

**HUKUM MENGHADIRKAN DUA
ORANG SAKSI DALAM PROSES RUJUK
(Studi Pemikiran Yūsuf Al-Qaradāwī dan Relevansinya
dengan Kompilasi Hukum Islam)**

SKRIPSI



Diajukan Oleh:

KHAIRULAMRI BIN BAHAROZI

NIM. 210101113

**Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum
Prodi Hukum Keluarga**

**FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
2024 M/1446 H**

**HUKUM MENGHADIRKAN DUA
ORANG SAKSI DALAM PROSES RUJUK
(Studi Pemikiran Yūsuf Al-Qaradāwī dan Relevansinya
dengan Kompilasi Hukum Islam)**

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry
Darussalam Banda Aceh Sebagai Salah Satu Beban Studi
Program Sarjana (S-1) dalam Ilmu Hukum Keluarga

Oleh

KHAIRULAMRI BIN BAHAROZI

NIM. 210101113

**Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum
Prodi Hukum Keluarga**

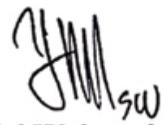
جامعة الرانيري

Di setujui Untuk Diuji/Dimunaqasyahkan Oleh:

Pembimbing I,


Dr. Bukhari Ali, S.Ag., M.A
NIP: 197706052006041004

Pembimbing II,


Yenny Sri Wahyuni, SH., MH
NIP: 198101222014032001

**HUKUM MENGHADIRKAN DUA
ORANG SAKSI DALAM PROSES RUJUK
(Studi Pemikiran Yūsuf Al-Qaradāwī dan Relevansinya
dengan Kompilasi Hukum Islam)**

SKRIPSI

Telah Diuji oleh Panitia Ujian Munaqasyah Skripsi
Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry
dan Dinyatakan Lulus Serta Diterima
Sebagai Salah Satu Beban Studi
Program Sarjana (S-1)
Dalam Ilmu Hukum Keluarga

Pada Hari/Tanggal: Rabu, 18 Desember 2024 M
16 Jumadil Akhir 1446 H

Di Darusalam-Banda Aceh
Panitia Ujian *Munaqasyah* Skripsi:

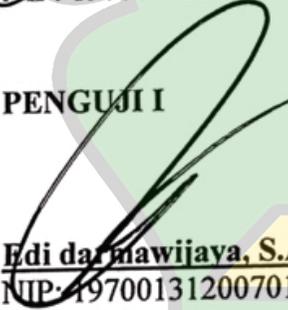
KETUA


Dr. Bukhari Ali, S.Ag., M.A
NIP: 197706052006041004

SEKRETARIS


Yenny Sri Wahyuni, SH., MH
NIP: 198101222014032001

PENGUJI I


Edi dar mawijaya, S.Ag., M.Ag
NIP: 197001312007011023

PENGUJI II


Shabarullah, M.H
NIP: 199312222020121011

Mengetahui,

Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Ar-Raniry Banda Aceh




Prof. Dr. Kamaruzzaman, M.Sh.
NIP: 197809172009121006



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM

Jl. Sheikh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
Telp. 0651-7557442 Email: fsh@ar-raniry.ac.id

LEMBARAN PERNYATAAN KEASLIAN KARYA ILMIAH

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Khairulamri Bin Baharoz
NIM : 210101113
Prodi : Hukum Keluarga
Fakultas : Syari'ah dan Hukum

Dengan ini menyatakan bahwa dalam penulisan skripsi ini, saya:

1. *Tidak menggunakan ide orang lain tanpa mampu mengembangkan dan mempertanggung jawabkannya.*
2. *Tidak melakukan plagiasi terhadap naskah karya orang lain.*
3. *Tidak menggunakan karya orang lain tanpa menyebutkan sumber asli atau tanpa izin milik karya.*
4. *Mampu bertanggung jawab atas karya ini.*

Bila dikemudian hari ada tuntutan dari pihak lain atas karya saya, dan telah melalui pembuktian yang dapat dipertanggung jawabkan dan ternyata memang ditemukan bukti bahwa saya telah melanggar pernyataan ini, maka saya siap untuk dicabut gelar akademik saya atau diberikan sanksi lain berdasarkan aturan yang berlaku di Fakultas Syari'ah Dan Hukum UIN Ar-Raniry.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Banda Aceh, 28 November 2024

Yang menerangkan,

Khairulamri Bin Baharoz



ABSTRAK

Nama/NIM : Khairulamri Bin Baharoz/210101113
Fakultas/Prodi : Syari'ah & Hukum/Hukum Keluarga
Judul Skripsi : Hukum Menghadirkan Dua Orang Saksi dalam Proses Rujuk (Studi Pemikiran Yūsuf Al-Qaraḍāwī dan Relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam)
Tanggal Munaqasyah : 18 Desember 2024 M
Tebal Skripsi : 70 Halaman
Pembimbing I : Dr. Bukhari Ali, S.Ag., M.A
Pembimbing II : Yenny Sri Wahyuni, SH., MH
Kata Kunci : *Hukum, Menghadirkan, Dua Orang Saksi, Proses Rujuk.*

Rujuk pasca cerai talak merupakan aspek hukum yang penting dalam Islam. Islam memberi peluang bagi suami untuk kembali pada istrinya, dan ulama bersepakat tentang syariat rujuk. Hanya saja, dalam konteks fikih, ulama berbeda pandangan tentang hukum menghadirkan dua orang saksi dalam proses rujuk. Sementara itu, di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia justru sudah menegaskan bahwa rujuk harus dilakukan di depan saksi. Oleh karena itu, permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini adalah bagaimanakah pola penalaran hukum Yūsuf Al-Qaraḍāwī dalam menetapkan hukum menghadirkan dua orang saksi dalam proses rujuk dan relevansinya dengan ketentuan KHI? Penelitian ini dikaji menggunakan pendekatan konseptual dengan jenis penelitian hukum normatif. Data penelitian ini diperoleh dengan cara *survey book* atau *library research*. Temuan penelitian menunjukkan bahwa dalil yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qaraḍāwī ialah QS. Al-Ṭalāq ayat 2. Menurut Yūsuf Al-Qaraḍāwī, keberadaan dua orang saksi di dalam proses rujuk adalah wajib. Pola penalarannya merujuk pada metode *bayānī*, yaitu metode penarikan hukum (*istinbāt al-aḥkām*) yang bertumpu kepada kaidah bahasa yang terdapat di dalam nash syarak, yakni terdapat lafaz *amar* (perintah) *asyhidū* dan *aqīmū*, keduanya menunjukkan makna perintah wajib menghadirkan dua saksi di dalam proses rujuk. Pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī tentang wajibnya saksi dalam proses rujuk relevan dan bersesuaian dengan ketentuan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. KHI menetapkan proses rujuk harus menghadirkan dua saksi dan keduanya ikut menandatangani surat rujuk. Jadi, jelaslah bahwa pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī relevan dengan ketentuan KHI.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Syukur alhamdulillah penulis panjatkan ke hadirat Allah swt yang telah menganugerahkan rahmat dan hidayah-Nya, Selanjutnya shalawat beriring salam penulis sanjungkan ke pangkuan Nabi Muhammad saw, karena berkat perjuangan beliau, ajaran Islam sudah dapat tersebar keseluruh pelosok dunia untuk mengantarkan manusia dari alam kebodohan ke alam yang berilmu pengetahuan. sehingga penulis telah dapat menyelesaikan karya tulis dengan judul: ***“Hukum Menghadirkan Dua Orang Saksi dalam Proses Rujuk (Studi Pemikiran Yūsuf Al-Qaraḍāwī dan Relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam)”***.

Kata-kata penghormatan dan ucapan terima kasih tidak terhingga penulis sampaikan kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Mujiburrahman M.Ag, Rektor UIN Ar-Raniry.
2. Bapak Prof. Dr. Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, M.Sh, Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry.
3. Bapak Dr. H. Agustin Hanafi, Lc. MA, Ketua Prodi Hukum Keluarga.
4. Bapak Dr. Bukhari Ali, S.Ag., M.A, selaku Pembimbing Pertama.
5. Ibu Yenny Sri Wahyuni, SH., MH, selaku Pembimbing Kedua.
6. Seluruh Staf pengajar dan pegawai Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry.
7. Kepala perpustakaan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry dan seluruh karyawannya.
8. Kepala perpustakaan induk UIN Ar-Raniry dan seluruh karyawannya
9. Ucapan terima kasih tidak terhingga dan yang paling istimewa kepada kedua orang tua ayahanda Baharozzi Bin Saad dan ibunda Azlina Binti Ishak yang telah membesarkan dan mendidik dari kecil hingga dewasa dengan penuh ketulusan dan kesabaran, yang selalu memberi dukungan dan menjadi penguat bagi penulis dalam menyelesaikan studi. Ayah dan ibu

merupakan sosok penting dalam hidup saya. Orang tua yang selalu ada untuk saya dalam suka dan duka. Segala yang telah ayah dan ibu berikan kepada saya, kadang tak bisa diukur dengan materi dan berapa pun saya membalasnya, tak akan cukup. Ayah dan Ibu, mengorbankan banyak hal agar saya bisa mencapai Impian saya. Saya tidak bisa mengatakan cukup terima kasih kepada ayah dan Ibu dalam hidup ini untuk kontribusi dalam hidup saya. Terima kasih telah membantu saya membentuk hidup saya dengan kepositifan dan semangat. Tanpa ayah dan ibu, saya tidak akan pernah menjadi orang seperti sekarang ini. Terima kasih untuk semuanya, telah memberikan izin kepada saya untuk kuliah di Universitas UIN Ar-Raniry, restu, dan doa-doa tulusmu, semoga kelak aku bisa berbakti dan berbuat baik kepadamu tanpa batas.

10. Ucapan terima kasih kepada teman seperjuangan mahasiswa Hukum Keluarga angkatan 21 yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, atas segala bantuan dan dukungannya sepanjang penulis menempuh dunia pendidikan Strata satu di Aceh. Juga ucapan terima kasih penulis ucapkan kepada teman-teman seperjuangan dari Malaysia, terima kasih, sudah saling memberi dukungan, semangat, berjuang bersama-sama di negara Indonesia khususnya di provinsi Aceh. Terima kasih banyak, untuk teman-teman Aceh dan teman-teman Malaysia dalam perantauan, "*anak rantau adalah orang-orang hebat yang mendapatkan kepercayaan dari orang tua untuk melangkah dari zona nyaman*", semoga kelak kita meraih sukses masing-masing setelah kelulusan ini. Terima kasih sudah saling menguatkan hati untuk tidak mudah goyah hanya karena sebuah kerinduan kepada keluarga di kampung halaman. Semangat yang luar biasa akan mengalahkan rasa lelah yang menyiksa kala merantau.

Akhirnya, penulis sangat menyadari bahwa penulisan skripsi ini masih sangat banyak kekurangannya. Penulis berharap penulisan skripsi ini bermanfaat terutama bagi penulis sendiri dan juga kepada para pembaca semua. Maka kepada

Allah jualah kita berserah diri dan meminta pertolongan, seraya memohon taufiq dan hidayah-Nya untuk kita semua. *Āmīn Yā Rabbal ‘Ālamīn.*

Banda Aceh 28 November 2024

Penulis,

Khairulamri Bin Baharozī



PEDOMAN TRANSLITERASI

(SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

Pedoman Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan skripsi ini ialah pedoman transliterasi yang merupakan hasil Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987. Di bawah ini, daftar huruf-huruf Arab, serta transliterasinya dengan huruf Latin.

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Şa	Ş	Es (dengan titik di atas)
ج	Ja	J	Je
ح	Ĥa	Ĥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	Ż	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sa	S	Es
ش	Sya	SY	Es dan Ye
ص	Şa	Ş	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍat	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof Terbalik
غ	Ga	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qa	Q	Qi
ك	Ka	K	Ka
ل	La	L	El

م	Ma	M	Em
ن	Na	N	En
و	Wa	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Sumber: SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987

Hamzah (ء) yang terletak pada awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika hamzah (ء) terletak di tengah ataupun di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, yang terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda ataupun harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Fathah	A	A
إ	Kasrah	I	I
أ	Dammah	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَي	Fathah dan ya	Ai	A dan I
أَوْ	Fathah dan wau	Iu	A dan U

Contoh:

Kaifa : كَيْفَ

Haula : هَوَّلَ

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
اَ	Fathah dan alif atau ya	Ā	a dan garis di atas
اِ	Kasrah dan ya	Ī	i dan garis di atas
اُ	Ḍammah dan wau	Ū	u dan garis di atas

Contoh:

Māta : مَاتَ
Ramā : رَمَى
Qīla : قِيلَ
Yamūtu : يَمُوتُ

4. Ta Marbūṭah

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua bentuk, yaitu: *ta marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbūṭah* yang mati ataupun mendapatkan penambahan harkat sukun, transliterasinya adalah [h]. Jika pada kata yang berakhir dengan huruf *ta marbūṭah*, diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang (*al-*), serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (*h*).

Contoh:

rauḍah al-aṭfāl : رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ
al-madīnah al-fāḍilah : الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ
al-ḥikmah : الْحِكْمَةُ

5. Syaddah (*Tasydīd*)

Syaddah atau disebut dengan kata *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan satu tanda *tasydīd* (◌̣) dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*, misalnya di dalam contoh berikut:

<i>rabbanā</i>	:	رَبَّنَا
<i>najjainā</i>	:	نَجَّيْنَا
<i>al-ḥaqq</i>	:	الْحَقُّ
<i>al-ḥajj</i>	:	الْحَجُّ
<i>nu`ima</i>	:	نُعِيمُ
<i>‘aduwwun</i>	:	عَدُوٌّ

Jika huruf *ع* memiliki *tasydīd* di akhir suatu kata, dan kemudian didahului oleh huruf berharakat kasrah (◌ِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (◌̣). Contoh:

<i>‘Alī</i> (bukan <i>‘Aliyy</i> atau <i>‘Aly</i>)	:	عَلِيٍّ
<i>‘Arabī</i> (bukan <i>‘Arabiyy</i> atau <i>‘Araby</i>)	:	عَرَبِيٍّ

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *ال* (*alif lam ma‘arifah*). Pada pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa yaitu (*al-*), baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiah* maupun huruf *qamariah*. Kata sandang tersebut tidaklah mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang itu ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (◌-). Contohnya:

<i>al-syamsu</i> (bukan <i>asy-syamsu</i>)	:	الشَّمْسُ
<i>al-zalzalāh</i> (bukan <i>az-zalzalāh</i>)	:	الزَّلْزَلَةُ
<i>al-falsafah</i>	:	الْفَلْسَفَةُ
<i>al-bilādu</i>	:	الْبِلَادُ

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena di dalam tulisan Arab ia berupa *alif*. Contohnya:

<i>ta'murūna</i>	:	تَأْمُرُونَ
<i>al-nau'</i>	:	النَّوْءُ
<i>syai'un</i>	:	شَيْءٌ
<i>umirtu</i>	:	أُمِرْتُ

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah, atau kalimat Arab yang ditransliterasikan adalah kata, istilah, atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang telah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan dalam bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis di dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata Al-Qur'an dari *al-Qur'ān*, sunnah, hadis, khusus dan juga umum. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

<i>Fī zilāl al-Qur'ān</i>	:	جامعة الرانيري	في ظلال القرآن
<i>Al-Sunnah qabl al-tadwīn</i>	:	A R - R A N I R Y	السنة قبل التدوين
<i>Al-'ibārāt fī 'umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ al-sabab</i>	:		العبارات في عموم اللفظ لا بخصوص السبب

9. Lafẓ al-Jalālah (الله)

Kata "Allah" yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasikan tanpa huruf hamzah. Contoh:

dīnullāh : دِينَ اللّٰه

Adapun *ta marbūtah* di akhir kata yang disandarkan pada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

hum fī raḥmatillāh : هُمْ فِي رَحْمَةِ اللّٰه

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku atau Ejaah Yang Disempurnakan (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (*al-*), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (*Al-*). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang (*al-*), baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi‘a linnāsi lallaẓī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-laẓī unzila fīh al-Qur’ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūs

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqīẓ min al-Ḍalāl

DAFTAR LAMPIRAN

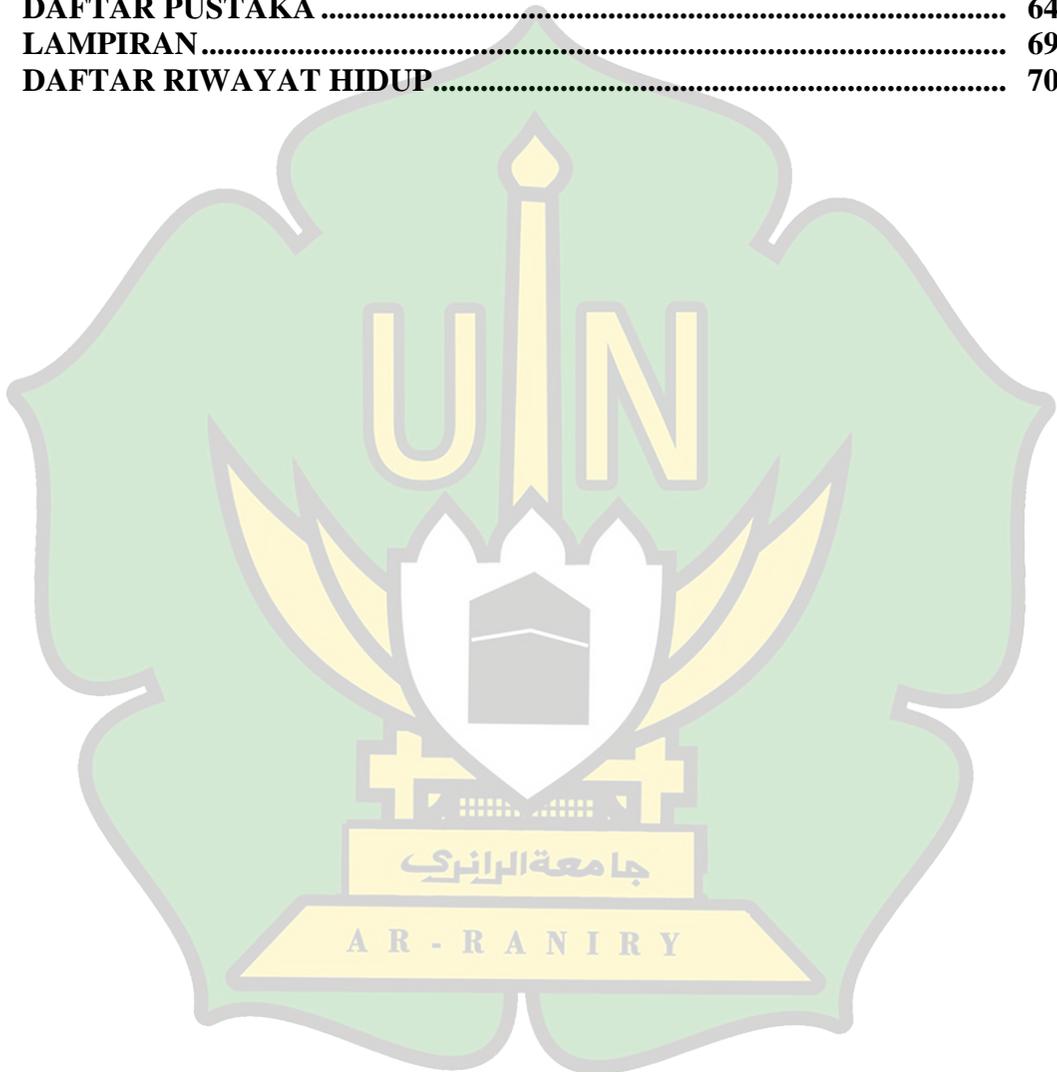
1. Surat keputusan penunjukkan pembimbing
2. Daftar Riwayat Penulis



DAFTAR ISI

LEMBARAN JUDUL	i
PENGESAHAN PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN SIDANG.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN KARYA TULIS	iv
ABSTRAK.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	viii
DAFTAR LAMPIRAN	xiv
DAFTAR ISI.....	xv
BAB SATU PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	4
C. Tujuan Penelitian.....	4
D. Kajian Pustaka.....	4
E. Penjelasan Istilah.....	8
F. Metode Penelitian.....	9
1. Pendekatan Penelitian.....	10
2. Jenis Penelitian	10
3. Sumber Data	11
4. Teknik Pengumpulan Data	11
5. Analisis Data	12
6. Objektivitas dan Validitas Data.....	12
7. Pedoman Penulisan Skripsi	13
G. Sistematika Pembahasan	13
BAB DUA KESAKSIAN DALAM RUJUK MENURUT FIKIH DAN KHI	15
A. Teori Rujuk dan Saksi	15
1. Pengertian Rujuk dan Saksi.....	15
2. Dasar Hukum Rujuk	18
3. Tata Cara dan Syarat-Syarat dalam Rujuk	21
4. Pendapat Ulama Tentang Kedudukan Saksi dalam Rujuk	23
5. Ketentuan Rujuk dalam Kompilasi Hukum Islam.....	25
B. Teori Penalaran Hukum	30
1. Pengertian Penalaran Hukum	30
2. Bentuk-Bentuk Pola Penalaran Hukum dalam Islam	33
BAB TIGA PANDANGAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ TENTANG HUKUM MENGHADIRKAN SAKSI DALAM RUJUK.....	41
A. Profil YŪsuf Al-Qaradāwī.....	41
B. Pola Penalaran Hukum yang Digunakan YŪsuf al-Qaradāwī dalam Menetapkan Hukum Menghadirkan Dua Orang Saksi dalam Proses Rujuk.....	46

C. Relevansi Pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī Tentang Hukum Menghadirkan Dua Orang Saksi Di Dalam Proses Rujuk Dengan Ketentuan KHI.....	54
BAB EMPAT PENUTUP	62
A. Kesimpulan.....	62
B. Saran.....	63
DAFTAR PUSTAKA	64
LAMPIRAN.....	69
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	70



BAB SATU

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu permasalahan yang sering muncul dalam konteks hukum keluarga Islam adalah rujuk pasca talak. Rujuk adalah mengembalikan istri yang sudah ditalak pada posisi sebelum ditalak.¹ Dengan makna lain, rujuk merupakan upaya untuk mempertahankan hak milik yang masih ada tanpa ada kompensasi di masa *iddah* (masa tunggu bagi istri pasca perceraian). Mempertahankan hak milik pada definisi tersebut bermakna sebuah kuasa untuk mempertahankan istri yang kemungkinan hilang karena talak *raj'i* sekiranya masa *iddah* berakhir.² Jadi, rujuk merupakan kembalinya suami kepada istri yang sudah ia talak dengan ketentuan masih dalam masa *iddah*. Sekiranya *iddah* sudah habis, suami tidak dapat kembali rujuk kepada istrinya kecuali dengan akad nikah dan mahar yang baru.³

Para ulama sepakat bahwa rujuk merupakan hak suami terhadap istrinya pasca talak. Sebagai sebuah hak suami, maka rujuk dapat dilakukan suami tanpa harus meminta persetujuan istri untuk menerimanya. Rujuk juga dapat dilakukan baik melalui perkataan langsung (*ruju' bil qauli/bil lafzi*) dari suami pada istrinya, yaitu pernyataan dari suami kepada istrinya tentang kehendaknya untuk kembali membangun rumah tangganya yang sudah bercerai, dan bisa juga dengan tindakan ataupun perbuatan (*ruju' 'amali/bil fi'li*) yaitu dengan mengauli istri dalam masa *iddah*.

