaku pada semua makhluk Allah, baik pada manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan. Ini adalah suatu cara yang dipilih oleh Allah SWT sebagai jalan bagi makhluk-Nya untuk berkembang dan melestarikan hidupnya dengan cara memilih pasangan yang baik supaya mendapatkan keturunan yang baik.¹

Dari pengertian di atas jelaslah bahwa suatu perkawinan dilakukan untuk menciptakan kehidupan suami istri yang harmonis, dalam rangka membentuk dan membina keluarga, yang sejahtera dan bahagia di sepanjang masa. Setiap pasangan suami istri selalu mendambakan agar ikatan lahir batin yang diikat dengan akad perkawinan itu semakin kokoh terpatri sepanjang hayat. Pernikahan merupakan sebuah keharusan bagi setiap muslim yang berkemampuan lahir dan batin agar tidak terjerumus dalam perbuatan dosa.

Keluarga adalah unit sosial terkecil dan terpenting anak pertama. Sebelum dia mengenal dunia lingkungan, seorang anak akan diperkenalkan situasi keluarga. Pengalaman sosial dalam keluarga akan dampak besar pada perkembangan anak demi masa depan. Keluarga sebagai pendidikan pertama dan terutama untuk anak-anak.²

Seiring waktu permasalahan anak semakin banyak terjadi, seperti di Kabupaten Bengkalis, yang mana perkara tersebut bukan hanya anak sebagai korban akan tetapi anak menjadi pelaku dari tindak pidana tersebut. Sebelum dia mengenal dunia lingkungan, seorang anak akan diperkenalkan situasi keluarga. Pengalaman sosial dalam keluarga akan dampak besar pada perkembangan anak demi masa depan. Keluarga sebagai pendidikan pertama dan terutama untuk anak-anak.³

Orang tua adalah guru utama dan pendidik pertama bagi anak-anak mereka karena dari merekalah anak-anak mulai menerima

¹ M.A Tihami, *Fikih Munakahat Kajian Fikih Lengkap*, (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2009), h. 6

² Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001), h. 155

³ Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001), h. 155

pendidikan.⁴ Setiap anak memiliki dorongan dan kekuatan untuk membaca. Dengan stimulasi ini, anak dapat melakukan yang dilakukan orang tuanya. Jadi orang tua harus menjadi panutan bagi anak-anaknya. apa pun selalu didengar dan dilihat dibacakan tanpa berpikir baik dan buruk. Dalam hal ini, kehati-hatian diharapkan dan perhatian orang tua yang luar biasa. Karena waktu palsu ini secara tidak langsung membantu membentuk karakter anak nantinya hari.

Anak adalah generasi penerus bangsa. Anak-anak dan masa depan itu adalah unit yang dapat dicapai untuk membentuk bangsa membutuhkan generasi, terutama bangsa bangunan. Peningkatan keterampilan, pelatihan mental dan moral perlu lebih ditingkatkan bersama dengan aspek lainnya lainnya. Menghadapi era globalisasi yang ditandai dengan berbagai perubahan sistem nilai, maka anak harus mendapat pelatihan yang intensif dan terintegrasi. Untuk itu, orang tua harus memperhatikan perkembangan fisik, spiritual dan intelektual anak-anak mereka.⁵

Pendidikan anak yang pertama dan paling utama dalam Islam adalah pendidikan dalam keluarga yang berperspektif Islam. Pendidikan dalam keluarga yang berperspektif Islam adalah pendidikan yang didasarkan pada tuntunan agama Islam yang diterapkan dalam keluarga yang dimaksudkan untuk membentuk anak agar menjadi manusia yang beriman dan bertaqwa pada Tuhan Yang Maha Esa, serta berakhlak mulia yang mencakup etika, moral, budi pekerti, spiritual atau pemahaman dan pengalaman nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan sehari-hari. Yang nantinya hal itu merupakan sumbangan penting bagi pembangunan bangsa dan Negara.

Tanggung jawab besar orang tua untuk mendidik anak menjadi pribadi yang shaleh tertuang dalam firman Allah SWT surat al-Tahrim ayat 6, yang artinya “*Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan*”.⁶

⁴ Armai Arief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam* (Jakarta: Ciputat Pers, 2002), h. 76

⁵ Hery Noer Aly, Munzier, *Watak Pendidikan Islam* (Jakarta: Friska Agung Insani, 2003), h. 220

⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an* (Semarang: Kumudasmoro Grafindo, 1994), h. 216

Keluarga merupakan ladang terbaik dalam penyemaian nilai nilai agama. Pendidikan dan penanaman nilai-nilai agama harus diberikan kepada anak sedini mungkin, salah satunya melalui keluarga sebagai tempat pendidikan pertama yang dikenal oleh anak. Menurut Zuhairini, pendidikan keluarga merupakan lembaga pendidikan pertama, tempat anak pertama kalinya menerima pendidikan dan bimbingan dari orang tua atau anggota keluarga lainnya. Di dalam keluarga inilah tempat meletakkan dasar-dasar kepribadian anak didik pada usia yang masih muda, karena pada usia ini anak lebih peka terhadap pengaruh dari pendidikan (orang tua dan anggota lain).⁷

Anak perlu mendapat perlindungan dari dampak negatif perkembangan pembangunan yang cepat, arus globalisasi di bidang komunikasi dan informasi, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta perubahan gaya dan cara hidup sebagian orang tua yang telah membawa perubahan sosial yang mendasar dalam kehidupan masyarakat yang sangat berpengaruh terhadap nilai dan perilaku anak. Penyimpangan tingkah laku atau perbuatan melanggar hukum yang dilakukan oleh anak, antara lain, disebabkan oleh faktor di luar diri anak tersebut.⁸

Undang-undang Sistem Peradilan Pidana Anak (SPPA) mendefinisikan anak dibawah umur sebagai anak yang telah berumur 12 tahun tetapi belum berumur 18 tahun dan membedakan anak yang terlibat dalam suatu tindakan pidana dalam tiga kategori: Anak yang menjadi pelaku tindak pidana (pasal 1 angka 3 UU Sistem Peradilan Pidana Anak), anak yang menjadi korban tindak pidana (anak korban) pasal 1 angka 4 UU Sistem Peradilan Pidana Anak, dan anak yang menjadi saksi tindak pidana (saksi anak) pasal 1 angka 5 UU Sistem Peradilan Pidana Anak.

Persoalan anak di Indonesia akhir-akhir ini cukup beragam, hal yang paling menakutkan adalah ketika anak-anak yang sejatinya aktivitas sehari-harinya hanya belajar, bermain dan aktivitas selayaknya yang dilakukan oleh anak-anak yang belum dewasa, namun justru berbeda ketika anak-anak tersebut harus berhadapan hukum.⁹

Dalam mengantisipasi tingginya anak yang berhadapan dengan hukum di Indonesia telah mempunyai perundang-undangan yang

⁷ Zuhairini, dkk., *Metodik Khusus Pendidikan Agama* (Surabaya: Usaha Nasional, 1981), h. 38

⁸ Alfitra, *Hukum Acara Peradilan Anak*, Jawa Timur: Wade Grup, 2019), h. 2

⁹ Rachmawati, SH.I *Tadabbur: Jurnal Peradaban Islam* Vol. 2, No. 2, 2020, h. 293

khusus mengatur pembinaan dan perlindungan anak khususnya sebagai pelaku tindak pidana yaitu Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak. Sistem peradilan pidana anak, secara konsep dan filosofi yaitu mengutamakan perlindungan dan rehabilitasi terhadap pelaku anak (*emphasized the rehabilitation of youthful offender*) sebagai orang yang masih mempunyai sejumlah keterbatasan dibandingkan dengan orang dewasa.

Oleh karenanya diupayakan seminimal mungkin dilakukan intervensi sistem peradilan pidana. Akan tetapi sering kali penyelesaian perkara anak melalui sistem peradilan pidana ini tidak dapat meredakan ketegangan yang terjadi. Penyebab utamanya adalah sistem peradilan pidana itu sendiri tidak dapat memuaskan para pihak. Selain itu juga pemenjaraan telah mengakibatkan biaya yang dikeluarkan oleh negara begitu besar dan tidak diimbangi perhatian akan kebutuhan korban kejahatan.

Terkait upaya memberikan perlindungan terhadap anak yang berhadapan dengan hukum, sistem peradilan pidana anak harus dimaknai secara luas, ia tidak hanya dimaknai sekedar penanganan anak yang berhadapan dengan hukum semata. Namun sistem peradilan pidana anak harus juga dimaknai mencakup akar permasalahan (*root causes*) mengapa anak melakukan perbuatan pidana dan upaya pencegahannya.

Lebih jauh, ruang lingkup sistem peradilan pidana anak mencakup banyak ragam dan kompleksitas isu mulai dari anak melakukan kontak pertama dengan polisi, proses peradilan, kondisi tahanan, dan reintegrasi sosial, termasuk pelaku-pelaku dalam proses tersebut. Dengan demikian, istilah sistem peradilan pidana anak merujuk pada legislasi, norma dan standar, prosedur, mekanisme dan ketentuan, institusi dan badan yang secara khusus diterapkan terhadap anak yang melakukan tindak pidana.

Keadilan restoratif merupakan suatu proses diversifikasi, yaitu semua pihak yang terlibat dalam suatu tindak pidana tertentu bersama-sama mengatasi masalah serta menciptakan suatu kewajiban untuk membuat segala sesuatunya menjadi lebih baik dengan melibatkan korban, anak, dan masyarakat dalam mencari solusi untuk memperbaiki, rekonsiliasi, dan menenteramkan hati yang tidak berdasarkan pembalasan.

Dalam penjelasan umum Undang-undang Nomor 11 Tahun 2012 dinyatakan: bahwa mengingat ciri dan sifat yang khas pada anak

dan demi perlindungan terhadap anak, perkara anak yang berhadapan dengan hukum wajib disidangkan di Pengadilan Pidana Anak yang berada di lingkungan Peradilan Umum.

Proses peradilan perkara anak sejak ditangkap, ditahan, dan diadili, pembinaannya wajib dilakukan oleh pejabat khusus yang memahami masalah anak. Namun, sebelum masuk proses peradilan, para penegak hukum, keluarga, dan masyarakat wajib mengupayakan proses penyelesaian di luar jalur pengadilan, yakni melalui diversifikasi berdasarkan pendekatan keadilan restoratif.

Kajian tentang anak yang melakukan tindak pidana dalam Islam telah ada sebelum adanya aturan tentang anak dalam hukum konvensional kuno. Tujuan pemidanaan dalam Islam tidak hanya mengenal adanya tujuan retributif sebagai tujuan utama dalam pemidanaan, tetapi juga mengenal adanya tujuan-tujuan lain seperti rehabilitasi pelaku dan juga restoratif antara pelaku dan korban. Maka dalam hal ini penulis akan membahas lebih lanjut mengenai pelaksanaan proses peradilan anak dalam pandangan hukum positif dan hukum Islam di Indonesia Studi Kasus Pada Perkara Nomor : 10/Pid.Sus-Anak/2022/PN Bls.

Perlindungan Anak yang Berhadapan dengan Hukum

Perlindungan anak adalah segala usaha yang dilakukan untuk menciptakan kondisi agar setiap anak dapat melaksanakan hak dan kewajibannya demi perkembangan dan pertumbuhan anak secara wajar baik fisik, mental dan sosial. Perlindungan anak tidak boleh dilakukan secara berlebihan dan memperhatikan dampaknya terhadap lingkungan maupun terhadap diri anak itu sendiri.

Sehingga usaha perlindungan yang dilakukan tidak berakibat negatif. Perlindungan anak akan dilaksanakan rasional, bertanggung jawab dan bermanfaat yang mencerminkan suatu usaha yang efektif dan efisien. Usaha perlindungan tidak boleh mengakibatkan matinya inisiatif, kreativitas, dan hal-hal lain yang menyebabkan ketergantungan kepada orang lain dan berperilaku tak terkendali, sehingga anak tidak memiliki kemampuan dan kemauan menggunakan hak-haknya dan melaksanakan kewajiban-kewajibannya.¹⁰

Perlindungan anak diusahakan oleh setiap orang, orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah maupun Negara. Pasal 20 Undang-Undang Perlindungan Anak menentukan: “Negara, pemerintah,

¹⁰ *Ibid.*

masyarakat, keluarga, dan orang tua berkewajiban dan bertanggung jawab terhadap penyelenggaraan perlindungan anak.” Kewajiban dan tanggung jawab Negara dan Pemerintah dalam usaha perlindungan anak diatur dalam Undang-Undang Perlindungan Anak yaitu:

- Menghormati dan menjamin hak asasi setiap anak tanpa membedakan suku, agama, ras, golongan, jenis kelamin, etnik, budaya, dan bahasa, status hukum anak, urutan kelahiran anak dan kondisi fisik dan/atau mental (Pasal 21);
- Memberikan dukungan sarana dan prasarana dalam penyelenggaraan perlindungan anak (Pasal 22); - Menjamin perlindungan, pemeliharaan, dan kesejahteraan anak dengan memperhatikan hak dan kewajiban orang tua, wali, atau orang lain yang secara umum bertanggung jawab terhadap anak dan mengawasi penyelenggaraan perlindungan anak (Pasal 23);
- Menjamin anak untuk mempergunakan haknya dalam menyampaikan pendapat sesuai dengan usia dan tingkat kecerdasan anak (Pasal 24).

Kewajiban dan tanggung jawab masyarakat terhadap perlindungan anak dilaksanakan melalui kegiatan peran masyarakat dalam penyelenggaraan perlindungan anak (Pasal 25 Undang-Undang Perlindungan Anak). Kewajiban tanggung jawab keluarga dan orang tua dalam usaha perlindungan anak diatur dalam Pasal 26 ayat (1) Undang-Undang Perlindungan Anak, yaitu:

- Mengasuh, memelihara, mendidik, dan melindungi anak;
- Menumbuhkan anak sesuai dengan kemampuan, bakat, dan minatnya; dan
- Mencegah terjadinya perkawinan pada usia anak-anak.

Sistem Peradilan Pidana Anak

Sistem peradilan pidana anak merupakan istilah *The Juvenile Justice* sistem digunakan dengan sejumlah institusi yang tergabung dalam pengadilan yang meliputi polisi, jaksa penuntut umum dan penasehat hukum, lembaga pengawasan, pusat-pusat penahanan anak, dan fasilitas-fasilitas pembinaan anak.

Prinsip-prinsip polisi mengemban tugas pokok sesuai dengan undang-undang No 2 Tahun 2002 diatas terlebih bidang fungsi *reserve*. Pada fungsinya melalui proses penyelidikan atau penyidikan, suatu tindak pidana biasa ditemukan langsung oleh anggota polisi dengan

cara patrol, dan juga biasa dengan menerima laporan atau aduan masyarakat. fungsi intilijen memberi informasi awal menyangkut semua daerah rawan yang berpotensi terjadinya gangguan Kamtibmas dan pelanggaran dan perbuatan melawan hukum.

Diawali dari laporan atau aduan korban atau penemuan tindak pidana langsung oleh polisi melalui kegiatan patrol, maka polisi melakukan pemeriksaan dan pemangkasan dan ditulis dalam suatu berita acara pemeriksaan, menyangkut saksi, korban, dan tersangka. Upaya penyelidikan dan penyidikan dimulai dengan penerbitan surat dimulainya penyidikan setelah dipertimbangkan minimal 2 alat bukti, dan indentifikasi kasus pidana atau bukan pidana.

Kegiatan para petugas *reserve* adalah untuk mencukupi pasal 184 KUHAP yaitu mencari dan menemukan tersangka, mencari dan menemukan alat bukti lainnya, dan menanyakan saksi-saksi yang ada dan mengumpulkan informasi dari saksi korban. Beberapa rangkaian pencaharian dan penemuan alat bukti melalui proses ilmiah (*laboratorium dan forensic*), maka semua keterangan akan dicatat dan ditanda tangani oleh tersangka dan alat bukti lain dikumpulkan dan pada akhirnya siap untuk dilanjutkan kepihak kejaksanaan.

Proses melengkapi alat bukti dan saksi-saksi memakan waktu yang cukup lama, dan setelah lengkap semuanya. Maka pihak kejaksanaan menerima tersangka dan barang bukti yang ada dan menyatakan berkas lengkap dengan kode P21. Pihak kejaksanaan akan menerima semua berkas yang ada dan tersangka dan barang bukti yang ada akan melakukan penuntutan dan penetapan pasal yang di persangkakan kepada si terdakwa.

Kecocokan pasal dengan alat bukti yang ada akan mempengaruhi putusan hakim, sehingga dalam proses ini di tuntutan kejelian dan integritas jaksa. Upaya polisi yang mencari dan menemukan tersangka di lapangan dan menemukan barang bukti akan terbayar tunai jika jaksa cerdas melakukan penuntutan dan tanpa rekayasa apapun juga. Proses penegakan hukum berada di tangan para hakim.

Hakim dengan keyakinan dan berdasarkan kecerdasan melihat alat bukti yang ada dan keterangan para saksi akan diuji untuk memutuskan suatu kasus. Intervensi atau kepentingan apapun seharusnya tidak boleh mempengaruhi putusan hakim.

Di Indonesia hakim minimal 3 orang atau berjumlah ganjil secara filosofi untuk mencegah terjadinya persekongkolan. Proses

peradilan yang sah, jujur dan tanpa intervensi akan mewarnai suatu putusan. Hakim akan meneliti berkas dan melihat apakah secara administrasi kasus tersebut masuk wilayah hukum pidana atau perdata atau ranah wilayah lain.

Para hakim akan masuk pada proses peradilan yang sebenarnya dengan menanyakan para saksi-saksi dan tersangka dan mendengar pembelaan dari tersangka atau pengacaranya. Pada tahap akhir hakim dalam memutuskan suatu perkara, menjatuhkan secara penuh, sebagian atau membebaskan si tersangka itu murni atau tidak. Harus diadari lembaga pengadilan atau kehakiman ini secara filosofi dan nyata adalah banteng terakhir bagi rakyat untuk mencari dan menemukan keadilan.

Keadilan *Restorative* dalam Perspektif Hukum Pidana Islam

Sistem peradilan pidana anak untuk menghasilkan “keadilan bagi anak”, dan tingkat pidana serta residivisme anak tidak mengalami penurunan, yang berarti menunjukkan bahwa proses peradilan gagal memberlakukan anak sebagai orang yang masih kecil dan memerlukan perlindungan atas hak-hak sebagai anak.

Sehingga desakan untuk merubah sistem peradilan bagi anak semakin menguat ditambah dengan perkembangan pemikiran mengenai hak asasi manusia dan anak yang berimbas pada perubahan paradigma mengadili dari konsep *retributive justice* menjadi *restorative justice* terhadap kasus anak.

Mengkaji lebih mendalam hakekat penyelesaian perkara melalui konsep *restorative justice* ini, maka sesungguhnya merupakan konsep yang sudah ada dalam pola penyelesaian perkara pidana adat. Pendekatan *restorative justice* digunakan juga dalam sistem hukum pidana adat yang sudah berabad-abad lamanya.

Mekanisme penyelesaian masalah melalui sidang adat lebih mengutamakan musyawarah mufakat, nilai keadilan tercermin pada pengembalian kerugian korban. Jadi fokus kesepakatan penyelesaian perkara pada pemulihan korban. Konsep *restorative justice* ini juga sudah ada dalam sistem pemidanaan pada masyarakat madani.

Masyarakat Madani didasarkan pada konsep negara kota Madinah pada tahun 622 Masehi yang dibangun oleh Nabi Muhammad SAW. Konsep masyarakat madani ini tertuang dalam piagam Madinah yang bernuansakan Islami, berisi wacana “kebebasan beragama, persaudaraan antar umat beragama, perdamaian dan

kedamaian, persatuan, etika politik, hak dan kewajiban warga negara, serta konsistensi penegakan hukum berdasarkan kebenaran dan keadilan.” Konsep masyarakat madani dalam piagam Madinah pada prinsipnya mengarah pada terciptanya masyarakat demokratis, dapat menghormati hak-hak azasi individu sesuai dengan rambu-rambu yang ditentukan oleh Al-Quran.¹¹

Dalam konsep Masyarakat Madani yang didasarkan pada nilai-nilai wahyu yang ada dalam Al-Qur’an, maka mekanisme penyelesaian masalah yang terjadi antar individu lebih mengutamakan konsep persaudaraan di antara ummat muslim pada waktu itu. Konsep memaafkan lebih baik dari balas dendam, sebagaimana tercantum dalam Al-Qur’an surah An-Nisa ayat 149 artinya bahwa: “*barang siapa memaafkan dalam keadaan mampu (untuk membalas) niscaya Allah memaafkannya pada hari yang sulit.*”

Penyelesaian perkara pidana dalam konsep hukum pidana Islam sebagaimana diuraikan dalam al-Qur’an seperti yang disebutkan di atas, mencerminkan bahwa sistem penyelesaian perkara dalam konsep masyarakat madani lebih mengedepankan aspek keadilan individu dan kemaafan. Konsep keadilan dimaknai sebagai sikap bathin dan kepuasan rohani bagi kedua pihak yang bersengketa sebagai tujuan dari kesepakatan.

