

Rekonstruksi Konsep *Tamkin* Sempurna dalam Pasal 80 Ayat (5) KHI Perspektif *Maqasid* Abdullah bin Bayyah

Muhammad Fashihuddin¹, Fadil Sj², Ahmad Izzuddin³,

¹ Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia; 210201210003@student.uin-malang.ac.id

² Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia; fadilsj@syariah.uin-malang.ac.id

³ Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia; azharzudin@syariah.uin-malang.ac.id

Received: 12/02/2023

Revised: 30/03/2023

Accepted: 04/05/2023

Abstract

The Compilation of Islamic Law is the material basis for the Panel of Judges in deciding cases in the Religious Courts. However, the substantive content of KHI still needs to be reviewed. One of them is the problem of perfect tamkin as the cause of the husband's obligation to support his wife in Article 80 paragraph (5) KHI. The meaning contained in this phrase is classified as abstract, thus giving birth to various interpretations of judges, even though in essence the cases handled tend to be the same. Therefore, this study aims to determine substantive weaknesses and reconstruct the meaning of perfect tamkin and review it from Abdullah bin Bayyah's maqasid perspective. The method used is normative qualitative method using KHI as the primary legal material. Methods of data collection using the method of documentation. This research resulted in: (1) in article 80 paragraph (5) KHI found substantive weaknesses that must be addressed, namely: a) incomplete adoption of fiqh opinions; b) the substance of the article which leads to the applicability of meaning in general; and c) the judges' interpretations vary which causes confusion in the meaning of nature. (2) in reconstructing the article, elaboration is needed between the interpretation of the fuqaha and the judge. In order to find a formula regarding the definition of perfect tamkin, its indicators, and the conditions for a wife to earn a living. In the maqasid review, it was found that the method used to determine tamkin is *sukut al-syari'* and it belongs to *al-wasilah ila al-maqasid al-tabi'i*.

Keywords

Rekonstruksi; *Tamkin* Sempurna; *Maqasid* Abdullah bin Bayyah; Kompilasi Hukum Islam.

Corresponding Author

Muhammad Fashihuddin

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia; 210201210003@student.uin-malang.ac.id

1. PENDAHULUAN

Pernikahan merupakan salah satu isu yang menjadi perhatian pemerintah Indonesia. Dalam hal ini negara ikut andil sebagai pengatur kebijakan untuk membakukan berbagai pandangan dibidang perkawinan menjadi satu kesatuan yang utuh (Kosasih, 2021). Terbukti bahwa dicetuskannya Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 *jo* Undang-Undang Nomor 16 tahun 2019 serta Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disingkat KHI) sebagai landasan materiil (Amrul et al., 2021; Hammad, 2018; Sebyar, 2022). Namun perkembangan zaman dan pemikiran yang semakin pesat, disertai dengan kondisi sosial yang semakin modern, mengharuskan adanya peninjauan kembali pasal-pasal dalam Undang-Undang Perkawinan undang-undang perkawinan oleh banyak pihak, baik golongan biasa



maupun elit. Fokus ini lebih pada KHI yang dianggap sudah usang (Muhaimin, 2017; Murtadlo, 2021). Pasalnya, rentan waktu 32 tahun keberadaan KHI dinilai perlu untuk diperbaiki dan dilakukan konstruksi ulang demi kemaslahatan umat Islam Indonesia.

Salah satu pembahasan di dalam KHI adalah berkaitan dengan hak dan kewajiban suami dan isteri. Pembahasan tentang kewajiban nafkah suami terhadap isteri termasuk sebagai bentuk pertanggungjawaban atas akibat perkawinan (Sari, 2023). Jika sebelumnya kedudukan istri di bawah kuasa wali, maka setelah adanya perkawinan, isteri dialihkan di bawah kuasa suamisekarang telah dialihkan ke suami (Al-Syirbini, 1994, p. 151; Ibn Qudamah, 1969, p. 195). Dalam konteks ini, penyebab suami diwajibkan memberi nafkah adalah terjadinya *tamkin* (penyerahan diri) sempurna dari isteri, sebagaimana diatur dalam Pasal 80 ayat (5) KHI. Meskipun demikian, pasal ini terlalu singkat dan memungkinkan terjadinya multitafsir (Rahmasari, 2016; Riana & Junaidi, 2018). Pasalnya, muatan substantif dalam pasal tersebut hanya menjelaskan secara singkat dan tidak utuh, bahkan tidak ada pasal lain yang dapat menjelaskannya atau membatasinya. Begitu pula dalam lampiran penjelasan, hanya dinyatakan 'cukup jelas'. Dalam hal ini, ketika terjadi gugatan nafkah dari isteri ke Pengadilan Agama, dalil yang kerap digunakan oleh Majelis Hakim adalah pembuktian pada aspek telah terjadi *tamkin* sempurna dan ketiadaan nusyuz dari isteri. Namun, nyatanya hampir mayoritas pertimbangan hakim dalam putusnya terjadi ketidakseragaman dalam memaknai apa maksud *tamkin* sempurna, yang sangat mempengaruhi pada hasil putusan.

Di samping itu, mengingat pentingnya KHI sebagai landasan hukum dan dianggap perlu untuk disempurnakan, banyak dari kalangan elit dan pakar hukum Islam melakukan gerakan pembaharuan, terkhusus pada hukum keluarga Islam di Indonesia. Tawaran-tawaran dari para akademisi melalui kajian akademiknya, selalu memberikan kritikan dan saran agar KHI mulai diadakan pembaharuan dan penyempurnaan. Salah satu rumusan yang sempat viral dan muncul sebagai pembanding KHI adalah Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang dirilis pada tahun 2004 silam. Draf ini disusun oleh Siti Musdah Mulia bersama timnya untuk memberikan sebuah gagasan pembaharuan yang bernuansa loka ke-Indonesiaan (Wahid, 2014, p. 221). Hanya saja, eksistensi CLD-KHI ini sempat menuai pro-kontra. Pasalnya, substansi dari rumusan tersebut banyak mengandung kontroversi dan cenderung melawan arus fikih yang selama ini diyakini umat Islam Indonesia. Sehingga, Pemerintah Indonesia melalui Departemen Agama pada tahun 2004 memutuskan untuk menolak rumusan CLD-KHI ini (Rizqon, 2022; Sadat et al., 2020, p. 7).

Rumusan hukum yang berbasis pada nilai kemaslahatan, sejatinya menjadi gagasan pokok para pembaharu. Berbagai konsep masalah mereka usung sebagai bentuk pendekatan yang muara besarnya terletak pada *maqasid al-syariah* (Tohari & Kholish, 2020). Hal ini dikarenakan bahwa kemaslahatan umat menjadi tolak ukur utama. Sehingga suatu hukum bilamana tidak sejalan dengan masalah umat, dianggap sebagai hal yang nestapa (Mustafa, 2020). Tentu, berdasarkan metode pembaharuan hukum Islam (*tajdid*) seyogyanya tetap merujuk pada konsensus metode formulasi hukum Islam, baik secara *qauli, ilhaqi, manhaji*, maupun *maqasidi* (Noorhidayah, 2021). Oleh karenanya, penulis dalam artikel ini memilih menggunakan ijtihad *maqasidi* sebagai metode untuk merekonstruksi KHI melalui pasal 80 ayat (5) dengan tetap mempertahankan qaul fuqaha sebagai pertimbangan dan mengkontekstualisasikan dengan nuansa Nusantara. Nalar *maqasid* ini perlu ditampilkan ke ranah publik agar dapat diketahui maksud dan tujuan perumusan hukum berdasar syariat.

Dari sekian tokoh *maqasid* yang ada, Abdullah bin Bayyah dipilih oleh penulis sebagai pertimbangan dalam mengkaji problem ini. Beliau memiliki gagasan-gagasan relevan dengan ragam metode dan konsep yang beliau tulis di beberapa kitabnya maupun beliau kemukakan di beberapa muktamar. Gagasan beliau memiliki distingsi dengan para pemuka *maqasid* lainnya. Ia berpendapat bahwa *maqasid al-syariah* harus menjadi ruh (jiwa) dalam fikih. Oleh karenanya, setiap produk hukum yang ditetapkan tanpa mempertimbangkan nilai prinsipil *maqasid*, maka tidaklah sempurna, ibarat jasad tanpa ruh. Di sisi lain, *maqasid al-syariah* harus ditempatkan sebagai bagian dari kerangka metodologis. Ia dapat bermitra dengan *ushul al-fiqh* secara pro aktif. Dalam hal ini, peran *maqasid al-syariah* adalah sebagai metode *istinbat* (penggalian hukum), sementara *ushul al-fiqh* sebagai *indibat*

(membatasi keluaran hukum). Beliau menolak anggapan bilamana ditemukan nilai *maqasid*, namun tidak berangkat dari metode *ushul al-fiqh* yang sudah diakui kevalidannya (A. Bin Bayyah, 2006, p. 137). Untuk mendukung akurasi kekuatan hukum, fakta dan realita masyarakat haruslah disandingkan (A. Bin Bayyah, 2018a, p. 130). Gagasan ini sangat perlu diterapkan di dalam menganalisa nalar maqasid pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia melalui rekonstruksi KHI.

