

**MAQASID SYARIAH DALAM KONSEP WALI MUJBIR
IMAM SYAFI'I DALAM KITAB AL-UMM**



TESIS

OLEH

TIMSAR SIREGAR
NIM. 1811680012

PROGRAM PASCASARJANA S2
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
FATMAWATI SUKARNO BENGKULU
PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA ISLAM
TAHUN AJARAN 2022/2023

KEMENTERIAN AGAMA RI

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)

FATMAWATI SOEKARNO BENGKULU

PROGRAM PASCASARJANA

Jl. Raden Fatah Pagar Dewa Bengkulu Tlp. (0736) 51171, 51172, 51276 Fax. (0736) 51171

PENGESAHAN TIM PENGUJI

UJIAN TESIS

Tesis yang berjudul :



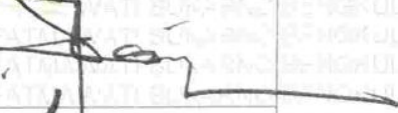

**MAQASHD SYARIAH DALAM KONSEP WALI MUJBIR IMAM SYAFI'I DALAM
KITAB AL-UMM**

Penulis :

Timsar Siregar

NIM:1811680012

Dipertahankan di depan Tim Penguji Ujian Tesis Program Pascasarjana (S2) Universitas Islam Negeri (UIN) Fatmawati Soekarno Bengkulu yang dilaksanakan pada hari Kamis, 07 Juli 2022

NO	NAMA	TANGGAL	TANDA TANGAN
1	Dr. H. Toha Andiko, M.Ag (Ketua)	18-07-2022	
2	Dr. Iim Fahimah, Lc, MA (Sekretaris)	18-07-2022	
3	Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag (Penguji 1)	09-08-2022	
4	Dr. Iwan Romadhan Sitorus, M.HI (Penguji II)	15-07-2022	



Rektor UIN Fatmawati Soekarno Bengkulu

Prof. Dr. H. Zulkarnain, M.Pd

NIP. 19630111994031005

Bengkulu, Juli 2022
Direktur Pasca Sarjana UIN
Fatmawati Soekarno Bengkulu

Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag

NIP. 196405211991031001

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT. Yang telah melimpahkan karunia-Nya kepada penulis sehingga dapat menyelesaikan penulisan tesis yang berjudul : *Maqashid Syariah Dalam Konsep Wali Mujbir Imam Syafii Dalam Kitab Al-Umm*

Penulis merasa berhutang budi kepada berbagai pihak yang secara langsung maupun tidak memberi bantuan kepada penulis dalam penulisan tesis ini. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Zulkarnain Dali, M.Pd. selaku Rektor UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu yang telah memberi izin, dorongan dan bantuan kepada penulis selama mengikuti perkuliahan hingga penulisan tesis ini selesai.
2. Bapak Prof. Dr. Rohimin, M.Ag selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu yang telah banyak memberi nasehat dan dorongan dalam menyelesaikan penulisan tesis.
3. BapakDr. ZurifahNurdin, M.AgselakuKetua Program Studi HukumKeluarga IslamPascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu.
4. Bapak Dr. Toha Andiko, M.Ag sebagai Pembimbing I dan Dr. Iim Fahimah, Lc., MA selaku Pembimbing II yang telah banyak memberikan bimbingan, pengarahan dan koreksi kepada penulis sehingga tesis ini dapat terselesaikan.
5. Kepala Perpustakaan Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu yang telah mengizinkan penulis meninjau dan mengopi beberapa jurnal dan buku.
6. Kepada Ayahandaku ibundaku yang telah memberi dukungan moril dan materiil hingga selesainya tesis ini.
7. Kepada Isteriku yang selalu memberikan support siang dan malam hingga tesis ini dapat terselesaikan dengan baik.
8. Teman-teman seperjuangan lokal Prodi Hukum Keluarga Islamyang selalu mengingatkan dan memberikan semangat hingga selesainya tesis ini.
9. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu dalam kata pengantar tesis ini.

Dengan iringan doa semoga Allah swt memberikan balasan pahala dan limpahan rahmat-Nya kepada mereka dan hanya kepada Allah juga penulis memohon taufiq, hidayah dan ampunan-Nya. Amin.

Bengkulu, Juli 2022
Penulis

TIMSAR SIREGAR
Nim. 1811680012

MOTTO

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. (Al-Hasyr 59:7)

Jadilah kamu manusia yang pada kelahiranmu semua orang tertawa bahagia, tetapi hanya kamu sendiri yang menangis; dan pada kematianmu semua orang menangis sedih, tetapi hanya kamu sendiri yang tersenyum. (Mahatma Gandhí)

PERSEMBAHAN

Alhamdulillah, atas rahmat dan hidayah-Nya, saya dapat menyelesaikan Tesis ini dengan baik. Karya sederhana ini ku persembahkan untuk:

Ayah dan Ibu, Isteri dan Anak-anakku hanya tulisan kecil ini yang bisa kupersembahkan untuk kalian. Sebagai bukti kerja keras dan usaha selama ini, walaupun belum cukup keras usaha yang aku lakukan dan belum cukup baik hasil yang ada. Semua ini terselesaikan berkat do'a dan ridho Ayah, Ibu, Isteri serta anak-anakku atas semua perhatian dan dukungannya dalam penyelesaian tesis ini. Banyak pelajaran berharga yang bisa kudapat dari pembuatan dan penyelesaian tesis ini. Semoga memberikan kemanfaatan di masa yang akan datang.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
KATA PENGANTAR	ii
HALAMAN PERSEMBAHAN	iii
MOTTO	iv
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	v
HALAMAN PENGESAHAN.....	vi
DAFTAR ISI.....	vii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi masalah	10
C. Batasan Masalah	10
D. Rumusan Masalah	11
E. Tujuan Penelitian	11
F. Manfaat dan Kegunaan Penelitian	11
G. Metode Penelitian.....	12
H. Sistematika Pembahasan	16
BAB II LANDASAN TEORI	20
A. <i>Maqasid Syariah</i>	20
1. Definisi <i>Maqasid Syariah</i>	18
2. Norma Hukum <i>Maqasid Syariah</i>	31
3. Peranan <i>Maqasid Syariah</i> dalam Pengembangan hukum.....	33
4. Kehujahan <i>Maqasid Syariah</i>	35
B. <i>Al-Maslahah Mursalah</i>	37
1. Bentuk-bentuk <i>Maslahah al-Mursalah</i>	42
2. Kehujahan <i>Maslahah al-Mursalah</i>	50
3. Penerapan <i>Maslahah al-Mursalah</i>	55
C. WaliMujbir	60
1. Pengertian Wali Mujbir	60

2. Syarat –syarat wali mujbir dan tidak mujbir	61
3. Orang yang boleh dipaksa oleh wali mujbir	62
BAB III BIOGRAFI IMAM SYAFI’I DAN PEMIKIRANNYA	64
A. Biografi Imam Syafi’i	64
1. Pendidikan Imam Syafi’i	69
2. Guru Imam Syafi’i	75
3. Murid-Murid Imam Syafi’i	78
4. Karya Imam Syafi’i	79
B. Istinbat Hukum Imam Syafi’i	82
1. Metode Istinbat Imam Syafi’i	82
2. Istinbat Imam Syafi’I dalam Penetapan Wali Mujbir	86
BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN	102
A. Konsep Wali Mujbir menurut Imam Syafi’I dalam kitab Al-Umm	102
B. Analisis <i>Maqasid Syariah</i> terhadap konsep Wali Mujbir Imam Syafi’I dalam Kitab Al-Umm	112
BAB V PENUTUP	123
A. Kesimpulan	123
B. Saran	124
DaftarPustaka	125

ABSTRAK

TIMSAR SIREGAR, NIM. 1811680012, MAQASHID SYARIAH DALAM KONSEP WALI MUJBIR IMAM SYAFII DALAM KITAB AL-UMM, Tesis Pascasarjana (S2) Prodi Hukum Keluarga Islam UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2022. Pembimbing : Dr. Toha Andiko, M.Agdan Dr. Iim Fahimah, Lc., MA.

Tujuan sebuah perkawinan ialah untuk memperoleh ketenangan hidup yang penuh cinta dan kasih sayang (sakinah, mawadah, warahmah), yang kemudian dibantu dengan tujuan-tujuan lain : 1) reproduksi (penerusan generasi), 2) pemenuhan kebutuhan biologis (seks), 3) menjaga kehormatan, dan 4) ibadah. Dalam rangka mencapai tujuan mulia tersebut maka ditetapkan aturan hukum yang komplisit dalam perkawinan. Di antaranya adalah adanya Ijbar Wali Nikah. Terkait dengan hak ijbar wali, terdapat asumsi bahwa pandangan ulama fiqih dipengaruhi bias gender laki-laki. Di antaranya konsep Imam Syafi'i dalam hak ijbar wali yang terkesan wali memiliki hak absolut (mutlak) untuk memilihkan calon suami untuk anak gadisnya sehingga menimbulkan asumsi bahwa Islam membenarkan adanya kawin paksa. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini adalah Bagaimana konsep Wali Mujbir menurut Imam Syafi'i di dalam Kitab Al-Umm serta Bagaimana tinjauan *Maqasid Syariah* terhadap konsep wali mujbir Imam Syafi'i dalam kitab Al-Umm. Tujuan penelitian ini adalah mengetahui konsep wali mujbir Imam Syafi'i dalam kitab Al-Umm serta Menganalisis *Maqasid Syariah* terhadap pendapat Imam Syafi'i tentang Hak Ijbar Wali dalam kitab Al-Umm. Penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian kepustakaan (*library reseach*) dengan pendekatan kualitatif. Adapun sumber data yang dikumpulkan berupa data primer yakni Al-Umm, sedangkan data sekundernya adalah buku-buku, jurnal dan karya tulis lainnya yang memiliki keterkaitan dan relevan dengan tema penelitian. Untuk menganalisa data menggunakan model deskriptif analisis sebagai teknis analisis datanya. Sedangkan pisau analisis yang digunakan adalah *Maqasid Syariah*. Kesimpulan penelitian ini menunjukkan bahwa Hak Ijbar menurut Imam Syafii adalah hak untuk memaksa menikahkan atau melarang menikah dengan seseorang sebagai bentuk perlindungan atau tanggung jawab seorang ayah terhadap anaknya dengan ketentuan (a) bagi anak kecil yang belum dewasa, ayahnya dapat menikahkannya tanpa harus meminta persetujuannya terlebih dahulu; (b) bagi anak gadis yang sudah dewasa yaitu yang sudah berusia 15 tahun atau sudah mengeluarkan darah haidh, ayahnya dapat menikahkannya tanpa meminta persetujuannya terlebih dahulu, meskipun ada anjuran untuk bermusyawarah dengan anak gadis yang sudah dewasa tersebut, anjuran tersebut sifatnya *amrun ikhtiyarin la fardhin*. Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i tersebut sangat sesuai dengan *Maqasid Syariah*. Dalam hal ini *Maqasid Syariah* berfungsi untuk melindungi kualitas agama si anak gadis beserta calon keturunannya (حفظ الدين), menjaga keselamatan si gadis dari tindak aniaya suaminya (حفظ النفس), memastikan si gadis akan mendapatkan keturunan yang baik dari suami yang sholeh (حفظ النسل), dan melindungi kesejahteraan si gadis (حفظ المال).

Kata Kunci : *Maqasid Syariah*, Wali Mujbir, Imam Syafi'i dan Al-Umm

ABSTRACT

TIMSAR SIREGAR, NIM. 1811680012, Maqashid Syariah In The Concept Of Forced Marriage Guardian Imam Syafii In The Book Al-Umm, Postgraduate Thesis (S2) Islamic Family Law Study Program UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2022. Supervisor : Dr. Toha Andiko, M.Ag and Dr. Iim Fahimah, Lc., MA.

The purpose of a marriage is to obtain a peaceful life full of love and affection (full of serenity, happiness and love), which is then assisted with other goals: 1) reproduction (generational transmission), 2) fulfillment of biological needs (sex), 3) maintain honor, and 4) worship. In order to achieve this noble goal, a complete legal rule in marriage is established. One of them is the existence of forced marriage guardian Nikah. Regarding the right of forced marriage guardian, there is an assumption that the views of fiqh scholars are influenced by male gender bias. Among them is the concept of Imam Syafi'i in the forced marriage guardian's right which seems that the guardian has an absolute (absolute) right to choose a prospective husband for his daughter, giving rise to the assumption that Islam justifies forced marriage. The formulation of the problem in this study is how the concept of forced marriage guardian according to Imam Syafi'i in the Book of Al-Umm and how the Maqasid Sharia review of the concept of guardian mujbir Imam Syafi'i in the book of Al-Umm. The purpose of this study is to find out the concept of Imam Syafi'i's guardian mujbir in Al-Umm and to analyze the Maqasid Syariah of Imam Syafi'i's opinion about the forced marriage guardian rights in the book Al-Umm. This research is included in the type of library research with a qualitative approach. The sources of data collected are primary data, namely Al-Umm, while secondary data are books, journals and other written works that are related and relevant to the research theme. To analyze the data using a descriptive analysis model as a technical data analysis. While the analytical knife used is Maqasid Syariah. The conclusion of this study shows that the right of Ijbar according to Imam Syafii is the right to force marriage or prohibit marriage to someone as a form of protection or a father's responsibility towards his child with the provisions (a) for small children who are not yet mature, the father can marry him without having to ask for his approval first. formerly; (b) for an adult girl who is 15 years old or has menstrual bleeding, her father can marry her off without asking his consent beforehand, even though there is a recommendation to consult with the adult girl, the recommendation is *amrun ikhtiyarin la fardhin* . The concept of forced marriage guardian Imam Syafi'i is very in line with Maqasid Syariah. In this case, Maqasid Syariah serves to protect the religious quality of the girl and her prospective offspring (حفظ الدين), keep the girl safe from the abuse of her husband (حفظ النفس), ensure that the girl will get good offspring from a pious husband (حفظ النسل) , and protect the well-being of the girl (حفظ المال).

