

MAQASID SYARIAH SEBAGAI PIJAKAN KONSEPTUAL DALAM PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM INDONESIA

Ilham Tohari

Moh. Anas Kholish

Institut Agama Islam Negeri Kediri
Jl. Sunan Ampel No.7 Ngronggo Kediri 64127
tohariilham@gmail.com
Universitas Islam Maulana Malik Ibrahim Malang
Jl. Gajayana No.50, Dinoyo, kota Malang 65144
kholishmuhamad85@gmail.com

Submitted: 06 February 2019, **Reviewed:** 08 February 2019, **Accepted:** 10 August 2020

Abstract

Many people consider that Islamic family law in Indonesia must immediately be renewed. But discussing Islamic family law reform is not an easy matter. The refusal of various parties to the CLD-KHI, as one of the efforts to reform Islamic family law, can be used as a lesson on how Islamic family law reform efforts must be carried out. The renewal of Islamic family law must be carried out with approaches and methodologies that originate from the tradition of Islamic thought itself, and not based on the perspective of thoughts from outside Islam. Maqasid Syariah can be an adequate alternative as a conceptual-methodological basis for Islamic family law reform. In addition being considered able to relate to the concepts and values of modernity, such as equality, gender justice and so on, the Maqasid Syariah approach also has methodological tools for dialogue with Islamic scientific methodologies and traditions such as ushul fiqh, so it is probable that the legal products produced with this approach will become contextual Islamic family law products that are acceptable to all groups of people.

Key words: *Maqasid syariah, Renewal of Islamic family law, Conceptual basis*

Abstrak

Banyak kalangan menilai bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia harus segera diperbarui. Namun pembaruan hukum keluarga Islam tersebut bukanlah hal mudah. Penolakan berbagai pihak terhadap CLD-KHI, sebagai salah satu upaya pembaruan hukum keluarga Islam, dapat dijadikan pelajaran bagaimana upaya pembaruan hukum keluarga Islam harus dilakukan. Pembaruan hukum keluarga Islam harus dilakukan dengan pendekatan dan metodologi yang berasal dari tradisi pemikiran Islam sendiri, bukan berdasarkan perspektif pemikiran dari luar Islam. *Maqasid Syariah* dapat menjadi alternatif yang memadai sebagai dasar konseptual-metodologis pembaruan hukum keluarga Islam. disamping dinilai mampu berhubungan dengan konsep dan nilai-nilai modernitas, seperti persamaan, keadilan gender dan sebagainya, pendekatan *Maqasid Syariah* juga mempunyai perangkat metodologis untuk berdialog dengan metodologi dan tradisi keilmuan Islam seperti ushul fiqh, sehingga besar kemungkinan produk hukum yang dihasilkan dengan pendekatan ini menjadi produk hukum keluarga Islam yang kontekstual dan dapat diterima semua kalangan.

Kata kunci: *Maqasid syariah, Pembaruan hukum keluarga Islam, Pijakan konseptual*

I. Pendahuluan

Ide tentang pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia telah memicu perdebatan dikalangan intelektual hukum di Indonesia. Ada pihak yang menilai bahwa legislasi hukum keluarga Islam di Indonesia tidak memerlukan perubahan. Ahmad rofiq, misalnya, menyatakan bahwa Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai legislasi hukum keluarga Islam di Indonesia, belum perlu untuk direvisi. Alasannya, KHI adalah cerminan pandangan hukum Islam yang sesuai dengan konteks Indonesia, dan juga merupakan kesepakatan (*ijma*) dari ulama Indonesia.¹ Sebaliknya, Euis Nurlelawati memandang perlunya pembaruan dalam KHI sebagai representasi hukum keluarga Islam di Indonesia. Pembaruan tersebut dipandang perlu agar KHI selaras dengan konteks, terutama dalam hal hak-hak anak dan perempuan.²

Ide reformasi hukum keluarga Islam Indonesia memang banyak dihubungkan dengan isu-isu mengenai persamaan dan keadilan. Baik KHI maupun UU No 1 tahun 1974 dinilai masih bernuansa diskriminatif-

patriarkis.³ Musdah Mulia menilai bahwa ketimpangan gender dalam bidang hukum di Indonesia terjadi dalam tiga aspek hukum sekaligus, yaitu materi hukum (*content of law*) budaya hukum (*culture of law*) dan struktur hukum (*sturture of law*). Selain itu, beberapa ketentuan dalam hukum keluarga Islam di Indonesia juga diidentifikasi sebagai akar terjadinya tindak kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) sehingga mereduksi hak-hak kemanusiaan perempuan.⁴

Nur Kholis bahkan menilai peraturan yang memuat Hukum Keluarga Islam di Indonesia, UU No.1 tahun 1994 dan KHI sudah selayaknya ditinggalkan. Alasannya, konfigurasi politik dan pemahaman agama yang “hitam-putih” membawa hukum keluarga Islam tersebut tercerabut dari nilai keadilan dan kemanusiaan yang menjadi cita-cita Pancasila dan tujuan hukum Islam.⁵

Upaya reformasi hukum keluarga Islam di Indonesia mencapai moment strategis dengan terjadi dengan adanya *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang di motori oleh Kelompok Kerja Pengarustamaan Gender Departemen Agama RI (POKJA PUG

1 Ahmad Rofiq, *Pembaharuan hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001).

2 Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, ICAS Publications Series 4 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

3 Beberapa isu dalam dua produk hukum tersebut yang dipandang diskriminatif terhadap perempuan antara lain : Batas usia minimal menikah perempuan yang lebih rendah dari laki-laki, hak perwalian yang hanya dimiliki laki-laki, saksi yang harus laki-laki, hanya laki-laki yang bisa menjadi kepala rumah tangga, konsep *nuzus* yang hanya berlaku untuk Istri, penyelesaian *nuzus* yang berbeda antara istri dan suami, poligami, nikah beda agama, pembagian waris, waris beda agama, dan aturan pemberian nafkah pada masa *iddah*. Selengkapnya lihat: Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: kompilasi hukum Islam dan counter legal draft kompilasi hukum Islam dalam bingkai politik hukum Indonesia* (Institut Studi Islam Fahmina, 2014).