Konsep inilah yang kemudian diterapkan dalam konsep *restorative justice*. Pertanggung jawaban pidana dalam perpektif hukum pidana Indonesia memiliki konsekuensi logis dan yuridis dari perbuatan pidana yang dilakukan seseorang.

Sebagaimana lazimnya ditegaskan bahwa suatu perbuatan pidana mensyaratkan pertanggung jawaban pidana. Begitu pula dalam perpektif hukum pidana Islam juga dimintai pertanggung jawaban yang sama (*al-mas’uliyah al-jinaiyah*). Melihat kepada kasus anak, sesungguhnya penerapan hukum kepada anak-anak tidak terlepas dari tujuan hukum pembedaan baik dalam pandangan hukum positif maupun Islam. Banyak ulama menjabarkan tujuan pembedaan dalam Islam sebagai berikut:

- Pidana sebagai pembalasan (*retribution atau al-jaza'*).
- Pidana sebagai pencegahan (*prevention atau az-zajr*), yang terbagi atas:
 - a) general prevention, dan b) special prevention.

¹¹ Safrudin Setiabudi, *Mewujudkan Masyarakat Madani Melalui Pendidikan dalam Perpektif Gender*, (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan RI, 2003), h. 3

- Pemulihan/perbaikan (*al-islah*).
- Restoratif (*al-isti'adah*), yaitu sebagai metode merespons tindak pidana dengan melibatkan pihak-pihak yang bertikai dalam rangka memperbaiki kerusakan. konsep ini dapat dilihat dari adanya hukum diat sebagai hukum pengganti qisas.
- Penebusan dosa (*at-takfir*).

Proses Peradilan Anak Atas Perkara Nomor : 10/Pid.Sus-Anak/2022/PN Bls

Pada faktanya di Kabupaten Bengkalis ada banyak kasus yang pelakunya adalah dikategorikan Anak, ada yang berhasil ketika melakukan diversifikasi di Polres Bengkalis juga tak jarang kesepakatan Diversifikasi tidak berhasil dan lanjut ke persidangan. Seperti Pada perkara Nomor : 10/Pid.Sus-Anak/2022/PN Bls pelaku yang dalam hal ini disebut sebagai Anak dilaporkan oleh korban karena melakukan perbuatan melawan hukum yaitu Anak melakukan tindak pidana

“Melakukan ancaman kekerasan memaksa, melakukan tipu muslihat, melakukan serangkaian kebohongan, atau membujuk anak untuk melakukan perbuatan cabul”

Sebagaimana diatur dalam Pasal 82 Ayat (1) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2016 Tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2016 tentang perubahan kedua atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak Juncto Undang-undang Republik Indonesia Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak juncto Undang-undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 Tentang Sistem Peradilan Pidana Anak. Yang dimana korbannya adalah seorang anak laki-laki yang berusia 8 (delapan) Tahun.

Setelah anak dilaporkan oleh ibu korban dan korban pihak Polres Bengkalis melakukan pemeriksaan dan pemangkasannya dan ditulis dalam suatu berita acara pemeriksaan, menyangkut saksi, korban, dan anak. Upaya penyelidikan dan penyidikan dimulai dengan penerbitan surat dimulainya penyidikan setelah dipertimbangkan minimal 2 alat bukti, dan indentifikasi kasus pidana atau bukan pidana. Setelahnya dilakukan diversifikasi akan tetapi pada perkara Nomor : 10/Pid.Sus-Anak/2022/PN Bls tidak menemukan kesepakatan dan tidak berhasil diversifikasi pada tingkat Kepolisian.

Selanjutnya Kegiatan para petugas *reserve* adalah untuk mencukupi pasal 184 KUHAP yaitu mencari dan menemukan alat bukti lainnya, dan menanyakan saksi-saksi yang ada dan mengumpulkan informasi dari saksi korban. Beberapa rangkaian pencaharian dan penemuan alat bukti melalui proses ilmiah (laboratorium dan *forensic*), seperti maka semua keterangan akan dicatat dan ditanda tangani oleh anak dan alat bukti lain dikumpulkan sebagai berikut :

- Surat keterangan aktif sekolah Nomor 421/SMPN 11/2022/198 Tanggal 04 April 2022.
- Hasil Pemeriksaan Psikologis di P2TP2A Bengkalis an. Rendi Romadani Tanggal 06 Desember 2021.
- Hasil pemeriksaan Psikologis Nomor: 11/HPP-P2/XI/2021 an. Muhammad Ariya Tanggal 03 Desember 2021.
- Hasil pemeriksaan Psikologis di P2TP2A Bengkalis an. Perdi Anugrah Tanggal 05 Desember 2021.
- Kartu Keluarga Frendi Bagus Perdi Anugrah Nomor 1403011308140003 dengan Nama Kepala Keluarga Hendra Tanggal 20 Januari 2020.
- Kartu Keluarga Rendi Romadani Nomor 14030108111600008 dengan Nama Kepala Keluarga Andi Tanggal 09 Agustus 2018.
- Laporan Penelitian Kemasyarakatan untuk Diversi nama : Rendi Romadani Als ANJE Bin Andi No. Reg : 027/SA/II/2022 Tanggal 04 Februari 2022.
- Visum Et Repertum RSUD Nomor: 445/RSUD/VER/2021/31 Tanggal 29 November 2021 an. Perdi Anugrah Als Perdi.
- Surat pernyataan jaminan An. Andi Bin Hasan Basri Tanggal 17 Januari 2022.
- Surat Pernyataan An. Rendi Romadani Als Anje Bin Andi Tanggal 17 Januari 2022.

Pada akhirnya siap untuk dilanjutkan ke pihak kejaksaan Proses melengkapi alat bukti dan saksi-saksi memakan waktu yang cukup lama, dan setelah lengkap semuanya. Maka pihak kejaksaan menerima anak dan barang bukti yang ada dan menyatakan berkas lengkap dengan kode P21. Pihak kejaksaan akan menerima semua berkas yang ada dan anak dan barang bukti yang ada akan melakukan penuntutan dan penetapan pasal yang dipersangkakan kepada si anak.

Dalam perkara ini anak tidak dilakukan penahanan karena mempertimbangkan anak masih sekolah dan untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan adanya surat Jaminan dari orang tua anak dan surat pernyataan dari anak.

Setelah semua kelengkapan berkas selesai setelah melakukan Tahap II berkas anak tersebut dilimpahkan ke Pengadilan Negeri Bengkalis dengan Jaksa yang menangani Perkara tersebut melengkapi semua berkas termasuk surat Dakwaan dengan Kode P-29-Anak ke Pengadilan Negeri Bengkalis, setelah Jaksa menerima penetapan hakim dalam hal ini adalah penetapan diversifikasi, setelahnya jaksa, hakim, anak, korban, orang tua korban, Pihak Lembaga Pemasarakatan, Pekerja Sosial kembali melakukan diversifikasi, setelah kembali dilakukan diversifikasi tersebut dalam perkara ini tidak berhasil dan tetap dilanjutkan ke persidangan.

Setelah dilanjutkan ke persidangan acara yang pertama adalah Jaksa Penuntut Umum membacakan Surat Dakwaan, setelah dakwaan dibacakan dilanjutkan dengan pemeriksaan saksi, di sini saksi yang diperiksa adalah ibu korban dan korban, setelahnya anak juga menghadirkan saksi yang meringankan anak sebanyak 2 (dua) orang. Setelah Pemeriksaan Para Saksi kemudian diperiksa Saksi Ahli, setelah mendengarkan keterangan dari Saksi Ahli selanjutnya adalah Pemeriksaan terhadap anak, setelah mendapatkan keterangan dari anak selanjutnya adalah Acara tuntutan.

Dalam hal tuntutan yang disiapkan oleh Jaksa Penuntut Umum adalah Rencana Tuntutan yang diajukan kepada Kasi Tindak Pidana Umum, kemudian diajukan kepada Kepala Kejaksaan yang dalam hal ini sepakat bahwa Tuntutan yang diajukan adalah dengan pidana “Anak dikembalikan kepada orangtua untuk dilakukan pembinaan dan diawasi” dengan mempertimbangkan hal yang meringankan sebagai berikut:

- Anak menyesali perbuatannya;
- Anak berstatus siswa kelas 2 SMP;
- Orang tua anak sudah menjumpai korban dan orang tuanya untuk meminta maaf dan melakukan perdamaian;
- Anak bersikap sopan di persidangan;
- Anak belum pernah dihukum.

Setelah sidang dilanjutkan dengan Acara Tuntutan, Surat Tuntutan dibacakan oleh Jaksa Penuntut Umum, setelah dibacakan

Surat Tuntutan dipersidangan tersebut Acara selanjutnya adalah Putusan yang dalam hal ini Pidana yang dijatuhkan kepada Anak adalah

“Pembinaan di luar lembaga yang berupa keharusan Anak mengikuti program pembimbingan dan penyuluhan yang dilakukan oleh Pejabat Pembina di Pondok Pesantren Madani Nusantara Bengkalis selama 3 (tiga) bulan, dengan syarat umum; Anak tidak boleh melakukan tindak pidana lagi selama menjalani pidana pembinaan diluar lembaga tersebut, dan syarat khusus; Anak wajib tetap melanjutkan sekolahnya di SMPN 11 Bengkalis atau sekolah lainnya yang sederajat sampai lulus dan memperoleh ijazah, serta pembinaan diluar lembaga tersebut dilaksanakan diluar jam sekolah Anak”.

Setelah Putusan dibacakan Hakim menanyakan kepada Jaksa Penuntut Umum bagaimana tanggapan terhadap putusan tersebut Jaksa Menyatakan Terima dan Anak dalam perkara tersebut menyatakan Terima. Selanjutnya hal yang dilakukan adalah Jaksa Membuat Laporan Sidang Segera Setelah Putusan Dibacakan dengan Kode P-44, selanjutnya dilakukan Eksekusi atas Putusan tersebut. Bahwa anak telah diatur ketentuan yang ada di negara, jadi dalam kasus ini anak sebagai pelaku sudah mendapatkan hak sebagaimana hak yang terdapat pada undang-undang.

Penutup

Kesimpulan

Anak adalah generasi penerus bangsa. Anak-anak dan masa depan itu adalah unit yang dapat dicapai untuk membentuk bangsa membutuhkan generasi, terutama bangsa bangunan. Peningkatan keterampilan, pelatihan mental dan moral perlu lebih ditingkatkan bersama dengan aspek lainnya lainnya. Menghadapi era globalisasi yang ditandai dengan berbagai perubahan sistem nilai, maka anak harus mendapat pelatihan yang intensif dan terintegrasi.

Sistem peradilan pidana anak merupakan istilah *The Juvenile Justice* sistem digunakan dengan sejumlah institusi yang tergabung dalam pengadilan yang meliputi polisi, jaksa penuntut umum dan penasehat hukum, lembaga pengawasan, pusat-pusat penahanan anak, dan fasilitas-fasilitas pembinaan anak. Adapun alat bukti dalam perkara ini adalah :

Alat bukti lain dikumpulkan sebagai berikut :

- Surat keterangan aktif sekolah Nomor 421/SMPN 11/2022/198 Tanggal 04 April 2022.
- Hasil Pemeriksaan Psikologis di P2TP2A Bengkalis an. Rendi Romadani Tanggal 06 Desember 2021.
- Hasil pemeriksaan Psikologis Nomor: 11/HPP-P2/XI/2021 an. Muhammad Ariya Tanggal 03 Desember 2021.
- Hasil pemeriksaan Psikologis di P2TP2A Bengkalis an. Perdi Anugrah Tanggal 05 Desember 2021.
- Kartu Keluarga Frendi Bagus Perdi Anugrah Nomor 1403011308140003 dengan Nama Kepala Keluarga Hendra Tanggal 20 Januari 2020.
- Kartu Keluarga Rendi Romadani Nomor 14030108111600008 dengan Nama Kepala Keluarga Andi Tanggal 09 Agustus 2018.
- Laporan Penelitian Kemasyarakatan untuk Diversi nama : Rendi Romadani Als ANJE Bin Andi No. Reg : 027/SA/II/2022 Tanggal 04 Februari 2022.
- Visum Et Repertum RSUD Nomor: 445/RSUD/VER/2021/31 Tanggal 29 November 2021 an. Perdi Anugrah Als Perdi.
- Surat pernyataan jaminan An. Andi Bin Hasan Basri Tanggal 17 Januari 2022.
- Surat Pernyataan An. Rendi Romadani Als Anje Bin Andi Tanggal 17 Januari 2022.

Penyelesaian perkara pidana dalam konsep hukum pidana Islam sebagaimana diuraikan dalam Al-Qur'an seperti yang disebutkan di atas, mencerminkan bahwa sistem penyelesaian perkara dalam konsep masyarakat madani lebih mengedepankan aspek keadilan individu dan kemaafan. Dengan tuntutan dalam perkara ini dari Jaksa Penuntut Umum sebagai berikut :

Tuntutan yang diajukan adalah dengan Pidana “Anak dikembalikan kepada orangtua untuk dilakukan pembinaan dan diawasi” dengan mempertimbangkan hal yang meringankan sebagai berikut:

- Anak menyesali perbuatannya;
- Anak berstatus siswa kelas 2 SMP;
- Orang tua anak sudah menjumpai korban dan orangtuanya untuk meminta maaf dan melakukan perdamaian;

- Anak bersikap sopan di persidangan;
- Anak belum pernah dihukum.

Dengan putusan Pengadilan Negeri Bengkalis bahwa

“Pembinaan di luar lembaga yang berupa keharusan Anak mengikuti program pembimbingan dan penyuluhan yang dilakukan oleh Pejabat Pembina di Pondok Pesantren Madani Nusantara Bengkalis selama 3 (tiga) bulan, dengan syarat umum; Anak tidak boleh melakukan tindak pidana lagi selama menjalani pidana pembinaan diluar lembaga tersebut, dan syarat khusus; Anak wajib tetap melanjutkan sekolahnya di SMPN 11 Bengkalis atau sekolah lainnya yang sederajat sampai lulus dan memperoleh ijazah, serta pembinaan diluar lembaga tersebut dilaksanakan diluar jam sekolah Anak”.

Konsep keadilan dimaknai sebagai sikap batin dan kepuasan rohani bagi kedua pihak yang bersengketa sebagai tujuan dari kesepakatan. Pada perkara Nomor : 10/Pid.Sus-Anak/2022/PN Bls pada akhirnya adalah sampai kepada Pengadilan Negeri dan melewati tahap persidangan dan tercatat bahwa sudah pernah melakukan tindak Pidana seperti yang didakwakan tersebut, namun putusan yang dijatuhkan tetap memperhatikan masa depan anak karena perbuatan yang telah ia lakukan tersebut.

PELECEHAN SEKSUAL TERHADAP ANAK DI BAWAH UMUR DALAM TINJAUAN HUKUM ISLAM

Pendahuluan

Dewasa ini, isu pelecehan seksual telah banyak didiskusikan, baik dari kalangan akademisi, praktisi, maupun di tingkat pemerintahan. Hal ini sebagai respon dari maraknya kasus-kasus tersebut. Di mana, korban kasus pelecehan seksual lebih banyak dialami oleh wanita, tidak hanya dialami oleh orang-orang dewasa dan remaja, bahkan yang paling disayangkan, anak-anak di bawah umur menjadi objek utama perbuatan tersebut.

Secara defenitif, pelecehan seksual adalah perbuatan asusila atau perbuatan cabul yang sengaja dilakukan seseorang di depan umum atau terhadap orang lain sebagai korban baik laki-laki maupun perempuan tanpa kerelaan korban.¹ Berdasarkan definisi ini, dapat ditarik pemahaman umum bahwa pelecehan seksual ini masuk dalam bentuk aktivitas seksual yang menyimpang (asusila), baik perbuatan itu dilakukan sendiri, maupun terhadap orang lain, yang objeknya bisa laki-laki maupun perempuan, terhadap orang dewasa maupun anak-anak.

Perbuatan pelecehan seksual terhadap anak berbahaya, karena ia bagian dari representasi (cerminan) atas dekadensi (kemerosotan dan keterpurukan) moral seseorang. Pelecehan seksual terhadap anak di masyarakat merupakan refleksi aktivitas seks yang terjadi di masyarakat. Menurut Fauzi'ah, perbuatan pelecehan seksual terhadap anak terjadi dalam banyak bentuk. Dapat berupa ucapan berbau seks yang membuat anak tidak nyaman, dipaksa, ditipu ataupun diancam untuk melakukan kontak seksual.²

Aktivitas seksual ini salah satu perbuatan yang menyimpang dipandang karena telah mengarah pada tindakan kriminal yang secara hukum pidana telah menyalahi ketentuan undang-undang dan norma agama, dan Islam melarang keras setiap aktifitas seksual yang menyimpang, salah satunya pelecehan seksual, apalagi pelecehan seksual korbannya anak yang masih di bawah umur. Oleh karena itu

¹ 1Ketentuan Pasal 1 ayat (27), Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat. Dimuat dalam Dinas Syariat Islam, Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayah, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2015), h. 11

² 2Syarifah Fauzi'ah, "Faktor Penyebab Pelecehan Seksual terhadap Anak". *Jurnal al-Nisa'*. Vol. IX, No. 2, Desember 2016, h. 83

pemerintah yang mempunyai andil atau kewenangan dalam penegakan hukum seharusnya memberikan sanksi yang lebih tegas bagi pelaku seksual terhadap anak.

Pada umumnya, sanksi bagi pelaku pelecehan seksual dalam Islam yaitu dikenakan hukuman ta'zir. Di mana, pemerintah diberikan kewenangan penuh dalam menetapkan bentuk sanksinya. Secara materi hukum memang tidak disebutkan secara tegas dalam *dalil naqli* (Al-Qur'an dan hadis). Namun, pelecehan seksual ini salah satu bentuk *jarimah ta'zir*.³ karena berkaitan dengan kehormatan. *Jarimah ta'zir* berarti segala bentuk tindak pidana yang dikenakan hukuman ta'zir, baik perbuatan tersebut menyangkut hak Allah maupun hak pribadi seseorang.⁴

Dari sudut pandang hukum positif, juga terdapat beberapa ketentuan tentang hukuman pelecehan seksual terhadap anak. Di antaranya dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, dan telah direvisi menjadi Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak. Ancaman hukuman bagi pelaku kejahatan pelecehan seksual seperti dimaksud dalam undang-undang tersebut antara 5 (lima) hingga (lima belas) tahun masa penjara.⁵ Sanksi berat ini diberikan tidak lain bertujuan untuk memberi efek jera bagi pelaku.

Dalam Pasal 46 dan Pasal 47 *Qanun* Aceh Nomor 6 tahun 2014 tentang hukum *jinayat*, ditetapkan hukuman bagi pelaku pelecehan seksual, yaitu bagi pelaku yang korbannya dewasa dihukum maksimal dengan ketentuan 45 (empat puluh lima) kali cambuk. Sedangkan jika korbannya anak-anak (di bawah umur) dihukum dengan ketentuan 90 (sembilan puluh) kali cambuk. Adapun bunyi pasalnya adalah sebagai berikut:⁶

³ Kata jarimah berarti perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syarak yang diancam oleh Allah dengan hukuman hudud atau ta'zir. Sementara kata ta'zir berarti memberi pendidikan atau pendisiplinan. Dimuat dalam Abdul Qadir Audah, *al-Tasyir' al-Jinā'i al-Islāmi Muqarran bi al-Qanūn al-Wad'iyy*, ed. In, *Ensiklopedi Hukum Pidana Islam*, (terj; Tim Tsalisah), jilid 2, (Bogor: Kharisma ilmu, 2007), h. 87 dan 100

⁴ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. 6, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2003), h. 806

⁵ Ketentuan Pasal 82 Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak: "Setiap orang yang melanggar ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 76 E dipidana dengan pidana penjara paling singkat 5 (lima) tahun dan paling lama 15 (lima belas) tahun dan denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)".