Keywords: Maqasid Syariah, forced marriage guardian, Imam Syafi'i and Al-Umm

نبذة مختصرة

تيمسار سيرغار ، نيم. ١٨١١٦٨٠٠١٢ ، مقشيد سورية في مفهوم ولي مجبير الإمام الصافي في كتاب الأم ، أطروحة الدراسات العليا برنامج دراسة قانون الأسرة الإسلامي الجامعة الإسلامية الحكومية فاطمواتي سوكارنو بنجكولو ، المشرف: الدكتور. توها أنديكو و الدكتور إيم فهيمة،

الغرض من الزواج هو الحصول على حياة سلمية مليئة بالحب والمودة (سكينة ، مودة ، ورحمة) ، والتي تساعد بعد ذلك في أهداف أخرى: (1) التكاثر (انتقال الأجيال) ، (2) تلبية الاحتياجات البيولوجية (الجنس) ، (3) المحافظة على الكرامة ، و (4) العبادة. ولتحقيق هذا الهدف النبيل ، تم وضع قاعدة شرعية كاملة في الزواج ، من بينها وجود إجبار والي نقح. فيما يتعلق بحق إجبار والي ، هناك افتراض بأن آراء علماء الفقه تتأثر بانحياز الذكور بين الجنسين. ومن بينها مفهوم الإمام الشافعي في حق ولي الإجبار والذي يبدو أن للولي حق مطلق (مطلق) في اختيار الزوج المحتمل لابنته ، مما أدى إلى افتراض أن الإسلام يبرر الزواج بالإكراه. تكمن صياغة المشكلة في هذه الدراسة في كيفية مفهوم الولي مجبير عند الإمام الشافعي في كتاب الأم ، وكيف مراجعة مقاصد الشريعة لمفهوم الولي مجبير الإمام الشافعي في كتاب الآية. أم. الغرض من هذه الدراسة هو معرفة مفهوم مجبير الولي للإمام الشافعي في الأم وتحليل مقاصد رأي الإمام الشافعي في حقوق إجبار الولي في كتاب الأم. يتم تضمين هذا البحث في نوع البحث المكتبي بمنهج نوعي. مصادر البيانات التي تم جمعها هي البيانات الأولية ، وهي بيانات الأم ، في حين أن البيانات الثانوية هي الكتب والمجلات وغيرها من الأعمال المكتوبة ذات الصلة وذات الصلة بموضوع البحث. لتحليل البيانات باستخدام نموذج التحليل الوصفي كتحليل البيانات الفنية. بينما السكين التحليلي المستخدم هو مقاصد الشريعة. تظهر خاتمة هذه الدراسة أن حق الإجبار عند الإمام الصيافي هو الحق في إجبار الزواج أو منع الزواج من شخص ما كشكل من أشكال الحماية أو مسؤولية الأب تجاه طفله مع أحكام (أ) بالنسبة للأطفال الصغار الذين ليسوا كذلك. بعد أن ينضج ، يمكن للأب أن يتزوجه دون أن يطلب موافقته أولاً. (ب) بالنسبة لفتاة بالغة تبلغ من العمر 15 عامًا أو تعاني من نزيف حيض ، يمكن لوالدها تزويجها دون طلب موافقته مسبقاً ، مع وجود توصية باستشارة الفتاة البالغة ، التوصية هي أمرون اختياريين لا فاردين. إن مفهوم الولي مجبير الإمام الشافعي يتوافق إلى حد كبير مع مقاصد الشريعة. في هذه الحالة ، تعمل مقاصد الشريعة على حماية الطابع الديني للفتاة وذريتها المرتقبة (حفظ الدين) ، والحفاظ على الفتاة في مأمن من الإساءة إلى زوجها (حفظ النفس) ، والتأكد من أن الفتاة ستحصل على ذرية صالحة من تقيّة. الزوج (حفظ النسل) ، وحفظ الرفاه للفتاة (حفظ المال)

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة ، والي مجبير ، الإمام الشافعي ، الأم.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Syari'at Islam diturunkan dengan tujuan mewujudkan kesejahteraan manusia (*masalahah*) dalam segala aspek kehidupan di dunia maupun akhirat, sebagai risalah terakhir yang di bawa Rasul akhir zaman. Al-Qur'an merupakan sumber dari syari'at Islam (*sourse of law*), sekaligus Undang-undang (*legal formal*) yang mengatur kehidupan manusia baik kehidupan vertikal kepada sang *Khaliq*, maupun hubungan horizontal antar sesama makhluk-Nya. Al-Qur'an dengan berbagai keistimewaan dapat memecahkan berbagai problem-problem kemanusiaan dalam berbagai segi kehidupan, baik rohani, jasmani, sosial, ekonomi maupun politik dengan pemecahan yang bijaksana¹.

Penetapan hukum dalam syari'at Islam selalu berorientasi pada aspek maslahat (termasuk menghilangkan kesulitan) yang didasarkan kepada tujuan hukum itu ditetapkan, yang terangkum dalam *Maqasid Syariah*. Begitu juga dengan konteks Indonesia yakni dalam sebuah negara terdapat sebuah aturan atau hukum yang mengatur tentang kehidupan manusia, yang tercantum dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945.

Pada dasarnya aturan sebuah hukum tidak lepas dari Undang-

¹ Manna'Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, (Bogor : Pustaka Litera Antar Nusa,2004), h. 14

undang yang mengatur adanya peraturan Undang-undang perkawinan. Tujuan dan pertama dari akad perkawinan ialah untuk memperoleh keturunan dalam rangka membentuk keluarga (rumah tangga) bahagia dan kekal. Sehingga dengan adanya Undang-undang perkawinan ini akan terarah sebagaimana mestinya dan dapat dijadikan rujukan dasar dalam melaksanakan perkawinan di Indonesia, sehingga tidak menyimpang dari aturan yang berlaku. Perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seseorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan untuk membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal, berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.²

Makna dari sebuah perkawinan ialah untuk memperoleh ketenangan hidup yang penuh cinta dan kasih sayang (*sakinah, mawadah, warahmah*), yang kemudian dibantu dengan tujuan-tujuan lain : 1) reproduksi (penerusan generasi), 2) pemenuhan kebutuhan biologis (seks), 3) menjaga kehormatan, dan 4) ibadah³. Untuk mencapai harapan dan tujuan tersebut maka Undang- undang telah memberikan aturan-aturan yang tergambar dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan, dan di dalam aturan hukum Islam juga tidak terlepas adanya sebuah aturan untuk menjadikan kemaslahatan itu sendiri di dalam sebuah rumah tangga ataupun keluarga. Sebagai rujukan prinsip dasar masyarakat Islam, Al-Quran menunjukkan bahwa pada dasarnya kedudukan laki-laki dan perempuan adalah seimbang. Sesuai dengan firman Allah SWT yang berbunyi :

² Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 1.

³ Khoirudin Nasution, *Hukum Perkawinan 1*, (Yogyakarta: ACAdEMIA TAZZAFa, 2004), h. 38.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Artinya: “Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan Mengawasi kamu.”⁴

Pada hakikatnya laki-laki dan perempuan diciptakan Allah guna menjadikan keduanya pasangan yang lengkap dan agar saling mengenal.⁵ Atas dasar itu, prinsip al-Quran terhadap hak laki-laki dan perempuan adalah sama, hak isteri diakui secara adil dengan hak suami. Keduanya memiliki hak dan kewajiban masing-masing. Oleh sebab itu, perkawinan tidak saja dipandang sebagai media mereleasasikan syari’at Allah agar memperoleh kebaikan di dunia dan di akhirat, tetapi juga merupakan sebuah kontrak perdata yang akan menimbulkan hak dan kewajiban antar keduanya.⁶

Salah satu dari syarat-rukun dalam perkawinan adalah keberadaan wali.⁷ Karena setiap wali memberikan bimbingan, dan kemaslahatan terhadap orang yang berada di bawah perwaliannya. *Fuqaha* telah mengklasifikasikan wali ini menjadi beberapa bagian : *Pertama*, ditinjau dari sifat kewalian terbagi menjadi wali *nasab* (wali yang masih mempunyai hubungan keluarga dengan pihak wanita) dan wali *hakim*. *Kedua*, ditinjau dari keberadaanya terbagi menjadi wali *aqrab* (dekat) dan

⁴ QS An-Nisaa : 1

⁵ Fauzi Ahmad Muda, *Perempuan Hitam Putih*, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007), h. 48

⁶ Sohari Sahrami, *Fikih Munakahat*, (Jakarta : Rajawali Pers, 2009) h.153

⁷ KHI pasal 14 dan 19

wali *ab'ad* (jauh) *Ketiga*, ditinjau dari kekuasaannya terbagi menjadi wali *mujbir* dan *ghairu mujbir*.⁸

Dari klasifikasi di atas, wali *mujbir* menjadi kontroversi di antara para imam mazhab. Dalam hal ini pengertian wali *mujbir* adalah hak *ijbar* wali (Bapak dan Kakek) untuk memaksa menikahkan seorang wanita tanpa persetujuan dari wanita yang bersangkutan.⁹ Dengan adanya konsep ini, ada kemungkinan terjadi perkawinan tanpa persetujuan dari calon mempelai, dengan syarat walinya adalah bapak atau kakek.

Berbeda halnya dengan Undang-undang perkawinan Indonesia, tentang syarat-syarat perkawinan berkaitan dengan keberadaan wali, secara eksplisit memang tidak menyebutkan adanya wali *mujbir* namun dalam sebuah perkawinan mengharuskan adanya persetujuan wali.¹⁰ Dalam UU No. 1 tahun 1974 pada BAB 11 Pasal 6 disebutkan bahwa perkawinan didasarkan atas persetujuan calon mempelai dan batas kedewasaan seseorang untuk melangsungkan perkawinan adalah 21 tahun, selanjutnya dinyatakan bagi calon mempelai yang belum mencapai umur 21 tahun Harus mendapat izin dari orang tua sebagaimana diatur dalam pasal 6 ayat (2) (3) (4) dan (5). Dengan kata lain, tidak ada unsur paksaan dari siapapun dalam sebuah perkawinan dan perkawinan tanpa adanya wali adalah tidak sah. Berkaitan dengan wali *mujbir*, Menurut Mahmud Yunus wali *mujbir* artinya, wali yang boleh memaksakan perkawinan kepada

⁸ Kamal Muchtar, *Asas-asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*, cet ke-3 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 101.

⁹ Khoirudin Nasution, *Hukum Perkawinan I...* h. 99.

¹⁰ Lihat Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 6.

anaknyanya sehingga ia boleh mengawinkan anak perempuannya dengan tiada meminta izin terlebih dahulu kepada anaknya.¹¹

Permasalahan *ijbar* dalam wali nikah menjadi pembicaraan serius para intelektual muslim kontemporer dan masyarakat Indonesia. Dalam realitas masyarakat sekarang, banyak wanita yang sudah terbiasa melakukan transaksi, pekerjaan publik (*kariyer*), menghidupi keluarga ataupun dirinya sendiri, sekolah dan kuliah. Hal ini menunjukkan kapabilitas wanita dalam memikul tanggung jawab berdasarkan akal dan kedewasaan. Namun masih ada (banyak) wanita yang dijodohkan, dipikirkan, bahkan dipaksa oleh orang tua (wali).

Tidak sedikit dari perkawinan tersebut yang dilakukan terhadap wanita pada usia belasan tahun, akan tetapi mereka tidak mampu menolak karena dipaksa oleh para wali mereka, dengan alasan bahwa hak *ijbar* dibolehkan *syariat*. Penolakan mereka secara nyata karena tidak adanya kecocokan dengan laki-laki yang akan dicalonkan, masih kecil, ingin meneruskan sekolah atau kuliah, telah mempunyai pilihan sendiri dan sebagainya, tidak memberikan pengaruh signifikan bagi wali.

Dari hasil wawancara penulis dengan kepala KUA Kecamatan Teramang Jaya Kabupaten Mukomuko diperoleh data bahwa pada tahun 2021 setidaknya ada 2 pasangan yang menikah diawali dengan *ijbar*

¹¹ Mahmud Yunus, *Hukum Perkawinan Dalam Islam*, (Jakarta : Hidakarya Agung, 1981), h. 64.

wali.¹² Adapun motifnya adalah karena keinginan orangtua agar kehidupan anaknya terjamin sebab calon suami merupakan orang yang kaya yang mempunyai kebun sawit puluhan hektar. Kasus tersebut merupakan bukti nyata dari pandangan hak *ijbar* wali sebagai ketentuan fiqh yang memberikan hak penuh kepada orang tua untuk menentukan sepenuhnya (tanpa persetujuan anak). Hal ini dikarenakan orang tua dalam budaya kita memiliki kekuasaan yang besar untuk menentukan pilihan bagi anak-anaknya, mulai dari hal-hal yang sepele seperti memilih pakaian, sekolah dan bahkan sampai urusan jodoh sekalipun tidak lepas dari intervensi orang tua. Sepintas kecendrungan ini sebuah pelajaran, sebab orang tua yang mengikuti perjalanan kehidupan anak. Sehingga tidak heran kalau kasih sayang orang tuakepada anak tidak terbatas.

Hak *ijbar* yang dimiliki oleh wali *mujbir* seharusnya dimaknai sebagai hak yang dimiliki orang tua untuk menikahkan anak perempuannya atas dasar tanggung jawab. Namun, karena adanya kepentingan patriarkhi dan *stereotipe* perempuan yang masih menghegemoni pandangan ulama fikih. Praktik pelaksanaan hak *ijbar* ini mengalami penyimpangan. Hal ini karena adanya pergeseran makna terhadap pemahaman *ijbar* yang lalu menimbulkan asumsi bahwa Islam membenarkan adanya kawin paksa. Kawin paksa sendiri merupakan salah satu istilah yang memiliki konotasi *ikrah*. Menurut Husein Muhammad yang merupakan aktifis pembela hak-hak perempuan mengatakan, bahwa

¹² Hasil wawancarapenulis dengan Kepala KUA Teramang Jaya, Rabu, 01 September 2021

ikrah merupakan suatu bentuk paksaan terhadap seseorang untuk melakukan satu pekerjaan disertai dengan suatu ancaman yang mengancam jiwa dan tubuhnya, tanpa dia sendiri mampu melawannya. Sementara bagi orang yang dipaksa, perbuatan tersebut bertentangan dengan kehendak hati nurani dan pikirannya.¹³

Pemaksaan *ijbar* dengan konotasi *ikrah* tentu saja tidak dapat dibenarkan. Karena hal ini dapat memberi peluang kepada orang tua untuk berlaku sewenang-wenang terhadap anak perempuan yang akan menikah. Selain itu, pernikahan berkaitan langsung dengan perasaan seorang anak gadis atau janda yang akan mendampingi suaminya seumur hidup. Dialah yang akan menjalani dan merasakan kebahagiaan serta ketentraman dalam rumah tangganya. Maka meminta persetujuan seorang gadis dan janda dalam perkawinan sangatlah dianjurkan. Sebab, seorang anak perempuan memiliki hak untuk menentukan pilihannya, seperti hadis Nabi SAW :

لا تنكح الایم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله كيف إذن؟ قال ان تسكت

Artinya : “Tidak boleh dinikahkan para janda sehingga ia diajak musyawarah dan tidak boleh dinikahkan seorang gadis sehingga dimintai izinnya, mereka bertanya, ya Rasulullah bagaimana dengan izinnya? Rasulullah menjawab diamnya.”¹⁴

عن خنساء بنت خدام ان اباها زوجها وهي ثيب فانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد نكحها

Artinya : “Dari Khansa binti Khidam sesungguhnya bapaknya telah mengawinkannya, sedang Khansa adalah seorang janda, maka ia datang menghadap Rasulullah Saw maka Rasulullah menolak (membatalkan) nikahnya.”¹⁵

¹³ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai Atas Wacana Agama Dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 106.