4 Siti Musdah Mulia, “Menuju Hukum Perkawinan Yang Adil: Memberdayakan Perempuan,” dalam *Perempuan dan Hukum*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2006), hlm. 131.

5 Nur Kholis, dkk, “Poligami Dan Ketidakadilan Gender Dalam Undang-Undang Perkawinan Di Indonesia,” *Al-Ahkam* 27, No.. 2, (Desember 2017): 195, <https://doi.org/10.21580/ahkam.2017.27.2.1971>.

Depag) pada tahun 2004. CLD-KHI adalah naskah tandingan rumusan Hukum Islam yang menawarkan sejumlah pemikiran pembaruan hukum keluarga Islam yang mencakup masalah perkawinan Islam, kewarisan Islam dan perwakafan.

Sayangnya, upaya pembaruan hukum keluarga Islam dengan CLD-KHI tersebut menuai kritik, penolakan, protes dan menimbulkan kontroversi publik, hingga akhirnya menteri agama RI waktu itu, Maftuh Basyuni membekukan rumusan CLD-KHI tersebut setelah hanya kurang lebih 1 bulan diluncurkan.⁶ Pada umumnya penolakan tersebut berdasar pada argument bahwa CLD-KHI tidak sejalan dengan ajaran Islam, dan merupakan konspirasi barat yang sekuler yang lebih menekankan prinsip liberalism dan feminisme.⁷

Adanya protes dan penolakan upaya reformasi hukum keluarga Islam tersebut memang dapat dipahami. Karena bagaimanapun reformasi hukum keluarga Islam bukan hal mudah. Bukti kongkritnya adalah kenyataan bahwa hingga kini materi hukum keluarga di berbagai Negara Islam belum banyak berubah secara signifikan, terutama menyangkut hak-hak perempuan, walaupun telah ada banyak kritik terhadapnya. Hal ini menurut Anderson terjadi karena

ada beberapa penyebab, pertama adanya pandangan bahwa hukum keluarga adalah inti dari syariah. Kedua hukum keluarga masih menjadi pedoman pembentukan masyarakat muslim. Ketiga, hukum keluarga masih menjadi pedoman utama bagi mayoritas umat Islam di dunia; dan keempat, sampai sekarang hukum keluarga Islam masih menjadi perdebatan sengit antara kelompok konserfatif dan moderat.⁸

Point terakhir inilah yang menurut penulis menjadi penyebab utama mengapa setiap usaha pembaruan hukum keluarga Islam selalu mendapat penolakan keras. Dan tak jarang penolakan tersebut disertai dengan tuduhan pengaruh pemikiran barat, westernisasi hukum Islam, dan perusakan terhadap Islam.⁹ Apalagi dalam konteks CLD-KHI para perumusanya menggunakan prespektif yang tidak lazim dalam pembentukan hukum Islam, yaitu Pluralisme (*ta'adudiyyah*), nasionalisme (*muwathanah*), penegakan HAM (*iqamat huququ al-Insaniyah*), demokrasi (*dimurqrathiyyah*), kemaslahatan (*maslahat*) dan kesetaraan gender (*al-musawah a-jinsiyyah*),¹⁰ sehingga terkesan mengabaikan metode pembangunan hukum Islam yang telah ada (*ushul fiqh*).

Hal ini juga menandakan bahwa sangat penting untuk mencari metode alternatif

6 Wahid, *Fiqh Indonesia*, 201.

7 Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, 128.

8 J.N.D Anderson, *Law Reform in the Modern World*, (London: The Anthone Press, 1967), hlm. 1–2.

9 Muhammad Husein, *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas*, (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), hlm. 82–83.

10 Tim Pengarustamaan Gender Departemen Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam : Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta, 2004), hlm. 25–29.

dalam reformasi hukum keluarga Islam yang berasal dari tradisi keilmuan Islam sendiri. Hal ini diperlukan untuk menghindari hambatan konseptual yang akan timbul akibat konfrontasi dengan pandangan-pandangan Hukum Islam konvensional dan juga nilai-nilai budaya lokal. Dalam hal ini penulis sepakat dengan Sadari yang melihat kontroversi dan perdebatan seputar hukum keluarga Islam di Indonesia disebabkan karena faktor pendekatan dan metodologi. Dia menilai kalangan tradisional, modernis dan feminis yang terlibat dalam kontestasi dalam hukum keluarga Islam di Indonesia mempunyai perpektif dan metodologi yang berbeda dalam melihat hukum Islam. Karena itu perlu adanya negoisasi dan integrasi pandangan yang berbeda tersebut.¹¹ Hal ini senada juga dikemukakan Sayed Sikandar Shah Haneef yang menyarankan agar proposal reformasi hukum keluarga Islam mengadopsi pendekatan holistik dengan tetap memperhatikan prinsip-prinsip *usul al-Fiqh* (metodologi pembangunan hukum Islam), yaitu Al-Qur'an, sunnah, ijma', qiyas, masalah mursalah, Istihsan, 'urf dan lain-lain, agar dapat diterima semua kalangan.¹²

Hukum keluarga Islam pada dasarnya merupakan bagian dari hukum Islam atau dalam kadar dan pengertian yang lebih terbatas, disebut fiqh. Fiqh diformulasi

berdasarkan Qur'an dan sunnah dan ditopang dan dilandasi oleh filsafat, metodologi dan teori hukum Islam yang disebut *Ushul fiqh*. Karena itulah pembaharuan hukum keluarga Islam sudah selayaknya berangkat dan diawali dari pembaruan bangunan filsafat dan metodologinya (*ushul fiqh*). Dengan memperbarui landasan filsafat dan metodologinya, maka diharapkan dapat dihasilkan formulasi materi hukum yang sesuai dengan semangat reformasi hukum keluarga Islam di Indonesia dan secara epistemologis-metodologis dapat dipertanggungjawabkan.