⁶ Dinas Syariat Islam, *Op.Cit.*, h. 41

“Setiap orang yang dengan sengaja melakukan jarimah pelecehan seksual, diancam dengan ‘uqubat ta’zīr cambuk paling banyak 45 (empat puluh lima) kali atau denda paling banyak 450 (empat ratus lima puluh) gram emas murni atau penjara paling lama 45 (empat puluh lima) bulan”. (Pasal 46). “Setiap orang yang dengan sengaja melakukan jarimah pelecehan seksual sebagaimana dimaksud dalam Pasal 46 terhadap anak, diancam dengan ‘uqubat ta’zīr cambuk paling banyak 90 (sembilan puluh) kali atau denda paling banyak 900 (sembilan ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 90 (sembilan puluh) bulan”. (Pasal 47).”

Agama Islam menjamin hak-hak perempuan dan anak, memberikan perhatian serta kedudukan terhormat kepada perempuan. Hal ini tidak pernah dilakukan oleh agama atau syariat sebelumnya. Bahkan ajaran tersebut telah mendahului peradaban Barat.⁷

Secara *bathiniyah*, Islam adalah agama keadilan dan anti-keerasan. Paling tidak, pesan demikian yang terlihat dari rumusan-rumusan para ulama mengenai tujuan mengapa agama diturunkan Tuhan kepada umat manusia (*maqashid al-syari’ah*) di mana agenda utamanya adalah menekankan persoalan jaminan keadilan bagi kemaslahatan umat manusia. Oleh itu, dalam artikel ini, penulis akan menjawab persoalan-persoalan yang mencakup kepada: Apakah Pengertian pelecehan seksual dalam hukum Islam? Apa dasar hukum larangan pelecehan seksual? Bagaimana tinjauan hukum Islam terhadap sanksi pelaku pelecehan seksual anak di bawah umur?

Pengertian Pelecehan Seksual dalam Hukum Islam

Secara bahasa, pelecehan seksual merupakan satu istilah yang tersusun atas dua kata, yaitu pelecehan dan seksual. Kata pelecehan berasal dari kata leceh, artinya meleleh, melekat seperti air gula pada bibir dan sebagainya, hina, tidak berharga, dan rendah sekali nilainya. Dari kata leceh, kemudian terbentuk kata melecehkan, artinya menghinakan atau meremehkan.⁸

Dalam Bahasa Arab, tidak ditemukan istilah yang khusus, namun dari makna kata pelecehan seperti kotor, hina, buruk, bisa digunakan istilah *fahisyah*, diambil dari kata *fahasya*, artinya buruk, keji, melampaui batas, berbicara kotor, jorok, atau cabul.⁹

⁷ H. M. Atho Mudzhar, dkk (ed), *Wanita dalam Masyarakat Indonesia: Akses Pemberdayaan dan Kesempatan*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2001) h. 37

⁸ Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia: Edisi Baru*, cet. 5, (Jakarta: Pustaka Phoenix, 2010), hlm. 527.

⁹ *Software Kamus al-Munawwir*, h. 1036

Dengan demikian, kata pelecehan dapat diartikan sebagai proses atau perbuatan merendahkan atau meremehkan seseorang, atau suatu perbuatan dan tindakan seseorang terhadap orang lain yang bersifat merendahkan atau meremehkan.

Sedangkan kata seksual, berasal dari kata seks, artinya jenis kelamin, atau hal yang berhubungan dengan alat kelamin, atau senggama (hubungan intim). Sedangkan kata seksual berkenaan dengan seks (jenis kelamin), atau berkenaan dengan perkara persetubuhan antara laki-laki dan perempuan.¹⁰

Menurut Budi Hartono, seks merupakan keadaan anatomis dan biologis manusia, yakni jenis kelamin laki-laki (jantan) dan perempuan (betina). Lebih lanjut ditegaskan bahwa pengertian tersebut masih sempit dibandingkan dengan seksualitas, yaitu keseluruhan kompleksitas emosi, perasaan kepribadian dan sikap seseorang yang berkaitan dengan perilaku serta orientasi seksual.¹¹

Berangkat dari pengertian dua kata tersebut, maka istilah pelecehan seksual merupakan suatu perbuatan atau tindakan seseorang terhadap orang lain berupa tindakan yang berhubungan dengan seksual.

Secara terminologi, terdapat beberapa rumusan pelecehan seksual. Menurut Syafrudin, pelecehan seksual bagian dari kekerasan seksual. Berupa tindakan agresi seksual seperti perkosaan, pencabulan, maupun pelecehan seksual¹².

Jadi, pelecehan seksual di sini bagian dari tindakan kekerasan seksual yang dilakukan terhadap seseorang, biasanya yang menjadi objek kekerasan tersebut adalah perempuan. Menurut Ratna Sari dkk, kekerasan seksual pada anak bisa dalam bentuk pemaksaan, ancaman, atau keterperdayaan seorang anak dalam aktivitas seksual.¹³

Menurut Marcheyla Sumera, pelecehan seksual disebut juga dengan *sexual harassment*, yaitu penyalahgunaan hubungan perempuan dan laki-laki yang merugikan salah satu pihak, karena dilecehkan maka direndahkan martabatnya.¹⁴

¹⁰ Tim Pustaka Phoenix, *Op.Cit.*, h. 746-747

¹¹Budi Hartono dan Dadang Julientoro, *Derita Paksa Perempuan: Kisah Gugup Janji pada Masa Pendudukan Jepang 1942-1945*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997), h. 70

¹² Syafrudin dan Mariam, *Sosial Budaya Dasar*, (Jakarta: Trans Info Media, 2010), h. 321

¹³ Ratna Sari, dkk, "Pelecehan Seksual terhadap Anak". *Jurnal Riset dan PKM*. Vol. II, No. 1, (tp.t), h. 15

¹⁴ Marcheyla Sumera, "Perbuatan Kekerasan/Pelecehan Seksual terhadap Perempuan". *Jurnal -Lex et Societatis*, Vol. I, No. 2, April-Juni 2013, h. 40

Beberapa rumusan di atas, menunjukkan bahwa pelecehan seksual bisa disebut dengan kekerasan seksual, yaitu segala macam tindakan yang ada kaitannya dengan perkara seksual, di mana pihak korban yang menjadi sasaran jurtru tidak menginginkannya dan merasa dirugikan karena dilecehkan. Pelecehan seksual diarahkan pada satu tindakan dan perbuatan melecehkan perempuan, khususnya yang berhubungan dengan seks, pelakunya biasa dari pihak laki-laki dan korbannya pihak perempuan.

Marcheyla Sumera menyebutkan, pelecehan seksual adalah terminologi yang paling tepat untuk memahami pengertian kekerasan seksual. Pelecehan seksual memiliki rentang yang sangat luas, mulai dari ungkapan verbal (komentar, gurauan dan sebagainya) yang jorok atau tidak senonoh, perilaku tidak senonoh (mencolek, meraba, mengelus, memeluk dan sebagainya), mempertunjukkan gambar porno /jorok, serangan dan paksaan yang tidak senonoh seperti memaksa untuk mencium dan memeluk, mengancam akan menyulitkan si perempuan bila menolak memberikan pelayanan seksual, hingga perkosaan.¹⁵ Dengan kata lain, rumusan ini secara tidak langsung memberi batasan terhadap apa sebenarnya perbuatan pelecehan seksual. Perbuatan menyentuh, meraba dan tindakan lainnya terhadap seseorang yang arahnya pada perkara seksual maka disebut sebagai pelecehan seksual. Dalam hal ini, pihak yang dilecehkan tidak menyukai tindakan tersebut atau tidak menyetujuinya.

Keadaan “tidak rela” dalam rumusan pelecehan seksual tampak pada pengertian yang disebutkan oleh Neng Djubaedah dengan mengutip ketentuan Pasal 1 angka 21 *Qanun* Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang *jinayah*, yang menyatakan bahwa pelecehan seksual merupakan perbuatan cabul yang dilakukan terhadap orang lain tanpa kerelaannya.¹⁶ Dengan kata lain, pelecehan seksual sama dengan pencabulan sedangkan pencabulan itu sendiri masuk dalam salah satu kejahatan terhadap kesusilaan atau kejahatan terhadap kesopanan/keadaban.¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, h. 43-44.

¹⁶ Neng Djubaedah, *Perzinaan: dalam Peraturan Perundang-Undangan Indonesia Ditinjau dari Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), h. 111

¹⁷ Hilman Hadikusuma, *Bahasa Hukum Indonesia*, cet. 3, (Jakarta: Alumni, 2005), h. 125-126

Berangkat dari uraian di atas, maka dapat diketahui bahwa pelecehan seksual tidak hanya dalam bentuk perbuatan, tetapi bisa dalam bentuk perkataan, sikap, hingga perbuatan atau tindakan. Pelecehan seksual pada prinsipnya mengandung pengertian yang cukup luas, bisa disebut sebagai pencabulan atau kekerasan seksual, yang subjeknya biasa laki-laki ataupun perempuan begitu juga mengenai objek atau sasaran pelecehan seksual, biasa perempuan dan laki-laki. Kriteria pelecehan seksual bisa dalam bentuk memegang, menyentuh, meremas, siulan, dan tindakan lain yang mengarah pada penghinaan terhadap seksual seseorang, di mana yang menjadi sasaran pelecehan tersebut justru tidak menyetujui dan tidak menyukainya.

Dalam Islam belum mengenal istilah pelecehan seksual. Penulis tidak menemukan satu istilah yang dapat digunakan untuk menamakan jenis perbuatan pelecehan seksual. Hal ini tampaknya bahwa semua perbuatan kejahatan yang berhubungan dengan nafsu syahwat dan seksualitas disebut dengan zina dan perbuatan yang mendekati zina. Al-Usaimin menyebutkan bahwa larangan mendekati zina berarti melarang semua hal yang menyebabkannya, seperti menyentuh dan memandang.¹⁸

Zina sendiri merupakan persetubuhan yang dilakukan seorang laki-laki dan perempuan pada kemaluan depannya tanpa didasari dengan tali kepemilikan (nikah sah) dan *syubhat* kepemilikan.¹⁹

Makna zina di sini telah jelas yaitu melakukan persetubuhan, sementara pelecehan seksual juga berhubungan dengan seksualitas, tetapi tidak dalam bentuk hubungan kelamin. Oleh sebab itu, pelecehan seksual merupakan istilah tersendiri dan bukan zina.

Untuk memaknai istilah pelecehan seksual dalam Islam, perlu dikemukakan macam-macam tindak pidana. Abdul Qadir Audah misalnya, menyebutkan beberapa macam tindak pidana. Dilihat dari berat ringannya hukuman, tindak pidana dibagi keada tiga macam, yaitu tindak pidana *budud*, tindak pidana *qishbash* dan *dhiyat*, serta tindak pidana *ta'zir*. Tindak pidana *budud* seperti zina, *qadzif*, *maisir*, pencurian, *hirabah*, murtad, dan memberontak. Tindak pidana *qishbash* dan *dhiyat*

¹⁸ Muhammad bin Shalih al-Usaimin, *al-Halāl wa al-Harām fi al-Islām*, ed. In, *Halal dan Haram dalam Islam*, (terj: Imam Fauzi), cet. 3, (Jakarta: Ummul Qura, 2017), h. 604

¹⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatub*, ed. In, *Fiqh Islam: Sistem Ekonomi Islam, Pasar Keuangan, Hukum Hadd Zina, Qazf, Pencurian*, (terj: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk), jilid 7, cet. 2, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), h. 303

seperti pembunuhan dan penganiayaan. Adapun tindak pidana *ta'zir* dalam hukum pidana Islam tidak ditetapkan jumlah dan kadar hukumannya.²⁰ Ini artinya bahwa tindak pidana *ta'zir* meliputi semua kejahatan dan maksiat yang tidak ditetapkan dalam Al-Qur'an dan hadis tentang hukumannya maupun jenisnya. Jadi, pelecehan seksual bisa dinamakan dengan tindak pidana *ta'zir*.

Dalam kitab *al-Fiqh al-Muyassar* disebutkan beberapa contoh tindak pidana *ta'zir* dalam kaitannya dengan seksualitas, yaitu berkhalwat, mencumbu, mencium, atau mengguda seorang wanita²¹

Dasar Hukum Larangan Pelecehan Seksual

1) Menurut Hukum Islam

Dalam Islam, perbuatan dan perkataan merendahkan seseorang tidak diperbolehkan, apalagi merendahkan dalam hal seksualitas seperti menyentuh perempuan, meraba, dan tindakan lainnya, karena Islam datang sebagai agama yang lengkap ajarannya, memperbaiki tingkah laku manusia menjadi lebih baik, dan dilarangnya berbuat yang maksiat.

Dalam Islam, perbuatan dan perkataan merendahkan seseorang tidak diperbolehkan, apalagi merendahkan dalam hal seksualitas seperti menyentuh perempuan, meraba, dan tindakan lainnya, karena Islam datang sebagai agama yang lengkap ajarannya, memperbaiki tingkah laku manusia menjadi lebih baik, dan dilarangnya berbuat yang maksiat.

Pelecehan seksual tidak hanya berasal dari orang lain, tetapi pelakunya bisa saja dari keluarga sendiri. Nawal El Sadawi menyatakan bahwa laki-laki yang berbuat (melakukan pelecehan seksual) bisa jadi adalah saudaranya, sepupu, paman, kakek, atau bahkan ayahnya sendiri. Selain itu, pelaku juga bisa dari pihak lain. Lebih lanjut Nawal El Sadawi menyatakan peristiwa pelecehan-pelecehan seksual mungkin terjadi tanpa kekerasan yang berarti. Apabila seorang perempuan sudah dewasa, ia bisa melawan si pelaku.²²

²⁰ Abdul Qadir Audah, *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqarran bi al-Qanun al-Waḍ'i*, ed. In, *Ensiklopedi Hukum Pidana Islam*, (terj: Tim Tsalisah), jilid 1, (Bogor: Kharisma Ilmu, tt), h. 99- 101.

²¹ Syaikh Shalih bin Abdul Aziz Alu al-Syaikh, dkk, *al-Fiqh al-Muyassar*, ed. In, *Fikih Muyassar: Panduan Praktis Fikih dan Hukum Islam Lengkap Berdasarkan Alquran dan Sunnah*, (terj: Izzudin Karimi), cet. 4, (Jakarta: Darul Haq, 2017), h. 604

²² Nawal El Sadawi, *The Hidden Face Of Eve*, ed. In, *Perempuan Dalam Budaya Patriarki*, (terj: Zulhilmiyasri), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 29

Dengan demikian, setiap perempuan harus memelihara kehormatan, sehingga tindak kejahatan pelecehan seksual tidak terjadi baik dari orang lain maupun dari keluarga sendiri.

Mengenai perintah memelihara kemaluan tersebut telah dijelaskan dalam surat al-Mu'minūn ayat 5-7, sebagai berikut:

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴿٧﴾

Artinya : “Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki. 506) Sesungguhnya mereka tidak tercela (karena menggaulinya). 506) Hamba sahaya dalam ayat ini adalah hamba sahaya yang didapat dari peperangan agama atau yang lahir dari ibu yang berstatus hamba sahaya. Hal ini sesuai dengan kebiasaan yang berlaku pada masa itu. Maka, siapa yang mencari (pelampiasan syahwat) selain itu, mereka itulah orang-orang yang melampaui batas.”²³

Ayat lain yang berkenaan penjagaan terhadap kehormatan juga dimuat dalam surat al-Nur ayat 30-31 yang berbunyi:


قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ نَحْمِرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَىٰ الْإِرْتَبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۗ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۗ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

²³ Q.s Al-Mu'minun [23]: 5-7

Artinya : *“Katakanlah kepada laki-laki yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya dan memelihara kemaluannya. Demikian itu lebih suci bagi mereka. Sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang mereka perbuat. Katakanlah kepada para perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya. Hendaklah pula mereka tidak menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, ayah mereka, ayah suami mereka, putra-putra mereka, putra-putra suami mereka, saudara-saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara perempuan mereka, para perempuan (sesama muslim), hamba sahaya yang mereka miliki, para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Hendaklah pula mereka tidak mengentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.”*²⁴

Menurut Quraish Shihab, seperti dikutip oleh Zulfa Ahmad, bahwa ayat di atas memberi penegasan bahwa Allah menghendaki agar laki-laki mukmin mengendalikan dan menundukkan pandangan mereka dan memelihara kemaluan. Sementara itu ditujukan pula kepada para perempuan mukmin. Selain itu, kepada perempuan mukmin, Allah juga memerintahkan untuk menutup aurat kecuali yang biasa tampak.²⁵

Mengenai larangan mendekati zina, juga dijelaskan dalam al-Quran surat al-Isrā' ayat 32 yang berbunyi:


 وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ ۖ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Artinya : *“Janganlah kamu mendekati zina. Sesungguhnya (zina) itu adalah perbuatan keji dan jalan terburuk.”*²⁶

²⁴ Q.s An-Nur [24]: 30-31

²⁵ Zulfa Ahmad, “Perlindungan Anak dalam Perspektif Islam”. *Jurnal Islamica*. Vol. IV, No. 1, September 2009, h. 144

²⁶ Q.s. Al-Isra' [17]: 32

Tiga ayat tersebut di atas menjadi dasar atas tindakan yang berhubungan dengan seksualitas, termasuk pencabulan atau pelecehan seksual. Secara spesifik, memang tidak ditemukan muatan al-Qur'an tentang larangan pelecehan seksual, karena dalam hukum Islam sendiri tidak mengenal istilah pelecehan seksual. Hal ini dikarenakan semua perbuatan yang berhubungan dengan hubungan kelamin dinamakan sebagai zina.²⁷

Mengenai perlindungan terhadap anak, secara umum dimuat dalam ketentuan surat al-Tahrim ayat 6 yang berbunyi:

يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾

Artinya : *“Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu. Penjaganya adalah malaikat-malaikat yang kasar dan keras. Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepadanya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.”*²⁸

Menurut Zulfa Ahmad, dengan mengutip pendapat Quraish Shihab, ayat di atas secara redaksional tertuju kepada laki-laki (ayah), namun secara umum berlaku juga antara laki-laki dan perempuan (ayah dan ibu). Ini berarti bahwa kedua orang tua bertanggung jawab terhadap anak-anak dan juga pasangan masing-masing. Lebih lanjut, dikatakan bahwa ayat tersebut memperlihatkan perhatian Islam akan betapa pentingnya perlindungan terhadap anak-anak agar mereka tidak mengalami kesengsaraan di dunia dan di akhirat. Hal ini sekaligus memperlihatkan bahwa fungsi utama sebuah keluarga dalam Islam adalah sebagai sarana pembinaan generasi berkualitas.²⁹ Dalam

²⁷ Zina (adultery, fornicatio), masuknya hasyafah (peneterasi penis atau ujung zakar) ke dalam vagina tanpa melalui nikah yang sah, bukan karena kepemilikan budak atau syubhat. Zina juga berarti setiap persetubuhan yang terjadi bukan karena pernikahan yang sah, bukan karena syubhat, dan bukan pula karena pemilikan (budak). Lihat dalam Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtabid wa Nihayah al-Muqtaṣid*, ed. In, *Bidayaul Mujtabid; Analisa Fiqih Para Mujtabid*, (terj: Imam Ghazali Said & Achmad Zaidun), cet. 3, jilid 3, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), h. 599-600

²⁸ Q.s At-Tahrim [66]: 6

²⁹ 4Zulfa Ahmad, “Perlindungan Anak Dalam Perspektif Islam”. *Jurnal Islamica*, Vol. 4, No. 1, September 2009, h. 145-146

hal ini orang tua wajib memenuhi segala kebutuhan dari seorang anak³⁰.