¹⁴ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Juz I, (Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t). h. 594

¹⁵ Al-Bukhari, *Shahih Al- Bukhori*, Juz VI, (Beirut: Dar AL-Fikr, tt), h. 234

ان جارية بكرا انت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ان اباهما زوجها وهي
كارهة , فخيرها النبي

Artinya : “Bahwasannya seorang gadis datang menghadap Rasulullah Saw. Ia menceritakan bahwasannya ayahnya telah mengawinkannya dengan paksa sedang ia tidak menyukainya, maka Rasulullah menyuruh untuk memilih (untuk melanjutkan atau membatalkan)”¹⁶

Hadits ini menegaskan bahwa walaupun seorang ayah mempunyai hak ijab kepada seorang perempuan namun menafikan hak seorang perempuan untuk menyatakan pendapatnya berupa persetujuannya ataupun penolakannya. Sedangkan salah satu rukun yang harus dipenuhi yaitu adanya wali atau orang tua dalam keluarga merupakan kepala rumah tangga yang harus bertanggung jawab segala kejadian dan aktivitas anggota keluarganya, perkawinan yang berlaku tanpa menghadirkan wali maka perkawinan tersebut tidak akan terlaksana bahkan batal demi hukum.

Menyikapi polemik di atas, Imam Syafi'i sebagai salah seorang ulama fiqh menilai meminta persetujuan seorang gadis bukan perintah wajib namun hanya anjuran demi kebaikan semata (*amru ikhtiyarin la fardlin*). Sebab dalam hadis di atas janda dan gadis dibedakan. Sehingga pernikahan seorang gadis yang masih kecil ataupun sudah baligh yang dipaksakan tanpa izinnya sah-sah saja. Sebab jika sang ayah tidak dapat menikahkan tanpa izin si gadis, maka seakan-akan gadis tidak ada bedanya dengan janda. Padahal jelas sekali hadis ini membedakan antara janda dan gadis. Janda harus menegaskan secara jelas dalam memberikan izin.

¹⁶ Sulaiman Abi Dawud, *Sunah Abi Dawud*, Juz I, (Beirut: Dar Al-Fikr, tth), h. 232

Sementara, seorang gadis cukup dengan diam saja.¹⁷

Imam Syafi'i menetapkan hak *ijbar* bagi seorang wali atas dasar kasih sayangnya yang begitu dalam terhadap putrinya itu. Seorang ayah dipersonifikasikan sebagai sosok yang begitu peduli pada kebahagiaan anak gadisnya. Sebab sang gadis belum berpengalaman hidup berumah tangga, disamping biasanya ia pun malu untuk mencari pasangan sendiri, sehingga para ulama mencoba memberi sarana bagi ayah untuk membantu buah hatinya itu.¹⁸

Dalam konteks masa kini, hak *ijbar* juga menjadi perdebatan apalagi jika dihadapkan dengan isu-isu kontemporer seperti gender. Konsep *ijbar* ini dianggap bertentangan dengan kesetaraan dan keadilan gender. Dengan kata lain dianggap merenggut hak perempuan apalagi dalam hak *ijbar*, wali mujbir berhak menikahkan anak perempuannya walaupun tanpa persetujuan yang bersangkutan serta ada anggapan bahwa seorang perempuan lemah dalam bertindak dan tidak mampu membuat keputusan sendiri.¹⁹

Berdasarkan uraian masalah tersebut, penulis ingin mengkaji dan membahas tentang permasalahan tersebut dalam sebuah karya ilmiah berupa Tesis. Mengingat bahwa Imam *Syafi'i* merupakan tokoh intelektual muslim yang menjadi inspirator bagi berdiri dan berkembangnya mazhab *Syafi'i*. Dan

¹⁷ Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, (Beirut : Dar al- Fiqr, 1983), h. 13.

¹⁸ Pera Sopariyanti, *Menilai Kawin Paksa Prespektif Fiqh dan Perlindungan Anak*, (Jakarta : RAHIMA, 2008), 15.

¹⁹ Dewi, Ririn Rindiana. *Persetujuan Mempelai Perempuan dalam Pernikahan Perspektif Hadis (Kajian Mukhtalif al-Hadits)*. (Jakarta : UIN Syarif Hidayatullah, 2017), h. 123.

Mazhab *Syafi'i* sendiri merupakan mazhab yang banyak dianut oleh umat Islam di Indonesia sehingga perlu kiranya untuk mengkaji secara lebih mendalam pemikiran Imam Syafi'i agar nantinya dihasilkan sebuah bangunan nalar fiqih *Syafi'iyah* yang tidak melenceng dari koridor kesetaraan dan keadilan. Lebih lanjut, ide pokok dari penelitian ini tertuang dalam sebuah judul : *Tinjauan Maqasid Syariah Terhadap Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i Dalam Kitab Al-Umm*.

B. identifikasi masalah

1. Adanya kesalahan pemahaman tentang hak *ijbar* wali sehingga memunculkan kesan wali boleh memaksa.
2. Adanya pemahaman bahwa agama Islam membatasi ruang gerak perempuan terkhusus dalam memilih pasangan hidup
3. Adanya pemahaman bahwa agama Islam tidak memberikan aspek keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan
4. Adanya pemahaman bahwa konsep *ijbar* tidak sesuai dengan perkembangan zaman sekarang

C. Batasan Masalah

Untuk menghindari meluasnya pembahasan masalah yang nantinya malah akan mengakibatkan kurang fokusnya pembahasan terhadap materi pokok penelitian yang akan dikaji, maka peneliti memberikan batasan masalah yaitu dengan menentukan bahwa pokok bahasan penelitian yang akan dilakukan hanya akan berfokus pada pandangan Imam Syafi'i tentang hak

ijbar wali nikah terhadap anak perempuan, baik yang masih berstatus gadis (yang masih kecil dan yang sudah dewasa) di dalam kitab al-Umm.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan adanya landasan pemikiran yang tersirat dari latar belakang di atas, maka dapat dirumuskan beberapa pokok masalah yang akan dijadikan obyek kajian dalam pembahasan ini, yakni sebagai berikut :

1. Bagaimana konsep Wali Mujbir menurut Imam Syafi'i di dalam Kitab Al-Umm?
2. Bagaimana tinjauan *Maqasid Syariah* terhadap konsep wali mujbir Imam Syafi'i dalam kitab Al-Umm?

E. Tujuan Penelitian

Mengacu pada rumusan masalah di atas maka dapat diketahui tujuan dari penelitian masalah ini di antaranya adalah sebagai berikut :

1. Mengetahui konsep wali mujbir Imam Syafi'i dalam kita Al-Umm
2. Menganalisis *Maqasid Syariah* terhadap pendapat Imam Syafi'i tentang hak *ijbar* wali dalam kitab Al-Umm.

F. Manfaat dan Kegunaan Penelitian

Dengan adanya tujuan penelitian di atas, maka penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat dan kegunaan baik secara teoritis dan praktis. Manfaat dan kegunaan tersebut antara lain adalah sebagai berikut:

1. Secara teoritis

Secara teoritis penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat dalam menambah khazanah keilmuan mengenai perdebatan eksistensi hak *ijbar* wali, khususnya yang dipandang dari pendapat Imam *Syafi'i* serta mengetahui bagaimana metode *istinbat* hukumnya sehingga mengasilkat teori tersebut.

2. Secara praktis

Secara praktis penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat sebagai bahan referensi bagi kalangan akademis, kalangan pesantren, masyarakat umum, dan peneliti lainnya dalam menggali permasalahan yang berkaitan dengan hak *ijbar*. Sehingga diharapkan akan dilahirkan karya-karya baru yang lebih progresif yang mampu menjawab permasalahan di setiap zaman. Selain itu juga penelitian ini dapat bermanfaat untuk menunjukkan betapa besar tanggung jawab seorang wali kepada anaknya.

G. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Studi ini seluruhnya bersifat kepustakaan (*library research*) dengan fokus kajian pada hasil Ijtihad Imam *Syafi'i*. Bahan yang digunakan sebagai sumber data di dalam penelitian ini digali melalui *dokumentasi*, yaitu segala data yang tertulis yang dapat digunakan sebagai sumber informasi tentang konsep-konsep ijtihad dari Imam *Syafi'i*. Penelitian yang akan penulis laksanakan merupakan penelitian literer atau kepustakaan (*library research*). Disebut sebagai penelitian literer atau kepustakaan karena sumber data dalam penelitian ini

merupakan sumber data literer atau kepustakaan.

Adapun pendekatan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, pendekatan kualitatif adalah salah satu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa ucapan atau tulisan dan perilaku orang-orang yang diamati,²⁰ yakni menganalisis secara terus menerus sejak awal sampai akhir penelitian, dengan menggunakan pola berfikir induktif dengan tujuan mencari pola, model, makna bahkan teori.²¹ Penelitian dengan pendekatan kualitatif ini paparan analisisnya tertuang dalam bentuk narasi yang disusun secara logis dan sistematis.

2. Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini sesuai objek penelitian adalah hasil ijtihad Imam Syafi'i tentang hak ijbar wali terhadap anak gadis yang diteliti lewat karyanya *al-Umm*. Adapun sumber data Primer dan data sekunder sekunder dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a) Sumber data primer meliputi karya langsung dari Imam Syafi'i yaitu kitab *Al-Umm* dan karya lainnya.
- b) Sumber data sekunder meliputi buku yang relevan dengan topik pembahasan, baik berupa buku-buku, jurnal atau berbagai majalah ilmiah lainnya.

3. Metode Pengumpulan Data

Karena penelitian ini merupakan penelitian literer, maka metode pengumpulan data yang digunakan adalah metode kepustakaan. Pengertian

²⁰ Jusuf Soewadji, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Jakarta: MitraWacana Media,2012), h. 51

²¹ Ulya, *Metode Penelitian Tafsir*, (Kudus: Nora Media Enterprise, 2010), h. 25

dari metode kepustakaan adalah metode pengumpulan data dengan mencari bahan dalam buku-buku atau pustaka-pustaka tertentu. Dalam penelitian ini, obyek kepustakaan meliputi seluruh buku atau jurnal yang membahas tentang *ijbar wali*.

4. Analisis Data

Berikutnya tentang analisa data, penelitian ini menggunakan analisa data secara *deskriptif- analitis* dan *sintesis* dengan menggunakan pendekatan *histories* dan filosofis. Metode *deskriptif*²² dimaksudkan untuk mendeskripsikan data yang berkaitan dengan pemikiran Imam Syafi'i khususnya tentang konsep dinamisasi hukum Islam dan ijtihad hukum keluarga Islam. Hal ini ditempuh melalui penelaahan data primer maupun data skunder dengan terlebih dahulu mendeskripsikan subyek penelitian untuk kemudian dianalisa dengan pendekatan *historis* dan *filosofis* tersebut. Adapun metode *sintesis* dimaksudkan sebagai cara mengumpulkan dan merangkum berbagai aneka data dan keilmuan yang "variatif" yang telah dipilih dan bisa digunakan sebagai wujud kesatuan pendapat yang lebih lengkap dan komprehensif.

Metode *komparatif*²³ digunakan untuk menganalisis dan

²² lihat Masri Singarimbun dan Sofian Effendi (ed.), *Metode Penelitian Survei* (Jakarta: LP3ES, 1989), 4. lihat juga Husaini Usman dan P. Setiady Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), 4. untuk memperoleh hasil sebesar-besarnya, seorang peneliti umumnya mengusahakan agar: 1) menjelaskan setiap langkah penelitian deskriptif itu dengan teliti dan terperinci, baik mengenai dasar-dasar metodologi maupun mengenai detail teknik secara khusus; 2) menjelaskan prosedur pengumpulan data serta pengawasan dan penilaian terhadap data itu. Baca Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian*, h. 140.

²³ Dari komparasi fakta-fakta dapat dibuat konsep atau abstraksi teoritisnya. Dari komparasi, kita dapat menyusun kategori teoritis pula. Lewat komparasi kita juga dapat membuat generalisasi, dimana fungsi dari generalisasi ini adalah untuk membantu

membandingkan pemikiran Imam Syafi'i tentang *ijbar wali* dan pemikiran dari tokoh lain. Dalam komparasi ini dikemukakan sisi-sisi persamaan dan perbedaan dari pemikiran tokoh tersebut dengan tokoh lain dan melihat sumbangan ijtihad Imam Syafi'i. Ulas banding ini juga dimaksudkan untuk menemukan aktualitas, melacak relevansi, kesejajaran dan bahkan menemukan kemungkinan terapannya dalam konteks pembaruan hukum Islam di Indonesia.

Sementara itu, pendekatan *historis* dimaksudkan untuk melihat benang merah dalam perjalanan dan pengembangan pemikiran Imam Syafi'i, baik yang berhubungan dengan lingkungan historis dan pengaruh-pengaruh yang dialaminya, maupun dalam perjalanan hidupnya sendiri. Sebagai latar belakang eksternal diselidiki keadaan khusus zaman yang dialami tokoh tersebut, baik dari segi sosial-budaya, politik, sastra dan filsafat. Latar belakang internal dikaji riwayat hidupnya, mulai dari pendidikan, pengaruh yang diterima, relasi dengan tokoh-tokoh sezaman, dan segala macam pengalaman yang membentuk dan mewarnai pandangan intelektualnya. Sedangkan pendekatan *filosofis* dimaksudkan sebagai upaya menyelidiki dan berfikir secara mendalam dengan menekankan fundamental struktur dan ide-ide dasar serta menghindari persoalan-persoalan yang kurang relevan.²⁴

memperluas terapan teorinya, memperluas daya prediksinya, lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rakesarain, 1996), h. 88.