Dalam konteks itulah tulisan ini menawarkan *maqasid syariah* sebagai pijakan epistemologis dan metodologis dalam merumuskan hukum keluarga Islam. Karena *Maqasid syariah* disamping dipandang memadai untuk meluncurkan gagasan baru dalam reformasi hukum keluarga Islam, juga berasal dari tradisi Islam dan dapat diintegrasikan dengan kaidah dan metodologi *ushul fiqh* klasik. Sehingga diharapkan upaya reformasi hukum keluarga Islam dengan menggunakan *Maqasid Syariah* akhirnya dapat diterima semua kalangan.

II. Urgensi Ijtihad dalam reformasi hukum keluarga Islam

Dalam pembaruan hukum keluarga Islam, Tahir Mahmood mengemukakan ada empat metode yang digunakan di berbagai Negara.¹³ Pertama, Takhayyur. Takhayyur merupakan

11 Dr. Sadari, "Who Speaks for Islamic Family Law? Debates on Islamic Law Compilation (KHI) in Indonesia," *Journal of Islamic Studies and Culture Vol.6, No. 1*, (2018): 20, <https://doi.org/10.15640/jisc.v6n1a2>.

12 Sayed Sikandar Shah Haneef, Saidatolakma bt Mohd Yunus, dan Mohammed Farid Ali Al-Fijawi, "Muslim Feminists' Reading of the Quran: A Juristic Analysis on Family Law Issues," *Mazahib Vol.17, No. 1*, (30 Juni 2018), <https://doi.org/10.21093/mj.v17i1.1056>.

13 Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (Bombay: N.M. Tripathi, 1972), hlm. 12.

cara penetapan hukum dengan memilih pendapat salah satu ahli fiqh dari berbagai mazhab.¹⁴ Menurut Mahmood, tahayyur dalam prakteknya digunakan dalam tiga bentuk, yaitu 1. Memilih pendapat dari berbagai mazhab. 2. Melaksanakan salah satu putusan yang saling bertentangan yang dikeluarkan ahli hukum (hakim). 3. pemilihan terhadap pendapat hukum yang lama atau kurang dikenal di atas prinsip yang diterima secara umum. Kedua, *talfiq*. *Talfiq* adalah memadukan dua atau lebih bagian-bagian tertentu dari pandangan ulama fiqh dalam suatu masalah yang sama. Ketiga, *siyasah shar'iyah*. Penerapan metode ini dilakukan oleh Negara dengan negara memutuskan menerapkan peraturan hukum yang bermanfaat bagi rakyat dan tidak bertentangan dengan syari'ah. Empat, dengan cara reinterpetasi *Nash* (ijtihad). Di bawah kerangka kerja ijtihad, prinsip-prinsip hukum yang ditetapkan dapat ditafsirkan kembali oleh para ahli hukum sesuai dengan kondisi sosial yang berubah.

Dalam pandangan Husein Muhammad, ada dua carayang daapt digunakan dalam reformasi hukum keluarga Islam, yaitu seleksi dan eksplorasi.¹⁵ Seleksi adalah proses memilih produk-produk fiqh yang telah dirumuskan ulama fiqh konvensional dari berbagai mazhab. Pemilihan tersebut didasarkan atas kreteria kesesuaiannya terhadap konteks sosial dewasa ini dan juga konsep

keadilan. Misalnya mengenai usia pernikahan perempuan, pendapat mazhab Maliki bisa dijadikan rujukan. Karena menurut Maliki, 18 tahun adalah usia minimal perempuan bisa dikatakan dewasa, merujuk pada kerangka kesehatan reproduksi, psikologis dan kedewasaan berfikir. Pendapat Maliki ini lebih selaras dengan konteks sosial dewasa ini daripada pendapat syafi'i yang merumuskan standard kedewasaan hanya berdasarkan aspek biologis, yaitu menstruasi. Jalan kedua adalah eksplorasi. Eksplorasi adalah proses reinterpetasi teks-teks fiqh beserta sumbernya melalui pendekatan kontekstual. Dengan kata lain ekplorasi adalah proses Ijtihad dengan pendekatan dan metode tertentu.

Apa yang dikemukakan Husein dan Mahmood walaupun secara istilah berbeda, namun sama dalam tataran substansinya. Konsep *tahayyur* dan *talfiq* secara substantif sama dengan konsep seleksi yang dikemukakan Husein, sedangkan konsep yang lain yaitu *siyasah shar'iyah* menurut penulis bisa masuk dalam kategori ijtihad maupun seleksi, tergantung metode yang digunakan.

Metode seleksi, termasuk juga tahayyur dan talfiq, walaupun secara konsep bisa dilaksanakan, namun menurut penulis cara seleksi tersebut bukanlah solusi yang tepat untuk reformasi fiqh keluarga. Hal tersebut didasari atas beberapa hal. Pertama, dinamika masyarakat modern yang demikian cepat

14 El Alami Dawoud dan Hinchcliffe Doreen, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World* (London: the Hague, 1996), hlm. 36.

15 Husein Muhammad, *Perempuan, Islam & negara: pergulatan identitas dan entitas* (Qalam Nusantara, 2016), hlm.156.

meniscayakan berbagai perubahan sosial yang bisa jadi tidak bisa ditemukan rujukannya dalam literature fiqh manapun. Misalnya mengenai pembagian warisan, seluruh ahli fiqh dari berbagai mazhab sepakat bahwa pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan dilakukan dengan perbandingan 2:1. Demikian juga dengan konsep kepala rumah tangga, meskipun dalam realitas budaya tertentu konsep Matriarki adalah hal yang benar – benar nyata dan perkembangan masyarakat kini telah sampai pada wajarnya fungsi kepala keluarga diemban oleh perempuan, namun dalam literatur fiqh klasik kepemimpinan keluarga tetap monopoli lelaki.