Dengan demikian, perlindungan di sini mencakup semua jenis bentuk perlindungan bagi anak, baik fisik maupun psikis, materi dan non materi. Termasuk di dalamnya perlindungan atas seksualitas anak. Islam sangat mencela perbuatan yang merendahkan anak, termasuk pelecehan seksual terhadap anak. Menghardik atau merendahkan anak sangat dilarang. Disadari atau tidak, jika anak terbiasa direndahkan dan dihardik ia akan terbiasa sehingga ia tidak menghiraukan lagi apa yang dikatakan orang tuanya. Untuk itu, anak hendaknya harus diberi apresiasi dan perhatian yang lebih. Hal ini seperti disebutkan oleh Mufidah, bahwa perhatian Islam terhadap anak mengisyaratkan bahwa anak harus diapresiasi dan perhatian terhadap anak lebih tinggi intensitasnya agar anak dapat memperoleh tumbuh kembang secara wajar.³¹

Dasar hukum Islam tentang larangan pelecehan seksual juga dapat dipahami dari ketentuan hadis, salah satunya riwayat hadis dari Abdul Jabbar bin Wa'il, sebagai berikut:

*“Telah menceritakan kepada kami Ali bin Maimun Ar Raqqi dan Ayyub bin Muhammad Al Wazzan dan Abdullah bin Sa'id, semuanya berkata; telah menceritakan kepada kami Ma'mar bin Sulaiman, telah memberitakan kepada kami Al Hajjaj bin Arthab dari Abdul Jabbar bin Wail dari Ayahnya, ia berkata, "Seorang wanita dipaksa melakukan hubungan seksual di masa Rasulullah saw., kemudian hukuman hudud tidak diberlakukan padanya. Akhirnya hukuman hudud tersebut dilaksanakan pada laki-laki yang menodainya, dimana ia tidak mengemukakan bahwa dirinya telah memberikan maskawin kepada wanita tersebut”.*³²

³⁰ Pandu Pramudita Sakalasastra dan Ike Herdiana, “Dampak Psikososial Pada Anak Jalanan Korban Pelecehan Seksual Yang Tinggal Di Liponsos Anak Surabaya”, *Jurnal Psikologi Kepribadian dan Sosial*. Vol. 1, No. 02, Juni 2012, h. 69

³¹ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Bernawasan Gender*, (Jakarta: UIN Malang Press, 2008), h. 301

³² Abu Bakar Ahmad bin Husain bin 'Ali al-Baihaqi, *Sunan Al-Kubra*, jilid 6, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ulumiyah, 1994), h. 426

Hadis ini juga memberitakan tentang larangan menyalurkan hasrat seks, termasuk pelecehan seksual. Kaitannya dengan larangan pelecehan seksual dalam Islam, perlu dikemukakan satu kutipan dari Imam al-Zahabi yang mengatakan sebagai berikut:³³

“Barang siapa yang meletakkan tangannya pada seorang wanita yang tidak halal baginya dengan disertai syahwat, kelak pada hari kiamat dia akan datang dengan tangan terbelenggu di leher. Jika ia mencium seorang wanita itu, maka kedua bibirnya akan digadaikan di neraka. Jika berzina dengannya, maka pahanya akan berbicara dan bersaksi pada hari kiamat kelak”

Kutipan di atas secara tegas menyatakan perbuatan meletakkan tangan (menyentuh) pada wanita, mencium dan lain sebagainya maka masuk ke dalam neraka, dan perbuatan tersebut dewasa ini dipahami sebagai bentuk pelecehan seksual. Ini menandakan bahwa dalam Islam pelecehan seksual sangat dilarang, apalagi sampai berbuat zina.

2) Menurut Hukum Positif

Dalam hukum positif, semua perbuatan yang masuk dalam kategori kejahatan telah ditetapkan dalam hukum pidana. Suatu peristiwa dapat dikatakan sebagai tindak pidana jika telah memenuhi tiga unsur yaitu perbuatan yang dilarang, orang yang melakukan perbuatan yang dilarang itu, dan pidana yang diancamkan terhadap pelanggaran larangan itu.³⁴ Hal terpenting juga harus dapat dibuktikan niat jahat pelaku.³⁵ Dengan demikian, pelecehan seksual masuk dalam kejahatan, dilakukan oleh seseorang, dan diancam dengan suatu hukuman tertentu.

Semua dasar hukum perbuatan pidana secara umum mengacu pada ketentuan yang terdapat dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP). Terkait perbuatan pidana pelecehan seksual, belum ada aturan tegas yang mengaturnya. Dalam KUHP hanya disebutkan tentang tindak pidana kesusilaan yang terdiri dari kejahatan pencabulan, pemerkosaan, perzinaan atau persetubuhan. Namun

³³ Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Usman Adz-Dzahabi, *al-Kabair*, ed. In, *Dosa-Dosa Besar*, (terj: Umar Mujtahid dan Arif Mahmudi), (Jakarta: Ummul Qura, 2014), h. 100

³⁴ M. Ali Zaidan, *Menuju Pembaruan Hukum Pidana*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2015), h. 3

³⁵ Hal terpenting juga harus dapat dibuktikan niat jahat pelaku.

demikian, tindak pidana pelecehan seksual ini masuk dalam tindak kejahatan kesusilaan yang dalam peraturan perundangan-undangan di Indonesia di istilahkan dengan pencabulan. Oleh karena itu, setiap kasus tindak pidana pelecehan di Indonesia akan dieksekusi berdasarkan ketentuan kesusilaan, khususnya ketentuan Pasal 289-296 KUHP tentang pencabulan.³⁶ Wirjono menyebutkan bahwa khusus pencabulan dengan orang di bawah umur diatur dalam Pasal 287 dan Pasal 290.³⁷

Selain ketentuan KUHP, dasar hukum larangan pelecehan seksual juga dimuat dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak yang telah di revisi dengan Undang-Undang 35 Tahun 2014 Tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, tepatnya dalam Pasal 82, Bab Xii Ketentuan Pidana. Neng Djubaedah memasukkan Pasal 27 dan 28 *Qanun* Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang hukum *jinayat* sebagai bentuk salah satu landasan hukum pelecehan seksual.

Menurut Neng Djubaedah, ketentuan Pasal 27 dan 28 *Qanun jinayat* Aceh diancam dengan hukuman berat, yaitu 60 dan 120 kali cambuk, hukuman ini lebih berat dibandingkan dengan pelaku *ikhtilath* (bercampur baur antara laki-laki dan perempuan) dan *kebahwat* (berdua-duaan secara sembunyi-sembunyi). Hal ini disebabkan karena dalam tindak pidana pelecehan seksual terdapat unsur pemaksaan dari pelaku.³⁸

Berdasarkan ketentuan hukum Islam dan hukum positif di atas, jelas bahwa pelecehan seksual adalah perbuatan yang dilarang. Pelecehan seksual merupakan serangkaian perbuatan yang masuk dalam kategori kejahatan terhadap kesusilaan. Dalam kejahatan pelecehan seksual, hukum Islam maupun hukum positif menetapkan sanksi hanya bagi pelaku. Berbeda dengan pelaku zina, maka tidak ada korban di dalamnya, untuk itu keduanya akan dikenakan hukuman. Mengenai sanksi hukum bagi pelaku pelecehan seksual ini, akan jelaskan pada sub bahasan di bawah ini.

³⁶ Andi Hamzah, *Delik-Delik Tertentu (Special Delicten) di dalam KUHP*, cet. 5, (Jakarta: Sinar Grafika, 2014), h. 166-173

³⁷ Wirjono Prodjodikoro, *Tindak Pidana Tertentu di Indonesia*, (Bandung: Refika Aditama, 2003), h. 119

³⁸ Neng Djubaedah, *Op.Cit.*, H. 111

Sanksi Hukum bagi Pelaku Pelecehan Seksual dalam Islam

Seperti telah disebutkan sebelumnya, bahwa kejahatan pelecehan seksual belum ada ketentuan yang secara tegas dimuat dalam hukum Islam. Al-Qur'an dan hadis tidak mengatur masalah ini secara eksplisit. Artinya, mengenai materi hukum pelecehan seksual tidak disebutkan dalam ranah *jarimah hudud* sebagaimana *jarimah zina*. Demikian pula tidak disebutkan sanksi hukum secara tegas dalam dua sumber ajaran Islam tersebut.

Meski tidak ditetapkan jenis dan bentuk kriteria sanksi dalam tindak pidana pelecehan seksual, namun tindakan tersebut tetap dapat dihukum, di mana kewenangan menghukum itu secara penuh dibebankan kepada pemerintah. Artinya, pemerintah mempunyai wewenang dalam menetapkan bentuk dan kriteria sanksi bagi pelakunya. Oleh karena kejahatan pelecehan seksual bagian dari kewenangan pemerintah serta tidak ada sanksi tegas dalam dua *dalil naqli* seperti telah disebutkan, maka tindak pidana pelecehan seksual dalam Islam masuk dalam kriteria tindak pidana *ta'zir*.

Secara defenitif, kata *ta'zir* diambil dari kata bahasa Arab, yaitu dari kata *'azara* yang berarti *man'u wa al raddu* (mencegah dan menolak). *Ta'zir* dapat berarti *addaba* (mendidik) atau *azhamu wa al waqra* yang bermakna mengagungkan dan menghormati. Menurut Mahrus Munajat, makna bahasa yang biasa digunakan untuk kata *ta'zir* adalah *al-man'u wa al raddu*, yaitu mencegah dan menolak, dan yang kedua adalah sebagai *ta'dib* atau mendidik.³⁹

Menurut istilah atau terminologi, terdapat beragam rumusan. Ibnu Qayyim secara singkat menyebutkan *ta'zir* hanya diterapkan pada dua macam kejahatan, yaitu meninggalkan kewajiban dan melanggar larangan.⁴⁰

Rumusan lebih luas dinyatakan oleh Wahbah Zuhaili, di mana *ta'zir* adalah hukuman yang diberlakukan terhadap suatu bentuk kemaksiata atau kejahatan yang tidak diancam dengan hukuman *hadd* dan tidak pula *kaafarat*, baik itu kejahatan terhadap hak Allah Swt, seperti makan di siang hari pada bulan Ramadhan tanpa ada *'uzur*, meninggalkan shalat menurut *jumbur* ulama, riba, membuang najis, kotoran dan lain sebagainya di jalanan, maupun kejahatan terhadap

³⁹ Mahrus Munajat, *Op.Cit.*, h. 177

⁴⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Turuq al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar'iyyah*, ed. In, *Hukum Acara Peradilan Islam*, (terj: Adnan Qahar & Anshoruddin), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 188

hak *adami*, seperti bercumbu dengan perempuan yang bukan isterinya namun tidak sampai pada *jima'*, mencuri dengan jumlah curian yang belum mencapai batas nisab pencurian dan lain sebagainya.⁴¹

Dalam rumusan lain, Said Hawwa menyatakan bahwa *jarimah* atau hukuman *ta'zīr* merupakan sejumlah hukuman yang tidak ditetapkan kadarnya, mulai dari nasehat, peringatan sampai pada hukuman yang lebih keras seperti penjara dan dera, bahkan terkadang sampai kepada hukuman mati dalam kejahatan yang sangat berbahaya. Penetapannya diserahkan kepada hakim untuk memilih hukuman yang cocok untuk kejahatan, keadaan atau kondisi pelaku dan segala hal yang mendahuluinya.⁴²

Berangkat dari definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa *ta'zīr* adalah satu ketentuan hukum mengenai suatu perbuatan yang sanksinya belum diatur secara tegas di dalam Al-Qur'an atau pun hadis, sehingga ketiadaan hukuman tersebut mengharuskan para penguasa untuk menetapkan sanksinya, tujuannya agar pelaku tidak melakukannya di kemudian hari. Menurut Imam al-Mawardi, pelaku zina dapat dikenakan hukuman *ta'zīr* ketika pelaku tidak sempat memasukkan alat vitalnya ke dalam kemaluan perempuan.⁴³

Mengenai kriteria sanksi hukunya, pelaku pelecehan seksual dapat dihukum berdasarkan ketentuan pemerintah, apakah dipenjara, dicambuk, dan lain sebagainya. Mengenai hal ini, Mahrus Munajat menyebutkan bahwa jenis sanksi hukuman *ta'zīr* bisa berat dan bisa yang paling ringan, mulai dari hukuman mati hingga hukuman hanya sekedar peringatan.⁴⁴

Dalam hal ini Amir Syarifuddin menyebutkan hukuman *ta'zīr* adalah hukuman yang bersifat mendidik, ukuran hukuman *ta'zīr* untuk setiap bentuk kejahatan adalah dibawah hukuman *hudud*. Hal ini mengandung arti bahwa *ta'zīr* untuk kejahatan seksual adalah dera yang jumlahnya kurang dari 100 kali.⁴⁵

⁴¹ Wahbah Zuhaili, *Op.Cit.*, h. 523-524

⁴² Said Hawwa, *al-Islam*, ed. In, *al-Islam*, (terj: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk), (Jakarta: Gema Insani, 2004), h. 726

⁴³ Imam al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, ed. In, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, (terj: Abdul Hayyie al-Kattani dan Kamaluddin Nurdin), (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), h. 459

⁴⁴ Mahrus Munajat, *Op.Cit.*, h. 210-211

⁴⁵ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003), h. 322

Jadi, jenis sanksi pelaku pelecehan seksual bisa dihukum paling berat di bawah 100 kali cambuk, atau bisa juga dihukum paling ringan. Namun, pemerintah di sini berada pada posisi penting dalam menetapkan jenis sanksi bagi pelaku, berdasarkan asas kemaslahatan, serta didasari atas upaya agar pelaku mendapat efek jera.

Sementara itu, sanksi hukum yang tegas terhadap pelaku pelecehan seksual terhadap anak dimuat dalam beberapa ketentuan. Mengingat pelecehan seksual masuk dalam tindak pidana kesusilaan, khususnya pencabulan, maka jenis hukumannya mengacu pada materi pasal pencabulan. Di antara aturan hukumnya yaitu Pasal 81 dan Pasal 82 Undang-Undang Perlindungan Anak yang berbunyi: “Setiap orang yang dengan sengaja melakukan kekerasan atau ancaman memaksa anak melakukan persetubuhan dengannya atau dengan orang lain, dipidana dengan pidana penjara paling lama 15 (lima belas) tahun dan paling singkat 3 (tiga) tahun dan denda paling sedikit Rp. 60,000,000,00 (enam puluh juta rupiah)”. (Pasal 81).

“Setiap orang yang dengan sengaja melakukan kekerasan atau ancaman kekeasan memaksa, melakukan tipu muslihat, serangkaian kebohongan, atau membujuk anak untuk melakukan atau membiarkan dilakukan perbuatan cabul, dipidana dengan pidana penjara paling lama 15 (lima belas) tahun paling singkat tiga tahun dan denda paling banyak 360.000.000,00 (tiga ratus enam puluh juta rupiah) dan paling sedikit 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah)”. (Pasal 82).

Selain ketentuan di atas, dalam *Qanun jinayat* atau Peraturan Daerah Aceh tentang Pidana di Aceh, yaitu Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2016 tentang *Qanun jinayat*, justru secara tegas memasukkan pelecehan seksual sebagai suatu tindak pidana (jerimah). Pemberlakuan ketentuan hukuman bagi pelaku terhadap anak-anak ditetapkan dalam Pasal 47 Qanun Aceh tersebut, dengan bunyi:

“Setiap orang yang dengan sengaja melakukan jarimah pelecehan seksual sebagaimana dimaksud dalam pasal 46 terhadap anak, diancam dengan ‘uqubat ta’zir cambuk paling banyak 90 (sembilan puluh) kali atau denda paling banyak 900 (Sembilan ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 90 (sembilan puluh) bulan”.

Yang dimaksud dengan anak pada pasal ini harus dikembalikan pada pengertian anak yang terdapat pada ketentuan

Qanun jinayat. Menurut *Qanun* tersebut anak adalah orang yang belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun dan belum menikah.⁴⁶

Dari ketentuan tersebut, pelaku pelecehan seksual secara khusus tidak dijelaskan apakah pelaku dan korban berasal dari jenis kalangan laki-laki atau perempuan. Dalam hal ini, hukuman dapat diberikan kepada laki-laki atau perempuan yang melanggar ketentuan tersebut. Demikian halnya dengan pihak korban, pelaku dapat diberi hukuman atas perbuatan pelecehan seksual terhadap anak laki-laki ataupun anak perempuan. Terdapat penjelasan lain terkait dengan pasal 47 di atas, dimana jika pelaku melakukan pelecehan hingga pada tingkat pemerkosaan, diancam dengan hukuman yang lebih berat, apalagi dilakukan terhadap anak-anak. Hal ini dapat dilihat dari dua ketentuan Pasal 48 dan Pasal 50 di bawah ini:

“Setiap orang yang dengan sengaja melakukan jarimah pemerkosaan sebagaimana yang dimaksud dalam pasal 47 diancam dengan ‘uqubat ta’zir cambuk paling sedikit 150 (seratus lima puluh) kali atau denda paling sedikit 1.500 (seribu lima ratus) gram emas murni atau penjara paling singkat 150 (seratus lima puluh) bulan, paling lama 200 (dua ratus) bulan”. (Pasal 48). *“Setiap orang yang dengan sengaja melakukan jarimah pemerkosaan sebagaimana dimaksud dalam pasal 48 terhadap anak, diancam dengan ‘uqubat ta’zir cambuk paling sedikit 150 (seratus lima puluh) kali, paling banyak 200 (dua ratus) kali atau denda paling sedikit 1.500 (seribu lima ratus) gram emas murni, paling banyak 2.000 (dua ribu) gram emas murni atau penjara paling singkat 150 (seratus lima puluh) bulan, paling lama 200 (dua ratus) bulan”*. (Pasal 50).⁴⁷

Penutup

Kesimpulan

Dari uraian diatas sangat jelas sekali Islam sangat membenci dan mengecam perbuatan pelecehan seksual apalagi terhadap anak. Mereka yang melakukannya dapat hukuman yang setimpal dengan perbuatannya yang ditentukan oleh hukuman pemerintah atau yang disebut *ta’zir*. Ditambah lagi hukuman berat juga akan menanti para pelaku dari sisi hukum yang berlaku di Indonesia. Mudah-mudahan

⁴⁶ Dinas Syariat Islam Aceh, *Qanun No 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam 2015), hl. 14

⁴⁷ *Ibid.*, h. 42

Allah selalu menjaga anak-anak kaum muslimin dari segala bentuk kekerasan dan pelecehan seksual.

Tak ada gading yang tak retak dan tak ada artikel yang sempurna. Kami memohon dengan sangat saran dan kritik yang konstruktif dari para pembaca yang budiman.

KLONING MANUSIA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Pendahuluan

Pada hakikatnya manusia dianugerahi kelebihan dan dibekali kemampuan oleh Allah SWT. Manusia sebagai khalifah di muka bumi, tentu saja ia memiliki keistimewaan dibandingkan makhluk lainnya. Menurut Mudlor Manusia adalah makhluk yang diciptakan dalam bentuknya yang sangat sempurna. Manusia adalah ciptaan Allah yang terbaik, manusia dianugerahi akal, pikiran dan hati. Ketiga elemen tersebut menjadi dasar yang strategis dalam kehidupan manusia. Melalui ketiga alat tersebut manusia memperoleh pengetahuan yang cukup luas dan melalui alat tersebut potensi manusia untuk memperoleh pengetahuan baru sangat besar.

Menurut Ibnu Sina, manusia adalah makhluk yang memiliki tujuh kemampuan salah satu diantaranya adalah memiliki kemampuan untuk mengetahui apa yang ada di sekitarnya. Sedangkan menurut Aristoteles manusia adalah makhluk yang mampu berbicara dan mengeluarkan pendapat dengan akalnya, hal ini memperjelaskan bahwa manusia memiliki kemampuan bertanya dan rasa ingin tahu. Kemampuan tersebut membawa kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi salah satunya teknologi kloning manusia

Kloning adalah salah satu rekayasa genetika berupa pengandaan makhluk hidup dengan cara *nucleus transfer* dari sel janin yang sudah berdiferensiasi dari sel dewasa atau lebih dikenal dengan dengan pengandaan makhluk hidup menjadi lebih banyak dengan memindahkan inti sel-sel bagian tubuh ke dalam indung telur pada tahap sebelum terjadinya pemisahan sel-sel bagian tubuh. Tujuan dilakukan kloning adalah untuk memperoleh turunan sifat baik yang sama dengan induknya.