²⁴ Anton Bekker, "*Metodologi Penelitian Filsafat*", dalam lampiran bukunya, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), h. 136.

H. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan tesis ini tidak keluar dari pokok pikiran dan kerangka yang telah ditentukan, maka penulis menggunakan sistematika sebagai berikut:

BAB I : Pendahuluan yang meliputi latar Belakang Masalah, Identifikasi masalah BatasanMasalah, Rumusan Masalah, Tujuan dan Kegunaan Penelitian, Metode Penelitian, Metode pengumpulan data, Metode Analisis data dan Sistematika Penulisan. Pembahasan ini untuk mengarahkan pembaca pada substansi penelitian.

BAB II : Bab ini merupakan landasan teori yang berisi tentang konsep *Maqasid Syariah* serta lebih khusus akan di bahas kaidah Dar ul Mafasid Muqoddamun ‘Ala Jalbi al-Masholih

BAB III : Pembahasan dalam bab ini diawali dengan Riwayat Hidup Imam Syafi’i, Biografi Imam Syafi’i, Pendidikan dan Guru-Guru Imam Syafi’i, Murid-Murid dan Karya-Karya Imam Syafi’i, Metode Istimbath Hukum Imam Syafi’i serta pembahasan tentang Hak Ijbar Wali menurut Imam Syafi’i serta diuraikan secara luas tentang Pengertian Wali, Dasar Hukum Wali, Kedudukan Wali dalam Perkawinan, Macam-macam wali, dan Syarat-Syarat Wali serta lebih lanjut dibahas secara rinci Wali Mujbir Menurut Imam Syafi’i dan Maslahat dan Madharat Konsep Wali Mujbir Imam Syafi’i

BAB IV : Dalam bab ini membahas tentang Analisis Pandangan Hak Ijbar wali menurut Imam Syafi’i serta analisis instinbat hukum Imam Syafi’i

BAB V : Bab ini merupakan rangkaian terakhir dari penelitian ini yang meliputi kesimpulan, saran-saran, dan kata penutup.

BAB II

LANDASAN TEORI

A. *Maqasid Syariah*

1. Definisi *Maqasid Syariah*

Secara bahasa *Maqasid Syariah* terdiri dari dua kata yakni *Maqasid* dan *al-syari`ah*. *Maqasid* bentuk jamak dari *maqshid* yang berarti tujuan atau kesengajaan *al-syari`ah* diartikan sebagai :

الْمَوَاضِعُ تُحَدِّدُ الْمَاءَ

“*Jalan menuju sumber air*”

Sedangkan *syariah* menurut terminologi adalah jalan yang ditetapkan Tuhan yang membuat manusia harus mengarahkan kehidupannya untuk mewujudkan kehendak Tuhan agar hidupnya bahagia di dunia dan akhirat. Sedangkan menurut Manna al-Qathan yang dimaksud dengan *syariah* adalah segala ketentuan Allah yang disyariatkan bagi hamba-hambanya baik yang menyangkut akidah, ibadah, akhlak, maupun muamalah.

Inti dari konsep *Maqasid Syariah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan atau menarik manfaat dan menolak mudarat, hal itu sangat penting. Karena begitu pentingnya *Maqasid Syariah* tersebut, para ahli teori hukum menjadikan *maqasid sy-syari`ah* sebagai salah satu kriteria (di samping kriteria lainnya) bagi mujtahid yang melakukan *ijtihad*, istilah yang sepadan dengan inti dari *Maqasid Syariah* tersebut adalah *maslahat*, karena penetapan hukum

dalam Islam harus bermuara kepada *maslahat*.²⁵

Islam sebagai agama wahyu dari Allah Swt. yang berdimensi “*rahmatan lil ‘alamin*” memberi pedoman hidup kepada manusia secara menyeluruh, menuju tercapainya kebahagiaan hidup rohani dan jasmani serta untuk mengatur tata kehidupan manusia, baik secara individu maupun bermasyarakat.²⁶ Tujuan agama Islam dalam menetapkan hukum-Nya adalah untuk merealisasikan kemashlahatan umum, dengan jalan mengambil segala yang bermanfaat dan mencegah atau menolak yang madharat yaitu yang tidak berguna bagi hidup dan kehidupan.²⁷ Serta mencegah kerusakan pada manusia dan mendatangkan kemashlahatan bagi mereka, artinya mengarahkan mereka kepada kebenaran, keadilan dan kebijakan, serta menerangkan jalan yang harus dilalui oleh manusia.²⁸

Kemashlahatan yang ingin diwujudkan oleh syari’at Islam adalah kemashlahatan yang universal (luas) tidak terbatas, baik dari sisi jumlah dan macamnya. Kemashlahatan itu berbentuk mendatangkan manfaat atau keberuntungan, maupun dalam bentuk melepaskan manusia dari kemadharatan atau kecelakaan yang akan menimpanya.²⁹

Secara global, tujuan hukum Islam (*Maqasid Syariah*) adalah

²⁵ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqih Jilid I* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 53.

²⁶ Zainudin Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), h. 10.

²⁷ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996), h. 53.

²⁸ Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 104.

²⁹ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqih Jilid I* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 53.

untuk menyelamatkan manusia di dunia dan di akhirat.³⁰ Tujuan syara' dalam menetapkan hukum itu ada 5 (lima) yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³¹ Salah satu aspek *Maqasid Syariah* membagi tiga skala prioritas yang saling melengkapi yaitu :

1. *Daruriyat*, yaitu kemaslahatan yang keberadaannya sangat dibutuhkan oleh kehidupan manusia. Artinya kehidupan manusia tidak punya arti apa-apa bila satu saja prinsip yang 5 (lima) itu tidak ada. Segala usaha yang secara langsung menjamin atau menuju pada keberadaan 5 (lima) prinsip tersebut adalah baik dalam tingkat daruri.
2. *Hajjiyat*, yaitu kemaslahatan yang tingkat kebutuhan hidup manusia kepadanya tidak berada pada tingkat daruri. Bentuk kemaslahatannya tidak secara langsung bagi pemenuhan kebutuhan pokok yang 5 (lima), tetapi, secara tidak langsung menuju ke arah sana seperti dalam hal yang memberi kemudahan bagi pemenuhan kebutuhan hidup manusia.
3. *Tahsiniyat*, yaitu kemaslahatan yang kebutuhan hidup manusia tidak sampai kepada tingkat daruri, juga tidak sampai tingkat haji, namun kebutuhan tersebut perlu dipenuhi dalam rangka memberi kesempurnaan dan keindahan bagi hidup manusia. Maslahat dalam bentuk tahsini tersebut juga berkaitan dengan lima kebutuhan pokok manusia.³²

³⁰ Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik, berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga* (Yogyalarta: Nawesea Press, cet. ke-2, 2007), h. 27.

³¹ Baharuddin Ahmad, *Hukum Perkawinan di Indonesia, studi Historis Metodologis* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2008), h. 19.

³² Baharudin Ahmad, *Hukum Perkawinan di Indonesia, studi Historis Metodologis* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2005), h. 20-21.

Memelihara kelompok *daruriyyat* maksudnya adalah memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia, kebutuhan yang esensial itu ialah memelihara agama, jiwa, akal keturunan, dan harta. Pemeliharaan ini berlaku dalam batas jangan sampai terancam eksistensi kelima pokok tersebut. Jika kelima pokok tersebut tidak terpenuhi maka akan berakibat terancamnya eksistensi kelima pokok tersebut.

Berbeda dengan kelompok *daruriyyat*, dalam kelompok *hajiyyat* tidak termasuk kebutuhan yang esensial tidak akan mengancam eksistensinya kelima pokok tersebut tetapi hanya akan menimbulkan kesulitan bagi mukallaf, sedangkan kebutuhan dalam kelompok *tahsiniyyat* berfungsi sebagai penunjang peningkatan martabat seseorang dalam kehidupannya dihadapan Tuhan sesuai dengan kepatutannya, artinya kebutuhan dalam kelompok ini erat kaitannya dengan upaya untuk menjaga etika dan moral seseorang sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit, apalagi mengancam eksistensi kelima unsur pokok tersebut.

Kelima unsur pokok tersebut menurut Asy Syatibi adalah :

a. Memelihara kemaslahatan agama

Agama adalah suatu yang harus dimiliki oleh manusia supaya martabatnya dapat terangkat lebih tinggi dari martabat makhluk yang lain. ini merupakan nikmat Allah yang tertinggi dan sempurna seperti yang dinyatakan di dalam al-qur'an, surat *Al-Maidah* / 5 : 3 :

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Artinya : “Pada hari Ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu.”³³

Menjaga dan memelihara, berdasarkan kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat :

1. Memelihara agama dalam peringkat *daruriyyat* yaitu memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang masuk peringkat primer, seperti melakukan shalat lima waktu, dan kalau diabaikan akan terancam eksistensi agama.
2. Memelihara agama dalam peringkat *hajiyyat* yaitu melaksanakan ketentuan agama, dengan maksud menghindari kesulitan , seperti jamak dan qashar bagi orang yang sedang bepergian. Kalau ketentuan ini tidak dilaksanakan maka tidak akan mengancam eksistensi agama, melainkan hanya akan mempersulit bagi orang yang melakukan.
3. Memelihara agama dalam peringkat *tahsiniyyat* yaitu mengikuti petunjuk agama guna menjunjung tinggi martabat manusia , sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajiban terhadap Tuhan. Misalnya menutup aurat baik dalam shalat maupun di luar shalat, membersihkan badan, pakaian, dan tempat.³⁴

b. Memelihara jiwa

Untuk tujuan ini, Islam melarang pembunuhan dan pelaku pembunuhan diancam hukuman Qisas (pembalasan yang seimbang),

³³ Kementerian Agama Republik Indonesia , *Al-Qur'an dan terjemahan* (Jakarta Kemenag RI. 2017) h. 132.

³⁴ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqih Maqashid Syariah* (Jakarta: Pustaka Al Kaustar, 2007), h.12.

sehingga dengan demikian diharapkan agar orang sebelum melakukan pembunuhan beripikir sepuluh kali, karena apabila orang yang di bunuh itu mati, maka si pembunuh akan mati pula. Megenai hak ini dapat ditemui dalam Al-Qur'an Surat *Al-Baqarah* / 2 : 178-179 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya : “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka Barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, Maka baginya siksa yang sangat pedih. dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.”³⁵

Memlihara jiwa, berdasarkan tingkat kepentingannya, dapat dibedakan menjadi tiga peringkat :

1. Memelihara jiwa dalam peringkat *daruriyyat* seperti memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup . kalau kebutuhan pokok ini diabaikan, maka akan berakibat ancamannya eksistensi jiwa manusia.
2. Memelihara jiwa, dalam peringkat *hajiyyat* seperti diperbolehkan berburu binatang untuk menikmati makanan yang lezat dan halal, kalau kegiatan ini diabaikan, maka tidak akan mengancam eksistensi

³⁵ Kementerian Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya*...., h. 98.

manusia, melainkan hanya mempersulit hidupnya.

3. Memelihara jiwa dalam peringkat *tahsiniyyat* seperti ditetapkan tata cara dan minum.³⁶

c. Memelihara akal

Manusia adalah makhluk Allah SWT. Ada dua hal yang membedakan manusia dengan makhluk lain. Pertama, Allah SWT telah menjadikan manusia dalam bentuk yang paling baik, dibandingkan makhluk lainnya. Firman Allah dalam surat *At-Tiin* / 95 : 4 :

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ

Artinya : “Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.”³⁷

Memelihara akal, dilihat dari segi kepentingannya dapat diadakan menjadi tiga peringkat:

1. Memelihara akal dalam peringkat *daruriyyat* seperti diharamkan meminum minuman keras. Jika ketentuan ini tidak diindahkan maka akan berakibat terancamnya eksistensi akal
2. Memelihara akal peringkat *hajiyyat* seperti dianjurkan menuntut ilmu pengetahuan. Sekiranya hal itu dilakukan, maka tidak akan merusak akal, tetapi akan mempersulit diri seseorang, dalam kaitannya dengan pengembangan ilmu pengetahuan.
3. Memelihara akal dalam peringkat *tahsiniyyat*, seperti menghindarkan diri dari menghayal atau mendegarkan sesuatu yang tidak bermanfaat. Hal ini erat kaitannya dengan etiket, tidak akan mengancam eksistensi

³⁶ Yusuf Al – Qaraddhawi, *Fiqih Maqashid ...*, h.15.

³⁷ Kementerian Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya....*, h. 398.

akal secara langsung.³⁸

d. Memelihara keturunan

Untuk ini Islam mengatur pernikahan dan mengharamkan zina, menetapkan siapa-siapa yang tidak boleh di kawini, sebagai mana cara-cara perkawinan itu dilakukan dan syarat-syarat apa yang harus di penuhi sehingga perkawinan itu dianggap sah. Mengenai pengaturan pernikahan antara lain di atur dalam surat *An-Nisa' / 4 : 3 - 4 :*

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۗ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيًّا

Artinya : “3. dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.
4. berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, Maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.”³⁹

Memelihara keturunan di tinjau dari segi tingkat kebutuhannya

dapat di bedakan menjadi tiga peringkat:

1. Memelihara keturunan dalam peringkat daruriyyat, seperti di syariatkan nikah dan dilarang zina.
2. Memelihara keturunan dalam peringkat hajiyyat seperti di tetapkannya ketentuan menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akad nikah da

³⁸ Yusuf Al – Qaraddhawi, *Fiqih Maqashid ...*, h.16.

³⁹ Kementerian Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya....*, h. 99.

di berikan hak talag padanya.

3. Memelihara keturunan dalam perigkat tahsiniyyat seperti di syariatkan khitbah atau walimah dalam perkawinan. Hal ini dilakukan dalam rangka melengkapi kegiatan perkawinan.⁴⁰

e. Memelihara harta benda dan kehormatan

Meskipun pada hakikatnya semua harta yang kita miliki kepunyaan Allah, namun Islam juga mengakui hak pribadi seseorang. Oleh karena itu manusia itu sangat tamak kepada harta benda, sehingga mau mengusahakan segala apapun. Firman Allah dalam surat *Al-Baqarah* / 2 : 275-284 yang berbunyi :

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ □

Artinya : 279. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), Maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), Maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak Menganiaya dan tidak (pula) dianiaya.