Kedua, kodifikasi fiqh tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosio-cultural dan politik saat fiqh tersebut terbentuk. Fiqh pada hal-hal tertentu merupakan refleksi atas perkembangan kehidupan social masyarakat. Dalam ranah politik, kodifikasi fiqh terjadi dalam masyarakat Islam dalam bentuk *khilafah* atau dinasti dalam bingkai *Dinul Islam*. Maka tak heran jika dalam literature fiqh ditemukan adanya pola stratifikasi masyarakat berdasarkan agama. Karena dalam sistem *Khilafah*, negara adalah kepunyaan orang Islam, sedangkan non muslim adalah warga kelas dua, karenanya wajib membayar *Jizyah*. Dalam struktur Negara bangsa (*nation state*), seperti saat ini, tentu ketentuan tersebut tidak lagi sesuai.

Dalam kontek sosial, kedudukan wanita bisa juga bisa menjadi contoh. Wanita dalam konteks sosial masa kodifikasi fiqh adalah warga kelas dua, kesaksiannya dalam kasus hukum hanya dihitung setengah dari kesaksian lelaki. Demikian pula dalam pembagian warisan, wanita hanya mendapat setengah dari bagian laki-laki.¹⁶

Dengan alasan itulah maka, menurut saya reformasi fiqh keluarga tidak bisa hanya didasarkan pada pemikiran fiqh konvensional, sebaliknya reformasi fiqh keluarga harus dilakukan dengan ijtihad baru (*fresh ijtihad*).

Dalam konteks ini Thaha jabir Al-Alwani juga mengakui bahwa khazanah Islam yang ada masih belum mampu untuk memberikan solusi bagi permasalahan kehidupan kontemporer. Namun Alwani yakin bahawa dengan ijtihad, umat Islam akan mampu membangun struktur metodologis baru yang dapat memberi kontribusi untuk mengatasi permasalahan masyarakat kontemporer.¹⁷

III. Maqashid-based ijtihad, sebuah pendekatan ijtihad kontekstual

Al-Maqashid secara bahasa adalah bentuk jamak dari kata “maqsid” yang berarti tujuan, sasaran atau hal yang diminati. Dalam kajian epistemology hukum Islam, definisi *Maqashid* atau *Maqashid* syariah, berkembang dari yang paling sederhana sampai kepada makna yang holistic. Definisi tersebut cenderung

16 Mukyar Fanani, *Membumukan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam Dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 116

17 Taha Jabir Al 'Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (United States: The International Institute of Islamic Thought, 2005), 67.

mengikuti arti kebahasaan dan padanan maknanya. Misalnya, *Maqashid* didefinisikan sebagai hikmah dibalik ketentuan hukum, makna hukum, atau tujuan yang diusahakan syariat. Selain itu ada juga Ulama yang mendefinisikan *Maqashid* dengan menarik kemanfaatan dan menolak kerusakan atau kerap disebut Masalih (kemaslahatan).¹⁸

Maqashid dalam pembangunan hukum Islam di periode awal tidak diakui sebagai bagian integral pembangunan hukum Islam, seperti halnya *ushul fiqh* dan *qowaidul fiqh*.¹⁹ Abu ishaq al-Syatibi, dianggap sebagai peletak dasar reformasi *Maqashid* syariah, hingga mengantarkan *Maqashid* menjadi sebagai sebuah instrument metodologi ijtihad dan asas hukum Islami. Jasser Auda mengemukakan bahwa salah satu kontribusi penting Syatibi dalam mengembangkan konsep *Maqhasid* syariah adalah uapayanya untuk menggeser pemahaman *maqhasid* syariah dari hanya sekedar *unrestricted interest* menjadi *fundamental of law*. Sebelumnya kajian *Maqhasid* biasanya dikaji dalam bab-bab *Mashalih Mursalah*, dan tidak pernah di anggap sebagai salah satu asas dalam penyusunan hukum syariat. Dalam karyanya *Muwafaqat, melalui kutipan ayat-ayat Al-qur'an*, Syatabi membuktikan bahwa Allah SWT mempunyai maksud pada setiap

ciptanya, pengiriman rasul, dan arahan-arrahanya. Karena itu Syatibi menganggap *Maqhasid* sebagai “*ushul addin wa qowaid al sariyah wa kulliyat millah*, (fundamentals of religion, basic rules of the law, and universals of belief).²⁰ Upaya Syatibi untuk menjadikan *Maqashid* sebagai metodologi pembangunan hukum Islam dilanjutkan dengan merumuskan berbagai kaidah yang digunakan sebagai dasar dalam ijtihad.

Pada abad ke- 21 konsep *Maqasid* Syariah menjadi kajian yang menarik banyak ulama dan intelektual. *Maqhasid* syariah menjadi rujukan utama dan dasar untuk menghubungkan Islam dengan masalah-masalah global, seperti persoalan social, politik, ekonomi, dan ekologi. Selain itu *Maqasid* Syariah juga menjadi sarana untuk menjembatani antara ajaran Islam dengan nilai-nilai yang berkembang dalam masyarakat modern seperti keadilan, kesetaraan, dan hak asasi manusia.

Metodologi *Maqasid* dianggap lebih menjanjikan dan menawarkan pendekatan yang lebih baik untuk menemukan tanggapan syariah yang valid terhadap masalah-masalah dan tuntutan peradaban modern, seperti akuntabilitas, tata pemerintahan yang baik, demokrasi dan hak asasi manusia.²¹

18 Selengkapnya lihat: Jaser Auda, *Al- Maqashid Untuk Pemula*, ter. “Ali ‘Abdelmon’im, (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), hlm. 1-7.

19 Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari’ah dari konsep ke Pendekatan*, 1 ed. (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm.185.

20 Jaser Auda, *maqhasid syariah as philosophi*, hlm.20-21

21 Mohammad Hashim Kamali, “Maqasid Al-Shari’ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective,” *Islam and Civilisational Renewal (ICR)* 2, no. 2 (1 Januari 2011): 246, <https://www.icrjournal.org/icr/index.php/icr/article/view/170>.