Pada beberapa bagian dalam hukum rujuk, ulama berbeda pendapat khususnya dalam masalah hukum kehadiran dua orang saksi dalam proses rujuk. Ketentuan hukum mengenai persaksian dalam rujuk telah disinggung dalam ayat

¹ Rizem Aizid, *Fiqh Keluarga Terlengkap: Pedoman Praktis Ibadah Sehari-Hari bagi Keluarga Muslim*, (Yogyakarta: Laksana, 2018), hlm. 217.

² Abdurrahmān Al-Jazīrī, *Fiqh 'Alā Al-Mazāhib Al-Arba'ah*, Jilid 5, (Terj: Faisal Saleh), Cet. 2 (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017), hlm. 852.

³ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Cet. 5 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014), hlm. 338.

Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Ṭalāq ayat 2, sebagaimana dapat dipahami dalam kutipan berikut.

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ
وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ يُدْلِكُمْ يَوْمَئِذٍ بِمَا كَانُوا يُوعَظُونَ بِهِ مَنِ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ هُوَ مَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ
لَهُ مَخْرَجًا.

Apabila mereka telah mendekati akhir *iddah*-nya, rujuklah dengan mereka secara baik, ataupun lepaskanlah mereka secara baik, dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil dari kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Yang demikian itu dinasihatkan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman kepada Allah dan hari akhir. Siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan membukakan jalan keluar baginya (QS. Al-Ṭalāq [65]: 2).⁴

Ayat ini menginformasikan sekiranya suami mempunyai keinginan untuk rujuk kepada istrinya, maka diperintahkan untuk rujuk (kembali pada) istri dengan baik, atau pilihan berikutnya adalah dengan tetap melepaskannya secara baik dan diperintahkan pula untuk mempersaksikan proses rujuk maupun talak dengan dua orang saksi yang adil. Perintah menghadirkan saksi dalam mempersaksikan rujuk oleh sebagian ulama dipandang sebagai sebuah wajib, sementara sebagian lainnya justru memandang sunnah (*mustahab*).

Adapun peta pendapat ulama dalam masalah hukum menghadirkan saksi dalam rujuk dapat dikemukakan berikut:

1. Sebagian ulama memandang sunnah menghadirkan dua orang saksi dalam rujuk, sehingga ada tidaknya saksi dalam rujuk tidak berimplikasi kepada sah tidaknya rujuk.⁵ Pendapat ini diambil oleh Imām Abū Ḥanīfah (imam Ḥanafī) dan Imām Mālikī. Dalam pandangan ini, menghadirkan dua orang saksi dalam pelaksanaan rujuk tidaklah wajib dihadirkan, tetapi *mustahab* atau sunnah.

⁴ Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019), hlm. 823.

⁵ Abdul Syukur Al-Azizi, *Kitab Lengkap dan Praktis Fiqih Wanita* (Yogyakarta: Noktah, 2017), hlm. 279.

2. Sebagian lainnya menilai wajib menghadirkan dua orang saksi saat rujuk dilakukan, dan saksi dalam proses rujuk menjadi syarat sah dilaksanakan rujuk. Pendapat ini diambil oleh Imām Al-Syāfi'ī dan Ibn Ḥazm Al-Zāhirī (ulama mazhab Zāhirī).⁶
3. Sebagian ulama lain justru memandang wajib menghadirkan saksi dalam rujuk, namun hukum wajib menghadirkan saksi dalam rujuk ini tidak ada hubungan dengan syarat sah rujuk. Artinya, jika rujuk dilaksanakan tanpa saksi, maka rujuk tersebut tetap sah, akan tetapi pelakunya berdosa karena melanggar kewajiban. Pandangan ini pegang, dipahami, dan diambil salah satunya oleh Yūsuf Al-Qaraḍāwī. Mengenai alasannya menjadi poin inti dalam penelitian ini.

Penelitian ini secara khusus mengkaji dan menganalisis pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī, karena pendapatnya dalam masalah ini cenderung berbeda dengan ulama mazhab Mālikī yang memandang sunnah menghadirkan saksi dalam rujuk, dan berbeda pula dengan mazhab Syāfi'ī yang memandang wajib menghadirkan saksi dalam rujuk dan sebagai syarat sahnya rujuk. Di sini, Yūsuf Al-Qaraḍāwī justru menilai kehadiran saksi bukanlah syarat sah rujuk meskipun kehadirannya wajib untuk dipenuhi. Hukum wajib terhadap keberadaan saksi dalam rujuk tidak lantas menjadikan dua saksi tersebut sebagai syarat sahnya rujuk. Hukum “*wajib*” menghadirkan saksi hanya berimplikasi pada berdosa tidaknya pelaku, bukan sah tidaknya perbuatan rujuk itu sendiri.⁷ Alasan inilah yang membedakan pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī dengan pandangan yang lainnya.

Berdasarkan permasalahan di atas, maka menarik untuk diteliti lebih jauh tentang pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī tentang hukum menghadirkan dua orang saksi dalam rujuk dan relevansinya dengan ketentuan di dalam Kompilasi Hukum

⁶ Moh Makmun dan Khoirur Rohman, “Pemikiran Imam Malik dan Imam Syafi’i tentang Saksi dalam Rujuk,” *Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 1 (11 Oktober 2017): hlm. 35.

⁷ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Min Hadī Al-Islām Fatāwā Mu’āṣirah*, (Terj: As’ad Yasin), (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), hlm. 460-461.

Islam (KHI). Untuk itu, kajian penelitian ini mengangkat isu hukum rujuk dan isu hukum kesaksian di dalam rujuk, dengan judul penelitian: *Hukum Menghadirkan Dua Orang Saksi dalam Proses Rujuk: Studi Pemikiran Yūsuf Al-Qaradāwī dan Relevansinya dengan KHI*.

B. Rumusan Masalah

Mengacu kepada permasalahan yang sudah diuraikan sebelumnya, maka kajian ini diangkat dengan rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pola penalaran hukum yang digunakan Yūsuf Al-Qaradāwī dalam menetapkan hukum menghadirkan dua orang saksi di dalam proses rujuk?
2. Bagaimanakah relevansi pandangan Yūsuf Al-Qaradāwī tentang hukum menghadirkan dua orang saksi dalam proses rujuk dengan ketentuan KHI?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitiannya:

1. Untuk mengetahui pola penalaran hukum yang digunakan Yūsuf Al-Qaradāwī dalam menetapkan hukum menghadirkan dua orang saksi di dalam proses rujuk?
2. Untuk mengetahui relevansi pendapat Yūsuf Al-Qaradāwī tentang hukum menghadirkan dua orang saksi di dalam proses pelaksanaan rujuk dengan ketentuan KHI?

D. Kajian Pustaka

Sejauh bacaan dan penelusuran terhadap kajian yang ada, terdapat kajian yang relevan dengan penelitian ini. Namun fokusnya bukan pandangan Yūsuf Al-Qaradāwī sebagaimana dalam pengkajian ini. Jadi, judul yang saya tulis ini belum ada yang sama persis fokusnya, walaupun ada pembahasan yang sama akan tetapi fokusnya berbeda. Beberapa penelitian yang relevan tersebut dapat dibahas pada uraian berikut:

1. Skripsi yang ditulis Shafwan Kamil Almunawwar, berjudul: “*Kedudukan Saksi dalam Proses Rujuk Menurut Surah At-Ṭalāq Ayat 2 (Perspektif Mazhab Syāfi’i)*”.⁸ Temuan penelitiannya disimpulkan bahwa Imam Syāfi’i menegaskan pada salah satu pendapatnya bahwa menghadirkan saksi saat rujuk itu adalah suatu kewajiban, karena saksi menyamai seperti memulai pernikahan. Hal itu penting agar status pernikahan menjadi jelas, terutama ketika salah seorang meninggal dengan ada saksi rujuk dapat dibuktikan apakah mereka bisa saling mewarisi atau tidak. Rujuk tanpa saksi menurut Qaul Qadim Imam Syāfi’i tidak sah karena berdasarkan QS. At-Ṭalāq ayat 2 wajibnya menghadirkan saksi ketika rujuk. Selain itu, perintah di dalam ayat tersebut untuk mendatangkan saksi dalam proses rujuk juga didukung dengan adanya hadis yang memerintahkan demikian. Rujuk menghalalkan hubungan seksual yang dimaksudkan, persaksian dalam rujuk itu menjadi syarat sahnya rujuk sebagaimana saksi dalam akad pernikahan, sedangkan menurut Qaul Jadid Imam Syāfi’i, rujuk tanpa saksi sah, karena kata amar dalam Surah At-Ṭalāq ayat 2 mengandung perintah sunnah.
2. Skripsi yang ditulis Aminudin, berjudul: “*Kedudukan Saksi Dalam Talak Dan Rujuk Menurut Imam Al-Syāfi’i*”.⁹ Hasil penelitiannya bahwa Imam Syāfi’i menegaskan dalam salah satu fatwanya, kewajiban mendatangkan saksi ialah saat hendak rujuk, sebagaimana beliau juga mewajibkan ketika hendak memulai akad nikah. Namun demikian di dalam talak, beliau tidak mewajibkan. Allah SWT telah memerintahkan pengadaaan saksi dalam hal talak dan rujuk. Imām Al-Syāfi’i menyebutkan jumlah saksi, yaitu 2 (dua) orang laki-laki, hal itu menunjukkan bahwa kesaksian yang sempurna atas

⁸ Shafwan Kamil Almunawwar, “Kedudukan Saksi Dalam Proses Rujuk Menurut Surah At-Thalaq Ayat 2 (Perspektif Mazhab Syafi’i)” (Skripsi, Banda Aceh, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2022), <https://repository.ar-raniry.ac.id/id/eprint/29973/>.

⁹ Aminudin, “Kedudukan Saksi Dalam Talak Dan Rujuk Menurut Imam Al-Syafi’i” (skripsi, Universitas Islam Negeri Sultan Sarif Kasim Riau, 2011), <https://repository.uin-suska.ac.id/716/>.

talak dan rujuk adalah dua orang. Oleh karena itu, jika kesempurnaannya ada pada dua orang, maka kesaksian yang kurang dari 2 (dua) orang saksi tidak dapat diterima. Kedudukan saksi talak dan rujuk menurut Imām Al-Syāfi’ī adalah kemestian menghadirkan saksi minimal dua (2) orang saksi lak-laki dan bukan wanita, sedangkan hukum menghadirkan saksi dalam talak dan rujuk menurut Imām Syāfi’ī adalah wajib Ikhtiar (pilihan) yakni tidak berdosa bila tidak menghadirkan saksi dalam talak dan rujuk, karena Imām Al-Syāfi’ī tidak adanya menemukan pendapat yang mengharamkan bila tidak menghadirkan saksi saat menjatuhkan talak dan rujuk.

3. Skripsi Arti Nurmilawati, berjudul: “*Saksi dalam Rujuk (Studi Komparasi Pendapat Imām Syāfi’ī dan Imām Mālik)*.”¹⁰ Imām Syāfi’ī berpandangan mendatangkan saksi dalam rujuk hukumnya wajib, diperintahkan di dalam surat Al-Ṭalāq ayat kedua. Hendaknya orang yang rujuk itu mendatangkan dua orang saksi yang adil sebagaimana diperintahkan Allah SWT terkait persaksian. Adapun Imām Mālik berpendapat mendatangkan saksi dalam rujuk hukumnya sunnah, karena rujuk merupakan haknya suami dan rujuk tidak membutuhkan persetujuan dari istri. Menentukan dasar hukum saksi dalam rujuk Imām Syāfi’ī dan Imām Mālik sama-sama menggunakan dalil Al-Qur’an surat Al-Ṭalāq ayat 2 tentang perintah mendatangkan saksi dalam rujuk. Dalam menentukan jumlah saksi dan syarat saksi Imām Syāfi’ī dan Imām Mālik sepakat bahwa saksi berjumlah dua orang saksi, mukalaf, muslim, bāligh, merdeka, adil, dan memahami kesaksian yang diberikan.
4. Artikel jurnal yang ditulis oleh Taufan Firdaus dan Neng Lisyahidah yang berjudul: “*Relevansi Konsep Rujuk Antara Kompilasi Hukum Islam, dan Undang-undang Kekeluargaan Malaysia, serta Pandangan Imam Empat*

¹⁰ Arti Nurmilawati, “Saksi Dalam Rujuk (Studi Komparasi Pendapat Imam Syafi’i Dan Imam Malik).” (Skripsi, Bengkulu, IAIN Bengkulu, 2021), <http://repository.iainbengkulu.ac.id/6755/>.

Mazhab”.¹¹ Hasil penelitian bahwa rujuk merupakan sistem hukum yang ada untuk membuka kembali kemungkinan suami-istri kembali merajut hubungan keluarga. Keluarga dalam Islam merupakan bagian penting bagi kuatnya agama dan negara. Jika keluarga mengalami disharmoni, maka di dalamnya perlu aturan yang mengatur agar dapat meminimalisir dampak negatifnya. Ketentuan rujuk salah satu sistem hukum agar mengembalikan fungsi keluarga dalam Islam bagi mereka yang mengalami satu perceraian dengan syarat dan ketentuan yang telah ditetapkan. Ulama empat mazhab sepakat bahwa rujuk adalah bagian dari syariat Islam. Namun keempatnya berbeda pendapat dalam masalah cara rujuk dan beberapa hal teknis yang lainnya. Begitu pula regulasi dalam sistem hukum Indonesia dan Malaysia memiliki hubungan yang erat dengan empat imam mazhab dimaksud.

5. Artikel jurnal yang ditulis Moh. Makmun dan Khoirur Rohman, dengan judulnya: “*Pemikiran Imām Mālik dan Imām Syāfi’ī tentang Saksi dalam Rujuk*”.¹² Menurut Imām Mālik, Hukum mendatangkan saksi ketika rujuk adalah tidak wajib. Perintah untuk mendatangkan saksi di dalam surat al-Ṭalāq hanya bersifat anjuran. Meskipun tidak wajib mendatangkan saksi ketika rujuk, beliau tetap menganggap lebih baik ada saksi. Menurut Imam Syāfi’ī, Hukum mendatangkan saksi di ketika rujuk adalah wajib. Rujuk tidak sah tanpa disertai dengan adanya dua orang saksi. Imam Malik dan Imām Syāfi’ī dalam menentukan hukum mendatangkan dua orang saksi saat rujuk keduanya sama-sama menggunakan ayat Al-Qur’an yaitu ayat kedua surat Al-Ṭalāq.

¹¹ Taufan Firdaus dan Neng Lisyahidah, “Relevansi Konsep Rujuk Antara Kompilasi Hukum Islam, Undang-UndangKekeluargaan Malaysia, Dan Pandangan Imam Empat Madzhab,” *Jurnal Bimas Islam* 9, no. 4 (30 Desember 2016): 759–808.

¹² Makmun dan Rohman, “Pemikiran Imam Malik dan Imam Syafi’i tentang Saksi dalam Rujuk.”

E. Penjelasan Istilah

Kajian ini menggunakan sejumlah istilah penting untuk kemudian perlu dijelaskan lebih jauh secara konseptual. Istilah yang dimaksudkan adalah hukum, saksi, rujuk, kompilasi hukum Islam.

1. Hukum Menghadirkan Dua Orang Saksi

Hukum adalah aturan, patokan norma, putusan, undang-undang, atau ketentuan. Menurut istilah, hukum adalah ketentuan yang sengaja dibuat oleh lembaga yang berwenang untuk menetapkan ragam perintah serta larangan, serta bagi yang melanggarnya diancam dengan sanksi hukum.¹³ Hukum juga berarti peraturan-peraturan atau sejumlah kumpulan peraturan yang mengatur tingkah laku manusia.¹⁴ Menghadirkan dua orang adalah membuat dua orang individu supaya hadir (datang pada suatu tempat).¹⁵ Saksi adalah orang yang menyaksikan atau orang yang melakukan persaksian terhadap suatu peristiwa atau kejadian, dan lainnya di muka sidang.¹⁶ Dua orang saksi yang dimaksud adalah dua orang yang mengetahui dengan cara melihat dan menyaksikan proses rujuk. Mengacu pada penjelasan tersebut, maka yang dimaksud dengan hukum menghadirkan dua orang saksi adalah ketentuan atau norma yang menjelaskan dan mengatur tentang status hukum menghadirkan dua orang sebagai saksi atau membuat dua orang saksi supaya berhadir (datang) atau proses dari menghadirkan dua orang saksi di dalam proses rujuk.

2. Studi Pemikiran Yūsuf Al-Qaraḍāwī

Studi artinya penelitian ilmiah, kajian, dan telaahan terhadap masalah hukum. Adapun pemikiran adalah pendapat yang berisi nalar argumentatif dan

¹³ Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Pertama (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 23.

¹⁴ Abd. Shomad, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, Edisi Revisi (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 27.

¹⁵ Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008), hlm. 127.

¹⁶ Achmad Ali dan Wiwie Heryani, *Asas-asas Hukum Pembuktian Perdata* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), hlm. 92.

pemahaman atas suatu masalah hukum. Sedangkan Yūsuf Al-Qaraḍāwī ialah tokoh ulama yang menjadi subjek hukum yang digali pemikirannya. Untuk itu yang dimaksud dengan studi pemikiran Yūsuf Al-Qaraḍāwī adalah penelitian dan kajian ilmiah yang dilakukan terhadap pemahaman, pemikiran serta pendapat hukum yang dikemukakan oleh Yūsuf Al-Qaraḍāwī.

3. Kompilasi Hukum Islam

Kata kompilasi berarti kumpulan, kata hukum berarti peraturan, istilah Islam berarti agama yang dibawa oleh Rasulullah Saw yang berisi ajaran yang landasannya merujuk pada Al-Qur'an dan hadis. Adapun maksud Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam penelitian ini adalah kumpulan peraturan, di mana penetapannya dilaksanakan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 yang berisi ketentuan-ketentuan hukum, terdiri dari tiga buku, yaitu buku satu tentang perkawinan, buku dua tentang kewarisan, selain itu buku tiga tentang perwakafan. Dalam pembahasan ini, poin KHI hanya merujuk kepada pasal-pasal tentang rujuk, yaitu Pasal 167 ayat (4), dan Pasal 168 ayat (1) KHI.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian sangat diperlukan dalam suatu penelitian untuk dapat menentukan arah suatu penelitian. Metode merupakan satu cara yang dilakukan dalam suatu penelitian, sedangkan penelitian yaitu pemikiran sistematis mengenai ragam bentuk masalah yang pemecahannya memerlukan pengumpulan penafsiran fakta-fakta, terhadap suatu paradigma hukum atau suatu pemikiran.¹⁷ Jadi metode penelitian adalah metode atau cara-cara dalam melakukan penelitian dan aktivitas penelitian.

Metode penelitian ini ialah kualitatif. Menurut Bisri, metode penelitian kualitatif disebut sebagai pendekatan kualitatif, bisa juga disebut dengan metode

¹⁷ Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian Hukum* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 13.

paradigma kualitatif, paradigma naturalistis, ataupun alamiah.¹⁸ Saifuddin Anwar menyatakan pendekatan kualitatif lebih menekankan kepada proses penyimpulan deduktif dan induktif serta analisis terhadap dinamika hubungan antar fenomena yang diamati dengan menggunakan logika ilmiah.¹⁹ Jadi, di dalam konteks kajian ini, metode kualitatif berusaha untuk mengungkap suatu gagasan ulama.

1. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian dalam penelitian ini ialah *conceptual approach*. Pendekatan konseptual ini beranjak dari pandangan-pandangan dan doktrin-doktrin di dalam ilmu hukum, peneliti akan menemukan ide-ide yang mampu melahirkan pengertian-pengertian hukum, konsep-konsep hukum, asas-asas hukum yang relevan dengan isu yang dihadapi. Pemahaman akan pandangan-pandangan dan doktrin-doktrin tersebut merupakan sandaran bagi peneliti di dalam membangun suatu argumentasi hukum dalam memecahkan isu yang sedang dihadapi.²⁰ Dalam konteks penelitian ini, maka pendekatan konseptual ini berisi uraian mengenai tata cara dalam mendekati permasalahan penelitian, khususnya memakai teori-teori, konsep ataupun pandangan ulama.

2. Jenis Penelitian

Secara garis besar, jenis penelitian dalam penelitian hukum ada dua, yaitu penelitian hukum normatif dan penelitian hukum empiris.²¹ Di dalam penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian hukum normatif. Penelitian hukum normatif atau yuridis normatif adalah penelitian hukum yang dilakukan dengan cara meneliti bahan kepustakaan (data sekunder) yang mencakup atas penelitian terhadap asas-asas hukum, penelitian terhadap

¹⁸ Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 268.

¹⁹ Saifuddin Anwar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 5.

²⁰ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Cet. 13, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 135-136.

²¹ I Made Pasek Diantha, *Metode Penelitian Hukum Normatif dalam Justifikasi Teori Hukum*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 11-12.

sistematika hukum, penelitian terhadap taraf sinkronisasi vertikal dan horizontal, kajian terhadap perbandingan hukum, dan sejarah hukum.²² Jadi, penelitian hukum normatif dalam kajian ini berhubungan dengan pandangan dan asas-asas hukum atas ketentuan dua orang saksi dalam proses rujuk menurut Yūsuf Al-Qaraḍāwī dan relevansinya dengan materi hukum yang diatur Kompilasi Hukum Islam.

3. Sumber data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terbagi ke dalam tiga kategori, yaitu:²³

- a. Data primer, yaitu sumber data utama yang dengannya akan memberi informasi langsung terhadap permasalahan yang hendak dipecahkan. Sumber data primer dalam skripsi ini adalah buku-buku ataupun kitab Yūsuf Al-Qaraḍāwī dan Kompilasi Hukum Islam.
 - b. Data sekunder, yaitu buku-buku yang secara langsung membahas tema hukum rujuk, proses dan tata cara rujuk serta kesaksian dalam rujuk. Sumber data diperoleh dalam beberapa literatur karangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī seperti kitab: *Fatāwā al-Mu'āṣirah*, *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, dan kitab Yūsuf Al-Qaraḍāwī lainnya.
 - c. Data tersier merupakan data pelengkap diambil dari berbagai referensi seperti kamus, jurnal, artikel, ensiklopedi, serta data-data pelengkap lainnya yang membantu menambah data penelitian ini.
- ### 4. Teknik Pengumpulan Data

Data penelitian ini keseluruhannya merujuk pada sumber kepustakaan yang terdiri dari kitab-kitab fikih, tafsir, buku hukum, bahan pustaka lainnya yang dapat memberikan keterangan langsung maupun tidak langsung terkait

²² Jonaedi Efendi dan Prasetyo Rijadi, *Metode Penelitian Hukum Normatif Empiris*, Edisi Kedua, Cet. 5, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2022), hlm. 129-130.