280. dan jika (orang yang berhutang itu) dalam kesukaran, Maka berilah tangguh sampai Dia berkelapangan. dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.

281. dan peliharalah dirimu dari (azab yang terjadi pada) hari yang pada waktu itu kamu semua dikembalikan kepada Allah. kemudian masing-masing diri diberi Balasan yang sempurna terhadap apa yang telah dikerjakannya, sedang mereka sedikitpun tidak dianiaya (dirugikan).⁴¹

Kelima *maqasid asy-syar'iyah* ini dianggap sebagian dari asas (Ushul ad- Din) setelah aqidah Islam. berdasarkan pada lima kaidah itu

⁴⁰ Yusuf Al – Qaraddhawi, *Fiqih Maqashid ...*, h. 19.

⁴¹ Kementerian Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya....*, h. 123.

juga para Rasul diutus dan mereka tidak bertentangan sama sekali, kelima kaidah umum tersebut merupakan asas agama, kaidah-kaidah syariah yang jika sebagian tidak dilaksanakan akan mengakibatkan rusaknya agama hal ini karena kebaikan dunia berlandaskan pada agama, dan oleh karenanya kebaikan agama tidak akan didapat kecuali dengan menjaga agama.⁴²

Syari'ah adalah konsep paling penting dan komprehensif untuk menggambarkan Islam sebagai suatu fungsi pemakaiannya yang bersifat relegius. Kata ini mempunyai arti jalan kehidupan yang baik, yaitu nilai-nilai agama yang diungkapkan secara fungsional dan dalam maknanya yang kongkrit ditunjukkan untuk mengarahkan kehidupan manusia.⁴³

Islam adalah agama fitrah, artinya agama yang wajar yang sesuai bagi manusia dengan segala kelemahan dan kekurangannya. Oleh sebab itu syariah yang termasuk hukum adalah sesuai dengan fitrah manusia hukum adalah bagian dari syariah dan syari'ah adalah program implementasi dari ad-din demikian konsep hukum dan pandangan Islam.⁴⁴

Sebagaimana kita ketahui bahwa Islam adalah agama Rahmatan lil alamin dalam artian bahwa prinsip-prinsip Islam harus selalu didasarkan untuk menjamin kesejahteraan ummat. Oleh karena itu

⁴² Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer*, (Jakarta: GP Press, 2007), h. 124.

⁴³ Fazlur Rahman, *Islam*, Alih Bahasa : Ahsin Muhammad, (Bandung : Pustaka, 1994), h. 40.

⁴⁴ Bustanul Arifin, *Kelemahan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, (Jakarta :Genta Insani Press, 1996), h.24.

hukum Islam harus bersifat permisif terhadap segala macam perubahan dan pembaharuan serta tidak kaku dalam menghadapi kehidupan yang selalu berubah., dan jikalau Islam kaku dan sak klek tentu ia tidak akan mampu menjawab persoalan zaman yang semakin berkembang dan kompleks.

Dalam Realitas sosial kita melihat kehidupan rakyat Indonesia, kita bisa jumpai banyak sekali orang-orang melakukan pernikahan beda agama yang telah diasumsikan sebagai tindakan yang semi legal, namun kemudian demi kebutuhan dipatahkan dan dimodifikasi sedemikian rupa bagi umat Islam warga Indonesia, maka sudah menjadi keniscayaan bila hukum Islam dijadikan tolok ukur di dalam menyelesaikan peristiwa yang terjadi khususnya dalam hal ini adalah pernikahan beda agama dan implikasinya terhadap kepegangan agama bagi si anak.

Hal ini penting untuk mewujudkan dan merealisasikan kemaslahatan ummat. dalam bahasa As- syatibi timbangan umum dari segala proses ijtihad dan ditetapkannya hukum (*Maqasid Syariah*) bertumpu pada moral dan prinsip keadilan. Dengan demikian, yang perlu selalu ditegaskan di tengah-tengah masyarakat bukanlah hukum tetapi masalah sebagai wujud kongkret dari Maqosid Asy- Syar'iyaaah atau moral itu sendiri. hukum dapat berubah dan harus dirubah jika tidak lagi mampu menopang terealisasinya masalah dan moral dalam kehidupan.

2. Norma Hukum *Maqasid Syariah*

Pembahasannya pada perbuatan-perbuatan yang berkategori mubah, yang baik dilakukan ataupun tidak sama-sama diperbolehkan, dan tidak mengakibatkan pahala maupun dosa. Syatibi mengembangkan sebuah penjelasan dan taksonomi baru mengenai mubah. Menurutnya perbuatan-perbuatan yang termasuk mubah dapat dikelompokkan menjadi dua bagian yang masing-masing terbagi lagi menjadi dua sub-kategori.

Pertama adalah perbuatan yang dalam skala sempit berstatus mubah, namun ketika perbuatan itu menjadi sesuatu yang dibutuhkan dalam skala yang lebih luas, maka akan mejadi mandub atau wajib. Kedua adalah perbuatan yang dalam skala sempit berstatus mubah, namun ketika perbuatan itu merugikan dalam skala yang lebih luas, maka perbuatan tersebut menjadi makruh atau haram. Dari dua pembagian ini kemudian memunculkan empat sub kategori, yaitu :

- a. Perbuatan yang pada dasarnya mubah namun secara keseluruhan bisa menjadi mandub.
- b. Perbuatan yang pada dasarnya mubah namun dala skala luas dapat menjadi wajib.
- c. Perbuatan yang pada dasarnya mubah tetapi dalam skala besar dapat menjadi makruh.

d. Perbuatan yang pada dasarnya mubah namun dalam kerangka yang lebih luas dapat menjadi haram.⁴⁵

Jadi, garis yang membedakan antara perbuatan mubah yang diperbolehkan atau tidak adalah karena kadar dan frekuensi perbuatan tersebut. Perbuatan-perbuatan yang mandub dan makruh dapat dianalisa dengan pembagian yang serupa. Sebuah perbuatan yang berstatus mandub, tetapi dalam kerangka yang luas yaitu universal dan dilakukan secara rutin akan menjadi wajib. Demikian pula halnya dengan perbuatan yang dipandang makruh apabila dilakukan sekadarnya saja, akan menjadi haram ketika terlalu sering dilakukannya.

Syatibi kemudian menambahkan norma yang kemudian dianggap bagian yang tidak terpisahkan dari hukum. Norma ini juga memperkuat dua norma lain yaitu mandub dan makruh dan memperkenankan penyimpangan dan toleransi dalam hukum. Syatibi kemudian menyebut norma ini sebagai 'afw, sebuah konsep yang mewakili sesuatu yang belum atau tidak memiliki status hukum atau yang telah memiliki status hukum, tetapi dalam hal telah memiliki status hukum, orang yang mengerjakannya tidak tahu atau lupa akan status hukum perbuatan tersebut. Sebuah sejarah yang bermula dari hadis nabi saw: "orang yang paling bersalah adalah orang yang menanyakan tentang sesuatu yang sebelumnya tidak dilarang, kemudian menjadi dilarang setelah

⁴⁵ Yusuf Al – Qaraddhawi, *Fiqh Maqashid Syariah* (Jakarta: Pustaka Al Kaustar, 2007), h.12.

dinyatakan status hukumnya”.⁴⁶

Maksud dari hadis tersebut adalah bahwa selama sebuah perbuatan tidak memiliki status hukum yang jelas, maka perbuatan itu termasuk yang tidak berstatus hukum. Jika suatu masalah belum memiliki status hukum, maka seorang muslim selama ia tidak meminta pandangan seorang ahli hukum, boleh melakukannya tanpa memperoleh pahala atau dosa.

Dalam masalah-masalah dimana norma hukum telah ditetapkan, ‘afw berarti menjadikan dosa, apapun masalahnya selama ada alasan yang kuat untuk itu. Melakukan sebuah perbuatan yang dilarang karena lupa tidak mengakibatkan dosa. Yang termasuk juga dalam kategori ini adalah masalah-masalah yang berhubungan dengan ketidakmampuan seseorang untuk melaksanakannya. Dalam hal ini ketentuan yang berlaku yang dikenal dengan ‘azima dan rukhsa. Diperbolehkannya menggunakan rukhsa karena adanya kebutuhan yang mendesak, namun dalam menghilangkan kesulitan bukan hanya berdasarkan kebutuhan yang mendesak tetapi juga karena ketidakmampuan pada kondisi-kondisi yang tidak memungkinkan.

3. Peranan *Maqasid Syariah* dalam Pengembangan hukum

Pengetahuan tentang *Maqasid Syariah*, seperti ditegaskan oleh Abd al-Wahhab Khallaf, adalah hal sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi al-Qur’an dan Sunnah,

⁴⁶ Ridwan Jamal, *Maqasid Syariah Dan Relevansinya Dalam Konteks Kekinian*, (Manado : STAIN Manado) 2010, h. 8.

menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh Al-Qur'an dan Sunnah secara kajian kebahasaan.⁴⁷

Metode *istinbat*, seperti, *istihsan*, dan *maslahah mursalah* adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *Maqasid Syariah*. *Qiyas*, misalnya, baru bisa dilaksanakan bilamana dapat ditemukan *Maqasid Syariah*-nya yang merupakan alasan logis (*'illat*) dari suatu hukum. Sebagai contoh, tentang kasus diharamkannya minuman khamar (QS. al-Maidah: 90). Dari hasil penelitian ulama ditemukan bahwa *Maqasid Syariah* dari diharamkannya minuman khamar ialah sifat memabukkannya yang merusak akal pikiran. Dengan demikian, yang menjadi alasan logis (*'illat*) dari keharaman khamar adalah sifat memabukkannya, sedangkan khamar itu sendiri hanyalah sebagai salah satu contoh dari yang memabukkan.⁴⁸

Dari sini dapat dikembangkan dengan metode analogi (*qiyas*) bahwa setiap yang sifatnya memabukkan adalah juga haram. Dengan demikian, *'illat* hukum dalam suatu ayat atau hadis bila diketahui, maka terhadapnya dapat dilakukan *qiyas* (analogi). Artinya, *qiyas* hanya bisa dilakukan bilamana ada ayat atau hadis yang secara khusus dapat dijadikan tempat mengqiyaskannya yang dikenal dengan *al mawis 'alaih* (tempat meng- *qiyas*-kan).

Jika tidak ada ayat atau hadis secara khusus yang akan dijadikan

⁴⁷ Satria Effendi, M. Zein. *Ushul fiqh* (Jakarta : Gramedia, 2004), h. 237.

⁴⁸ Moh Dahlan, *Paradigma Maqasid Syariah Dalam Menjawab Dinamika Ekonomi Kontemporer*, Jurnal Islam Nusantara Vol. 03 No. 02, p. 357-387 Juli - Desember 2019

al-maqis 'alaih, tetapi termasuk dalam tujuan syariat secara umum seperti untuk memelihara sekurangnya salah satu dari kebutuhan-kebutuhan di atas tadi, dalam hal ini dilakukan metode *maslahah mursalah*. Dalam kajian Ushul Fiqh, apa yang dianggap *maslahat* bila sejalan atau tidak dengan petunjuk-petunjuk umum syariat, dapat diakui sebagai landasan hukum yang dikenal *maslahat mursalah*.⁴⁹

Jika yang akan diketahui hukumnya itu telah ditetapkan hukumnya dalam *nash* atau melalui *qiyas*, kemudian karena dalam satu kondisi bila ketentuan itu diterapkan akan berbenturan dengan ketentuan atau kepentingan lain yang lebih umum dan lebih layak menurut syara' untuk dipertahankan, maka ketentuan itu dapat ditinggalkan, khusus dalam kondisi tersebut. Ijtihad seperti ini dikenal dengan *istihsan*. Metode penetapan hukum melalui *Maqasid Syariah* dalam praktik-praktik *istinbat* tersebut, yaitu praktik *qiyas*, *istihsan*, dan *istislah*(malsahah mursalah), dan lainnya seperti *istishab*, *sad al-zari'ah*. dan *'urf* (adat kebiasaan), di samping disebut sebagai metode penetapan hukum melalui *Maqasid Syariah*, juga oleh sebagian besar ulama ushul fiqh disebut sebagai dalil-dalil pendukung, seperti telah diuraikan secara singkat pada pembahasan dalil-dalil hukum di atas. Di bawah ini akan dijelaskan tentang metode-metode yang berdasarkan atas maqasyid syari'ah.

4. Kehujahan *Maqasid Syariah*

⁴⁹ Satria Effendi, M. Zein. *Ushul...*, h. 67.

Mashlahah dalam bingkai pengertian yang membatasinya bukanlah dalil yang berdiri sendiri atas dalil-dalil syara' sebagaimana Al Qur'an, Al Hadits, Ijma' dan Qiyas. Dengan demikian tidaklah mungkin menentukan hukum parsial (juz'i/ far'i) dengan berdasar kemashlahatan saja. Sesungguhnya mashlahah adalah makna yang universal yang mencakup keseluruhan bagian-bagian hukum far'i yang diambil dari dalil-dalil atau dasar syariah.

Kesendirian mashlahah sebagai dalil hukum, tidak dapat dilakukan karena akal tidak mungkin menangkap makna mashlahah dalam masalah-masalah juz'i. Hal ini disebabkan dua hal :

- a) Kalau akal mampu menangkap *Maqasid Syariah* secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum, maka akal adalah penentu/hakim sebelum datangnya syara'. Hal ini mungkin menurut mayoritas ulama.
- b) Kalau anggapan bahwa akal mampu menangkap *Maqasid Syariah* secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum itu dianggap sah-sah saja maka batallah keberadaan atsar/efek dari kebanyakan dalil-dalil rinci bagi hukum, karena kesamaran substansi mashlahah bagi mayoritas akal manusia.⁵⁰

Bagi Abdul Wahhab Khallaf, *Maqasid Syariah* adalah suatu alat bantu untuk memahami redaksi Al Qur'an dan Al Hadits, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung dalam Al Qur'an dan Al Hadits.

⁵⁰ Muhammad Said Romadlon al Buthi, *Dhowabit al Mashlahah fi al Syariah al Islamiyah*, (Beirut : Dar al Muttahidah, 1992), h. 112.