Pada dasarnya, penelitian tentang *tamkin* sempurna ini sudah pernah diteliti oleh Farihatul Bayyuroh dengan menggunakan pendekatan koseptual dan perundang-undangan untuk mengupas maksud dari term tersebut. Ia menyimpulkan bahwa term *tamkin* sempurna tidak memuat makna konkrit. Akan tetapi, ia tidak menjelaskan argumentasinya tersebut dengan kuat dan tidak memberikan solusi atas kebiasaan makna yang terjadi. Oleh karena itu, penelitian ini hadir dalam rangka menjawab kegelisahan tersebut untuk menyempurnakan dan menetapkan makna konkrit dari term *tamkin* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) KHI dengan menggunakan interpretasi fuqaha dan hakim sebagai pijakan utama. Adapun penelitian yang membahas tentang *maqasid* Abdullah bin Bayyah, diantaranya diteliti oleh Susanto yang membahas tentang konsep *maqasid* Abdullah bin Bayyah dan konstruksinya dalam muamalah, Abdur Rahman Malik yang fokus pada pemaparan konsep *maqasid*-nya dan relevansinya dengan fatwa, dan Lalah Bilwafi yang menjelaskan tentang pembaharuan Islam dalam pandangan Abdullah bin Bayyah. Sehingga dari sekian literatur, belum ditemukan penelitian tentang *tamkin* sempurna dengan tinjauan *Maqasid* Abdullah bin Bayyah.

Adapun penelitian ini menetapkan fokus pembahasan pada dua masalah: *Pertama*, pembahasan mengenai apa saja kelemahan substantif dari konsep *tamkin* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) KHI sehingga perlu untuk dilakukan rekonstruksi. *Kedua*, rekonstruksi konsep *tamkin* sempurna dalam tinjauan *maqasid* Abdullah bin Bayyah berikut draf usulan yang ditawarkan. Dari kedua fokus tersebut memiliki tujuan untuk mengungkap dan mendeskripsikan apa saja kelemahan substantif konsep *tamkin* sempurna yang perlu direkonstruksi serta untuk menganalisa dan merekonstruksi substansi pasal tersebut sehingga memiliki nuansa gagasan baru yang ditawarkan oleh penulis nanti.

2. METODE

Jenis penelitian yang digunakan dalam menganalisa konstruksi *tamkin* sempurna dalam Pasal 80 ayat (5) KHI termasuk penelitian normatif dengan menggunakan pendekatan konseptual dan pendekatan *maqasidi*. Dikarenakan tergolong penelitian normatif, maka sumber datanya tergolong sekunder dengan memiliki dua bahan hukum; primer dan sekunder. Bahan hukum primer yang digunakan adalah Kompilasi Hukum Islam. Sedangkan bahan hukum sekundernya adalah buku dan jurnal seputar KHI, seputar *tamkin* sempurna, seputar *maqasid* Abdullah bin Bayyah, serta beberapa putusan hakim. Pengumpulan data dilakukan secara dokumentatif. Sedangkan analisis data menggunakan metode deskriptif konseptual, yakni dengan cara menggambarkan dan menguraikan konsep *tamkin* sempurna dalam bingkai KHI sebagai *qanun* yang mengedepankan prinsip kemaslahatan dan keadilan.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

3.1. Deskripsi dan Latar Belakang Pasal 80 Ayat (5) KHI tentang *Tamkin* Sempurna

Pasal 80 ayat (5) KHI, secara umum menjelaskan terkait hak dan kewajiban suami isteri. Oleh karenanya, pasal ini ada di bawah bab tersebut secara sistematis. Spesifikasi pasal ini adalah pembahasan tentang nafkah. Hanya saja, persoalan nafkah tidak diatur secara lugas di UU Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, namun diatur dengan cukup detail di KHI. Bunyi dari pasal 80 ayat (5) KHI adalah sebagai berikut:

Pasal 80

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

Meninjau pada aspek latar belakang dibalik perumusan pasal ini, penulis tidak menemukan alasan konkritnya. Akan tetapi, bangunan dari struktur pasal dan ayat dalam KHI ini mengacu pada kitab-kitab fikih versi empat Madzhab. Pasal 80 ayat (5) KHI merupakan pasal yang berbicara terkait penyebab diwajibkannya nafkah suami terhadap isteri. Pasal ini menyebutkan bahwa kewajiban nafkah berlaku ketika telah ada tindakan *tamkin* sempurna dari isteri. Dengan adanya tindakan tersebut, segala bentuk macam nafkah yang telah disebutkan dalam Pasal 80 ayat (4) KHI menjadi beban tanggung jawab yang harus ditunaikan oleh suami.

Ketentuan *tamkin* sempurna ini tidak muncul secara independen (Bayyuroh, 2019, p. 78), melainkan muncul akibat adanya kewajiban suami menafkahi isteri yang merupakan konsekuensi lazim atas sebuah pernikahan yang sah dalam Islam. Secara fundamental, perihal asasi itu terletak pada kewajiban nafkah ini. Di mana nafkah merupakan sebuah komitmen suami yang wajib ia tunaikan kepada isteri sebagai bentuk pengayoman dan perlindungan kepadanya (Al-Jurjawi, 1997, p. 63) Dinyatakan demikian karena memang terdapat legitimasi kewajiban nafkah berdasar dalil Al-Qur'an dan Sunnah yang mengikat pada beban seorang mukallaf (dalam hal ini suami) (Abidi, 2004, p. 21).

Mengingat urgensi nafkah dalam pernikahan, *fuqaha* memasukkannya dalam wilayah hak dan kewajiban suami isteri. Di mana nafkah ini merupakan kewajiban suami yang wajib ditunaikan dan hak isteri yang berhak ia dapatkan serta ia nikmati berdasar kebutuhannya (Umar, 2015, p. 5). Tentu, hal ini menimbulkan sebuah prosesi timbal balik yang saling berkolaborasi antara suami isteri. Pasalnya, ada hak dan kewajiban yang harus ditaati oleh masing-masing. Di satu sisi, suami terbebani kewajiban untuk mengayomi dan menanggung beban keluarga sebagai bentuk *qawamah* yang diberikan oleh Allah Swt kepadanya. Hakikatnya, esensi dari *qawamah* di sini mengarah pada kemampuan suami untuk dapat mengatur dengan cakap segala urusan yang menjadi tanggung jawabnya dengan leadership yang baik atas dasar kemaslahatan anggota keluarga. Suami juga mampu mengelola konflik rumah tangga dan menunaikan kewajiban nafkah untuk isterinya berdasar kemampuan yang menyertai, sedang isteri berlaku khusus sebagai pengatur kebijakan dalam urusan rumah yang memang dilimpahkan oleh suami kepadanya atas dasar mendapatkan keridaan dari suami sebagai harapan keridaan Allah Swt. Pemaknaan *qawamah* seperti ini relevan dengan kondisi sosial Indonesia, yang pada dasarnya telah dijelaskan secara lugas oleh mufasir, antara lain al-Harari (2001, p. 59) , Abu Zahrah (n.d., p. 1667), dan Tahir bin 'Asyur (1984, p. 38).

Meninjau tentang diskursus pendapat *fuqaha* tentang penyebab diwajibkannya nafkah, disimpulkan empat pendapat: antara diwajibkan sebab adanya *tamkin*, penahanan, akad dan *tamkin*, atau akad saja. Nyatanya, perumus KHI lebih memilih *tamkin* sempurna sebagai penyebab kewajiban nafkah, di mana pendapat ini merupakan pendapat mayoritas, yakni dipedomani oleh Madzhab Malikiyyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah. Pemilihan pendapat ini tentu telah menimbang relevansi pendapat fikih disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat muslim nusantara. Dimana dalam kaidah positivisasi fikih (*taqwin al-fiqh*) ke dalam perundang-undangan, dapat memilih *qaul* yang relevan dengan realita masyarakat (Al-Syisri, 2013, p. 55). Di sisi lain, ketika pendapat tersebut telah diakomodasi menjadi bagian dari substansi hukum resmi suatu negara, maka pendapat inilah yang ditetapkan, sehingga menegasikan dan membatalkan pendapat lain yang menjadi perkhilafan (Khalaf, 1988, p. 6).

