

BAB II

KAJIAN TEORI

A. Pertimbangan Hakim dalam Memutus Suatu Perkara

1. Pertimbangan Hakim

Pandangan hakim pada hakikatnya merupakan proses intelektual dan yuridis yang mencerminkan cara seorang hakim dalam memahami, mengkaji, menganalisis, serta menilai suatu perkara yang sedang dihadapi atau akan diputus, pandangan tersebut bukan hanya sekedar opini melainkan hasil dari serangkaian pertimbangan rasional yang melibatkan aktivitas melihat fakta, meneliti secara mendalam, menelaah aspek hukum yang relevan, hingga memberikan penilaian atau kesimpulan terhadap suatu kasus, pandangan hakim menjadi sangat penting karena akan memengaruhi arah putusan serta kualitas keadilan yang dihasilkan. Dalam bentuk pandangannya, seorang hakim tidak dapat dilepaskan dari kapasitas keilmuan yang dimilikinya serta pengalaman praktik yang telah dilalui, keluasan pengetahuan hukum dan kedalaman pengalaman empiris akan sangat menentukan ketepatan analisis dan ketajaman penalaran hakim dalam menangani suatu perkara, apabila seorang hakim memiliki keterbatasan dalam penguasaan ilmu hukum maupun minim pengalaman maka terdapat potensi munculnya kekeliruan dalam penalaran hukum yang akhirnya dapat menimbulkan ketidakpastian hukum atau bahkan melahirkan permasalahan baru dalam praktik peradilan.²²

Dalam upaya menghasilkan pandangan yang sistematis dan dapat dipertanggungjawabkan, Gr. Van der Braught dan J.D.C Winkelman mengemukakan suatu tahapan metodologis yang perlu ditempuh oleh hakim ketika menghadapi suatu perkara:

- a. Melakukan pemetaan terhadap kasus, yaitu menyusun gambaran umum atau ringkasan mengenai duduk perkara secara sistematis. Pada tahap ini hakim berusaha mengidentifikasi fakta-fakta penting serta merangkumnya dalam bentuk yang terstruktur agar memudahkan analisis lebih lanjut.
- b. Melakukan pengkualifikasian, yaitu menerjemahkan fakta-fakta yang telah dipetakan ke dalam terminologi hukum. Proses ini bertujuan untuk menentukan kategori hukum dari suatu peristiwa sehingga dapat diketahui

²² Jonaedi Efendi, *Rekonstruksi Dasar Pertimbangan Hukum Hakim* (Depok: Prenada Media Grup, 2018).h.243

dalam ranah hukum apa kasus tersebut berada.

- c. Seleksi norma hukum, yaitu memilih aturan-aturan hukum yang relevan dengan permasalahan yang sedang dihadapi. Tahap ini sangat krusial karena ketepatan dalam menentukan dasar hukum akan berpengaruh langsung terhadap kualitas putusan yang dihasilkan.
- d. Melakukan analisis dan penafsiran terhadap aturan tersebut, proses interpretasi ini diperlukan karena tidak semua ketentuan hukum dapat diterapkan secara langsung tanpa penafsiran terutama ketika norma hukum bersifat umum atau mengandung ambiguitas.
- e. Evaluasi dan penimbangan terhadap berbagai argumen yang muncul baik yang berasal dari para pihak maupun dari hasil analisis hakim sendiri. Dalam tahap ini hakim menilai kekuatan argumentasi serta mempertimbangkan berbagai kemungkinan penyelesaian yang paling tepat dan adil.
- f. Merumuskan hasil analisisnya dalam bentuk pertimbangan hukum yang sistematis dan logis. Tahap perumusan ini menjadi landasan utama dalam penyusunan putusan karena di dalamnya tercermin keseluruhan proses berpikir hakim.
- g. Penetapan penyelesaian, yaitu pengambilan keputusan akhir terhadap perkara yang diperiksa. Pada tahap ini hakim menetapkan putusan yang dianggap paling sesuai dengan hukum dan rasa keadilan berdasarkan seluruh proses analisis yang telah dilakukan sebelumnya.²³

Keseluruhan tahapan tersebut menunjukkan bahwa pandangan hakim bukanlah sesuatu yang bersifat spontan atau subjektif semata melainkan hasil dari proses metodologis yang terstruktur, rasional, dan dapat dipertanggungjawabkan secara hukum maupun moral.

Hakim sebagai personifikasi lembaga peradilan dituntut memiliki integritas moral yang tinggi serta memiliki kemampuan intelektual, pertimbangan hakim yang baik akan dituangkan dalam putusan yang idealnya mengandung tiga aspek utama secara seimbang yaitu:²⁴

²³ Sunarto, *Peran Aktif Hakim Dalam Perkara Perdata* (Jakarta: Prenada Media Grup, 2014).h.204

²⁴ Peter Mahmud Marzuki, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Kencana, 2008).h.158

a. Kepastian Hukum

Aspek kepastian hukum mengharuskan penerapan hukum dilakukan secara konsisten dan tegas terhadap setiap peristiwa yang terjadi tanpa penyimpangan, kepastian hukum berperan melindungi masyarakat dari tindakan yang bersifat sewenang-wenang serta menjadi instrumen penting dalam memelihara ketertiban sosial.

b. Keadilan

Nilai keadilan menuntut agar hukum dijalankan dengan memperhatikan prinsip kesetaraan, hukum berlaku bagi setiap orang tanpa membedakan status sosial, kedudukan, atau latar belakang. Hakim harus memperhatikan aspek yang dapat memberatkan maupun meringankan pihak yang berperkara sehingga putusan yang dihasilkan benar-benar mencerminkan keadilan.

c. Kemanfaatan

Hukum pada dasarnya dibuat untuk manusia sehingga pelaksanaan dan penegakannya harus memberi manfaat nyata, putusan hakim yang baik tidak hanya memberikan kepastian dan keadilan tetapi juga menghadirkan ketenangan serta menghindarkan keresahan di tengah masyarakat, dengan demikian hukum akan berfungsi sebagaimana mestinya yaitu menjadi sarana untuk mencapai kehidupan yang tertib, adil, dan bermanfaat bagi semua pihak.

Pasal 53 Undang-Undang Kekuasaan Kehakiman menyatakan bahwa:

- a. Hakim memikul tanggung jawab penuh atas setiap penetapan maupun putusan yang dijatuhkannya dalam proses pemeriksaan perkara.
- b. Setiap penetapan dan putusan tersebut harus disertai dengan pertimbangan hukum yang didasarkan pada alasan serta landasan hukum yang tepat dan dapat dipertanggungjawabkan.

2. Kewenangan *Ex Officio*

Salah satu kewenangan hakim adalah keberadaan hak *ex officio* yaitu kewenangan yang melekat pada jabatan hakim itu sendiri, hak ini tidak bersumber dari permohonan para pihak melainkan timbul secara otomatis karena kedudukan hakim sebagai pemegang kekuasaan kehakiman. Sejalan dengan pandangan Subekti, *ex officio* dapat dipahami sebagai hak yang dimiliki karena jabatan, *ex*

officio juga mencerminkan tanggung jawab sekaligus kebebasan hakim dalam menjalankan kewenangannya untuk mengambil tindakan hukum yang diperlukan dalam menyelesaikan perkara bahkan tanpa adanya permintaan eksplisit dari para pihak yang berperkara.²⁵

Dalam rangka mewujudkan perlindungan hukum dan keadilan yang nyata, hakim melalui kewenangan *ex officio* dapat melakukan berbagai tindakan yang secara substansial bertujuan untuk mencapai keadilan, kewenangan tersebut meliputi kemampuan hakim untuk memutus melebihi tuntutan yang diajukan, menetapkan sesuatu yang tidak dimohonkan, melakukan terobosan dalam pengembangan hukum Islam, melengkapi dasar hukum yang tidak dikemukakan oleh para pihak dalam posita, serta memastikan bahwa amar putusan memiliki sifat yang lengkap dan dapat dieksekusi. *Ex officio* bukan sekedar hak melainkan juga instrumen penting bagi hakim untuk menjamin bahwa putusan yang dihasilkan tidak hanya formalistik tetapi juga substantif dalam memenuhi rasa keadilan.²⁶

Penggunaan *ex officio* tidak bersifat tanpa batas, terdapat sejumlah syarat kumulatif yang harus dipenuhi agar kewenangan tersebut dapat digunakan secara sah:

- a. Tindakan hakim harus memiliki dasar hukum yang jelas.
- b. Kewenangan tersebut tidak berkaitan dengan legalitas formal dalam ranah hukum *wadl'i*, melainkan lebih berfokus pada hubungan hak dan kewajiban dalam perspektif hukum *taklifi*.
- c. Pelaksanaannya harus tetap berada dalam kerangka sistem hukum yang berlaku.
- d. Tujuan utamanya adalah untuk menjaga keadilan serta mewujudkan cita hukum yang sejalan dengan prinsip *maqashid syariah* bagi para pihak yang berperkara.²⁷

Dasar hukum kewenangan *ex officio* hakim di Indonesia tersebar dalam berbagai peraturan perundang-undangan:

- a. Pasal 24 ayat (1) UUD 1945 menegaskan bahwa kekuasaan kehakiman

²⁵ Subekti R. Tjitrosoedibio, *Kamus Hukum* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1979).

²⁶ Mukti Arto, *Pembaruan Hukum Islam Melalui Putusan Hakim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015).h.75

²⁷ Arto.h.75

merupakan kekuasaan yang merdeka untuk menegakkan hukum dan keadilan sehingga hakim tidak sekadar menjadi corong undang-undang tetapi juga memiliki peran aktif dalam mewujudkan keadilan.

- b. Pasal 5 ayat (1) Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 serta Pasal 229 Kompilasi Hukum Islam mewajibkan hakim untuk menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum serta rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.
- c. Pasal 178 ayat (1) HIR dan Pasal 189 ayat (1) RBg memberikan kewajiban kepada hakim untuk melengkapi dasar hukum dalam putusan meskipun tidak dikemukakan oleh para pihak.
- d. Pasal 41 huruf (c) Undang-Undang Perkawinan memberikan kewenangan kepada hakim dalam perkara perceraian untuk menetapkan kewajiban bagi bekas suami termasuk pemberian nafkah kepada bekas istri.
- e. Pasal 4 ayat (2) Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 dan Pasal 58 ayat (2) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 menegaskan kewajiban hakim untuk membantu pencari keadilan dan mengatasi hambatan demi terwujudnya peradilan yang sederhana, cepat, dan berbiaya ringan.²⁸

Pelaksanaan kewenangan tersebut harus diwujudkan melalui proses pemeriksaan, pembuktian, pertimbangan hukum, serta perumusan amar putusan yang komprehensif sehingga mampu memberikan kepastian hukum, perlindungan terhadap hak-hak pihak yang dirugikan, serta menghentikan praktik ketidakadilan. Putusan yang dihasilkan juga harus memiliki kekuatan eksekutorial sehingga tidak hanya berhenti pada aspek normatif tetapi juga dapat diimplementasikan secara nyata.

Dalam hukum acara perdata dikenal prinsip pembatasan kewenangan hakim yaitu larangan untuk memutus perkara yang tidak diminta atau mengabulkan lebih dari yang dituntut, prinsip ini dikenal sebagai asas *ultra petitum partium* sebagaimana diatur dalam Pasal 178 ayat (2) dan (3) HIR serta Pasal 189 ayat (2) dan (3) RBg, pelanggaran terhadap asas ini dapat menyebabkan putusan dianggap cacat hukum karena hakim dinilai telah melampaui kewenangannya (*ultra vires*). Dalam praktiknya, keberadaan *ex officio*

²⁸ Arto.h.77

memberikan ruang bagi hakim untuk menyimpangi prinsip tersebut secara terbatas sepanjang bertujuan untuk mewujudkan keadilan, hal ini didasarkan pada prinsip bahwa hakim tidak hanya terikat pada hukum tertulis tetapi juga memiliki kebebasan yudisial dalam menentukan putusan secara mandiri.

Kebebasan tersebut tidak bersifat absolut, dalam sistem peradilan perdata terdapat prinsip bahwa hakim bersifat menunggu (*judex ne procedat ex officio*) yang berarti hakim hanya dapat memeriksa perkara apabila diajukan oleh para pihak, prinsip ini sejalan dengan adagium *nemo judex sine actore* yang menegaskan bahwa tidak ada hakim tanpa adanya pihak yang mengajukan perkara. Hakim juga bersifat pasif dalam menentukan ruang lingkup sengketa sehingga batasan perkara sepenuhnya ditentukan oleh para pihak, hakim berfungsi sebagai fasilitator yang membantu para pencari keadilan melalui pertimbangan hukum yang objektif.