²³ Diantha, *Metode Penelitian Hukum Normatif dalam Justifikasi Teori Hukum*, hlm. 142.

objek dan fokus masalah yang akan dikaji. Sesuai dengan pandangan Beni,²⁴ bahwa teknik pengumpulan data di dalam penelitian hukum dapat digunakan dengan metode *survey book* atau *library rseearch*, dengan langkah-langkan sebagai berikut:

- a. Menginventarisasi data berupa buku-buku, khususnya karya fukaha dan para pakar hukum Islam terkait dengan tema rujuk dan kesaksian dalam rujuk.
- b. Membaca semua buku yang dimaksud dan menguraikannya kembali dalam penelitian ini.

5. Analisis Data

Data-data yang telah dikumpulkan dari sumber yang telah disebutkan, kemudian dilakukan analisis dengan cara *deskriptif-analisis*, yakni mengurai pembahasan penelitian berdasarkan narasi ilmiah menyangkut objek kajian dan fokus masalah kemudian menganalisisnya dengan teori yang relevan.²⁵ Dalam penelitian ini, yang dideskripsikan dan yang dianalisis adalah pendapat Yūsuf al-Qaraḍāwī menyangkut hukum dua orang saksi dalam proses rujuk dan relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam.

6. Objektivitas dan Validitas Data

Objektivitas data merupakan data yang diperoleh secara apa adanya dan objektif. Data dikatakan memenuhi unsur objektivitas jika data memang sesuai dengan keadaan atau situasi yang senyatanya tanpa ada interpretasi, tambahan atau komentar atas bahan hukum tersebut.²⁶ Sehubungan dengan itu, objektivitas data penelitian ini merujuk pada pendapat-pendapat hukum yang otentik, asli serta apa adanya tentang permasalahan penelitian ini, yaitu mengenai Hukum Menghadirkan Dua Orang Saksi dalam Proses Rujuk: Studi Pemikiran Yūsuf Al-Qaraḍāwī dan Relevansinya dengan KHI.

²⁴ Saebani, *Metode Penelitian Hukum*, hlm. 158.

²⁵ Diantha, *Metode Penelitian Hukum Normatif dalam Justifikasi Teori Hukum*, hlm. 152.

²⁶ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2013), hlm. 188.

Validitas data merupakan kesesuaian antara hasil penelitian dengan data yang ditemukan dalam objek penelitian. Data yang valid adalah data yang tidak berbeda antara bahan data peneliti dan data sebenarnya.²⁷ Sehubungan dengan itu, maka validitas data penelitian ini adalah adanya kesesuaian antara penelitian yang sudah dilakukan dengan data yang diperoleh langsung dari bahan hukum primer yang sudah ditentukan. Meskipun ada interpretasi atas objeknya namun tidak menghilangkan aspek validitas antara hasil penelitian dengan bahan data yang telah ditentukan.

7. Pedoman Penulisan Skripsi

Skripsi ini ditulis dengan berpedoman pada Buku Panduan Penulisan Skripsi yang diterbitkan oleh Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Ar-Raniry tahun 2018, yang telah direvisi pada tahun 2019. Sementara pedoman penulisan ayat Al-Qur'an merujuk pada Al-Qur'an dan terjemahan dari Kementerian Agama Republik Indonesia Tahun 2019. Adapun penulisan hadis merujuk kepada kitab-kitab hadis sembilan Imam (Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Al-Nasā'ī, Ibnu Mājah, Al-Tirmīzī, Malik, Ahmad, Darūqutnī).

G. Sistematika Pembahasan

Penulisan dan penyusunan karya ilmiah ini dibagi ke dalam tiga bagian, pertama adalah bagian awal, bagian isi, dan bagian akhir.

Bagian awal penelitian ini berisi lembar judul, pengesahan pembimbing, lembar pengesahan sidang, lembar pernyataan keaslian karya tulis, abstrak, kata pengantar, pedoman transliterasi, daftar lampiran, dan daftar isi.

Bagian isi penelitian ini disusun dengan pembahasan yang terdiri dari 4 (empat) bab. *Bab pertama*, merupakan pendahuluan, yang terdiri dari uraian latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kajian pustaka, penjelasan istilah, metode penelitian (pendekatan penelitian, jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, objektivitas dan validitas data, teknik analisis data, dan

²⁷ *Ibid.*

pedoman penulisan skripsi), serta sistematika pembahasan. *Bab dua*, merupakan landasan teoretis terkait kesaksian dalam rujuk menurut fikih dan KHI, terdiri pengertian rujuk dan saksi, dasar hukum rujuk, tata cara dalam rujuk, syarat-syarat dalam rujuk, pendapat ulama tentang kedudukan saksi dalam rujuk, dan ketentuan rujuk dalam kompilasi hukum Islam. *Bab tiga*, ialah pendapat Yūsuf Al-Qaradāwī tentang hukum menghadirkan saksi dalam rujuk, yang terdiri dari profil Yūsuf Al-Qaradāwī, pola penalaran hukum yang digunakan Yūsuf Al-Qaradāwī dalam menetapkan hukum menghadirkan dua orang saksi dalam proses rujuk, relevansi pendapat Yūsuf Al-Qaradāwī mengenai hukum menghadirkan dua orang saksi di dalam proses rujuk dengan ketentuan KHI. *Bab empat*, merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran.

Bagian akhir yang terdiri dari daftar pustaka, lampiran, dan daftar riwayat hidup.



BAB DUA

KESAKSIAN DALAM RUJUK MENURUT FIKIH DAN KHI

A. Teori Rujuk dan Saksi

1. Pengertian Rujuk dan Saksi

Kata rujuk merupakan salah satu kata bahasa Arab yang diserap ke dalam bahasa Indonesia, artinya kembalinya suami kepada istrinya yang ditalak, baik itu talak satu atau talak dua, ketika istri masih dalam masa idah. Rujuk juga bermakna kembali bersatu (bersahabat dan sebagainya).¹ Kata rujuk, di dalam bahasa Arab dapat ditransliterasikan menjadi *rujū'*, dengan bentuk turunan katanya yaitu:

رجع - يرجع - رجعا - ورجوعا.²

Istilah *rujū'* secara bahasa berarti kembali, mengembalikan,³ berbalik, dan pulang.⁴ Kata rujuk dalam bahasa Arab digunakan untuk semua makna kembali, dan tidak khusus hanya pada kasus kembalinya suami kepada istri pasca cerai di antara keduanya. Hanya saja, makna rujuk di dalam pembahasan ini dimaksudkan hanya untuk kasus perkawinan. Menurut istilah, terdapat beberapa pengertian dari para ahli, di antaranya Al-Zuhailī, bahwa rujuk adalah mengembalikan istri pada ikatan pernikahan setelah ditalak selain *bā'in* pada masa idah dengan cara tertentu. Ketika seorang suami menalak istrinya setelah berhubungan intim dengan talak satu atau dua tanpa kompensasi maka dia boleh merujuknya sebelum habis masa idah, meski dia telah menggugurkan hak rujuknya tersebut, baik istrinya itu rida maupun tidak.⁵ Hal serupa juga dijelaskan oleh Al-Mahallī, sebagaimana dikutip

¹ Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia...*, hlm. 590.

² Achmad W. Munawwir dan M. Fairuz, *Kamus al-Munawwir: Kamus Indonesia Arab* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), hlm. 189.

³ Abdul Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, Edisi Pertama, Cet. 7 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015), hlm. 285.

⁴ Syarifuddin, *Hukum Perkawinan...*, hlm. 205.

⁵ Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Syāfi'ī Al-Muyassar*, (Terj: Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz), Jilid 2, (Jakarta: Almahira, 2016), hlm. 653.

oleh Amir Syarifuddin, bahwa rujuk adalah kembali dalam hubungan perkawinan dari cerai yang bukan *bā'in*, selama dalam masa idah.⁶

Terjadinya talak antara suami istri, meskipun berstatus talak *raj'ī*, namun pada dasarnya talak mengakibatkan keharaman hubungan seksual di antara suami dan istri, sebagaimana laki-laki lain juga diharamkan melakukan hal yang serupa. Oleh karena itu, kendati bekas suami di dalam masa idah berhak merujuk bekas istrinya dan mengembalikannya sebagaimana suami istri yang sah secara penuh, namun karena timbulnya keharaman itu berdasarkan talak yang diucapkan suami terhadap bekas istri, maka untuk menghalalkan kembali harus dengan pernyataan rujuk yang diucapkan suami tersebut.⁷ Jadi, rujuk adalah kembalinya bekas suami kepada istri dengan tata cara yang diakui syariat baik dengan lafaz kehendak rujuk dari suami kepada istri, atau dengan tindakan.

Adapun kata saksi, memiliki beberapa arti, di antaranya adalah orang yang melihat ataupun mengetahui sendiri suatu peristiwa kejadian, orang yang dimintai hadir pada suatu peristiwa yang dianggap mengetahui kejadian tersebut agar pada suatu ketika apabila diperlukan bisa memberikan keterangan yang membenarkan bahwa peristiwa itu sungguh-sungguh terjadi, orang yang memberikan keterangan di muka hakim untuk kepentingan pendakwa atau terdakwa, keterangan dan bukti pernyataan yang diberikan orang yang melihat atau mengetahui, bukti kebenaran, atau orang yang dapat memberikan keterangan guna kepentingan penyidikan dan penuntutan maupun peradilan mengenai sebuah perkara pidana yang didengarnya, dilihatnya, ataupun dialaminya sendiri.⁸ Dalam bahasa Arab, saksi disebut dengan *syahādah* ataupun *bayyinah*.⁹ Jadi, istilah saksi atau *syahādah* berkaitan dengan keterangan berupa kesaksian seseorang terhadap suatu peristiwa hukum.

⁶ Syarifuddin, *Hukum Perkawinan...*, hlm. 337.

⁷ H.M.A. Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, 1, Cet. 4 ed. (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 328.

⁸ Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia...*, hlm. 447.

⁹ S Askar, *Kamus Arab-Indonesia Al-Azhar Terlengkap, Mudah dan Praktis* (Jakarta: Senayan Publishing, 2010), 211.

Menurut rumusan istilah, terdapat beberapa rumusan yang dikemukakan para ahli dan cakupannya sangat luas meliputi perspektif hukum Islam dan hukum positif. Pembahasan ini hanya merujuk kepada definisi saksi menurut perspektif hukum Islam, di antaranya dijelaskan oleh Al-Zuhailī, seperti dikutip oleh Lubis, Marzuki dan Dewi, bahwa saksi adalah sebuah pemberitahuan (pernyataan) yang benar untuk membuktikan suatu kebenaran tentang sesuatu dengan lafaz syahadat di depan pengadilan.¹⁰ Sebagian ulama lainnya juga menyatakan istilah *bayyinah* sebagai kesaksian, di antaranya Ibn Qayyim, bahwa *bayyinah* atau kesaksian ialah nama bagi sesuatu yang dapat dijadikan sebagai alat untuk membuktikan sebuah kebenaran, atau nama bagi tiap sesuatu yang menjelaskan ataupun menampakkan kebenaran. Maksud dengan *bayyinah* adalah hujjah atau argumentasi, dalil, atau *burhan* (bukti).¹¹ Menurut Al-Bughā, kata *bayyinah* merupakan orang-orang yang menjadi saksi terhadap suatu dakwaan. Apabila pendakwa tidak memiliki saksi-saksi, dasar pembuktian dakwaannya adalah pengakuan terdakwa yang diambil di bawah sumpah.¹² Jadi, istilah saksi dalam fikih digunakan untuk istilah *bayyinah* dan bisa digunakan istilah *syahādah*, yaitu keterangan yang menunjukkan kepada kesaksian seseorang terhadap suatu kejadian hukum.

Ketentuan menyangkut hukum kesaksian dalam Islam digunakan di dalam berbagai masalah hukum, baik di dalam konteks hukum munakahat (perkawinan), hukum muamalat (hukum perdata ataupun bisnis Islam), maupun dalam konteks hukum jinayat (hukum pidana). Dalam pembahasan ini, yang dimaksudkan ialah kesaksian dalam hukum munakahat, terutama menyangkut hukum rujuk. Dengan demikian, yang dimaksud saksi dalam penelitian ini ialah orang yang melihat dan menyaksikan secara langsung terjadinya rujuk suami kepada istrinya.

¹⁰ Sulaikin Lubis, Wismar 'Ain Marzuki, dan Gemala Dewi, *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 134.

¹¹ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Turq Al-Hukmiyyah fī Al-Siyāsah Al-Syar'iyyah*, (Terj: M. Muchson Anasy), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), hlm. 24 dan 234.

¹² Muṣṭafā Dīb Al-Bughā, *Al-Tahzīb fī Adillati Matn Al-Ghāyah wa Al-Taqrīb*, (Terj: Toto Edidarmo), Cet. 2, (Jakarta: Mizan Publika, 2017), hlm. 619.

2. Dasar Hukum Rujuk

Rujuk dalam hukum perkawinan Islam merupakan peristiwa hukum yang dibolehkan bagi setiap suami yang sudah menceraikan istrinya, dengan ketentuan masih dalam talak *raj'ī*, yaitu talak satu dan talak dua *raj'ī*. Rujuk juga merupakan hak mutlak suami.¹³ Karena itu ulama memandang rujuk suami terhadap istrinya dapat dilakukan kapan pun dan di mana pun meskipun tanpa persetujuan mantan istrinya.¹⁴ Dalil dan dasar hukum rujuk mengacu kepada QS. Al-Baqarah [2] ayat 228-229 sebagai berikut:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ
 إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ
 الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ فَإِمْسَاكٌ
 بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا
 حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ
 اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali *qurū'* (suci atau haid). Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari Akhir. Suami-suami mereka lebih berhak untuk kembali kepada mereka dalam (masa) itu, apabila mereka menghendaki perbaikan. Mereka (para perempuan) memiliki hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Talak (yang dapat dirujuk) itu dua kali, setelah itu suami dapat menahan (rujuk) dengan cara yang patut atau melepaskan (menceraikan) dengan baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu (mahar) yang telah kamu berikan pada mereka, kecuali keduanya khawatir tidak mampu menjalankan batas-batas ketentuan Allah. Jika kamu (wali) khawatir bahwa keduanya tidak mampu menjalankan batas-batas (ketentuan) Allah, maka keduanya tidak berdosa atas bayaran yang (harus) diberikan (oleh istri) untuk menebus dirinya.

¹³ Ibn Rusyd, *Bidāyah Al-Mujtahid wa Nihāyah Al-Muqtaṣid*, (Terj: Misbah), Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016), hlm. 155.

¹⁴ Muḥammad Mutawallī Al-Sya'rāwī, *Ṣifāt Al-Zawj Al-Ṣāliḥ wa Al-Zawjah Al-Ṣāliḥah*, 1, (Terj: Abu Barnawa), cet. 8 ed. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020), hlm. 214.

Itulah batas-batas (ketentuan) Allah, janganlah kamu melanggarnya. Siapa yang melanggar batas-batas (ketentuan) Allah, mereka itulah orang-orang zalim (QS. Al-Baqarah [2]: 228-229).¹⁵

Sebab turun ayat di atas adalah diriwayatkan oleh At-Tirmizi, Al-Hakim dan yang lainnya dari Aisyah berkata bahwa dulu apabila seseorang menceraikan istrinya, maka dia akan menceraikan sekehendaknya dan ia masih dalam keadaan berstatus istrinya jika ia merujuknya di masa idah, walaupun dia menceraikannya seratus kali atau lebih. Sehingga seseorang berkata kepada istrinya: “Demi Allah aku tidak akan menceraikanmu hingga kamu berpisah denganku, aku tidak pernah mengharapkanmu”. Wanita tersebut berkata: Dan bagaimana maksudmu?. Orang tersebut berkata: “Aku akan menceraikanmu, dan di setiap masa idahmu hampir habis, maka aku akan merujukmu. Maka wanita tersebut datang pada Rasulullah dan menceritakannya, kemudian Rasulullah diam hingga turun kepadanya firman Allah tersebut.¹⁶

Menurut Al-Qurtubī, maksud *wa bu'ūlatuhunna* pada ayat tersebut adalah *bu'ūlah*, bentuk jamak dari *al-ba'lu*, artinya suami. Kata tersebut digunakan sebab untuk menunjukkan ketinggian suami atas istrinya atas tiap yang telah diserahkan semenjak pernikahannya.¹⁷ Adapun istilah *aḥaqqu biraddihinna*, artinya: “*berhak merujuknya*”, yakni suami berhak meminta pada istrinya untuk kembali padanya. Bentuk rujuk ada dua macam, yang pertama ialah rujuk dalam masa idah, di mana suami merujuk istri tanpa ada akad nikah dan mahar yang baru, bentuk yang kedua adalah rujuk sesudah masa idah, yaitu kembalinya suami kepada istrinya dengan akad dan mahar yang baru.¹⁸ Adapun maksud rujuk yang sebenarnya adalah rujuk dalam arti yang pertama, yaitu rujuk ketika istri masih dalam masa idah, di mana suami menghendaki untuk rujuk kepada istri tanpa ada akad nikah dan mahar yang

¹⁵ Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, hlm. 48-49.

¹⁶ Jalāluddīn Al-Suyūfī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*, (Terj: Tim Abdul Hayyie), Cet. 10 (Jakarta: Gema Insani Press, 2015), hlm. 75.

¹⁷ Abī Bakr Al-Qurtubī, *Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān* (Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2006), hlm. 260.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 260-261.

baru. Jadi, dari pemahaman di atas jelas bahwa Al-Qur'an mengakui bahwa rujuk adalah hak suami terhadap istri.

Ayat di atas juga menegaskan bahwa talak yang dapat dirujuk itu dua kali, maksudnya adalah untuk kali pertama yakni selepas talak *raj'ī* yang pertama kali dilakukan suami, dan untuk kali yang kedua yakni selepas talak yang kedua kali, sepanjang masa idah masih ada. Menurut Maulana Ali, setelah talak yang pertama maka kedua belah pihak berhak untuk mengadakan rujuk selama waktu idah, atau nikah kembali jika waktu idah telah habis. Hak serupa itu diberikan pula kepada mereka setelah dijatuhkan talak kedua. Akan tetapi setelah talak ketiga, mereka tidak mempunyai hak lagi. Pada zaman sebelum Islam, istri tidak mempunyai hak bercerai, sedangkan suami punya kebebasan yang tak terbatas untuk menceraikan dan merujuk kembali istrinya selama waktu idah, berapa kali saja yang dia sukai. Jadi kaum perempuan hanya dianggap seperti benda mati yang dapat dibuang dan diambil lagi sesukanya sendiri. Namun Islam bukan saja memberikan kepada istri hak cerai, melainkan pula membatasi kebebasan suami untuk berkali-kali untuk mengadakan perceraian dengan menetapkan bahwa perceraian yang dapat dirujuk hanya boleh dijatuhkan dua kali.¹⁹

Adapun dasar hukum yang kedua tentang rujuk adalah ketentuan sunnah. Salah satunya adalah riwayat hadis Imam Muslim dari Ibn Umar, yaitu sebagai berikut:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ فَذَكَرَ ذَلِكَ عُمَرُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ
مُرُّهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُطَلِّقْهَا طَاهِرًا أَوْ حَامِلًا.²⁰

Dari Ibnu Umar bahwa dia pernah menceraikan istrinya yang sedangkan haid, lantas Umar melaporkan hal itu kepada Nabi Saw, beliau bersabda: Suruhlah dia merujuknya, sesudah itu suruhlah menalaknya ketika suci atau hamil (HR. Muslim).

¹⁹ Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, (Terj: R. Kaelan dan M. Bachrun), Cet. 8 (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2016), hlm. 689-690.

²⁰ Abū Al-Ḥusain Muslim Al-Ḥajjaj Al-Qusyairī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyad: Dār Al-Salām, 2000), hlm. 279.

Hadis di atas menunjukkan informasi tentang talak pada saat haid, hal ini bertentangan dengan sunnah, sehingga Rasulullah Saw memerintahkan Ibn Umar untuk merujuk kepada istrinya, dan menahannya hingga istrinya suci, dan apabila hendak menalaknya kembali, maka dilakukan pada saat suci dan saat istrinya telah pasti hamil.²¹

Adapun dasar hukum yang ketiga adalah adanya kesepakatan para ulama tentang bolehnya rujuk pasca talak, dan hak rujuk tersebut berada di tangan pihak suami. Hal ini selaras dengan keterangan Ibn Rusyd, bahwa para ulama muslimin telah bersepakat bahwa suami mempunyai hak rujuk dengan istrinya dalam talak *raj'ī*, selama si istri masih dalam masa idah, dan tanpa harus mempertimbangkan kerelaan si istri.²² Jadi dapat diketahui bahwa rujuk adalah syariat yang ditetapkan Allah Swt terhadap seseorang yang sudah menalak istrinya. Rujuk merupakan hak suami atas mantan istrinya sepanjang masih dalam masa idah, dan rujuk tersebut dilakukan semata untuk kebaikan, bukan untuk menyusahkan istri.

3. Tata Cara dan Syarat-Syarat dalam Rujuk

Cara pelaksanaan rujuk ini ada dua pendapat yang dikemukakan oleh para ahli fiqh, yaitu pendapat pertama rujuk itu haruslah dengan perkataan, dan kedua rujuk ini boleh dengan perkataan dan perbuatan. Rujuk dengan perkataan seperti misalnya bekas suami berkata kepada bekas istrinya: “*Aku rujuk pada istriku*”.²³ Dengan ucapan rujuk ini, maka rujuk itu dianggap telah terjadi. Lafaz rujuk yang digantungkan pada suatu syarat yang belum terjadi atau digantungkan pada masa yang akan datang, dianggap tidak sah. Misalnya: “*Jika nanti terjadi hal ini, maka saya akan merujukmu*”, atau “*jika seseorang datang kepadamu nanti, maka saya rujuk padamu*”. Adapun rujuk dengan perbuatan ialah apabila suami mencampuri

²¹ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Zād Al-Ma'ād fī Hadī Khair Al-'Ibād*, Jilid 5, (Terj: Masturi Irham, Nurhadī, Abdul Ghofar), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008), hlm. 34.

²² Rusyd, *Bidāyah Al-Mujtahid...*, hlm. 155.