Jika dilihat dari segi muatan makna dalam Pasal 80 ayat (5) KHI, hakikatnya tidak bisa lepas dari pasal induknya, yakni Pasal 80 tentang kewajiban suami. Muara dalam pasal 80 KHI di atas menjelaskan pada lima aspek: *Pertama*, tanggung jawab suami secara umum (Pasal 80 ayat 1-3). *Kedua*, sebab wajibnya nafkah karena terjadi *tamkin* sempurna dari isteri (Pasal 80 ayat 5). *Ketiga*, macam-macam nafkah (Pasal 80 ayat 4 poin a-c). *Keempat*, hak isteri untuk membebaskan kewajiban nafkah (Pasal 80 ayat 6). *Kelima*, gugurnya nafkah akibat nusyuz isteri (Pasal 80 ayat 7).

Sehingga dari sekian pasal di atas, alur pembacaan untuk memahami Pasal 80 ayat (5) KHI tidak dapat dibaca secara independen, melainkan harus dibaca secara berkaitan dengan ayat-ayat lainnya. Logika hukumnya adalah: ketika telah terjadi pernikahan yang sah antara suami isteri, maka

konsekuensi hukumnya adalah mewajibkan kepada suami untuk menafkahi isteri. Dikarenakan adanya kewajiban nafkah atas suami untuk isteri, mewajibkan pula isteri berlaku *tamkin* sempurna. Jika isteri telah berlaku *tamkin* sempurna, maka suami wajib merealisasikan nafkah dengan berbagai macam yang telah disebutkan; dan jika isteri tidak berlaku *tamkin* sempurna, maka gugurlah kewajiban suami untuk menafkahnya dari berbagai macam nafkah yang telah disebutkan.

Kendati demikian, dalam KHI tidak dijelaskan secara rinci apa maksud dari *tamkin* sempurna. Jika ditelisik secara makna harfiah, maka *tamkin* dapat diartikan sebagai 'penyerahan diri', sedangkan diksi 'sempurna' memiliki arti 'utuh'. Sehingga dapat diartikan sebagai 'penyerahan diri dari seorang isteri secara utuh'. Ini masih definisi secara harfiah, yang tidak diatur. Hakikatnya, pemaknaan atas frasa '*tamkin* sempurna' dalam literatur fikih memiliki makna dan indikator yang beragam. Pemaknaan beragam ini muncul akibat interpretasi *fuqaha* yang beragam dalam memahami dalil yang dijadikan sebagai landasan hukum kewajiban nafkah. Terlebih antar *fuqaha* Madzhab memiliki kriteria atau indikator terukur dalam konsep tamkin sempurna yang dapat dijadikan sebagai tolak ukur, apakah isteri telah berlaku *tamkin* atau belum. Kejelasan makna ini tidak terdapat dalam KHI, yang dibuktikan dengan tiadanya pasal yang dapat menafsiri maksud *tamkin* sempurna ini. Sehingga, bunyi ayat ini harus diartikan secara umum, yang tentunya Majelis Hakim dapat memberikan ragam interpretasi berdasar ijihad masing-masing (Khalid, 2014). Dengan beragam interpretasi tersebut, maka muncullah berbagai putusan pengadilan yang memiliki argumentasi yang beragam. Inilah titik problem yang diamati oleh penulis yang akan dijabarkan dalam poin berikutnya.

3.2 Kelemahan-Kelemahan Substantif dalam Pasal 80 Ayat (5) KHI

Rekonstruksi pasal 80 ayat (5) KHI ini tidak lepas dari adanya kelemahan substantif. Penulis menemukan ada 3 bentuk kelemahan tersebut sebagai berikut:

a. Mengadopsi Fikih secara Tidak Utuh

Pasal dan ayat dalam Kompilasi Hukum Islam secara penuh mengikuti Madzhab fikih. Muara substansi dalam KHI memang beragam afiliasi Madzhabnya. Mayoritas dari pasal-pasal di dalamnya mengadopsi Madzhab Syafii. Tetapi, tak jarang dari pasal-pasal yang mengadopsi Madzhab Hanafi, Maliki, dan Hanbali. Hal ini dibuktikan dengan referensi primer yang dijadikan rujukan dalam penyusunan KHI yang berjumlah 38 kitab tersebut memang terklasifikasi dari kitab-kitab empat Madzhab. Ima Damayanti (2018) bahkan menyebut Madzhab Zahiri dan Syi'ah juga turut diadopsi dalam KHI. Sehingga secara tidak langsung, pengambilan pendapat fuqaha klasik yang diadopsi dalam KHI menganut kaidah positivisasi hukum Islam (*taqnin al-fiqh*).

Merujuk pada pendapat pakar, sebagaimana disebut oleh Abd al-Rahman Ibrahim Abd al-Aziz al-Humaydi (1989, p. 304) dengan definisi praktis atas dasar pengambilan pendapat yang unggul atau relevan atas dasar kemaslahatan dengan narasi berikut:

"(*taqnin* adalah) pemilihan pendapat Madzhab yang unggul atau salah satu dari pendapat Madzhab, atau Madzhab lainnya yang dipedomani berdasar dalil terkuat, atau pemilihan pendapat yang merealisasikan *maqasid al-syariah* dalam penerapan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan, mengeasikan kesulitan dan kesukaran bagi manusia, serta mempermudah aktivitas masyarakat. Pilihan-pilihan tersebut dihimpun dan dimuat dalam satu aturan yang terkodifikasi dan sistematis".

Ada tiga pendapat dalam memilih *qaul* fikih yang hendak diformalisasikan ke dalam suatu aturan perundang-undangan, antara lain: **Pertama**, *qaul* fikih harus diadopsi dari satu Madzhab tertentu. Apabila ditemukan beberapa *qaul* dalam satu Madzhab tersebut, maka dapat diambil pendapat Imam Madzhab atau *qaul* yang paling unggul. Pendapat ini berlaku atas dasar bahwa hakim hanya diperkenankan berpedoman pada satu Madzhab tertentu dalam menangani semua perkara. **Kedua**, mengambil dan menentukan *qaul* satu Madzhab tertentu atau lintas Madzhab yang paling kuat dan unggul. Penetapan tersebut harus didasari relevansi antara kemaslahatan masyarakat muslim dengan ketetapan aturan. **Ketiga**, mengambil Madzhab populer dalam suatu negara untuk dijadikan sebagai Madzhab utama dalam formalisasi hukum Islam, namun diperkenankan untuk keluar dari Madzhab

tersebut, jika memuat kemaslahatan (Akusy, n.d., p. 24).

Kendati demikian, yang menjadi titik kelemahan pada KHI, terutama dalam Pasal 80 ayat (5) KHI yang berbicara tentang *tamkin* sempurna, sebenarnya pasal ini mengadopsi pendapat jumhur *fuqaha* (Malikiyyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah), akan tetapi tidak mengambil serta mengutip makna dan konsep *tamkin* sempurna secara utuh. Penulis beranggapan bahwa konsep *tamkin* sempurna yang dipedomani dalam KHI ini lebih spesifik diarahkan pada konsep milik Madzhab Syafi'i. Terbukti dengan beberapa putusan hakim yang telah disebutkan di konteks penelitian yang merujuk pada referensi Madzhab Syafi'i. Di sisi lain, dalam pasal ini hanya disebutkan bahwa kewajiban menafkahi isteri bagi suaminya berlaku pasca isteri telah berlaku *tamkin* sempurna, tanpa menyebutkan apa maksud dan ketentuan dari *tamkin* sempurna tersebut. Dengan demikian, afiliasi Madzhab dalam pasal ini masih belum sempurna, sehingga memerlukan adanya penyempurnaan.

b. Substansi Pasal Mengarah pada Keberlakuan Makna Secara Umum

Penulis menganggap bahwa Pasal 80 ayat (5) KHI berlaku umum secara pemaknaannya. Padahal, pasal ini dapat berlaku khusus, baik terdapat spesifikasi secara langsung dari muatan pasal itu sendiri atau ditafsirkan oleh pasal lain. Pada bunyi pasal tersebut, setidaknya dapat dimaknai dalam dua kategori sebagai berikut:

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

Kedua, pada kalimat "mulai berlaku sesudah ada *tamkin* sempurna dari isterinya", memiliki makna bahwa kewajiban suami untuk menanggung beberapa komponen nafkah yang disebut mulai berlaku sejak isteri telah berlaku *tamkin* secara utuh. Kendati demikian, pada bunyi ayat tersebut tidak ada pasal/ayat penjabar tentang makna *tamkin* sempurna dan indikatornya, di mana dengan adanya pembatasan maksud dan kriteria indikator tersebut dapat menspesifikasi makna kalimat sehingga jauh dari bias. Inilah yang menjadi titik poin krusial yang harus dibenahi. Dengan demikian, penulis menganggap bahwa pada frasa "*tamkin* sempurna" cenderung diberlakukan pada makna umum. Ketika didapati kalimat yang bermakna umum, maka sebisa mungkin digali dan dicari kalimat yang bermakna khusus yang menjelaskan hakikat dari keumuman tersebut, sehingga dapat diarahkan pada makna spesifik.

