

## **PENYELESAIAN PERKAWINAN DI BAWAH UMUR (Analisis Hakim di Pengadilan Agama)**

**Oleh Ribat**

Ketua Pengadilan Agama Padangsidempuan

e-mail: ribat@gmail.com

### ***Abstract***

*Marriage under the marriage age is the controversial issue in muslim society. Al-Qur'an and Sunnah did not explain about the marriage age explicitly. Eventhought, the Muslim scholars did not state the marriage age. So, that is why the Muslim countries regulate the marriage age on different ways. Indonesia states that the marriage age is 19 years old for man and 16 years old for women, Malaysia is 18 years old for man and 16 years old for women, Aljazair and Bangladesh are 21 years old for man and 18 years old for women. Marriage under the marriage age has the positive (maslahat) and negative effects (mafsadat). This article tries to understand the prohibition of marriage age from al-maslahat perspective by using sociological-law analysis.*

**Kata Kunci :** *Al-maslahah, Perkawinan di Bawah Umur, Sosiologi Hukum*

### **A. Pendahuluan**

Rentetan peristiwa perkawinan di bawah umur bagaikan fenomena bola salju yang terus menggelinding, dan yang tampak hanyalah segelintir saja. Padahal dalam realitasnya, perkawinan di bawah umur banyak terjadi di kalangan masyarakat. Kasus fenomenal yang aktual adalah perkawinan Syekh Puji alias Pujiono Cahyo Widiyanto usia 43 tahun yang menikahi gadis belia Lutviana Ulfah yang berumur 12 tahun.

Perkawinan di bawah umur merupakan masalah kontroversial di kalangan masyarakat muslim. Di dalam Al-Quran maupun hadis Nabi tidak ditemukan

dalil yang secara tersurat (eksplisit) yang menetapkan tentang batasan umur dalam melangsungkan suatu pernikahan. *Mainstream* literatur Islam pun pada dasarnya tidak menentukan batas usia minimal perkawinan. Kitab-kitab fiqh klasik tidak memberikan batasan umur secara pasti sehingga batas minimal usia perkawinan tidak terdapat dalam berbagai pendapat mazhab secara konkrit yang menyatakan dengan bilangan angka dan hanya terdapat pernyataan istilah *balig* sebagai batas minimalnya. Hukum Islam tidak menentukan kapan usia yang baik

atau yang ideal untuk melangsungkan perkawinan.

Melihat realitas yang ada, negara-negara Islam dalam rangka pembaharuan hukum keluarganya memasukkan batas usia menikah dan sekaligus larangan menikah di bawah umur. Di Indonesia, batas usia menikah diatur dalam Pasal 7 Undang-Undang tentang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 pada ayat 1 "*Perkawinan hanya diizinkan bila pihak pria mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai usia 16 (enam belas) tahun.*" Ketentuan ini memberikan indikasi bahwa kedewasaan yang ditunjukkan melalui kematangan fisik dan psikis merupakan prinsip dalam perkawinan. Oleh karena itu kedewasaan dalam perkawinan adalah mutlak diperlukan mengingat dari berbagai penelitian yang pernah ada bahwa rendahnya usia perkawinan berakibat kepada tingginya angka perceraian yang ada di masyarakat.

Namun demikian, pada tingkat empiris banyak terjadi perkawinan di bawah umur yang *notabene* pernikahan tersebut rentan konflik. Sebab, biasanya pernikahan itu dilakukan atas dasar keterpaksaan akibat pergaulan bebas, bukan karena kesiapan serta orientasi nikah yang kuat. Padahal, dari kacamata medis, pernikahan di bawah umur memiliki

dampak negatif, terutama bagi perempuan. Misalnya dapat menyebabkan adanya gangguan kesehatan reproduksi dan seksual, padahal di antara nilai esensial dan tujuan pernikahan adalah memenuhi kebutuhan biologis dan melanggengkan keturunan; angka kematian pada ibu hamil karena pada usia 15-19 tahun rentan terkena komplikasi kehamilan dan persalinan; rentan mengidap kanker serviks (kanker mulut rahim) karena sel-sel rahim belum matang sepenuhnya sehingga membawa kondisi yang belum siap dalam interaksi perilaku seksual, dan sebagainya.

Sementara, dari perspektif sosiologis, pernikahan di bawah umur dapat mengurangi harmonisasi keluarga sehingga rentan terhadap terjadinya percekocokan rumah tangga yang pada akhirnya berujung pada perceraian. Hal ini disebabkan oleh emosi yang masih labil, gejala darah muda dan cara pikir yang belum matang.

Jika bercermin pada dampak sebagaimana disebutkan di atas, maka kebijakan pemerintah melarang perkawinan di bawah umur merupakan langkah yang tepat. Sebab, dengan larangan ini pada hakikatnya adalah sebuah upaya untuk menciptakan *maslahat* bagi umat manusia pada umumnya dan secara spesifik

memberikan *maslahat* bagi calon suami isteri yang hendak menikah.

Hal ini sejalan dengan tujuan syariat Islam (*maqashid al-syari'ah*) yaitu untuk memberikan kemaslahatan (*maslahah*) bagi seluruh manusia. Tujuan ini harus dipahami secara luas, dalam arti, pada dasarnya hukum Islam hendak mewujudkan kebaikan hidup yang hakiki bagi manusia, baik secara individu maupun secara sosial, kehidupan dunia maupun akhirat.

Pertanyaan yang akan dijawab dalam tulisan ini adalah bagaimana urgensi *maslahat* ini dalam memahami kasus perkawinan di bawah umur. Secara sistematis dan berurutan akan dibahas mengenai teori *maslahat*, perkawinan di bawah umur, dan terakhir perkawinan di bawah umur dipandang dari persepektif *maslahat*.

## **B. Perkara Pengadilan Agama; Instrumen**

### **Perubahan Sosial**

Perkembangan zaman yang diikuti dengan perkembangan permasalahan hukum Islam menuntut kerja keras para ulama dan fuqaha untuk memberikan jawaban dan menyelesaikan permasalahan tersebut. Meskipun persoalan tersebut belum pernah terjadi sebelumnya yang berarti pula belum ada hukumnya, namun para ulama dan fuqaha tidak diperkenankan untuk mengatakan tidak ada hukum yang

Penyelesaian Perkawinan | Ribat mengaturnya. Sebab, syariat Islam adalah syariat yang paling sempurna, menyelesaikan semua masalah, elastis dan dinamis bagi semua zaman, kondisi dan masyarakat (*shalih li kulli makan wa zaman*), berlaku universal (*syumul*) dan sistematis. Lewat pengetahuan dan kapasitas keilmuan yang mereka miliki, para ulama atau mujtahid ini mencoba menggali, mencari, menafsirkan, sampai membuat kesimpulan hukum terhadap segala permasalahan hukum sesuai dengan pengetahuan dan kondisi serta zaman dimana mereka hidup yang *notabene* kultur masyarakat, kehidupan sosial, dan juga kondisi politik yang dialami dan dihadapi seorang mujtahid berbeda dengan kultur masyarakat, kehidupan sosial, dan juga kondisi politik yang dialami dan dihadapi oleh mujtahid lainnya. Sebab, *nas* al-Qur'an maupun hadis nabi bukanlah teks yang mati. Artinya teks tersebut adalah teks yang hidup dan akan terus hidup serta melakukan dialog dengan tempat dan zamannya. Upaya penyelesaian hukum yang dilakukan para fuqaha dan mujtahid tersebut seyogyanya didasarkan pada dalil *nas*, baik al-Qur'an maupun Sunnah. Di samping kedua pondasi tersebut dikenal pula metode penetapan hukum yang lain, seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *istihsan*, *istishab*, *'urf*, *maslahah mursalah* dan

sebagainya. Pada bagian ini akan diulas mengenai *maslahat*.

Sebelum menjelaskan pengertian *maslahat* secara etimologi dan terminologi, menarik untuk diketahui apakah sebenarnya tujuan Allah menetapkan hukum bagi manusia. Dalam hal ini ada dua pendapat, *pertama*, ulama yang berpandangan bahwa pada prinsipnya perbuatan Allah itu tidak terikat kepada apa dan siapa pun. Pendapat ini dianut oleh ulama Kalam Asy'ariyah. Menurut mereka, Allah berbuat sesuai dengan keinginanNya sebagaimana firman Allah Swt dalam surat Hud ayat 107 yang artinya: ....*mereka kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki yang lain, Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pelaksana terhadap apa yang Dia kehendaki.*" Mereka berpendapat bahwa bukan untuk kemaslahatan umat itu Allah menetapkan hukum. Jadi, tujuan penetapan hukum syara' itu bukan untuk kemaslahatan umat, meskipun semua hukum Allah itu tidak luput dari kemaslahatan umat. *Kedua*, ulama yang berpegang pada prinsip keadilan dan kasih sayang Allah pada hambaNya (yang dianut oleh ulama kalam Mu'tazilah); berpendapat bahwa memang

untuk kemaslahatan umat itulah Allah menetapkan hukum syara'.<sup>1</sup>

Terlepas dari dua pendapat di atas, pada prinsipnya, *mainstream* ulama sepakat bahwa tujuan syari'ah tiada lain adalah untuk mewujudkan kebahagiaan dan kesejahteraan yang hakiki bagi mukallaf, baik di dunia maupun di akhirat.<sup>2</sup>