Selain itu, pendekatan Maqhasid dalam Ijtihad secara substantif dan metodologis juga sejalan dengan konsep Ijtihad berbasis konteks. Menurut Abdullah Saeed, ijtihad berbasis konteks merupakan Ijtihad yang dilakukan dengan cara memahami masalah dalam konteks historis dan modern sekaligus. Perhatian besar diberikan kepada konsep masalah (umumnya diterjemahkan sebagai 'kepentingan publik' atau 'kebaikan bersama'). Para jurist (ahli hukum) tidak memberikan perhatian besar pada 'bentuk' lahiriah dari masalah, sebagai gantinya mereka memberikan penekanan pada tujuan yang mendasari syariat dalam kaitannya dengan masalah seperti keadilan dan kesetaraan.²²

Dalam konteks pembaruan hukum keluarga Islam, Ijtihad berbasis Maqhasid menurut saya menjadi alternatif pendekatan yang paling tepat. Hal ini didasarkan pada beberapa argument, pertama, Ijtihad berbasis Maqhasid mempunyai spirit dan concern untuk membawa ajaran Islam sejalan dengan berbagai konteks yang dihadapi, termasuk dalam konteks Modern seperti saat ini. Dengan kata lain, pendekatan ini mempunyai kepentingan untuk menjadikan Islam sesuai dan membawa kebaikan di semua tempat dan waktu (*shalih li kulli zaman wa makan*).

Kedua, Ijtihad berbasis Maqhasid mempunyai bangunan konsep dan metodologi yang relative memadai sebagai dasar pembangunan dan pengembangan hukum Islam. Pendekatan multidisipliner

yang diajukan dalam pendekatan ini memungkinkan terlibatnya berbagai disiplin keilmuan modern dalam memberikan pertimbangan yuridis. Selain itu pendekatan ini juga menawarkan metodologi yang berbeda dengan kecenderungan tradisi intelektual Islam klasik seperti yang di paparkan Fazlur Rahman diatas. Namun disisi lain Ijtihad berbasis Maqasid juga tetap berhubungan dengan metodologi ushul fiqh klasik dengan hubungan saling memperkaya.

Ketiga, pendekatan ini disandarkan dan disarikan dari tradisi keilmuan Islam sendiri. Hal ini menjadi penting dalam konteks legitimasi identitas. Karena Umat Islam cenderung sulit menerima ide atau gagasan yang terkait dengan ajaran Agama yang datang dari tradisi asing atau berasal dari luar tradisi keilmuan Islam sendiri. Hal ini juga dapat meminimalisir hambatan konseptual reformasi Hukum keluarga Islam, akibat adanya penentangan dari kelompok tradisional/konservatif.

IV. Kontribusi metodologis Ijtihad berbasis Maqhasid dalam reformulasi hukum Keluarga Islam.

Kontribusi metodologis *Maqashid Syariah* sebagai asas pembaruan Ijtihad dalam hukum keluarga Islam, dan juga hukum Islam secara umum, mencakup beberapa hal sebagai berikut.

²² Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006), 55.

1. Pendekatan Maqashid dalam Interpretasi al-Qur'an dan sunnah

Dalam konteks reformasi hukum Islam, pendekatan maqashid memberikan pemahaman mengenai perbedaan antara sarana dan tujuan dalam ketentuan-ketentuan dalam Nash (al-Qur'an dan sunnah). Perbedaan antara sarana dan tujuan juga dapat membuka peluang bagi ijtihad baru dalam hukum Islam. Taha Jabir al-Alwani misalnya, dalam analisisnya terhadap isu-isu gender, mengungkapkan bahwa ketetapan Al-Qur'an untuk memasukkan wanita ke dalam golongan saksi-saksi dapat dianggap sebagai sarana untuk mencapai tujuan kesetaraan gender. Taha berpendapat bahwa dalam masyarakat muslim awal yang telah terlingkupi tradisi Arab pra Islam adalah keniscayaan untuk menerapkan perubahan-perubahan radikal itu secara bertahap dengan tujuan memberikan kesempatan bagi kapasitas masyarakat untuk beradaptasi. Dengan menetapkan peran wanita sebagai saksi dalam transaksi perdagangan, padahal wanita pada masa itu jarang ikut serta dalam urusan demikian, Quran sebenarnya bertujuan untuk memberikan bentuk konkret bagi gagasan ideal tentang wanita sebagai partisipan di tengah-tengah masyarakat. Tujuan akhirnya adalah merubah persepsi tradisional tentang wanita, sekaligus menetapkan wanita sebagai Mitra dan partisipan.²³

Dari diskripsi tersebut dapat dipahami bahwa Taha membedakan antara Sarana,

berupa penetapan wanita sebagai saksi, dan tujuannya yaitu kesetaraan gender. Adapun posisi kesaksian wanita yang hanya setengah dari laki-laki merupakan bagian dari strategi dan manajemen perubahan. Kunci pemahaman seperti ini adalah untuk membedakan antara sarana-sarana yang berubah dan tujuan atau prinsip yang tidak berubah. Dengan pendekatan ini maka isu-isu diskriminasi perempuan yang lain dalam hukum keluarga Islam dapat dicarikan jalan keluar, misalnya ketentuan mengenai pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan.