Menurut Yahya Harahap kebebasan hakim dalam menggunakan hak *ex officio* harus dibatasi agar tidak menimbulkan penyalahgunaan kekuasaan, kebebasan tersebut harus tetap berlandaskan pada penerapan hukum yang tepat sesuai peraturan perundang-undangan (*statute law must prevail*) serta dapat dikombinasikan dengan pendekatan penafsiran hukum seperti penafsiran sistematis, sosiologis, maupun analogis. Dalam kondisi tertentu hakim juga dapat mengutamakan keadilan substantif dibandingkan ketentuan normatif apabila hukum tertulis tidak mampu memberikan perlindungan terhadap kepentingan umum (*equity must prevail*).²⁹

Penggunaan hak *ex officio* menjadi semakin penting dalam konteks perlindungan terhadap perempuan yang berhadapan dengan hukum, perempuan dalam posisi ini mencakup mereka yang berstatus sebagai pihak, korban, saksi, maupun individu yang berkonflik dengan hukum. Peraturan mengenai hal ini secara eksplisit diatur dalam Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2017 yang disusun sebagai respons terhadap berbagai hambatan yang dihadapi perempuan dalam sistem peradilan, hambatan tersebut umumnya berupa diskriminasi dan stereotip gender yang berdampak pada terbatasnya akses

²⁹ Harahap, *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian Dan Putusan Pengadilan*.h.801

perempuan terhadap keadilan. Tujuan utama dari pedoman ini adalah untuk memastikan bahwa perempuan memperoleh perlakuan yang setara dalam proses peradilan serta terbebas dari diskriminasi struktural maupun kultural.

Dalam praktik peradilan agama penggunaan hak *ex officio* sering terlihat dalam perkara perceraian khususnya dalam perlindungan hak-hak perempuan pasca perceraian. Hakim dapat menetapkan kewajiban bagi bekas suami untuk memberikan *mut'ah*, nafkah *iddah*, maupun nafkah *madiyah*, meskipun tidak dimohonkan dalam petitum, hal ini didasarkan pada ketentuan Pasal 41 huruf (c) Undang-Undang Perkawinan serta Pasal 149 dan 152 Kompilasi Hukum Islam, namun penerapan kewenangan ini masih menimbulkan perbedaan penafsiran di kalangan hakim sehingga berpotensi menimbulkan ketidakpastian hukum.

Untuk menghindari konflik antara kewenangan *ex officio* dan asas *ultra petitum* diperlukan batasan yang jelas batasan agar hak *ex officio* tetap berada dalam koridor hukum yang sah dan tidak melampaui kewenangan hakim dalam penggunaannya, batasan tersebut antara lain:

- a. Berkaitan dengan kondisi di mana istri terbukti *nusyuz* sehingga haknya gugur. (Pasal 149 (b), 80, 84 KHI)
- b. Kondisi perkawinan yang belum terjadi hubungan suami istri (*qabla dukhul*). (Pasal 149 (a) KHI)
- c. Ketidakmampuan ekonomi suami. (Romawi III, huruf A, angka 2, SEMA nomor 3 Tahun 2018)
- d. Adanya kerelaan istri untuk tidak menuntut haknya.

Konsep *ex officio* hakim menunjukkan bahwa hakim tidak hanya berperan sebagai penerap hukum secara mekanis tetapi juga sebagai aktor aktif dalam mewujudkan keadilan substantif, kewenangan ini masih menjadi instrumen penting dalam mengatasi keterbatasan hukum formal khususnya dalam memberikan perlindungan kepada pihak-pihak yang rentan termasuk perempuan, agar tidak disalahgunakan kewenangan tersebut harus dijalankan secara hati-hati, proporsional, dan tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip hukum yang berlaku.

B. Cerai Talak dan Hak-Hak Perempuan Pasca Perceraian

1. Cerai Talak Perspektif Hukum Islam

Secara etimologi istilah talak berasal dari kata *ithlaq* yang bermakna melepaskan, *irsal* yang berarti memutuskan, *tark* yang berarti meninggalkan, *firaq*

yang berarti perpisahan. Menurut syari'at talak merupakan pelepasan ikatan pernikahan dengan kata talak atau kalimat lain yang bermakna sama baik dalam bentuk *talak ba'in* (yang benar-benar memutus akad) maupun setelah habisnya masa *iddah* dari *talak raj'i*, tindakan ini selalu dilakukan dengan ucapan khusus yang menunjukkan maksud perceraian. Talak juga diartikan sebagai lepasnya ikatan rumah tangga dengan lafal yang jelas misalnya pernyataan seorang suami kepada istrinya "aku ceraikan engkau", maupun melalui sindiran contohnya "pulanglah engkau ke rumah ibumu" sepanjang disertai niat menceraikan.³⁰

Kompilasi Hukum Islam Pasal 117 menyebutkan bahwa talak adalah pernyataan suami yang diikrarkan di depan sidang Pengadilan Agama karena adanya alasan tertentu, dengan demikian syarat formal menjadikan talak tidak bisa dilepaskan dari proses hukum. Adapun pernikahan yang diputus dengan talak ialah pernikahan yang sah secara agama maupun negara, jika pernikahan itu rusak (*fasakh*) maka talak tidak sah dijatuhkan tetapi dapat dibatalkan dengan proses *fasakh*.³¹

Dalam kitab *Al-Fiqh 'Ala Al-Mazahib Al-Arba'ah* didefinisikan talak secara terminologis:³²

إِرَالَةُ النِّكَاحِ أَوْ نُفْصَانُ جِلِّهِ بِلَفْظٍ مَّخْصُوصٍ

Talak merupakan tindakan hukum yang bertujuan untuk mengakhiri ikatan perkawinan, atau setidaknya membatasi kelonggaran hubungan tersebut melalui pengucapan lafaz tertentu yang memiliki konsekuensi hukum.

Sayyid Sabiq dalam *Fiqh Al-Sunnah* mendefinisikan talak sebagai:³³

وَفِي الشَّرْعِ حُلُّ رَابِطَةِ الزَّوْجِ، وَإِهْأَاءِ الْعَلَاقَةِ الزَّوْجِيَّةِ

Dalam terminologi syariat talak dipahami sebagai tindakan melepaskan ikatan perkawinan sehingga hubungan antara suami dan istri berakhir.

Pasal 117 Kompilasi Hukum Islam menyatakan bahwa talak merupakan pernyataan suami di hadapan Pengadilan Agama yang mengakibatkan putusnya perkawinan sebagaimana juga diatur dalam Pasal 129, 130, dan 131. Berdasarkan

³⁰ Abu Bakar Jabir Al Jazairy, *Minhajul Muslim* (Jakarta: Ummul Qura, 2014).h.837

³¹ Mujennih Mursaha, *Fikih Perceraian Dalam Konteks Masyarakat Modern* (Indramayu: PT. Adab Indonesia, 2025).h.2

³² Al-jaziri, *Al-Fiqh 'Ala Madzhab Al-Arba'ah Jilid IV*.h.216

³³ Sabiq, *Fiqh As-Sunnah*.h.24

berbagai definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa talak adalah tindakan suami untuk mengakhiri hubungan perkawinan baik secara langsung maupun setelah jangka waktu tertentu melalui lafaz talak atau ungkapan lain yang memiliki makna pemutusan ikatan perkawinan.

Syari'at talak ditegaskan melalui dalil-dalil yang bersumber dari al-qur'an, sunnah, ijma' dan qiyas.

a. Surah Al-Baqarah ayat 229:

أَطْلُقْ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

Talak yang masih memungkinkan rujuk hanya dibolehkan sebanyak dua kali. Setelah itu, suami memiliki dua pilihan: mempertahankan perkawinan dengan cara yang baik atau mengakhirinya secara terhormat dan penuh kebaikan³⁴

b. Surah Al-Baqarah ayat 236-237:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى

الْمُوسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

Tidak ada kesalahan bagimu apabila menceraikan seorang perempuan sebelum terjadi hubungan suami istri atau sebelum mahar ditetapkan, namun kamu tetap wajib memberikan *mut'ah* (pemberian) kepada mereka sesuai kemampuan baik bagi yang berpenghasilan besar maupun yang kurang mampu dengan cara yang layak sebagai bentuk kewajiban bagi orang-orang yang berbuat kebaikan

وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ

Jika kamu menceraikan mereka sebelum kamu menyentuh mereka padahal sudah menentukan *iddah*-nya, maka bayarlah separuh dari mahar yang telah ditentukan itu³⁵

c. Surah At-Talaq ayat 1:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ

³⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*.h.36

³⁵ Departemen Agama RI.h.38

Wahai Nabi apabila engkau hendak menceraikan istri-istrimu maka lakukanlah perceraian itu pada waktu yang sesuai untuk memulai masa *iddah* dan perhitungkanlah masa *iddah* tersebut dengan benar³⁶

d. Surah Al-Ahzab ayat 49:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ
مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعَّوَهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاجًا جَمِيلًا

Wahai orang-orang beriman apabila kalian menikahi perempuan-perempuan mukmin lalu menceraikan mereka sebelum terjadi hubungan suami istri maka mereka tidak wajib menjalani masa *iddah*, karena itu berikanlah kepada mereka pemberian (*mut'ah*) yang layak dan akhiri hubungan tersebut dengan cara yang baik³⁷

e. Surah Al-Baqarah ayat 231:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ

Apabila kamu menceraikan istri-istrimu dan masa *iddah* mereka hampir berakhir maka rujuklah mereka dengan cara yang baik, atau jika memilih berpisah lepaskanlah mereka dengan cara yang terhormat dan patut³⁸

f. Hadis dari Umar bin Khattab r.a bahwa Rasulullah S.A.W pernah menceraikan Hafshah binti Umar lalu merujuknya kembali.³⁹

حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ الْخُزَاعِيُّ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ مُضَرَ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ

بْنِ سَهْلٍ بْنِ حَنِيفٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَلَّقَ

حَفْصَةَ بِنْتَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ثُمَّ رَاجَعَهَا

Telah menceritakan kepada kami Abu Salamah Al-Khuza'i, telah menceritakan kepada kami Bakar bin Mudhar, ia berkata: telah menceritakan kepadaku Musa bin Jubair, dari Abi Umamah bin Sahl bin Hunaif, dari Ashim bin Umar, bahwasanya Rasulullah SAW pernah menceraikan Hafshah binti Umar bin Khattab, kemudian beliau merujuknya kembali.

³⁶ Departemen Agama RI.h.558

³⁷ Departemen Agama RI.h.424

³⁸ Departemen Agama RI.h.37

³⁹ Abu Abdillah Ahmad Bin Hmbal, *Musnad Imam Amad Bin Hambal* (Beirut: Ar-Risalah, 2001).h.271

g. Ijma'

Ibnu Qudamah menegaskan bahwa para ulama sepakat tentang kebolehan talak, alasannya terkadang hubungan suami istri menjadi rusak sehingga mempertahankan pernikahan hanya menambah mudarat, syari'at memberikan jalan untuk memutus pernikahan agar tidak menimbulkan kerugian lebih besar.⁴⁰

Jumhur ulama sepakat hukum asal talak adalah makruh akan tetapi hukum talak dapat berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang melatarbelakanginya, sesuai prinsip umum dalam hukum Islam bahwa setiap perbuatan bisa bernilai berbeda tergantung niat, tujuan, dan akibat yang ditimbulkannya. Berikut beberapa hukum talak:⁴¹

a. Wajib

Talak menjadi wajib apabila hubungan rumah tangga tidak mungkin lagi dipertahankan dan syari'at menuntut adanya pemutusan perkawinan untuk mencegah kemudaratannya yang lebih besar. Contoh kasusnya adalah ketika seorang suami mengabaikan kewajibannya dalam memberikan nafkah lahir dan batin atau ketika terjadi konflik yang sangat parah yang tidak mungkin lagi diselesaikan dengan *ishlah*, dalam kondisi seperti ini hakim dapat memutuskan perceraian demi tegaknya prinsip keadilan.

b. Sunnah

Talak dihukumi sunnah apabila dalam suatu perkawinan terdapat keadaan yang jelas-jelas menimbulkan mudarat bagi salah satu pihak sementara tidak ada kemungkinan lagi untuk memperbaikinya. Misalnya seorang istri tidak menjalankan kewajiban agamanya secara mendasar dan berpotensi menjerumuskan suami dalam dosa atau sebaliknya suami memiliki akhlak buruk yang merusak, dalam hal ini perceraian lebih baik dilakukan agar masing-masing pihak melanjutkan hidup dengan baik.

c. Makruh

Talak makruh terjadi ketika suami menjatuhkan talak tanpa sebab yang

⁴⁰ Abu Malik Kamal Bin As-sayyid Salim, *Shahih Fikih Sunnah Wa Adillatuhu*, III (Mesir: Maktabah Tufiqiyah, 2003).h.233

⁴¹ Muhamad Syarif Hidayatullah, *Fikih Munakahat Dalam Perspektif Perbandingan Mazhab* (Banyumas: Wawasan Ilmu, 2025).h.194

jelas padahal istri adalah perempuan yang taat, berakhlak baik, dan menjalankan kewajiban rumah tangga dengan baik, dalam hadis disebutkan:

أَبْعَضُ الْحَالِلِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ

Perkara halal yang paling dibenci Allah adalah talak (H.R Abu Dawud, Ibnu Majah)⁴²

Hadis ini menunjukkan bahwa meskipun talak diperbolehkan, penggunaannya tidak boleh sembarangan karena dapat menimbulkan ketidakadilan terutama bagi pihak perempuan.

d. Haram

Talak haram terjadi jika suami menjatuhkan talak tanpa sebab yang jelas sewaktu istri dalam keadaan haid atau suci dan telah dikumpuli.

e. Mubah

Talak berstatus mubah jika dilakukan dalam kondisi biasa dan tidak ada mudarat atau manfaat besar yang muncul, misalnya perceraian karena alasan kesepakatan bersama di mana kedua belah pihak merasa tidak lagi bisa hidup bersama secara harmonis.