Secara etimologi, kloning berasal dari kata “*clone*” turunan dari Bahasa Yunani yaitu “*klon*” artinya potongan yang digunakan untuk memperbanyak tanaman. Kata ini memiliki dua pengertian yang pertama klon sel yang memiliki sifat identik dan *klon gen* atau *molecular*. Sedangkan secara terminology, *cloning* adalah proses pembuatan sejumlah sel atau molekul aslinya.¹

¹ Masrudi Muchtar, "Kloning Manusia Dalam Perspektif Etika Keilmuan Dan Pengaturan Hukumnya Di Indonesia", *Jurnal Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan*, 27.2 (2014), 103–10.

Menurut Ibrahim, Sejak semula usaha kloning manusia menimbulkan pro-kontra. Bagi pihak yang tidak setuju, yang terbayang adalah kekhawatiran munculnya pabrik manusia yang amat merendahkan martabat manusia. selain itu hal ini juga mengubah cara reproduksi manusia dari semula melalui proses seksual menjadi aseksual. Para pendukung kloning melihat ini sebagai kesempatan untuk bisa hidup kembali dengan orang yang dicintai atau dipuja, tak peduli harus berbeda generasi²

Teknologi kloning, di satu sisi merupakan cermin dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek), namun di sisi lain, menimbulkan beberapa kekhawatiran bagi beberapa kalangan – terutama kaum agamawan- karena hasil dari teknologi kloning (manusia) disinyalir bertentangan dengan ajaran teologis agama, dan dari segi peradaban akan membahayakan peradaban manusia. Oleh karenanya, masyarakat senantiasa mengharapkan penjelasan hukum Islam tentang kloning, baik kloning terhadap tumbuh-tumbuhan, hewan, dan terutama kloning terhadap manusia³. Berdasarkan latar belakang inilah alasan penulis mencoba menganalisis tentang “*Kloning Manusia dalam Perspektif Hukum Islam*”.

Definisi dan Sejarah Kloning

Kloning berasal dari Bahasa Inggris, *cloning* yaitu suatu usaha untuk menciptakan duplikat suatu organisme melalui proses yang aseksual, atau dengan kata lain membuat penggandaan dari suatu makhluk melalui cara non-seksual⁴. *Cloning* adalah proses pembentukan satu atau sejumlah individu, tanaman, atau hewan yang mempunyai susunan genetik yang sama. Secara biomolekul, *cloning* didefinisikan sebagai kreasi suatu organisme yang berupa salinan genetik dari organisme terdahulu, klon identik dengan potongan DNA, sel atau organisme. Berdasarkan beberapa pengertian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kloning manusia adalah proses penggandaan atau pembentukan manusia yang sama persis dengan induknya baik itu secara fisik maupun psikis sesuai dengan versi induknya.

² *Ibid.*

³ Muhammad Fahmi, "Rekayasa Genetika Dalam Pandangan Islam : Tinjauan Atas Teknologi Kloning", *Al-'Adâlab*, 14.1 (2011), 121–34.

⁴ Basma G. Alhogbi, "Kloning Dalam Perspektif Islam", *Journal of Chemical Information and Modeling*, 53.9 (2017),h. 21–25 diakses dari: <<http://www.elsevier.com/locate/scp>>.

Pada tahun 1800 Hans Dreish menjadi pelopor dalam pelaksanaan kloning pada *sea urchins* dengan konsep dasar bahwa hewan laut ini memiliki sel embrio yang besar sehingga dapat berkembang tanpa ketergantungan pada induknya. Dreich melakukan *cloning* dengan memisahkan sel embrio bersel dua. Kemudian pada tahun 1902 Hans Spemman berhasil melakukan pemisahan sel embrio bersel dua dari salamander, yang selanjutnya berkembang diluar tubuh induk. Perkembangan yang pesat terjadi pada 1951 oleh tim peneliti di Philadelphia yang melakukan kloning embrio katak. Inti sel embrio katak dikeluarkan untuk menggantikan inti sel telur yang belum dibuahi. Percobaan ini merupakan awal metode *nuclear transplant*⁵

Didalam penelitian Campel *et all*, dinyatakan bahwa selain keberhasilan dalam mengklon katak, para peneliti juga telah mampu mengklon mamalia dengan menggunakan nukleus atau sel dari berbagai embrio awal. Namun, saat itu belum diketahui apakah nukleus dari sel yang telah terdiferensiasi penuh dapat diprogram ulang agar bisa bertindak sebagai nukleus donor. Akan tetapi, pada 1997, sejumlah peneliti Skotlandia menyita perhatian media ketika mengumumkan kelahiran Dolly, anak domba yang diklon dari domba dewasa melalui transplantasi nukleus dari sel yang telah terdiferensiasi. Analisis yang dilakukan setelahnya menunjukkan bahwa DNA kromosom Dolly memang identik dengan induk yang mendonorkan nukleus. Pada 2003, saat berusia 6 tahun, Dolly menderita komplikasi akibat penyakit paru-paru yang biasanya hanya terjadi pada domba yang jauh lebih dewasa, dan akhirnya dieutanasia. Kematian prematur Dolly dan juga artritis (radang paru-paru) yang dideritanya, menimbulkan spekulasi bahwa sel-selnya tidak sekuat sel domba yang normal. Pada tahun 1997 itu para peneliti telah mengklon banyak mamalia lain, antara lain mencit, kucing, sapi, kuda, bagal, babi, dan anjing. Pada sebagian besar kerja kloning tersebut, tujuannya adalah pembuatan individu baru⁶

Keberhasilan kloning pada banyak mamalia meyebabkan meningkatnya spekulasi akan *cloning* manusia. di Amerika Serikat

⁵ Sunny Wangko and Erwin Kristanto, "Kloning Manfaat Versus Masalah", *Jurnal Biomedik (Jbm)*, 2.2 (2013), diakses dari: <<https://doi.org/10.35790/jbm.2.2.2010.847>>.

⁶ Evi Suryanti, "Tinjauan Etika Terhadap Kloning Manusia", *Titian Ilmu: Jurnal Ilmiah Multi Sciences*, 11.1 (2019), 10–19 diakses dari: <<https://doi.org/10.30599/jti.v11i1.354>>.

munculnya pengakuan dari sebuah perusahaan bioteknologi yang menyatakan bahwa ilmuwan di sana telah berhasil membantu seorang wanita melahirkan bayi hasil kloning. Vorilhon menyatakan bayi kloning pertama telah lahir dari seorang wanita Amerika tanggal 26 Desember 2003. Bayi yang diidentifikasi bernama "Eve" dan ibunya sejauh ini masih dirahasiakan keberadaannya sehubungan dengan sejumlah alasan pribadi dan hukum. Legalitas kloning manusia sejauh ini memang masih diperdebatkan sehubungan dengan masih adanya pro dan kontra. Vorilhon adalah mantan jurnalis Perancis yang percaya bahwa manusia merupakan hasil kloning makhluk luar angkasa sekitar 25 ribu tahun lalu. Dia menyatakan, kloning menciptakan *copy* (duplikat) dari sebuah kehidupan, namun duplikasi itu sendiri tidak sepenuhnya sama karena perkembangannya menuju kematangan memerlukan waktu bertahun-tahun⁷

Caplan menegaskan, kloning juga sangat berbahaya. Jika orang melihat apa yang terjadi pada kloning hewan, setengah jumlah hewan hasil kloning mati dalam waktu satu tahun, sementara mereka yang bertahan hidup mengalami gangguan kesehatan. Ini ironis jika terjadi pada manusia. Menurut Caplan, kloning pada saat ini merupakan jalan menuju penyakit yang abadi. Caplan menyatakan, masih dibutuhkan waktu yang lama sebelum bayi kloning yang sehat terlahir.⁸

Metode kloning berbeda dengan metode pembuahan biasa, karena sel telur tidak lagi memerlukan sel sperma untuk pembuahannya. Secara sederhana dapat disebut bahwa bayi klon dibuat dengan mempersiapkan sel telur yang sudah diambil intinya kemudian digabungkan dengan sel donor yang merupakan sel dewasa dari suatu organ tubuh⁹. Dengan bantuan cairan kimiawi khusus dan kejutan listrik. Apabila telah melewati proses penggabungan maka sel telur yang telah bercampur akan ditransferkan kedalam Rahim seorang perempuan agar dapat memperbanyak diri, berkembang dan berdiferensiasi dan berubah menjadi janin sempurna. Setelah itu keturunan yang dihasilkan dapat dilahirkan secara alami, keturunan ini memiliki kode gen yang sama dengan orang yang menjadi sumber inti sel tubuh yang telah ditanamkan sel telur perempuan tersebut¹⁰.

⁷ Fahmi, *Loc. Cit.*

⁸ Fahmi, *Loc. Cit.*

⁹ Zainal Fadri, "Mengkaji Kloning Manusia dari Perspektif Hukum Kodrat", *Jurnal Al-Aqidah*, 12.2 (2020), h. 79–89, diakses dari: <<https://doi.org/10.15548/ja.v12i2.2274>>.

¹⁰ Alhogbi. *Loc. Cit.*

Secara teorinya untuk kelahiran seorang bayi tidak memerlukan lagi sperma ayah atau sel telur ibu secara bersamaan, ketika mereka menginginkan bayi mereka cukup dengan memesan sel telur pada suatu firma yang kemudian dikombinasikan dengan sel dari salah satu organ tubuhnya setelah itu ditiptkan calon anaknya pada rahim seorang wanita yang telah disediakan oleh firma tersebut. Dengan adanya kloning seseorang bisa memiliki bayi tanpa adanya ikatan pernikahan. Pada awalnya Tujuan utama dilakukan kloning adalah untuk membantu pasangan suami istri yang infertil yang tidak memiliki sel sperma atau sel telur memperoleh keturunan. Dan juga melalui teknik kloning ini kedepannya mampu mengatasi penyakit genetik seperti alzeimer, parkison, dan penyakit-penyakit genetik lainnya, bahkan AIDS.

Kloning Manusia Dalam Perspektif Hukum Islam

Al Qur'an menjekaskan tentang proses penciptaan manusia ke dalam empat kategori. Kategori pertama adalah penciptaan manusia tanpa ayah dan ibu yaitu Adam AS. Kategori kedua adalah penciptaan manusia dari seorang ayah tanpa ibu, yaitu Hawa. Kategori ketiga adalah penciptaan manusia dari seorang ibu tanpa ayah, yaitu Isa al-Masih. Kategori keempat adalah penciptaan manusia biasa melalui perkawinan sepasang suami-istri, yaitu manusia pada umumnya. Kategori pertama sampai ketiga merupakan hak mutlak Allah Swt, sehingga tidak dapat dipersoalkan secara teologis. Yang dapat dijadikan diskursus teologis adalah kategori keempat, ketika manusia secara aktif mengambil peranan di dalamnya.

Dalam hukum Islam, kloning manusia termasuk ke dalam ranah *ijtihadiah*, hal ini dikarenakan hal tersebut tidak diatur secara jelas di dalam Al Qur'an dan al Sunnah. Akan tetapi tujuan dari hukum Islam itu sendiri adalah untuk memelihara keturunan, yang dikenal dengan *maqasid al syari'ah*. Di dalam buku "*Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tatabukum Islam di Indonesia*" karangan Mohammad Daud Ali, seorang ahli hukum Islam, menyebutkan bahwa Abu Ishaq al-Satibi, mengemukakan bahwa tujuan dari hukum Islam ada lima, yaitu¹¹:

1. Memelihara agama, tujuan utama dalam hukum Islam adalah memelihara agama, hal ini dikarenakan agama merupakan

¹¹ H. Tata Fathurrohman, "Kloning Menurut Pandangan Islam", *Jurnal Sosial Dan Pengembangan*, 16.1 (2000), h. 44-54.

pedoman hidup manusia, yang di dalamnya terdapat akidah yang menjadi pengangan setiap muslim, akhlak yaitu sikap seorang muslim, dan syariat, yang merupakan jalan hidup seorang muslim baik yang berhubungan dengan tuhan nya maupun dengan manusia lainnya. melalui terpeliharanya agama yang dianut seseorang akan menjamin kebebasan seseorang untuk beribadah menurut keyakinannya.

2. Memelihara jiwa, Islam mewajibkan muslim untuk memelihara hak manusia untuk hidup dan mempertahankan kehidupannya. Untuk memelihara jiwa, hukum Islam melarang pembunuhan sebagaimana tercantum dalam (Q.S Al Israa' [17] : 33

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَيْهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ۗ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾

Artinya : *“dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. dan Barangsiapa dibunuh secara zalim, Maka Sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampai batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan”*.

Larangan pembunuhan tersebut, merupakan salah satu upaya untuk mempertahankan kemaslahatan hidup manusia.

3. Memelihara akal
Pentingnya pemeliharaan akal yang sehat, karena manusai tidak akan bisa melaksanakan hukum Islam jika kesehatan akalnya terganggu. Di samping itu juga penggunaan akal harus diarahkan pada hal-hal yang positif bagi kehidupan manusia, dengan demikian agama islam melarang minum minuman yang memabukkan, dll.
4. Memelihara keturunan
Pemeliharaan keturunan dimaksudkan agar kemurnian darah (nasabnya) dapat dijaga dan kelanjutan umat manusia dapat diteruskan. dalam hal ini al Quran telah menjelaskan beberapa hal di antaranya yaitu (1) larangan zina (Q.S Al Isra :32), (2) Larangan perkawinan karena hubungan nasab (Q.S an Nisa :23), (3) Hubungan darah merupakan salah satu syarat untuk mewarisi

(Q.S an Nisa :11). Allah mengatur secara rinci hukum kekeluargaan dan kewarisan tersebut, dimaksudkan untuk memelihara kemurnian darah dan kemaslahatan keturunan, sehingga pemeliharaan dan kelanjutan keturunan dapat berlangsung dengan sebaik-baiknya.

5. Memelihara harta, karena harta merupakan anugrah yang Allah berika kepada manusia dalam melangsungkan kehidupannya dimuka bumi, Oleh karena itu, hukum Islam melindungi hak manusia untuk memperoleh harta dengan cara-cara yang halal dan sah serta melindungi pula hak manusia untuk mempertahankan nya. Islam melarang perbuatan menipu, penggelapan harta, pencurian, dan perampasan.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas tujuan utama dari hukum Islam adalah memelihara yang lima hal tersebut. pada dasarnya syariah tidak bisa dipisahkan dari *aqidah* dan *akhlakul karimah*. Pada Prinsipnya dalam *syari'ah* sesuatu yang *memudhoratkan* harus ditinggalkan, dan untuk menghilangkan *mudhorat* tidak boleh ditempuh dengan cara yang mendatangkan *kemudharatan* lain kecuali dalam keadaan terpaksa atau *dharurat*, dan itu pun hanya bisa dilakukan dengan menempuh *kemudhorotan* yang ringan dan menghilangkan *kemudhorotan* yang berat. Menurut Al Ustadz Abu Zahrah bahwa pada prakteknya hukum Islam mengandung kemaslahatan *ummah*. Hal ini juga selaras dengan yang dikemukakan Al Ghazali bahwa pada dasarnya masalah mendatangkan manfaat dan menolak *mudhorat*¹².

Pada dasarnya kloning manusia dan hewan mempunyai manfaat baik terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan kesejahteraan manusia. melalui adanya penemuan DNA unggul dan DNA cacat akan membantu meningkatkan kualitas reboisasi. Kloning manusia merupakan suatu perdaban tanpa disertai dengan tujuan kemanusiaan dan moral.

Seperti yang diketahui praktek kloning memiliki sisi positif yaitu untuk membantu pasangan suami istri yang infertil yang tidak memiliki sel telur dan sel sperma untuk memperoleh keturunanm, namun bersamaan dengan yang demikian itu praktik kloning menimbulkan beberapa dampak negatif. Pada sisi sosiologi, kloning manusia dapat menghancurkan pranata sosial yang telah dibangun

¹² Asyuni Abdurrahman, "Maqashidusy Syari'ah Dan Kloning", *Tarjih*, 2.1 (1997), h. 44–49.

oleh umat manusia sejak keberadaannya di muka bumi. Pada aspek ekonomi, kloning dapat memudahkan etika bisnis yang berwajah humanis. Saat ini kegiatan bisnis penelitian terkait dengan kloning gencar dilakukan. Misalnya, Michael West, seorang peneliti dan pengusaha asal Amerika, berani mendanai penelitian Roselin Institute (pembuat kloning domba Dolly) seharga 2,1 juta US dollar.²⁴ Biaya sebesar itu hanya untuk mendanai kelahiran seekor domba, betapa halnya jika praktik ini berkelanjutan akan menciptakan kelesuan ekonomi. dan kemudian pada segi gender, kloning menyebabkan rendahnya derajat perempuan, yang awalnya perempuan berfungsi sebagai sosok pemelihara dan penyayang kemudian berubah fungsi menjadi objek untuk mengandung janin-janin hasil kloning. Dikarenakan keberhasilan teknologi ini sangat minim, apabila terjadi kesalahan prosedur maka harus berapa kali seorang perempuan melahirkan bayi yang abnormal sehingga hal demikian mendis kreditkan harkat dan martabat perempuan.

Menurut Maimun kloning manusia menimbulkan *mafsadat* (dampak negatif) diantaranya yaitu¹³:

1. Menghilangkan nasab anak hasil kloning yang berakibat hilangnya banyak hak anak seperti hak waris, dan terabaikannya sejumlah hukum yang timbul dari nasab
2. Institusi perkawinan yang telah disyariatkan sebagai media berketurunan secara sah menjadi tidak diperlukan lagi, karena proses reproduksi dapat dilakukan tanpa melakukan hubungan seksual
3. Lembar keluarga yang (dibangun melalui perkawinan) akan menjadi hancur, dan pada gilirannya akan terjadi pula kehancuran moral (akhlak), budaya, hukum, dan syariah Islam lainnya
4. Tidak akan ada lagi rasa saling mencintai dan saling memerlukan antara laki-laki dan perempuan
5. Hilangnya *maqashid al syar'ah* dari perkawinan, baik *maqashid al awwaliyah* (utama) maupun *tsaniyah* (sekunder).

¹³ Maimun Maimun, "Hak Waris Bagi Anak Hasil Kloning Perspektif Hukum Islam", *At-Tafkir*, 11.1 (2018), h. 67–84, diakses dari: <<https://doi.org/10.32505/at.v11i1.528>>.

Melihat fakta kloning manusia secara menyeluruh, syariat Islam mengharamkan kloning terhadap manusia, dengan argumentasi sebagai berikut¹⁴:

1. Anak-anak produk proses kloning dihasilkan melalui cara yang tidak alami (percampuran antara sel sperma dan sel telur). Padahal, cara alami inilah yang telah ditetapkan oleh syariat sebagai *sunatullah* menghasilkan anak-anak dan keturunannya, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam Al Qur'an surah Al Najm ayat 45-46 dan pada surah al Qiyamah ayat 37-38.
2. Anak-anak produk kloning dari perempuan tanpa adanya laki-laki tidak akan mempunyai ayah. Anak produk kloning tersebut jika dihasilkan dari proses pemindahan sel telur yang telah digabungkan dengan inti sel tubuh ke dalam rahim perempuan yang bukan pemilik sel telur, tidak pula akan mempunyai ibu sebab rahim perempuan yang menjadi tempat pemindahan sel telur tersebut hanya menjadi penampung (mediator). Oleh karena itu, kondisi ini sesungguhnya telah bertentangan dengan firman Allah SWT Q.S Al Hujurat ayat 13 dan surah Al Ahzab ayat 5.

Dari sudut agama, dapat dikaitkan dengan masalah nasab yang menyangkut masalah hak waris dan pernikahan (muhrim atau bukan), jika diingat anak hasil kloning hanya mempunyai DNA dari donor nukleus saja, sehingga walaupun nukleus berasal dari suami (ayah si anak), maka DNA yang ada dalam tubuh anak tidak membawa DNA ibunya. Dia seperti bukan anak ibunya (tak ada hubungan darah, hanya sebagai anak susuan) dan bapaknya (haram menikah dengan saudara sepupunya, terlebih saudara sepupunya hasil kloning juga). Akan ketika gen yang diambil itu merupakan gen pasangan suami istri yang sah yang terikat dalam hubungan perkawinan maka yang dilahirkan itu adalah anak sah, namun secara genetika ia hanya mewarisi gen ayahnya, akan tetapi jika anak tersebut dari gen ibu maka anak tersebut hanya mempunyai ibu tanpa ayah, dan jika anak hasil kloning tersebut bukan dari donor maka anak tersebut semakin tidak jelas nasabnya, karna rahim wanita yang melahirkan tersebut hanya sebagai tempat penampung saja. Padahal nasab dalam Islam merupakan sesuatu yang sangat penting dan kompleks karena hal ini meyangkut dengan masalah perkawinan, waris dan kemahraman.