Disamping itu, pendekatan maqashid juga menganjurkan untuk memilah antara ketentuan yang bersifat universal dan particular. Dalam konteks ini Auda mendukung argumentasi Ibn Asyur. Asyur memilah mana yang merupakan hukum Islam yang berlaku pada setiap waktu dan tempat (universal) dan mana yang merupakan hukum Islam yang terpengaruh oleh budaya lokal (Arab). Pemahaman ini dapat menghilangkan banyak kebingungan yang sering dihadapi ulama Fiqih dalam mengungkapkan sebab dibalik larangan dalam hukum Islam seperti larangan perempuan untuk menyambung rambut, memisahkan antara gigi depan atau menggambar tato. Makna sebenarnya dari larangan tersebut menurut Ibn Asyur adalah bahwa saat itu orang arab menganggapnya sebagai tanda-tanda dari kekurang sopanan bagi kaum perempuan. dengan demikian pelarangan hal-hal tersebut pada dasarnya bermaksud

23 Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk pemula*, trans. oleh Ali abdelmon'im, (Yogyakarta: SUKA press, 2013), 75-76.

untuk menghindari dorongan kejahatan yang khas dalam konteks Arab zaman itu. Dengan alasan itu Ibn Asyur menyarankan adanya interpretasi ulang terhadap riwayat-riwayat yang mempertimbangkan kebudayaan Arab, ketimbang memperlakukan riwayat itu sebagai ketentuan yang mutlak, tidak bisa berubah.²⁴

Dalam masalah yang bernuansa ‘*Urf*’ (budaya) yang particular, pendekatan Maqashid juga berperan dalam mengatasi kontradiksi dalil. Contoh, adanya dua buah riwayat, yang satu menyatakan bahwa wanita manapun dilarang menikah tanpa adanya wali laki-laki, sedangkan dalam riwayat lain memperbolehkan wanita yang pernah menikah untuk menikah tanpa wali. Dalam kerangka *Maqashid*, kedua riwayat tersebut dapat dipahami sebagai upaya nabi untuk menunjukkan maksud universalitas Islam, dengan kata lain nabi menunjukkan kepedulianya kepada kearifan local dan keanekaragaman budaya. Sebagaimana mazhab Hanafi menjelaskan kontradiksi ini dengan mengatakan bahwa “dalam tradisi Arab, wanita yang menikah tanpa wali adalah wanita yang tidak tahu malu”.²⁵

Dalam hal interpretasi ayat hukum, pendekatan Maqashid juga menekankan pentingnya metode interpretasi ayat hukum yang holistik, bukan parsial-

atomistik sebagaimana dalam metode fiqh konvensional. Artinya, ayat-ayat hukum dalam al-Qur’an tidak dipandang sebagai bagian yang terpisahkan dari ayat-ayat yang berisi keimanan, kisah-kisah kenabian, akhirat, alam semesta dan sebagainya. Ayat tersebut dipahami secara holistic sebagai sebuah kesatuan untuk selanjutnya digunakan sebagai membentuk aturan-aturan hukum. Pendekatan ini juga membuka peluang bagi prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung dalam kisah-kisah tentang dunia maupun akhirat untuk menjadi dasar bagi semua aturan hukum Islam.²⁶ Kamali mengidentifikasi bahwa metode tafsir Maudu’i (Tafsir tematik) merupakan metode yang lebih dekat dengan gagasan tafsir berbasis maqasid ini.²⁷

Metode tafsir tematik (maudhu’i) yang digunakan dalam interpretasi ayat-ayat hukum, dengan demikian, juga bisa diterapkan dalam interpretasi hadits-hadits hukum. Namun, unsur-unsur yang bersifat dugaan (dzanni) dalam hadits jauh lebih besar daripada al-Qur’an. Karena banyak hadits yang diketahui ditujukan untuk situasi dan kasus tertentu yang bisa jadi tidak terkait dengan hukum syariah.²⁸

Karena itu, pendekatan Ijtihad berdasarkan Maqashid mengklasifikasi dan memahami berbagai jenis perbuatan nabi. Ibn Asyur

24 Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008), 242.

25 Auda, *Al-Maqasid untuk pemula*, 72.

26 Auda, 82.

27 Kamali, “Maqasid Al-Shari’ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal,” 251.

28 Kamali, 253.

membedakan berbagai jenis tindakan nabi diantaranya, maksud pembuatan undang-undang atau legislasi, maksud berlaku sebagai hakim, sebagai pemimpin, pendamping, pendamai, penasehat, maksud mengajarkan norma yang ideal, maksud penertiban masyarakat dan maksud non intruksi (kebiasaan khusus) . Dengan demikian, Ibn Asyur ingin mengemukakan bahwa tidak semua hadits dianggap sebagai dasar legislasi, atau penetapan hukum.²⁹

Misalnya ketika ayah Jabir meninggal dunia, lalu Jabir meminta Nabi SAW bicara dengan kreditur yang menghutangi ayahnya supaya membebaskannya dari hutangnya itu, tapi para sahabat yang menghutangi itu (kreditur) menolak permintaan Nabi, dan Nabi pun menerima penolakan itu. Dalam hadits ini para sahabat jelas memahami maksud tindakan Nabi sebagai pendamai atau perantara, bukan sebagai legislator, yang perintahnya mengandung ketetapan hukum.

Contoh lain adalah hadits yang diriwayatkan Aisyah RA bahwa Nabi SAW singgah di bebatuan dekat sumur bani kinanah saat haji. Aisyah RA mengomentari riwayatnya tersebut dengan berkata: “ singgahnya Nabi pada ritual tersebut tidaklah termasuk ritual haji, melainkan adalah sembarang tempat yang dimanfaatkan nabi untuk bermalam sebelum pulang ke Madinah”. Hadits ini termasuk hadits yang berkaitan dengan maksud non-intruksi, hanya sebagai kebiasaan

hidup dalam keseharian Nabi SAW, sehingga tidak mengandung ketetapan hukum. Masuk dalam kelompok ini adalah hadits-hadits yang berkaitan dengan kebiasaan nabi yang lain, seperti cara makan, minum, memakai baju, berbaring, dan sebagainya.³⁰

2. Integrasi Maqhasid Syariah dalam *ushul fiqh*

Pendekatan Ijtihada berbasis maqasid tidak serta merta memutus hubungan dengan pendekatan Ushul Fiqh. Pendekatan *Maqashid* dalam hal ini memberikan catatan kritis terhadap Ushul fiqh klasik, sekaligus memberi tawaran konseptual pengembangan ushul fiqh yang berdasarkan Maqashid. Karena secara umum ijtihad berdasarkan *Maqashid* tidak menolak Ushul Fiqh klasik. Hanya saja dasar utama penentuan hukumnya bukan lagi kekuatan teks melainkan nilai filosofis maqashid Syariahnya.