Menurut mayoritas ulama talak memiliki beberapa rukun pokok yang harus dipenuhi agar perbuatan talak dianggap sah yaitu:⁴³

- a. Suami, pihak yang menjatuhkan talak.
- b. Istri, pihak yang dikenai talak.
- c. *Shighat* (lafal talak), yaitu pernyataan atau ucapan yang jelas dari suami untuk menceraikan istri.
- d. Tujuan talak, yaitu memutus ikatan perkawinan.

Selain rukun terdapat pula syarat-syarat yang harus dipenuhi baik yang terkait dengan suami, istri, maupun ucapan talak itu sendiri:

- a. Syarat bagi suami: baligh, berakal sehat, tidak dipaksa, dan dengan kehendak sendiri.
- b. Syarat bagi istri: masih berstatus sebagai istri yang sah pada saat talak diucapkan, pernikahan tidak dalam keadaan *fasakh* atau batal.

⁴² Abi Abdillah Muhammad, *Sunan Ibnu Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).h.650

⁴³ Abdul Rahman Ghazali, *Fikih Munakahat* (Jakarta: Prenada Media Grup, 2003).h.201-205

- c. Syarat *shighat* talak: menggunakan ucapan yang jelas seperti “aku ceraikan engkau”, jika menggunakan sindiran harus disertai dengan niat menceraikan, ucapan talak harus dipahami dan tidak mengandung kesamaran.

Dalam literatur fikih talak diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori utama yaitu: berdasarkan sifatnya, talak terbagi menjadi talak *raj'i* (yang masih membuka peluang rujuk selama masa *iddah*) dan talak *ba'in* (yang menutup hak rujuk kecuali melalui akad nikah baru) termasuk talak tiga atau talak dengan tebusan (*khulu'*). Berdasarkan lafaz, talak terdiri dari talak *sharih* yang diucapkan dengan pernyataan tegas dan talak *kinayah* yang disampaikan melalui kalimat sindiran namun disertai niat menceraikan. Berdasarkan waktu penjatuhannya, talak dibagi menjadi talak *sunni* yakni talak yang sesuai ketentuan syariat (misalnya saat istri suci dan belum digauli) dan talak *bid'i* yaitu talak yang dijatuhkan tidak sesuai tuntunan seperti ketika istri sedang haid atau suci tetapi telah digauli. Berdasarkan jumlah penjatuhan, talak dibagi menjadi talak satu, talak dua, dan talak tiga yang bersifat final dan hanya dapat dipulihkan setelah istri menikah dengan laki-laki lain (*muhallil*) kemudian berpisah secara sah.⁴⁴

2. Cerai Talak Perspektif Hukum Positif

Secara terminologis cerai talak dalam hukum positif merupakan permohonan perceraian yang diajukan oleh suami kepada Pengadilan Agama dengan tujuan mengucapkan ikrar talak di hadapan majelis hakim, suami tidak diperkenankan menjatuhkan talak secara mandiri tanpa persetujuan pengadilan.⁴⁵

Tata cara pengajuan permohonan talak diatur dalam Pasal 66 ayat (2–4) UU No. 7 Tahun 1989 yang menetapkan ketentuan mengenai domisili sebagai berikut:

- a. Permohonan diajukan ke Pengadilan Agama di wilayah domisili istri (termohon) kecuali bila istri sengaja meninggalkan rumah bersama tanpa izin suami (pemohon).
- b. Jika istri berada di luar negeri permohonan diajukan ke Pengadilan Agama tempat suami berdomisili.

⁴⁴ Ghufron Maksum, *Hukum Perkawinan Di Indonesia Perspektif Fikih Klasik Dan Perundang-Undangan Nasional* (Bogor: CV. Abdi Fama Group, 2025).h.165

⁴⁵ M. Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan Dan Acara Peradilan Agama UU No. 7 Tahun 1989* (Jakarta: Sinar Grafika, 2001).h.216

- c. Jika keduanya tinggal di luar negeri permohonan dapat diajukan ke Pengadilan Agama di tempat perkawinan dilangsungkan atau ke Pengadilan Agama Jakarta Pusat.

Alasan-alasan hukum yang membolehkan perceraian termuat dalam Pasal 116 KHI, antara lain:

- a. Salah satu pihak melakukan zina, menjadi pemabuk, pecandu narkoba, penjudi, atau memiliki kebiasaan buruk yang sulit disembuhkan.
- b. Salah satu pihak meninggalkan pasangan selama dua tahun berturut-turut tanpa izin dan tanpa alasan sah.
- c. Salah satu pihak dijatuhi hukuman penjara lima tahun atau lebih setelah perkawinan berlangsung.
- d. Terjadi penganiayaan berat atau kekerasan yang membahayakan pasangan.
- e. Salah satu pihak menderita cacat fisik atau penyakit berat yang menghalangi pelaksanaan kewajiban perkawinan.
- f. Pertengkaran terus-menerus tanpa kemungkinan kembali harmonis.
- g. Suami melanggar perjanjian taklik talak.
- h. Terjadi perpindahan agama (*murtad*) yang mengganggu keharmonisan rumah tangga.

Prosedur pemeriksaan perkara cerai talak diatur dalam Pasal 68 UU No. 7 Tahun 1989 yang menyatakan bahwa:

- a. Majelis hakim wajib mulai memeriksa perkara paling lambat 30 hari setelah permohonan didaftarkan.
- b. Sidang dilakukan secara tertutup demi menjaga privasi dan kehormatan pihak yang berperkara.

Suami yang mengajukan cerai talak wajib memenuhi hak mantan istri dan anak-anaknya sebagaimana tercantum dalam Pasal 149 KHI, meliputi:

- a. Memberikan *mut'ah* yang layak berupa uang atau barang kecuali jika perceraian terjadi sebelum terjadi hubungan suami istri (*qabla dukhul*).
- b. Memberikan nafkah *iddah* berupa tempat tinggal dan pakaian selama masa *iddah* kecuali istri dijatuhi talak *ba'in* atau dalam kondisi *nusyuz*.
- c. Melunasi seluruh mahar yang masih terutang (jika sudah terjadi hubungan suami istri) atau setengahnya (jika belum terjadi hubungan).

d. Menanggung biaya *hadhanah* atau nafkah anak hingga usia 21 tahun.

3. Hak-Hak Perempuan Pasca Perceraian Perspektif Hukum Islam

Perceraian umumnya menimbulkan dampak yang cukup besar dan seringkali merugikan kedua belah pihak, ketika suami menjatuhkan talak kepada istrinya timbul kewajiban bagi suami untuk memenuhi sejumlah hak ekonomi mantan istri, antara lain:

a. Nafkah *Iddah*

Secara etimologis istilah nafkah berarti pemberian atau pengeluaran sesuatu oleh seseorang berupa makanan, pakaian, tempat tinggal, maupun kebutuhan lain guna memenuhi kebutuhan keluarganya. Menurut Sayyid Sabiq nafkah merupakan segala sesuatu yang wajib diberikan suami kepada istri termasuk kebutuhan sehari-hari, pembantu rumah tangga, hingga biaya pengobatan.⁴⁶ Dari definisi tersebut dapat dipahami bahwa nafkah *iddah* merupakan sejumlah harta yang wajib diberikan oleh mantan suami kepada mantan istri setelah terjadinya talak sebagai pemenuhan kebutuhan selama masa *iddah*. Pada periode ini, seorang perempuan tidak diperkenankan menerima lamaran dari laki-laki lain hingga masa *iddah* selesai.

Macam-macam masa *iddah* menurut hukum Islam antara lain:

1) *Iddah* karena ditinggal mati suami

Masa *iddah* istri yang ditinggal mati suaminya adalah 4 bulan 10 hari atau 130 hari, sebagaimana firman Allah dalam Q.S Al-Baqarah ayat 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Para istri yang ditinggal wafat oleh suaminya wajib menjalani masa tunggu selama empat bulan sepuluh hari. Setelah masa *iddah* tersebut selesai, tidak ada dosa bagi para wali atas apa yang dilakukan para perempuan itu terhadap diri mereka selama sesuai dengan ketentuan yang patut. Allah Maha Mengetahui apa yang kalian kerjakan.⁴⁷

2) *Iddah* bagi istri yang hamil

Masa *iddah* istri yang diceraikan dalam keadaan hamil berlangsung

⁴⁶ As-sayyid Sabiq, *Fiqh As-Sunnah* (Bandung: Al-Ma'arif, 1997).h.169

⁴⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*.h.38

hingga ia melahirkan, sebagaimana firman Allah dalam Q.S At-Talaq ayat 4:

وَأُولُوا الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

...Sedangkan masa *iddah* bagi perempuan hamil berlangsung hingga mereka melahirkan kandungannya...⁴⁸

3) *Iddah* bagi istri yang menopause atau tidak hamil

Masa *iddah* perempuan karena menopause atau memang sejak awal tidak haid adalah selama 3 bulan atau 90 hari, sebagaimana tercantum dalam Q.S At-Talaq ayat 4:

وَالَّذِي يَسْنَمَنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّذِي لَمْ يَحِضْ

Perempuan-perempuan di antara istrimu yang telah berhenti haid (menopause), apabila kamu meragukan masa *iddah*-nya, maka masa *iddah* mereka adalah tiga bulan. Ketentuan yang sama berlaku bagi perempuan-perempuan yang belum mengalami haid.⁴⁹

4) *Iddah* bagi istri yang haid

Masa *iddah* perempuan yang dicerai saat haid adalah tiga kali suci, sebagaimana firman Allah dalam Q.S Al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Perempuan yang ditalak oleh suaminya diwajibkan menjalani masa tunggu selama tiga kali masa *quru'*, yakni periode haid atau suci...⁵⁰

Dalam konteks perempuan yang ditalak *raj'i* para ulama sepakat bahwa istri berhak memperoleh tempat tinggal dan nafkah karena selama masa *iddah* ia masih dianggap sebagai istri sah.⁵¹ Wahbah Zuhaili dalam *Al-Fiqh Islami Wa-Adillatuhu* menegaskan bahwa bentuk nafkah tersebut meliputi tempat tinggal, pakaian, makanan yang sesuai dengan kemampuan suami, seperti yang tercantum dalam Q.S. At-Talaq ayat 6 yang mewajibkan suami menempatkan istri pada tempat tinggal yang layak serta memberikan nafkah apabila istri sedang hamil.⁵²

⁴⁸ Departemen Agama RI.h.558

⁴⁹ Departemen Agama RI.h.558

⁵⁰ Departemen Agama RI.h.36

⁵¹ Abu Al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).h.174

⁵² Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa-Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).h.563

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَىٰ

حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَمْرُهُمَا

بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ

Tempatkanlah para istri yang telah diceraikan di kediaman yang layak sesuai kemampuanmu dan janganlah engkau memperlakukan mereka dengan cara yang menyulitkan hingga membuat mereka tertekan. Apabila mereka sedang mengandung berikanlah nafkah yang menjadi hak mereka hingga proses persalinan selesai. Setelah itu, apabila mereka menyusui anakmu berikanlah upah yang sewajarnya dan lakukanlah musyawarah di antara kalian dengan cara yang baik dan penuh kehormatan.⁵³

b. Nafkah *Mut'ah*

Istilah *mut'ah* berasal dari kata *al-mata'* yang berarti sesuatu yang dapat digunakan untuk memperoleh kesenangan atau hiburan. Menurut jumhur ulama *mut'ah* dimaknai pemberian suami kepada istrinya yang diceraikan untuk meringankan beban psikologis akibat perceraian dan sebagai penghibur hati.⁵⁴ Dalam kitab *Mughni Al-Muhtaj*, *mut'ah* diartikan sebagai kewajiban memberikan harta oleh suami kepada istri yang diceraikan baik melalui talak maupun sebab lain yang memiliki makna serupa.⁵⁵

Kewajiban memberikan *mut'ah* ditegaskan dalam firman Allah Q.S Al-Baqarah ayat 241:

وَالْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Perempuan-perempuan yang diceraikan berhak memperoleh pemberian *mut'ah* yang layak sebagai bentuk penghormatan. Ketentuan ini ditetapkan sebagai aturan bagi orang-orang yang bertakwa.⁵⁶

Para ulama berbeda pendapat terkait hukum dan teknis pemberian *mut'ah*:

- 1) Mazhab Hanafi berpendapat *mut'ah* hukumnya sunnah, namun terdapat kondisi di mana *mut'ah* menjadi wajib yaitu apabila pernikahan berlangsung tanpa penyebutan mahar dalam akad tetapi kemudian terjadi perceraian sebelum adanya hubungan badan (*qabla dukhul*), dalam kasus demikian

⁵³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*.h.559

⁵⁴ Abdurrahman, *Bidayah Al-Mujtahid Juz II* (Semarang: CV. Asy-Syifa, 1990).h.551

⁵⁵ Muhammad Al-Khathib Asy-Syarbini, *Mughni Al-Muhtaj Juz III* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997).h.241

⁵⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*.h.39

mut'ah diberikan sebagai pengganti mahar.