²³ Muhammad Syaifuddin, Sri Turatmiyah, dan Annalisa Yahanan, *Hukum Perceraian*, 1, Cet. 4 ed. (Jakarta: Sinar Grafika, 2019), hlm. 404-405.

istrinya kembali, walaupun tidak dengan perkataan tertentu dianggap sah dan juga rujuknya telah terjadi. Rujuk yang seperti ini menurut Abū Ḥanīfah dianggap sah, tetapi menurut Imam Syāfi'ī justru belum dianggap sah apabila tidak tegas-tegas diucapkan.²⁴

Bekas suami yang hendak merujuk istrinya hendaklah memenuhi syarat-syarat, sebagai berikut:²⁵

- a. Bekas istri yang ditalak itu sudah pernah dicampuri, sehingga perceraian yang terjadi di mana istri belum pernah dicampuri suami, tak memberikan hak rujuk bagi suami.
- b. Harus dilakukan dalam masa idah.
- c. Harus disaksikan oleh dua orang saksi.
- d. Talak yang dijatuhkan oleh suami tidak disertai *'iwad* dari pihak istri.

Menurut Al-Jazīrī, terkait dengan rukun rujuk ada tiga, yaitu lafaz rujuk, objek yang dirujuk (istri), dan suami yang merujuk. Dalam hal ini, syarat-syarat dalam rujuk menurut ulama mazhab yaitu sebagai berikut.²⁶

- a. Menurut mazhab Ḥanafī syarat rujuk ada empat. Pertama, bahwa rujuk itu dilakukan terhadap talak *raj'ī*. Karena itu, tidak ada rujuk pada talak *bā'in*. Kedua, tidak disyaratkan hak pilih pada rujuk. Ketiga, tidak dihubungkan dengan waktu. Keempat, tidak dikaitkan dengan syarat tertentu pada saat melakukan rujuk.
- b. Menurut mazhab Mālikī, syarat rujuk dipisahkan menjadi dua yaitu syarat suami dengan syarat bagi keadaan mantan istri. Suami yang merujuk harus ada dua syarat, yaitu harus *bāligh* dan berakal. Adapun untuk istri dirujuk itu disyaratkan tiga hal, yaitu talaknya bukan talak *bā'in*, berada di dalam masa idah pernikahan yang sah, dan suami mencampuri dan menyetubuhi istri secara halal.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, hlm. 404.

²⁶ Al-Jazīrī, *Fiqh 'Alā Al-Mazāhib...*, hlm. 856-876.

- c. Menurut mazhab Syāfi'ī, syarat rujuk ialah suami berakal dan *bāligh*, dan yang merujuk itu boleh dilakukan oleh suami secara langsung atau dengan wakil atau walinya, kemudian istri yang ditalak itu masih dalam masa idah talak *raj'ī*, dan pihak yang merujuk tersebut bertindak secara suka rela dan tidak sah rujuk yang dilakukan dengan paksa.
- d. Menurut mazhab Ḥanbalī, syarat rujuk khusus bagi suami adalah berakal, meskipun ia masih kecil, dengan syarat sudah *mumayiz*, baik dia berstatus budak atau merdeka. Adapun syarat istri yang dirujuk adalah kedudukan istri tersebut berstatus istri dengan pernikahan yang sah, istri sudah pernah dicampuri atau menyepi berdua dengan suaminya, istri ditalak *raj'ī*, serta masih dalam masa idah.²⁷

4. Pendapat Ulama Tentang Kedudukan Saksi dalam Rujuk

Pembahasan sebelumnya telah diuraikan bahwa pelaksanaan rujuk punya syarat dan rukun tersendiri. Rukun rujuk hanya ada tiga, yaitu lafaz rujuk apabila rujuk dilakukan dengan ucapan, atau bisa juga dalam bentuk perbuatan, misalnya persetubuhan, yang kedua adalah adanya istri yang sah, dan ketiga adanya suami yang merujuk istri. Di sini, memang tidak ada keterangan dari para ulama tentang rukun lainnya, seperti keharusan adanya saksi dalam rujuk. Namun demikian, di dalam perspektif hukum, para ulama masih berbeda pendapat tentang kedudukan saksi dalam rujuk.

Menurut sebagian ulama, menyatakan bahwa hukum mendatangkan saksi dalam rujuk adalah wajib, hal ini sebagaimana dalam salah satu pendapat mazhab Mālikī, pendapat mazhab Syāfi'ī pada *qaul qadim* (pendapat lama), salah satu di dalam riwayat mazhab Ḥanbalī,²⁸ dan merupakan pendapat mazhab Zāhirī.²⁹ Di

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī Syarh Al-Kabīr*, (Terj: Katur Suhardi, dkk), (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), hlm. 208.

²⁹ Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, Jilid 14, (Terj: Katur Suhardi, dkk), (Jakarta: Pustaka Azzam, 2014), hlm. 23.

dalam pandangan ini, menghadirkan saksi di saat rujuk, khususnya rujuk dengan lafaz, bukan dengan rujuk perbuatan, adalah wajib. Rujukannya mengacu kepada QS. Al-Ṭalāq [65] ayat 2 sebagaimana telah dikutip pada bab terdahulu. Di dalam ayat ini, ada keterangan perintah untuk menyaksikan talak dan rujuk. Untuk itulah sebagian ulama memandangnya wajib.

Salah seorang ulama kontemporer yang juga mewajibkan saksi di dalam proses rujuk adalah ‘Abd Al-Wahhāb Khallāf. Menurutnya, dua orang saksi yang disebutkan secara mutlak (tidak dibarengi dengan sifat tertentu) dalam ayat terkait transaksi muamalah maupun dalam masalah rujuk. Sebab, hikmah diwajibkannya kesaksian pada dua masalah tersebut (masalah transaksi dan rujuk) adalah sebagai penguatan (mencari kepercayaan) yang dikhawatirkan ada pengingkaran di dalam persengketaan dalam rujuk. Kedua saksi dalam ayat tentang rujuk adalah dibatasi dengan sifat adil, karena rujuk ialah salah satu hal yang perlu dilaksanakan secara hati-hati. Penyebab yang mendasari kewajiban mendatangkan saksi pada rujuk ini adalah mencari kepercayaan ataupun penguatan dan karena dikhawatirkan adanya pengingkaran. Hal ini tidak dapat dilaksanakan kecuali dengan adanya dua saksi yang adil.³⁰

Sebagian ulama lainnya memandang bahwa menghadirkan saksi di dalam rujuk adalah dianjurkan dan sunnah, bukan wajib. Hal ini dipegang oleh sebagian besar ulama mazhab Ḥanafī, Mālīkī, Syāfi’ī, dan Ḥanbalī.³¹ Menurut Imāmiyyah, saksi dalam rujuk juga dianjurkan atau *mustahab*.³² Di dalam pandangan ini, saksi dalam rujuk hukumnya ialah sunnah dan *mustahab* sesuai ketentuan QS. Al-Ṭalāq [65] ayat 2. Bagi mereka, perintah pada ayat ini meskipun mutlak yang seharusnya menunjukkan makna wajib, akan tetapi memiliki dalil lain yang memalingkannya

³⁰ ‘Abd Al-Wahhāb Khallāf, *Al-Ijtihād fī Al-Syarī’ah Al-Islāmiyyah*, (Terj: Rohidin Wahid), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hlm. 142.

³¹ Helmi Basri, *Ushul Fiqh Terapan: Urgensi dan Aplikasi Kaidah Ushul dalam Istinbat Hukum* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021), hlm. 123.

³² Muhammad Jawad Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab*, (Terj: Masykur A.B, dkk), Cet. 16, (Jakarta: Lentera, 2016), hlm. 519.

kepada makna selain wajib. Dalil itu ialah hadis Nabi yang menyuruh Umar bin Khaṭṭāb agar memerintahkan anaknya Abdullah untuk rujuk kepada istrinya tanpa adanya saksi.³³

Berdasarkan dua pandangan di atas dapat diketahui bahwa kedua kalangan di antara yang mewajibkan adanya saksi dengan yang tidak mewajibkan ada saksi dalam proses rujuk sama-sama menggunakan dalil Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Ṭalāq [65] ayat 2, hanya saja mereka berbeda dalam memahami lafal redaksi perintah mempersaksikan talak dan rujuk dalam ayat itu. Di samping itu, bagi ulama yang memandang saksi hanya sebatas sunnah, juga didukung oleh adanya perintah dari Nabi kepada Umar bin Khaṭṭāb untuk memerintahkan kepada anaknya, Abdullah, untuk merujuk istrinya tanpa ada keterangan wajib menghadirkan saksi di dalam proses rujuknya. Untuk itulah, dalam masalah kesaksian di dalam rujuk ini masih ada perbedaan pendapat ulama.

5. Ketentuan Rujuk dalam Kompilasi Hukum Islam

Salah satu dasar hukum bagi para hakim dalam menetapkan dan memutuskan suatu permasalahan hukum perkawinan bagi umat Islam ialah Kompilasi Hukum Islam (KHI), sebab KHI dapat digunakan sebagai dasar hukum materil bagi hakim meskipun tidak ada dalam hierarki peraturan perundang-undangan di Indonesia.³⁴ KHI terdiri dari tiga buku, yaitu perkawinan, pewarisan dan perwakafan.³⁵ Terkait dengan buku perkawinan, salah satunya materi hukumnya ialah rujuk. Ketentuan hukum rujuk dalam KHI pada dasarnya sama seperti materi hukum yang terdapat dalam fikih sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Di sini KHI hanya sifatnya dan bentuk materi hukumnya sudah dikodifikasi sehingga hakim tidak lagi perlu,

³³ Basri, *Ushul Fiqh Terapan...*, hlm. 123-124.

³⁴ Imanuddin, "Kedudukan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Sebagai Normative Considerations Hakim Pengadilan Agama," *Jurnal Wafeya*, Vol. 1, no. 2 (2020): diakses 15 September 2024., <https://uin-arranry.academia.edu/IMANUDDINAB>.

³⁵ Mahkamah Agung, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam serta Pengertian dalam Pembahasannya* (Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011), hlm. 23.

meskipun masih dapat dan dimungkinkan, merujuk kepada kitab-kitab fikih para ulama.

Ketentuan rujuk di dalam KHI dimuat pada BAB XVIII, mulai dari Pasal 163 sampai dengan Pasal 169. Selain itu, diatur juga di dalam Pasal 10, Pasal 119, Pasal 120 dan Pasal 161. Adapun beberapa poin yang terkait dengan rujuk dalam KHI dapat dikemukakan berikut ini:

- a. Rujuk hanya dapat dibuktikan dengan kutipan Buku Pendaftaran Rujuk yang dikeluarkan oleh Pegawai Pencatat Nikah (Pasal 10).
- b. Suami tidak dapat rujuk kepada istri jika terjadi talak *bā'in ṣughrā* meski dalam masa idah (Pasal 119 ayat 1). KHI tidak menjelaskan detail tentang maksud dan kriteria talak *bā'in ṣughrā*, namun sekiranya merujuk kepada fikih, maka *bā'in ṣughrā* ialah talak yang mengakibatkan suami tidak bisa lagi rujuk dengan istri kecuali hal itu dilaksanakan dengan akad nikah dan mahar yang baru.³⁶ Talak *bā'in ṣughrā* memiliki beberapa kriteria:³⁷
 - 1) Talak pertama kali namun telah habis masa idah. Jika suami menalak istrinya pertama kali dengan talak *raj'ī*, maka suami masih dapat rujuk dengan syarat masih dalam masa idah, namun ketika idah sudah habis maka kondisinya sudah masuk *bā'in ṣughrā*, suami tidak boleh rujuk kepada istri, kecuali dengan akad nikah dan mahar yang baru.³⁸
 - 2) Talak kedua kali namun telah habis masa idah. Jika suami menalaki istrinya untuk kedua kalinya dan masih dalam masa idah, maka ia masuk ke dalam talak *raj'ī* dan suami boleh merujuknya. Namun, sekiranya dalam masa idah tersebut suami belum juga merujuk dan bahkan lewat masa idah, maka kondisinya sudah masuk *bā'in ṣughrā*, suami tidak

³⁶ Zaitunah Subhan, *Alquran & Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Edisi 1, Cet. 1 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015), hlm. 227.

³⁷ Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid 9, (Terj: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk), (Jakarta: Gema Insani Press, 2012), hlm. 380-381.

³⁸ Muh. Hambali, *Panduan Muslim Kaffah Sehari-hari dari Kandungan Hingga Kematian* (Yogyakarta: Laksana, 2017), hlm. 464.

boleh rujuk kepada istri kecuali dengan akad nikah serta mahar yang baru.

- 3) Talak dengan *khulu'*, yaitu talak tebus yang keinginan talaknya berasal dari pihak istri. Seketika talak *khuluk* ini terjadi, maka dipandang *bā'in ṣughrā*, sehingga pihak suami tidak boleh rujuk kepada bekas istrinya kecuali dengan akad nikah dan mahar yang baru.
- 4) Talak yang dilakukan suami kepada istri *qabla dukhul*, yaitu talak ini terjadi saat suami belum pernah menggauli istrinya, belum menjimak atau menyetubuhi istrinya. Seketika talak tersebut terjadi, maka masuk dalam kategori *bā'in ṣughrā*, sehingga suami tidak boleh rujuk kepada bekas istrinya kecuali dengan akad nikah dan mahar yang baru.
- 5) Perceraian yang diputuskan oleh hakim atau fasakh.³⁹
 - c. Suami tidak dapat merujuk istri pada kasus talak *bā'in kubrā*, yaitu talak yang ketiga kalinya atau kali ketiga setelah talak pertama dan kedua secara bertahap, bukan talak tiga sekaligus (Pasal 120). Akan tetapi, dalam fikih, talak tiga itu ada dua versi, ada yang menyatakan talak tiga harus bertahap, dan ada juga yang menyatakan berlaku *bā'in kubrā* meskipun dilakukan secara sekaligus.
 - d. Suami tidak dapat merujuk istrinya ketika terjadi perceraian dengan jalan *khulu'* (Pasal 161). Hal ini sesuai dengan poin 2 huruf c di atas yang mana *khulu'* ini termasuk *bā'in kubrā*.
 - e. Seorang suami dapat merujuk istrinya dalam masa idah (Pasal 163 ayat 1).
 - f. Rujuk dapat dilakukan dalam hal-hal putusnya perkawinan karena talak, kecuali talak yang telah jatuh tiga kali talak yang dijatuhkan *qabla dukhul*, dan putusnya perkawinan berdasarkan putusan pengadilan dengan alasan atau alasan-alasan selain zina dan khuluk (Pasal 163 ayat 1).

³⁹ Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī*..., hlm. 380-381.

- g. Seorang wanita dalam idah talak *raj'ī* berhak mengajukan keberatan atas kehendak rujuk dari bekas suaminya di hadapan Pegawai Pencatat Nikah disaksikan dua orang saksi (Pasal 164). Artinya, rujuk suami dalam KHI tergantung kepada kerelaan dan persetujuan istri.
- h. Rujuk harus dilakukan atas sepengetahuan si istri. Jika rujuk dilakukan tanpa sepengetahuan bekas istri, maka dapat dinyatakan tidak sah dengan putusan Pengadilan Agama (Pasal 165).
- i. Rujuk dalam KHI dapat dibuktikan dengan Kutipan Buku Pendaftaran Rujuk. Sekiranya bukti tersebut hilang ataupun rusak sehingga tidak dapat dipergunakan lagi maka bisa dimintakan duplikatnya kepada instansi yang mengeluarkannya semula (Pasal 166).

Selain ketentuan-ketentuan di atas KHI juga mengatur tentang tata cara di dalam melaksanakan rujuk. Poin-poin dalam masalah ini dapat dikemukakan pada pembahasan berikut:

- a. Suami yang hendak merujuk istri harus datang bersama-sama istrinya ke Pegawai Pencatat Nikah ataupun Pembantu Pegawai Pencatat Nikah yang mewilayahi tempat tinggal suami istri, yaitu dengan membawa penetapan tentang terjadinya talak dan surat keterangan lain yang diperlukan (Pasal 167 ayat 1).
- b. Rujuk dilaksanakan dengan persetujuan istri di hadapan Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah (Pasal 167 ayat 2).
- c. Pegawai Pencatat Nikah, Pembantu Pegawai Pencatat Nikah memeriksa dan menyelidiki apakah suami yang akan merujuk itu memenuhi syarat-syarat merujuk menurut hukum munakahat, apakah rujuk yang dilakukan masih di dalam idah talak *raj'ī*, apakah perempuan yang akan dirujuk itu adalah istrinya (Pasal 167 ayat 3).
- d. Suami mengucapkan rujuk dan masing-masing yang bersangkutan beserta saksi-saksi menandatangani Buku Pendaftaran Rujuk (Pasal 167 ayat 4).

- e. Setelah rujuk itu dilaksanakan, Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah menasihati suami istri tentang hukum-hukum dan kewajiban mereka yang berhubungan dengan rujuk (Pasal 167 ayat 5).
- f. Dalam hal rujuk dilakukan di hadapan Pembantu Pegawai Pencatat Nikah daftar rujuk dibuat rangkap 2 (dua), diisi dan ditandatangani oleh masing-masing yang bersangkutan beserta saksi- saksi, dan sehelai dikirim kepada Pegawai Pencatat Nikah yang mewilayahinya, dan juga disertai surat-surat keterangan yang diperlukan untuk dicatat dalam buku Pendaftaran Rujuk dan yang lain disimpan (Pasal 168 ayat 1).
- g. Pengiriman atas lembar pertama dari daftar rujuk oleh Pembantu Pegawai Pencatat Nikah dilakukan selambat-lambatnya 15 hari saat sesudah rujuk dilakukan (Pasal 168 ayat 2).
- h. Sekiranya lembar pertama dari daftar rujuk itu hilang, Pembantu Pegawai Pencatat Nikah membuat salinan dari daftar lembar kedua, dengan berita acara tentang sebab-sebab hilangnya (Pasal 168 ayat 3).
- i. Pegawai Pencatat Nikah membuat surat keterangan tentang terjadinya rujuk mengirimkannya pada Pengadilan Agama di tempat berlangsungnya talak yang bersangkutan, dan kepada suami dan istri masing-masing akan diberikan Kutipan Buku Pendaftaran Rujuk menurut yang ditetapkan oleh Menteri Agama (Pasal 169 ayat 1).
- j. Suami istri atau kuasanya dengan membawa Kutipan Buku Pendaftaran Rujuk tersebut datang ke Pengadilan Agama pada tempat berlangsungnya talak dahulu untuk mengurus dan mengambil Kutipan akta Nikah masing-masing yang bersangkutan setelah diberi catatan oleh Pengadilan Agama dalam ruang yang telah tersedia pada Kutipan Akta Nikah tersebut, bahwa yang bersangkutan benar telah rujuk (Pasal 169 ayat 2).
- k. Catatan yang dimaksud ayat (dua) berisi tempat terjadinya rujuk, tanggal rujuk diikrarkan, nomor dan tanggal Kutipan Buku Pendaftaran Rujuk dan tanda tangan Panitera (Pasal 169 ayat 3).

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa materi hukum yang ada di dalam KHI tentang rujuk umumnya berlaku sama dengan fikih, sebab ketentuan KHI ini seluruhnya merujuk kepada ketentuan hukum Islam, dalam hal ini adalah fikih Islam. Hanya saja, terdapat beberapa materi hukum rujuk di dalam KHI yang menarik untuk dicermati. Pertama, adalah tentang rujuk harus dilakukan atas rida dan persetujuan istri. Kedua, talak dilakukan harus dengan mendatangkan saksi-saksi. Terkait dengan rida atau persetujuan istri, ulama telah bersepakat di dalam pembahasan kitab-kitab fikihnya bahwa rujuk adalah hak prerogatif suami, atas dasar itu tidak perlu mendapatkan persetujuan istri dan istri tidak berhak menolak rujuk suami. Sekiranya istri menolak rujuk suami di dalam masa idah maka si istri itu dipandang telah menyimpang dan *nusyūz* (membangkang). Namun, di dalam Pasal 164, Pasal 165, dan Pasal 167 ayat 2 KHI sebelumnya, rujuk itu harus ada persetujuan istri, dan istri juga berhak menolak rujuk suami.

Persoalan kedua adalah tentang saksi. Dalam masalah saksi ini, KHI justru menetapkan keharusan adanya saksi dalam rujuk, hal ini ditandai dengan adanya ketentuan bahwa pada saat surat persetujuan rujuk itu dilakukan, maka harus ada dua orang saksi dan keduanya menandatangani rujuk tersebut. Sementara dalam fikih, terdapat silang pendapat para ulama. Sebagian menyatakan bahwa saksi itu wajib ada dalam rujuk, dan sebagian lain menyatakan tidak mesti ada saksi, sebab saksi hanya dianjurkan. Ada atau tidaknya saksi tidak berpengaruh pada sah atau tidaknya rujuk.

B. Teori Penalaran Hukum

1. Pengertian Penalaran Hukum

Teori penalaran hukum dalam Islam pada dasarnya tidak dilepaskan dari kajian tentang ilmu Ushul Fikih, yaitu suatu ilmu yang digunakan sebagai alat dan cara menggali hukum-hukum, mengetahui dan mengenal makna yang tersurat dan tersirat dalam nas Al-Qur'an dan hadis. Penalaran hukum dalam istilah juga dapat diistilahkan dengan metode *istinbāṭ al-aḥkām*, atau cara dalam menggali hukum.

Teori *istinbāt* hukum dalam Islam terkait dengan tata cara dalam memahami dan upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya yang menjadi kehendak Allah SWT. Kehendak *syāri'* (Allah) dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an dan penjelasannya dalam sunah. Pemahaman akan kehendak *syāri'* tersebut tergantung sepenuhnya pada pemahaman ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an dan juga hadis-hadis hukum. Usaha pemahaman, penggalian dan perumusan hukum dari kedua sumber tersebut oleh kalangan ulama disebut *istinbāt*.⁴⁰ Untuk memahami lebih lanjut tentang konsep metode *istinbāt al-ahkām*, maka perlu dijelaskan pemaknaannya dari sisi bahasa dan istilah, kemudian dijelaskan pula bentuk atau macam-macam metode *istinbāt al-ahkām* dalam Islam.

Istilah *istinbāt al-ahkām* tersusun dari dua kata yaitu *istinbāt* dan *ahkām*. Istilah *istinbāt* asalnya diambil dari kata *al-nabṭ*, artinya air yang saat pertama kali keluar dari sumur pada saat dilakukan penggalian. Dari pemaknaan itu kemudian memunculkan makna lain misalnya mengeluarkan dan menjelaskan suatu yang tidak jelas.⁴¹ Kata *istinbāt* juga berarti ingin mengetahui kebenaran atas sesuatu. Ini sebagaimana dipahami di dalam ketentuan QS. Al-Nisa' [4] ayat 83 mengenai penggunaan istilah *istinbāt*:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَاعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا.

Bila datang kepada mereka suatu berita terkait keamanan (kemenangan) atau ketakutan (kekalahan), mereka menyebarkanluaskannya. Padahal, jika mereka menyerahkannya pada Rasul dan ulul amri pemegang kekuasaan di antara mereka tentu orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan ulul amri). Sekiranya bukan karena karunia dan juga rahmat Allah padamu, tentulah engkau mengikuti syaitan, kecuali sebagian kecil saja (di antara kamu)" (QS. Al-Nisa': 83).