¹⁴ Maimun. *Loc.Cit.*

Dengan adanya kloning akan mengaburkan bahkan menghilangkan nasab padahal hal ini dilarang oleh Nabi SAW sebagaimana sabdanya yaitu : Barangsiapa yang menghubungkan nasab yang bukan ayahnya atau (budak) bertuan yang taat kepada majikannya, maka akan mendapat murka Allah, para malaikat, dan seluruh manusia (HR. Ibn Majah dari Ibn Abbas)¹⁵

Kemudian terkait masalah kejiwaan, terdapat beberapa kelakuan abnormal seperti kriminalitas, alkoholik dan homoseks disebabkan kelainan kromosom. Demikian pula masalah kejiwaan bagi anak-anak yang diasuh oleh *single parent*, barangkali akan lebih kompleks masalahnya bagi donor nukleus bukan dari suami dan yang mengandung bukan ibunya¹⁶.

Sebenarnya kloning manusia melalui *sunnatullah*, akan tetapi proses tersebut haruslah sesuai dengan moral syariat Islam, artinya manusia memiliki kebebasan untuk merekayasa *sunnatullah* dalam dunia ini akan tetapi juga harus diperhitungkan dan diselaraskan dengan moral syariat. Karena syariat berhubungan erat dengan kemaslahatan hidup. Keharmonisan kloning manusia. *Sunnatullah* dapat diketahui dan direkayasa dengan kemajuan manusia, karena *sunnatullah* itu sendiri merupakan suatu ketetapan yang tidak berubah. Skema proses kloning hampir sama dengan bayi tabung. Bayi tabung dibolehkan karena mempertimbangkan tingkat kebutuhan (*hajjiyat*) bagi pasangan suami istri terhadap penerus keturunannya. sesuai dengan kaidah fikih bahwa hajat (Kebutuhan yang sangat penting) dengan demikian keadaan tersebut membolehkan hal-hal yang terlarang.

Keberadaan anak sah dari hasil reproduksi buatan diisyaratkan dalam pasal 99 Kompilasi Hukum Islam (KHI), bahwa “anak yang sah” adalah 1) anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah dan hasil perbuatan suami istri yang sah diluar rahim dan dilahirkan oleh istri tersebut. Berdasarkan hasil Musyawarah Nasional VI Majelis Ulama Indonesia (MUI) fatwa Nomor 3/MUNAS VI/MUI/2000 tentang Kloning mengeluarkan fatwa bahwa: 1). Kloning terhadap manusia dengan cara bagaimana pun yang berakibat pada pelipat gandaan manusia hukumnya adala

¹⁵ La Jamaa, "Kloning Manusia Perspektif Hukum Islam Di Indonesia", *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I*, 3.1 (2016), h. 57–74, diakses dari: <<https://doi.org/10.15408/sjsbs.v3i1.3163>>.

¹⁶ Maimun. *Loc.Cit.*

haram; 2). Kloning terhadap tumbuh-tumbuhan dan hewan hukumnya boleh (mubah) sepanjang dilakukan demi kemaslahatan dan/atau untuk menghindarkan kemudaratan, 3). Mewajibkan kepada semua pihak terkait untuk tidak melakukan atau mengizinkan eksperimen atau praktek kloning terhadap manusia.

Fatwa MUI tersebut dapat dipahami bahwa hukum kloning didasari pada Q.S al-Isra ayat 70, yaitu dan sesungguhnya telah kami muliakan anak-anak adam, kami angkut mereka di daratan dan di lautan, kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah kami ciptakan. Ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah telah memuliakan manusia, sementara praktek kloning melecehkan terhadap harkat dan martabat manusia. Semua tindakan yang merendahkan harkat dan martabat manusia adalah haram. Dan juga Fatwa MUI tersebut juga berlandaskan pada Q.s al Mukminun ayat 12-14 yang mana pada ayat tersebut dijelaskan bahwa pada proses reproduksi manusia melibatkan kontribusi sperma manusia dan ovum dalam ikatan perkawinan dan jika kloning dilakukan peran kedua individu tersebut akan terabaikan oleh karena itu arena banyak dampak negatifnya daripada dampak positifnya maka kloning manusia dilarang sesuai dengan kaidah fikihnya yaitu “menghindar kerusakan dan diutamakan kemaslahatan”¹⁷.

KH. Ali Yafie dan Dr. Armahaedi Mahzar (Indonesia), Abdul Aziz Sachedina dan Imam Mohamad Mardani (AS) mengharamkan kloning, dengan alasan mengandung ancaman bagi kemanusiaan, meruntuhkan institusi perkawinan atau mengakibatkan hancurnya lembaga keluarga, merosotnya nilai manusia, menantang Tuhan, kehancuran moral, budaya dan hukum.

Pada tanggal 28 Juni–3 Juli 1997, ulama sedunia bertemu di Makkah *al Mukarramah* dalam kegiatan seminar bertemakan “*Islamic Fiqh Academy*” dengan topik utama meninjau kedudukan dan hukum kloning dalam syariat Islam. Seminar tersebut dihadiri oleh 125 orang meliputi para *fuqaha* dan pakar bioetik dari penjuru dunia. Secara aklamasi diputuskan bahwa kloning terhadap hewan dan tumbuhan diperbolehkan, sedangkan kloning terhadap manusia diharamkan. Selanjutnya larangan tentang kloning manusia dikeluarkan oleh jawatan kuasa Fatwa Majelis Kebangsaan Malaysia pada 11 Maret 2002 melalui keputusan *mudzakarrah* yang ke 51 yang menetapkan

¹⁷ Jamaa. *Loc.Cit.*

bahwa: (1) Untuk tujuan apapun kloning manusia adalah haram, karena bertentangan dengan fitrah kejadian manusia, sebagaimana yang ditentukan oleh Allah SWT, dan (2) Penggunaan *stem cells* dengan tujuan medis diperbolehkan selama tidak bertentangan dengan hukum *syara*¹⁸

Kesimpulan

Kloning manusia adalah proses penggandaan atau pembentukan manusia yang sama persis dengan induknya baik itu secara fisik maupun psikis sesuai dengan versi induknya. Awal mulanya praktek kloning dilakukan pada *sea urchins* pada tahun 1800 oleh Hans Dreish, kloning tersebut dilakukan agar hewan tersebut berkembang tanpa ketergantungan pada induknya. Kemudian kloning terus berkembang pada hewan seperti tikus, katak, kelinci dan lainnya, yang selanjutnya di Amerika Serikat muncul pengakuan tentang keberhasilan mereka dalam membantu seorang wanita melahirkan anak hasil kloning. Tujuan utama kloning pada manusia adalah untuk membantu pasangan suami istri yang infertil yang tidak memiliki sel telur ataupun sel sperma dalam memperoleh keturunan dan untuk menyelesaikan penyakit genetik seperti alzheimer, HIV, AIDS dan lain lain. Selain itu praktek kloning memunculkan banyak dampak *negative* di antaranya anak hasil kloning kehilangan hak dan nasab anak, menentang hukum Tuhan, hilangnya *maqasid al syari'ah*, dan lainnya. KH. Ali Yafie dan Dr. Armahaedi Mahzar (Indonesia), Abdul Aziz Sachedina dan Imam Mohamad Mardani (AS) mengharamkan kloning, dengan alasan mengandung ancaman bagi kemanusiaan, meruntuhkan institusi perkawinan atau mengakibatkan hancurnya lembaga keluarga, merosotnya nilai manusia, menantang Tuhan, dengan bermain tuhan-tuhanan, kehancuran moral, budaya dan hukum.

¹⁸ Suryanti. *Loc.Cit.*

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Syauqi Al-Fanjari, 1993 *Nilai Kesehatan Dalam Syariat Islam* (Jakarta : Bumi Aksara,)
- Aiman Muhammad Ali Hatmal, 2016 *Al-Fahsu Al-Tibby Qobla Al-Zawaj Tibbiyan Wa Shar''iyyan Wa Qanuniyyan* (Jurnal Majallah Al-Quds Al-Maftuhah Vol 41 (2))
- Al-jauiziyah, Ibn Al-qayim. *Terapi Penyakit Dengan Alqur'an dan As-sunah*. Jakarta: Pustaka Amani.1999
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*
- Direktur Bimbingan Masyarakat Islam Dan Urusan Haji Departemen Agama bersama Direktur Jenderal Pemberantasan Penyakit Menular Dan Penyehatan Lingkungan Pemukiman Departemen Kesehatan tentang Imunisasi Tetanus Toxoid Calon Pengantin, Tahun 1989
- Fuadi Husin, *Islam dan Kesehatan*, 2014 (Junal Islamuna : Volume 1 Nomor 2,)
- <https://promkes.kemkes.go.id/pentingnya-pemeriksaan-kesehatan-pra-nikah>
- <https://www.mitrakeluarga.com/artikel/artikel-kesehatan/premarital-check-up>
- <https://id.theasianparent.com/tes-kesehatan-pra-nikah>
- <https://www.siloamhospitals.com/Contents/NewsEvents/Advertorial/2019/07/23/00/57/Pentingnya-Melakukan-Medical-Check-Up-Pranikah>
- <https://core.ac.uk/download/pdf/295324357.pdf>
- <https://www.neliti.com/publications/338418/urgensi-premarital-check-up-sebagai-syarat-pra-pernikahan#id-section-content>
- <https://penerbitmadina.wordpress.com/2011/11/22/bagaimana-islam-memandang-pemeriksaan-kesehatan-pranikah/>
- Kaelany H.D, *Islam Dan Aspek-Aspek Kemasyarakatan* (Jakarta : Bumi Aksara)
- Lathifah Munawaroh, *Tes Kesehatan Sebagai Syarat Pra Nikah* 2019 (Studi UU Pernikahan Di Kuwait), Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam Vol 10 Nomor 1
- Muhammad Al-Jauhari dan Hakim Khayyal, 2013 *Membangun Keluarga Qur''ani* (Jakarta: Amzah)
- Rahman MM, dkk. 2014 *Premarital Health Screening - A Review And Update* Jurnal JAFMC Banglades, Vol 10 (1).

- Sharfiyyan Wa Qanuniyyan 2016 (Jurnal Majallah Al-Quds Al-Maftuhah Vol 41 (2))
- Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1992 Tentang Kesehatan Pasal 1 Ayat 1
- Aidyantoro, Ninuk. Enhancing, The Quality of Woman's Rewproductive Health Care,. An Experimental Approcch in Indoensia.
- Makalah dipresentasikan pada The Popula- tion Assiociation of America Annual Meeting in Baltimore, Maryland, 30 Maret 1 April 1989.
- Agus Puwadianto, dkk. Kristal-kristal Ilmu Kedokleran Forensik, FKUI, Jakarta 25 Februari 1982
- Atik, Triratnawati. Perilaku seks mahasiswa dan pencegahan AIDS (Sudi kasus pada 10 Mahasiswa kesehatan di Yogyakarta. Jurnal Epidodemfologi Indonesia Volume. 3 Edisi 1, 1999. Biran, Affandi. Kehamilan remaja. Kumpulan Materi Kesehatan Reproduksi Remaja (KRR). Departemen Kesehatan Republik Indonesia, Dirjen Pembinaan Kesehatan Masyarakat, Direktorat Bina Kesehatan Keluarga., 1991. Hal 41 -48.
- Departemen Kesehatan Republik Indoensia, Dirjen Pembinaan Kes, Mas. Direktorat Bina Kesga. KumpNlan Kesehatan Reproduksi Remaja (KRR). Penerbit Dep.Kes. RI, Jakarta.
- Dwiyanto, Agus, dkk. Deter minan Pengeta- huan, sikap dan Praktek Kesehatan Reproduksi Reriinja di Kota Menado. Kerja sama Kantor Menteri Kependudukan dan Lingkungan Hidup dengan PPK UGM. 1992.
- Dwiprahasto. Survey Kebutuhan Remaja Terhadap Pelayanan Kesehatan Reproduksi. Fakultas Kedokteran UGM, Yogyakarta, 1993.
- Hadisaputro, S. Perilaku Seksual dan AIDS Siswa Sekolah Menengah di 10 Kota di Jawa Tengah. Lokakarya Penelitian AIDS dan PEMASARAN di Jakarta. Maret 1994.
- Muninjaya G.A. Needs Assessment Reproduksi Remaja di Kota Madya Denpasar. Kerjasama YKB dengan Kantor Menteri Kependudukan / BKKBN. 1993.
- Naek L, Tobing. Masalah Seks Di Kalngan Remaja. Penerbit Pustaka Kartini, cetakan pertama, Juni 1991.

- Ramona Sari,. Remaja dan Kesehatan Reproduksi.Makalah Seminar Sehari Perilaku Seksual Remaja Di Desa Dan Di Kota, Fak. Kedokteran UI, di Jakarta,Rabu 21 Mei 1997.
- Utomo B & Jatipura S & Tjokronegoro A. Aborsi di Indonesia . Suatu Telaah Pustaka, Fakultas Kesehatan Masyarakat Indoensia Hal. 6-30, 1985.
- WHO. Complication of abortion. Technical and Managemanf Guideline for Prevention and Treatment. Geneva 1994.
- Wibisono Wijono. Dampak Kesehatan Aborsi Tidak Annan. Simposium Masalah Aborsi di Indonesia, Jakarta 1 April 2000.
- Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2016)
- Masjufuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah*, (Jakarta: Haji Masagung, 1989)
- Muhammad Jamaluddin Al Qasimi, *Mahasin Al Ta'wil* (ttp: Dar Ihya al Kutub al 'Arabiyah, 1959)
- Ahmad Musthafa Al Maraghi, *Tafsir Al Maraghi*, (ttp: tnp., 1974)
- Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Jad Al Haqq, *Bubuts wa Fatawa Islamiyah fi Qadaya Mu'ashirah*, (Beirut: Dar al-Qahirah, 1989)
- Muhamamd Salam Madzkur, *al-Janin wa al-Ahkam al-Muta'alliqah bibi fi al-Fiqh al-Islami*, (kairo: Dar an-Nahdhah al-'Arabiyah, 1969)
- Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), III
- Jamil Muhammad bin Mubarak, *Naẓariyah al-Darurah, al-Syari'ah: Hududuba wa Dawabituba*, (Mesir: Dar al-Wafa, 1988)
- Zulfa Hidayani, "Diskursus Aborsi dalam Perspektif Fikih Klasik dan Kontemporer", *Al Ahwal al Syakhsyiyah,: Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam*, no. 1, (2021)
- Ibrahim al-Bajuri, Hasyiyah al-Bajuri `Ala Jauharah al-Tauhid, (Dar al-Salam, , 2002) Cet 1,
- Abdullah Ibn Abdurrahman al-Bassâm, , Taudhih Al-Ahkaam jilid 5 hal. 188-189.
- Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'at*, (Beirut, Dar al-Fikr, 2004 M), jilid 1
- Ahmad al-Risuni, *Madkhal Ila Maqasid al-Syari'ah*, (Mesir Dar al-Kalimah li al-Nasyr wa al-Tauzi'), Cet 1 2010)

- al-Fayruz Abady, Qamus al-Muhith, (Beirut, Maktabah al-‘Ilmiyyah, 2013) Muhammad Ibn Mukrim Ibn Manzûr, lisân al-‘arab, (Al-Qâhirah, Dar al-Ma’ârif , 1998), jilid I
- Burhan al-Din al-Laqqani, Matn Jauharah al-Tauhid, (Beirut, Dar al-Kutub, 2001 M)
- Fatmawati, “Aborsi Dalam Perspektif Hukum Islam (Meluruskan Problema Perempuan di Mata Publik)”, Jurnal al-Miyyah, Vol.9 No. 01, Januari-Juni 2016 : 151
- Mahjuddin, Masailul Fiqhiyah Berbagai Kasus yang Dihadapi Hukum Islam Masa Kini, (Jakarta: Kalam Mulia, 2005)
- Masjufuk Zuhdi, Islam dan Keluarga Berencana di Indonesia, (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), h. 39. Ibrahim Muhammad al-Jamal, Tanya, h. 158-160. Said Agil Husin Al-Munawar, Hukum
- Masjufuk Zuhdi, Masail, h. 82. (bandingkan dengan) Muhammad Ibrahim Salim, Fiqih
- Muhammad Ibn Ahmad al-Anshâri al-Qurtubî, al-Jâmi’ li ahkâm al-Qur’ân, (Beirut, dar al Kutub, 2006), jilid 12
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Bandung, Mizan, 2004)
- Zainuddin Ibn Nujaim, Al-Bahr al-Râiq fi Syarh Kanz al-Daqa’iq, (Cairo, Dar al-Hadits, 2003), jilid 8 Ahmad Ibn ‘Ali Al-Fayyumi, Misbah al-Munîr Fi Garib al-Syarh al-Kabir, (Beirut, Maktabah al-‘Ilmiyyah) jilid I Maria Ulfa Abshor, Fikih Aborsi, Cet I, (Jakarta, Kompas. 2006)
- Al-Dimyathi, Muhammad Syatha. *Hasyiah Yanatut thalibin*. Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al- Arabiyah, Juz IV, t.t.
- Al-Malibary, Syekh Zanuddin Abdul Aziz. *Fathul Mu’in*. Juz IV, Semarang: Toha Putera, t.t.
- Amien, Mawardi. *Kepastian Hukum “ Itsbat nikah” terhadap Status Perkawinan, Status Anak dan Status Harta Perkawinan (Penelitian Asas, Teori, Norma dan Praktik Penerapannya Dalam Putusan Pengadilan) Laporan Penelitian*. Jakarta: Puslitbang Kumdil, 2012.
- As’ad, Abd Rasyid. *Nikah Sirri vs. Itsbat Nikah*. Artikel dalam www.badilag.net. Diakses 23 Oktober 2022. Ashhidiqi, Jimly. Perihal Undangundang. Jakarta: Rajawali Press, 2010.