- 2) Mazhab Maliki juga menganggap *mut'ah* sebagai sunnah, istri yang diceraikan sebelum terjadi hubungan badan dan tanpa penetapan mahar dalam akad berhak menerima *mut'ah*. Adapun istri yang diceraikan setelah terjadi hubungan badan baik mahar telah ditentukan maupun belum tidak lagi memiliki kewajiban untuk diberikan *mut'ah* apabila perceraian berlangsung atas permintaan istri, seperti melalui *khulu'*, *li'an*, atau pembatalan perkawinan.
- 3) Mazhab Syafi'i berpendapat *mut'ah* hukumnya wajib baik perceraian terjadi sebelum maupun sesudah hubungan badan. Pengecualian terjadi jika istri telah ditentukan maharnya dan diceraikan sebelum digauli, dalam hal ini istri hanya berhak atas setengah mahar, selain itu *mut'ah* tidak berlaku apabila perceraian disebabkan kematian suami, permintaan istri, akibat *li'an*.
- 4) Mazhab Hanbali menyatakan *mut'ah* wajib diberikan kepada istri yang diceraikan *qabla dukhul* dan belum ditentukan maharnya, jika perceraian terjadi pada kondisi lain *mut'ah* bersifat sunnah.⁵⁷

Mengenai besaran jumlah *mut'ah* dalam Q.S Al-Baqarah ayat 236 yang ditegaskan bahwa jumlah *mut'ah* harus disesuaikan dengan kemampuan ekonomi suami baik yang kaya maupun miskin, namun tetap diberikan secara pantas.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ

قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا ، بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

Tidak ada kesalahan bagimu apabila menceraikan istri-istrimu sebelum terjalin hubungan suami istri atau sebelum mahar ditetapkan. Namun, berikanlah kepada mereka *mut'ah*, bagi yang mampu sesuai keluasannya dan bagi yang kurang mampu sesuai kemampuannya, sebagai pemberian yang layak dan merupakan ketentuan bagi mereka yang berbuat kebaikan.⁵⁸

Para ulama memberikan pandangan yang beragam mengenai besaran *mut'ah*, diantaranya:

⁵⁷ Abdurrahman, *Bidayah Al-Mujtahid Juz II*.h.552

⁵⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*.h.38

- 1) Imam Malik bin Anas menyatakan bahwa tidak ada batas dalam jumlah *mut'ah* karena hal itu sepenuhnya mengikuti kelayakan berdasarkan Al-qur'an.
 - 2) Ibnu Umar dan pendapat *qaul qadim*, Imam Syafi'i menyatakan membatasi maksimal jumlah *mut'ah* sebesar 30 dirham atau senilai dengannya.
 - 3) Muhammad Abu Zahrah menyatakan bahwa *mut'ah* idealnya setara dengan nafkah bulanan dikalikan 12. Pengadilan Agama menjadikan rujukan pendapat Abu Zahrah ini untuk menentukan jumlah *mut'ah* yang wajib diberikan oleh suami.⁵⁹
- c. Nafkah *Madiyah*
- Secara istilah *madiyah* berarti lampau atau masa lalu, nafkah *madiyah* berarti kewajiban nafkah yang belum dipenuhi suami di masa lalu selama ikatan perkawinan masih berlangsung di mana suami berkedudukan sebagai kepala rumah tangga dan istri sebagai pengatur rumah tangga. Jika seorang istri telah menjalankan kewajiban rumah tangganya namun suami lalai atau dengan sengaja tidak memberi nafkah maka hal tersebut menjadi tanggungan nafkah yang terhutang atau disebut dengan nafkah *madiyah*, mengenai status hukum nafkah *madiyah* para ulama memiliki bermacam-macam pandangan antara lain:
- 1) Mazhab Hanafi berpendapat nafkah tidak bisa dituntut setelah masa berlalunya kewajiban kecuali keterlambatan itu lebih dari satu bulan, jika suami meninggalkan istri atau menolak memberikan nafkah dalam jangka panjang maka dengan berjalannya waktu kewajiban tersebut dianggap gugur akan tetapi jika suami membayarkan nafkah yang tertunda maka nafkah berikutnya kembali menjadi kewajiban baru. Nafkah hanya gugur jika salah satu pasangan meninggal dunia, terjadi talak, atau sebab lain yang memutuskan hubungan perkawinan.
 - 2) Mazhab Maliki berpendapat jika suami lalai menunaikan nafkah istri berhak menuntut, suami yang dengan sengaja menunda pemberian nafkah dianggap berdosa dan kewajiban tersebut tetap harus ditunaikan.
 - 3) Mazhab Syafi'i berpendapat suami wajib memberi nafkah sesuai kemampuan dan kondisi finansialnya, jika ia berkecukupan namun tetap mengabaikan

⁵⁹ Wahbah Al-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 19th ed. (Beirut: Dar al-Fikr, 1991).h.388

kebutuhan istrinya maka istri berhak menuntut pemenuhan nafkah melalui jalur hukum.

- 4) Mazhab Hanbali berpendapat ketika istri sudah memenuhi syarat *tamkin* maka suami berkewajiban memberi nafkah, jika diabaikan maka nafkah menjadi hutang yang harus dibayarkan.⁶⁰

4. Hak-Hak Perempuan Pasca Perceraian Perspektif Hukum Positif

Dalam kerangka hukum positif di Indonesia, pengaturan mengenai hak-hak perempuan setelah terjadi perceraian telah dirumuskan melalui berbagai instrumen peraturan perundang-undangan yang bertujuan memberikan perlindungan hukum khususnya dalam aspek ekonomi dan keberlanjutan kehidupan pasca putusnya perkawinan, diantaranya:

- a. Pasal 41 huruf (c) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Pengadilan dapat mewajibkan kepada bekas suami untuk memberikan biaya penghidupan dan/atau menentukan sesuatu kewajiban bagi bekas istri”⁶¹

Ketentuan ini mencerminkan adanya pengakuan negara terhadap potensi kerentanan ekonomi yang dialami perempuan setelah perceraian sehingga intervensi yudisial diperlukan untuk menjamin keberlangsungan hidup yang layak. Dalam praktiknya ketentuan ini juga membuka ruang bagi hakim untuk menggunakan kewenangan *ex officio* yaitu menetapkan kewajiban nafkah *iddah* meskipun tidak secara eksplisit dimohonkan dalam petitum sepanjang hal tersebut dipandang perlu untuk mewujudkan keadilan substantif.⁶²

- b. Pasal 80 ayat (4) hingga (7) Kompilasi Hukum Islam

(4) sesuai dengan penghasilannya suami menanggung:

- a. Nafkah, *kiswah*, dan tempat kediaman bagi istri
- b. Biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi istri dan anak
- c. Biaya pendidikan bagi anak

(5) kewajiban suami terhadap istrinya tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas berlaku sesudah ada *tamkin* sempurna dari istrinya.

(6) istri dapat membebaskan suaminya dari kewajiban terhadap dirinya sebagaimana tersebut ayat (4) huruf a dan b.

⁶⁰ Abdurrahman Al-jaziri, *Al-Fiqh 'Ala Madzhab Al-Arba'ah Jilid IV* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003).h.500

⁶¹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 41 huruf (c).

⁶² Harahap, *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian Dan Putusan Pengadilan*.h.812

(7) kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila istri *nusyuz*.⁶³

Dalam praktik peradilan agama, tuntutan nafkah *madiyah* umumnya diajukan bersamaan dengan perkara perceraian baik dalam bentuk cerai talak maupun cerai gugat terutama ketika suami terbukti tidak menjalankan kewajibannya selama masa perkawinan.

c. Pasal 149 Kompilasi Hukum Islam

Bilamana perkawinan putus karena talak, maka bekas suami wajib:

- a. Memberikan *mut'ah* yang layak kepada bekas istrinya baik berupa uang atau benda kecuali bekas istri tersebut *qabla al-dukhul*
- b. Memberi nafkah, *maskan* dan *kiswah* kepada bekas istri selama dalam *iddah* kecuali istri telah dijatuhi talak *ba'in* atau *nusyuz* dan dalam keadaan tidak hamil.
- c. Melunasi mahar yang masih terhutang seluruhnya dan separoh apabila *qabla al-dukhul*
- d. Memberikan biaya *hadhanah* untuk anak-anaknya yang belum mencapai umur 21 tahun.⁶⁴

Ketentuan ini menunjukkan bahwa hukum positif tidak hanya berorientasi pada pemutusan hubungan perkawinan tetapi juga memberikan perhatian serius terhadap konsekuensi sosial dan ekonomi yang ditimbulkan khususnya bagi pihak perempuan dan anak.

d. Pasal 158 hingga 160 Kompilasi Hukum Islam

Pasal 158: *mut'ah* wajib diberikan oleh bekas suami dengan syarat:

- a. Belum ditetapkan mahar bagi istri *ba'da al-dukhul*
- b. Perceraian itu atas kehendak suami

Pasal 159: *mut'ah* sunnat diberikan oleh bekas suami tanpa syarat tersebut pada pasal 158.

Pasal 160: besarnya *mut'ah* disesuaikan dengan kepatutan dan kemampuan suami.⁶⁵

Pengaturan ini memberikan fleksibilitas kepada hakim dalam menentukan besaran *mut'ah* secara proporsional.

e. Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 1 Tahun 2017

Dalam rangka pelaksanaan PERMA Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum untuk memberi perlindungan hukum bagi hak-hak perempuan pasca

⁶³ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80 ayat (4) hingga (7).

⁶⁴ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149

⁶⁵ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 158 hingga 160

perceraian maka pembayaran kewajiban akibat perceraian khususnya nafkah *iddah*, *mut'ah*, dan nafkah *madiyah* dapat dicantumkan dalam amar putusan dengan kalimat dibayar sebelum pengucapan ikrar talak. Ikrar talak dapat dilaksanakan bila istri tidak keberatan atas suami tidak membayar kewajiban tersebut pada saat itu (ketentuan ini mengubah huruf C angka 12 SEMA Nomor 3 Tahun 2015, *in casu* nafkah *iddah*, *mut'ah*, dan nafkah *madiyah*)⁶⁶

Ketentuan ini memiliki implikasi penting dalam menjamin kepastian hukum dan efektivitas pemenuhan hak-hak perempuan karena mencegah terjadinya penundaan atau pengabaian kewajiban oleh pihak suami setelah perceraian dinyatakan sah, pemenuhan hak-hak ekonomi perempuan tidak lagi bergantung pada itikad baik mantan suami melainkan menjadi bagian integral dari putusan pengadilan yang bersifat mengikat.

f. Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 3 Tahun 2018

Menyempurnakan rumusan Kamar Agama dalam Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 07 Tahun 2012 angka 16 sehingga berbunyi: “hakim dalam menetapkan nafkah *iddah*, *mut'ah*, dan nafkah anak harus mempertimbangkan rasa keadilan dan kepatutan dengan menggali fakta kemampuan ekonomi suami dan fakta kebutuhan hidup istri dan/atau anak”.

Mengkoordinir Perma Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan Dengan Hukum, maka istri dalam perkara cerai gugat dapat diberikan *mut'ah* dan nafkah *iddah* sepanjang tidak terbukti *nusyuz*.⁶⁷

SEMA Nomor 3 Tahun 2018 berfungsi sebagai instrumen harmonisasi antara norma hukum dan praktik peradilan sekaligus memperkuat orientasi keadilan substantif dalam penyelesaian perkara perceraian.⁶⁸

C. Putusan Verstek

Konsep putusan verstek tidak dapat dilepaskan dari beracara di pengadilan khususnya dalam konteks ketika hakim diberikan kewenangan untuk menjatuhkan putusan tanpa kehadiran tergugat, hal ini berhubungan langsung dengan ketentuan Pasal 124 HIR (Pasal 77 Ry) dan Pasal 125 ayat (1) HIR (Pasal 73 Ry). Dalam konteks teknis, verstek merujuk pada kewenangan hakim untuk memeriksa dan memutus suatu perkara ketika tergugat tidak hadir pada hari sidang yang telah dijadwalkan,

⁶⁶ Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2017 tentang Pemberlakuan Rumusan Hasil Rapat Pleno Kamar Mahkamah Agung Tahun 2017 sebagai Pedoman Pelaksanaan Tugas bagi Pengadilan.