Secara etimologi kata *masalahah* berarti baik. Ia merupakan masdar dari kata *aslaha* merupakan istilah bahasa Arab, antonim dari *fasada* yang berarti rusak. Menurut al-Buthi, kata *masalahah* sama dengan manfaat, dan apapun yang mengandung manfaat, berupa mendatangkan faedah dan kenikmatan atau berupa perlindungan, seperti menjauhkan dari nya atau rasa sakit, semua itu pantas disebut dengan *masalahah*.<sup>3</sup>

Senada dengan al-Buthi, Izzuddin bin Abdil Aziz bin Abdil Salam menekankan bahwa *masalahah* adalah segala bentuk kelezatan dan kesenangan serta segala yang menyebabkan keduanya, sedangkan kata *al-mafasid* adalah bentuk jamak dari *al-fasadu*. Keduanya merupakan dua kata yang berlawanan sebagaimana sering diungkapkan dengan kata *al-khoir* (kebaikan) dan *asy-syarr* (keburukan), *an-*

---

<sup>1</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, (Jakarta: kencana, 2009), hal. 220

<sup>2</sup> Muhammad Said Ramadhan al-Buti, *Dhawabit al-Maslahah Fi asy-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1992), hal. 69

<sup>3</sup> *Ibid.*

*naf'u* (manfaat) dan *ad-darar* (bahaya), *al-hasanah* (kebaikan) dan *as-sayyi'ah* (keburukan). Dengan demikian *maslahah* mencakup semua kebaikan dan manfaat, sedangkan *al-mafasid* mencakup seluruh keburukan dan bahaya.<sup>4</sup>

Amir Syarifuddin secara sederhana mengatakan bahwa *maslahat* adalah sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal sehat. Diterima akal sehat mengandung arti bahwa akal itu dapat mengetahui dengan jelas kenapa begitu. Setiap suruhan Allah dapat dipahami oleh akal, kenapa Allah menyuruh, yaitu karena mengandung kemaslahatan untuk manusia, baik dijelaskan sendiri alasannya oleh Allah atau tidak.<sup>5</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa secara etimologi, kata *maslahah* merupakan ungkapan yang digunakan untuk menunjukkan pada setiap yang mengandung kebaikan dan manfaat. Sedangkan kata *mafasid* merupakan lafaz yang sering digunakan untuk suatu hal yang mengandung keburukan dan membahayakan.

Secara terminologi, al-Ghazali mendefinisikan *maslahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudaratan dalam rangka memelihara

Penyelesaian Perkawinan | Ribat tujuan-tujuan syara'.<sup>6</sup> Ia berpandangan bahwa kemaslahatan itu harus sesuai dengan tujuan syara' sekalipun bertentangan dengan tujuan manusia, karena kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan pada kehendak syara', tetapi sering didasarkan pada kehendak hawa nafsu.<sup>7</sup>

Al-Syatibi menjelaskan bahwa tujuan akhir dari hukum adalah hanya satu, yaitu mewujudkan *maslahah* atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat.<sup>8</sup> Ia menambahkan bahwa kemaslahatan tersebut dapat dilihat dari dua sudut pandang, yaitu *pertama maqashid al-syari'* dan *kedua, maqasid al-mukallaf*.<sup>9</sup> Kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat ini dibatasi dalam lima hal, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Segala hal yang mengandung penjagaan atas lima hal ini disebut *maslahah* dan segala hal yang membuat hilangnya lima hal ini disebut *masfsadah*.<sup>10</sup>

Izzuddin Abd al-Salam mengartikan *maslahah* adalah segala bentuk kelezatan dan kesenangan serta segala yang

---

<sup>6</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*, Jilid. II, (Beirut : Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, 1983), hlm. 286.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid II, (Beirut : Dar al-Kutub al-Alamiyah, tt.), hal. 3

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

---

<sup>4</sup> Izzuddin ibn Abd al-Aziz Ibn Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Ishlah al-Anam*, (Damaskus: Dar Qalam, tt.), hlm. 7

<sup>5</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul ...*, hal. 220

menyebabkan keduanya dan masalah mencakup semua kebaikan dan manfaat. Sementara *al-mafasid* mencakup seluruh keburukan dan bahaya.<sup>11</sup> Ia juga menjelaskan bahwa syari'at itu ditetapkan untuk menghilangkan kesulitan dari manusia dan, menolak hal yang memudaratkan, mewujudkan maslahat bagi hamba, untuk membolehkan hal-hal yang baik, dan mengharamkan yang keji, sehingga membuat *maslahat* yang bagi manusia sampai kapanpun mulai dari awal sampai akhir hidupnya.<sup>12</sup> Ia menambahkan bahwa kelima unsur *maslahat* berada pada tiga tingkatan, yaitu *al-daruriyat*, *al-hajjiyat* dan *al-tahsiniyat*.<sup>13</sup>

Jalaluddin Abd al-Rahman mengatakan bahwa pensyariatan hukum itu bertujuan untuk mewujudkan *maslahat* bagi manusia yaitu mengambil manfaat dan menolak kemudaratkan, sehingga terwujudlah baginya tujuan penciptaan manusia.<sup>14</sup>

Dengan demikian dapat dipahami bahwa Allah SWT mensyari'atkan hukum adalah untuk kemaslahatan manusia dan menghindarkan manusia dari *kemafsadatan* atau kerusakan. Oleh karena itu Imam al-Haramain al-Juwaini yang dipandang

sebagai tokoh pertama yang menekankan pentingnya memahami maksud Syari' (*maqasid asy-syariah*) dalam menetapkan hukum, mengatakan bahwa seseorang tidak dapat menetapkan hukum Islam sebelum ia memahami betul maksud Allah mengeluarkan perintah atau larangan.<sup>15</sup> Dengan kata lain, tujuan Allah menetapkan hukum adalah untuk mendatangkan atau memberikan kemaslahatan bagi manusia dan sekaligus menghindarkannya dari segala bentuk kerusakan/kesulitan.

Kemaslahatan yang menjadi tujuan syari'at dibagi pada beberapa tingkatan, yaitu *daruriyat*, *hajjiyat* dan *tahsiniyat*. Menurut Ibn Asyur, *daruriyat* adalah kemaslahatan yang sangat dibutuhkan oleh manusia, tanpanya aturan tidak dapat berjalan dengan lurus, jika maslahat itu rusak maka keadaan umat akan rusak pula.<sup>16</sup> Oleh karena itu, masalah *daruriyat* atau disebut juga kebutuhan primer adalah sesuatu yang harus ada untuk keberadaan manusia, seperti rukun iman. Sedangkan *hajjiyat* berarti sesuatu hal yang pasti harus ada untuk memenuhi hajat kebutuhan, seperti aturan pensyariatan jual beli, pinjam meminjam, nikah dan sebagian besar

<sup>11</sup> Izzuddin ibn Abd al-Aziz Ibn Abd al-Salam, *Qawa'id* ..., hal. 7

<sup>12</sup> *Ibid.* hal. 13

<sup>13</sup> *Ibid.* hal. 11

<sup>14</sup> Jalaluddin Abd al-Rahman, *Al-Maslahah al-Mursalah*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Jami', 1983), hal. 12

<sup>15</sup> Al-Juwaini, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-'Ilmiyah, 1997), hal. 23

<sup>16</sup> Muhammad bin Thahir bin Asyur, *Maqashid Syari'ah al-Islamiyah*, (Kairo: Dar al-Salam, 2006), hal. 76

muamalat dengan ketentuan bahwa masalah *hajjiyat* mengikuti masalah *daruriyat* karena *hajjiyat* itu harus mengikuti masalah *daruriyat*. Oleh karena itu masalah *hajjiyat* adalah sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk menghilangkan kesempitan. Sementara masalah *tahsiniyat* adalah segala sesuatu yang diambil untuk kebaikan kehidupan dan menghindarkan keburukan, seperti akhlak yang baik, menutup aurat dan sebagainya.

Menurut Syatibi, *masalah daruriyah* tersebut mencakup lima tujuan, yaitu 1. menjaga agama (*hifz ad-din*), 2. menjaga jiwa (*hifz an-nafs*), 3. menjaga akal (*hifz al-'aql*), 4. menjaga keturunan (*hifz an-nasl*) dan 5. menjaga harta (*hifz al-mal*).<sup>17</sup>

Lima tujuan di atas disusun secara hirarkis, artinya yang disebutkan lebih dahulu harus mendapat prioritas, dan manakala terjadi benturan di antara *masalahah* tersebut, maka yang menempati posisi lebih tinggi harus diutamakan dan untuk mempertahankannya terkadang urutan yang berada di bawahnya mesti dikorbankan. Dengan demikian, memelihara agama merupakan prioritas utama, dan untuk itu apabila kondisi menuntut untuk mengorbankan tujuan yang lain, maka hal tersebut harus dilakukan. Misalnya, perintah *nas* untuk melakukan

Penyelesaian Perkawinan | Ribat *jihad fi sabilillah* dengan mengorbankan harta bahkan jiwa sekalipun.