Jika ditinjau dari sisi leksikologi bahasa Indonesia, bentuk kalimat dalam Pasal 80 ayat (5) ini dapat tergolong pada kausalitas, karena di dalamnya memuat unsur sebab (*cause*) dan akibat (*effect*) (Jean, 1980, p. 288). Oleh karenanya, Pasal 80 ayat (5) ini dapat dibaca sebagai berikut:

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

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

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

Dalam penyusunan naskah hukum (legal drafting), terutama dalam naskah perundang-undangan,

sepatutnya menggunakan kaidah-kaidah bahasa Indonesai yang baku dan tepat. Hal ini bertujuan untuk menghindari kebiasaan makna dan menghindari rasa ketidakadilan pada muatan pasal/ayatnya. Begitu pula, harus menggunakan bahasa yang lugas dan tidak menimbulkan multitafsir (banyak pemahaman). Edison Manik menyebutkan bahwa ciri-ciri bahasa dalam peraturan perundang-undangan adalah sebagai berikut:

- a. Lugas dan pasti, untuk menghindari kesamaan makna atau kerancuan;
- b. Bercorak efektif (hemat kata), hanya kata-kata penting yang dipakai saja;
- c. Objektif dan menekan rasa subjektif;
- d. Membakukan makna kata, ungkapan atau istilah yang digunakan secara konsisten;
- e. Memberikan definisi atau batasan pengertian secara cermat;
- f. Penulisan kata yang bermakna tunggal atau jamak selalu dirumuskan dalam bentuk tunggal;
- g. Penulisan huruf awal dari kata, frasa, atau istilah yang sudah didefinisikan atau diberikan batasan pengertian, nama jabatan, nama profesi, nama institusi, dan jenis Peraturan Perundang-undangan dan rancangan Peraturan Perundang-undangan dalam rumusan norma ditulis dengan huruf capital (Syamsudin, 2013, p. 313).

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

c. Interpretasi Hakim yang Beragam Menimbulkan Kerancuan pada Makna Hakikat

Hakim memiliki salah satu kewenangan, yakni menetapkan hukum sebagai sebuah keputusan yang mengikat bagi yang bersengketa. Putusan hakim sangat berkaitan erat dengan pola pikir dan nalar kritis hakim dalam memadukan peristiwa hukum dan teks hukum. Tentunya, putusan hakim ini sangat diharapkan oleh pihak yang berperkara untuk dapat menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan tidak merugikan. Oleh karena itu, peran nalar hakim sangatlah berpengaruh (Dewanto, 2020).

Hakim dapat melakukan interpretasi (penafsiran) teks hukum atas dasar keadilan dan kemaslahatan pihak yang berperkara. Hal ini dikarenakan terdapat teks hukum yang kurang jelas atau terdapat kekosongan hukum, maka hakim diberi kewenangan untuk menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum serta rasa keadilan sebagai bagian dari kontribusi hakim dalam menciptakan keadilan hukum (Khasanah & Lumbanraja, 2022). Kewenangan ini ditegaskan dalam Pasal 5 UU No. 48 tahun 2009. Di satu sisi, hakim juga tidak diperkenankan menolak suatu kasus yang harus diperiksa dan diadili, sekalipun tidak terdapat landasan hukum materil yang melandasi atau teks hukum yang masih bersifat general. Hal ini sebagaimana termaktub dalam Pasal 10 ayat (1) UU No. 48 tahun 2009.

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

Bukti terjadinya ragam interpretasi dalam memaknai frasa '*tamkin sempurna*', misalnya seperti termaktub dalam Putusan No. 310/Pdt.G/2022/PA.Mrs, di mana majelis hakim memaknainya sebagai berikut:

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

Penulis memahami bahwa pertimbangan hakim dalam memaknai frasa '*tamkin sempurna*' pada

putusan di atas mengarah pada pemenuhan hak dan kewajiban. Penulis membandingkannya dengan putusan lain semisal Putusan No. 4625/Pdt.G/2021/PA.Kab.Mlg yang menjelaskan makna '*tamkin* sempurna' sebagai berikut:

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

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

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

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

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

3.3. Rekonstruksi Konsep *Tamkin* Sempurna berbasis Nalar *Maqasid* Abdullah bin Bayyah

a. Interpretasi *Fuqaha* tentang *Tamkin* Sempurna dalam Kitab Fikih

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

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

Bermula pada munculnya istilah *tamkin* sempurna ialah muncul akibat diwajibkannya nafkah. Pasalnya, ada dua kewajiban yang dibebankan atas suami dalam hal materi, yakni kewajiban memberikan mahar dan nafkah (Al-Asmandi, 2007, p. 78; Al-Mawardi, 1999, p. 437). Oleh karena pernikahan termasuk dalam sebuah akad, maka apa status mahar dan nafkah dalam akad nikah? Al-Rafi'i (w. 633 H) (1997, p. 245) menyatakan bahwa yang menjadi kompensasi (*muqabalah*) dari akad adalah mahar, sementara nafkah bukan termasuk kompensasi darinya, melainkan termasuk kompensasi dari *tamkin*. Lantas mengapa demikian? Diperinci sebagai berikut:

- a) Zakariyya al-Ansari (w. 926 H (n.d., p. 467) memberikan alasan bahwa di dalam sebuah transaksi, tidak menerima harta yang tidak jelas (*mal majhul*). Sedangkan, menjadikan mahar serta nafkah sebagai kompensasi dari akad merupakan sebuah kebiasaan, karena satu akad ditukar dengan dua

jenis kompensasi yang berbeda. Sementara yang tepat dijadikan sebagai kompensasi dari akad nikah adalah mahar yang disebutkan ketika proses akad nikah.

- b) Al-Rafi'i (Al-Rafi'i, 1997) menjelaskan bahwa hakikat nafkah berdasarkan kuantitas dan ukurannya, tidak dapat ditentukan secara pasti. Sebab di dalam konsep nafkah tergantung pada kondisi suami pada hari tersebut, terkadang dapat digolongkan pada nafkah suami yang berkecukupan (*musir*), cukup menengah (*mutawassit*), atau kurang berkecukupan (*mu'sir*). Sementara suatu akad tidak dapat menerima materi yang tidak jelas, sehingga tidak dapat dijadikan sebagai sebuah kompensasi.
- c) Al-Mawardi (w. 450 H) (Al-Mawardi, 1999) menjelaskan bahwa nafkah tidak menjadi wajib karena adanya akad nikah, sebab nafkah bisa gugur sebab adanya nusyuz. Dalil yang ia gunakan sebagai illat adalah dalil naqli hadis Aisyah Ra bahwasanya Nabi Saw pasca menikahinya, tidak langsung menafkahnya, melainkan menunggu selama 2 tahun (sebagai kelayakan wanita gadis dalam berhubungan), lalu Nabi Saw membina rumah tangga usai menunggu 2 tahun, dan menafkahnya. Seandainya nafkah merupakan kompensasi dari akad, niscaya pasca akad nikah sudah berkeharusan memberikan nafkah tersebut, tetapi anggapan ini tertolak dengan dalil di atas.
- d) Al-Mawardi (Al-Mawardi, 1999) juga menjelaskan bahwa nafkah tidak menjadi wajib akibat adanya bercumbu rayu (*istimta'*), karena wanita yang disetubuhi dengan cara syubhat, tidak berkewajiban untuk dinafkahi, meskipun telah terjadi *istimta'*. Melainkan berkewajiban untuk memberikan ganti rugi berupa mahar sepadan (*mahr misil*) untuknya.