⁶⁷ Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2018 tentang Pemberlakuan Rumusan Hasil Rapat Pleno Kamar Mahkamah Agung Tahun 2018 sebagai Pedoman Pelaksanaan Tugas bagi Pengadilan

⁶⁸ Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata Di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2018).h.245

putusan diberikan tanpa adanya jawaban, sanggahan, atau pembelaan dari pihak yang tidak hadir tersebut, sebaliknya apabila tergugat hadir hakim tidak dapat serta-merta menjatuhkan putusan melainkan wajib memberikan kesempatan bagi tergugat untuk membantah atau membela diri.⁶⁹

Secara terminologis verstek terbagi menjadi dua:

1. *Verstek-procedure* yaitu pemeriksaan perkara dilakukan tanpa kehadiran tergugat.
2. *Verstek-vonnis* yaitu putusan yang dijatuhkan tanpa kehadiran tergugat.

Secara etimologis verstek berarti putusan yang dijatuhkan oleh hakim ketika pihak tergugat atau terdakwa tidak hadir dalam persidangan, konsep ini memberikan dasar kewenangan bagi hakim untuk tetap memeriksa dan memutus perkara meskipun salah satu pihak baik penggugat maupun tergugat tidak datang ke sidang.⁷⁰ Apabila tergugat tidak hadir pada sidang pertama tanpa alasan yang sah dan tidak mengutus kuasa meskipun telah dipanggil secara patut, dalam Pasal 149 RBg dan Pasal 125 HIR hakim berwenang menjatuhkan putusan verstek kecuali jika gugatan penggugat terbukti bertentangan dengan hukum atau tidak beralasan. Ketidakhadiran tergugat pada sidang pertama tidak selalu langsung berakibat pada putusan verstek, berdasarkan Pasal 150 RBg dan Pasal 126 HIR hakim dapat memerintahkan juru sita untuk melakukan pemanggilan ulang agar tergugat hadir pada persidangan berikutnya.

Hakim berhak menjatuhkan putusan verstek jika setelah pemanggilan kedua tergugat tetap tidak hadir tanpa alasan sah, pada prinsipnya putusan verstek dijatuhkan tanpa pembuktian ulang terhadap dalil gugatan karena dianggap tidak dibantah namun terdapat pengecualian pada perkara perceraian, dalil perceraian dalam hal ini tetap harus dibuktikan di persidangan demi mencegah kebohongan serta sesuai dengan asas undang-undang perkawinan yang bertujuan memperberat terjadinya perceraian.

Mahkamah Agung juga menegaskan dalam perkara perceraian putusan verstek hanya dapat dijatuhkan jika dalil-dalil perceraian terbukti secara sah, hal ini didasarkan pada beberapa alasan:

1. Perceraian menyangkut ketentuan hukum publik yang bersifat imperatif

⁶⁹ Harahap, *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian Dan Putusan Pengadilan*.h.381

⁷⁰ M. Anshary, *Hukum Acara Perdata Pengadilan Agama Dan Mahkamah Syar'iyah*, I (Bandung: Mandar Maju, 2017).h.104

(*dwingend recht*) sehingga tidak bisa disimpangi.

2. Untuk mencegah kebohongan atau rekayasa perceraian.
3. Sebagai bentuk implementasi asas Undang-Undang Perkawinan yang menghendaki perceraian sulit dilakukan.⁷¹

Putusan verstek kemudian dicatat dalam Register Induk Perkara beserta amar putusan lengkapnya, hakim melalui jurusita wajib memberitahukan kepada pihak yang tidak hadir mengenai isi putusan tersebut, pencatatan tanggal pemberitahuan dalam register menjadi penting untuk menghitung tenggang waktu pengajuan perlawanan (*verzet*), pemeriksaan perkara akan dilanjutkan kembali melalui pemanggilan kedua belah pihak apabila tergugat mengajukan *verzet*.

Putusan verstek sendiri bukanlah putusan akhir melainkan lebih tepat dipahami sebagai putusan sela yang memungkinkan perkara tetap diperiksa tanpa kehadiran tergugat, hal ini termuat dalam Pasal 149 ayat (1) Rbg/ Pasal 125 ayat (1) HIR. Jika tergugat tidak hadir pada sidang pertama maupun kedua, hakim dapat langsung memulai pemeriksaan materi perkara tanpa perlu memanggil tergugat lagi untuk sidang-sidang berikutnya, hal ini sejalan dengan *equality before the law* di mana hakim wajib memperlakukan semua pihak secara adil termasuk tetap melanjutkan perkara meskipun salah satu pihak memilih untuk tidak hadir. Secara prinsip meskipun putusan verstek memungkinkan gugatan dikabulkan tanpa bantahan namun hakim tetap berkewajiban menilai isi gugatan secara *ex officio* demi menjamin asas *audi et alteram partem* (kedua pihak harus didengar), akan tetapi dalam praktiknya hakim seringkali langsung mengabulkan gugatan penggugat tanpa telaah mendalam.⁷²

Penerapan proses verstek dalam praktik peradilan Indonesia telah diatur secara tegas dalam HIR (*Herzien Indonesisch Reglement*) dan RBg (*Rechtsreglement voor de Buitengewesten*). Ketentuan ini menjadi landasan bagi hakim untuk menjatuhkan putusan tanpa hadirnya tergugat. Berdasarkan Pasal 125 ayat (1) HIR dan Pasal 149 ayat (1) RBg, putusan verstek dapat dijatuhkan apabila memenuhi beberapa syarat, yaitu:

1. Tergugat tidak hadir pada sidang pertama.
2. Tergugat tidak mengutus wakil atau kuasa hukum.

⁷¹ Arto, *Praktek Perkara Perdata Pada Pengadilan Agama*.h.87

⁷² Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*.h.81

3. Pemanggilan terhadap tergugat telah dilakukan secara sah dan patut.
4. Gugatan penggugat tidak bertentangan dengan hukum.
5. Gugatan tersebut memiliki dasar yang cukup kuat.⁷³

D. *Fath Al-Dzari'ah* dan Keadilan Aristoteles dalam Perlindungan Pemberian Hak Perempuan Pasca Perceraian

1. Pengertian dan Dasar Hukum *Fath Al-Dzari'ah*

Istilah *fath al-dzari'ah* merupakan konstruksi terminologis dalam kajian ushul fikih yang tersusun dari dua kata yaitu *fath* dan *al-dzari'ah*, dalam tata bahasa Arab kedua kata tersebut membentuk struktur *tarkib idafi* yaitu gabungan kata yang terdiri atas *mudhaf* dan *mudhaf ilaih*. Kata *fath* berasal dari bahasa Arab yang merupakan bentuk *mashdar* dari *fi'il fataha-yaftahu-fathan*. Secara etimologis kata ini memiliki beberapa makna antara lain membuka, kemenangan, serta sesuatu yang mengalir dari sumbernya.⁷⁴ Makna membuka disini menunjukkan adanya tindakan membuka jalan atau memberikan akses terhadap sesuatu yang sebelumnya tertutup.

Sedangkan kata *al-dzari'ah* berasal dari bahasa Arab yang secara bahasa memiliki sejumlah makna diantaranya kata *dzara'a* yang mengandung arti *al-imitidad* (kelanjutan atau kesinambungan), *al-harakah* (gerakan), dan *al-dzira'* yaitu ukuran panjang satu hasta yang diukur dari siku hingga ujung jari tengah. Dalam penggunaannya istilah *al-dzari'ah* dimaknai sebagai sarana atau jalan yang mengantarkan kepada tujuan tertentu.⁷⁵

Dalam pengertian kebahasaan *al-dzari'ah* dapat dipahami sebagai segala sesuatu yang berfungsi sebagai jalan menuju suatu tujuan, jalan atau sebab tersebut pada dasarnya bersifat umum tanpa mempertimbangkan terlebih dahulu apakah sarana tersebut diperbolehkan atau dilarang oleh syari'at. Bentuk jamak dari kata *al-dzari'ah* adalah *al-dzira'i*, karenanya dalam berbagai literatur ushul fikih klasik istilah yang sering digunakan adalah *sadd al-dzira'i* sebagaimana terdapat dalam kitab *Tanqih al-Fusul fi Ulum al-Ushul* karya Al-Qarafi.⁷⁶

⁷³ Krisna Harahap, *Hukum Acara Perdata Teori & Praktek* (Bandung: Grafitri Budi Utami, 2000).h.55

⁷⁴ Muhammad Murtadha Az-Zabidi, *Taj Al-Arus Juz VII* (Kuwait: Matba'ah Hukumah, 1986).h.6

⁷⁵ Muhammad ibn Mukram Ibn Mandzur, *Lisan Al-Arab* (Beirut: Dar Sader, 1990).h.1698

⁷⁶ Syihab Ad-Din Abu Al-Abbas Al-Qarafi, *Syarh Tanqih Al-Fushul Fi 'Ilm Al-Ushul* (Kairo: Syarikat at-Thiba'ah al-Fanniyyah, 1974).h.449

Dalam sejarah penggunaannya kata *al-dzari'ah* awalnya merujuk pada praktik berburu masyarakat Arab, mereka menggunakan unta sebagai alat untuk mendekati hewan buruan, pemburu akan bersembunyi di samping unta tersebut agar tidak terlihat oleh hewan yang diburu, ketika jarak antara pemburu dan hewan buruan sudah cukup dekat barulah ia melepaskan panahnya. Dari praktik tersebut kata *al-dzari'ah* kemudian digunakan secara kiasan untuk menunjukkan segala sesuatu yang berfungsi sebagai sarana untuk mencapai tujuan tertentu.⁷⁷

Dalam kajian ushul fikih konsep ini berkembang menjadi teori yang menjelaskan hubungan antara sarana dan tujuan dalam penetapan hukum Islam, suatu perbuatan tidak hanya dinilai dari bentuknya tetapi juga dari konsekuensi yang dapat ditimbulkannya.

Secara etimologis para ulama fikih menjelaskan bahwa *dzari'ah* merujuk pada segala sesuatu yang berfungsi sebagai sarana menuju suatu perbuatan atau tujuan tertentu. Ibn Qayyim Al-Jauziyyah mendefinisikan *dzari'ah* sebagai berikut:

الدَّرِيْعَةُ مَا كَانَ وَسِيْلَةً وَطَرِيْقًا إِلَى الشَّيْءِ

Dzari'ah adalah segala sesuatu yang menjadi sarana dan jalan menuju suatu tujuan.⁷⁸

Al-Qarafi mendefinisikan *al-dzari'ah* sebagai sesuatu yang identik dengan wasilah atau jalan:

اعْلَمْ أَنَّ الدَّرِيْعَةَ كَمَا يَجِبُ سَدُّهَا يَجِبُ فَتَحُّهَا وَتُكْرَهُ وَتُنْدَبُ وَتُبَاحُ فَإِنَّ الدَّرِيْعَةَ هِيَ الْوَسِيْلَةُ

فَكَمَا أَنَّ وَسِيْلَةَ الْمُحْرَمِ مُحْرَمَةٌ فَوَسِيْلَةُ الْوَاجِبِ وَاجِبَةٌ

Ketahuiilah bahwa sebagaimana suatu cara harus diblokir, cara itu juga harus dibuka, hal itu tidak disukai, dianjurkan, dan diperbolehkan, karena suatu cara adalah *wasilah*. Sesuatu yang haram maka diharamkan, *wasilah* kepada sesuatu yang wajib maka juga wajib⁷⁹

Menurut Al-Qarafi *al-dzari'ah* berada pada posisi netral, tidak selalu berkaitan dengan hukum larangan saja, *al-dzari'ah* terbagi menjadi 3 yaitu: *al-dzari'ah* yang disepakati harus ditutup (*sadd al-dzari'ah*), *al-dzari'ah* yang

⁷⁷ Ibn Mandzur, *Lisan Al-Arab*.h.207

⁷⁸ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1991).Juz 3.h.109

⁷⁹ Al-Qarafi, *Syarh Tanqih Al-Fushul Fi 'Ilm Al-Ushul*.h.33

disepakati untuk dibuka (*fath al-dzari'ah*), dan *al-dzari'ah* yang diperselisihkan dibuka atau ditutup.

Definisi ini menunjukkan bahwa setiap sarana yang dapat mengantarkan seseorang kepada suatu perbuatan tertentu termasuk dalam kategori *al-dzari'ah*, penilaian terhadap suatu tindakan tidak hanya dilihat dari tindakan itu sendiri tetapi juga dari kemungkinan akibat yang ditimbulkannya.