Di samping itu, dapat pula disampaikan bahwa ada banyak ulama yang berbeda dengan Syatibi tentang lima tujuan tersebut. Jika Syatibi menempatkan kelima tujuan tersebut pada tingkatan masalah *daruri*, maka ulama lain mengatakan bahwa kelima tujuan tersebut ada pada setiap tingkatan. Memelihara agama misalnya, ada pada tingkat *daruri*, yaitu melaksanakan kewajiban keagamaan yang masuk peringkat primer seperti melaksanakan shalat lima waktu. Kemudian pada tingkat *hajjiyat* yaitu melaksanakan ketentuan agama, dengan maksud menghindari kesulitan seperti *menjamak* dan *menqasar* shalat bagi orang yang sedang bepergian. Dan memelihara agama pada tingkat *tahsiniyat*, yaitu mengikuti petunjuk agama guna menjunjung tinggi martabat manusia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajiban terhadap Tuhan, seperti menutup aurat.<sup>18</sup>

Begitu strategisnya posisi *masalahah*, bahkan Najmuddin al-Thufi berpendapat bahwa *masalahah* adalah dalil hukum yang paling kuat. Artinya ketika terjadi pertentangan antara *nas* dengan *masalahah* maka yang harus didahulukan

---

<sup>17</sup> Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, hal. 4

---

<sup>18</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hal. 128

adalah *maslahah*. Hal ini sebagaimana dilihat dari pernyataan al-Thufi :<sup>19</sup>

“ تقديم رعاية المصلحة علي النص و اللاجماع اذا خالفها

Pernyataan ini menegaskan bahwa apabila *nash* (al-Qur'an dan Sunnah) tidak bertentangan dengan *maslahah*, maka tidak ada yang perlu dipermasalahkan. Namun jika tidak sejalan, maka perlindungan kemaslahatan diprioritaskan dari kedua sumber tersebut. Pemberian prioritas kepada perlindungan kemaslahatan, tidak dimaksudkan untuk menghentikan secara total validitas kedua sumber tersebut, tetapi untuk menjelaskan fungsinya secara proporsional. Menurutnya, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan prinsip hukum paling tinggi karena ia merupakan tujuan pertama agama dan pokok dari *maqashid al-syariah*.<sup>20</sup>

Oleh sebab itu, *maslahah* merupakan dalil yang mandiri dan menempati posisi yang kuat dalam menetapkan hukum syara', baik masalah itu mendapat dukungan dari *nas* maupun tidak. Hal ini dikarenakan kemaslahatan manusia pada dasarnya, adalah termasuk dalam tujuan syari'at sendiri, sehingga secara otomatis perlindungan terhadap *al-maslahah* menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum paling kuat.

<sup>19</sup> Musthafa Zaid, *Al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*, (Ttp: Dar al-Fikr al-Arabi, tt), hlm. 117

<sup>20</sup> *Ibid.* hal 135.

Al-Thufi berpandangan bahwa *maslahah* merupakan *dalil* atau *hujjah* terkuat sebagai landasan hukum.<sup>21</sup>

Pandangan ini didasarkan pada empat prinsip, yaitu :

1. استقلال العقول بادرار المصالح و المفاسد

Adanya independensi (*istiqlal*) nalar. Akal bebas menentukan kemaslahatan dan kemafsadatan dalam bidang mu'amalah. Dasar ini membawa implikasi bahwa untuk menentukan sesuatu itu maslahat atau bukan cukup digunakan nalar manusia, tanpa harus didukung oleh wahyu atau hadis. Namun apabila suatu perbuatan sudah jelas dalil keharamannya dalam *nas* seperti keharaman zina, judi, khamar dan sebagainya, maka hukumnya adalah haram meskipun hal-hal tersebut

<sup>21</sup> *Ibid.* hal. 132. Al-Thufi sesungguhnya mengakui adanya sembilan belas sumber dalam hukum Islam, yaitu (1) al-Kitab, (2) al-Sunnah, (3) konsensus umat, (4) ijma' penduduk Madinah, (5) qiyas, (6) pendapat sahabat, (7) kepentingan publik yang tidak terbatas, dan tidak terdefiniskan, (8) anggapan tetap sahnya aturan yang lama, (9) pembebasan dari suatu putusan hukum ketika tidak terdapat aturan tertentu, (10) kebiasaan yang biasa diterima masyarakat, (11) penelitian, atau pengujian, (12) menutup jalan atas hal-hal yang dapat menyia-nyiakan perintah dan memanipulasinya, (13) demonstrasi dasar hukum, (14) preferensi atau pemindahan suatu masalah dengan memperbandingkan hukum, karena terdapat aspek yang kuat, (15) pengambilan beban yang paling ringan, (16) ishmah, (17) ijma' penduduk kufah, (18) ijma' keluarga Nabi, (19) ijma' dari empat Khalifah. Sebagian sumber yang disepakati, sementara yang lain diperselisihkan." Dengan menyebutkan beberapa dalil-dalil syara' di atas, telah jelas bahwa al-Qur'an adalah merupakan dalil yang paling kuat kemudian al-Qur'an disertai ijma', di mana keduanya terkadang berkesesuaian dan ri'ayah al-maslahah, jika keduanya berkesesuaian maka tidak terjadi persoalan, karena tiga sumber di atas berarti sepakat dalam suatu putusan, yakni al-Qur'an, ijma' dan ri'ayah al-maslahah, di mana ri'ayah al-maslahah adalah merupakan sublimasi dari hadits *ladzarara wa la dzirara*, akan tetapi jika bertentangan, maka harus memprioritaskan al-maslahah dengan jalan *takhsis* dan *bayan* terhadap keduanya.

memiliki unsur kebaikan bagi sebagian orang terutama pelakunya.

Dalam hal ini, menurutnya, akal sehat manusia memiliki kompetensi dan kemampuan dalam menentukan dan membedakan *masalahah* dan *mafsadat*. Pandangan yang pertama inilah yang dianggap bertentangan dengan arus utama ahli ushul bahwa *masalahah* yang diakui adalah *masalahah* yang berpijak pada *nas*. Di samping itu, ketika mensyarah hadis *la darara wa la dirar*, ia mengatakan bahwa Allah SWT memberikan kepada kita sebuah sarana untuk mengetahui seluk beluk *masalahah*, dalam hal ini adalah akal, oleh karena itu tidak perlu merujuk kepada spekulasi *nas* yang abstrak.

2. المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص

Maslahah merupakan dalil mandiri dalam menentukan hukum. Ia merupakan dalil tersendiri di luar *nas* (al-Qur`an dan hadis). Oleh karena itu maslahat tidak harus didukung oleh al-Qur`an dan hadis, baik secara terperinci maupun secara universal. Semuanya tergantung pada penalaran akal manusia.

Artinya, kehujjahan *masalahah* tidak memiliki ketergantungan pada nash dan demikian juga sebaliknya. Pandangan ini juga tidak sejalan dengan pandangan mayoritas ulama yang mengatakan

Penyelesaian Perkawinan | Ribat bahwa *al-maslahah* harus memiliki acuan nash yang *sarih* atau jelas.

3. مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات دون العبادات

Ruang lingkup *masalahah* hanya terbatas pada persoalan mu`amalah dan adat kebiasaan. Dalam katan ini maslahat merupakan dalil syar`i (berdasarkan syara`) karena dalam bidang ibadah yang mempunyai penilaian kemaslahatan adalah Allah SWT sendiri; sedangkan bidang mu`amalah dan adat kebiasaan terkait dengan kemaslahatan manusia.

Maksudnya, wilayah/bidang yang bisa diketahui maslahatnya oleh akal manusia hanyalah terbatas pada bidang mu`amalah dan adat istiadat. Sementara dalam bidang ibadah tidak ada intervensi akal dan manusia harus bersikap tunduk sepenuhnya tanpa banyak mempertanyakannya (*sami`na wa `atha`na*). Sebab, sudah pasti bahwa ibadah itu diperintahkan Allah SWT adalah untuk kemaslahatan hamba (manusia).

4. المصلحة اقوي ادلة الشرع

Maslahat merupakan dalil syara` yang paling kuat. Oleh sebab itu apabila terjadi pertentangan antara nash atau ijma dengan *masalahah*, maka yang harus didahulukan adalah *masalahah*

melalui jalan *takhsis* dan *bayan* (pengkhususan dan penjelasan).<sup>22</sup>

Dasar argumentasi al-Thufi sebagai penjelasan makna dari empat hal yang menjadi asas atau dasar al-Thufi dalam membentuk konsep *al-maslahah* adalah terutama dalam hal mendahulukan *al-maslahah* dari pada nash dan *ijma'*<sup>23</sup> adalah sebagai berikut:

- a. Seseungguhnya pengingkaranku atas *ijma'* yang dikatakan oleh para ulama dengan *ri'ayah al-maslahah*, adalah karena *ri'ayah al-maslahah* merupakan tempat atau letak suatu kesepakatan, adapun *ijma'* adalah letak perselisihan dan berpegang teguh terhadap suatu yang disepakati adalah lebih utama dari pada berpegangan terhadap dalil yang diperselisihkan.
- b. Sesungguhnya nash, adalah berbeda dan bertentangan, nash-nash tersebut merupakan sebab dari perbedaan dalam hukum untuk mencela atau merupakan pencelaan secara syara', sedangkan *ri'ayah al-maslahah* adalah merupakan sesuatu yang hakiki, dalam syara' tidak bertentangan dan yang demikian adalah merupakan sebab dari kesepakatan, dan mengikutinya adalah lebih utama.
- c. Sesungguhnya telah ditetapkan dalam sunnah yang bertentangan dengan masalah dan sejenisnya