⁴⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Cet. 2, Jilid 2 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), hlm. 1.

⁴¹ Akhmad Haries dan Maisyarah Rahmi, *Ushul Fikih: Kajian Komprehensif Teori, Sumber Hukum dan Metode Istinbāt Hukum* (Palembang: Bening Media Publishing, 2020), hlm. 260.

Istilah (يَسْتَنْبِطُونَهُ) dalam ayat di atas berasal dari istilah *nabṭ*, artinya upaya menggali sumur dan mengeluarkan air.⁴² Imam Al-Qurtubī mengemukakan di dalam tafsirnya bahwa makna *yastanbiṭu* dalam ayat di atas berasal dari istilah *istanbaṭati al-mā'* artinya mengeluarkan airnya. Kata *nabṭ* berarti air yang terpancar atau air yang pertama keluar dari dasar sumur pada saat digali dan ia disebut *al-nabṭ*, yaitu air yang terpancar sebab mereka mengeluarkannya dari dalam tanah. Sedangkan *istinbāṭ* di sisi etimologi bermakna *al-istikhrāj*, yaitu mengeluarkan, dan istilah ini berkaitan dengan ijtihad tatkala tidak terdapat lagi nash dan ijmak ulama.⁴³

Istilah *istinbāṭ* jika direkatkan dengan kata hukum (*al-ḥukm*), bermakna upaya menarik hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah dengan jalan ijtihad.⁴⁴ Istilah *aḥkām* merupakan bentuk plural atau jamak dari kata *al-ḥukm*, maknanya adalah hukum, ketentuan, atau norma yang harus diikuti. Maksud *al-aḥkām* dalam tulisan ini ialah hukum-hukum yang ditetapkan di dalam Islam, atau di dalam istilah yang lebih umum dipersamakan dengan fikih, fikih Islam, *islamic law*, ataupun hukum Islam.⁴⁵ Karena itu, *istinbāṭ aḥkām* secara perkata dapat diartikan mengeluarkan esensi hukum atau menggali hukum. Dalam catatan Syarifuddin, *istinbāṭ* berarti usaha pemahaman, penggalan, serta perumusan hukum dari dasar dua sumber (Al-Qur'an dan hadis) dilakukan oleh para ulama.⁴⁶

Menurut makna istilah, dapat dikutip beberapa rumusan para ahli tentang makna *istinbāṭ al-aḥkām*, di antaranya dikemukakan Shidiq, *istinbāṭ al-aḥkām* ialah upaya menarik hukum dari Al-Qur'an dan hadis melalui jalan ijtihad.⁴⁷ Arfa menjelaskan istilah *istinbāṭ* dimaknai sebagai upaya dalam mengeluarkan *ma'ānī*

⁴² Ali, *The Religion of Islam...*, hlm. 96.

⁴³ Al-Qurtubī, *Jāmi' li Aḥkām...*, hlm. 689.

⁴⁴ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqih*, Cet. 7 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 164.

⁴⁵ Manan, *Pembaruan Hukum...*, hlm. 34.

⁴⁶ Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 2.

⁴⁷ Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, Cet. 3, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 159.

(hukum) dari teks Al-Qur'an dan juga hadis dengan menggunakan upaya akal dan kekuatan kecerdasan.⁴⁸

Proses *istinbāt al-aḥkām* pada dasarnya sangat erat hubungannya dengan upaya ijtihad. Adapun yang dimaksudkan dengan ijtihad seperti dikemukakan oleh Khallāf yaitu mengerahkan segala upaya dalam mengerjakan pekerjaan baik bersifat konkret ataupun abstrak. Secara istilah, ijtihad merupakan mengerahkan kekuatan maksimal untuk sampai pada suatu kesimpulan suatu hukum *syar'i* yang aplikatif dari dalil yang rinci dengan cara menggali hukum (*istinbāt ḥukm*) dari sumbernya.⁴⁹

Dalam kesempatan yang sama, 'Abd Al-Wahhāb Khallāf mengungkapkan bahwa ijtihad merupakan kemampuan yang tertanam kuat di dalam diri seorang mujtahid yang dengannya ia mampu melakukan penggalian hukum dari masalah-masalah yang dihadapinya, dengan dalil-dalil hukum, sumber-sumber, *illat-illat*, dan hikmahnya.⁵⁰ Dengan demikian, hukum yang digali oleh para ulama melalui Al-Qur'an dan hadis mempunyai mekanisme dan juga tata cara tersendiri yang disebut dengan metode *istinbāt* hukum.

2. Bentuk-Bentuk Pola Penalaran Hukum dalam Islam

Pola penalaran hukum atau penggalian hukum atau sering disebut *istinbāt al-aḥkām* adalah metode atau cara para ulama dalam menganalisis permasalahan hukum di dalam dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis, sampai akhirnya menyimpulkan masalah tersebut dalam produk hukum, seperti boleh, haram, makruh, mubah dan sunnah serta haram, disertai dengan argumentasi-argumentasi hukum. Menurut Syarifuddin bahwa *istinbāt* hukum sebagai usaha dan cara mengeluarkan hukum dari sumbernya. Sumber hukum Islam pada dasarnya ada dua macam:⁵¹

⁴⁸ Faisar Ananda Arfa dan Watni Marpaung, *Metodologi Penelitian Hukum Islam*, Edisi Revisi, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 59.

⁴⁹ Khallāf, *Al-Ijtihād fī Al-Syarī'ah...*, hlm. 4-6 dan 62.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 4-6 dan 62.

⁵¹ Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 1.

- a. Sumber tekstual atau sumber tertulis (disebut juga *nuṣūṣ*), yaitu langsung berdasarkan teks Al-Qur'an dan Sunnah Nabi.
- b. Sumber non tekstual atau sumber tidak tertulis yang disebut juga *ghair al-nuṣūṣ*), seperti *istihsan* dan *qiyās*. Meskipun sumber hukum kedua tidak langsung mengambil dari teks Al-Qur'an dan Sunah, tapi pada hakikatnya digali dari (berdasarkan dan menyandar kepada) Al-Qur'an dan Sunah.

Dari pembagian di atas, pada dasarnya metode pemahaman hukum Islam berangkat melalui pemahaman secara langsung dari pada teks disebut metode *lafziyyah* (kebahasaan). Sedangkan pemahaman secara tidak langsung dari teks Al-Qur'an dan Sunnah disebut metode *ma'nāwiyyah*. Kedua metode itu sama-sama digunakan dalam memahami dan merumuskan hukum Islam. Duski Ibrahim mengemukakan bahwa garis besar metode *istinbāt* hukum itu ada tiga, akan tetapi pembagian yang ia buat tampak berbeda dengan ulasan di atas. Ia menjelaskan tiga bentuk metode penggalian hukum dalam Islam di bawah ini:⁵²

- a. Metode yang hanya menetapkan hukum yang berpegang pada zahir-zahir lafaz saja dan menganggapnya sebagai sebuah media satu-satunya untuk mengungkapkan tujuan-tujuan *syāri'*. Memisahkan antara hukum-hukum dan maksud-maksudnya dan tentang *illat-illat*-nya. Bahkan ada di antara pendukung metode ini menafikan adanya *illat* bagi suatu hukum. Sejauh itu, mereka memandang tidak baik terhadap setiap orang yang mengakui syariat itu *ma'qālāt ma'na* dan juga memandang negatif terhadap orang yang berpendapat bahwa bangunan syariat atas dasar *illat* dan masalahat. Ibn Ḥazm Zāhirī umpamanya, dalam kitabnya *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām* dan *Al-Maḥallā* banyak memperhatikan atau menekankan hukum kepada zahir sebuah lafaz tanpa memperhatikan dan mempertimbangkan makna-makna, arti dan juga tujuan-tujuan universal pensyariaan. Dalam salah satu keterangannya jelas menyatakan bahwa ada larangan menggunakan

⁵² Duski Ibrahim, *Al-Qawā'id Al-Maqāṣidiyyah: Kaidah-Kaidah Maqāṣid* (Depok: Ar-Ruzz Media, 2019), hlm. 180-181.

- qiyās* atau analogi dalam konteks hukum,⁵³ di antaranya saat menentukan hukum kafarat, *ḥudūd* serta hukum-hukum yang lainnya di dalam agama Islam.⁵⁴
- b. Metode yang melampaui zahir-zahir lafaz yakni cenderung mengabaikan dan menghilangkannya. Mereka keluar dari *madlul* lafaz sumber dasarnya, untuk selanjutnya memantapkan aspek makna sebagai satu-satunya yang dipegangi dalam *istinbāṭ* hukum. Umpamanya, Imam Najmudin Al-Ṭūfi, yang mengutamakan unsur maslahat dari inti nash-nash,⁵⁵ terutama bidang muamalat, yang diikuti ulama modern di antaranya Muhammad Abduh, dan diikuti pula oleh banyak kalangan lainnya.
 - c. Metode moderasi, yaitu memadukan di antara dua metode di atas. Imam Al-Qurāfi mengatakan bahwa seorang ahli hukum selain memperhatikan zahir lafaz, sangat penting juga memperhatikan makna-makna hukum, dan tidak jumud atau vakum, sebab jumud atas pemahaman nash-nash adalah sesat dalam agama sebagaimana yang dipahami ulama salaf terdahulu. Al-Bukhārī, salah seorang ulama Usul Fiqh beraliran Ḥanafiyyah mengatakan bahwa pengetahuan hukum-hukum menjadi sempurna dengan mengetahui makna-maknanya, yang dimaksud dengan makna-maknanya ialah makna-makna kebahasaannya, makna-makna *syar'iyah* yang dinamakan *illat-illat*. Pendapat ini menunjukkan betapa pentingnya mengambil suatu jalan tengah dalam menetapkan hukum, tidak hanya dalam mempertimbangkan aspek kebahasaannya tetapi juga memperhatikan aspek pemaknaan dan tujuannya.⁵⁶

⁵³ Ibn Ḥazm, *Nabẓah Al-Kāfiyah fī Ahkām Uṣūluddīn* (Beirut: Dār Al-Kutb, 1985), hlm. 61.

⁵⁴ Ibn Ḥazm, *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*, Juz 7 (Beirut: Dār Al-Afāq Al-Jadīdah, 1979), hlm. 54-55.

⁵⁵ Manan, *Pembaruan Hukum...*, hlm. 67.

⁵⁶ Ibrahim, *Al-Qawā'id Al-Maqāṣidiyyah...*, hlm. 180-181.

Berdasarkan uraian metode *istinbāt* tersebut, maka dapat diketahui bahwa para ulama dalam menetapkan suatu hukum tidak terlepas dari salah satu metode tersebut, ataupun pada keadaan tertentu, para ulama menetapkan hukum dengan menggunakan lebih dari satu metode *istinbāt*. Oleh karena itu, jika diperhatikan pendapat-pendapat ulama, akan tampak bahwa salah satu di antara ketiga metode tersebut digunakan di dalam upaya menggali hukum-hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis.

Secara umum, para ulama telah membagi penalaran hukum dalam Islam menjadi tiga metode, yaitu:⁵⁷

a. Penalaran *bayānī*

Penalaran *bayānī* yaitu suatu metode dalam menggali suatu hukum yang bertumpu kepada kaidah-kaidah kebahasaan. Misalnya, mencermati dan menganalisis lafaz-lafaz yang digunakan dalam dalil hukum Al-Qur'an dan hadis, misalnya lafaz umum, khusus, mutlak, hubungan atau *munāsabah* antar ayat, dan hal-hal lain yang berhubungan dengan aspek *lughāwiyah*. Metode *bayānī* merupakan metode penalaran dan penemuan nilai hukum yaitu dengan bertumpu kepada kaidah-kaidah kebahasaan. Metode *bayānī* ini sering pula disebut dengan istilah metode *lughāwiyah*. Secara definitif, metode *bayānī* merupakan satu jenis penalaran hukum dengan melihat dan juga mencermati kaidah-kaidah kebahasaan yang terdapat dalam sumber dalil hukum.⁵⁸ Dalam definisi yang lain yaitu metode penalaran hukum yang bertumpu pada kaidah-kaidah bahasa. Formula penggalan hukum dengan cara *bayānī* bertumpu pada analisis teks serta tata bahasa yang ada di dalam sumber hukum. Analisis tata bahasa ialah memahami bahasa tekstual yang tampak yang bisa dibaca, ditulis dan juga dipahami pengertiannya. Sasaran kajian tekstual ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Rasulullah Saw yang berpangkal pada teks-teks tertulis

⁵⁷ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istiṣlāḥīyah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 109.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 19.

dalam dua sumber hukum tersebut.⁵⁹ Metode *bayānī* juga disebut dengan term *tarīqah lafẓiyyah*, ataupun jalan penemuan hukum yang berbasis kepada lafaz-lafaz Al-Qur'an dan hadis atau kajian semantik.⁶⁰

Penggalian hukum dengan berbasis pada kaidah-kaidah kebahasaan di dalam Al-Qur'an dan hadis pada dasarnya mengacu kepada konstruksi teks yang ada di dalam kedua sumber tersebut, misalnya telaah terkait apakah dalil yang dimaksud dan hendak dicari hukumnya itu bersifat umum (*'amm*) atau khusus (*khas*). Begitu pula apakah bentuk lafaz yang digunakan dalam kedua sumber itu bersifat mutlak (*muṭlaq*) atau terikat (*muqayyad*), berupa perintah (*amar*) ataupun larangan (*nahi*). Untuk itu upaya dalam memahami konstruksi teks nash Al-Qur'an dan hadis serta menyimpulkan hukumnya disebut dengan pola atau metode penalaran hukum *bayānī*.

b. Penalaran *ta'līlī*

Penalaran *ta'līlī* yaitu metode penemuan hukum dalam Islam, beranjak pada penemuan *illat* hukum (*rasio legis*, alasan kuat sehingga sebuah hukum itu ditetapkan), salah satu caranya adalah dengan *qiyās*, atau membandingkan antara satu hukum yang sudah ada dalilnya dengan suatu masalah hukum baru. Metode *ta'līlī* adalah metode penalaran (penemuan) hukum dengan bertumpu pada pencarian *illat* (sebab ataupun *ratio legis*) kepada sebuah permasalahan hukum.⁶¹ Metode *ta'līlī* sering digunakan istilah metode *qiyāsī*, yaitu metode analogi hukum terhadap masalah yang sudah ada nash dengan masalah yang belum adanya nash karena terdapat kesamaan *illat* dalam hukumnya. Artinya bahwa *istinbāt qiyāsī* bisa dipahami sebagai salah satu penerapan dari *istinbāt ta'līlī*, karena dalam prosesnya ada upaya dalam mencari dan menemukan *illat* hukum.

⁵⁹ Muhammad Syukri Albani Nasution dan Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum Islam dan Maqāṣid Syariah* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020), hlm. 155.

⁶⁰ Moh. Mufid, *Ushul Fiqh Ekonomi dan Keuangan Kontemporer: dari Teori ke Aplikasi*, Edisi Kedua, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 207.

⁶¹ Nasution dan Nasution, *Filsafat Hukum...*, hlm. 63.

Salah satu bentuk pola penalaran hukum yang menggunakan penalaran *istinbāṭ ta' līlī* adalah metode analogi atau *qiyās*, yaitu menganalogikan suatu masalah hukum yang sudah ada landasan hukumnya dengan suatu masalah hukum yang belum ada dalilnya.⁶² Hal ini karena adanya persamaan *illat* yang ada pada masalah hukum baru terhadap *illat* hukum di dalam masalah hukum yang telah ada dalil hukumnya. Oleh karena itu sebagian pakar hukum Islam menyebutkan mekanisme dan metode *ta' līlī* dengan sebutan metode *qiyāsī*.⁶³ Meskipun begitu metode *ta' līlī* tidak sepenuhnya disamakan dengan metode *qiyāsī*, sebab *qiyās* hanya sebagai salah satu contoh dari representasi metode *ta' līlī*. Oleh karena itu, dapat dinyatakan bahwa metode *ta' līlī* ini adalah upaya yang dilaksanakan oleh para ulama dalam menggali dan juga menyimpulkan hukum yang bahan dasar analisisnya adalah mencari *illat* hukum.

c. Penalaran *istiṣlāḥī*

Penalaran *istiṣlāḥī* yaitu penemuan hukum yang bertumpu pada dalil-dalil umum, ketentuan umum, kebaikan, kemaslahatan, kemanfaatan keadilan dan lainnya.⁶⁴ Metode *istiṣlāḥī* adalah metode penalaran hukum dengan upaya melihat ada tidaknya sisi kemaslahatan pada suatu perkara atau dengan kata lain bahwa metode *istiṣlāḥī* adalah metode penalaran hukum dengan mencari ketentuan nash dengan berdasarkan pada aspek kemaslahatan yang dicapai.⁶⁵ Menurut Mufid, metode *istiṣlāḥī* ialah metode *istinbat* hukum yang bertumpu dalil-dalil umum atas suatu kasus.⁶⁶ Ini karena tidak adanya suatu dalil khusus dengan tetap berpijak kepada sisi maslahat yang sesuai dengan tujuan syariat (*maqāṣid syarī'ah*), yang mencakup tiga jenis kebutuhan kemaslahatan, yaitu

⁶² Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 171-177.

⁶³ Jamal Ma'mur Asmani, *Jihad Kebangsaan Kemanusiaan Nahdatul Ulama* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), hlm. 9.

⁶⁴ Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 34.

⁶⁵ Amran Suadi, *Abdul Manan Ilmuan & Praktisi Hukum Kenangan Sebuah Perjuangan* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 206.

⁶⁶ Mufid, *Ushul Fiqh Ekonomi...*, hlm. 209.

kebutuhan primer (*darūriyyāt*), kebutuhan sekunder (*hajiyyāt*), dan kebutuhan tersier (*tahsīniyyāt*).⁶⁷

Metode *istiṣlāḥī* ini bagian dari penalaran hukum yang bertumpu pada kaidah kemaslahatan. Masalah ialah tujuan (*maqāsid*) diberlakukannya suatu hukum dalam Islam, oleh karena itu metode *istiṣlāḥī* ini disebut juga dengan metode *maqāsidī*.⁶⁸ Menurut Basri, metode *istiṣlāḥī* ini berbeda dengan dua metode sebelumnya, sebab metode *bayanī* dan *ta'līlī* keduanya masih berada di dalam pusaran teks dan belum keluar dari teks itu sendiri baik dalam bentuk memahami suatu hukum dari nash dengan pendekatan tekstual, semantik atau kebahasaan, atau menganalogikan permasalahan hukum baru dengan masalah hukum yang lama yang sudah ada nas hukumnya. Metode *istiṣlāḥī* tidak lagi berada dalam pusaran nash secara langsung, akan tetapi berpatokan pada nilai kaidah masalah yang penyimpulannya terikat dengan Al-Qur'an dan hadis.⁶⁹

Penggunaan metode *istiṣlāḥī* sebetulnya bukanlah membebaskan dalil nash sama sekali, tetapi pola penalarannya tidak secara langsung melihat teks ayat seperti halnya dalam metode *bayanī* dan *ta'līlī*. Karena itulah, di dalam polanya, metode *istiṣlāḥī* ini tetap bertumpu pada Al-Qur'an serta hadis, tetapi penumpuannya untuk melihat ayat Al-Qur'an dan hadis yang mengandung konsep umum sebagai dalil sandarannya, misalnya dalil umum kebaikan serta kemaslahatan yang diperintahkan dalam Al-Qur'an dan juga hadis. Ini selaras dengan keterangan Fauzi bahwa yang dimaksudkan dengan metode *istiṣlāḥī* ialah penalaran untuk menetapkan hukum syarak atas perbuatan berdasarkan kemaslahatan dengan menggunakan ayat Al-Qur'an dan hadis mengandung konsep umum sebagai dalil sandarannya.⁷⁰

⁶⁷ Abubakar, *Metode Istiṣlāḥiah...*, hlm. 41.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Helmi Basri, *Fikih Nawazil Empat Perspektif Pendekatan Ijtihad Kontemporer* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2022), hlm. 32.

⁷⁰ Fauzi, *Teori Hak, Harta, dan Istiṣlāḥī serta Aplikasinya dalam Fikih Kontemporer* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 54.

Penalaran *ta'liī* ini selalu berpusat pada pencarian *illat* hukum. Berbeda dengan penalaran *bayānī* dan *istiṣlāḥī*, yang keduanya merupakan di antara cara penemuan hukum yang diakui oleh ulama di samping penemuan hukum melalui penalaran *ta'liī*. Penalaran *bayānī* cenderung lebih mengarah kepada penelaahan kaidah-kaidah kebahasaan, sementara penalaran *istiṣlāḥī* lebih kepada penalaran dengan bertumpu kepada dalil-dalil umum dan kemaslahatan, atau tujuan sebuah pensyariatan hukum.⁷¹



⁷¹ Abubakar, *Metode Istiṣlāḥiah...*, hlm. 18.

BAB TIGA

PANDANGAN YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ TENTANG HUKUM MENGHADIRKAN SAKSI DALAM RUJUK

A. Profil Yūsuf Al-QaraḌāwī

Yūsuf Al-QaraḌāwī merupakan salah seorang ulama kontemporer, punya kapasitas keilmuan bidang hukum Islam dan diakui oleh ulama di seluruh dunia. Ia lahir dengan sepenuhnya mendedikasikan diri untuk Islam. Tidak sedikit karyanya menjadi bukti perhatian mengenai penerapan hukum Islam dan keadaan umat Islam. Kajian-kajian yang telah beliau paparkan dalam berbagai literturnya tidak hanya tentang hukum *an sich*, tetapi juga berbagai bidang ilmu Islam yang lain misalnya Al-Qur'an dan tafsir, hadis, kemajemukan sosial masyarakat dan tema lainnya.

1. Nama dan Kondisi Keluarga Yūsuf Al-QaraḌāwī

Yūsuf Al-QaraḌāwī punya nama lengkap Yūsuf bin 'Abdullāh bin 'Alī bin Yūsuf Al-QaraḌāwī.¹ Dalam laman *aljazeera.net*, nama yang dipakai ialah Yūsuf Muṣṭafā Al-QaraḌāwī, adapun di dalam laman *alarabiya.net* digunakan dengan Yūsuf 'Abdullāh Al-QaraḌāwī.² Sebutan "Al-QaraḌāwī" merupakan nama keluarganya yang diambil dari sebuah daerah yang bernama Al-QarḌah, kemudian dinisbahkan kepada keturunannya. Penggunaan nama tempat lahir di akhir nama merupakan hal yang umum dan sifatnya lumrah. Nama ulama terdahulu seperti Imām Al-Bukhārī, pengarang kitab hadis *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*³ juga menisbatkan nama "Bukhara" tempat kelahirannya dan berlaku juga pada nama Imām Al-Nawawī, yang menisbatkan dari nama tempat kelahirannya, yaitu Nawa.