Salah satu dasar yang sering dikemukakan para ulama adalah kisah Nabi Khidir dalam Q.S Al-Kahf ayat 79:

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا

Perahu itu sesungguhnya milik para nelayan miskin yang menggantungkan hidupnya di laut, aku sengaja merusaknya sedikit agar tidak dirampas oleh seorang raja yang zalim, karena ia biasa mengambil secara paksa setiap perahu yang masih bagus⁸⁰

Pada ayat tersebut digambarkan perilaku Nabi Khidir yang tampak merusak perahu milik nelayan miskin, suatu tindakan yang secara zahir tampak sebagai pelanggaran namun tindakan tersebut ternyata dilakukan untuk melindungi pemilik perahu dari ancaman perampasan oleh seorang raja zalim, kerusakan kecil yang dilakukan ternyata menjadi sarana penyelamatan nilai kemaslahatan yang jauh lebih besar bagi para nelayan. Ayat ini menjadi dasar bahwa syari'at memungkinkan pembukaan suatu sarana ketika tindakan tersebut diperlukan untuk menjaga tujuan kemaslahatan yang mendesak meskipun pada lahirnya mengandung unsur yang tidak lazim

Dalil dasar lainnya tercantum dalam hadis riwayat Al-Bukhori nomor 6025:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ أَعْرَابِيًّا

بَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَامُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَا تُزْرِمُوهُ) ثُمَّ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصَبَّ

عَلَيْهِ

⁸⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*.h.301

Abdullah bin Abdul Wahhab meriwayatkan kepada kami bahwa Hammad bin Zaid, melalui Tsabit dari Anas bin Malik, menceritakan: pernah ada seorang Arab Badui yang kencing di dalam masjid. Para sahabat segera berdiri untuk menghentikannya, namun Rasulullah SAW bersabda ‘Biarkan dia selesai’ setelah itu Rasulullah meminta seember air dan menyiramkan air tersebut pada bekas kencing itu.⁸¹

Perintah Nabi untuk tidak menghentikan perbuatan itu secara paksa menunjukkan bahwa mencegah tindakan tersebut saat itu justru menimbulkan kerusakan yang lebih besar seperti penyebaran najis ke seluruh area masjid atau kemungkinan konflik fisik, Rasulullah memilih membiarkan mafsadat kecil tetap terjadi demi mencegah mafsadat yang lebih besar serta menghadirkan maslahat berupa pendidikan akhlak yang lebih efektif bagi pelakunya.

Selain Al-Qur’an dan Hadis juga terdapat beberapa *aqwal* ulama yang dijadikan dasar terakit penggunaan sarana *al-dzari’ah*.

a. Al-Qarafi mengatakan:

قَدْ تَكُونُ وَسِيلَةَ الْمُحَرَّمَ غَيْرَ مُحَرَّمَةٍ إِذَا أَفْضَتْ إِلَى مَصْلَحَةٍ رَاجِحَةٍ

Kadangkala *wasilah* (jalan) kepada sesuatu yang haram itu perlu dibuka, apabila mengarah kepada masalah yang lebih besar⁸²

b. Al-Syathibi mengatakan:

الدَّرِيعَةُ إِلَى الْفَسَادِ يَجِبُ سَدُّهَا إِذَا لَمْ تُعَارِضْهَا مَصْلَحَةٌ رَاجِحَةٌ

Jalan menuju kerusakan itu wajib ditutup jika tidak mengakibatkan maslahat yang lebih besar⁸³

c. Ibnu Taimiyyah mengatakan:

وَمَا كَانَ مِنْهُنَّ عَنْهُ لِسَدِّ الدَّرِيعَةِ لِأَنَّهُ مَفْسَدَةٌ فِي نَفْسِهِ يُشْرَعُ إِذَا كَانَ فِيهِ مَصْلَحَةٌ

رَاجِحَةٌ وَلَا تُقَوِّتُ الْمَصْلَحَةَ لِغَيْرِ مَفْسَدَةٍ رَاجِحَةٍ

Sesuatu yang dilarang karena alasan *sadd al-dzari’ah* bukan karena haram karena hukum aslinya, maka keharaman itu bisa ditempuh untuk mencapai masalah yang lebih besar dan tidak menimbulkan mafsadah yang lebih besar.⁸⁴

d. Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah mengatakan:

⁸¹ Al-Bukhori, *Shahih Al-Bukhori* (Beirut: Dar al Kitab al. ‘Ilmiyyah, 1992).

⁸² Al-Qarafi, *Syarh Tanqih Al-Fushul Fi ‘Ilm Al-Ushul*.h.42

⁸³ Al-Jawziyyah, *I’lam Al-Muwaqqi’in*.Juz 2.h.161

⁸⁴ Ibnu Taimiyyah Al-Harrani, *Majmu’ Al-Fatawa* (Madinah: Majma’ al-Fahd, 1996).Juz 23.h.214

مَا حُرِّمَ سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ أُبِيحَ لِلْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ

Sesuatu yang diharamkan karena alasan *sadd al-dzari'ah* maka boleh dilakukan jika ada masalah yang lebih besar⁸⁵

2. Pro Kontra dan Kaidah Kebolehan Menggunakan *Fath Al-dzari'ah*

Pada dasarnya kata *al-dzari'ah* bermakna jalan untuk mencapai tujuan tertentu, bisa jadi tujuannya baik bisa jadi juga tujuannya buruk, namun penggunaannya seringkali hanya dimaknai sebagai sebuah jalan menuju yang diharamkan atau keburukan seperti yang disampaikan oleh Thahir Ibn Asyur dan Ibnu Taimiyyah. Sedangkan Imam Al-Qarafi menyebutkan bahwa *al-dzari'ah* itu dalam kondisi tertentu terkadang bisa ditutup dan bisa juga dibuka:

فَلَيْسَ كُلُّ ذَّرِيعَةٍ يَجِبُ سَدُّهَا بَلْ الذَّرِيعَةُ كَمَا يُجِبُّ سَدُّهَا يَجِبُ فَتَحُّهَا

Tidak setiap *al-dzari'ah* itu harus ditutup, bahkan ada *al-dzari'ah* yang wajib ditutup dan ada juga yang wajib dibuka.⁸⁶

Istilah *fath al-dzari'ah* muncul dari penjelasan Al-Qarafi, ulama lain Ibnu Asyur juga mengatakan bahwa *dzari'ah* merupakan panggilan untuk sarana atau jalan menuju sesuatu yang dilarang, namun syari'at juga memperhatikan jika *dzari'ah* itu menuju suatu masalah maka dibukalah *dzari'ah* dengan menjadikannya wajib meskipun hukum asalnya mubah ataupun dilarang. Ibnu Asyur mengatakan:

إِنَّ الشَّرِيعَةَ قَدْ عَمَدَتْ إِلَى ذَرَائِعِ الْمَصَالِحِ فَفَتَحَتْهَا، بَأَنَّ جَعَلَتْ لَهَا حُكْمَ الْوُجُوبِ وَإِنْ كَانَتْ

صُورَهَا مُفْتَضِيَةً لِلْمَنْعِ أَوْ الْإِبَاحَةِ

Sesungguhnya syari'at itu juga memperhatikan *dzari'ah* kepada suatu masalah maka dibukalah *dzari'ah* itu yaitu dengan menjadikan *dzari'ah* itu mempunyai hukum wajib meskipun asalnya dilarang atau mubah.⁸⁷

Fath Al-dzari'ah yang telah dijelaskan diatas tidak digunakan sebagai alat untuk menghalalkan perkara yang diharamkan oleh syari'at, tidak untuk membolehkan perkara yang dilarang agama., tidak juga menghalalkan segala cara untuk tujuan tertentu, kaidah *fath al-dzari'ah* masuk dalam pembahasan ketika

⁸⁵ Al-Jawziyyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in*.Juz 1.h.92

⁸⁶ Al-Qarafi, *Syarh Tanqih Al-Fushul Fi 'Ilm Al-Ushul*.Juz 2.h.42

⁸⁷ Imam Ibnu Asyur, *Maqashid Al-Syari'ah Al-Islamiyyah* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017).Juz 3.h.340

masalah dan mafsadah bertemu tetapi masalahnya lebih besar dari mafsadahnya.

Fath al-dzari'ah termasuk pembahasan kategori pengecualian yaitu segala sesuatu yang asalnya dilarang oleh agama itu tidak boleh dikerjakan namun ketika ada masalah yang lebih besar atau menolak mafsadat yang lebih besar maka sesuatu tersebut boleh dikerjakan. Penerapan *fath al-dzari'ah* harus dilakukan dengan penuh kehati-hatian dan harus oleh ahlinya karena ini menyangkut persoalan halal dan haram yang tentu membutuhkan analisa mendalam untuk mencapai masalah yang lebih besar. Selain dalam kategori pengecualian *fath al-dzari'ah* juga termasuk dalam kategori *dharurat* yang penerapannya mengikuti kaidah *dharurat* seperti yang telah dirumuskan oleh para ulama.

Kaidah-kaidah fiqhiyah yang berhubungan dengan *fath al-dzari'ah* diantaranya:

a. *Al-umuru bi maqasidiha*

الأُمُورُ بِمَقْصِدِهَا

Segala perkara tergantung pada niat/tujuannya.⁸⁸

b. *Al-yaqinu la yuzalu bi al-syakk*

الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

Keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan.⁸⁹

c. *Al-masyaqqatu tajlibu al-taysir*

الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

Suatu keadaan yang susah mendatangkan suatu kemudahan.⁹⁰

d. *Al-dararu yuzal*

الضَّرَرُ يُزَالُ

Kemudaratan itu harus dihilangkan.⁹¹

e. *Al-adatu muhakkamah*

العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

Adat kebiasaan dapat ditetapkan sebagai hukum.⁹²

⁸⁸ Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Asybah Wa Al-Nazhair Fi Qawa'id Wa Furu' Fiqh Al-Syafi'iyah* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1983).h.7

⁸⁹ As-Suyuthi.h.51

⁹⁰ Zainuddin bin Ibrahim Ibn Nujaim, *Al-Asybah Wa Al-Nazhair 'ala Madzhab Abi Hanifah Al-Nu'man* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1999).h.75

⁹¹ As-Suyuthi, *Al-Asybah Wa Al-Nazhair Fi Qawa'id Wa Furu' Fiqh Al-Syafi'iyah*.h.83

⁹² Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Al-Fiqh* (Kairo: Dar Al-Hadits, 2003).h.90

f. *Al-i'timadu 'ala al-kitabah*

الإعتمادُ على الكتابة

Berpegang/bersandar pada tulisan.⁹³

Maslahah berasal dari kata *sholaha* yang bermakna kebaikan, kesesuaian, kemanfaatan, dan terbebas dari kerusakan (*mafsadah*), bentuk jamaknya adalah *al-masalih*. Para ulama memberikan definisi yang beragam diantaranya: Imam Al-Ghazali memaknai maslahat sebagai upaya meraih manfaat dan menolak mudarat dalam rangka menjaga tujuan syari'at (*maqashid al-syari'ah*) yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sedangkan Imam As-Syatibi memandang maslahat sebagai hal yang menunjang keberlangsungan dan kesempurnaan hidup manusia baik dari aspek rasional maupun kebutuhan naluriah.

Penggunaan maslahat dalam istinbat hukum umumnya berada pada wilayah *ghair ta'abbudi* sedangkan dalam aspek *ta'abbudi* harus tunduk sepenuhnya pada nash, seluruh syari'at pada hakikatnya mengandung kemaslahatan sebagaimana ditegaskan Izzuddin bin Abdussalam bahwa seluruh beban hukum bermuara pada kebaikan manusia di dunia dan akhirat.⁹⁴ Dalam praktiknya, maslahat tidak dapat dipisahkan dari pertimbangan mafsadah khususnya dalam metode *fath al-dzari'ah*, penentuannya harus merujuk pada syari'at bukan pada persepsi subjektif manusia, hal ini penting karena tidak semua hal yang dianggap bermanfaat oleh manusia selaras dengan syari'at.

Dalam kerangka *maqashid*, Imam Al-Ghazali menegaskan bahwa segala sesuatu yang menjaga lima unsur pokok termasuk maslahat sedangkan yang merusaknya termasuk mafsadat, berdasarkan tingkat kekuatannya maslahat terbagi menjadi tiga:

- a. *Dharuriyyah*, yaitu kebutuhan mendasar yang wajib dijaga karena menyangkut eksistensi lima tujuan syariat *hifz al-din*, *hifz al-nafs*, *hifz al-aql*, *hifz al-nasl*, *hifz al-mal*.

⁹³ Ahmad bin Syaikh Muhammad Az-Zarqa, *Syarh Al-Qawa'id Al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar Al-Qalam, 1989).h.155

⁹⁴ Izzuddin Ibn Abdussalam, *Qawa'id Al-Ahkam Fi Mashalih Al-Anam* (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1994).Juz 2.h.73

- b. *Hajiyyah*, yaitu kebutuhan sekunder yang mempermudah kehidupan tanpa mengancam *maqashid* jika tidak terpenuhi.
- c. *Tahsiniyyah*, yaitu pelengkap yang menyempurnakan kehidupan tanpa bersifat mendesak.⁹⁵

Ditinjau dari pengakuan syari'at, maslahat terbagi menjadi tiga:

- a. *Maslahah mu'tabarah*, yaitu maslahat yang didukung dalil dan diakui sebagai hujjah.
- b. *Maslahah mulghah*, yaitu maslahat yang ditolak karena bertentangan dengan nash meskipun dianggap rasional.
- c. *Maslahah mursalah*, yaitu maslahat yang tidak memiliki dalil khusus sehingga menjadi wilayah ijtihad. Imam Al-Ghazali menyebutnya sebagai *al-munsib al-mursal*.⁹⁶

Untuk menjaga validitasnya, para ulama menetapkan syarat penggunaan maslahat diantaranya:

- a. Harus sejalan dengan *maqashid syari'ah*.
- b. Tidak bertentangan dengan Al-qur'an.
- c. Tidak bertentangan dengan sunnah shahih.
- d. Tidak bertentangan dengan qiyas yang valid.
- e. Tidak bertentangan dengan maslahat yang lebih kuat.⁹⁷

Majelis Ulama Indonesia melalui fatwa Munas VII tahun 2005 menegaskan bahwa maslahat harus berorientasi pada perlindungan lima kebutuhan pokok, tidak bertentangan dengan nash, dan ditetapkan melalui ijtihad kolektif.