<sup>22</sup> Ahmad Abd Rahim al-Sayih, *Risalah fi Ria'ayah al-Maslahah li Imam al-Thufi*, (Mesir: Dar al-Misriyah al-Lubnaniyah, 19930, hlm. 23-24; Lihat juga Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islam*, Juz.I, (Suria: Dar al-Fikr, 1986), hal. 503-505

<sup>23</sup> Mengenai penolakan Al-Thufi terhadap *Ijma'* ditemukan pada Bab *Al-Thufi wa Khurujuhu 'ala al-Ijma'*, dalam Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthy, *Dhawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut : Risalah, tt), hal. 178-189

dalam beberapa ketetapan.<sup>24</sup> Menurut Imam al-Ghazali, maslahat itu harus sesuai dengan tujuan syara', meskipun bertentangan dengan tujuan manusia, sebab kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan pada kehendak syara', tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu manusia.<sup>25</sup> Oleh karena itu menurut al-Ghazali, yang dijadikan patokan kemaslahatan itu adalah kehendak dan tujuan syara',<sup>26</sup> bukan kehendak dan tujuan manusia. Sementara menurut Izzuddin bin Abd al-Salam bahwa syari'at itu ditetapkan adalah untuk menghilangkan kesulitan dari manusia, menolak hal yang memudaratkan, mewujudkan maslahat bagi hamba, untuk membolehkan hal-hal yang baik dan mengharamkan yang keji, sehingga membuat maslahat bagi manusia sampai kapanpun mulai dari awal sampai akhir hidupnya.<sup>27</sup>

Berdasarkan argumen ini dapat dipahami bahwa *Pertama* al-Thufi mendahulukan *al-maslahah* atas *ijma'* karena menurutnya, *ijma'* adalah diperselisihkan kejujumannya, sedangkan *al-maslahah* disepakati, yakni *al-Maslahah*

<sup>24</sup> Musthafa Zaid, *Al-Maslahah.....*, hal. 144.

<sup>25</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa fi ...*, hal.. 286

<sup>26</sup> *Ibid.* Sementara Al-Syatibi berpandangan bahwa yang perbuatan dituntut dari mukallaf harus sesuai dengan apa yang dimaksud oleh syara'. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa syariat itu dibentuk untuk kemaslahatan hamba secara mutlak sehingga yang dituntut dari hamba adalah untuk melaksanakan syari'at tersebut dan tidak melakukan apa yang bertentangan dengan kehendak syara', juga karena manusia diciptakan hanya untuk beribadah kepada Allah Swt, maka sudah seharusnya hamba itu berbuat sesuai dengan maksud syara'. Lihat Abu Ishaq al-Syatibi, Op.cit. 251-252

<sup>27</sup> Izzuddin 'abd al-Salam, *Al-Qawa'id al-Shugra*, (Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'asirah, 1996), hal. 12

termasuk dalam hal ini adalah mendahulukan sesuatu yang disepakati atas sesuatu yang diperselisihkan. Dalam hal ini adalah *al-maslahah* yang menurut al-Thufi lebih utama. *Kedua* al-Thufi berpendapat bahwa sesungguhnya *nash* lebih banyak pertentangan, sedangkan *al-maslahah* tidak, artinya disepakati dan hal inilah yang menjadi salah satu penyebab terjadinya perbedaan dalam memandang hukum tercela dalam kacamata *syara'*, sedangkan *ri'ayah al-maslahah* secara substansial merupakan hakikat yang tidak mungkin diperselisihkan dan atas hal inilah, al-Thufi mengira bahwa berpegang pada sesuatu yang *muttafaq* lebih utama dari pada berpegang pada sesuatu yang *mukhtalaf*. Sebagaimana larangan al-Qur'an terhadap perceraian-beraian. *Ketiga* dalam hal ini al-Thufi berargumen, bahwa tidak sedikit telah terjadi pertentangan antara *nash* dengan *al-maslahah* dan sebagai imbasnya para sahabat seperti meninggalkan substansi *nash* (hadits Nabi) dan beralih kepada *al-maslahah*, seperti yang telah dicontohkan al-Thufi, dari contoh hadis yang dikutip oleh al-Thufi di atas adalah merupakan cerita dimana ketika Nabi melaksanakan perjalanan bersama para sahabat ketika menuju kampung Bani Quraizah, dalam hal ini Nabi melarang para sahabat untuk tidak melaksanakan shalat ashar kecuali ketika sudah sampai di

Penyelesaian Perkawinan | Ribat kampung Bani Quraizah, namun pada kenyataannya para sahabat banyak yang shalat dipertengahan jalan karena demi kemaslahatan yakni, kekhawatiran mereka matahari menjelang terbenam sebelum mereka sampai di kampung Bani Quraizah.

Kajian di atas membuktikan bahwa masalah menjadi salah satu instrumen perubahan sosial. Artinya, masalah menjadi pertimbangan utama dalam penetapan hukum.

Pemaparan di atas menunjukkan bahwa *maslahah* merupakan tujuan penetapan hukum syar'i. Artinya, di samping kemaslahatan menjadi tujuan pensyari'atan melalui dalil *nas* baik al-Qur'an maupun Sunnah, hal yang sama juga menjadi tujuan dari pemberlakuan suatu peraturan perundang-undangan. Di dalamnya mengandung unsur *maslahah*, tidak terkecuali pada masalah larangan perkawinan di bawah umur. Masalah perkawinan di bawah umur akan dielaborasi pada bagian berikut ini.

### **C. Fenomena Perkawinan di Bawah Umur**

Pada tataran ideal, berbicara masalah usia minimal perkawinan, Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam secara tegas mengatakan bahwa "*Perkawinan hanya diizinkan bila pihak pria mencapai umur*

*19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai usia 16 (enam belas) tahun.*<sup>28</sup>

Berdasarkan ketentuan di atas, perkawinan yang dilakukan seorang laki-laki dan perempuan di bawah usia sebagaimana ditegaskan dalam ketentuan tersebut dipandang sebagai perkawinan di bawah umur, yang harus memiliki konsekuensi hukum. Oleh karena itu, perkawinan di bawah umur dianggap sebagai perkawinan yang dilakukan oleh anak-anak dan sekaligus sebagai pemangkasan terhadap kebebasan anak-anak atau remaja untuk memperoleh hak-haknya yaitu hak dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi, secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi.<sup>29</sup> Kebijakan pembatasan usia perkawinan pada dasarnya memberikan hak-hak anak untuk menjalani siklus kehidupan secara natural dan manusiawi tanpa eksploitasi, diskriminasi dan penindasan.

Fakta sosial tentu mempunyai banyak peran dalam pembatasan usia menikah pada UU Perkawinan di atas. Banyaknya kasus pernikahan di bawah umur yang berakhir dengan tragis cukup memberikan aspirasi atas urgensi pembatasan usia kawin tersebut. Pembatasan ini tentu didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga perkawinan.

Prinsip yang terkandung dalam ketentuan ini adalah pentingnya kematangan calon suami dan isteri yang hendak melangsungkan perkawinan, baik kematangan jasmaniah maupun ruhaniah, jiwa dan raga, fisik dan psikis. Usia yang ditetapkan dalam peraturan tersebut diasumsikan sudah mewakili standar kematangan yang dibutuhkan dalam perkawinan. Tujuan pembatasan usia kawin ini adalah agar kedua mempelai dapat memenuhi tujuan luhur perkawinan, yaitu untuk mewujudkan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*.<sup>30</sup>

Secara umum, usia matang untuk memasuki dunia perkawinan adalah kematangan biologis, psikologis, dan ekonomis. Kematangan biologis dalam konteks fiqih dipahami oleh para ulama dengan mengukur usia *taklif*, yakni telah keluar mani/mimpi basah bagi laki-laki dan telah mendapat menstruasi/haid bagi perempuan. Sedangkan kematangan psikologi bisa diukur melalui pola-pola sikap, pola perasaan, pola pikir dan pola perilaku tampak, misalnya emosionalitas stabil, citra diri dan sikap pandangan lebih realistis, menghadapi masalah secara tenang dan sebagainya. Kesiapan ekonomis adalah kemampuan atau kepemilikan harta yang akan dijadikan modal bagi pasangan tersebut untuk mengarungi bahtera rumah

---

<sup>28</sup> Pasal 7 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 dan Pasal 15 ayat 1 Kompilasi Hukum Islam

<sup>29</sup> Pasal 1 Ayat 2 Undang-Undang Perlindungan Anak No. 23 Tahun 2002

---

<sup>30</sup> Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), hal. 11

tangga, yang membutuhkan biaya hidup yang tidak sedikit. Oleh karena ikatan dalam perkawinan akan membentuk komunitas baru berikut aturan-aturan menyangkut hak dan kewajiban, maka masing-masing pihak juga harus sadar akan tugas dan kewajibannya, toleran dengan pasangan hidupnya, sehingga terwujud suatu keluarga yang *sakinah, mawaddah, warahmah*.

Prinsip kematangan ini merupakan isu krusial tidak hanya bagi Indonesia, tetapi bagi negara-negara muslim pada umumnya. Negara-negara muslim memberikan *concern* terhadap fenomena perkawinan di bawah umur, sehingga hal ini memberikan inspirasi mereka dalam upaya pembaharuan hukum keluarga. Hasilnya adalah, fenomena perkawinan di bawah umur mengilhami negara-negara tersebut untuk melakukan pembatasan usia kawin. Sekadar komparasi, dapat dilihat regulasi pada 17 negara muslim dalam hal usia kawin tersebut sebagai berikut:<sup>31</sup>

NO	NEGARA	LK	PR
1	Aljazair	21	18
2	Bangladesh	21	18
3	Mesir	18	16
4	Indonesia	19	16
5	Irak	18	18
6	Jordania	16	15
7	Libanon	18	17
8	Libya	18	16
9	Malaysia	18	16
10	Maroko	18	15
11	Yaman Utara	15	15

<sup>31</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries History, Text and Comparative Analysis*, (New Delhi, Academy of Law and Religion, 1987), hal. 270.