¹ Ahmad Rajafī, *Masa Depan Hukum Bisnis Islam di Indonesia: Telaah Kritis Berdasarkan Metode Ijtihad Yusuf Al-Qaradawi* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2013), hlm. 17.

²Diakses melalui: <https://www.aljazeera.net/2004/10/03/2-يوسف-القرضاوي>, dan di dalam <https://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/gulf/2018/09/21/-عن-يوسف-أن-تعرف-ها-عن-يوسف-القرضاوي>, tanggal 1 Oktober 2024.

Menurut Iṣām Talīmah,³ Yūsuf Al-Qaraḍāwī dilahirkan dalam kondisi yatim, kondisi ini membuat pamannya mengasuh Yūsuf Al-Qaraḍāwī kecil mengantar ke tempat pengajian untuk belajar Al-Qur'an. Yūsuf Al-Qaraḍāwī sudah memperlihatkan indikasi tanda kecerdasan rasional dan kekuatan akal saat masih kecil, sebab sanggup menghafal Al-Qur'an seluruhnya, menguasai pola bacaan dan tajwid yang baik pada usia belum genap sepuluh tahun. Melalui kefasihan membaca Al-Qur'an, Yūsuf Al-Qaraḍāwī diangkat menjadi imam oleh masyarakat di umur yang relatif muda terutama imam shalat subuh.

Yūsuf Al-Qaraḍāwī lahir di Desa Shift Al-Turab, Mahallah Al-Kubra Negeri Gharbiyah, tepatnya di perkampungan Al-Qarḍah pada Provinsi Kafru Syaikh, Mesir,⁴ atau Republik Arab Mesir, tanggal 9 September 1926 M, atau bertepatan dengan tanggal 1 Rabi'ul Awal 1345 H. Ia dilahirkan dari keluarga yang sederhana, ayahnya bekerja sebagai petani, keluarga ibunya sebagai pedagang. Usia dua tahun, ayahnya meninggal, dan diikuti oleh ibunya ketika beliau berusia 15 tahun. Bersamaan dengan penelitian ini ditulis tepatnya pada tanggal 26 September 2022, Yūsuf Al-Qaraḍāwī berpulang ke rahmatullah, di hari Senin waktu Qatar. Beliau meninggal pada usia 96 (sembilan puluh enam tahun), dan dishalatkan di Doha, Qatar, tepatnya dalam Masjid Muhammad bin Abdul Wahhab.

Beberapa catatan menyebutkan bahwa Yūsuf Al-Qaraḍāwī menikah dengan tiga istri dengan kebangsaan berbeda. Pertama, Yūsuf Al-Qaraḍāwī menikah dengan Is'ād Abd Al-Jawwād yang dikenal Ummu Muḥammad dari keluarga Al-Hāsyimiah Ḥusainiyah berkebangsaan Mesir. Pernikahannya pertama ini terjadi tahun 1958 M. Dari pernikahan inilah, Yūsuf Al-Qaraḍāwī dikaruniai tujuh anak, terdiri atas tiga putra dan empat putri. Tiga putra beliau

³ Iṣām Ṭalīmah, *Yūsuf Al-Qaraḍāwī: Faqīh Al-Da'āh wa Dā'iyah Fuqahā'*, (Terj: Samson Rahman), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), hlm. 3.

⁴ Akram Kassāb, *Manhaj Al-Da'awī 'Inda Al-Qaraḍāwī*, (Terj: Muhyiddin Mas Rida), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010), hlm. 5.

yaitu Muḥammad, Abdurrahmān, dan Usāmah. Empat putri beliau bernama Ilhām, Sihām, ‘Alā dan Asmā’.⁵ Keempat anak perempuannya lebih dahulu lahir kemudian disusul tiga anak laki-laki. Anak-anak perempuannya dikenal cerdas, semua mengambil jurusan eksak. Ilhām (putrinya pertama Yūsuf Al-Qaraḍāwī) memperoleh nilai tertinggi di Universitas Qatar dan meraih gelar Doktor dalam bidang Fisika Jurusan Nuklir dari Universitas London. Sihām (anak kedua) menjadi alumnus dengan nilai tertinggi di Universitas Qatar, ia juga mendapatkan gelar Doktor dalam bidang Biologi Jurusan Organ Tubuh diperoleh dari Universitas Inggris. ‘Alā (putrinya ketiga) juga mendapat nilai tertinggi dari Fakultas Biologi Jurusan Hewan dan memperoleh gelar Master dari Universitas Texas di Amerika di bidang Rekayasa Genetik. Asmā’ (putri yang keempat) memperoleh gelar Master di Khalij Universitas di Bahrain, dan mengambil program Doktor Universitas Nottingham di Inggris.⁶

Adapun putra Yūsuf Al-Qaraḍāwī juga menempuh pendidikan tinggi. Muḥammad (putra pertama Yūsuf Al-Qaraḍāwī) alumnus Fakultas Teknik Jurusan Mesin Universitas Qatar, gelar Master dari Universitas Denver di Colorado, mengambil Doktor Universitas Orlando di Florida. Abdurrahmān (anak lelaki kedua) menempuh pendidikan keagamaan pada Fakultas Syariah dan Studi Islam, pada Jurusan Syariah dan Fiqih, kemudian ia mengambil program S2 Jurusan Ushul Fiqih di Universitas Darul Ulum Kairo. Sementara Usāmah dari Fakultas Teknik Jurusan Elektro di Qatar.

2. Pendidikan dan Kiprah Yūsuf Al-Qaraḍāwī

Yūsuf Al-Qaraḍāwī pada umur yang relatif masih sangat muda telah diasuh oleh pamannya, dan mulai menempuh pendidikan informal di surau di desanya. Usia 7 tahun, ia masuk sekolah Ilzamiyah Negeri dengan berbagai

⁵ Ḥuḏaifah ‘Abbūd Maḥdī Al-Sāmarā’ī, *Al-Ta’āmul Al-Dā’iyyah Ma’a Al-Mustajiddāt Al-Fiqhiyyah: Syaikh Al-Qaraḍāwī Anmūzījan*, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 2013), hlm. 89-90.

⁶ Talimah, *Yūsuf Al-Qaraḍāwī...*, hlm. 20-21.

ragam mata pelajaran umum seperti matematika, sejarah, kesehatan dan yang lainnya. Selanjutnya Yūsuf Al-Qaraḍāwī melanjutkan pendidikan di Ma'had Al-Azhar di Thanta dan diselesaikan selama empat tahun. Yūsuf Al-Qaraḍāwī pindah ke Ma'had Tsanawiyah Al-Azhar Thanta di dalam waktu lima tahun. Yūsuf Al-Qaraḍāwī sering bertemu dengan Hasan Al-Banna, adalah seorang tokoh populer Islam saat itu.⁷

Pada saat Yūsuf Al-Qaraḍāwī masih muda di Mesir, terdapat larangan terhadap keberadaan Ikhwanul Muslimin. Semua gerakan Ikhwanul Muslimin mendapatkan kecamatan pemerintah, banyak pengikut Ikhwanul Muslimin ini yang dipenjara, tokoh mursyid ataupun guru pertama dibunuh oleh pemerintah Mesir saat itu, yaitu Hasan Al-Banna. Adanya pelarangan tersebut, Yūsuf Al-Qaraḍāwī pindah ke Ibu Kota Kairo, kemudian masuk ke Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar. Yūsuf Al-Qaraḍāwī mendapat ijazah S1 di tahun 1952.⁸ Dia juga menyelesaikan pendidikan S2, mendapat kesempatan mengajar di Fakultas Bahasa dan Satra. Ia kembali memperoleh ijazah S1 dari Ma'had Dirasat Al-Arabiyah Al-'Aliyyah, kemudian tahun 1960 kembali memperoleh gelar master dan ijazah Jurusan Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Sunnah di Fakultas Ushuluddin. Pada tahun 1973 Yūsuf Al-Qaraḍāwī memperoleh gelar Doktor dengan peringkat *summa cumlaude* dengan penelitian disertasi beliau berjudul: *Zakah wa Asaruha fi Hil Al-Masyakil Al-Ijtima'iyah* (Zakat dan Pengaruhnya dalam Memecahkan Masalah-Masalah Sosial Kemasyarakatan).⁹ Disertasi ini kemudian menghasilkan karya besar yang diberi judul *Fiqh Al-Zakah*. Saat ini sudah diterjemahkan dalam beberapa bahasa termasuk Indonesia.

Pemikiran-pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī berikut sikap keagamaan dan keorganisasian menjadi kontroversial, sebab itu Yūsuf Al-Qaraḍāwī dipenjara

⁷ 'Amrū 'Abd Al-Karīm Al-Sa'dāwī, *Qaḍāyā Al-Mar'ah fī Fiqh Al-Qaraḍāwī*, (Terj: Muhyiddin Mas Rida), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009), hlm. 3-5.

⁸ *Ibid.*, 6-14.

⁹ Talimah, *Yūsuf Al-Qaraḍāwī...*, hlm. 3.

khususnya pada saat Mesir dipegang Raja Faruk, ia masuk penjara pada tahun 1949, saat umurnya masih 23 tahun karena keterlibatannya dalam pergerakan Ikhwanul Muslimin. Setelah keluar penjara, pada April tahun 1956 Yūsuf Al-Qaraḍāwī kembali ditangkap saat terjadi Revolusi Juni di Mesir. Pada bulan Oktober ia kembali di penjara militer selama dua tahun. Pilihannya masuk dalam organisasi tersebut justru menjadi kontroversi dengan pemerintahan saat itu. Materi dan isi khutbah Yūsuf Al-Qaraḍāwī juga dikenal kontroversial, dan sempat dilarang sebagai khatib pada satu masjid daerah Zamalik. Alasannya adalah khutbah-khutbah Yūsuf al-Qaraḍāwī dinilai menciptakan opini umum tentang ketidakadilan rezim saat itu.¹⁰

3. Karya-Karya Intelektual Yūsuf al-Qaraḍāwī

Yūsuf Al-Qaraḍāwī diakui sebagai seorang ulama besar yang memiliki keluasan dan pengaruh keilmuannya, Yūsuf Al-Qaraḍāwī memperolehnya dari beberapa ulama kontemporer yang juga terkenal dan memiliki keluasan ilmu. Di antara ulama-ulama berpengaruh di masanya dan sempat beliau berguru ke beberapa ulama di antaranya adalah Syaikh Ḥamīd Abū Zuwā'il, Syaikh Abd Al-Muṭallib Al-Battah, Syaikh Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, Syaikh al-Baha' Al-Khawlī, Syaikh Abd Al-Ḥālim Maḥmūd, Syaikh Sayyid Sābiq, dan Syaikh Muḥammad Al-Ghazālī.¹¹

Yūsuf Al-Qaraḍāwī tergolong ulama yang sangat produktif di dalam menulis. Sekitar 125 buku yang telah beliau tulis di berbagai dimensi ilmu ke-Islaman, sedikitnya ada 13 aspek kategori di dalam karya-karya beliau, yaitu fiqh dan ushul fiqh, ekonomi Islam, ilmu Al-Qur'an, Sunnah, akidah, filsafat, fiqh perilaku, dakwah dan tarbiah, gerakan dan kebangkitan Islam, penyatuan pemikiran Islam, beberapa pengetahuan Islam, serial tokoh Islam, sastra dan

¹⁰ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmih wa Falsafatih fī Ḍau' Al-Qur'ān wa Al-Sunnah*, (Terj: Irfan Maulana Hakim dkk), (Bandung: Mizan Pustaka, 2010), hlm. xxvii.

¹¹ Kassāb, *Manhaj Al-Da'awī...*, hlm. 23-30.

lainnya. Banyaknya kitab karya intelektual Yūsuf Al-Qaraḍāwī tentunya tidak cukup untuk diuraikan secara detail di dalam pembahasan ini. Untuk itu pada bagian ini dapat dikemukakan beberapa karya intelektualnya, misalnya kitab *Min Hady Al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah, Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām, Min Fiqh Al-Daulah*, kitab *Siyāsah Al-Syar'iyyah fī Dau' Nuṣuṣ Al-Syarī'ah Wa Maqāṣiduhā, Fiqh al-Zakāt, Madkhal li Dirāsah Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah* dan kitab *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī'ah, Al-Ijtihād fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*.

B. Pola Penalaran Hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam Menetapkan Hukum Menghadirkan Dua Orang Saksi dalam Proses Rujuk

Rujuk atau kembalinya suami pada mantan istrinya pada waktu idah talak *raj'ī* merupakan syariat yang diperkenankan oleh syariat Islam. Rujuk ialah salah satu hak yang ditetapkan Allah Swt kepada suami. Menurut Yūsuf Al-Qaraḍāwī, rujuk merupakan salah satu konsekuensi dari adanya talak. Talak adalah hak para suami dan ia juga berhak merujuknya. Setelah terjadinya talak, tidak memutuskan tali pernikahan untuk selamanya. Ada kesempatan bagi suami untuk merujuk istri dalam masa-masa idahnya, dan kembali menceraikannya untuk kali kedua hingga kali ketiga, sampai si istri tidak lagi dapat dirujuk kecuali ketika ia sudah menikah lagi dengan laki-laki lain.¹² Intinya bahwa perceraian karena talak belum menjadi alasan terpisahnya hubungan suami istri, sepanjang masa idah si istri masih ada.

Para ulama sepekat tentang hukum rujuk. Namun, permasalahan di dalam konteks hukum adalah apakah menghadirkan saksi wajib pada saat proses rujuk atau tidak. Dalam konteks ini, sebagian ulama memandang bahwa saksi di dalam proses rujuk adalah wajib, salah satunya dikemukakan oleh Yūsuf Al-Qaraḍāwī. Menurut Yūsuf Al-Qaraḍāwī, keberadaan saksi dalam rujuk sangatlah penting. Di dalam pendapatnya dinyatakan bahwa kehadiran saksi adalah wajib akan tetapi ia

¹² Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Markaz Al-Mar'ah fī Al-Ḥayāh Al-Islāmiyyah* (Yordania: Dār Al-Furqān, 1996), hlm. 109.

bukan termasuk syarat sah rujuk, meskipun kehadirannya wajib untuk dipenuhi. Hukum wajib keberadaan saksi di dalam rujuk tidak lantas menjadikan dua saksi tersebut sebagai syarat sahnya rujuk. Hukum “*wajib*” menghadirkan saksi hanya berimplikasi pada berdosa tidaknya pelaku, bukan sah tidaknya perbuatan rujuk itu sendiri.¹³ Kaitan dengan ini Yūsuf Al-Qaradāwī menyatakan sebagai berikut:

فقد أمر سبحانه بالإشهاد على الإمساك - وهو المراجعة - أو المفارقة. والأصل في الأمر في القرآن: أنه للوجوب، ما لم يصرفه صارف، ولا أدري لماذا جعله الكثيرون هنا للندب والاستحباب، ولا أجد ما يصرفه عن الوجوب؟¹⁴

Allah memerintahkan persaksian dalam rujuk atau pada saat melepaskan. Karena, setiap perintah yang terkandung dalam Al-Qur'an asal hukumnya adalah wajib, selama tidak ada hal yang menggantikannya menjadi hukum lain seperti sunnah dan lainnya. Saya tidak mengetahui sebab dan alasan orang-orang yang mengganti kewajiban adanya persaksian dalam masalah ini menjadi perkara sunnah. Saya belum menemukan sesuatu yang dapat mengalihkan hukumnya dari wajib menjadi sunnah.

Keterangan ini mempertegas posisi Yūsuf Al-Qaradāwī saat menetapkan hukum dan pentingnya keberadaan saksi dalam proses rujuk. Persaksian di dalam proses rujuk sama seperti hukum kesaksian dalam kasus muamalah secara umum yaitu harus dua orang dengan syarat adil. Menurut Yūsuf Al-Qaradāwī, kewajiban menghadirkan saksi dalam rujuk didasarkan kepada QS. Al-Ṭalāq ayat 2:

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا.¹⁵

Apabila mereka telah mendekati akhir idahnya, rujuklah dengan mereka secara baik atau lepaskanlah mereka secara baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil dari kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Yang demikian itu dinasihatkan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman kepada Allah dan hari akhir. Siapa

¹³ Al-Qaradāwī, *Min Hadī Al-Islām...*, hlm. 460-461.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 356.

¹⁵ Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hlm. 208.

yang bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan membukakan jalan keluar baginya.

Bagi Yūsuf Al-Qaradāwī, perintah Allah Swt agar mempersaksikan rujuk dalam QS. Al-Ṭalāq ayat 2 menunjukkan perintah wajib. Setiap perintah yang terkandung dalam Al-Qur'an asal hukumnya wajib, sepanjang tidak adanya dalil yang lain yang dapat menggantikannya menjadi hukum lainnya seperti sunnah dan lainnya. Ia juga menyatakan bahwa kedudukan pentingnya saksi rujuk sama dengan saksi dalam talak. Saksi yang menyaksikan rujuk harus adil, sebagaimana juga berlaku dalam masalah perdata umum lainnya.¹⁶

Pola penalaran Yūsuf Al-Qaradāwī di dalam menetapkan dua saksi dalam proses rujuk seperti tersebut di atas cenderung menggunakan metode telaah teks kebahasaan, atau dikenal dengan metode *bayanī*. Metode *bayanī* merupakan satu metode penalaran hukum dalam Islam dengan penekanannya pada analisis kaidah bahasa yang digunakan di dalam nash. Dalam hal ini, kaidah bahasa yang menjadi tumpuannya adalah lafaz perintah atau lafaz *amar* yang terdapat di dalam ayat di atas. Makna *amar* adalah:

طلب الفعل من الأعلى إلى الأدنى، أو هو لفظ يطلب به الأعلى ممن هو أدنى منه فعلا
غير كف.¹⁷

Suatu tuntutan untuk mengerjakan (atau berbuat sesuatu) dari yang lebih tinggi kedudukannya kepada yang lebih rendah kedudukannya, atau suatu lafaz yang digunakan orang yang lebih tinggi derajatnya untuk meminta bawahannya mengerjakan sesuatu pekerjaan yang tidak boleh ditolak.

Dalam hal ini *amar* atau perintah yang terdapat di dalam Al-Qur'an adalah perintah Allah Swt selaku pencipta (*khāliq*) terhadap hamba yang diciptakan-Nya (*makhlūq*). Dalam konteks lafaz *amar* yang terdapat dalam QS. Al-Ṭalāq ayat 2, perintah mempersaksikan rujuk dengan dua orang saksi dan perintah menegakkan

¹⁶ Yūsuf Al-Qaradāwī, *Madkhal li Dirāsah Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, (Terj: Ade Nurdin dan Riswan), (Bandung: Mizan Pustaka, 2018), hlm. 174.

¹⁷ Ibrahim Abdur Rahman, *Ilm Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, (Beirut: Dar Al-Tsaqafah, 1999), hlm. 159; Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Ushul Fiqh*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014), hlm. 131.

persaksian adalah *amar* atau perintah Allah Swt kepada para suami yang hendak merujuk istri yang telah ia ceraikan. Lafaz *amar* yang ada di dalam QS. Al-Ṭalāq ayat 2 ada dua, yaitu lafaz *asyhidū* (saksikanlah), serta lafaz *aqīmū* (tegakkanlah). Lafaz *asyhidū* (saksikanlah) bermakna perintah atau *amar* untuk mempersaksikan talak dan rujuk, sementara itu lafaz *aqīmū* (tegakkanlah) bermakna perintah untuk menegakkan (kesaksian) dalam talak dan rujuk. Lafaz *amar* dalam Alquran atau hadis secara umum harus dimaknai sebagai perintah wajib. Hal ini selaras dengan kaidah hukum berikut ini:

الأصل في الأمر الوجوب ولولا القرينة التي صرفت الأمر إلى الندب أو الإباحة أو غيرها.

Hukum asal dalam perintah adalah wajib, kecuali ada *qarīnah* atau alasan yang memalingkan makna lafaz *amar* tersebut pada sunnah, atau mubah (boleh), atau selainnya.

Makna kaidah di atas menunjukkan bahwa perintah apa pun yang datang dari Allah Swt atau dari Nabi Saw harus ditaati oleh semua orang, dan wajib untuk dilaksanakan. Kecuali ada *qarīnah* (alasan) yang menjadi penyebab berubahnya hukum wajib tersebut kepada sunnah, mubah atau hukum yang lainnya. Yūsuf Al-Qaradāwī menilai bahwa lafaz *asyhidū-aqīmū* merupakan lafaz *amar* yang berarti mengandung makna wajib, yaitu wajib untuk mempersaksikan rujuk dengan dua orang saksi, dan wajib untuk menegakkan kesaksian tersebut. Yūsuf Al-Qaradāwī tidak melihat adanya *qarīnah* atau alasan yang menyebabkan berpindahnya lafaz *amar* tersebut pada makna sunnah ataupun mubah.

Makna wajib dalam konteks lafaz *amar* ialah perintah apa pun yang datang dari Allah Swt yang ditetapkan dalam teks Al-Qur'an, atau dari Nabi Saw melalui hadis-hadisnya harus ditaati oleh semua muslim, serta wajib untuk dilaksanakan. Makna wajib di sini adalah diberi pahala jika mengerjakan dan akan berdosa jika meninggalkan.

الواجب هو الذي يستحق الثواب فاعله، ويستحق العقاب تاركه.

Wajib adalah sesuatu yang layak diberi pahala bagi yang mengerjakannya, dan sesuatu yang layak diberi balasan dosa bagi yang meninggalkannya.

Terkait dengan kedudukan lafaz *amar* ini Yūsuf Al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa tiap kata yang digunakan oleh syariat memiliki makna sendiri, hukumnya sendiri, dan konsekuensinya sendiri. Dasar dari perintah (*amar*) terutama di dalam Al-Qur'an, ialah wajib, dasar dari larangan adalah haram, dasar dari berita adalah benar, dan dasar dari perkataan adalah lugas, dan tidak ada ruang untuk penafsiran atau kesalahan penafsiran.¹⁸ Dalam konteks ini, aspek yang umum dipahami oleh kalangan ulama adalah setiap lafaz *amar* semuanya bermakna wajib, setiap lafaz *nahyi* semuanya bermakna haram, kecuali ada dalil yang membelokkan hukum-hukumnya.¹⁹

Setiap lafaz yang terdapat dalam Al-Qur'an maka maknanya harus sesuai dengan lafaz tersebut, termasuk ketika ada lafaz perintah dalam Al-Qur'an maka maknanya adalah wajib atau dituntut untuk dilaksanakan. Namun, lafaz perintah boleh jadi dipalingkan maknanya menjadi sunnah sekiranya muncul alasan, dalil yang memalingkannya. Hal ini yang diakui oleh Yūsuf Al-Qaraḍāwī sebagaimana dalam komentarnya terhadap ketentuan QS. Al-Ṭalāq ayat 2 terdahulu, di mana perintah Allah Swt untuk mempersaksikan rujuk dalam QS. Al-Ṭalāq ayat 2 di atas menunjukkan perintah wajib. Setiap perintah yang terkandung di dalam Al-Qur'an asal hukumnya adalah wajib, sepanjang tidak terdapat dalil yang lain yang dapat menggantikannya menjadi hukum lainnya seperti sunnah dan lainnya.