Perbedaan pandangan di kalangan ulama terkait konsep *fath al-dzari'ah* dan *sadd al-dzari'ah* tidak semata-mata berkaitan dengan persoalan apakah kedua konsep tersebut dapat dijadikan sebagai dalil hukum syar'i secara independen atau tidak, jika ditelaah lebih mendalam perbedaan tersebut dapat dipengaruhi oleh sejumlah faktor metodologis yang melatarbelakangi cara pandang para ulama

⁹⁵ Abu Hamid Al-Ghazali, *Al Mustashfa Min Ilmi Al Ushul* (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008).h.174

⁹⁶ Abdul Karim ibn Ali ibn Muhammad An-Namlah, *Al-Jami' Li Masail Ushul Al-Fiqh Wa Tathbiqatuha Ala Al-Mazhab Ar-Rajih* (Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1999).h.389

⁹⁷ Ramadhan Al-Buthi, *Dhawabit Al-Maslahah Fi Al-Shari'ah Al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001).h.119-217

dalam memahami konsep *dzari'ah*. Faktor-faktor tersebut antara lain berkaitan dengan perbedaan definisi terhadap istilah *al-dzari'ah* baik dalam konteks membuka sarana (*fath*) maupun menutup sarana (*sadd*), perbedaan juga muncul karena cara para ulama menimbang antara unsur *maslahah* (kemaslahatan) dan *mafsadah* (kerusakan) yang mungkin timbul dari suatu perbuatan, selain itu perbedaan tersebut juga dipengaruhi oleh variasi kaidah fikih yang menjadi dasar pemikiran dalam menerapkan konsep *fath al-dzari'ah* dan *sadd al-dzari'ah* dalam proses penetapan hukum.⁹⁸

Dalam kajian ushul fikih, sumber-sumber hukum Islam pada dasarnya dapat dibagi menjadi dua kategori utama, pertama adalah dalil yang disepakati penggunaannya oleh para ulama (*muttafaq 'alaih*) seperti Al-qur'an, sunnah, ijma', dan qiyas. Kedua adalah dalil yang keberadaannya masih diperselisihkan (*mukhtalafih*) yaitu metode istinbath hukum yang tidak disepakati secara mutlak oleh seluruh mazhab, konsep *fath al-dzari'ah* dan *sadd al-dzari'ah* termasuk ke dalam kelompok dalil yang diperselisihkan ini.⁹⁹

Ulama dari kalangan mazhab Malikiyyah dan Hanabilah menjadikan *sadd al-dzari'ah* sebagai salah satu metode yang dapat digunakan dalam penetapan hukum. Sebaliknya ulama dari mazhab Hanafiyyah dan Syafi'iyah tidak menempatkannya sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri meskipun dalam praktiknya mereka tetap mempertimbangkan konsep tersebut dalam kasus-kasus tertentu.

Imam Al-Qarafi menjelaskan bahwa dalam menyikapi konsep *al-dzari'ah* terdapat tiga kemungkinan pendekatan:

- a. Jenis *al-dzari'ah* yang wajib ditutup (*sadd al-dzari'ah*) karena secara pasti membawa kepada perbuatan yang dilarang seperti menggali lubang atau sumur di tengah jalan umum yang dapat membahayakan orang lain, tindakan tersebut harus dicegah karena secara langsung dapat menimbulkan bahaya.
- b. Jenis *al-dzari'ah* yang disepakati untuk tetap dibuka (*fath al-dzari'ah*) karena secara pasti membawa kepada maslahat seperti menanam pohon anggur, meskipun buah anggur berpotensi digunakan untuk membuat minuman keras

⁹⁸ Al-Jawziyyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in*.Juz 2.h.161

⁹⁹ Muhammad Ibn Ali Asy-Syaukani, *Irsyad Al-Fuhul Fi Tahqiq Al-Haqq Min 'Ilm Al-Ushul* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1994).Juz 2.h.163

namun tidak semua buah anggur dimanfaatkan untuk tujuan tersebut, oleh karena itu menanam pohon anggur tetap diperbolehkan karena tujuan utamanya tidak selalu berkaitan dengan sesuatu yang dilarang.

- c. *Dzari'ah* yang masih menjadi perdebatan di kalangan ulama, yaitu apakah sarana tersebut harus ditutup atau justru tetap diperbolehkan, dalam kategori ini terdapat tindakan yang secara lahiriah bersifat mubah tetapi memiliki kemungkinan mengarah kepada sesuatu yang dilarang, sebagian ulama memandang bahwa tindakan tersebut perlu dicegah sedangkan sebagian lainnya tetap membolehkannya selama tidak ada bukti yang jelas bahwa tindakan tersebut akan mengarah pada perbuatan yang diharamkan.¹⁰⁰

Dalam perkembangan pemikiran ushul fikih modern, konsep *fath al-dzari'ah* sering dikaitkan dengan kaidah "*I'tibar ma'alat al-af'al*" yaitu prinsip yang menekankan pentingnya memperhatikan konsekuensi atau dampak dari suatu perbuatan, dalam perspektif ini syari'at tidak hanya mempertimbangkan bentuk perbuatan secara lahiriah tetapi juga memperhatikan tujuan dan akibat yang ditimbulkan oleh perbuatan tersebut, dengan demikian cara dan sarana yang digunakan untuk mencapai suatu tujuan dalam syari'at juga memiliki pengaruh terhadap penilaian hukum terhadap tujuan tersebut.¹⁰¹

Meskipun mazhab Hanafi dan Syafi'i dikenal sebagai mazhab yang tidak menjadikan *sadd al-dzari'ah* sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri, dalam praktiknya kedua mazhab tersebut tetap mempertimbangkan konsep ini dalam sejumlah persoalan hukum, namun penggunaannya dilakukan secara implisit dan tidak disebutkan secara langsung sebagai dasar penetapan hukum.

Menurut Muhammad Abu Zahrah seluruh ulama pada dasarnya mengakui keberadaan konsep tersebut, perbedaan yang muncul bukanlah pada penggunaan prinsip tersebut melainkan pada tingkat penerapannya, dengan kata lain semua ulama menggunakan konsep *dzari'ah* namun intensitas penggunaannya berbeda-beda antara satu mazhab dengan mazhab lainnya.

¹⁰⁰ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Syari'ah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020).h.359

¹⁰¹ Walid ibn Ali Al-Husain, *I'tibar Ma'alat Al-Af'al Wa Atsaruha Al-Fiqhi* (Riyadh: DarAd-Tadmuriyyah, 2009).h.366

Istilah *fath al-dzari'ah* jarang ditemukan secara eksplisit dalam literatur klasik para ulama mazhab, namun secara substansial praktik yang mencerminkan konsep tersebut banyak ditemukan dalam berbagai karya fikih, antara lain:

a. Imam Abu Hanifah

Imam Abu Hanifah dikenal luas menggunakan metode hiyal dalam sejumlah kasus hukum, metode ini pada dasarnya berkaitan dengan upaya mencari jalan keluar yang sah untuk mencapai tujuan tertentu dalam kerangka hukum Islam. Dalam konteks ini para ulama mengemukakan sebuah kaidah yang menyatakan bahwa "*la musyahhata fi al-istilah aw fi al-alfaz*"¹⁰² yang berarti bahwa perbedaan istilah tidak seharusnya menjadi persoalan utama, yang lebih penting untuk diperhatikan adalah substansi dan makna yang terkandung di dalam istilah tersebut.

b. Al-Qarafi, Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah dan Wahbah Zuhaili

Menurut mereka *al-dzari'ah* pada dasarnya identik dengan *wasilah* yaitu sarana atau jalan yang digunakan untuk mencapai suatu tujuan, sehingga dapat dipahami bahwa hubungan antara sarana dan tujuan memiliki beberapa kemungkinan bentuk:

- 1) Apabila sarana yang digunakan bersifat *masyru'* (dibolehkan oleh syari'at) dan tujuan yang hendak dicapai juga bersifat *masyru'* maka para ulama sepakat bahwa tindakan tersebut diperbolehkan bahkan dalam beberapa kasus dapat menjadi wajib.
- 2) Apabila sarana yang digunakan bersifat tidak *masyru'* dan tujuan yang ingin dicapai juga merupakan sesuatu yang dilarang maka para ulama sepakat untuk melarang tindakan tersebut. Apabila sarana yang digunakan sebenarnya diperbolehkan tetapi tujuan yang hendak dicapai merupakan sesuatu yang dilarang, maka kondisi ini termasuk dalam kategori *sadd al-dzari'ah* di mana sarana tersebut dapat ditutup karena dikhawatirkan akan mengantarkan kepada perbuatan yang diharamkan.
- 3) Apabila sarana yang digunakan pada dasarnya dilarang tetapi tujuan yang hendak dicapai bersifat *masyru'* maka kategori inilah yang menjadi fokus utama dalam pembahasan *fath al-dzari'ah*, dalam kondisi tertentu sarana

¹⁰² Al-Qarafi, *Syarh Tanqih Al-Fushul Fi 'Ilm Al-Ushul*.Juz 4.h.233

yang semula dilarang dapat dibuka kembali apabila terdapat kemaslahatan yang lebih besar dan dapat dicapai melalui sarana tersebut.¹⁰³

Dalam sejumlah kasus, suatu tindakan yang pada awalnya dilarang karena pertimbangan *sadd al-dzari'ah* dapat diperbolehkan kembali apabila terdapat kemaslahatan yang lebih kuat, kondisi ini termasuk dalam kategori *fath al-dzari'ah*. Konsep ini sering digunakan dalam situasi di mana suatu tindakan secara lahiriah terlihat tidak diperbolehkan tetapi dalam kondisi tertentu dapat memberikan manfaat yang lebih besar bagi masyarakat.

c. Umar Sulaiman Al-Asyqar

Beliau menyatakan bahwa para ulama yang menerima konsep *sadd al-dzari'ah* pada dasarnya juga menerima konsep *fath al-dzari'ah* karena kedua konsep tersebut berada dalam satu kerangka metodologis yang sama. Beliau menyatakan:

وَقَدْ قَالَ بِفَتْحِ الذَّرَائِعِ الْقَائِلُونَ بِسَدِّهَا لِأَنَّ الْأَمْرَيْنِ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ

Para ulama yang menerima konsep pembukaan sarana (*fath al-dzari'ah*) adalah mereka yang juga menerima konsep penutupan sarana (*sadd al-dzari'ah*) karena keduanya merupakan bagian dari satu pembahasan yang sama.¹⁰⁴

Dari pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa *sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah* merupakan dua pendekatan yang saling melengkapi, kedua konsep ini berfungsi sebagai instrumen preventif sekaligus solutif dalam sistem hukum Islam meskipun dalam literatur klasik ushul fikih pembahasan mengenai *fath al-dzari'ah* tidak sepopuler pembahasan mengenai *sadd al-dzari'ah*.

Dalam menyikapi konsep *sadd al-dzari'ah*, para ulama dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori utama:

- a. Ulama yang menerima sepenuhnya konsep *sadd al-dzari'ah* sebagai metode penetapan hukum, kelompok ini diwakili oleh ulama dari mazhab Maliki dan Hanbali.
- b. Ulama yang tidak menerima sepenuhnya namun juga tidak menolak secara mutlak, kelompok ini berasal dari mazhab Hanafi dan Syafi'i mereka

¹⁰³ Al-Qarafi. Juz 2. h.33

¹⁰⁴ Umar Sulaiman Al-Asyqar, *Al-Wadhih Fi Ushul Al-Fiqh* (Yordania: Dar An-Nafais, 2005).h.162

menerima konsep *dzari'ah* dalam kondisi tertentu tetapi menolaknya dalam kasus yang lain.¹⁰⁵

- c. Ulama yang menolak sepenuhnya konsep *sadd al-dzari'ah* sebagai metode penetapan hukum, kelompok ini diwakili oleh mazhab Zhahiri karena dianggap sebagai hasil penalaran rasional yang tidak memiliki dasar langsung dalam nash, mazhab ini berpegang pada makna literal dari Al-Qur'an dan Hadis.¹⁰⁶

3. Konsep Keadilan Aristoteles

Pemikiran mengenai keadilan dalam perspektif Aristoteles merupakan salah satu fondasi utama dalam perkembangan filsafat hukum dan etika kebajikan yang hingga kini tetap relevan dalam berbagai kajian akademik modern. Konsep keadilan yang dikemukakannya secara sistematis tertuang dalam karya *Nicomachean Ethics* khususnya pada buku V yang secara khusus membahas mengenai keadilan sebagai inti dari kehidupan moral dan tatanan sosial. Selain itu gagasan mengenai keadilan juga tersebar dalam karya *Politics* dan *Rhetoric* yang semakin menegaskan keterkaitan erat antara hukum, moralitas, dan struktur sosial.¹⁰⁷ Dalam kerangka berpikirnya, Aristoteles menegaskan bahwa hukum tidak dapat dipahami secara terpisah dari keadilan karena keberadaan hukum pada dasarnya bertujuan untuk mewujudkan keadilan dalam kehidupan bermasyarakat. Setiap pembahasan mengenai hukum berhubungan erat dengan keadilan yang menjadi landasan normatif sekaligus filosofis bagi sistem hukum itu sendiri.