NO	NEGARA	LK	PR
12	Pakistan	18	16
13	Somalia	18	18
14	Yaman Selatan	18	16
15	Suriah	18	17
16	Tunisia	19	17
17	Turki	17	15

Poin menarik yang dapat dianalisis dari pembatasan usia kawin di negara-negara muslim adalah bahwa Indonesia termasuk negara yang ketat dalam membatasi usia calon pengantin laki-laki, yaitu 19 tahun. Dalam hal ini Indonesia termasuk negara terketat kedua di bawah dua negara lain, yaitu Aljazair dan Bangladesh yang masing-masing menetapkan batas usia laki-laki adalah 21.

Namun, pembatasan usia kawin bagi perempuan di Indonesia termasuk "longgar", yaitu termasuk negara kedua paling rendah setelah Jordania, Maroko, Yaman Utara dan Turki yang menetapkan usia kawin bagi perempuan adalah 15 tahun.

Beberapa fakta perlu dikemukakan di sini. Dalam konteks global, menurut data yang dikeluarkan oleh BKKBN tahun 2012 menunjukkan bahwa Indonesia termasuk negara dengan persentase pernikahan usia muda tinggi di dunia (ranking 37), dan konteks ASEAN, Indonesia tertinggi kedua di ASEAN setelah Kamboja.<sup>32</sup>

Fakta lain adalah perempuan muda di Indonesia dengan usia 10-14 tahun menikah sebanyak 0.2 persen atau lebih dari 22.000

<sup>32</sup> *Kajian Pernikahan dini Pada beberapa provinsi di Indonesia: Dampak overpopulation*, Akar Masalah dan Peran Kelembagaan di Daerah. BKKBN 2012

wanita muda berusia 10-14 tahun di Indonesia sudah menikah. Jumlah dari perempuan muda berusia 15-19 yang menikah lebih besar jika dibandingkan dengan laki-laki muda berusia 15-19 tahun (11,7 % P : 1,6 % L). diantara kelompok umur perempuan 20-24 tahun - lebih dari 56,2 persen sudah menikah. Provinsi dengan persentase perkawinan dini (<15 th) tertinggi adalah Kalimantan Selatan (9 persen), Jawa Barat (7,5 persen), serta Kalimantan Timur dan Kalimantan Tengah masing-masing 7 persen, dan Banten 6,5 persen. Sementara provinsi dengan persentase perkawinan dini (15-19 th) tertinggi adalah Kalimantan Tengah (52,1%), Jawa Barat (50,2 persen), serta Kalimantan Selatan (48,4%), Bangka Belitung (47,9%) dan Sulawesi Tengah (46,3%).<sup>33</sup>

Penyebab pernikahan di bawah umur antara lain adalah pendidikan yang rendah, kebutuhan ekonomi, kultur nikah muda, pernikahan yang diatur (perjodohan), seks bebas pada remaja. Dan penelitian Asia Research Institute menunjukkan bahwa : *...Pernikahan dini secara frekuen merefleksikan pernikahan yang telah diatur atau karena kehamilan di luar nikah ...*“

Menurut Syafiq Hasyim, terjadinya pernikahan di bawah umur antara lain disebabkan faktor ekonomi dan sosial-budaya. Kondisi ekonomi yang kurang baik atau beban ekonomi yang berat karena anggota

keluarganya banyak, menyebabkan seorang anak tidak mampu untuk melanjutkan pendidikan. Dalam situasi seperti ini, kawin muda merupakan mekanisme untuk meringankan atau mengurangi beban ekonomi mereka. Mengawinkan anak sedini mungkin berarti pula meringankan beban ekonomi keluarga, karena ada pemasukan finansial dari menantu yang bekerja membantu keluarga besar si perempuan. Faktor sosial budaya juga memiliki peranan yang sangat besar untuk mendorong terjadinya pernikahan di bawah umur, karena ini adalah faktor pendorong tunggal yang tidak terkait dengan faktor ekonomi. Faktor sosial dimaksud adalah adanya praktik pembedaan perlakuan secara ekstrem antara anak laki-laki dan perempuan, adanya gabungan antara nilai-nilai sosial dan kesulitan ekonomi, adanya anggapan-anggapan tertentu tentang nilai keperawanan, desakan dari pihak orang tua.<sup>34</sup>

Pandangan lain mengatakan bahwa secara umum, sebagian masyarakat yang melangsungkan pernikahan pada usia muda dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu: Pernikahan dini terjadi karena keadaan ekonomi keluarga yang berada di bawah garis kemiskinan, sehingga dengan menikahkan salah satu anak perempuannya Sekalipun masih sangat belia, akan cukup meringankan beban

---

<sup>34</sup> Syafiq Hasyim, *Menakar Harga Perempuan*, (Bandung, Mizan, 1999), hal. 143-144

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

orang tuanya khususnya dari sisi ekonomi; Orang tua, anak, dan masyarakat dengan tingkat kesadaran pendidikan yang rendah umur; Ada kekhawatiran dikalangan orang tua akan mendapatkan aib karena anak perempuannya sudah berpacaran dengan laki-laki segera menikahnya; Gencarnya media massa baik cetak maupun elektronik khususnya internet yang belum bisa dikendalikan dalam batas aman untuk dikonsumsi publik yang mengekspos pornografi dan adegan-adegan yang tidak layak dipertontonkan secara umum menyebabkan remaja modern sekian banyak yang terjerembab dalam lingkup “*permissive society*” yang membolehkan pola hidup yang bagaimanapun yang mereka inginkan; Perkawinan usia muda terjadi karena orang tua takut anaknya menjadi perawan tua jika tidak segera menerima pinangan dari laki-laki yang melamarnya.

Sementara dari segi dampak, perkawinan di bawah umur memiliki dampak atau akibat bagi para pelakunya. BKKBN mengutip *Consequences of Early Marriage for Women in Bangladesh*, Erica Field Harvard University, September 2004 yang mengatakan bahwa :

*“Early marriage is associated with a number of poor social and physical outcomes for young women and their offspring. They attain lower schooling, lower social status in their husbands’ families, have less reproductive control, and suffer higher rates of maternal mortality and domestic violence. They are often forced out of school without an*

Penyelesaian Perkawinan | Ribat  
*education, their health is affected because their bodies are too immature to give birth.”.*

Berdasarkan pendapat di atas, dapat dipahami bahwa akibat pernikahan di bawah umur antara lain adalah lama sekolah rendah, subordinasi keluarga, *drop out* sekolah tinggi, kesehatan reproduksi rendah, peluang kematian ibu tinggi, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).

Setelah melakukan kajian terhadap konsep masalah dan perkawinan di bawah umur, berikutnya dibahas mengenai perkawinan di bawah umur ditinjau dari perspektif teori *al-maslahat*.

#### **D. Perspektif *Maslahah* dalam Memahami Kasus Larangan Perkawinan di Bawah Umur**

Sebelum menganalisis perkawinan di bawah umur dari perspektif *al-maslahat*, penulis membahas sepiintas dari sudut sosiologi hukum.

Menggunakan analisis sosiologi hukum terhadap masalah perkawinan di bawah umur sangat menarik untuk dilakukan. Sebab, sebagaimana diketahui bahwa sosiologi hukum merupakan cabang ilmu pengetahuan yang secara analitis dan empiris menganalisis atau mempelajari hubungan timbal balik antara hukum dengan gejala-gejala sosial lainnya.<sup>35</sup>

Perkawinan di bawah umur merupakan gejala sosial dan fenomena yang juga terkait

---

<sup>35</sup> Soerjono Soekanto, *Mengenal Sosiologi Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1989), hal.11

erat dengan nilai-nilai sosial budaya dan agama yang hidup dalam masyarakat. Fenomena perkawinan di bawah umur menjadi semacam “*living law*” yakni praktek hukum yang hidup dalam masyarakat.

Dalam konteks Indonesia, pernikahan lebih condong diartikan sebagai kewajiban sosial dari pada manifestasi kehendak bebas setiap individu. Secara umum dapat diajukan sebuah hipotesa bahwa dalam masyarakat yang pola hubungannya bersifat tradisional, pernikahan dipersepsikan sebagai suatu “keharusan sosial” yang merupakan bagian dari warisan tradisi dan dianggap sakral. Sedangkan dalam masyarakat rasional modern, perkawinan lebih dianggap sebagai kontrak sosial, dan karenanya pernikahan sering merupakan sebuah pilihan. Cara pandang tradisional terhadap perkawinan sebagai kewajiban sosial ini, tampaknya memiliki kontribusi yang cukup besar terhadap fenomena kawin di bawah umur yang terjadi di Indonesia.