Al- Quran dan hadis sebagai sumber hukum Islam yang utama tidak dipahami secara tekstual, namun Al- Quran dan hadis diinterpretasikan dengan penekanan pada nilai-nilai atau prinsip universal Al-quran sebagai dasar utama penetapan hukum. Begitu pula *ijma'* tetap bisa dipakai sebagai konsiderasi hukum sepanjang sesuai dengan maqashid syariah. Qiyas dengan segala bentuknya istihsan, Maslahah Mursalah tetap digunakan dalam ijtihad berbasis *Maqashid*, hanya saja sebagai penentu akhir pilihan hukum

29 Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk pemula*, trans. Ali Abdelmon'im (Yogyakarta: SUKA press, 2013), hlm. 85–94.
30 Auda, 94.

kemaslahatan diposisikan lebih dominan dibandingkan dengan otoritas teks.³¹

Dalam masalah istihsan Auda mengutip keputusan Abu Hanifah yang mengampuni (tidak menghukum perampok, setelah ia terbukti berubah dan bertaubat berdasarkan Istihsan, meskipun ‘*illat* untuk menghukumnya ada. Alasan Abu Hanifah, karena tujuan dari hukum adalah mencegah seorang dari kejahatan. Kalau sudah berhenti dari kejahatan mengapa harus dihukum.³² Contoh ini menunjukkan bahwa pada dasarnya istihsan diterapkan dengan memahami dulu *Maqashid* dalam penalaran hukumnya.

Konsep *Sadd al-dhara'i* (memblokir sarana) dalam hukum Islam bermakna melarang perbuatan yang pada dasarnya legal (boleh) karena ditakutkan akan mengakibatkan perbuatan tidak legal. Para ulama mengelompokkan kemungkinan terjadinya aksi illegal tersebut di dalam empat kelompok pertama pasti, kemungkinan besar, mungkin, dan jarang. Ulama juga sepakat bahwa pelarangan itu hanya berlaku pada tingkat kemungkinan terjadinya aksi legal melebihi kemungkinan tidak terjadinya. Menggali sumur di jalan umum adalah contoh aksi legal yang pasti mengakibatkan terjadinya hal yang illegal (*madharat*), sedangkan wanita yang berjalan sendiri adalah contoh tindakan legal yang mungkin akan mengakibatkan

aksi illegal, seperti pelecehan dan kejahatan. Contoh-contoh tersebut memperlihatkan bahwa sarana dan tujuan dapat mengalami perubahan pada konteks ekonomi, politik, social, dan lingkungan alam yang berbeda-beda. Seorang wanita yang berpergian sendiri, misalnya, dapat menarik kemudharatan dalam konteks tertentu, namun tidak dalam konteks yang lain, sehingga penerapannya seharusnya sangat fleksibel.³³

Auda juga mendukung konsep *Fath dhara'i* (*opening the means*) sebagai perluasan dari *Sadd al-dhara'i* (memblokir sarana), seperti saran Mazhab Maliki. Argumentasinya adalah jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*Sadd al-dhara'i*), maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik juga harus dibuka (*fath-dhara'i*).³⁴

Elemen-elemen dalam metodologi Ushul Fiqh yang lain, seperti *istishhab*, 'urf, syar' man qoblana juga masih terbuka untuk tetap digunakan, namun penentuan hukum akhirnya tetap didasarkan pada prinsip utama merealisasikan kemaslahatan.³⁵

3. Peran Maqhasid Syariah dalam pembangunan HAM

Dalam agenda reformasi hukum keluarga Islam, isu-isu HAM menjadi tema yang paling mengemuka. Alasannya, hukum keluarga

31 Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari'ah dari konsep ke Pendekatan*, 226.

32 Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 238.

33 Auda, *Al-Maqasid untuk pemula*, 97.

34 Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 241.

35 Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari'ah dari konsep ke Pendekatan*, 229.

Islam yang dianggap diskriminatif terhadap perempuan jelas tidak mendukung penguatan hak asasi manusia. Dalam konteks ini *Maqashid* berperan untuk mendialogkan antar hukum Islam dengan nilai-nilai dan konsep penting yang berkembang dalam dunia modern, seperti rasionalitas, utility, keadilan, morality dan juga HAM.

Usaha untuk merespon tantangan global tersebut dilakukan ulama kontemporer dengan memperluas jangkauan dimensi *Maqashid*. Perluasan *Maqashid* tersebut selanjutnya terumuskan kedalam konsep yang disebut *Maqashid* universal. Jaser Auda merangkum konsep-konsep *Maqashid* universal yang dikemukakan para ulama kontemporer yang dirumuskan langsung dari Qur'an dan hadits.³⁶

Misalnya, Rasyid Ridha, memasukan reformasi, kebebasan, dan hak-hak perempuan kedalam terori maqashidnya. Ibn Asyur meletakkan hurriyah (kebebasan yang berbasiskan al- musawah atau egalitarianisme), fitrah (kesucian), samahah (toleransi), al-haq (kebenaran dan keadilan) sebagai bagian aplikasi dari Maqashid.³⁷ Muhammad Al-Ghazali juga mengaktegorikan keadilan dan kebebasan kedalam maqashid hasil rumusnya. Yusuf Qardawi memasukan pembangunan keluarga dan memperlakukan perempuan dengan adil sebagai bagian dari

pokok syariat.