Dari apa yang disampaikan Abdul Wahhab Khallaf ini, menunjukkan Maqasid Al-Syariah tidaklah mandiri sebagai dalil hukum tetapi merupakan dasar bagi penetapan hukum melalui beberapa metode pengambilan hukum. Namun begitu, sebagaimana disinggung dalam pendahuluan hampir keseluruhan metode yang dipertentangkan/tidak disepakati oleh ulama, adalah karena faktor pengaruh teologi.⁵¹

B. Al-Maslahah Mursalah

Secara etimologi, masalah adalah turunan dari kata *shaluha-yashluhu-shâlih* yang berarti (baik) yaitu lawan dari buruk atau rusak. Kata *mashlahah* adalah singular (mufrad) dari kata *mashâlih* yang merupakan masdar dari *ashlaha* yang bermakna mendatangkan kemaslahatan. Dengan demikian, kata *mashlahah* juga diartikan dengan *al-shalah* yaitu kebaikan atau terlepas darinya kerusakan.⁵²

Ungkapan bahasa Arab menggunakan *maslahat* dalam arti manfaat atau perbuatan dan pekerjaan yang mendorong serta mendatangkan manfaat kepada manusia.⁵³ Sedangkan dalam arti umum, *masalahah* diartikan sebagai segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, baik dalam arti menarik atau menghasilkan, seperti menghasilkan keuntungan atau kesenangan, atau dalam arti menolak atau menghindarkan

⁵¹ Juhaya S. Praja, *Ilmu Ushul...*, h. 121.

⁵² Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz III (bal-ut: Dar al-Fikr, 1979), h. 303; Muhammad bin Mukrim bin Manzur, *Lisan al-'Arab*, Juz II (Bal-ut: Dar Sadir, 1414 H), h. 516; Abu 'AbdiIIah Zain al-Din Muhammad bin Abu Bakr al-Razi, *Mukhtar al-Sihah* (Bal-ut: aI-Maktabah aI-Asriyyah, 1999), h. 178

⁵³ Hendri Hermawan Adinugraha dan Mashudi, *Al-Maslahah Al-Mursalah dalam Penentuan Hukum Islam* (Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry : Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, 4(01), 2018, 63-75)

seperti menolak kemudharatan atau kerusakan. Jadi, setiap yang mengandung manfaat patut disebut maslahat meskipun manfaat yang dimaksud mengandung dua sisi, yaitu mendatangkan kebaikan dan menghindarkan bahaya atau kerusakan disisi lain.⁵⁴

Maslahat secara terminologi, terdapat beberapa definisi yang dikemukakan oleh ulama usul fikih. Rumusan definisi maslahat antara lain dikemukakan oleh al-Gazali, al-Tufi, al-Syatibi, al-Kawarizmi, al-Izzuddin bin Abd Salam, al-Taraki, dan al-Rabi'ah. Al-Gazali (L 1058 M – W 1111 M) mendefinisikan bahwa menurut asalnya maslahat berarti sesuatu yang mendatangkan manfaat dan menghindarkan mudarat (bahaya/kerusakan).

Namun, hakikatnya adalah *al-muhafazah 'ala maqsud al-syar'i* (memelihara tujuan syara). Sementara tujuan syara dalam menetapkan hukum terdiri dari lima unsur, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Maka semua hal yang memenuhi unsur tersebut disebut sebagai maslahat, dan sebaliknya hal-hal yang menyalahi unsur tersebut disebut mafsadat.⁵⁵

Al-Tufi (L 675 M 716 M) menjelaskan bahwa maslahat dapat ditinjau dengan pendekatan adat, selain pendekatan syariat. Dalam pendekatan adat, maslahat berarti sebab yang mendatangkan kebaikan dan manfaat, seperti perdagangan yang dapat mendatangkan keuntungan. Sedangkan dalam pengertian syariat, maslahat adalah ibarat dari sebab

⁵⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II (Jakarta: Kencana, 2009), h. 345.

⁵⁵ Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Gazali, *al-Mustasfa* (Balut: Dar al-Kutub al 'Ilmiyyah, 1993), h. 174

yang membawa kepada syariat dalam bentuk ibadah atau adat. Definisi ini dipandang sesuai dengan definisi al-Gazali bahwa masalahat dalam artian syariat sebagai sesuatu yang dapat membawa kepada tujuan syariat itu sendiri.⁵⁶

Al-Syathibi (W 1388 M) dalam al-Muwafaqat menjelaskan definisi masalahat dari dua segi, yaitu dari segi terjadinya masalahat dalam kenyataan, berarti sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia, sempurna hidupnya, tercapai apa yang diinginkan oleh syahwat dan akalunya secara mutlak. Sementara al-Izzuddin bin Abd Salam (L 1181 M –W 1262 M) dalam kitabnya *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* memaparkan bahwa masalahat memiliki dua bentuk makna, yaitu bentuk hakiki dan bentuk majasi. Masalahat dalam bentuk hakiki diartikan dengan kesenangan dan kenikmatan, sedangkan masalahat dalam bentuk majasi diartikan dengan sebab-sebab yang mendatangkan kesenangan dan kenikmatan tersebut. Pemaknaan ini didasarkan pada pandangan dasar bahwa pada prinsipnya manfaat memiliki empat bentuk, yaitu: kelezatan dan sebab-sebabnya serta kesenangan dan sebab-sebabnya.⁵⁷

Al-Taraqi (L 1917 M – W 1979 M) menguraikan bahwa masalahat adalah segala sifat yang terdapat dalam pengaturan hukum bagi muallaf dalam bentuk penarikan manfaat dan penolakan terhadap segala macam

⁵⁶ Najm al- Din al-Tufi, *Risalah fi Ri'ayah al-Maslahah* (Libanon: al-Dar al-Masdariyyah al-Lubnaniyyah, 1993), h. 25; Yusuf Hamid al-Alim, *al-Maqasid al-Ammah li al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Riyad: al-Dar al-'Alamiyyah li al-Kutub al-IsIami, 1994), h. 138

⁵⁷ 'Izz al-Din 'Abd al-Aziz bin 'Abd al-Salam al- Dimasyqi, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Juz I (al-Qahirah: Maqtabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1991), h. 14

yang menyebabkan kerusakan.⁵⁸ Al-Rabi'ah menyatakan bahwa masalah adalah segala macam manfaat yang dimaksudkan oleh Sang Pembuat Syariat terhadap hambarnya untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka dan menolak apa saja yang mengancam atau menghilangkannya.⁵⁹ Menurut al-Buthi, dalam kitab *Dhawabit al-Mashalah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, karakteristik masalah yang berbeda dengan masalah atau manfaat dalam artian umum adalah (a) waktu yang memengaruhi masalah dan mafsadat tidak terbatas hanya di dunia saja, tetapi merupakan gabungan antara dunia dan akhirat; (b) nilai masalah tidak terbatas pada kelezatan material semata, namun ia bersumber dari kebutuhan jasad dan ruh manusia,⁶⁰ dan (c) kemaslahatan agama merupakan fundamental dan harus didahulukan dari kemaslahatan lainnya. Untuk menjaga dan mempertahankan kelestarian pengamalan ajaran agama, Allah menyuruh hambanya mengorbankan apa saja yang dimilikinya, termasuk jiwa dan hartanya. Karena itu, semua kegiatan yang dilakukan dalam pemenuhan kepuasan hidup di dunia ini, jangan sampai ia mengurangi atau mengecilkan pengamalan syariat.

Sedangkan al-mursalah (المرسلة) adalah kata dasar dari ارسل dengan penambahan huruf "alif" di awalnya sehingga menjadi ارسل yang isim maf'ulnya adalah المرسلة. Al-Mursalah secara etimologi berarti "terlepas" atau dalam arti bebas dan apabila dihubungkan dengan kata mashlah

⁵⁸ Sa'ad bin Nasir al-Syassari, *al-Maslahah 'inda al-Hanabilah* (t.tp.:t.p.,t.th.), h. 2.

⁵⁹ Sa'ad bin Nasir al-Syassari, *al-Maslahah 'inda al-Hanabilah*, h. 3.

⁶⁰ Jalaluddin Abdurrahman, *al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatuha di al-Tasyri'*, Mesir, Dar al-Kitab al-Kitab al-Jami'i, 1983, hal. 44-57

maksudnya adalah “terlepas atau bebas dari keterangan yang menunjukkan boleh atau tidak bolehnya dilakukan”.

Sedangkan apabila digabungkan al-mashlahah dengan Al-Mursalah maka berarti kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung oleh syara dan tidak pula dibatalkan/ditolak syara melalui dalil yang rinci.⁶¹ Masalah mursalah terdiri dari dua kata yang hubungan keduanya dalam bentuk sifat mausul atau dalam bentuk khusus yang menunjukkan bahwa ia merupakan bagian dari al-Maslahah.⁶²

Ulama usul Fiqih mendefinisikan mashlahah mursalah dalam rumusan yang sama tapi dalam bentuk yang berbedarbeda, namun tetap memiliki kesamaan dan kedekatan pengertiannya. Jalaluddin Abdurrahman mendefinisikannya dengan :

الْمَصَالِحُ الْمَلَاءِمَةُ لِمَقَاصِدِ الشَّارِعِ وَلَا يَشْهَدُ لَهَا أَصْلٌ خَاصٌّ بِالْإِعْتِبَارِ أَوْ بِالْغَاءِ

“Maslahat yang selaras dengan syâri’ (pembuat hukum) dan tidak ada petunjuk khusus yang membuktikan tentang pengakuan atau penolakannya.”⁶³

Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan:

الْمَصَالِحُ الْمَلَاءِمَةُ لِمَقَاصِدِ الشَّارِعِ الْإِسْلَامِيِّ وَلَا يَشْهَدُ لَهَا أَصْلٌ خَاصٌّ بِالْإِعْتِبَارِ أَوْ بِالْغَاءِ

“Mashlahah yang selaras dengan tujuan syariat Islam dan tidak ada petunjuk tentu yang membuktikan tentang pengakuan atau penolakannya.”⁶⁴

⁶¹ lihat Jalaluddin Abdurrahman, *al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatuha di al-Tasyri'*, Mesir, Dar al-Kitab al-Kitab al- Jami'i, 1983, hal. 14.

⁶² Muhammad Mustafa al-Syalabi, *Ta'li' al-Ahkam*, (Mesir: Dar al- nahdhah al- 'arabiyyah, 1981), h. 171-178.

⁶³ Jalaluddin Abdul Rahman, *Al-Mashlahah al-Mursalah wa Makanatuha Fi al-Tasyri'*, Mesir, Dar al-Kitab al-Jami'i, 1983, h. 14.

⁶⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), cet. III, h. 279

Abdul Wahab Khallaf mendefinisikannya dengan:

مَصْلَحَةٌ لَمْ يَرِدْ عَنِ الشَّارِعِ دَلِيلٌ لِإِعْتِبَارِهَا أَوْ لِإِلْغَائِهَا

“Mashlahah mursalah ialah Maslahat yang tidak ada dalil syara yang mengakui atau menolaknya.”⁶⁵

Sedangkan Asy-Syathibi, mengatakan bahwa mashlahah mursalah adalah :

أن يلاءم تصرفات الشرع. ، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة. بغير دليل معين. ، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسله.
“Mashlahat itu (mashlahah yang tidak ditunjuk oleh dalil khusus yang membenarkan atau membatalkan) sejalan dengan tindakan syara. Artinya, pada mashlahat tadi ada jenis yang diakui oleh syarai secara umum tanpa adanya dalil tertentu. Itulah yang disebut dengan al-istidlal al-mursal yang dinamakan juga al-mashlahah al-mursalah.”⁶⁶

Husein Hamid Hasan, mendefinisikannya:

المصلحة المرسله مصلحة تدخل تحت أصل شرعي مأخوذ من استقراء النصوص الشرعية

“Mashlahah mursalah adalah mashlahah yang tercakup dalam dalil syara’ yang diambil/dipahami lewat penelitian dari berbagai nash syara.”⁶⁷

Badran Abu Al-‘Ainain Badran mendefinisikan:

مصلحة لم يعلم عن الشارع دليل بالاعتبار ولا بالبطلان.

“Maslahah mursalah adalah yang tidak diketahui dari syariat adanya dalil yang membenarkan atau membatalkan.”⁶⁸

Said Ramadhan Al-Buthi mendefinisikannya sebagai berikut :

إن حقيقة المصالح المرسله هي كل منفعة داخله في مقاصد الشرع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء

“Hakikat masalahah mursalah ialah setiap manfaat yang tercakup kedalam tujuan syara’ tanpa ada dalil yang membenarkan atau membatalkan.”⁶⁹

⁶⁵ AbduI Wahab Al-Khallaf, *Ilmu Ushul Al-Fiqh*, (Kuwait: Darul Qalam, 1983), cet. III, h. 84

⁶⁶ Asy-Syathibi, *Al-I’tishom*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, tth.), juz II, h. 115

⁶⁷ Husein Hamid Hassan Nazhariyat, *Al-Mashlahah Fi Al- Fiqh Al-Islamiy*, (Kal-o: Dar al-Nahdhat al-‘Arabiyah, 1971), h. 60

⁶⁸ Badran Abu Al-‘Ainain Badran, *usuI al-Gqh al-isIami*, (Iskandariah: Muassasah Syababal Jami’ah, tth.), h. 209

⁶⁹ Said Ramadhan Al-Buthi, *Dhawabit al Mashlahah Fi al-Syari’ah al-IsIamiyah*,

Berdasarkan berbagai definisi di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa hakikat dari *mashlahah maursalah* adalah segala sesuatu yang baik menurut akal dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan atau menghindarkan keburukan bagi manusia dan sesuai dengan tujuan syara. Perbedaan *maslahat* dalam pengertian bahasa dengan *maslahat* dalam pengertian hukum atau syara. *Maslahat* dalam pengertian bahasa hanya merujuk kepada tujuan pemenuhan kebutuhan manusia dan berpeluang untuk mengikuti hawa nafsu. Sedangkan dalam pengertian syariat, *maslahat* harus merujuk kepada tujuan syariat yang lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda tanpa mengabaikan pemenuhan kebutuhan manusia, yaitu memperoleh kesenangan dan kebahagiaan serta menghindarkan kesengsaraan.