Apalagi saat ini tempo dari perubahan sosial telah sedemikian cepat pada suatu titik dimana asumsi-asumsi yang ada pada saat ini tidak akan sah lagi bahkan dalam beberapa tahun ke depan. Atau dengan bahasa yang lain, perubahan sosial telah menyapu melalui negara-negara industri maju dengan gelombang-gelombang dan kecepatan yang amat sangat tinggi serta berdampak yang amat sangat tidak terduga. Hal ini berbeda dengan

fenomena perubahan sosial yang terjadi beberapa dekade lalu, di mana secara historis, perubahan sosial terlalu sangat lambat untuk menjadi kebiasaan sebagai sumber utama dari hukum. Hukum dapat merespons perubahan sosial setelah puluhan tahun atau setelah berabad-abad. Bahkan di masa awal revolusi industri, perubahan-perubahan yang terjadi karena ditemukannya mesin uap atau ditemukannya listrik hanya secara gradual telah mempengaruhi respons hukum yang sah selama satu generasi. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa perubahan sosial yang diakibatkan oleh revolusi industri, revolusi politik dan urbanisasi, berpengaruh besar terhadap religiusitas.<sup>36</sup>

Fenomena sosial lain yang membawa dampak luar biasa pada masyarakat adalah adanya perubahan sosial dari masyarakat agraris ke masyarakat industrialis. Perubahan ini membawa perubahan fundamental pada berbagai aspek dan institusi dalam kehidupan masyarakat, seperti ekonomi, politik, sosial, hukum, dan termasuk institusi keluarga terutama institusi perkawinan. Pada masyarakat agraris, perkawinan di bawah umur merupakan hal lumrah, sementara pada masyarakat agraris, hal itu dipandang sesuatu hal yang dihindarkan. perubahan ini tentu menyentuh pada semua

---

<sup>36</sup> George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, *Modern Sociological Theory*, (Jakarta: Kencana, 2004), hal. 10

Artinya: *Hukum-hukum itu berubah karena perubahan tempat, waktu dan keadaan.*

sistem perkawinan yang terdapat di Indonesia, baik *endogami*, *eksogami* dan *eleutherogami*.<sup>37</sup>

Melihat fenomena kawin di bawah umur, pemerintah membuat pembatasan usia nikah sekaligus sebagai larangan perkawinan di bawah umur. Dari perspektif sosiologi hukum, larangan ini tentu berdampak pada kehidupan sosial masyarakat. Sebab, dalam ilmu sosiologi hukum, salah satu fungsi hukum dalam masyarakat adalah sebagai instrumen untuk melakukan rekayasa sosial, yang lazim disebut *social engineering*.<sup>38</sup>

Pendekatan sosiologi hukum ini sebenarnya juga dijumpai dalam khazanah hukum Islam. Dimana perubahan sosial dalam masyarakat dapat menjadi faktor pendorong lahirnya sebuah hukum. Bahkan dalam persoalan yang serupa, bisa jadi hukumnya berbeda sejalan dengan perubahan tempat dan waktu. Hal ini sesuai dengan kaidah :<sup>39</sup>

تغير الاحكام بتغير الازمنة والامكنة

<sup>37</sup> Yaswirman, *Hukum Keluarga; Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat Dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hal. 132-133. Sistem *endogami* mengharuskan seseorang mencari jodoh di lingkungan sosial, kerabat, kelas sosial, atau lingkungan pemukiman; sistem *eksogami* yaitu mengharuskan seseorang mencari jodoh di luar lingkungan sosial, kerabat, golongan sosial atau lingkungan pemukiman; sistem *eleutherogami* yaitu sistem yang tidak mengenal larangan-larangan seperti dua sistem sebelumnya. Larangan terjadi jika ada ikatan keluarga senasab dan hubungan keluarga (*mushaharah*) seperti yang terdapat dalam Islam.

<sup>38</sup> Oleh Roscoe Pound disebut sebagai *a toll of social engineering* (alat untuk mengubah masyarakat); Lihat Zainuddin Ali, *Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), hal. 38; Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), hal. 135

<sup>39</sup> Fathi Ridwan, *Min Falsafati al-Tasry' al-Islamy*, (Kairo: Dar AL-Katib Al-Arabi, 1962), hal. 177

Ahmad Mustafa al-Maraghi mengatakan bahwa hukum itu dibuat untuk kepentingan manusia, dan kepentingan manusia dapat berbeda karena perbedaan waktu dan tempat. Apabila suatu hukum diberlakukan yang pada waktu itu memang dirasakan kebutuhan akan adanya hukum itu, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi, maka adalah suatu tindakan yang bijaksana menghapus hukum itu dan menggantikannya dengan hukum lain yang lebih sesuai dengan waktu terakhir.<sup>40</sup> Muhammad Rasyid Ridho juga mengemukakan hal serupa, yang mengatakan bahwa sesungguhnya hukum itu dapat berbeda karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan) dan situasi. Apabila kebutuhan menghendaki perubahan hukum, maka hukum harus dirubah.<sup>41</sup>

Setelah melakukan pendekatan sosiologi hukum, lantas bagaimana larangan perkawinan di bawah umur ditinjau dari perspektif *al-maslahat*? Sejalan dengan perubahan sosial masyarakat Indonesia yang berujung pada lahirnya ketentuan usia nikah sekaligus larangan menikah di bawah umur, maka berikut ini dilakukan analisis dengan pendekatan *al-maslahat*.

<sup>40</sup> Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz.I, (Beirut: Dar allFikri, tt.), hal. 187

<sup>41</sup> Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsir Al-Wur'an Al-Karim Al-Syahir bi Tafsir Al-Manar*, Juz.I, (Beirut: Dar Al-Fikr, tt.), hal. 414.

Poin penting yang harus digaris bawahi di sini adalah bahwa Islam tidak memberikan ketentuan yang pasti mengenai usia menikah dalam bentuk umur, yang dalam terminologi fiqh sering disebut nikah *saghir*, hanya saja untuk dijadikan landasan kesiapannya adalah *balig*. *Balig* dalam perspektif fiqh bagi laki-laki adalah ketika mengalami *ihtilam* (mimpi sampai keluar mani), dan bagi perempuan adalah apabila sudah mengalami *haid*. Dari sisi usia, bagi laki-laki menurut Abu Hanifah adalah 18 tahun dan bagi perempuan adalah 17 tahun. Sementara menurut Imam Syafi'i adalah 15 tahun bagi laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu Allah SWT tidak menentukan kapan usia yang baik atau usia yang ideal bagi seorang wanita untuk melangsungkan perkawinan, karena yang demikian bukanlah menjadi urusan Allah, akan tetapi masuk atau sebagai urusan manusia dalam menyelesaikan problematika hidupnya.<sup>42</sup> Jadi, penentuan batas usia nikah dan larangan perkawinan di bawah umur sebenarnya merupakan interpretasi dari konsep balig tersebut.

Masalah legalitas perkawinan di bawah umur, terjadi pro kontra di kalangan fuqaha. Bagi yang membolehkannya berargumentasi dengan beberapa alasan, yaitu : Surah al-Thalaq ayat 4; Pernikahan Nabi Muhammad dengan Aisyah yang waktu itu berumur 6

tahun; Riwayat dan asar dari para sahabat yang menikahkan kerabat mereka yang masih kecil, seperti Ali Bin Abi Thalib yang menikahkan Ummi Kaltsum dengan 'Urwah bin Zubeir, dan Abdullah bi Al-Hasan ibn Ali dengan wanita yang masih kecil. Sahabat-sahabat lain seperti Ibn al-Musayyab dan Abdullah ibn Mas'ud juga membolehkan perkawinan di bawah umur,<sup>43</sup> dan Sahnya perkawinan di bawah umur ini juga didasarkan pada prinsip bahwa balig bukan merupakan syarat sahnya perkawinan.<sup>44</sup> Sementara kelompok yang tidak membolehkan perkawinan di bawah umur ini beralasan dengan Surah An-Nisa ayat 6 yaitu keharusan adanya sifat *rusyd* bagi orang yang mau manikah; orang yang belum balig belum memahami maksud dan esensi perkawinan.

Terlepas dari predebatan mengenai legalitasnya, satu hal yang pasti adalah bahwa urgensi persyaratan *balig* sebagaimana dipersyaratkan oleh para fuqaha, dan termasuk pembatasan usia menikah yang dilakukan oleh negara-negara muslim tidak lain adalah untuk memberikan jaminan dan rekomendasi bahwa orang yang hendak menikah tersebut sudah matang secara fisik dan psikologis, atau jasmani dan rohani.

Jadi, pembatasan umur menikah dan sekaligus sebagai larangan perkawinan di

---

<sup>43</sup> Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Juz IX, (Damaskus: Dar AL-Fikr Al-Mu'asir, 2006), hal. 6683

<sup>44</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Juz II, (Beirut: Dar AL-Fikr, 1983), hal. 115

---

<sup>42</sup> A. Rahmad Rosyadi Soeroso, *Indonesia: Keluarga Berencana Dirinjau dari Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka, 1986), hal. 92

bawah umur yang dilakukan oleh negara merupakan upaya pembaharuan hukum Islam, dan sekaligus masalah ini juga merupakan masalah *ijtihadiah*.<sup>45</sup> Namun demikian, jika ditelusuri lebih jauh pada dalil al-Qur'an, masalah pembatasan usia menikah ini memiliki landasan hukum, yaitu surah an-Nisa ayat 9:



Artinya "Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan Perkataan yang benar."