Term *tamkin* yang disebutkan di atas, sebagaimana disebutkan pula dalam Pasal 80 ayat (5), maksudnya mengarah pada istilah '*tamkin sempurna*'. Dalam literatur fikih disebut dengan '*tamkin tamm*'. Jika ditetapkan adanya batasan berupa '*sempurna*', maka logika terbalik akan mengarah pada terjadi pula *tamkin* tidak sempurna (*tamkin naqish*). Hal ini sebagaimana dipahami oleh al-Suyuti ketika memahami pernyataan al-Nawawi (w. 676 H) dalam *Raudat al-Thalibin* dan pernyataan al-Rafi'i dalam *al-Syarh al-Kabir*. Ia mengungkapkannya sebagai berikut:

"Lihatlah bagaimana al-Rafi'i memberikan alasan melalui kaulnya, 'sebab tidak terjadi *tamkin sempurna*', menunjukkan bahwa didapati *tamkin* yang kurang (tidak sempurna). Sedangkan *tamkin* tidak sempurna tidak mewajibkan pemberian nafkah, sekalipun suami telah melakukan *istimta'* bersamanya" (Al-Suyuthi, 2004, p. 264).

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

Lantas kapan seorang isteri diharuskan untuk melakukan *tamkin*? Seorang isteri diharuskan untuk melakukan *tamkin* ketika ia telah menerima mahar dari suaminya sebagai bentuk kompensasi dari akad yang melegalkan hubungan badan. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Zakariyya al-Ansari (1950, p. 144) dalam menjelaskan tentang standar pernyataan isteri dalam menyatakan *tamkin*.

Terkait dengan batasan makna (definisi) *tamkin*, dalam literatur Madzhab Syafi'i, penulis tidak menemukan istilah konkrit dari *tamkin* dan *tamkin sempurna*. Hanya saja, *fuqaha* menyebutkan gambaran dari *tamkin*, tanpa menyebut definisinya. Ini dalam glosarium ilmu mantik dikenal dengan sebutan pendefinisian dengan sebuah permisalan (*al-ta'rif bi al-mitsal*). Untuk menjawab hal ini, penulis tampilkan pendapat al-Syairazi (w. 476 H) (n.d., p. 148) dalam *al-Muhadzab* berikut:

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

Lalu apa maksud dari *tamkin sempurna*? Jika menelisik pada literatur fikih Madzhab Syafi'i, penulis tidak menemukan definisi konkrit yang memastikan pengertian dari *tamkin sempurna*. Yang disebutkan oleh *fuqaha* hanyalah gambarannya (*shurat al-tamkin*) saja. Al-Nawawi (1991, p. 60) memberikan gambaran sebagai berikut:

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

Apa yang disampaikan oleh al-Nawawi di atas masih terlihat umum. Hakikatnya, *qaul* di atas mengutip dari pendapat gurunya; al-Rafi’i (Al-Rafi’i, 1997) dengan redaksi sebagai berikut:

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

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

Lantas apa indikator dalam *tamkin* sempurna? Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa *tamkin* sempurna memuat *tamkin* dari sisi penyerahan diri untuk berkenan disetubuhi (*tamkin min al-istimta’*) dan *tamkin* dari sisi penyerahan diri untuk berkenan berpindah tempat ikut dengan suaminya (*tamkin min al-naql*). Keterangan di atas pada hakikatnya telah disampaikan oleh al-Mawardi (Al-Mawardi, 1999) sebagai berikut:

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

Namun yang menjadi catatan penting bahwasanya *tamkin* sempurna dari isteri hanya dapat berlaku dan berimplikasi hukum atas kewajiban menafkahnya dari suami hanya berlaku dalam akad pernikahan yang sah. Oleh karenanya, menegasikan *tamkin* dari perempuan dalam pernikahan yang tidak sah (*fasid*) atau *tamkin* di luar nikah. Sehingga, konsekuensinya adalah isteri tidak dapat menggugat nafkah lampau (*madhiyyah*) ketika pernikahannya dinyatakan tidak sah atau di luar pernikahan (Al-Syairazi, n.d.).

b. Konsep Maqasid Syariah Abdullah bin Bayyah

Abdullah bin Bayyah beranggapan bahwa struktur dalam hukum Islam memuat dua hal: hukum dan hikmah (A. Bin Bayyah, 2018b, p. 65). Maksud dari hukum adalah bentuk norma-norma dalam fikih yang sering disebut sebagai hukum *taklifiy*, antara lain: wajib, sunnah, makruh, haram, dan mubah. Semua norma tersebut ditelusuri melalui dali-dali Al-Qur’an dan Sunnah dengan bantuan seperangkat metodologi formulasi hukum Islam yang disebut *usul al-fiqh*. Setiap norma hukum yang ditetapkan, pasti dibalikinya terdapat hikmah, manfaat, dan maslahat yang bermuara dan dirasakan oleh setiap *mukallaf* sebagai hukum yang patut dipatuhi. Diksi “hikmah” tersebut sering kali diucapkan dengan term “*maqasid al-syari’ah*”.

Abdullah bin Bayyah memiliki pandangan tentang *maqasid al-syariah* dengan mendefinisikannya sebagai berikut:

“*Maqasid al-syari’ah* adalah nilai-nilai partikular atau universal yang dipahami dari ucapan *Syari’* semenjak dari awal, baik masalah pokok ataupun cabang. Demikian pula sasaran, hikmah, dan tujuan yang digali dari ucapan *Syari’* dan sesuatu yang semakna dengannya beserta segala macam petunjuknya yang dapat dicerna oleh nalar manusia serta mengandung kemaslahatan dan dapat diketahui secara rinci maupun universal.” (A. Bin Bayyah, 2018b, p. 31).

Abdullah bin Bayyah menjelaskan tentang perlunya perbaikan dari sisi formulasi hukum Islam secara metodologis. Dalam hal ini, ia menghadirkan konsep *maqasid al-syari’ah* dan menjelaskan urgensi

revitalisasi konsep tersebut sebagai sebuah pendekatan metodologis dalam formulasi hukum Islam. *Maqasid al-syari'ah* tidak cukup diletakkan sebagai penyempurna saja, bahkan hanya bertahan dalam tataran teoritis yang jumud. Untuk itu, *maqasid al-syari'ah* harus bermitra dengan *usul al-fiqh* untuk menghasilkan rumusan hukum yang relevan dan solutif menjawab pelbagai problematika umat muslim di era kontemporer (A. Bin Bayyah, 2018b, p. 100)..

Maqasid al-syariah dapat digali dari sangkarnya dengan menggunakan empat cara (A. Bin Bayyah, 2018b, p. 165):

1. Melalui *khithab* yang mengandung perintah dan larangan secara tegas dan jelas. Hal ini dapat diidentifikasi dengan *sighat amr* atau *nahy*.
2. Melalui penelitian terhadap alasan-alasan yang terkandung dalam sebuah perintah dan larangan dengan metode penggalan illat (*masalik al-'illat*)
3. Melalui penyempurna tujuan-tujuan pokok. Hal ini diperlukan, sebab dalam syariat memiliki dua komponen: tujuan asal (*al-maqshad al-ashli*) dan tujuan cabang (*al-maqshad al-far'i*).
4. Melalui penelitian terhadap diamnya *Syari'* (*sukut al-syari'*).

Mujtahid juga diharuskan untuk melakukan revitalisasi *maqasid al-syari'ah* berdasar pada tiga aspek (A. Bin Bayyah, 2018b, p. 294):

1. Mengaktifkan kerja *ushul al-fiqh* dalam bingkai *maqashid al-syari'ah* sebagai satu-kesatuan yang melekat dengan tujuan untuk memperluas kinerja penggalan *maqasid* berdasar empat pilar: *istihsan*, *istishlah*, penggalan dengan *qiyas*, dan mempertimbangkan akibat hukum berikut *dzari'ah*-nya.
2. Memilih pendapat *fuqaha* yang sesuai dengan realisasi *maqashid al-syari'ah*, sekalipun pendapat tersebut dianggap lemah, selama penisbatan *qaul* tersebut valid, bersumber dari orang yang terpercaya (*tsiqah*), dan berdasar pada kebutuhan umat.
3. Mengaktifkan teori *maqashid* dalam bingkai falsafah Islam secara komprehensif yang dapat menjawab pelbagai problematika kontemporer kemanusiaan dalam berbagai bidang, baik di bidang ibadah, ekonomi, politik, sosial, dan lain sebagainya.

c. Penetapan Konsep Tamkin Sempurna dalam Tinjauan Maqasid Abdullah bin Bayyah

Dalam menguraikan konsep *tamkin* sempurna dalam nafkah, terlebih dahulu harus diketahui maksud dibalik hukum tersebut. Pada hakikatnya, kewajiban isteri melakukan *tamkin* sempurna berawal dari akad pernikahan yang sah, yakni dalam ijab kabul antara wali dan suami. Dari akad pernikahan itu, timbullah konsekuensi atas suami untuk menyerahkan mahar kepada isteri (Al-Anshari, 1950). Ketika isteri telah menerima mahar dari suami, maka suami berhak untuk meminta *tamkin* dari isteri yang pada akhirnya, *tamkin* inilah yang menjadi penyebab lahirnya kewajiban nafkah atas suami yang ditunaikan kepada isteri. Kendati demikian, untuk menarik penetapan konsep *tamkin* sempurna dan nilai *maqasid*-nya, terlebih dahulu harus diketahui *maqasid* dari pernikahan, sebab pernikahan adalah poros utama lahirnya konsekuensi-konsekuensi lain di dalamnya.