- Ahmad, Baharudin. *Hukum Perkawinan di Indonesia Studi Historis Metodologis*. Jambi: Syari'ah Press IAIN STS Jambi, 2008.
- <http://www.kapanlagi.com/showbiz/selebri/ faktasidang-ditemukanpernikahan-machica-mochtar.html>.
- Ma'sum, Endang Ali. *Kepastian Hukum Itsbat Nikah*, Makalah disampaikan dalam Forum Diskusi Penelitian oleh Balitbang Diklat Kumdil MA RI, 15 Mei 2012.
- Manan, Bagir dalam Andi Syamsu Alam (Tuada Uldilag). *Beberapa permasalahan Hukum di Lingkungan Uldilag*. Hasil Rapat Kerja Nasional Mahkamah Agung RI, 2009.
- Mertokusumo, Sudikno. *Mengenal Hukum, Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Liberty, 2008.
- Munawir, Ahmad Warsono. Munawir, *Al-Munawir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2011.
- Nurlaelawati, Euis. *Pernikahan Tanpa Pencatatan : Sebuah Solusi ?*. Musawa, Jurnal Studi Islam dan Gender, Vol. 12 No 2 Juli 2013.
- Peraturan Menteri Agama Nomor 3 Tahun 1975, tentang Kewajiban Pegawai Pencatat Nikah dan Tata Kerja Pengadilan Agama dalam Melaksanakan Peraturan Perundang-undangan Perkawinan bagi yang Beragama Islam.
- Rahayu, Ninik. *Politik Hukum Itsbat nikah*, dalam Musâwa, Jurnal Studi Islam dan Gender, Vol. 12, No. 2, Juli 2013.
- Ritonga, Iskandar. *Hak-hak Wanita Dalam Putusan Peradilan Agama*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2003.
- Anonimous. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2008.
- Wawan Gunawan Abdul Wahid, *Pandangan Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah tentang Nikah Sirri dan Itsbat Nikah: Analisis Maqashid Ayy-syari'ah*, dalam, Musawa, Jurnal Studi Islam dan Gender, Vol. 12, No. 2, Juli 2013.
- Witanto, Darmoko Yuti dan Arya Putra Negara Kutawaringin. *Diskresi Hakim, Sebuah Instrumen Menegakkan Keadilan Substantif dalam Perkara-Perkara Pidana*. Bandung: alfabeta, 2013.
- Zamzani, Muhtar. *Kepastian Hukum Itsbat Nikah Terhadap Status Perkawinan, Status Anak dan Status Harta Perkawinan*. Makalah pembeding dalam Penelitian Isbat Nikah di Puslitbang Kumdil, Jakarta: Puslitbangkumdil, 2012.
- Abd. Basit Misbachul Fitri, "Poligami Dalam Perspektif Syadz Ad-Dzari'ah", *Usratuna* 4, no. 1 (2020)

- Abdurrahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Ayyub wa al-Nadhair*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990)
- Abdurrahman Gahazaly, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Kencana, Perpustakaan Nasional, 2006)
- Abu ‘Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al Anshari al Qurthubi, *al Jami’ li Ahkam al Qur’an*, (Kairo: Dar al Katib al ‘Arabi li al Thiba’ah wa al Nasyr, 1992)
- Al Yasa’ Abu Bakar, *Metode Istishlahi: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, cet 1 (Jakarta: Kencana, 2016)
- Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al Qur’an dan Hadist Nabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005)
- Firman Nurdianysah, “Pendapat Muhammad Syahrur tentang Poligami serta Relevansinya bagi Rencana Perubahan KHI”, *Al Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 8, no. 2 (2018)
- Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam, III*, cet I, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999)
- Irwansyah Saputra, “Perkembangan Ushul Fiqh”, *Jurnal Syariah Hukum Islam* 1, no. 1 (2018)
- Khoiruddin Nasution dkk, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modren*, (Yogyakarta: ACAdEMIA, 2012)
- Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim dengan Pendekatan Integratif-Interkonektif*, cetakan II (Yogyakarta: ACAdEMIA+TAZAFFA, 2009)
- Khoiruddin Nasution, *Riba Dan Poligami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Dengan Academia, 1996)
- Moh Mujibur Rohman, “Hukum Keluarga Islam Irak; Menakar Historis dan Socio Cultural Masyarakat dalam Ber-Fiqh”, *Asasi: Journal of Islamic Family Law* 1, no. 2 (2021)
- Mohammad Jailani dan Nur Kholis, “Kajian Pendekatan Hermeneutika dalam Tafsir Al-Qur’an Perspektif Ulama Muslim Kontemporer”, *Journal Of Qur’An and Hadith Studies* 10, no. 1 (2021)
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Kairo: Dar al Fikr al ‘Arabi, tt)
- Muhammad bin Idris al-Syafi’i, *al-Umm*, edisi Muzni jilid V (ttp:tnp., tt)
- Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar Thauq al-Najah, 2001)

- Muhammad Fashihuddin, “Telaah Hukum Poligami di Indonesia dalam Kajian Qiyas”, *Sakina: Journal of Family Studies* 5, no. 2 (2021)
- Muhammad Syahrur, *al Kitab wa al-Qur’an: Qiraah Mu’ashirah*, (Suriah: al Ahali, tt)
- Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsudin, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004)
- Muhammad Syahrur, *Nabwa al Ushul al Jadidah li al Fiqh al Islami*, (Suriah: Al Ahali, 2000)
- Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modren*, (Yogyakarta: LKiS, 2009)
- Nilfatri, dkk, *Fiqh Kontemporer*, (Banyumas, CV Pena Persada, 2021)
- Nur Khosiah, dkk, “Poligami Perspektif Muhammad Abduh Dan Muhammad Syahrur”, *Jurnal Imtiyaz* 5 no. 2 (2021)
- Riyan Erwin Hidayat, ”Poligami Menurut Wahbah Az-Zuhaili dan Muhammad Syahrur”, *Jurnal Tana Mana* 1, no. 2 (2020)
- Shams al-Din al-Sarakhsi, *Al Mabsuth*, jilid V, (Beirut: Dar Al Ma’rufah, 1989)
- Sulaiman bin Muhammad al-Bujairami, *Tuhfat al-Habib ala Syarb al-Khatbib*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995)
- Syamsul Anwar, *Muzakkirah fi Ushul al Fiqh II* (Yogyakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Suka, 2012)
- Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al Quran: Makna di Balik Kisah Ibrahim*, (Yogyakarta: LKiS, 2009)
- Tahir Mahmood, *Family Law in the Muslim World* (New Dehli: The Indian Law Institute, 1972)
- Taqyudin Abu bakar, *Kifayat al-akhyar fi halli ghayat-al iktisbar*, *Dar al-khair* (Damaskus: Dar al-khair, tt)
- Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Balai Pustaka, th.2000)
- Wahbah al Zuhaili, *al Tafsir Munir fi al Aqidah wa al Syari’ah wa al Manhaj*, (Beirut: Dar al Fikr al Mu’ashir, 1991)
- Yassirly Amrona Rosyada, “Poligami Dan Keadilan Dalam Pandangan Muhammad Syahrur: Studi Rekonstruksi Pemikiran”, *Profetika: Jurnal Studi Islam* 18, no. 2 (2017)
- Yassirly Amrona Rosyada, “Poligami Dan Keadilan Dalam Pandangan Muhammad Syahrur: Studi Rekonstruksi Pemikiran”, *Profetika, Jurnal Studi Islam* 18, No. 2 (2017)

- Zaini Nasohah, *Poligami Hak Keistimewaan Menurut Syariat Islam*, (Kuala Lumpur: Cergas, t.th), h, 1.
- Zakiah Daradjat, *Ilmu Fiqh*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995)
- Atabik Ali dan Muhammad Mudhlor, (1998), *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika.
- Ahmad Warson Munawir, (1998), *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika Pondok Pesantren Krepyak.
- Shaykh Jabir al-Hakami, "Al-Misyar: al-Musammâ, al-Dawa'i, wa Hukmuhu al-Syar'i," artikel ini diterbitkan oleh koran *al-Nadwah*, Selasa, 6-6-1423 H, Edisi 13299, h. 12.
- Yusuf al-Qardhawi, (1423 H), *Zawaj al-Misyar, Haqiqatuh wa Hukumuh*, Riyadh: Dar al-Qalam li Kulliyat al-Islamiyyah.
- Mo Nurhakim; Khairi Fadhly, (2011), "Tinjauan Sosiologis Fatwa Ulama Kontemporer Tentang Status Hukum Nikah Misyar", *Jurnal Universitas Muhammadiyah Malang*, Vo. 14, No. 2, Juli-Desember
- Abu Malik Kamal bi Sayyid Salim, (2007), *Fuqih Sunnah untuk Wanita*, Terj. Asep Sobari, judul asli "Fiqh as-Sunnah li an-Nisa'", Jakarta: al-Ptishom Cahaya Umat.
- Aninomaus, (1994), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, Departemen Pendidikan dan Pengajaran, Cet. Ke-3, Edisi Kedua.
- Abdullah Asseqaf, (2005), *Studi Islam Kontekstualaborasi Paradikma Baru Muslim Kaffah*, Yogyakarta: Gama Media.
- H. Zahri Hamid, (1987), *Pokok-Pokok Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia*, Yogyakarta: Bina Cipta.
- Abdul Qadir Manshur, (2005), *Buku Pintar Fikih Wanita Segala Hal yang Ingin Anda Ketahui tentang Perempuan dalam Hukum Islam*, Jakarta: Zaman.
- Mardani, *Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam Modern*, (2011), Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Muhammad Ali Yusuf As-Subki, (2010), *Fikih Keluarga Pedoman Keluarga dalam Islam*, Jakarta: Amzah.
- Bahariddin Lopa, (1996), *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: PT. Dana Bakti Prima Yasa.
- Hermanto, Agus. (2017), "Integrasi Laki-Laki dan Perempuan (Paradigma Teori Gender Kontemporer)." *Studia Quranika* 1.2
- Abdul Rahman Ghazali, (2003), *Fiqh Munakabat*, Jakarta: Kencana.

- Hermanto, Agus. (2019), "Eksistensi Konsep Maslahat terhadap Paradigma Fikih Feminis Muslim tentang Hak Dan Kewajiban Suami Isteri." *Nizham Journal of Islamic Studies* 7.02
- Saepullah, Asep, and Lilik Hanafiah, "Nikah *Misyar* Perspektif Yusuf Qardhawi dan Dosen Fakultas Syariah Iain Syekh Nurjati Cirebon." *Mabkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 2.2 (2017).
- Nugroho, Agung Tri, and M. Sy. "Problematika Nikah *Misyar* Dalam Tinjauan Sosiologis Dan Psikologis." *Al Qadhi: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 1.1 (2019).
- Rais, Isnawati. (2014), "Praktek Kawin Mut'Ah Di Indonesia Dalam Tinjauan Hukum Islam Dan Undang-Undang Perkawinan." *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 17.1
- Taufiki, Muhammad, (2012), "Nikah *misyar* dalam pandangan Hukum Islam."
- Nurhakim, Moh, and Khairi Fadly, (2013), "Tinjauan Sosiologis Fatwa Ulama Kontemporer Tentang Status Hukum Nikah *Misyar*." *Jurnal Salam* 14.2 (2013).
- Nugroho, Agung Tri, and M. Sy, (2019), "Problematika Nikah *Misyar* Dalam Tinjauan Sosiologis Dan Psikologis." *Al Qadhi: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1.1. Lihat Juga Saepullah, Asep, and Lilik Hanafiah, (2017), "Nikah *Misyar* Perspektif Yusuf Qardhawi Dan Dosen Fakultas Syariah Iain Syekh Nurjati Cirebon." *Mabkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 2.2
<https://rumaysho.com/2232-nikah-misyar-berpisah-jauh-dari-pasangan.html>
- Tohari, Chomim. (2011), "Fatwa Ulama Tentang Hukum Nikah *Misyar* Perspektif Maqasid Shari'ah. At-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam."
- "Kronologi KDRT Lesti Kejora Berujung Rizky Billar Ditahan Polisi" selengkapnya <https://news.detik.com/berita/d-6345991/kronologi-kdrt-lesti-kejora-berujung-rizky-billar-ditahan-polisi>
- Abdul Aziz, Islam dan Kekerasan Dalam Rumah'Tangga, Volume XVI No. 1, Jurnal Kordinat, 2017
- Amina Wadud, *al Qur'an Menurut Perempuan*, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006)
- Aroma Elmina Marta, *Perempuan, Kekerasan dan Hukum*, (Yogyakarta: UII Press, 2003)

- Dewan Ulama Al-Azhar, *Ajaran Islam Tentang Perawatan Anak*, Terj. Alawiyah Abdurrahman. Child Care in Islam (Bandung: Al Bayyan, 1990)
- Indira Jaising, Bringing Rights Home: review of the Campaign for a Law on Domestic Violence, *Economic and Political Weekly*, Vol. 44, No. 44, 50, 2009. [http:// www.jstor.org/stable/25663733](http://www.jstor.org/stable/25663733). (Accessed, october, 3, 2014)
- Keuhmalahayati, Artikel Kekerasan Pada Istri Dalam Rumah Tangga dan Dampaknya Terhadap Kesehatan Reproduksi
- Kitab Undang-Undang Hukum Pidana
- Moerti Hadiati Soeroso, *Kekerasan Dalam Rumah Tangga*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2010)
- Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, cet 1, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004)
- Muhammad Rifaldi dan Oci Senjaya, “Tindak Pidana Kekerasan Dalam Rumah Tangga Berdasarkan Perspektif Sosiologi Hukum”, Volume 8 No. 13, *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, 2022,
- Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: El-Saq Press, 2008)
- Samsul Mu'min, *Skripsi: Kekerasan Dalam Rumah Tangga Analisis Putusan Perkara Nomor 1376/Pid.B/2005/PN.Jak.Sel*, (Jakarta: FSH UIN SYAHID, 2006)
- Toha Andiko dkk, *Kekerasan Dalam Rumah Tangga dan Sanksinya*, Vol. 6 No. 3, *Jurnal Manhaj*, 2017
- UU No. 23 tahun 2004 tentang PKDRT
- Wahbah al-Zuhaylí, *al-Fiqh al-Islamí wa Adillatuh*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989) vol. X
- www.komnasperempuan.go.id/catahu-2015
- Zuhdi Muhdhor, *Kamus Kontemporer (al-Ashri) Arab- Indonesia*, (Yogyakarta : Multi Karya Grafka, 2003), hlm. 1943
- A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif,2002), hlm. 1461
- Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, (Beirut: Dar al Fikr,t.th), Juz. IV, hlm. 3
- Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*,(Jakarta: UI Press, Cet. 5, 1986), hal. 47.

- Mahmud Yunus, Hukum Perkawinan dalam Islam, (Jakarta: PT Hidakarya Agung, Cet. 12, 1990), hal 1
- Imam al-Qodhi, Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid, (Beirut :Dar al Fikr,2008), juz II, hlm. 3
- Asmin, Status Perkawinan Antar Agama Ditinjau Dari Undang-Undang Perkawinan No 1/1974, cet 1,(Jakarta: P.T Dian Rakyat ,2006), 10
- Masjufuk Zuhdi, Masail Fiqhiyah,(Jakarta: PT Gunung Agung, 1997), hlm. 4.
- Muhammad Jawad Mughniyah, Al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Khamsah, Terj. Masykur AB, et al, Abdul Aziz Dahlan, et.al, Ensiklopedi Hukum Islam, Jilid 4,(Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), hal. 1409
- Depag R.I., Al-Qur'an dan Terjemahnya, Jakarta : Samara Mandiri, 1999
- Nasrul Umam syafi'I & Ufi Ulfiah, Ada Apa Dengan Nikah Beda Agama? (Semarang: Qultum Media, 2004), h. 51.
- A. Rahman I Doi, Penjelasan Tentang Hukum-Hukum Allah (Syari'ah) (Jakarta: PT. Raja Gravindo Persada, 2002), h. 179.
- Al-Jaziri Abdur Rahman, Kitab al-Fiqh, ala Mazhahi al-Arba'ah, Vol. IV (Kairo, 1970), h. 76
- Zuhdi Muhdhor, Kamus Kontemporer (al-Ashri) Arab- Indonesia, (Yogyakarta : Multi Karya Grafka, 2003), hlm.1512
- Quraish shihab, Tafsir Al-Misbah (Volume 9) (Jakarta :Lentera Hati , 2002), hlm. 29
- Karsayuda, Perkawinan Beda Agama, (Yogyakarta :Total Media Yogyakarta, 2006), hlm.69.
- <https://e-dokumen.kemenag.go.id/dokumen/13092011/668/kompilasi-hukum-islam.htm>
- Hamka, Tafsir Al-Azhar,(Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003), Cet. V, Juz VI, h. 139
- Bernars, Raho, *Keluarga Berzjarab Lintas Zaman Suatu Tinjauan Sosiologis* (Flores: Nusa Indah, 2003)

- Agus Hermanto, *Larangan Perkawinan* (Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2016)
- Ryan Mardiyah, dan Erin Ratna Kustanti, *Kepuasan Pernikahan Pada Pasangan yang Belum Memiliki Keturunan*, Jurnal Empati, Vol 5 No. 3, (Agustus 2016)
- <https://id.wikipedia.org/wiki/Childfree#Sejarah>
- <https://www.parapuan.co/read/532849990/mengenai-istilah-childfree-keputusan-untuk-tidak-memiliki-anak-karena-pilihan?page=all>
- <https://bisnismuda.id/read/4225-myeong/ramai-diperbincangkan-ini-sejumlah-tokoh-publik-yang-memilih-untuk-childfree/2>
- <https://www.voaindonesia.com/a/tanpa-anak-dan-bahagia-mengapa-tidak-/5956367.html>
- <https://www.klikdokter.com/info-sehat/read/3651980/alasan-seseorang-memilih-tidak-punya-anak-atau-childfree>
- <https://www.antaraneews.com/berita/2344030/psikolog-ungkap-alasan-pasangan-memilih-untuk-childfree>
- <https://www.kompas.com/edu/read/2021/08/27/102200371/pakar-unair-ungkap-alasan-seseorang-memilih-childfree-?page=all>
- <https://suyanto.id/childfree-dan-hak-atas-otoritas-tubuh-perempuan/>
- <https://tirto.id/ketika-lingkungan-menjadi-dasar-untuk-tak-punya-anak-dj5d>
- Nurhadi, *Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Pernikahan (perkawinan) Di Tinjau dari Maqasid Syariah*, Jurnal UIR Law Reveiw, Vol. 2 No. 2, 2018
- Cut Asmaul Husna, *Tantangan Dan Konsep Keluarga Sakinah Mawaddah Warahmah Di Era Millenial Ditinjau dari Perspektif Hukum Keluarga (Studi Kasus Provinsi Aceh)*, Jurnal, Ius Civile, Vol. 3 No. 2, 2019
- Sulaiman Rasyid, *Fiqih Islam* (Bandung: Sinar Baru Algensondo, 2008)
- Yusuf Qordhowi, *Halal Haram Dalam Islam*, Alih Bahasa oleh Wahid Ahmadi, (Era Intermedia : Surakarta, 2003)
- Syakh Kamil Muhammad Uwaid, *Fikih Wanita*, Alih bahasa oleh M. Abdul Ghofar, (Pustaka Al-Kautsar : Jakarta Timur, 2016)
- Abu Ihsan Al-Atsari dan Ummu Ihsan, *Mencetak Generasi Rabban Mendidik Buah Hati Menggapai Ridho ilahi*, (Pustaka Imam Asy-Syafi'i : Jakarta, 2014)

Eva Fadhila, *Childfree Dalam Perspektif Islam*, Jurnal syariah dan Hukum al-Mawarid: J. Sy. & Hk. 1: 71-80 (2021)

ash-Shiddieqy, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam* (Cet. III, Jakarta: Bulan Bintang, 1993),

al-Jauziyyah, Qayyim, *Ilam al-Muwaqqi'in*, (Beirut, Dar al-Kutub al Ilmiyyah, 1996),

Asmaret, Desi, 2018 *PERCERAIAN MELALUI MEDIA SOSIAL (MEDSOS)*, Vol. XII. No.6 , Artikel : MENARA Ilmu.

al-Faifi, Sulaiman, 2014. *Ringkasan Fiqih Sunnah Sayyid Sabiq*. Beirut: Jakarta.

al-Bigha, Musthafa Daib, 2008 *Tadhziib Kompilasi Hukum Islam*. al-Hidayah: Surabaya.

Ayyub, Hasan, 2001. *Fiqih Keluarga*. Al Kautsar: Jakarta.

al-Qordhowi, Yusuf, *Fiqh Maqasid Syariah*, (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2006)

Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jilid I (Jakarta; Legos Wacana Ilmu, 1997).

Najieh ,Ahmad, 2010. *al Kamil Kamus Arab Indonesia*. Ihsan Kamil: Solo.

Usamah, Abu Ubaidah, 2010. *Shabih Fiqih Wanita*. Ihsan kamil: Surakarta.

Rofiq, Ahmad, 2013. *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Rajawali Press: Jakarta

Syarifuddin, Amir, *ushul fiqh*, (Jakarta : Kencana Prenadamedia Group, 2008),

Syaifuddin, M. Irfan, 2020, *Keabsahan Talak Melalui Media Sosial Perspektif Hukum Islam* , Institut Agama Islam Negeri Surakarta-Indonesia: artikel : Volume 5, Nomor 1,

Uman, Chaeru, Dkk, *Ushul Fiqih I*, (Bandung : CV Pustaka Setia, 2000),

Zahra, Muhammad Abu, *Ushul Fiqh, terjemahan saefullah Ma'sum dkk* (Cet VI; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000),

Arto, Mukti, *Praktek Perkara Perdata pada Pengadilan Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, t.t.)