Memang secara *zahir* maupun *dilalah nash*, ayat ini tidak secara langsung menunjukkan bahwa perkawinan yang dilaksanakan oleh pasangan usia muda akan menghasilkan keturunan yang dikhawatirkan kesejahteraannya. Namun, berdasarkan realitas empirik dari berbagai perkawinan di bawah umur ternyata banyak menimbulkan hal-hal yang tidak sesuai dengan misi dan tujuan perkawinan, yaitu terwujudnya kemaslahatan dalam rumah tangga.

sebelumnya bahwa tujuan hukum atau tujuan syari'ah adalah untuk mewujudkan kebahagiaan dan kesejahteraan yang hakiki bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Artinya kemaslahatan manusialah yang menjadi tujuan utama dari hukum Islam tersebut, di samping mengilangkan kerusakan/kesulitan (*dar`u al mafasid wa jlb al-mashalih*).

Sejalan dengan konsepsi hukum Islam ini, maka ketentuan mengenai usia nikah sekaligus larangan perkawinan di bawah umur yang dilakukan oleh negara Indonesia melalui Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan dikuatkan oleh Kompilasi Hukum Islam, merupakan upaya negara mewujudkan kemaslahatan bagi suami isteri khususnya dan masyarakat pada umumnya. Inilah salah satu tujuan hukum dari larangan perkawinan di bawah umur. Bahkan dasar pertimbangan kemaslahatan dalam pembatasan usia perkawinan ini secara eksplisit dituangkan dalam pasal 15 ayat 1, yaitu "(1) Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-undang No.1 tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon isteri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun."<sup>46</sup> Dengan demikian dapat dipahami bahwa

<sup>45</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), hal. 77

<sup>46</sup> Pasal 15 ayat 1 Kompilasi Hukum Islam

larangan perkawinan di bawah umur didasarkan pada pertimbangan *maslahat*.

Jadi, semua tindakan dan kebijakan oleh negara termasuk larangan perkawinan di bawah umur bermuara dan memiliki tendensi pada untuk menciptakan kemaslahatan atau kesejahteraan bagi rakyatnya. Hal ini sejalan dengan prinsip syari'ah dimana kaidah fiqh menyebutkan bahwa :<sup>47</sup>

تصرف اللامام على الرعية منوط بالمصلحة

Artinya: *Tindakan pemimpin terhadap rakyat harus berdasarkan atas pertimbangan kemaslahatan*

Intervensi yang dilakukan oleh negara terhadap larangan perkawinan di bawah umur yang didasarkan pada *maslahat* ini merupakan keikutsertaan dan keperdulian pemerintah dalam rangka mewujudkan perkawinan di kalangan umat Islam, yaitu menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah* serta kekal selama-lamanya. Sekaligus menjaga atau memelihara keturunan (*nasl*) yang menjadi salah satu di antara *daruriyah al-khams* sebagaimana dibahas sebelumnya, di samping *hifz ad-din, hifz an-nafs, hifz al-'aql* dan *hifz al-mal*.<sup>48</sup>

Larangan perkawinan di bawah umur lebih didasari pertimbangan *maslahat*, sebab kemaslahatan dari perkawinan di bawah umur lebih sedikit dibandingkan dengan mafsadat

atau resiko yang ditimbulkannya. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya bahwa perkawinan di bawah umur memiliki dampak negatif yang tidak sedikit, baik secara hukum, sosiologis, ekonomis, dan psikologis.

Dari segi hukum, perkawinan di bawah umur melanggar 2 perundang-undangan, yaitu *pertama*, Undang-undang di negara kita yaitu UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 7 (1) Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 tahun. Pasal 6 (2) Untuk melangsungkan perkawinan seorang yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapat izin kedua orang tua. Kedua, UU No. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak Pasal 26 (1) Orang tua berkewajiban dan bertanggung jawab untuk: a. mengasuh, memelihara, mendidik dan melindungi anak; b. menumbuh kembangkan anak sesuai dengan kemampuan, bakat dan minatnya dan; c. mencegah terjadinya perkawinan pada usia anak-anak.

Dari segi biologis, dampaknya adalah bahwa anak secara biologis alat-alat reproduksinya masih dalam proses menuju kematangan sehingga belum siap untuk melakukan hubungan seks dengan lawan jenisnya, apalagi jika sampai hamil kemudian melahirkan. Jika dipaksakan justru akan terjadi trauma, perobekan yang luas dan infeksi yang akan membahayakan organ reproduksinya

<sup>47</sup> Al-Suyuti, *Al-Asybah wal al-Nazhair*, (Beiru: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1983), hal. 83

<sup>48</sup> Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, hal. 4

sampai membahayakan jiwa anak. Patut dipertanyakan apakah hubungan seks yang demikian atas dasar kesetaraan dalam hak reproduksi antara isteri dan suami atau adanya kekerasan seksual dan pemaksaan (penggagahan) terhadap seorang anak.

Dari segi psikologis, dampak perkawinan di bawah umur adalah bahwa secara psikis anak juga belum siap dan mengerti tentang hubungan seks, sehingga akan menimbulkan trauma psikis berkepanjangan dalam jiwa anak yang sulit disembuhkan. Anak akan murung dan menyesali hidupnya yang berakhir pada perkawinan yang dia sendiri tidak mengerti atas putusan hidupnya. Selain itu, ikatan perkawinan akan menghilangkan hak anak untuk memperoleh pendidikan, hak bermain dan menikmati waktu luangnya serta hak-hak lainnya yang melekat dalam diri anak.

Sedangkan dari segi sosial, bahwa fenomena sosial ini berkaitan dengan faktor sosial budaya dalam masyarakat patriarki yang bias gender, yang menempatkan perempuan pada posisi yang rendah dan hanya dianggap pelengkap seks laki-laki saja. Kondisi ini sangat bertentangan dengan ajaran agama apapun termasuk agama Islam yang sangat menghormati perempuan (*rahmatan li al-alamin*). Kondisi ini hanya akan melestarikan budaya patriarki yang bias gender yang akan melahirkan kekerasan terhadap perempuan.

Dari segi dampak perilaku seksual menyimpang, bahwa adanya perilaku seksual

yang menyimpang yaitu perilaku yang gemar berhubungan seks dengan anak-anak yang dikenal dengan istilah pedofilia. Perbuatan ini jelas merupakan tindakan ilegal (menggunakan seks anak), namun dikemas dengan perkawinan seakan-akan menjadi legal.

Dari uraian tersebut jelas bahwa perkawinan dibawah umur (anak) lebih banyak *mudarat* daripada manfaatnya. Oleh karena itu langkah pelarangan perkawinan di bawah umur yang dilakukan oleh negara termasuk Indonesia patut didukung, sebab di samping dampak di atas, ternyata perkawinan mempunyai hubungan dengan masalah kependudukan.<sup>49</sup> Fakta lain adalah bahwa batas umur yang rendah bagi seorang wanita untuk kawin, mengakibatkan laju kelahiran lebih tinggi.<sup>50</sup>

Mengingat dampak/*madarat* yang ditimbulkan oleh perkawinan di bawah umur yang sangat besar pengaruhnya terhadap kehidupan rumah tangga dan masyarakat, maka pemerintah berhak mengatur mengenai batas minimal usia perkawinan. Pembatasan ini bertujuan untuk menjaga kemaslahatan keluarga khususnya dan kemaslahatan masyarakat umumnya. Hal ini sejalan dengan kaidah ushul *maslahah mursalah*, yaitu dengan

<sup>49</sup> Masri Singarimbun, *Penduduk dan Perubahan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 72

<sup>50</sup> Keterangan ini sangat jelas sebagai landasan mengapa ditentukan batas minimal usia perkawinan, dapat dicermati dalam Penjelasan Umum UU Perkawinan nomor 4 poin (d) dalam Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-undang Perkawinan*, (Yogyakarta: Liberty, 1986), hal. 161, atau juga Arso Sosroatmodjo dan Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 102-103

asumsi bahwa hukum ini hanyalah alat yang tujuan akhirnya adalah untuk menciptakan kemaslahatan bagi manusia.

Oleh karena itu, apabila perkawinan itu mendatangkan kerusakan atau kemudharatan, maka perkawinan itu harus dibatalkan. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa menghilangkan kemudharatan itu harus diutamakan. Hal ini sesuai dengan kaidah :<sup>51</sup>

درء المفسد مقدم على جلب المصالح

Artinya: *Menolak kemafsadatan didahulukan dari pada mengambil kemaslahatan*

Secara metodologis, langkah larangan perkawinan di bawah umur yang dilakukan oleh Indonesia yang tertuang dalam UUP No 1 tahun 1974 ini didasarkan kepada metode *maslahat* yang berlandaskan fakta sosial yang terdapat dalam masyarakat. Pembatasan usia menikah yaitu 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan sekaligus larangan perkawinan di bawah umur ini dimaksudkan untuk mengantisipasi dampak-dampak negatif yang begitu kompleks akibat perkawinan di bawah umur (*dar'u al-mafasid*) yang tidak diinginkan oleh Islam, dan pada saat yang bersamaan juga sekaligus memberikan jaminan kebahagiaan/kemaslahatan dan kebaikan dalam perkawinan (*jalb al-mashalih*). *The ultimate goal* dari larangan perkawinan di bawah umur ini adalah sebagai suatu instrumen di antara instrumen-instrumen lain dalam rangka

mencapai tujuan perkawinan, yaitu untuk mewujudkan keluarga yang sakinah, mawaddah wa rahmah.<sup>52</sup>

Namun demikian, karena sifatnya yang *ijtihadiah*, yang kebenarannya relatif, ketentuan tersebut tidak bersifat kaku. Artinya, apabila karena sesuatu hal perkawinan dari mereka yang usianya di bawah ketentuan, Undang-undang tetap memberikan jalan keluar. Pasal 7 (2) menegaskan: *Dalam hal penyimpangan terhadap ayat (1) pasal ini dapat meminta dispensasi kepada pengadilan atau pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua pihak pria maupun pihak wanita.* <sup>1</sup>Inilah sisi lemah dari ketentuan larangan perkawinan di bawah umur.