Pensyari'atan nikah memiliki tujuan-tujuan tertentu. Tujuan inilah yang dikehendaki oleh *syari'* sebagai penetap syariat yang memiliki imbas pada kemaslahatan umat Islam. Di dalam pernikahan terdapat beberapa tujuan. Di antaranya terdapat tujuan asal (*al-maqasid al-asli*) dan tujuan turunan (*al-maqasid al-tab'i*) (A. Bin Bayyah, 2018b). Hasan al-Sayyid Hamid Khitab (2009, p. 13) menetapkan tujuan asal dari pernikahan ada dua, yakni: a) regenerasi keturunan dan b) memproteksi kemaluan dan nasab. Sedangkan tujuan turunan dalam pernikahan, yakni: a) mendapatkan kehalalan bersenang-senang (*istimta'*); b) menetapkan kewajiban nafkah atas suami kepada isteri; c) merealisasikan ketenangan dan ketentraman antar pasangan; d) mewujudkan silaturahmi antar keluarga; e) menjaga kedua pasangan dari maksiat dan dosa besar.

Bagi Abdullah bin Bayyah, sekian tujuan pernikahan, baik tujuan asal maupun tujuan turunan harus dihadirkan dan dilibatkan dalam proses pemilihan *qaul fuqaha*/Madzhab yang diunggulkan. Ia juga memperingatkan kepada ahli fikih zaman sekarang untuk tidak terpaku pada dalil partikular semata, melainkan harus melihat pula pada dalil-dalil universal untuk merealisasikan nilai-nilai

universal. Bisa jadi, satu pendapat yang dinyatakan lemah jika ditinjau dari dalil nas namun dapat diunggulkan melalui dalil maqasid dengan memperhatikan pada aspek realita masyarakat yang menuntut (A. Bin Bayyah, 2018b)

Jika berangkat dari pandangan Abdullah bin Bayyah di atas, dari sekian pendapat tentang penyebab diwajibkannya nafkah atas suami, maka penulis lebih memilih pada *tamkin* sebagai penyebab lahirnya konsekuensi nafkah. Di samping pendapat ini merupakan pendapat mayoritas (Malikiyyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah), dari sisi dalil memang diakui kekuatannya. Realitas masyarakat serta pendapat yang berkembang masih menerima pendapat ini sebagai acuan dalam menetapkan hukum nafkah. Bukti otentik yang masih eksis hingga sekarang adalah adopsi *qaul* (*tamkin*) pada Kompilasi Hukum Islam yang menjadi acuan Majelis Hakim dan lembaga terkait dalam mengatur dan memutuskan perkara perkawinan. Gugatan nafkah yang berlaku di Indonesia, dasar utamanya adalah dengan membuktikan terjadinya *tamkin* dan ketiadaan nusyuz dari isteri. Hal ini membuktikan bahwa eksistensi *qaul* di atas dapat merealisasikan tujuan dari syariat yang terjadi di Indonesia.

Dalam hal *tamkin* dijadikan sebagai pendapat hukum yang ditetapkan, maka landasan dalil yang diusung oleh *fuqaha* untuk menetapkan *tamkin* adalah melalui hadis Nabi Saw tentang pernikahannya dengan Aisyah Ra di mana Nabi saw menikahinya pada usia Aisyah masih enam tahun, lalu membina rumah tangga bersamanya pada usia sembilan tahun. Interval waktu antara pasca akad nikah dengan membina rumah tangga, Aisyah Ra dalam keadaan tidak diserahkan oleh walinya; Abu Bakr kepada Nabi Muhammad Saw, sebab pada saat itu Nabi Saw sedang tidak berada di Madinah. Pada usia Aisyah sembilan tahun, Nabi SAW telah kembali dan ia diserahkan oleh walinya. Pada saat rentan waktu tersebut, tidak ada riwayat yang menyatakan bahwa Nabi Saw menafkahi Aisyah. Jika ada riwayat demikian, maka pasti Nabi SAW akan menjelaskannya, sebab nafkah ini adalah sebuah kewajiban (bin Rif'ah, 2009, p. 196).

Pemahaman *fuqaha* pada dalil di atas, sesungguhnya berangkat dari kaidah *usul al-fiqh* tentang diamnya Nabi Saw (*sukut al-syari'*) yang dapat dijadikan sebagai dalil. Ini juga dinyatakan oleh Abdullah bin Bayyah bahwa *maqasid* dapat digali melalui diamnya *syari'* bilamana tidak didapati perintah atau larangan secara tegas dari *nash*. Abdullah bin Bayyah menempatkan diamnya *syari'* ini pada langkah keempat yang ia kutip dari pendapat al-Syatibi ('Abd Allah Bin al-Syaikh al-Mahfuz Bin Bayyah, n.d., p. 181). Hanya saja, metode ini tidak dijelaskan oleh Tahir bin 'Asyur di dalam kitabnya. Anggapan Ahmad al-Raisuni tentang tidak ada pembahasan dalam kitabnya, dikarenakan metode ini hanya dapat digunakan pada objek yang amat sedikit. Sehingga Ibn 'Asyur tidak membahasnya, bukan berarti ia tidak mengetahui akan metode ini, tetapi karena sempitnya wilayah ijtihad menggunakan metode ini, sehingga tidak perlu dicantumkan (Al-Raisuni, 1992, p. 281). Abdullah bin Bayyah mengklasifikasi diamnya *syari'* pada dua bentuk:

- 1) Diamnya *syari'* dalam hal tiada perkara yang mendesaknya. Seperti peristiwa hukum yang terjadi pasca wafatnya Rasulullah Saw.
- 2) Diamnya *syari'* dalam hal ditemukan faktor yang menghendaki, tetapi *syari'* tidak menetapkannya (A. Bin Bayyah, 2018b).

Penulis berkesimpulan bahwa *fuqaha* dalam hal ini menerapkan bentuk klasifikasi kedua. Karena hakikatnya, perintah tentang kewajiban nafkah atas suami kepada isteri, ini ditemukan dan tidak mungkin Nabi Saw tidak mengetahui akan perintah ini. Namun, Nabi Saw diam sebagai dalil atas ketidak wajiban menafkahi isteri pasca akad nikah yang masih belum diserahkan.

Adapun tujuan dari hukum *tamkin* sempurna dari isteri adalah sebagai realisasi atas terwujudnya nafkah. Sebab, nafkah tidak menjadi wajib, bilamana tidak terjadi *tamkin* sempurna dari isteri. Oleh karenanya, imbal balik antara hak dan kewajiban keduanya menjadi tidak seimbang, bilamana dua entitas ini (nafkah dan *tamkin*) tidak terwujud. Dalam hal menentukan tujuan syari'ah, Abdullah bin Bayyah menyatakan bahwa tujuan syariah harus masuk antara pada lingkup tujuan asal (*al-maqasad al-asli*) atau tujuan cabang (*al-maqasad al-tab'i*) (A. Bin Bayyah, 2006, 2018b). Penulis beranggapan bahwa nafkah menempati pada posisi tujuan cabang (*al-maqasad al-tab'i*) sebagaimana penulis merujuk pada pendapat Hasan al-Sayyid Hamid Khithab (Khithab, 2009), sementara *tamkin* termasuk wasilah untuk

dapat teralisasinya tujuan cabang tersebut (*wasilat al-maqasid al-tab'i*).

Merujuk pada pendapat Sana Bensayah dkk (2018) yang mengungkap bahwa *maqasid* dari penyarian nafkah ada delapan, antara lain:

- 1) Mengokohkan karakter tanggung jawab dari suami (*tatsbit mabda' al-qawamah*) dengan mengambil QS. al-Nisa: 34 sebagai dalil.
- 2) Menetapkan kewajiban upah nafkah atas suami dengan mengambil QS. al-Talaq: 6-7 sebagai dalil.
- 3) Menanggung kebutuhan anggota keluarga.
- 4) Merealisasikan makna tanggung jawab dalam hak suami dan isteri.
- 5) Merealisasikan ketenangan jiwa dan ketetapan materi dalam keluarga.
- 6) Memuliakan perempuan.
- 7) Mewujudkan prinsip tolong-menolong dan menanggung beban tanggung jawab.
- 8) Mewujudkan hak manfaat harta dari nafkah.