1. Bentuk-bentuk *Maslahah al-Mursalah*

Menurut Amir Syarifuddin terdapat dua bentuk *maslahah* yaitu:

- a) Mewujudkan manfaat, kebaikan dan kesenangan untuk manusia yang disebut *jalb al-manafi'* (membawa manfaat). Kebaikan dan kesenangan ada yang dirasakan langsung oleh orang melakukan sesuatu perbuatan yang diperintahkan, tetapi ada juga kebaikan dan kesenangan dirasakan setelah perbuatan itu dilakukan, atau dirasakan hari kemudian, atau bahkan Hari Kemudian (akhirat). Segala perintah Allah swt berlaku untuk mewujudkan kebaikan dan manfaat seperti itu.
- b) Menghindari ummat manusia dari kerusakan dan keburukan yang disebut *dar'u al-mafasid*. Kerusakan dan keburukan pun ada yang langsung

dirasakannya setelah melakukan perbuatan yang dilarang, ada juga yang merasakan sesuatu kesenangan ketika melakukan perbuatan dilarang itu, tetapi setelah itu yang dirasakannya adalah kerusakan dan keburukan. Misalnya: berzina dengan pelacur yang berpenyakit atau meminum minuman manis bagi yang berpenyakit gula.⁷⁰

Berdasarkan definisi tentang masalah mursalah di atas, jika dilihat dari segi redaksi nampak adanya perbedaan, tetapi dilihat dari segi isi pada hakikatnya ada satu kesamaan yang mendasar, yaitu menetapkan hukum dalam halhal yang sama sekali tidak disebutkan dalam Alqur'an maupun as-Sunnah, dengan pertimbangan untuk kemaslahatan atau kepentingan hidup manusia yang bersendikan pada asas menarik manfaat dan menghindari kerusakan. Hakikat dari masalah mursalah adalah sesuatu yang baik menurut akal dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan (*jalbul mashalih au manfa'ah*) atau menghindarkan keburukan (*dar'ul mafasid*) bagi manusia.⁷¹

Semua hal yang baik menurut akal idealnya selaras dengan tujuan syariah (*Maqasid Syariah*) dalam menetapkan hukum, walaupun tidak ada petunjuk syara' secara khusus yang menolaknya, juga tidak ada petunjuk syara' yang mengetahuinya. Hal ini selaras dengan pendapat Asyraf Wajdi Dusuki dan Nurdianawati Irwani Abdullah yang mengungkapkan bahwa masalah adalah perangkat hukum yang digunakan dalam teori hukum Islam untuk mempromosikan kebaikan masyarakat dan mencegah kejahatan sosial atau korupsi.

Salah satu kaidah turunan dari masalah mursalah adalah *Jalbu*

⁷⁰ Amir Syarifuddin,. *Ushul Fiqh*. Jilid II. Cet. ke-4. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2008, h. 27

⁷¹ Jamaludin Acmad Kholik, *Maşlahah Mursalah Dalam Dinamika Ijtihad Kontemporer*, (Empirisma : Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam Vol 25, No 1 (2016))

al-Mashalih wa Daf'u al-Mafasid (meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan). karena pada dasarnya manusia dalam sehari-hari tidak jauh dengan hal yang masalah dan mafsadat seperti yang dikatakan oleh 'Izzudin bin Abd al-Salam dalam kitabnya *Qawa'id al-Ahkam fi Mushalih al-Anam* mengatakan bahwa seluruh syari'ah itu adalah maslahat, baik dengan cara menolak mafsadah atau dengan meraih maslahat. Kerja manusia itu ada yang membawa kepada maslahat, ada pula yang menyebabkan mafsadat. Baik maslahat maupun mafsadat, ada yang untuk kepentingan *duniawiyah* dan ada yang untuk kepentingan *ukhrawiyah*. Seluruh yang maslahat diperintahkan oleh syari'ah dan seluruh yang mafsadah dilarang oleh syari'ah. Setiap kemaslahatan memiliki tingkat-tingkat tertentu tentang kebaikan dan manfaatnya serta pahalanya, dan setiap ke-mafsadat-an juga memiliki tingkat-tingkatannya dalam keburukan dan ke-mudharat-annya.⁷²

Kaidah *Jalbu al-Mashalih wa Daf'u al-Mafasid* merupakan teori diurai dari konsep *Maqasid Syariah* dipopulerkan oleh Abu Ishak Asy-Syatibi yang tertuang dalam karyanya *Muwaffaqat* sebagaimana dalam ungkapannya adalah :

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصده الشارع قيام مصالح في الدين والدنياما
Artinya : “Sesungguhnya syariat itu diturunkan untuk merealisasikan maksud Allah dalam mewujudkan kemaslahatan diniyah dan duniawiyah secara bersama-sama”.⁷³

اين ما وجدت المسلحة فتم شرع الله

⁷² A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 27.

⁷³ Asy-Syatibi, *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syari'ah* Jilid 1 (Kairo: Musthafa Muhammad, t.th), h. 21

Artinya : "Kapan saja ditemukan kemashlahatan, maka itu syari'at Allah"

Izzuddin bin Abd al-Salam di dalam kitabnya *qawaid al-Ahkam fi Musholih al-Anam* mengatakan bahwa seluruh Syariah itu adalah maslahat, baik dengan cara menolak mafsadah atau dengan meraih maslahat. Kerja manusia itu ada yang membawa kepada mashlahat ada pula yang menyebabkan mafsadah. Baik maslahat maupun mafsadah ada yang untuk kepentingan duniawiyah dan ada yang untuk kepentingan ukhrowiyah, dan ada juga yang untuk kepentingan duniawiyah sekaligus ukhrowiyah. Seluruh yang maslahat diperintahkan oleh syariat dan seluruh yang mafsadat dilarang oleh syariat. Setiap kemashlahatan memiliki tingkat-tingkat tertentu tentang kebaikan dan manfaatnya serta pahalanya, dan setiap kemafsadatan juga memiliki tingkat-tingkatannya dalam keburukan dan kemudharatannya.⁷⁴

Kemashlahatan dapat dibagi menjadi tiga bagian :

- a. Kemashlahatan dari *wajibat*, setiap hal yang wajib pasti membawa kemashlahatan. Contohnya sholat fardu.
- b. Kemashlahatan dari *mandubat* (tindakan yang sunah). Contohnya Sholat Sunah

Semua hal yang *wajibat* maupun yang *mandubat* adalah sesuatu yang membawa kemashlahatan, apabila kita melaksanakan perintah Allah, maka kita termasuk orang yang bertakwa. Adapun Allah memberikan jaminan kepada orang yang bertakwa, di antaranya:

⁷⁴ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 2

مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

Artinya : "Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar." (QS. Ath-Thalaq: 2)

- c. Kemaslahatan dari *mubahat* (tindakan yang jawaz), yang dimaksud mubah disini adalah bukan sesuatu yang jika dikerjakan ataupun ditinggalkan tidak akan mendapat pahala ataupun berdosa. Tapi, sesuatu yang jika sudah diperbuat maka akan menimbulkan dua kemungkinan yaitu akan jadi baik atau bahkan buruk. Jika hal mubah yang kita perbuat sesuai dengan syariat Islam maka *insyaallah* akan mendapat pahala dan sebaliknya. Contohnya, Makan dan minum.

Kemafsadatan juga dibagi menjadi dua bagian:

- a. Kemafsadatan dari *makruhat* (tindakan yang makruh), contohnya, memakan hal-hal yang menyebabkan bau tidak nyaman, berkumur ketika berpuasa.
- b. Kemafsadatan dari *muharromat* (tindakan yang haram)[3], contohnya adalah berzina

Sebagian besar kemashlahatan dunia dan mafsadatnya telah diketahuai akal pengetahuan. Melaksanakan kesamashlahatan murni dan menolak kemafsadatan murni merupakan perbuatan yang sangat terpuji bagi manusia. Demikian pula, dalam mendahulukan kemashlahatan yang lebih unggul dan menolak kemafsadatan yang lebih unggul atau menolak kemafsadatan yang lebih unggul terlebih dahulu, kemudian mengerjakan kemashlahatan tingkat biasa atau mengerjakan

kemashlahatan yang lebih unggul, kemudian menolak kemafsadatan tingkat biasa, perihal tersebut sudah ada konsensus atas kebajikannya oleh ahli hukum.

Dalam syariat terdapat perbedaan manayang harus didahulukan antara menolak kemafsadatan atau mengerjakan kemadharatan, hal ini pada prinsipnya hanya berorientasi pada sulitnya mengetahui tingkat keunggulan masing-masing. Banyak manusia yang mengalami kebingungan, akhirnya mereka tidak mengerjakan kemashlahatn dan tidak memberantas kemafsadatan.⁷⁵

Dalam penerapan mashlahah para ulama ushul fiqh membagi pada tiga bagian yaitu:

- a. *Jalbul Masholih*, Apabila menghadapi maslahat pada waktu yang sama, dan harus dipilih salah satunya, maka pilihlah yang paling maslahat

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ....

Artinya : “beri kabar gembiralah hamba-hambaku yang mendengarkan ucapan-ucapan orang dan mengambil jalan paling baik diantanya....”(QS. Az-Zumar: 17-18)

وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَاأُخْدُوا بِأَحْسَنِهَا....

Artinya : “perintahkanlah kepada umatmu untuk mengambil yang paling baik....”(QS. Al-A’raaf: 145)

Dari kedua ayat di atas, kita bisa mengambil kesimpulan bahwa ketika ada dua perkara yang baik, maka ambillah perkara yang paling baik di antar keduanya. Sebagai contoh, menghormati tamu adalah suatu yang maslahat, wiridan setelah sholat juga

⁷⁵ Izzuddin Ibn Abd Salam, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Kemaslahatan Manusia*, terj. Ahmad Ibnu Izar, (Bandung: Musa Media, 2011), h. 3-4

masalah, lalu ketika kita sehabis sholat dan ada seorang tamu yang datang, maka temuilah tamu itu dan tinggalkanlah wiridan karena menghormati tamu adalah sesuatu yang membawa masalah bagi kita pribadi juga bagi sang tamu sendiri. Sedangkan masalah dari wiridan adalah hanya untuk diri kita sendiri.

- b. Masalahah “*dar’ul mafasid*” (masalahah dharuraat) Apabila menghadapi mafsadat pada waktu yang sama, maka cara memilih untuk meninggalkannya adalah dahulukan yang paling buruk akibatnya karena pada hakikatnya mengantisipasi hal-hal yang menimbulkan mafsadat berarti mengejar masalah.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ

Artinya : Dan bila dikatakan kepada mereka: "Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi". Mereka menjawab: "Sesungguhnya kami orang-orang yang mengadakan perbaikan". (QS. Al-Baqarah: 11)

Sebagai adalah seorang ibu yang sedang hamil mengalami kontraksi yang sangat parah, sampai akhirnya dokter memberikan pilihan kepada keluarga tersebut untuk memilih salah satu jiwa yang harus dikorbankan. Dalam kasus ini maka yang harus dikorbankan adalah sang anak. Karena ketika menyelamatkan seorang ibu kemungkinan sang ibu bisa hamil kembali. Tapi ketika yang diselamatkan sang anak, anak tersebut hanya akan dibesarkan oleh sang ayah seorang.

Contoh lain juga terdapat pada surat an-Nisa 148

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا

Artinya : "Allah tidak menyukai perkataan buruk, (yang diucapkan) secara terang-terangan kecuali oleh orang yang dizalimi. Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui." (QS. An-

Nisa: 148)

Perkataan yang buruk adalah suatu hal yang tidak baik, sedangkan dzalim ke pada orang lain juga termasuk perbuatan tercela. Allah Swt. tidak menyukai perkataan, dengan demikian perkataan yang buruk adalah hal yang mafsadat karena segala sesuatu yang makruh adalah mafsadat, tapi jika ada orang yang dzalim kepada kita maka kita diperbolehkan mengucapkan perkataan yang buruk itu karena untuk menangkal kerusakan yang lebih besar bisa dilakukan dengan kerusakan yang lebih kecil.

c. *Dar'ul mafasid muqaddamun 'ala jalbil masholih.*

Apabila terkumpul antara maslahat dan mafsadat dan antara maslahat dan mafsadatnya sama-sama kuat, maka menolak mafsadat lebih utama dari pada meraih maslahat. Contohnya, pada suasana panas, tidak berkumur dalam wudhu ketika berpuasa. Berkumur ketika berwudhu adalah suatu hal yang sunah, namun ketika melakukan kumur-kumur ketika berwudhu dikhawatirkan akan membatalkan puasa, maka lebih baik tinggalkanlah kumur-kumur tersebut.⁷⁶

Tapi apabila mafsadatnya lebih besar maka yang harus dipilih adalah yang maslahatnya. Sebagai contoh:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ لَكَبِيرٌ مِّنْ نَّفْعِهِمَا

Artinya : Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". (QS. Al-Baqarah: 219)

Ayat di atas menjelaskan bahwa khamar memiliki mashlahat dan juga

⁷⁶ Abdul Hamid Hakim, *Mabadi Awaliyah*, (Jakarta: Maktabah as-Sa'adiyyah Putra), h. 34

mafsadat. Tapi menurut ayat di atas, mafsadat dari khamar lebih banyak dari pada mashlahat nya. Maka dari itu tinggalkanlah khamar.

Adapun sebagian kemaslahatan dunia dan kemafsadatan dunia dapat diketahui dengan akal sehat, dengan pengalaman dan kebiasaan-kebiasaan manusia. Sedangkan kemaslahatan dunia dan akhirat, serta kemafsadatan dunia dan akhirat tidak bisa diketahui kecuali dengan syari'ah, yaitu melalui dalil syara' baik Al-Qur'an, As-Sunah, Ijma', Qiyas yang diakui (*mu'tabar*) dan *istislah* yang *shahih* (Akurat).

Tentang ukuran yang lebih konkrit dari kemaslahatan ini, dijelaskan oleh imam Al-Ghazali, dalam *al-mustashfa*, Imam Asy-Syatibi dalam *al-muwafaqat* dan ulama yang sekarang seperti Abu Zahrah, dan Abdul Wahab Khalaf. Apabila disimpulkan, maka persyaratan kemaslahatan tersebut adalah:

- a. Kemaslahatan itu harus sesuai dengan *Maqasid Syariah*, semangat ajaran, dalil-dalil *kulli* dan dalil *qoth'I* baik *wurud* maupun *dalalah*-nya.
- b. Kemaslahatan itu harus meyakinkan, artinya kemaslahatan itu berdasarkan penelitian yang cermat dan akurat sehingga tidak meragukan bahwa itu bias mendatangkan manfaat dan menghindarkan mudarat.
- c. Kemaslahatan itu membawa kemudahan dan bukan mendatangkan kesulitan yang diluar batas, dalam arti kemaslahatan itu bias dilaksanakan.
- d. Kemaslahatan itu memberi manfaat kepada sebagian besar masyarakat bukan kepada sebagian kecil masyarakat.