Jika dicermati seksama pasal-pasal yang ada dalam UU Nomor 1 tahun 1974 tersebut, batasan minimal usia pernikahan ini sesungguhnya tidak mengatakan bahwa pernikahan usia muda akan selalu berdampak negatif bagi pasangan tersebut, akan tetapi hanya merupakan upaya pemerintah untuk menghindari dampak yang kurang baik bagi pasangan yang menikah di usia yang terlalu muda. Namun juga tidak berarti bahwa pasangan yang telah berumur berarti pernikahannya akan baik-baik saja, tanpa ada masalah. Oleh karena itu, sebaiknya seseorang menikah

<sup>51</sup> A-Suyuti, *Al-Asybah.....*, hal. 83

<sup>52</sup> Pasal 3 Kompilasi Hukum Islam

jika ia telah memiliki kesiapan baik secara lahir maupun batin. Kesiapan dimaksud, tidak hanya bagi perempuan atau laki-laki saja, tetapi juga harus pada keduanya. Hal ini karena membangun keluarga sakinah hanya dapat diwujudkan ketika pasangan suami istri tersebut saling membantu, saling menopang, saling menguatkan dan saling mendukung, dalam pola relasi yang simetris, setara dan adil. dalam hal ini, berarti tidak ada dominasi apalagi subordinasi antara suami dan isteri, yang dapat menyebabkan terjadinya kekerasan dari satu pihak kepada pihak lain, baik suami maupun isteri.

Hal lain yang perlu dicermati dalam implementasi larangan perkawinan di bawah umur adalah bahwa langkah mengkriminalisasi pernikahan di bawah umur akan berhadapan dengan beberapa hal : norma agama dan tradisi yang tidak mengharamkan pernikahan di bawah umur, yang berpandangan bahwa pernikahan dibawah umur merupakan solusi menghindari perzinaan, dan pandangan bahwa segala sesuatu yang terjadi di dunia datangnya dari Allah SWT termasuk penyakit pada tubuh manusia; transformasi budaya pergaulan bebas yang mendorong peningkatan *married by accident* remaja dan anak-anak, sehingga mengkriminalisasi pernikahan dibawah umur akan menghalangi pasangan yang seharusnya

Penyelesaian Perkawinan | Ribat menikah karena hamil sebelum menikah, dan pada akhirnya kriminalisasi pernikahan dibawah umur akan meningkatkan hubungan di luar nikah, prostitusi yang dijalani anak usia muda bukan hanya berorientasi dari kesulitan ekonomi (-yang faktor alasan perceraian pasangan usia muda), tetapi juga berorientasi pada tuntutan hidup mewah, sehingga anak-anak penganut pergaulan bebas dengan perilaku sex bebas cenderung lebih rentan tergelincir ke dalam kegiatan prostitusi; data kasus sek bebas dan perilaku sek pra-nikah lebih spektakuler dibandingkan kasus perceraian anak-anak usia muda, sehingga efek medis berupa bahaya "*cancer cervix*" lebih banyak diakibatkan perilaku sek bebas dikalangan anak-anak usia muda dengan ganti-ganti pasangan.

Berdasarkan uraian ini dapat dipahami bahwa pendekatan *maslahat* dalam memahami kasus larangan perkawinan di bawah umur sangat tepat. Sebab, larangan perkawinan di bawah umur merupakan salah satu upaya untuk mewujudkan perkawinan di dalam Islam, sekaligus mereduksi akibat-akibat negatif yang muncul dari perkawinan yang dilakukan di bawah umur (masih disebut anak-anak).

## E. Penutup

Larangan perkawinan di bawah umur merupakan salah satu instrumen pendukung bagi terwujudnya tujuan perkawinan, yaitu mewujudkan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Langkah pelarangan perkawinan di bawah umur ini secara epistemologi hukum Islam (*ushul fiqh*) didasarkan pada *maslahat*. Di mana teks keagamaan, dalam hal ini Al-Qur`an dan Hadis, secara eksplisit tidak memberikan batasan umur bagi orang yang akan menikah, sehingga larangan perkawinan di bawah umur ini merupakan langkah pembaharuan hukum Islam.

Larangan perkawinan di bawah umur ini juga sekaligus sebagai upaya untuk mengeliminir dampak-dampak negatif yang muncul, seperti dampak hukum, ekonomi, sosial, dan psikologis- meskipun diakui perkawinan di bawah umur bukan tidak memiliki dampak positif. Di mana fakta menunjukkan bahwa ternyata dampak negatif perkawinan di bawah umur ini lebih banyak dibandingkan dengan dampak positifnya.

Oleh karena itu demi menjaga kemaslahatan dan kebaikan semua pihak, baik keluarga, masyarakat maupun pemerintah, maka sangat layak untuk diberlakukan larangan perkawinan di bawah umur atau pembatasan usia minimal menikah-meskipun dari perspektif agama tidak terdapat ketentuan. Hal ini didasarkan pada beberapa alasan, *pertama*

untuk menjaga hak reproduksi wanita, *kedua* mengendalikan jumlah kelahiran, *ketiga* meningkatkan potensi dan kualitas bagi terwujudnya rumah tangga yang tentram damai bahagia sejahtera lahir dan batin.

Akhirnya, langkah larangan perkawinan di bawah umur yang dilakukan oleh Indonesia dan negara Muslim lainnya- meskipun dengan batasan yang bervariasi- semuanya bermuara pada *maslahat*, yang dalam perspektif sosiologi hukum larangan perkawinan di bawah umur merupakan *sosial engineering* yang memberikan dampak positif bagi masyarakat. Sebab, melalui larangan ini, dimungkinkan akan terwujud cita-cita idel dan tujuan perkawinan.

### Daftar Kepustakaan

- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, Jakarta: Kencana, 2009
- Muhammad Said Ramadhan al-Buti, *Dhawabit al-Maslahah Fi asy-Syari'ah al-Islamiah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1992
- Izzuddin ibn Abd al-Aziz Ibn Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Ishlah al-Anam*, Damaskus: Dar Qalam, tt.
- Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*, Jilid. II, Beirut : Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, 1983
- Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid II, Beirut : Dar al-Kutub al-Alamiyah, tt.

- Jalaluddin Abd al-Rahman, *Al-Maslahah al-Mursalah*, Beirut : Dar al-Kutub al-Jami', 1983
- Al-Juwaini, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-'Ilmiyah, 1997
- Muhammad bin Thahir bin Asyur, *Maqashid Syari'ah al-Islamiyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2006
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Musthafa Zaid, *Al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*, Ttp: Dar al-Fikr al-Arabi, tt
- Ahmad Abd Rahim al-Sayih, *Risalah fi Ria'ayah al-Maslahah li Imam al-Thufi*, Mesir: Dar al-Misriyah al-Lubnaniyah, 1993
- Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islam*, Juz.I, Suria: Dar al-Fikr, 1986
- Izzuddin 'abd al-Salam, *Al-Qawa'id al-Shugra*, Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'asirah, 1996
- Pasal 7 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 dan Pasal 15 ayat 1 Kompilasi Hukum Islam
- Pasal 1 Ayat 2 Undang-Undang Perlindungan Anak No. 23 Tahun 2002
- Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2006
- Tahir Mahmood, *Personal Law in islamic Countries History, Text and Comparative Analysis*, New Delhi, Academy of Law and Religion, 1987
- Penyelesaian Perkawinan | Ribat Kajian Pernikahan dini Pada beberapa provinsi di Indonesia: Dampak *overpopulation*, Akar Masalah dan Peran Kelembagaan di Daerah. BKKBN 2012
- Syafiq Hasyim, *Menakar Harga Perempuan*, Bandung, Mizan, 1999
- Soerjono Soekanto, *Mengenal Sosiologi Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1989
- George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, *Modern Sociological Theory*, Jakarta: Kencana, 2004
- Yaswirman, *Hukum Keluarga; Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat Dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011
- Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010
- Fathi Ridwan, *Min Falsafati al-Tasry' al-Islamy*, Kairo: Dar AL-Katib Al-Arabi, 1962
- Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz.I, Beirut: Dar allFikri, tt.
- Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsir Al-Wur'an Al-Karim Al-Syahir bi Tafsir Al-Manar*, Juz.I, Beirut: Dar Al-Fikr, tt.
- A. Rahmad Rosyadi Soeroso, *Indonesia: Keluarga Berencana Dirinjau dari Hukum Islam*, Bandung: Pustaka, 1986
- Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Juz IX, Damaskus: Dar AL-Fikr Al-Mu`asir, 2006
- Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Juz II, Beirut: Dar AL-Fikr, 1983

Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*,  
Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003

Al-Suyuti, *Al-Asybah wal al-Nazhair*, Beirut:  
Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1983

Masri Singarimbun, *Penduduk dan Perubahan*,  
Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

Arso Sosroatmodjo dan Wasit Aulawi, *Hukum  
Perkawinan di Indonesia*, Jakarta:  
Bulan Bintang, 1975

---