Tujuan kedua “menetapkan kewajiban upah nafkah atas suami”, pada hakikatnya tidak akan terealisasi, apabila tidak terjadi *tamkin* sempurna. Sehingga penulis beranggapan bahwa *tamkin* berperan penting dalam realisasi nafkah, di mana nafkah sendiri tidak lain bertujuan untuk ketahanan dan keberlanjutan rumah tangga agar kekal abadi hingga terpisahkan oleh maut.

Abdullah bin Bayyah menetapkan bahwa *maqasid* juga harus menapaki tangga derajat dari sisi kemaslahatannya. Apakah tergolong tujuan primer (*al-maqasid al-daruri*) ataukah sekunder (*al-maqasid al-hajji*) (A. Bin Bayyah, 2018b). Dalam pernikahan, tujuan penyarian nafkah di dalamnya tergolong tujuan sekunder (*al-maqasid al-hajji*) dan dari kemaslahatannya tergolong pada proteksi harta (*hifz al-mal*). Keduanya menjadi penyokong realisasi tujuan primer (*al-maqasid al-daruri*) yakni syariat pernikahan untuk merealisasikan proteksi agama (*hifz al-din*) dan proteksi generasi (*hifz al-nasl*).

d. Draf Usulan Konsep Tamkin Sempurna dalam Kompilasi Hukum Islam

Konstruksi ulang (rekonstruksi) tentang konsep *tamkin* sempurna pada Pasal 80 ayat (5) Kompilasi Hukum Islam memang diperlukan. Pasalnya, ayat ini terjadi ambiguitas makna dan menimbulkan ketidak pastian hukum. Pasal ini sangat krusial, sebab dijadikan oleh hakim sebagai dalil (landasan materiil) dalam perkara gugatan nafkah yang diajukan oleh isteri. Letak keberhasilan gugatan nafkah berporos pada pembuktian terjadinya *tamkin* sempurna dari isteri dan ketiadaan nusyuz darinya.

Penulis berkesimpulan bahwa pada hakikatnya Pasal 80 ayat (5) KHI ini sudah sesuai dengan fikih, terutama mengadopsi pada Madzhab Syafi'i. Akan tetapi, pasal tersebut harus diperjelas, mengingat tidak ada pasal maupun ayat yang dapat menjelaskan frasa '*tamkin* sempurna' pada pasal tersebut. Oleh karenanya, penulis memberikan tambahan untuk disertakan tiga unsur, antara lain:

Pertama, pembatasan makna (definisi) pada maksud '*tamkin* sempurna'. Ini ditujukan untuk menetapkan dan membatasi dari istilah tersebut yang disalah tafsirkan oleh berbagai orang, terutama Hakim dalam putusannya. Pembatasan makna ini diperlukan sebagai pondasi untuk menetapkan konsekuensi-konsekuensi lain. Oleh karenanya, penulis memberikan usulan dengan menambahkan bunyi ayat dengan tetap memperhatikan ayat sebelumnya dengan angka (5A) dan ditambah satu ayat (5B) sebagai berikut:

“(5B) Yang dimaksud dengan '*tamkin* sempurna' sebagaimana dimaksud pada ayat (5A) adalah kondisi ketika isteri telah menyerahkan dirinya secara penuh kepada suami tanpa ada syarat atau batasan tertentu”.

Kedua, penetapan indikator terjadinya *tamkin* sempurna dari isteri. Unsur kedua ini bertujuan untuk menjelaskan batasan makna yang telah disebutkan pada ayat sebelumnya (5B). Implementasi dari ayat (5B) dapat dibuktikan dengan memenuhi indikator *tamkin* sempurna. Jika merujuk pada pendapat fikih Madzhab Syafi'i, sebagaimana yang dibahas penulis sebelumnya, maka isteri dapat dinyatakan telah *tamkin* sempurna, bilamana telah memenuhi dua indikator berikut: a) penyerahan diri dari segi kesediaannya untuk melakukan hubungan badan bersama suami (*al-tamkin min al-istimta'*); dan b) penyerahan diri dari segi kesediaannya untuk berpindah tempat tinggal bersama suami (*al-tamkin min al-naql*). Sehingga, penulis merumuskannya dalam ayat (5C) sebagai berikut:

“(5C) Kewajiban isteri sebagaimana dimaksud pada ayat (5B) dapat diketahui melalui dua indikator:

- a. *tamkin* dari segi kesediaan diri untuk melakukan hubungan badan bersama suami;
- b. *tamkin* dari segi kesediaan diri untuk berpindah tempat tinggal bersama suami.”

Ketiga, penetapan syarat tentang keberhakan isteri dalam mendapatkan nafkah. Hal ini perlu untuk dijelaskan, sebab terjadi perihal lain di luar ketentuan *tamkin* sempurna yang telah dijelaskan di atas yang menjadi batasan penting dalam menetapkan nafkah isteri sebagai hak yang ia peroleh. Ada tiga syarat yang harus dipenuhi oleh isteri untuk mendapat hak nafkahnya, antara lain: a) harus dalam pernikahan yang sah. Sehingga bila terjadi *tamkin* di luar nikah, maka tidak dapat diterima; b) telah dewasa dan memungkinkan untuk melakukan hubungan seksual bersama suami. Sehingga menegasikan anak kecil yang tidak berpotensi berhubungan badan; dan c) tidak ada pencegahan, baik dari dirinya sendiri maupun dari walinya. Ketika hal ini terjadi, otomatis *tamkin* tidak mungkin terjadi. Sehingga, harus benar-benar dinyatakan tidak tercegah atas suatu apapun. Oleh karenanya, penulis merumuskannya pada ayat selanjutnya (5D) berikut:

“(5D) Dalam hal isteri berhak mendapatkan nafkah, selain harus memenuhi ayat (5C), juga harus memenuhi syarat-syarat berikut:

- a. isteri berada dalam pernikahan yang sah;
- b. isteri dinyatakan telah dewasa dan memungkinkan untuk berhubungan badan;
- c. isteri tidak mencegah dirinya sendiri atau tidak tercegah oleh wali.”

Draf usulan di atas, penulis harapkan sebagai draf yang dapat memberikan solusi dan kontribusi dalam pengembangan pembaharuan perkawinan di Indonesia, khususnya dalam Kompilasi Hukum Islam yang masih eksis.

4. KESIMPULAN

Penelitian terkait rekonstruksi konsep *tamkin* sempurna pada Pasal 80 ayat (5) KHI ini menghasilkan temuan: *Pertama*, bahwa dalam pasal tersebut terjadi kelemahan substantif. Kelemahan tersebut antara lain: adopsi *qaul* fikih yang tidak utuh, substansi pasal yang mengarah pada makna umum, dan interpretasi hakim yang beragam yang memunculkan kebiasaan dalam memahami makna hakikat. *Kedua*, bahwa rekonstruksi konsep *tamkin* sempurna adalah dengan cara menginterpretasikan maksud *tamkin* sempurna dari *fuqaha* yang telah membahas tuntas terkait hal ini. Sehingga ditemukanlah definisi *tamkin* sempurna, indikatornya, persyaratan isteri berhak mendapatkan nafkah, dan kondisi tidak terjadi *tamkin* sempurna. Jika dilihat dari sisi *maqasid* Abdullah bin Bayyah, pengambilan dalil dalam menetapkan hukum *tamkin* sempurna adalah mengambil kaidah *sukut al-syari'* pada hadis Aisyah Ra tatkala Nabi Saw tidak menafkahnya pasca akad, melainkan setelah diserahkan oleh walinya ketika usia sembilan tahun. *Tamkin* menduduki pada aspek perantara (*wasilah*) untuk merealisasikan tujuan turunan, yakni nafkah (*al-maqсад al-tab'i*) serta nafkah sendiri menduduki derajat tujuan sekunder (*al-maqсад al-hajji*) demi menjaga kemaslahatan harta (*hifz al-mal*).

Penelitian ini tentunya masih terdapat celah untuk disempurnakan. Mengingat, penelitian ini bersifat spesifik, yang ditinjau dari aspek rekonstruksi fikih dan *maqasid*-nya. Penulis merekomendasikan kepada pembaca untuk dapat melakukan penyempurnaan pada aspek tinjauan sosiologis, antropologis, maupun yuridis. Ketiga aspek tersebut adalah pendekatan yang dapat menyempurnakan hasil rumusan baru yang telah penulis paparkan di atas, sehingga dapat diusulkan pada DPR untuk diusung pembaharuan hukum perkawinan Islam dalam KHI.