Konsepsi Maqashid kontemporer tersebut Menurut Auda, merupakan konsepsi yang lebih tepat untuk mengatasi masalah kontemporer, daripada konsepsi *Maqashid* klasik. Hal itu ditunjukkan dengan evolusi konsep “menjaga keturunan (*hifz al-Nasl*)” menjadi “perlindungan terhadap keluarga”. Sedangkan “perlindungan pikiran” (*hifz al-Aql*) berevolusi menjadi pengembangan pemikiran ilmiah, upaya menuntut ilmu, menekan pola pikir emosional berdasarkan kelompok. Disamping itu pelestarian agama (*hifz al-din*) dalam ekspresi kontemporer berevolusi menjadi kebebasan berkeyakinan. Sedangkan menjaga kekayaan (*hifz al-Maal*) berevolusi menjadi pengembangan ekonomi dan mengurangi kesenjangan sosial. Demikian pulan dengan konsepsi “ penjagaan terhadap jiwa (*hifz al-Nafs*)” berevolusi menjadi perlindungan terhadap martabat manusia dan perlindungan terhadap hak asasi manusia (HAM).³⁸

Kontribusi metodologis *Maqasid shariah* diatas dalam konteks pembaruan hukum keluarga Islam dapat diimplementasikan dalam berbagai masalah dan isu. Syarif Maula menyebutkan bahwa pendekatan Maqasid Syariah dapat diterapkan dalam tiga masalah dalam hukum keluarga Islam, yaitu pernikahan dengan ahli kitab, persaksian dalam talak dan wasiat wajib.³⁹ Namun,

36 Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 16–21.

37 Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari'ah dari konsep ke Pendekatan*, 196.

38 Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 248.

39 Bani Syarif Maula, “Kajian Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah Dengan Pendekatan Maqasid Al-Syari'ah,” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 8, no. 2 (2014): 233–46, <https://doi.org/10.24090/mnh.v8i2.410>.

menurut penulis pendekatan maqasid Syariah cukup representatif untuk diterapkan dalam semua materi dalam hukum keluarga Islam., seperti pembagian waris laki-laki dan perempuan, perwalian perempuan, konsep *nuzus*, kewajiban nafkah setelah cerai dan sebagainya.

Penutup

Demikianlah, pendekatan ijtihad berbasis Maqasid secara konseptual dapat menjadi pijakan epistemologis bagi pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Tema-tema yang dianggap diskriminatif, seperti hak perwalian, saksi nikah, posisi kepala rumah tangga, konsep *nuzus*, poligami, nikah beda agama, pembagian waris, dan sebagainya dapat dicarikan argumentasi dan pijakan metodologis berdasarkan pendekatan

Ijtihad berbasis konteks dan ijtihad berbasis *Maqashid*.

Semakin santernya kajian kontekstualisasi hukum Islam dan kajian *Maqashid* Syariah menjadi sinyal yang menggembirakan. Masuknya kajian *Maqashid* Syariah sebagai disiplin ilmu dalam mata kuliah di kampus – kampus dan maraknya kajian maupun pelatihan metodologi *Maqashid* dalam masyarakat intelektual menjadi tanda bahwa pendekatan tersebut mulai dapat diterima masyarakat. Keadaan ini diharapkan dapat menguatkan kepercayaan masyarakat terhadap metodologi alternatif dalam ranah hukum Islam, dan pada akhirnya membawa pada reformasi hukum keluarga Islam yang selaras dengan tuntutan zaman, dan mencerminkan cita-cita hukum Islam itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Al 'Alwani, Taha Jabir. *Issues in Contemporary Islamic Thought*. United States: The International Institute of Islamic Thought, 2005.
- Anderson, J.N.D. *Law Reform in the Modern World*. London: The Anthone Press, 1967.
- Auda, Jasser. *Al-Maqasid untuk pemula*. Diterjemahkan oleh Ali abdelmon'im. Yogyakarta: SUKA press, 2013.
- . *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008.
- Dawoud, El Alami, dan Hinchcliffe Doreen. *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. London: the Hague, 1996.
- Husein, Muhammad. *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas*. Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016.
- Imam Mawardi, Ahmad. *Fiqh Minoritas; Fiqh al-aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari'ah dari konsep ke*

- Pendekatan.1 ed. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. Bombay: N.M. Tripathi, 1972.
- Muhammad, Husein. *Perempuan, Islam & negara: pergulatan identitas dan entitas*. Qalam Nusantara, 2016.
- Mulia, Siti Musdah. "Menuju Hukum Perkawinan Yang Adil: Memberdayakan Perempuan." Dalam *Perempuan dan Hukum*. Jakarta: Yayasan Obor, 2006.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. ICAS Publications Series 4. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006.
- Tim Pengarustamaan Gender Departemen Agama RI. *Pembaruan Hukum Islam : Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta, 2004.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia: kompilasi hukum Islam dan counter legal draft kompilasi hukum Islam dalam bingkai politik hukum Indonesia*. Institut Studi Islam Fahmina, 2014.
- Artikel Jurnal Online**
- Haneef, Sayed Sikandar Shah, Saidatolakma bt Mohd Yunus, dan Mohammed Farid Ali Al-Fijawi. "Muslim Feminists' Reading of the Quran: A Juristic Analysis on Family Law Issues." *Mazahib* 17, no. 1 (30 Juni 2018). <https://doi.org/10.21093/mj.v17i1.1056>.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Maqasid Al-Shari'ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective." *Islam and Civilisational Renewal (ICR)* 2, no. 2 (1 Januari 2011). <https://www.icrjournal.org/icr/index.php/icr/article/view/170>.
- Kholis, Nur, Jumaiyah Jumaiyah, dan Wahidullah Wahidullah. "Poligami Dan Ketidakadilan Gender Dalam Undang-Undang Perkawinan Di Indonesia." *Al-Ahkam* 27, no. 2 (1 Desember 2017): 195. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2017.27.2.1971>.
- Maula, Bani Syarif. "Kajian Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah Dengan Pendekatan Maqasid Al-Syari'ah." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 8, no. 2 (2014): 233–46. <https://doi.org/10.24090/mnh.v8i2.410>.
- Sadari, Dr. "Who Speaks for Islamic Family Law? Debates on Islamic Law Compilation (KHI) in Indonesia." *Journal of Islamic Studies and Culture* 6, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.15640/jisc.v6n1a2>.