Kewajiban menghadirkan dua saksi tidak berimplikasi pada sah tidaknya rujuk. Sekiranya rujuk dilakukan tanpa saksi, maka rujuk dipandang tetap sah tapi pelakunya berdosa. Eksistensi "hukum wajib" ialah untuk menentukan seseorang supaya melaksanakan sesuatu, dan akan diberikan pahala sekiranya perbuatan itu dilakukan. Namun eksistensi "syarat" adalah untuk menentukan apakah perbuatan seseorang itu sah atau tidak, sehingga suatu syarat harus atau wajib dipenuhi agar

¹⁸ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Al-Taḥzīr min Al-'Urf Al-Khāṭi' wa Al-Khidā' Al-Lafzī* (Beirut: Maktabah Wahbah, 2013), hlm. 43.

¹⁹ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Taisīr Al-Fiqh lil Muslim Al-Mu'āṣir ft Ḍaw' Al-Qur'ān wa Al-Sunnah* (Beirut: Mu'assasah Al-Risālah, 2001), hlm. 70.

dipandang sah. Untuk itu, dapatlah dikatakan bahwa sesuatu yang wajib itu tidak mesti menjadi syarat, tetapi sesuatu yang menjadi syarat itu wajib untuk dipenuhi. Dalam konteks kesaksian dalam rujuk, Yūsuf Al-Qaraḍāwī berpandangan bahwa hukum menghadirkan dua orang saksi itu adalah wajib, sehingga akan berpahala bagi orang yang melaksanakannya dan akan berdosa bagi yang meninggalkannya. Akan tetapi, eksistensi dua orang saksi tidaklah berpengaruh kepada sah tidaknya rujuk. Sebab, saksi menurut Yūsuf Al-Qaraḍāwī bukanlah syarat sah rujuk, tetapi hanya wajib dihadirkan dan akan mendapatkan pahala bagi pelakunya. Jika saksi tidak ada, maka rujuk tetap dipandang sah, namun suami berdosa karena perintah menghadirkan saksi itu tidak ia lakukan.

Logika tersebut dapat dianalogikan dengan hukum talak saat istri sedang suci dari haid. Para ulama memandang bahwa suami yang ingin menalak istrinya wajib dilakukan saat istri sedang suci. Jika suami menalak istrinya saat haid, maka haram hukumnya. Apabila suami tetap menalak istri di saat haid, maka talaknya sah namun suami dipandang berdosa. Jadi, kondisi suci bukanlah menjadi syarat sahnya talak. Demikian juga logika hukum pada kasus menghadirkan dua orang saksi. Yūsuf Al-Qaraḍāwī memandang bahwa suami yang ingin merujuk istrinya wajib menghadirkan dua orang saksi. Jika suami merujuk istri tanpa ada dua saksi maka haram hukumnya. Apabila suami tetap merujuk istri tanpa ada saksi, maka rujuknya sah namun suami dipandang berdosa. Jadi, keberadaan dua orang saksi bukanlah menjadi syarat sahnya rujuk.

Yūsuf Al-Qaraḍāwī sendiri mengakui adanya perbedaan pendapat tentang kesaksian dalam rujuk. Ia juga menyebutkan bahwa jumhur fukaha berpendapat bahwa saksi dalam talak dan rujuk tidak wajib melainkan *mustahab* atau sunnah.²⁰ Namun, bagi Yūsuf Al-Qaraḍāwī sendiri heran mengenai banyaknya ulama yang menyatakan hukum saksi dalam rujuk hanya sebatas sunnah, padahal sangat jelas bahwa lafaz perintah dalam QS. Al-Ṭalāq ayat 2 menunjukkan makna wajib, dan

²⁰ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Ussrah wa Qaḍāyā Al-Mar'ah* (Damaskus: Dār Syāmiyah Turkiyyā, 2017), hlm. 297-298.

tidak ada alasan, dalil ataupun sebab yang memalingkan atau memindahkannya kepada makna tersebut.²¹

Menurut Yūsuf Al-Qaradāwī, QS. Al-Ṭalāq ayat 2 terkait dengan perintah untuk menegakkan kesaksian,²² yang kesaksian ini wajib diberikan dengan adil. Artinya, Allah Swt memerintahkan keadilan dalam persaksian sehingga seseorang itu tidak bersaksi kecuali apa yang ia ketahui, tidak menambah dan mengurangi, tidak memutarbalikkan dan tidak mengubah sesuatu yang sebenarnya ia lihat dan ia ketahui.²³ Kaitan dengan persaksian dalam rujuk, juga dilakukan dengan saksi yang adil, dan persaksian tersebut menurut Yūsuf Al-Qaradāwī adalah wajib. Di dalam salah satu pendapatnya dinyatakan sebagai berikut:

فالإشهاد على الرجعة واجب، وإعلام المرأة بالرجعة إذا راجعها واجب، لما يترتب عليه من حق للزوج، وسقوط حقها بالزواج من غيره، فإذا كانت في البيت - كما أمر الله - فعلمها بذلك أمر طبيعي وميسور، وإذا أخرجت أو خرجت من البيت - خلافا لما أمر الله به - فإعلامها لازم، ولو تم الإشهاد والإعلام، لم تحدث المشكلة التي هي أساس الشكوى.²⁴

Persaksian di dalam rujuk adalah wajib, dan memberitahu istri ketika mau dirujuk juga wajib. Karena, keduanya akan mempengaruhi hak-hak suami dan gugurnya hak-hak istri sekiranya kawin dengan orang lain. Sekiranya istri ada di rumahnya (seperti perintah Allah), maka dia akan mengetahui dengan mudah tentang rujuk tersebut. Tapi sekiranya istri sudah berada di luar rumah (dengan menyalahi perintah Allah), maka wajib bagi seorang suami untuk memberitahukan istrinya bahwa ia rujuk kepadanya. Apabila persaksian dan juga pemberitahuan berjalan dengan baik, maka tidak akan terjadi satu problem seperti yang diadakan tersebut.

Yūsuf Al-Qaradāwī juga menjelaskan bahwa rujuk yang dilakukan oleh pihak suami idealnya didaftarkan ke pengadilan dan pemberitahuannya melalui pengadilan. Ini dilakukan untuk menjaga hak-hak suami dan istri pasca terjadinya

²¹ Ibid.

²² Yūsuf Al-Qaradāwī, *Malāmiḥ Al-Mujtama' li Muslim Allaṡi Nasyuduh* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2012), hlm. 129.

²³ Ibid.

²⁴ Yūsuf Al-Qaradāwī, *Min Hadī Al-Islām...*, hlm. 461.

talak dan rujuk. Pendaftaran rujuk di samping memenuhi aspek administratif juga untuk memberikan kepastian hukum kepada masing-masing pasangan terhadap hak dan kewajiban suami istri. Dalam keterangannya, Al-Qaraḍāwī menyatakan sebagai berikut:

Saya berpendapat sebaiknya rujuk didaftarkan kepada pengadilan dan istri diberitahu lewat pengadilan itu. Ini adalah menjadi sangat penting dalam perkara talak dan perkawinan demi menjaga hak-hak di antara suami dan istri. Hal seperti ini yang berlaku di Mesir dan negara-negara lainnya.²⁵

Mengacu kepada uraian di atas, dapat diketahui bahwa saksi dalam rujuk menurut Yūsuf Al-Qaraḍāwī adalah wajib, dan tidak ada dalil yang menunjukkan adanya pembelokan makna kepada sunnah dan lainnya. Dasar hukum yang digunakan Yūsuf Al-Qaraḍāwī adalah ketentuan QS. Al-Ṭalāq ayat 2, sementara pola penalaran yang digunakan Yūsuf Al-Qaraḍāwī yaitu penalaran *bayanī*, atau penalaran hukum dengan bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan. Pola *bayanī* yang digunakan Yūsuf Al-Qaraḍāwī tampak pada saat ia menafsirkan/memahami lafaz *amar* pada redaksi *asyhidū* dan *aqīmū* di dalam QS. Al-Ṭalāq ayat 2.

Bagi Yūsuf Al-Qaraḍāwī, landasan pokok yang penting dalam mengetahui maksud perintah atau larangan syariat adalah pada teksnya. Sehingga hukum hasil ijtihad terhadap satu masalah menjadi hukum yang benar. Karena, maksud syariat jika masuk ke dalam perintah ia menjadi wajib atau sunnah, ke dalam larangan ia menjadi haram dan atau makruh, ke dalam hal selain keduanya menjadi halal dan mubah.²⁶ Di sini, maksud perintah memang mempunyai dua kemungkinan, yaitu bisa merujuk kepada makna wajib dan bisa sunnah. Hanya saja, di dalam masalah perintah mempersaksikan rujuk, Yūsuf Al-Qaraḍāwī justru menilai bahwa makna *amar* (perintah) menghadirkan dua orang saksi di dalam rujuk adalah wajib, dan tidak ada dalil yang memalingkan maknanya pada sunnah.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāsid Al-Syarī'ah Baina Maqāsid Al-Kulliyah wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz'iyah*, 1, (Terj: Arif Munandar Riswanto), Cet. 3 ed. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018), hlm. 160.

C. Relevansi Pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī Tentang Hukum Menghadirkan Dua Orang Saksi dalam Proses Rujuk dengan Ketentuan KHI

Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan salah satu regulasi hukum dan menjadi bahan hukum materil bagi hakim dalam menyelesaikan dan memutuskan kasus-kasus hukum perkawinan di Indonesia. Salah satu materi hukum yang ada dalam KHI adalah ketentuan mengenai rujuk suami. Dilihat dalam konteks hukum di Indonesia, khususnya ketentuan dimuat dalam KHI, tepatnya “Bagian Kedua” dijelaskan terkait tata cara di dalam pelaksanaan rujuk. Ketentuan rujuk yang ada dalam KHI memuat materi hukum tentang keharusan adanya saksi dalam proses rujuk. Pasal 167 ayat (4) KHI mengatur bahwa:

“Setelah itu suami mengucapkan rujuknya dan masing-masing yang bersangkutan beserta saksi-saksi menandatangani Buku Pendaftaran Rujuk”.

Selanjutnya, pada Pasal 168 ayat (1) KHI dinyatakan bahwa:

“Dalam hal rujuk dilakukan di hadapan pembantu pegawai pencatat nikah daftar rujuk dibuat rangkap dua, diisi dan ditandatangani oleh masing-masing yang bersangkutan beserta saksi-saksi, sehelai dikirim kepada pegawai pencatat nikah yang mewilayahinya, disertai dengan surat-surat keterangan yang diperlukan untuk dicatat dalam buku pendaftaran rujuk dan yang lain disimpan”.

Dalam kedua pasal di atas, dijelaskan bahwa salah satu prosedur, tata cara dan ketentuan dalam proses rujuk adalah dengan menghadirkan dua orang saksi. Kedua saksi tersebut ikut menandatangani berkas rujuk. Terkait dengan apakah keberadaan saksi saat rujuk merupakan syarat sahnya rujuk atau tidak, maka KHI tidak mengaturnya secara rinci. Tampaknya, KHI hanya menetapkan keharusan adanya saksi di dalam rujuk, tetapi tidak menjadikan keberadaan saksi itu sebagai syarat sahnya rujuk. Syarat sahnya rujuk dalam KHI justru tidak dijelaskan secara rinci. KHI hanya menyebutkan bahwa pegawai pencatat nikah harus memeriksa apakah suami yang hendak rujuk itu memenuhi syarat rujuk dalam fikih ataukah tidak. Hal ini bisa dipahami dari ketentuan Pasal 167 KHI ayat (3), yang mengatur bahwa pegawai pencatat nikah atau pembantu pegawai pencatat nikah memeriksa, menyelidiki, apakah suami yang akan merujuk tersebut memenuhi syarat-syarat

merujuk menurut hukum munakahat atau tidak. Dalam hal ini, KHI menetapkan aturan syarat-syarat sahnya rujuk harus mengikuti ketentuan dalam fikih. Artinya KHI sendiri tidak menjelaskan lebih jauh mengenai syarat sahnya rujuk, dan tidak pula menjelaskan apakah keberadaan saksi itu sebagai syarat sah rujuk atau tidak. Yang diatur dalam KHI hanya tuntutan untuk menghadirkan saksi di ketika proses penandatanganan berkas rujuk.

Dalam pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī, keberadaan saksi di dalam proses rujuk juga tidak dinyatakan secara jelas apakah termasuk sebagai syarat sah rujuk atau tidak. Namun, hal terpenting dalam konteks ini adalah Yūsuf Al-Qaraḍāwī menilai keberadaan saksi wajib, konsekuensi dari hukum tersebut ialah sekiranya rujuk tidak disertakan adanya saksi, maka suami berdosa, tetapi rujuknya dinilai tetap sah. Sebab, keberadaan saksi bukan sebagai syarat sahnya rujuk. Bagi Yūsuf Al-Qaraḍāwī, rujuk diperlukan dengan memenuhi ucapan rujuk dari suaminya, seperti dalam pernyataan: “*Aku telah mengembalikanmu ke dalam ikatanku*”, atau “*Aku telah mengembalikanmu*”, “*Aku telah menahanmu*”. Dalam hal ini, Yūsuf Al-Qaraḍāwī menilai tidak perlu ada kabul atau pernyataan menerima dari pihak istrinya, sebab rujuk merupakan hak prerogatif suami sebagaimana hak talak yang dimilikinya. Yūsuf Al-Qaraḍāwī juga menyatakan rujuk dapat dilakukan dengan perbuatan, seperti tindakan mencium, bersentuhan dan semisalnya, hingga kepada tindakan berjimak. Hal tersebut sudah dipandang sah rujuknya.²⁷ Jadi, syarat sah rujuk dan rukun rujuk adalah adanya pernyataan rujuk dari suami atau perbuatan menggauli atau sejenisnya. Di sini, tidak disebutkan bahwa saksi itu sebagai suatu syarat sah rujuk, dan bukan pula rukun rujuk. Meskipun begitu, keberadaannya di dalam proses rujuk sangat penting, nilai hukumnya menurut Yūsuf Al-Qaraḍāwī adalah wajib,²⁸ Jika suami meninggalkan kewajiban ini maka ia dipandang sudah berbuat dosa meski rujuknya tetap dianggap sah tanpa ada saksi. Bagi Yūsuf Al-

²⁷ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Ushrah...*, hlm. 298-299.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 298.

Qaradāwī, saksi hanyalah sebagai pihak yang menyaksikan kebenaran telah rujuk, dan keberadaan saksi ini akan mempengaruhi hak-hak suami dan gugurnya hak-hak istri sekiranya ia menikah dengan laki-laki lain.²⁹ Hak-hak suami ini misalnya hak suami untuk kembali ditaati oleh istri yang sudah dirujuk, hak suami tentang pemenuhan seksualitas, dan hak-hak suami yang lainnya yang telah ditetapkan di dalam syariat Islam.

Keberadaan saksi dalam rujuk sebagaimana ketentuan KHI di atas secara umum memberi suatu gambaran tentang pengakuan hukum positif Indonesia atas saksi dalam rujuk. KHI menilai pentingnya saksi dan pada saat rujuk dilaksanakan harus pula ditandatangani oleh dua orang saksi yang adil. Sekiranya ketentuan ini dikaitkan dengan pandangan Yūsuf Al-Qaradāwī sebelumnya, maka antara kedua hal di atas memiliki relevansi dan kesesuaian. Yūsuf Al-Qaradāwī menilai penting keberadaan saksi, bahkan dilihat dari aspek nilai hukum justru dipandang wajib. Kewajiban ini sejalan dengan adanya perintah Allah Swt untuk mempersaksikan proses talak dan rujuk sebagaimana ditetapkan dalam QS. Al-Talāq ayat 2 seperti telah dikutip sebelumnya.

Keberadaan saksi dalam proses rujuk yang diatur dalam KHI tampaknya untuk menegaskan bahwa antara suami istri yang sudah bercerai benar-benar telah kembali dalam pernikahannya semula. Ketentuan adanya penandatanganan saksi-saksi dalam KHI adalah ketentuan yang mengikat, sehingga setiap terjadi proses rujuk yang ada di tengah-tengah masyarakat haruslah disaksikan oleh dua orang, dan saksi tersebut ikut menandatangani tentang kebenaran telah dilaksanakannya rujuk. Ini tentu bersesuaian dan relevan dengan pandangan Yūsuf Al-Qaradāwī terdahulu. Yūsuf Al-Qaradāwī memang tidak menyatakan perlunya tanda tangan dari saksi, akan tetapi dari pendapatnya tentang kewajiban adanya saksi dan harus pula didaftarkan ke pengadilan menunjukkan aspek persamaan yang cukup jelas antara kedua norma hukum tersebut. Bagaimanapun keberadaan saksi ini nantinya

²⁹ Yūsuf Al-Qaradāwī, *Min Hadī Al-Islām...*, hlm. 461.

menjadi pihak yang dapat memberikan keterangan tentang kebenaran rujuk, serta hak-hak keperdataan antara suami istri yang telah bercerai tersebut kembali dapat dituntut dan dijalankan, misalnya kewajiban tentang nafkah suami kepada istrinya dan ketentuan mengenai hak dan kewajiban suami istri dalam rumah tangga pada umumnya.

Penalaran hukum digunakan oleh Yūsuf al-Qaradāwī yang menyimpulkan saksi wajib ada dalam proses rujuk tentu memiliki dasar tersendiri, bahkan sesuai dengan konsep penalaran *bayanī*, yaitu merujuk kepada tekstual Al-Qur'an secara langsung. Selain itu, aspek kemaslahatan juga tampak bersinggungan dengan pola penalaran yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qaradāwī. Sebab menurut Yūsuf Al-Qaradāwī adanya saksi dalam proses rujuk menjadi penguat adanya keterikatan hak di antara pasangan suami istri yang rujuk itu. Sekiranya dilihat dalam konteks KHI, maka adanya saksi ini pada dasarnya merujuk pada pandangan-pandangan ulama fikih yang mengharuskan kesaksian, apalagi dalam nash Al-Qur'an sendiri memuat adanya perintah untuk mendatangkan saksi dalam proses talak dan rujuk secara sekaligus.

Materi-materi hukum yang ada dalam KHI, termasuk materi hukum terkait rujuk pada dasarnya bukanlah aturan yang murni ditetapkan oleh pemerintah yang tanpa dasar. Tetapi, pembentukannya itu dilakukan dengan studi banding terkait pendapat-pendapat ulama lintas mazhab yang terdapat dalam berbagai kitab fikih para ulama, baik mazhab Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī, maupun mazhab Ḥanbalī. Hal ini menandakan bahwa materi hukum KHI ini murni diambil dari produk-produk fikih ulama mazhab mengenai konsep rujuk. Atas dasar itulah, keharusan adanya sanksi dalam proses rujuk dengan proses penandatanganan saksi sebagaimana di dalam Pasal 167 ayat (4) dan Pasal 168 ayat (1) KHI yang telah dikutip terdahulu relevan dengan pandangan Yūsuf Al-Qaradāwī yang mewajibkan adanya saksi di dalam proses rujuk.

Sejauh analisis terhadap pandangan Yūsuf Al-Qaradāwī dan materi pasal dalam KHI sebelumnya, dapat diidentifikasi tiga aspek yang relevan, yaitu terkait

aspek mengenai kemestian adanya saksi dalam proses rujuk, mengenai tujuan dari adanya saksi dalam rujuk, dan mengenai kedudukan saksi sebagai syarat ataupun bukan syarat sahnya proses rujuk. Tiga aspek ini dapat dianalisis sebagai berikut:

1. Mengenai kemestian/keharusan adanya saksi dalam proses rujuk. Dilihat dari aspek keharusan atau kemestian adanya saksi dalam rujuk, pendapat Yūsuf Al-Qaradāwī maupun materi hukum Pasal 167 dan Pasal 168 KHI sama-sama menetapkan bahwa saksi itu mesti ada dalam rujuk. Pendapat Yūsuf Al-Qaradāwī bahkan menyatakan saksi wajib dalam rujuk. Akibat atau konsekuensi dari rujuk yang tidak disertakan dengan saksi membuat si suami dipandang berdosa. Jadi, jelaslah bahwa dalam pandangan Yūsuf Al-Qaradāwī, saksi dalam proses rujuk adalah sesuatu yang mesti dan juga harus ada. Adapun dalam KHI, memang tidak disebutkan kemestian serta keharusan adanya rujuk, tetapi sekiranya dipahami secara mendapat bunyi Pasal 167 dan Pasal 168 KHI sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa saksi dalam proses rujuk juga menjadi sesuatu yang harus ada dan mesti ada dalam proses rujuk. Sebab, KHI sendiri telah menetapkan proses rujuk itu dilaksanakan dengan mendatangkan dua orang saksi dan kedua saksi ini juga ikut menandatangani proses rujuk suami. Kebutuhan adanya tanda tangan dari saksi tersebut memberi sebuah penegasan hukum bahwa KHI juga memuat keharusan/kemestian adanya saksi di dalam rujuk. Mau atau tidaknya si suami atau mantan istri tidak berpengaruh terhadap keberadaan saksi. Dalam hal ini, Kantor Urusan Agama (KUA) melalui pegawainya (pegawai pencatat nikah atau PPN) juga dibebani tanggung jawab untuk memenuhi amanah Pasal 167 dan Pasal 168 KHI. Lembaga ini hanya bisa membuat buku pendaftaran rujuk dan menyerahkannya kepada pasangan suami istri sekiranya dalam buku pendaftaran tersebut sudah adanya tanda tangan dari para saksi. Untuk itulah, dilihat dari kemestian atau keharusan adanya saksi di dalam proses rujuk, maka jelaslah ada relevansi pendapat Yūsuf Al-Qaradāwī dengan ketentuan KHI.