Dalam memahami keadilan, Aristoteles memperkenalkan konsep kesamaan sebagai prinsip dasar namun tidak memaknainya sebagai keseragaman mutlak. Aristoteles secara tegas membedakan antara kesamaan numerik dan kesamaan proporsional. Kesamaan numerik mengandaikan bahwa setiap individu diperlakukan secara identik tanpa memperhatikan perbedaan kondisi, kapasitas, maupun kontribusi yang dimilikinya, prinsip ini tercermin dalam asas bahwa semua orang memiliki kedudukan yang sama di hadapan hukum sehingga tidak boleh ada diskriminasi dalam penerapan aturan hukum, namun Aristoteles

¹⁰⁵ Muhammad ibn Idris Asy-Syafi'i, *Al-Umm* (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1990).Juz 7.h.249

¹⁰⁶ Ali ibn Ahmad ibn Sa'id Ibn Hazm Azh-Zhahiri, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ihkam* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1998).Juz 6.h.179

¹⁰⁷ Syarifuddin, "Prinsip Keadilan Dalam Mengadili Perkara Tindak Pidana Korupsi: Implementasi PERMA Nomor 1 Tahun 2020," 2020, 49–50.h.21

menyadari bahwa pendekatan ini tidak selalu mampu menghasilkan keadilan yang substantif karena mengabaikan perbedaan nyata yang terdapat dalam kehidupan sosial, Aristoteles mengembangkan konsep kesamaan proporsional yaitu bentuk kesetaraan yang memberikan kepada setiap individu apa yang menjadi haknya sesuai dengan kontribusi, kemampuan, atau prestasi yang dimilikinya, dalam konteks ini keadilan tidak diukur dari kesamaan hasil melainkan dari kesesuaian antara hak dan kontribusi sehingga keadilan menjadi bersifat kontekstual dan membutuhkan pertimbangan rasional serta moral yang mendalam.¹⁰⁸

Aristoteles menempatkan keadilan sebagai salah satu keutamaan moral yang paling tinggi dalam kerangka etika kebijakan, bahkan menyebut keadilan sebagai keutamaan sempurna (*complete virtue*) karena mencerminkan dan mencakup seluruh keutamaan moral lainnya. Keadilan tidak hanya berkaitan dengan tindakan eksternal yang tampak tetapi juga merupakan disposisi internal yang membentuk karakter seseorang, seseorang tidak dapat disebut adil hanya karena memahami konsep keadilan secara teoritis melainkan harus memiliki kebiasaan untuk bertindak adil dalam kehidupan sehari-hari. Proses pembentukan keadilan sebagai keutamaan moral ini berlangsung melalui habituasi yaitu pembiasaan yang terus-menerus dalam bertindak sesuai dengan nilai-nilai keadilan, keadilan memiliki karakteristik khas yang membedakannya dari keutamaan lain yaitu orientasinya yang selalu mengarah kepada orang lain, jika keutamaan lain seperti keberanian atau pengendalian diri lebih berfokus pada individu maka keadilan berfokus pada hubungan sosial sehingga menjadi dasar bagi terciptanya interaksi yang harmonis dan berkeadaban dalam masyarakat.

Dalam struktur konseptualnya, Aristoteles membagi keadilan ke dalam dua kategori utama yaitu keadilan umum dan keadilan khusus¹⁰⁹:

a. Keadilan umum

Keadilan umum berkaitan dengan kepatuhan terhadap hukum dan dipandang sebagai keutamaan yang bersifat menyeluruh karena mencakup seluruh aspek kehidupan moral manusia, dalam konteks ini tindakan yang sesuai dengan hukum dianggap sebagai tindakan yang adil selama hukum

¹⁰⁸ Syarifuddin.h.21

¹⁰⁹ David Ross and Lesley Brown, *The Nicomachean Ethics* (Oxford: OUP Oxford, 2009), <https://books.google.co.id/books?id=4APQIW-TWwkC.h.80>

tersebut disusun untuk mencapai kebaikan bersama (*bonum commune*). Hukum dipahami sebagai seperangkat norma yang bersifat umum, berlaku bagi seluruh anggota masyarakat, dan disusun berdasarkan rasionalitas praktis oleh para pembentuk hukum yang memiliki pemahaman mengenai kebaikan dan keadilan, hukum tidak hanya berfungsi sebagai alat pengendalian sosial tetapi juga sebagai sarana untuk membentuk karakter moral masyarakat, keadilan umum menjadi sangat penting karena mengintegrasikan berbagai keutamaan dalam satu kerangka yang berorientasi pada kesejahteraan kolektif sehingga berperan dalam menjaga stabilitas dan harmoni sosial.

b. Keadilan khusus

Keadilan khusus merupakan bagian dari keadilan umum yang berfokus pada hubungan konkret antar individu terutama dalam konteks distribusi sumber daya dan interaksi sosial, keadilan ini muncul dalam situasi di mana terdapat potensi ketidakseimbangan akibat kepentingan individu yang saling bertentangan. Aristoteles menyoroti kecenderungan manusia untuk bertindak tidak adil seperti keinginan untuk memperoleh lebih dari yang seharusnya atau mempertahankan keuntungan secara tidak proporsional, keadilan khusus berfungsi sebagai mekanisme untuk mengendalikan kecenderungan tersebut dan menjaga keseimbangan masyarakat.

Keadilan khusus dibedakan menjadi dua bentuk utama, yaitu:

1) Keadilan distributif

Keadilan distributif berkaitan dengan pembagian sumber daya sosial seperti kekayaan, kehormatan, dan jabatan publik yang harus dilakukan berdasarkan prinsip proporsionalitas. Aristoteles menggunakan konsep kesamaan geometris dalam menjelaskan keadilan ini di mana pembagian tidak dilakukan secara merata tetapi disesuaikan dengan kontribusi atau kelayakan masing-masing individu, keadilan menuntut adanya kesesuaian antara apa yang diterima seseorang dengan apa yang telah disumbangkannya kepada masyarakat. Penentuan kontribusi atau kelayakan tersebut bukanlah hal yang sederhana karena melibatkan berbagai pertimbangan nilai dan norma sosial, Aristoteles menekankan pentingnya refleksi filosofis dalam menentukan distribusi yang adil. Konsep *worthiness* atau kelayakan menjadi kunci dalam keadilan

distributif di mana individu yang memberikan kontribusi lebih besar berhak memperoleh bagian yang lebih besar pula, hal ini menunjukkan bahwa keadilan distributif tidak hanya berkaitan dengan hasil akhir tetapi juga dengan proses dan kontribusi yang mendasarinya.

2) Keadilan korektif

Keadilan korektif berfungsi untuk memperbaiki ketidakseimbangan yang timbul akibat pelanggaran atau kerugian dalam hubungan antarindividu, keadilan ini beroperasi dalam konteks transaksi maupun pelanggaran hukum dengan tujuan utama untuk mengembalikan keseimbangan yang telah terganggu. Dalam keadilan korektif, Aristoteles menggunakan prinsip kesamaan aritmatika di mana setiap individu diperlakukan secara setara tanpa mempertimbangkan status sosial atau kontribusi, jika seseorang melakukan pelanggaran yang merugikan pihak lain maka harus memberikan kompensasi atau menerima sanksi yang setimpal sehingga keseimbangan antara kedua pihak dapat dipulihkan. Keadilan korektif tidak hanya bersifat represif, tetapi juga memiliki dimensi restoratif karena bertujuan untuk mengembalikan kondisi ke posisi semula sebelum terjadinya ketidakadilan.¹¹⁰

Dalam memahami keadilan secara lebih mendalam, Aristoteles juga memperkenalkan konsep *golden mean* atau jalan tengah yang merupakan prinsip dasar dalam etika kebajikan, prinsip ini menyatakan bahwa keutamaan moral terletak di antara dua ekstrem yang berlawanan yaitu kelebihan dan kekurangan.¹¹¹ Dalam konteks keadilan, jalan tengah tercermin dalam keseimbangan antara mengambil terlalu banyak dan menerima terlalu sedikit, individu yang adil adalah mereka yang mampu menjaga keseimbangan tersebut sehingga tidak merugikan orang lain maupun dirinya sendiri, prinsip ini menunjukkan bahwa keadilan tidak dapat ditentukan secara mekanis atau absolut melainkan memerlukan pertimbangan kontekstual yang bijaksana.

¹¹⁰ “Penerapan Teori Hukum Dalam Sistem Peradilan Indonesia - Google Books,” accessed April 14, 2026, https://www.google.co.id/books/edition/PENERAPAN_TEORI_HUKUM_DALAM_SISTEM_PERAD/MM3LEAAAQBAJ?hl=id&gbpv=1&dq=konsep+keadilan+aristoteles&pg=PA246&printsec=frontcover.

¹¹¹ Siti Rosmayati, “Relevansi Etika Aristoteles Dalam Etika Bisnis Kontemporer,” *EKBIS (Ekonomi & Bisnis)* 11, no. 2 (2023): 75–85, <https://doi.org/10.56689/ekbis.v11i2.1161>.

Aristoteles menggunakan pendekatan teleologis dalam memahami keadilan yaitu dengan melihat tujuan (*telos*) dari suatu objek atau tindakan, keadilan ditentukan berdasarkan kesesuaian antara fungsi suatu objek dan kemampuan penerimanya, contohnya suatu alat atau jabatan seharusnya diberikan kepada individu yang paling mampu menjalankan fungsi tersebut.¹¹² Pendekatan ini menegaskan bahwa keadilan tidak hanya berkaitan dengan distribusi tetapi juga dengan tujuan sosial yang ingin dicapai, keadilan bersifat fungsional dan harus dipahami dalam konteks tujuan yang lebih luas.

Dalam hubungan sosial, Aristoteles juga membahas konsep timbal balik (*reciprocity*) sebagai bagian dari keadilan, Aristoteles menolak pandangan yang menyamakan keadilan dengan pertukaran yang setara secara matematis, menurutnya keadilan harus didasarkan pada proporsionalitas di mana nilai yang dipertukarkan harus sebanding dengan kontribusi masing-masing pihak, keadilan tidak selalu berarti kesamaan absolut tetapi kesesuaian yang adil antara pihak-pihak yang terlibat.¹¹³

Meskipun Aristoteles menempatkan hukum sebagai instrumen utama dalam mewujudkan keadilan namun juga menyadari bahwa hukum memiliki keterbatasan, hukum bersifat umum dan tidak selalu mampu mengakomodasi kompleksitas kasus konkret yang dihadapi dalam kehidupan nyata. Oleh karena itu, Aristoteles memperkenalkan konsep *epieikeia* yaitu kebijaksanaan praktis yang memungkinkan penyesuaian hukum dengan kondisi tertentu, konsep ini berfungsi sebagai mekanisme korektif dalam sistem hukum sehingga keadilan substantif tetap dapat tercapai meskipun hukum bersifat umum, *epieikeia* menuntut hakim untuk memiliki kepekaan moral dan kemampuan interpretatif yang tinggi dalam menerapkan hukum.¹¹⁴

Seluruh konsep keadilan dalam pemikiran Aristoteles bermuara pada tujuan utama yaitu terciptanya harmoni sosial dan kesejahteraan bersama, keadilan

¹¹² Rosmayati.

¹¹³ Zakki Adhliyati and Achmad Achmad, "Melacak Keadilan Dalam Regulasi Poligami: Kajian Filsafat Keadilan Aristoteles, Thomas Aquinas, Dan John Rawls," *Undang: Jurnal Hukum* 2, no. 2 (2020): 409–31, <https://doi.org/10.22437/ujh.2.2.409-431>.

¹¹⁴ "Filsafat Sosial - Google Books," accessed April 14, 2026, https://www.google.co.id/books/edition/Filsafat_Sosial/DmGNEQAAQBAJ?hl=id&gbpv=1&dq=konsep+keadilan+aristoteles&pg=PA65&printsec=frontcover.h.70

tidak hanya berfungsi sebagai norma hukum tetapi juga sebagai prinsip moral yang mengatur kehidupan masyarakat secara keseluruhan. Dengan menekankan keseimbangan, proporsionalitas, dan kebajikan, Aristoteles menunjukkan bahwa keadilan merupakan syarat utama bagi terciptanya kehidupan baik/kebahagiaan sejati (*eudaimonia*).¹¹⁵ Keadilan menjadi penghubung antara kepentingan individu dan kepentingan kolektif sehingga memungkinkan terwujudnya masyarakat yang adil, stabil, dan beradab.

¹¹⁵ “Filsafat Sosial - Google Books.”h.66