REFERENSI

- Abidi, M. Y. T. (2004). *Ahkam al-Nafaqah al-Zawjiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Dar al-Fadhilah.
- Akusy, A. (n.d.). *al-Taqnin al-Fiqhi*. Universite Akli Mohand Oulhadj Bouira.
- Al-Anshari, Z. bin M. bin Z. (n.d.). *Asna al-Mathalib fi Syarh Raud al-Thalib*. Dar al-Kitab al-Islami.
- Al-Anshari, Z. bin M. bin Z. (1950). *Fath al-Wahhab bi Syarh al-Minhaj*. Mathba'ah al-Halabi.
- Al-Asmandi, M. bin A. al-H. (2007). *Thariqat al-Khilaf fi al-Fiqh baina al-Aimmat al-Aslaf*. Dar al-Turats.

- Al-Harari, M. A.-A. bin A. (2001). *Tafsir Hadaiq al-Ruh wa al-Rayhan fi Rawabi Ulum al-Qur'an*. Dar Tawq al-Najah.
- Al-Humaydi, A. al-R. I. A. al-A. (1989). *al-Qada wa Nizamuhu fi al-Kitab wa al-Sunnah*. Jami'ah Umm al-Qura.
- Al-Jurjawi, A. A. (1997). *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuhu*. Dar al-Fikr.
- Al-Mawardi, A. bin M. (1999). *Al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafi'i*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Nawawi, Y. bin S. (1991). *Raudhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Muftin*. al-Maktab al-Islamy.
- Al-Rafi'i, A. al-K. bin M. (1997). *Al-'Aziz Syarh al-Wajiz*. Dar al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Al-Raisuni, A. (1992). *Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syathibi*. al-Dar al-'Alamiyyah li al-Kitab al-Islami.
- Al-Suyuthi, A. al-R. bin A. B. (2004). *al-Hawi li al-Fatawa*. Dar al-Fikr.
- Al-Syairazi, I. bin A. (n.d.). *al-Muhadzab fi al-Fiqh al-Imam al-Syafi'i*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Syirbini, M. bin A. K. (1994). *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani al-Minhaj*. Vol. 5. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Syisri, A. al-R. bin S. (2013). *Taqnin al-Ahkam al-Syar'iyyah: Tarikhuhu wa Hukmuhu*. Dar al-Tauhid.
- Amrul, A., Jumadil, J., & Baskam, A. (2021). Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Penyelesaian Perkara di Pengadilan Agama: Perspektif Sistem Hukum Indonesia. *Al-Azhar Islamic Law Review*, 3(1), 11–23.
- Asyur, M. T. bin. (1984). *Tahrir al-Ma'na al-Sadid wa Tanwir al-'Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid*. al-Dar al-Tunisiyyah.
- Bayyah, 'Abd Allah Bin al-Syaikh al-Mahfuz Bin. (n.d.). *Masyahid min al-Maqashid*.
- Bayyuroh, F. (2019). *Studi analisis pasal 80 Kompilasi Hukum Islam (KHI) tentang tamkin sempurna sebagai syarat pemenuhan kewajiban suami terhadap istri*. Skripsi. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Bensayah, S., Chourana, M., & Ghalia, B. (2018). Al-Maqashid al-Syar'iyyah li al-Ahkam al-Fiqhiyyah al-Muta'alliqah bi al-Mar'ah fi al-Hayat al-Zawjiyyah. *Al-Risalah: Journal of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (ARJIHS)*, 3(2), 69–90.
- Bin Bayyah, A. (2006). *Alaqqat Maqasid al-Syariah bi Ushul al-Fiqh*. Mu'assasat al-Furqan li al-Turats al-Islami.
- Bin Bayyah, A. (2018a). *Maqasid al-Mu'amalat wa Marasid al-Waqi'at*. Markaz al-Muwatta'.
- Bin Bayyah, A. (2018b). *Masyahid min al-Maqashid*. Markaz al-Muwatta'.
- bin Rif'ah, A. bin M. (2009). *Kifayat al-nabih fi Syarh al-Tanbih*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Damayanti, I. (2018). KOMPILASI HUKUM ISLAM DALAM TINJAUAN MADZHAB. *Tazkiya*, 19(01), 13–19.
- Dewanto, P. (2020). Rekonstruksi Pertimbangan Hakim Terhadap Putusan Sengketa Perdata Berbasis Nilai Keadilan. *Jurnal Ius Constituendum*, 5(2), 303–324.
- Hammad, M. (2018). Urgensi Kodifikasi Hukum Keluarga Islam Dalam Dunia Muslim. *At-Tahdzib*, 6(1), 156–170.
- Ibn Qudamah, A. bin A. (1969). *al-Mughni li Ibn Qudamah*. Maktabah al-Qahirah.
- Jean, M. K. (1980). *Wester's New Twentiech Century Dictionary of The English Language*. Million Collin's Publisher Inc.
- Khalaf, A. W. (1988). *Al-Siyasah al-Syar'iyyah fi al-Syu'un al-Dusturiyyah wa al-Kharijiyyah al-Maliyyah*. Dar al-Qalam.
- Khalid, A. (2014). Penafsiran hukum oleh hakim dalam sistem peradilan di Indonesia. *Al-Adl: Jurnal Hukum*, 6(11).
- Khasanah, D. R. A. U., & Lumbanraja, A. D. (2022). Perkembangan Interpretasi Hukum oleh Hakim di Indonesia dalam Dominasi Tradisi Civil Law System. *Jurnal Ius Constituendum*, 7, 233.
- Khithab, H. al-S. H. (2009). *Maqasid al-Nikah wa Atsaruha*. Jami'ah Thayyibah.
- Kosasih, K. (2021). Dinamika Pelaksanaan Syariah, Perkawinan Dalam Konstetasi Negara dan Agama. *Jurnal Multikultural & Multireligius*, 20(2), 330–338.

- Muhaimin, W. (2017). Dekonstruksi Istinbath Hukum Menuju Fikih Feminis: Upaya Desakralisasi Turats ala Kaum Liberal. *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin Dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, 3(01), 105–127.
- Murtadlo, M. A. (2021). Analisis Maqasid Syariah Jasser Auda Terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam. *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law & Family Studies*, 3(2), 1–24. <https://doi.org/10.21154/syakhsyiyah.v3i2.3118>
- Mustafa, Z. (2020). Problematika Pemaknaan Teks Syariat Dan Dinamika Masalah Kemanusiaan. *Mazahibuna*.
- Noorhidayah, N. (2021). Aplikasi Fatwa Melalui Metode Ijtihad Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama. *Syariati*, 7(2).
- Rahmasari, B. (2016). Mekanisme dan Dasar Keberlakuan Legal Drafting di Indonesia. *Istinbath: Jurnal Hukum*, 13(1), 71–88.
- Riana, R., & Junaidi, M. (2018). Konstitusionalisasi pembentukan peraturan perundang-undangan melalui penggunaan bahasa Indonesia baku. *Jurnal Legislasi Indonesia*, 15(4), 275–283.
- Rizqon, R. (2022). Analisis Perkawinan Beda Agama Perspektif KHI, HAM dan CLD-KHI. *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 4(1), 13–24.
- Sadat, A., Ipanang, & Marwing, A. (2020). *Kesetaraan Gender dalam Hukum Islam*. LKiS.
- Sari, S. W. (2023). Perbandingan Hukum Keluarga di Indonesia dan Aljazair Tentang Nafkah. *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 5(1), 1–10.
- Sebyar, M. H. (2022). Politik Hukum Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. *IUS: Jurnal Ilmiah Fakultas Hukum*, 9(01), 47–65.
- Syamsudin, A. (2013). *Proses dan Teknik Penyusunan Undang-Undang*. Sinar Grafika.
- Tohari, I., & Kholish, M. (2020). Maqasid Syariah Sebagai Pijakan Konseptual Dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia. *Arena Hukum*, 13(02), 314–328. <https://doi.org/10.21776/ub.arenahukum.2020.01302.7>
- Umar, M. N. bin. (2015). *Syarh Uqud al-Lujayn fi Bayan Huquq al-Zawjayn*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Wahid, M. (2014). *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Marj.
- Zahrah, M. bin A. bin M. A. (n.d.). *Zahrat al-Tafasir*. Dar al-Fikr al-'Arabi.