2. Mengenai tujuan saksi dalam proses rujuk. Tujuan saksi di dalam semua akad muamalah, termasuk dalam akad pernikahan, dan dalam proses rujuk adalah sebagai salah satu bukti bahwa antara suami dan istri memang telah saling rujuk. Pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī tersebut juga telah dijelaskan dalam kitabnya *Al-Fatāwā Mu'āṣirah*, bahwa tujuan saksi di dalam rujuk dan talak adalah untuk memastikan bahwa keduanya telah rujuk, selain itu untuk menjaga sekaligus menetapkan kembali hak dan kewajiban di antara keduanya. Demikian juga dalam KHI, di mana KHI ini adalah salah satu regulasi yang ada di Indonesia yang tujuan pengaturannya ialah untuk bisa tertib administratif, tertib hukum, dan demi menjaga hak dan menetapkan kewajiban bagi masyarakat. Artinya, pengaturan keharusan adanya saksi dan penandatanganan saksi dalam proses rujuk yang ditetapkan KHI ialah sebagai materi hukum untuk tujuan tertib administrasi, tertib hukum, serta menetapkan hak dan kewajiban kepada pasangan suami istri yang awalnya bercerai kemudian kembali lagi dalam ikatan pernikahan yang sah. Atas dasar itu, ada relevansi antara pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī dan KHI.
3. Mengenai kedudukan saksi sebagai syarat dalam proses rujuk. Mengenai aspek ini, di antara pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī maupun materi hukum di dalam KHI sama-sama tidak menetapkan bahwa saksi itu sebagai syarat sahnya rujuk. Tapi keduanya (antara pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī dengan materi hukum KHI) memandang perlu dan harus ada saksi dalam proses rujuk. Sehingga, aspek ini juga punya relevan dan kesesuaian. Bagi Yūsuf Al-Qaraḍāwī, saksi adalah wajib dan mesti ada dalam rujuk, tetapi hukum wajib adanya saksi ini bukanlah menjadi syarat sahnya rujuk. Sebab, bagi Yūsuf Al-Qaraḍāwī, rujuk tanpa saksi tetap sah, namun suami dianggap telah berdosa sebab tidak menjalankan “*amar*” Allah dalam QS. Al-Ṭalāq ayat 2. Demikian juga dalam Pasal 167 dan Pasal 168 KHI, serta pasal lain yang ada dalam KHI tidak menyebutkan secara tegas bahwa saksi dalam proses rujuk sebagai syarat sahnya rujuk. Hal ini tentu memberikan sebuah

gambaran bahwa baik pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī dan materi hukum dalam KHI memiliki relevansi dalam kaitannya dengan kedudukan saksi dalam rujuk bukanlah syarat sahnya rujuk.

Mengacu kepada tiga analisis sederhana tersebut di atas, maka dipahami bahwa kedudukan saksi dalam proses rujuk sangat lah penting. Konsekuensi dan kegunaan saksi dalam rujuk juga sangat penting. Bagaimana pun, saksi di dalam rujuk ialah orang yang dapat melihat, mengetahui, dan mendengar keinginan dari kedua pasangan untuk rujuk. Sekiranya para saksi tersebut justru sudah meninggal dunia, maka adanya tanda tangan mereka dalam surat pendaftaran rujuk itu ialah bagian dari bukti autentik bahwa keduanya benar-benar sudah melakukan rujuk. Dalam hal ini, sekiranya terdapat klaim dari orang tua, keluarga atau masyarakat bahwa mereka berdua belum rujuk, maka keberadaan saksi ini bisa menjelaskan kepada mereka bahwa keduanya memang telah rujuk. Untuk konteks dewasa ini, bukti rujuk boleh jadi dapat menggunakan kartu atau surat rujuk, baik berbentuk *hard copy* surat, maupun dalam bentuk surat digital. Di mana, dalam surat tersebut ada tanda tangan dari para saksi yang menyatakan bahwa keduanya telah rujuk ke pernikahan mereka. Oleh karena itulah, dilihat dari fungsi dan kemanfaatannya di dalam hukum, maka saksi dalam rujuk menurut penulis sangatlah penting.

Yūsuf Al-Qaraḍāwī memahami hukum wajib pada saksi rujuk itu bersifat tidak mengikat, dengan kata lain bahwa ada tidaknya saksi rujuk itu rujuk tetap sah. Pemikiran Yūsuf Al-Qaraḍāwī relevan dengan KHI di dalam hal pentingnya saksi untuk menjamin kejelasan proses rujuk. Namun, KHI mengambil langkah lebih tegas dengan menjadikan kehadiran saksi sebagai kewajiban untuk legalitas rujuk, hal ini sejalan dengan kebutuhan hukum di negara modern. Demikian juga dalam pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī yang mengharuskan rujuk itu didaftarkan ke pengadilan untuk legalitas rujuk. Hal ini mencerminkan pendekatan Yūsuf Al-Qaraḍāwī yang fleksibel secara syariat dibandingkan dengan pendekatan hukum formal yang diterapkan oleh KHI.

Mengacu kepada penjelasan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa pandangan Yūsuf Al-Qaraḏāwī tentang menghadirkan dua orang saksi pada saat proses rujuk dilakukan adalah wajib. Pandangan Yūsuf Al-Qaraḏāwī ini relevan dengan ketentuan dalam KHI. KHI juga menetapkan bahwa proses rujuk harus dilakukan dengan adanya kehadiran saksi dan para saksi ikut memberikan tanda tangan pada surat rujuk.



BAB IV PENUTUP

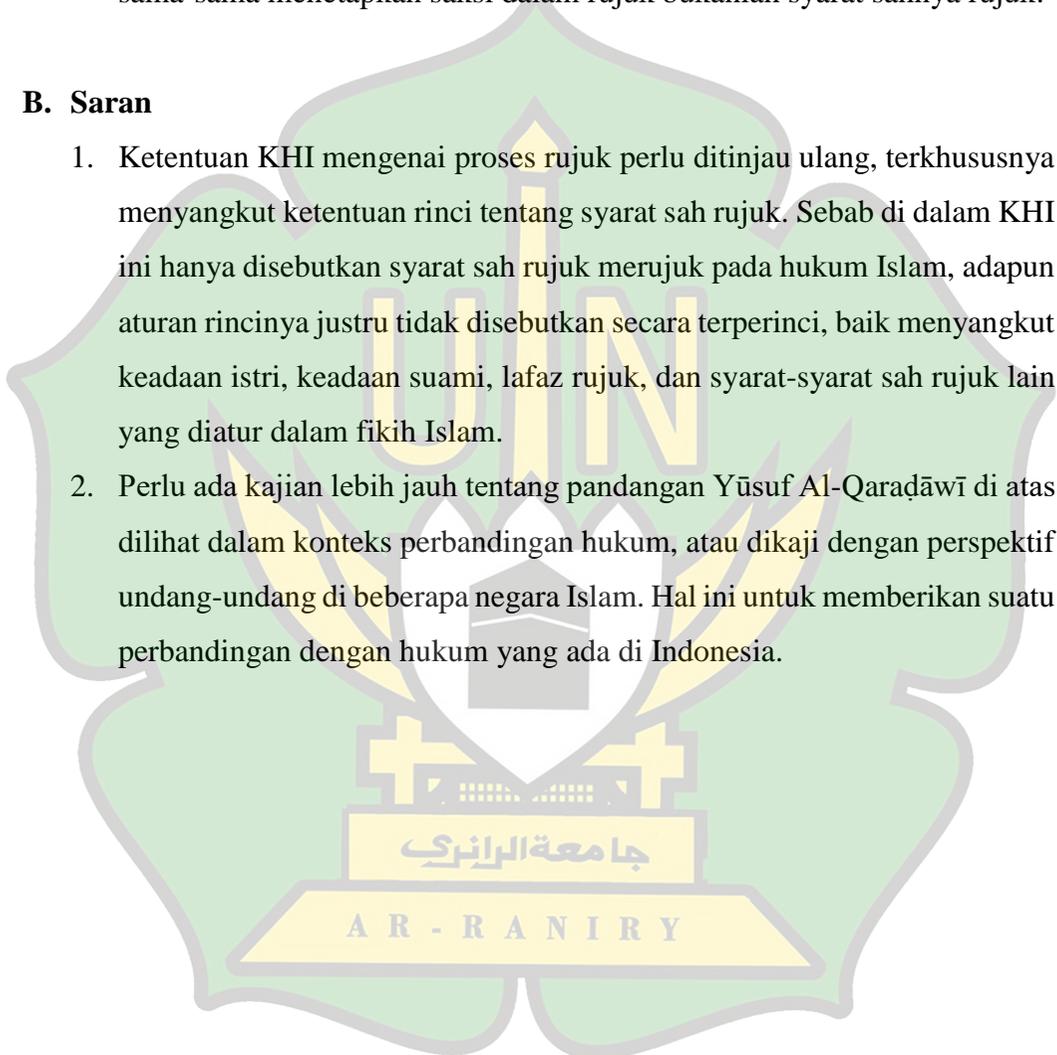
A. Kesimpulan

1. Yūsuf Al-Qaraḍāwī menggunakan dalil QS. Al-Ṭalāq ayat 2 saat menetapkan kesaksian dalam rujuk. Keberadaan dua orang saksi di dalam proses rujuk adalah wajib. Pola penalaran yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qaraḍāwī merujuk pada metode *bayanī*, yaitu metode penarikan hukum (*istinbāt al-aḥkām*) yang bertumpu pada kaidah bahasa yang terdapat di dalam nash syarak. Kaidah bahasa yang dimaksud adalah adanya lafaz *amar* ataupun perintah untuk mempersaksikan proses rujuk, yaitu lafaz *asyhidū* dan *aqīmū*. Kedua lafaz tersebut menunjukkan pada makna perintah wajib menghadirkan dua orang saksi di dalam proses rujuk. Bagi Yūsuf Al-Qaraḍāwī, keberadaan saksi dalam proses rujuk bukanlah syarat sah rujuk, dan bukan pula rukun rujuk. Rujuk tetap terjadi sekiranya dilakukan tanpa saksi, akan tetapi suami dipandang sudah berdosa karena meninggalkan perintah Al-Qur'an.
2. Pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī tentang wajibnya saksi dalam proses rujuk relevan dan bersesuaian dengan ketentuan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. KHI menetapkan proses rujuk harus menghadirkan dua saksi dan kedua saksi tersebut ikut menandatangani surat rujuk. KHI mengatur keberadaan saksi dalam proses rujuk ini hanya sebatas untuk memastikan bahwa suami memang telah merujuk istrinya. Akan tetapi, keberadaan dua saksi dalam KHI bukan sebagai syarat sah rujuk. Sebab, syarat sah rujuk di dalam KHI mengikuti ketentuan hukum Islam, yaitu adanya pernyataan rujuk dari suami. Ini bersesuaian dengan pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī, di mana kesaksian saat rujuk bukan merupakan syarat sah rujuk. Jelaslah bahwa pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī tersebut relevan dengan ketentuan KHI. Aspek yang relevansi antara pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī dengan ketentuan KHI ada tiga. *Pertama*, sama-sama menetapkan keharusan

adanya saksi dalam proses rujuk. *Kedua*, sama-sama menetapkan bahwa tujuan saksi di dalam proses rujuk adalah untuk menjadi bukti kebenaran telah dilakukan rujuk, dan menjadi penegas bahwa di antara keduanya telah kembali dan belaku hak dan kewajiban antara keduanya. *Ketiga*, sama-sama menetapkan saksi dalam rujuk bukanlah syarat sah rujuk.

B. Saran

1. Ketentuan KHI mengenai proses rujuk perlu ditinjau ulang, terkhususnya menyangkut ketentuan rinci tentang syarat sah rujuk. Sebab di dalam KHI ini hanya disebutkan syarat sah rujuk merujuk pada hukum Islam, adapun aturan rincinya justru tidak disebutkan secara terperinci, baik menyangkut keadaan istri, keadaan suami, lafaz rujuk, dan syarat-syarat sah rujuk lain yang diatur dalam fikih Islam.
2. Perlu ada kajian lebih jauh tentang pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī di atas dilihat dalam konteks perbandingan hukum, atau dikaji dengan perspektif undang-undang di beberapa negara Islam. Hal ini untuk memberikan suatu perbandingan dengan hukum yang ada di Indonesia.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd Al-Wahhāb Khallāf, *Al-Ijtihād fī Al-Syarī’ah Al-Islāmiyah*, Terj: Rohidin Wahid, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- ‘Amrū ‘Abd Al-Karīm Al-Sa’dāwī, *Qaḍāyā Al-Mar’ah fī Fiqh Al-Qaraḍāwī*, Terj: Muhyiddin Mas Rida, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.
- Abd. Shomad, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Abdul Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015.
- Abdul Syukur Al-Azizi, *Kitab Lengkap dan Praktis Fiqih Wanita* Yogyakarta: Noktah, 2017.
- Abdurrahmān Al-Jazīrī, *Fiqh ‘Alā Al-Mazāhib Al-Arba’ah*, Terj: Faisal Saleh, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017.
- Abī Bakr Al-Qurṭubī, *Jāmi’ li Aḥkām Al-Qur’ān* Beirut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Abū Al-Husain Muslim Al-Hajjaj Al-Qusyairī, *Ṣaḥīḥ Muslim* Riyad: Dār Al-Salām, 2000.
- Achmad Ali dan Wiwie Heryani, *Asas-asas Hukum Pembuktian Perdata* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.
- Achmad W. Munawwir dan M. Fairuz, *Kamus al-Munawwir: Kamus Indonesia Arab* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007).
- Ahmad Rajafi, *Masa Depan Hukum Bisnis Islam di Indonesia: Telaah Kritis Berdasarkan Metode Ijtihad Yusuf Al-Qaradawi* Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2013.
- Akhmad Haries dan Maisyarah Rahmi, *Ushul Fikih: Kajian Komprehensif Teori, Sumber Hukum dan Metode Istiḥbāt Hukum*, Palembang: Bening Media Publishing, 2020.
- Akram Kassāb, *Manhaj Al-Da’awī ‘Inda Al-Qaraḍāwī*, Terj: Muhyiddin Mas Rida, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010.
- Al Yasa’ Abubakar, *Metode Istiḥbāhiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.

- Aminudin, “Kedudukan Saksi Dalam Talak Dan Rujuk Menurut Imam Al-Syafi’i” (skripsi, Universitas Islam Negeri Sultan Sarif Kasim Riau, 2011), <https://repository.uin-suska.ac.id/716/>.
- Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014.
- _____, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Amran Suadi, *Abdul Manan Ilmuan & Praktisi Hukum Kenangan Sebuah Perjuangan* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.
- Arti Nurmilawati, “Saksi Dalam Rujuk (Studi Komparasi Pendapat Imam Syafi’i Dan Imam Malik).” (Skripsi, Bengkulu, IAIN Bengkulu, 2021), <http://repository.iainbengkulu.ac.id/6755/>.
- Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian Hukum*, Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Duski Ibrahim, *Al-Qawā’id Al-Maqāsidiyyah: Kaidah-Kaidah Maqāšid*, Depok: Ar-Ruzz Media, 2019.
- Faisar Ananda Arfa dan Watni Marpaung, *Metodologi Penelitian Hukum Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018.
- Fauzi, *Teori Hak, Harta, dan Istiṣlāḥī serta Aplikasinya dalam Fikih Kontemporer*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.
- H.M.A. Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Helmi Basri, *Fikih Nawazil Empat Perspektif Pendekatan Ijtihad Kontemporer* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2022.
- _____, *Ushul Fiqh Terapan: Urgensi dan Aplikasi Kaidah Ushul dalam Istinbat Hukum*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021.
- Ḥuzaifah ‘Abbūd Maḥdī Al-Sāmarā’ī, *Al-Ta’āmul Al-Dā’iyyah Ma’a Al-Mustajiddāt Al-Fiqhiyyah: Syaikh Al-Qaraḍāwī Anmūzījan*, Beirut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 2013.
- I Made Pasek Diantha, *Metode Penelitian Hukum Normatif dalam Justifikasi Teori Hukum*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Ibn Ḥazm, *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*, Beirut: Dār Al-Afāq Al-Jadīdah, 1979.
- _____, *Al-Muḥallā*, Terj: Katur Suhardi, dkk, Jakarta: Pustaka Azzam, 2014.
- _____, *Nabẓah Al-Kāfiyah fī Aḥkām Uṣūluddīn*, Beirut: Dār Al-Kutb, 1985.

- Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Ṭurq Al-Ḥukmiyyah fī Al-Siyāsah Al-Syar'iyyah*, Terj: M. Muchson Anasy, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- _____, *Zād Al-Ma'ād fī Hadī Khair Al-'Ibād*, Terj: Masturi Irham, Nurhadi, Abdul Ghofar, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008.
- Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī Syarh Al-Kabīr*, Terj: Katur Suhardi, dkk, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Ibn Rusyd, *Bidāyah Al-Mujtahid wa Nihāyah Al-Muqtaṣid*, Terj: Misbah, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016.
- Imanuddin, “Kedudukan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Sebagai Normative Considerations Hakim Pengadilan Agama,” *Jurnal Wafeya*, Vol. 1, no. 2 (2020): diakses 15 September 2024., <https://uin-arranry.academia.edu/IMANUDDINAB>.
- Iṣām Ṭalīmah, *Yūsuf Al-Qaraḍāwī: Faqīh Al-Da'āh wa Dā'iyah Fuqahā'*, Terj: Samson Rahman, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001.
- Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*, Terj: Tim Abdul Hayyie, Jakarta: Gema Insani Press, 2015.
- Jamal Ma'mur Asmani, *Jihad Kebangsaan Kemanusiaan Nahdatul Ulama Yogyakarta*: IRCiSoD, 2022.
- Jonaedi Efendi dan Prasetijo Rijadi, *Metode Penelitian Hukum Normatif Empiris*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2022.
- Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.
- Mahkamah Agung, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam serta Pengertian dalam Pembahasannya* Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011.
- Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, Terj: R. Kaelan dan M. Bachrun, Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2016.
- Moh Makmun dan Khoirur Rohman, “Pemikiran Imam Malik dan Imam Syafi'i tentang Saksi dalam Rujuk,” *Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 1, 11 Oktober 2017.
- Moh. Mufid, *Ushul Fiqh Ekonomi dan Keuangan Kontemporer: dari Teori ke Aplikasi*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018.
- Muh. Hambali, *Panduan Muslim Kaffah Seharian-hari dari Kandungan Hingga Kematian* Yogyakarta: Laksana, 2017.
- Muhammad Jawad Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab*, Terj: Masykur A.B, dkk, Jakarta: Lentera, 2016.

- Muhammad Mutawallī Al-Sya'rāwī, *Ṣifāt Al-Zauj Al-Ṣāliḥ wa Al-Zaujah Al-Ṣāliḥah*, 1, Terj: Abu Barnawa, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020.
- Muhammad Syaifuddin, Sri Turatmiyah, dan Annalisa Yahanan, *Hukum Perceraian*, Jakarta: Sinar Grafika, 2019.
- Muhammad Syukri Albani Nasution dan Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum Islam dan Maqāṣid Syariah*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020.
- Muṣṭafā Dīb Al-Bughā, *Al-Tahzīb fī Adillati Matn Al-Ghāyah wa Al-Taqrīb*, Terj: Toto Edidarmo, Jakarta: Mizan Publika, 2017.
- Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Rizem Aizid, *Fiqh Keluarga Terlengkap: Pedoman Praktis Ibadah Sehari-Hari bagi Keluarga Muslim*, Yogyakarta: Laksana, 2018.
- S Askar, *Kamus Arab-Indonesia Al-Azhar Terlengkap, Mudah dan Praktis* Jakarta: Senayan Publishing, 2010.
- Saifuddin Anwar, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Shafwan Kamil Almunawwar, “Kedudukan Saksi Dalam Proses Rujuk Menurut Surah At-Thalaq Ayat 2 (Perspektif Mazhab Syafi’i)” (Skripsi, Banda Aceh, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2022), <https://repository.ar-raniry.ac.id/id/eprint/29973/>.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2013.
- Sulaikin Lubis, Wismar 'Ain Marzuki, dan Gemala Dewi, *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018.
- Taufan Firdaus dan Neng Lisyahidah, “Relevansi Konsep Rujuk Antara Kompilasi Hukum Islam, Undang-UndangKekeluargaan Malaysia, Dan Pandangan Imam Empat Madzhab,” *Jurnal Bimas Islam* 9, no. 4, 30 Desember 2016.
- Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008.
- Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh*, Terj: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2012.
- _____, *Al-Fiqh Al-Syāfi'ī Al-Muyassar*, Terj: Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz, Jakarta: Almahira, 2016.

- Yūsuf Al-Qaradāwī, *Al-Taḥzīr min Al-'Urf Al-Khāṭi' wa Al-Khidā' Al-Lafzī* Beirut: Maktabah Wahbah, 2013.
- _____, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī'ah Baina Maqāṣid Al-Kulliyah wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz'iyah*, Terj: Arif Munandar Riswanto, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018.
- _____, *Fiqh Al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmih wa Falsafatih fī Ḍau' Al-Qur'ān wa Al-Sunnah*, Terj: Irfan Maulana Hakim dkk, Bandung: Mizan Pustaka, 2010.
- _____, *Fiqh Al-Usrah wa Qaḍāyā Al-Mar'ah*, Damaskus: Dār Syāmiyah Turkiyyā, 2017.
- _____, *Madkhal li Dirāsah Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, Terj: Ade Nurdin dan Riswan, Bandung: Mizan Pustaka, 2018.
- _____, *Malāmiḥ Al-Mujtama' li Muslim Allaṣī Nasyuduh*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2012.
- _____, *Markaz Al-Mar'ah fī Al-Ḥayāh Al-Islāmiyyah*, Yordania: Dār Al-Furqān, 1996.
- _____, *Min Hadī Al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*, Terj: As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 2008.
- _____, *Taisīr Al-Fiqh lil Muslim Al-Mu'āṣir fī Ḍau' Al-Qur'ān wa Al-Sunnah*, Beirut: Mu'assasah Al-Risālah, 2001.
- Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015.



DAFTAR RIWAYAT PENULIS

DATA DIRI

Nama : Khairulamri Bin Baharoz
 NIM : 210101113
 Fakultas/Prodi : Syari'ah dan Hukum/Hukum Keluarga
 IPK Terakhir : 3.64
 Jenis Kelamin : Laki-Laki
 Agama : Islam
 Kebangsaan : Malaysia
 Suku : Melayu
 Status : Belum menikah
 Tempat/Tanggal Lahir : Kedah, Malaysia / 4 Februari 2001
 Alamat : Gampong Blangkrueng Kecamatan Baitussalam,
 Kabupaten Aceh Besar, Aceh, Indonesia.
 a. Kecamatan : Baitussalam
 b. Kabupaten : Aceh Besar
 c. Provinsi : Aceh
 Nomor HP : +60122502627
 Email : khairbaha01@gmail.com

RIWAYAT PENDIDIKAN

SD : Tadika Kemas Kg. Pekan Sebelah, Malaysia (2007)
 SMP : Sekolah Kebangsaan Sultan Mudzaffar Shah,
 Malaysia (2013)
 SMA : Sekolah Menengah Agama Fauzi, Malaysia (2019)
 PTN/PTS : UIN Ar-Raniry, Banda Aceh, Fakultas Syari'ah dan
 Hukum Banda Aceh, Aceh Indonesia (2025)

DATA ORANG TUA

Nama Ayah : Baharoz Bin Saad
 Nama Ibu : Azlina Binti Ishak
 Pekerjaan Ayah : Pekerja Rendah Am
 Pekerjaan Ibu : Suri rumahtangga
 Alamat : Merbok, Kuala Muda, Provinsi Kedah Darul
 Aman, Malaysia

Demikian riwayat hidup ini saya buat dengan sebenarnya agar dapat dipergunakan dengan semestinya

Banda Aceh, 28 November 2024

Yang menerangkan

Khairulamri Bin Baharoz