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *KBBI Daring edisi III*, (2012)

- Bahrin, Mukhtaruddin, *Legalisasi Nikah Sirri Melalui Isbat Nikah Menurut KHI*, (Jurnal Diskursus Islam, vol. 1, No. 2, Agustus 2013)
- Al Bakri, Ustman Syatha, *Tanat Ath Thalibin*, (Indonesia: Dar Ihya' Kutub Al Arabiya, t.t.)
- Ad Dosari, Muslim, *Al Mumti'*, (Riyadh: Dar Zidni, 2007), cet. I
- Erbakan, Iqbal Refah, *Kedudukan Hak Waris Anak dari Pernikahan Siri Menurut UU No. 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas UU No. 1 Tahun 1974 dan Hukum Islam*, (Dinamika: Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum, 2021)
- Fathudin, Syukri dan Fitria, Vita, *Problematika Nikah Siri dan Akibat Hukumnya Bagi Perempuan*, (2008)
- Al Fauzan, Shalih bin Fauzan, *At Tabqiqat Al Mardhiyah*, (Riyadh: Maktabah Al Maarif: 1999), cet. IV
- Haddad, Isa, *Aqd Al zaway Dirasah Muqaranah*, (Inabah: Buletin Universitas Baji Mukhtar, 2006)
- Hamzah, Qunaifi, *Al Zawaj Al Urfi fi Isykaliyatibi*, (Al Messila: 2016)
- Muctar, Kamal, *Nikah Sirri di Indonesia*, (Jurnal Al Jami'ah, No. 54, 1994)
- Mudzhar, Atho dan Nasution, Khairuddin, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern, Studi Perbandingan UU Modern dari Kitab-Kitab Fikih*, (Jakarta: Ciputat Press, 2003)
- Al Mufti, Muhammad Khairi, *Kitab Ilmil Fara'idh wal Mawarits*, (Suriah: 1978)
- Quthb, Sayyid, *Fi Dzihilaal Al Qur'an*, (Daar Asy-Syuruq, 1973)
- Wardana, Ardian, *Pengakuan Anak di Luar Nikah: Tinjauan Yuridis Tentang Status Anak di Luar Nikah*, (Jurnal Jurisprudence, vol. 6, No. 2, September 2016)
- Thalib, Muhammad . *Manajemen Keluarga Sakinah*, (Yogyakarta: Pro-U Media), 2007.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka), 1993.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. I edisi IV, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama), 2008.
- Undang-undang Perkawinan No. 1 tahun 1974, (Jakarta: Armas Duta Jaya), 1990.
- Tihami H.M.A, Sahrani Sohari. *Fikih Munakahat Kajian Fikih Nikah Lengkap*, (Jakarta: Rajawali Pers,) 2010.

- Rofiq Ahmad, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, cet 1, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada), 2013.
- Ali Zainuddin, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika), 2006.
- Yasid Abu, *Fatwa Tradisional untuk Orang Modern 3; Fikih Keluarga*, (Jakarta: Erlangga), 2007.
- Susanto Happy, *Pembagian Harta Gono-Gini Setelah Terjadinya Perceraian*.
- Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*,
- Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, hal.176.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*. Jilid, 13, hal. 194.
- Hadi Kusuma Hilman, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundang-Undangan Hukum Adat dan Hukum Agama*.
- Wahhab Khallaf Abdul, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, terjemahan Tolhah Mansoer.
- M Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, terjemahan Syaifullah Ma'sum, hal. 417.
- Bahder Johan Nasution, *Hukum Perdata Islam*, hal. 33.
- M. Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama*, hal. 272.
- H.F.A. Vollmar, *Pengantar Studi Hukum Perdata*, hal. 77.
- Abdul Aziz, *Fiqh Munakabat*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 212.
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, (Yogyakarta, UII Press) 2000
- Abdul Aziz Massyhuri, *Masalah Keagamaan*, I
- Abdul Qadim Zallum, *Beberapa Problem Kontemporer Dalam Pandangan Islam: Kloning, Transplantasi Organ, Abortus, Bayi Tabung, Penggunaan Organ Tubuh Buatan, Definisi Hidup Dan Mati* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003)
- , *Beberapa Problem Kontemporer Dalam Pandangan Islam: Kloning, Transplantasi Organ, Abortus, Bayi Tabung, Penggunaan Organ Tubuh Buatan, Definisi Hidup Dan Mati* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada)
- Ahmad dahlan Aziz, *Ensiklopedi Hukum Islam*
- Cholil Uman, *Agama Menjawab Tentang Berbagai Masalah Abad Modern*
- , *Agama Menjawab Tentang Berbagai Masalah Abad Modern*
- Halim, Abdul, *DONOR ASI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM*
- <<http://www.femina.co.id/isu.wanita/topik.hangat/mengenal.donor.asi.lebih.dekat.diakses>>

- '<https://Dinkes.Kulonprogokab.Go.Id/Detil/614/Jenis-Jenis-Asi.>'
- '<https://Theconversation.Com/Pemberian-Asi-Eksklusif-Di-Indonesia-Baru-Capaian-Semu-Ini-Tanggung-Jawab-Siapa-121750>'
- Huzaemah T. Yanggo, *Fiqih Anak*, 1st edn (Jakarta: PT. Al Mawardi Prima, 2004)
- Ibnu Hamam, *Syarh Fath Al-Qadir*, III
- Ibnu Qoyyim, *Jami' Al-Fiqh*, VI
- Ibnu Rusyd, *Bidayah Al-Mujtahid*, II
- Jack Newman dan Teresa Pitman, *Segala Yang Perlu Anda Tahu Soal Menyusui, Terj. Tim Penerjemah AIMI*, 1st edn (Ciputat: Lentera Hati, 2008)
- Kholil Uman, *Agama Menjawab Tentang Berbagai Masalah Abad Modern* (Surabaya: Ampel Suci, 1994), II
- Kunci, Kata, and : Bank, *Bank ASI Perspektif Hukum Islam Nurliana STAI Diniyah Pekanbaru, Jurnal Al-Himayah*, 2020, IV
<<http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/ah>>
- M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, I
- Mahjuddin, *Masailul Fiqhiyyah: Berbagai Kasus Yang Dihadapi Hukum Islam Masa Kini* (Jakarta: Kalam Mulia, 2003), V
- Masjufuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyyah: Kapita Selektta Hukum Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), XI
- Masjufuk Zullam, *Masail Fiqhiyyah : Kapita Selektta Hukum Islam*
- Muhammad Ibn Ismail al-Kahilaniy, *Subul As-Salam*, III
- Muhammad Ali Hasan, *Masail Fiqhiyyah Al-Hadisab Pada Masalah-Masala Kontenporer Hukum Islam*
- Nur Annisa, Atika, 'REKONTEKSTUALISASI RADHA'AH DI ERA DIGITAL (STUDI LACTASHARE SEBAGAI LEMBAGA FILANTROPI DALAM BIDANG DONOR ASI PERTAMA DI INDONESIA)', 10.2 (2020), 2089–1970
<<https://youtu.be/Kk4jCTYjT7U>>
- Sayyid Syabiq, 'Fiqh As-Sunnah', II, 195–96
- Tangerang, Universitas Muhammadiyah, 'IMPLIKASI BANK ASI TERHADAP KETENTUAN HUKUM RADHA'AH SEBAGAI WUJUD DINAMIKA ISLAM DI INDONESIA Farida Nurun Nazah', *DAKWAH*, 23.1 (2019)
<<https://doi.org/10.15408/dakwahv23i113927>>
- Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islam Wa Ad 'Illatuhu*, X
- Wahbah Az Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islam Wa Ad'illatuhu*, X

- , *Al-Fiqh Al-Islam Wa Ad'illatuhu*, X
- Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islam Wa Ad'illatuhu*, X
- , *Al-Fiqh Al-Islam Wa Ad'illatuhu*, X
- Yusuf Qardawi, 'Fatwa-Fatwa Islam Kontemporer', II, 783
- , *Fatwa-Fatwa Islam Kontemporer*, III
- Yusuf Qardawi, *Fatwa-Fatwa Islam Kontemporer*, II
- , *Fatwa-Fatwa Islam Kontemporer*, II
- , *Fatwa-Fatwa Islam Kontemporer*, II
- , *Fatwa-Fatwa Islam Kontemporer*, II
- Yusuf Qardawi, *Fatwa-Fatwa Islam Kontemporer*, II
- Ahmad Tafsir, Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001
- Armai Arief, Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam (Jakarta: Ciputat Pers, 2002
- Hery Noer Aly, Munzier, Watak Pendidikan Islam (Jakarta: Friska Agung Insani, 2003
- Departemen Agama RI, Al-Qur'an (Semarang: Kumudasmoro Grafindo, 1994
- Zuhairini, dkk., Metodik Khusus Pendidikan Agama (Surabaya: Usaha Nasional.
- Alfitra, Hukum Acara Peradilan Anak, Jawa Timur: Wade Grup, 2019.
- Rachmawati, SH.I Tadabbur: Jurnal Peradaban Islam Vol. 2, No. 2, 2020.
- Maidin Gultom, Perlindungan Hukum Terhadap Anak dalam Sistem Peradilan Pidana Anak di Indonesia.
- Safrudin Setiabudi, Mewujudkan Masyarakat Madani Melalui Pendidikan dalam Perpektif Gender, Kementerian Pemberdayaan Perempuan RI, Jakarta September 2003.
- Abdul Aziz Dahlan, Ensiklopedi Hukum Islam, cet. 6, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2003
- Abdul Qadir Audah, al-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī Muqarran bi al-Qānūn al-Waḍ'ī, ed. In, Ensiklopedi Hukum Pidana Islam, (terj: Tim Tsalisah), (Bogor: Kharisma Ilmu, tt)
- Abu Bakar Ahmad bin Husain bin 'Ali al-Baihaqi, Sunan Al-Kubra, jilid 6, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ulumiyyah, 1994
- Amir Syarifuddin, Garis-Garis Besar Fiqh, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003
- Andi Hamzah, Delik-Delik Tertentu (Special Delicten) di dalam KUHP, cet. 5, Jakarta: Sinar Grafika, 2014

- Budi Hartono dan Dadanng Julientoro, *Derita Paksa Perempuan: Kisah Gugun Ianfu pada Masa Pendudukan Jepang 1942-1945*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997
- Dinas Syariat Islam Aceh, *Qanun No 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam 2015
- H. M. Atho Mudzhar, dkk (ed), *Wanita dalam Masyarakat Indonesia: Akses Pemberdayaan dan Kesempatan*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2001
- Hilman Hadikusuma, *Bahasa Hukum Indonesia*, cet. 3, Jakarta: Alumni, 2005
- Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Turūq al-Hukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar'īyyah*, ed. In, *Hukum Acara Peradilan Islam*, (terj: Adnan Qahar & Anshoruddin), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006
- Imam al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, ed. In, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, (terj: Abdul Hayyie al-Kattani dan Kamaluddin Nurdin), Jakarta: Gema Insani Press, 2000
- Lihat dalam Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, ed. In, *Bidayaul Mujtahid; Analisa Fiqih Para Mujtahid*, terj: Imam Ghazali Said & Achmad Zaidun , Jakarta: Pustaka Amani, 2007
- M. Ali Zaidan, *Menuju Pembaruan Hukum Pidana*, Jakarta: Sinar Grafika, 2015
- Marcheyla Sumera, “Perbuatan Kekerasan/Pelecehan Seksual terhadap Perempuan”. *Jurnal Skripsi-Lex et Societatis*, Vol. I, No. 2, April-Juni 2013
- Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, Jakarta: UIN Malang Press, 2008
- Muhammad bin Shalih al-Usaimin, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, ed. In, *Halal dan Haram dalam Islam*, (terj: Imam Fauzi), cet. 3, Jakarta: Ummul Qura, 2017
- Nawal El Sadawi, *The Hidden Face Of Eve*, ed. In, *Perempuan Dalam Budaya Patriarki*, (terj: Zuhilmiyasri), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Neng Djubaedah, *Perzinaan: Dalam Peraturan Perundang-Undangan Indonesia Ditinjau dari Hukum Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010

- Pandu Pramudita Sakalasastra dan Ike Herdiana, “Dampak Psikososial Pada Anak Jalanan Korban Pelecehan Seksual Yang Tinggal Di Liponsos Anak Surabaya”. *Jurnal Psikologi Kepribadian dan sosial*. Vol. 1, No. 02, Juni 2012
- Ratna Sari, dkk, “Pelecehan Seksual terhadap Anak”. *Jurnal Riset dan PKM*. Vol. II, No. 1, (tp.t)
- Said Hawwa, al-Islām, ed. In, al-Islam, (terj: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk), Jakarta: Gema Insani, 2004
- Sumber: Software Kamus al-Munawwir
- Syafrudin dan Mariam, *Sosial Budaya Dasar*, Jakarta: Trans Info Media, 2010
- Syaikh Shalih bin Abdul Aziz Alu al-Syaikh, dkk, al-Fiqh al-Muyassar, ed. In, *Fikih Muyassar: Panduan Praktis Fikih dan Hukum Islam Lengkap Berdasarkan Alquran dan Sunnah*, (terj: Izzudin Karimi), cet. 4, Jakarta: Darul Haq, 2017
- Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Usman Adz-Dzahabi, al-Kabāir, ed. In, *Dosa-Dosa Besar*, terj: Umar Mujtahid dan Arif Mahmudi, Jakarta: Ummul Qura, 2014
- Syarifah Fauzi’ah, “Faktor Penyebab Pelecehan Seksual terhadap Anak”. *Jurnal al-Nisa’*. Vol. IX, No. 2, Desember 2016
- Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia: Edisi Baru*, cet. 5, (Jakarta: Pustaka Phoenix, 2010
- Wahbah al-Zuhaili, al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh, ed. In, *Fiqih Islam: Sistem Ekonomi Islam, Pasar Keuangan, Hukum Hadd Zina, Qazf, Pencurian*, (terj: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk), jilid 7, cet. 2, (akarta: Gema Insani Press, 2011
- Wirjono Prodjodikoro, *Tindak Pidana Tertentu di Indonesia*, Bandung: Refika Aditama, 2003
- Zulfa Ahmad, “Perlindungan Anak dalam Perspektif Islam”. *Jurnal Islamica*. Vol. IV, No. 1, September 2009, hlm. 144.
- Zulfa Ahmad, “Perlindungan Anak Dalam Perspektif Islam”. *Jurnal Islamica*, Vol. 4, No. 1, September 2009
- Abdurrahman, Asymuni, ‘Maqashidusy Syari’ah Dan Kloning’, *Tarjih*, 2.1 (1997), 44–49
- Alhogbi, Basma G., ‘Kloning Dalam Perspektif Islam’, *Journal of Chemical Information and Modeling*, 53.9 (2017), 21–25
<<http://www.elsevier.com/locate/scp>>
- Fadri, Zainal, ‘Mengkaji Kloning Manusia Dari Perspektif Hukum Kodrat’, *Jurnal Al-Aqidah*, 12.2 (2020), 79–89

- <<https://doi.org/10.15548/ja.v12i2.2274>>
- Fahmi, Muhammad, 'Rekayasa Genetika Dalam Pandangan Islam : Tinjauan Atas Teknologi Kloning', *Al-'Adâlah*, 14.1 (2011), 121–34
- Fathurrohman, H. Tata, 'Kloning Menurut Pandangan Islam', *Jurnal Sosial Dan Pengembangan*, 16.1 (2000), 44–54
- Jamaa, La, 'Kloning Manusia Perspektif Hukum Islam Di Indonesia', *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I*, 3.1 (2016), 57–74
<<https://doi.org/10.15408/sjsbs.v3i1.3163>>
- Maimun, Maimun, 'Hak Waris Bagi Anak Hasil Kloning Perspektif Hukum Islam', *At-Tafkir*, 11.1 (2018), 67–84
<<https://doi.org/10.32505/at.v11i1.528>>
- Muchtar, Masrudi, 'Kloning Manusia Dalam Perspektif Etika Keilmuan Dan Pengaturan Hukumnya Di Indonesia', *Jurnal Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan*, 27.2 (2014), 103–10
- Suryanti, Evi, 'Tinjauan Etika Terhadap Kloning Manusia', *Titian Ilmu: Jurnal Ilmiah Multi Sciences*, 11.1 (2019), 10–19
<<https://doi.org/10.30599/jti.v11i1.354>>
- Wangko, Sunny, and Erwin Kristanto, 'Kloning Manfaat Versus Masalah', *Jurnal Biomedik (Jbm)*, 2.2 (2013)
<<https://doi.org/10.35790/jbm.2.2.2010.847>>

TENTANG PENULIS



Salah seorang penulis buku ini adalah ARISMAN. Ia lahir di Danau Bingkuang, Kecamatan Tambang Kab.Kampar, Riau pada tanggal 29 September 1984. Sekarang bertugas sebagai Dosen di Pascasarjana dan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN SUSKA Riau. Laki-laki yang beralamat di Jalan Taman Karya XIX, PERUM Riau Indah Lesati, NO.32, Kelurahan Tuah Karya, Kecamatan Tampan, Kota Pekanbaru ini adalah anak dari pasangan M. Nur (Alm) dan Kasmah. Ia didampingi oleh seorang istri bernama Popy Lastary, S.P, dan telah dikaruniai dua orang putri, Nabila Rifqah Hafizhah & Nadya Alyssa Azzahrah.

Pendidikan yang ditempuh anak desa ini dimulai dari SD Negeri 004 Kecamatan Tambang (1997), MTS Pondok Pesantren Islamic Al Hidayah Kampar (2003), MA Pondok Pesantren Islamic Al Hidayah Kampar (2004), S1 Hukum Keluarga Islam UIN SUSKA Riau (2008), S2 Hukum Islam Konsentrasi Fiqih UIN SUSKA Riau (2011), dan S3 Hukum Keluarga Islam di Tempat yang sama (2018).

Sebagai seorang akademisi, ia telah menulis dalam beberapa tulisan antara lain: Agama, Negara dan Akhlak Suatu Pengantar Tentang Realitas Kehidupan (Buku 2023, Penulis Pendamping); Hukum Keluarga Kontemporer (Buku 2022, Penulis Pendamping); Sosiologi&Antropologi Hukum Islam (Buku 2022, Penulis Utama); Pemikiran Sosiologi Politik Islam Abdul Wahhab Khallaf (Jurnal 2021, Penulis Utama); Local Widom Dalam Tradisi Buka Rokok Adat Perkawinan: Telaah Sosiologi Hukum Islam (Jurnal 2022, Penulis Utama); Hukum Keluarga Perspektif Antropologi Hukum (Jurnal 2022, Penulis Utama); Pemberdayaan Masyarakat Desa Perspektif

Sosiologi Hukum Islam (Jurnal 2022, Penulis Utama); Analisis Hukum Akikah Di Usia Baligh: Studi Komparatif Mazhab Maliki dan Mazhab Syafi'i (Jurnal 2022, Penulis Pendamping); Revitalisasi Anjuran Menikah Melalui Hadits (Jurnal 2022, Penulis Utama); Analisis Komparatif Pemikiran Muhammad Syahrur dan Peraturan Perkawinan Irak Pasal 3 Ayat 4-5 Tahun 1963 (Jurnal 2023, Penulis Utama); Nilai-Nilai Muamalah Pada Praktek Bapaduo Perspektif Ekonomi Syariah (Jurnal 2023, Penulis Utama); Urgensi Kufu Dalam Pernikahan (Jurnal 2023, Penulis Pendamping).

Lulusan program 5000 Doktor Kementerian Agama tahun 2016 ini tercatat telah berkecimpung pada beberapa bidang pekerjaan. Pengurus MUI Kec. Tambang 2020 -2024, Pengurus IKMI Provinsi Riau 2020 -2024, Dosen Luar Biasa Fakultas Pertanian dan Peternakan UIN SUSKA Riau (2011-sekarang), Dosen Luar Biasa STAI AL-Azhar Pekanbaru (2012-2013), Dosen Luar Biasa STAI H. Lukman Edi Pekanbaru (2013), Sekretaris Komite Penjaminan Mutu (KPM) Fakultas Syariah dan Hukum (2013-2015), Tim Audit Mutu Internal LPM UIN SUSKA Riau (2015-2016), Anggota Majelis Dakwah Islamiyah (MDI) Kota Pekanbaru (2012- Sekarang), Penyuluh agama honorer non PNS di lingkungan Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Riau (Tahun 2013), Ketua Badan Kerja Sama Antar Desa Kabupaten Kampar (2012-2013), Ketua Badan Kerja Sama Antar Desa Kecamatan Tambang (2010-2013), Wakil Sekretaris Ikatan Keluarga Masyarakat Kampar Riau (2013-2017), Sekretaris panitia pembinaan Tahfizh bagi siswa tingkat SD, SLTP dan SLTA se-Kota Pekanbaru. (Tahun 2013/2014), Guru Ponpes Tahfizul Qur'an Kecamatan Tambang (2011-2013), Sekretaris Desa Balam Jaya Kecamatan Tambang (2009-2011), dan PJS Kepala Desa Balam Jaya Kecamatan Tambang (2011-2012).