Seluruh ketentuan agama adalah untuk kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Ketaatan hamba tidak akan menambah apa-apa kepada kemahasempurnaan dan kemahakuasaan Allah, dan sebaliknya kemaksiatan hamba tidak akan mengurangi kemahakuasaan dan kemahasempurnaan Allah SWT.⁷⁷

2. Kehujjahan *Maslahah al-Mursalah*

Telah dijelaskan pada bagian sebelumnya bahwa dari segi konteks legalitas formal, maslahat terbagi tiga yaitu al-maslahah al-mu'tabarah, al-maslah al-mulgat, dan al-maslahah al-mursalah. Mayoritas ulama sepakat untuk menggunakan maslahat mu'tabarah, namun tidak menempatkannya sebagai dalil dan metode yang berdiri sendiri. Ia digunakan karena adanya petunjuk syariat yang mengakuinya, baik secara langsung atau tidak langsung. Legitimasi akan maslahat dalam bentuk ini sebagai metode ijtihad karena adanya petunjuk syariat tersebut, sehingga ia diamalkan dalam konteks pengamalan qias.⁷⁸

Ulama sepakat untuk menolak menggunakan maslahat mulgat dalam berijtihad, karena meskipun mengandung maslahat menurut akal dan sejalan dengan prinsip dan tujuan syariat, namun bertentangan dengan dalil yang jelas adanya. Menurut mayoritas ulama, bila terjadi pertentangan antara nas dengan maslahat, maka nas harus didahulukan. Sama halnya dengan maslahat mulgat, maslahat garibah juga tidak dapat dijadikan landasan dalam menetapkan sebuah hukum, karena tidak

⁷⁷ H.A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, cet. 1, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 27-30

⁷⁸ Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh*, Jilid II, h. 357.

ditemukan dalam praktik.⁷⁹

Perbedaan terdapat dikalangan ulama justru terjadi pada penggunaan masalah mursalah sebagai metode ijtihad. Pendapat ulama tentang penggunaan masalah mursalah sebagai metodologi istimbath hukum Islam terbagi menjadi beberapa golongan.⁸⁰ Golongan yang memegang teguh nash dan tidak menetapkan hukum kecuali berdasarkan dalil zhahir nash, dan tidak mengakui Al-maslahah jika tidak dijelaskan dalam nash. Yang termasuk dalam golongan ini adalah Imam al-Gazali, Mazhab *Syafi'i* dan mazhab Hanafi menurut Al-Amidy. Golongan ulama yang berpegang pada Al-maslahah yang berasal dari nash melalui illat, Maqasid dan tujuannya. Mereka mengadalogikan setiap masalah dengan masalah yang disebutkan nash. Mereka tidak menggunakan masalah kecualiyang dijelaskan oleh dalil khusus, karena mereka khawatir bercampurnya antara masalah yang diragukan dan masalah yang sebenarnya. Yang termasuk golongan ini adalah mazhab Syi'ah Imamiyah.

Golongan ulama yang menerima masalah yang sesuai dengan *Maqasid Syariah* dan mencakupinya, meskipun syari'at tidak mengakui maupun membatalkannya. Yang termasuk dalam golongan ini adalah imam Al-Syafi'i menurut Ibnu Burhan dalam kitab Al-Wajiz, dan imam Al-Haramain, menambahkan sebagian besar Hanafiyah, imam Malik,

⁷⁹ Abdul Aziz Dahlan, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV, h. 1146.

⁸⁰ JaIaluddin Abdul Rahman, *Al-maslahah al-Mursalah wa Makanatuha fi al-tasri'*, Mesir, Dar al-Kitab al-Jami'i, 1983, hal. 56-58. Lihat juga Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Damaskus: Maktabah al-Amawiyah, 1985), cet I, h. 319-335.

Imam Ahmad bin Hambal dan Ibnu taimiyah. Golongan yang menerima masalah mursalah secara mutlak, baik ada atau tidak ada wasf Al-munasib dalam nash tersebut. Ia mencakup al-mashlahah gharibah dan al-mursalah al-mulâimah. Yang termasuk dalam golongan ini adalah Imam Malik, Imam Syafi'i dan salah satu pendapatnya, sebagian besar *Syafi'iyah* dan sebagian besar imam Abu Hanifah.

Adanya perbedaan mengenai penggunaan masalah mursalah sebagai metode ijtihad adalah karena tidak adanya dalil yang secara spesifik menyatakan diterimanya masalah itu oleh Syari' baik secara langsung maupun tidak langsung, karena sebagaimana telah disebutkan bahwa diamalkannya masalah oleh mayoritas ulama adalah karena adanya dukungan syariat, meskipun tidak disebutkan secara langsung. Dengan kata lain, digunakannya masalah bukan karena semata ia adalah masalah, tetapi karena adanya dalil syariat yang mendukungnya.

Dapat disimpulkan Dari berbagai pendapat ulama diatas dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya terdapat dua golongan ulama tentang kehujjahan Al-maslahah Al-Mursalah, yakni kelompok yang menerima Al-maslahah Al-Mursalah sebagai hujjah dan kelompok yang menolak kehujjahan Al-maslahah Al-Mursalah. Adapun argumentasi yang dikemukakan oleh masing-masing kelompok akan diuraikan pada pembahasan berikutnya.

Ulama Pendukung Masalah Mursalah mendasarkan argumentasinya kepada alquran QS Al-Anbiya'[21: 107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“tiadalah kami mengutus Engkau (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”.

Menurut mayoritas ulama, Rasulullah saw. tidak akan menjadi rahmat apabila bukan dalam memenuhi kemaslahatan umat manusia. Ayat Alquran dan hadis nabi saw seIuruhnya dimaksudkan untuk mencapai kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, memberlakukan maslahat terhadap hukum-hukum lain yang juga mengandung kemaslahatan adalah sah.

Adanya *taqirir* (pengakuan/legitimasi) dari nabi saw atas penjelasan Mu’az bin Jabal yang akan menggunakan ijtihad bi al-ra’yi jika tidak menemukan ayat Alquran dan sunah nabi saw dalam rangka menyelesaikan sebuah kasus hukum. Penggunaan ijtihad ini mengacu pada penggunaan daya nalar atau sesuatu yang dianggap maslahat. Nabi saw sendiri pada waktu itu tidak membebani Mu’az untuk mencari dukungan nas.

Adanya praktik yang sudah meluas di kalangan sahabat nabi saw tentang penggunaan maslahat sebagai suatu keadaan yang sudah diterima bersama oleh para sahabat tanpa saling menyalahkan. Misalnya, pembentukan dewanrdewan dan pentetapan mata uang di masa Umar bin Al-Khattab, penyatuan cara baca Alquran pada masa Usman dan lainlain. Bahkan banyak terlihat maslahat yang secara kasat mata berbenturan dengan dalil nas yang ada, seperti memerangi orang yang tidak mau membayar zakat pada masa Abu Bakar;

pengumpulan dan munculnya sikap bebas dalam menetapkan hukum yang dapat mengakibatkan seseorang terzalimi atas nama hukum, karena menetapkan hukum dengan dugaan-dugaan yang tidak dapat dipastikan kebenarannya. Hal yang demikian jelas menyalahi prinsip penetapan hukum dalam Islam, yaitu *la dharar wa la dhirar* tidak boleh merusak dan tidak ada yang dirusak.

Seandainya dibolehkan berijtihad dengan masalah yang tidak mendapat dukungan dari nas, niscaya hal itu akan menimbulkan terjadinya perbedaan hukum pada tiap wilayah, bahkan perbedaan pendapat perorangan dalam tiap perkara. maka hukum Islam akan berubah karena alasan berubahnya waktu dan berlainannya tempat berlakunya hukum Islam. Dalam kondisi tersebut, tidak akan ada kepastian hukum. Hal ini jelas tidak sejalan dengan prinsip syariat yang universal sepanjang zaman.

Argumentasi ulama yang menolak dan menerima masalah sebagai dalil ijtihad dalam menetapkan hukum, jika diperhatikan secara seksama tampaknya tidak ada perbedaan yang prinsip. Golongan yang menerima ternyata tidak menerimanya secara mutlak dan serta merta tanpa ada persyaratan, justru mereka menetapkan sejumlah persyaratan yang ketat. Demikian pula dengan golongan yang menolak, ternyata dasar penolakannya adalah karena mereka khawatir akan kemungkinan tergelincir pada kesalahan jika sampai menetapkan hukum dengan sekehendak hati dan berdasarkan hawa nafsu. Seandainya kekhawatiran

ini dapat dihindarkan, misalnya telah ditemukannya garis kesamaan dengan prinsip utama, mereka juga akan menggunakan maslahat mursalah dalam berijtihad, sebagaimana Imam Syafi'i sendiri melakukannya.

Berdasarkan gambaran di atas, dapat dipahami pada prinsipnya mayoritas ulama menerima maslahat sebagai salah satu dasar berijtihad dalam menetapkan hukum Islam, sekalipun terdapat perbedaan pendapat di antara para imam dan pengikut mazhab dalam menentukan syarat, penerapan, dan penempatannya.

3. Penerapan *Maslahah al-Mursalah*

Beberapa penerapan masalah mursalah yang berhubungan dengan isurisu kontemporer diuraikan sebagai berikut. Penetapan "khamar" di dalam Alquran dinyatakan bahwa di dalamnya terdapat beberapa manfaat, namun dosanya lebih besar. Meskipun dinyatakan memiliki manfaat untuk manusia, namun mengkonsumsi minuman keras diharamkan dalam agama. Larangan mengonsumsi khamar yang dinyatakan dalam Alquran memiliki manfaat menunjukkan bahwa tidak setiap yang membawa manfaat dianggap sebagai masalah dalam pandangan agama dan tidak setiap yang membawa mafsadat dalam kehidupan manusia dianggap sebagai mafsadat dalam pandangan agama. Penjelasan Allah swt dalam ketentuan khamar tersebut dijadikan sebagai acuan dalam memahami kaidah yang masyhur, setiap ada kemaslahatan, maka disitu ada syariah Allah swt.

Penetapan nasab anak pada kasus nikah hamil, ditetapkan dalam kompilasi hukum Islam pasal pasal 53 dan dikaitkan pasal 98, dinyatakan bahwa anak yang lahir dari proses pernikahan yang sah maka anak tersebut adalah anak sah dinisbahkan nasabnya pada ibu dan ayahnya. Hal ini sejalan dengan pendapat imam Abu Hanifah, pendapat ulama hadis dan ulama Kufah dalam memahami hadis *al-walad li al-flrasy* (kajian lebih lanjut pada hadis *al-walad li al-firasy*) dalam menetapkan nasab. Dikatakan bahwa selama anak tersebut lahir setelah dilangsungkan aqad maka anak tersebut adalah anak sah dan nasabnya dihubungkan dengan suami. Penetapan nasab anak dalam Islam sangat mempertimbangkan kemaslahatan anak yang lahir dari rahim istri yang diingkari oleh suaminya. Dengan demikian diharapkan adanya pengakuan terhadap anak tersebut untuk memberi kejelasan status keberadaan seorang anak. Hal ini untuk menkonstatir bahwa setiap manusia yang lahir di dunia ini adalah ciptaan Tuhan yang mempunyai hak asasi untuk hidup, untuk dihormati, untuk memiliki dan untuk mendapatkan penghargaan yang sama dengan manusia lainnya. Penetapan nasab anak sah ini bukan berarti menggugurkan hukum zina, perbuatan hubungan diluar nikah adalah perbuatan zina yang diharamkan daalm Islam, maka perbuatan tersebut akan mendapat ganjarannya baik di dunia maupun diakhirat.

Penerapan masalah dalam ekonomi Islam (muamalah) memiliki ruang lingkup yang lebih luas dibanding ibadah. Bidang Ekonomi Islam

(muamalah) cukup terbuka bagi inovasi dan kreasi baru dalam membangun dan mengembangkan ekonomi Islam. Oleh karena itu prinsip Al-mashlahah dalam bidang muamalah menjadi acuan dan patokan penting. Pengembangan ekonomi Islam dalam menghadapi perubahan dan kemajuan sains teknologi yang pesat haruslah didasarkan kepada masalah, karena itu untuk mengembangkan ekonomi Islam, para ekonom muslim cukup dengan berpegang kepada mashlahah. salah satu contoh penetapan hukum Islam dengan menggunakan al-Maslahah Al-Mursalah adalah ketika Ibnu taimiyah membenarkan intervensi harga oleh pemerintah, padahal Nabi Muhammad saw. tidak mencampuri persoalan harga di Madinah, ketika para sahabat mendesaknya untuk menurunkan harga. Tetapi ketika kondisi berubah di mana distorsi harga terjadi di pasar, Ibnu Taimiyah mengajarkan bahwa pemerintah boleh campur tangan dalam masalah harga. Secara tekstual, Ibnu Taimiyah kelihatannya melanggar nash hadis Nabi Saw. tetapi karena pertimbangan kemaslahatan, dimana situasi berbeda dengan masa Nabi, maka Ibnu Taimiyah memahami hadis tersebut secara kontekstual berdasarkan pertimbangan masalah.

Kehadiran lembaga-lembaga perbankan dan keuangan syari'ah juga berdasarkan kepada Al-mashlahah Al-Mursalah. Inovasi zakat produktif dan wakaf tunai juga didasarkan kepada masalah. pendeknya semua aktivitas dan perilaku dalam perekonomian acuannya adalah masalah. Jika di dalamnya ada kemaslahatan, maka hal itu dibenarkan

dan dianjurkan oleh syari'ah. Sebaliknya jika di sana ada kemudharatan dan mufsadah, maka prakteknya tidak dibenarkan, seperti ihtikar, najasy, spekulasi valas dan saham, gharar, judi, dumping, dan segala jenis yang mengandung riba.

BAB III

BIOGRAFI IMAM SYAFI'I DAN PEMIKIRANNYA

A. Biografi Imam Syafi'i

Nama asli dari Imam Syafi'i adalah Muhammad bin Idris. Gelar beliau adalah Abu Abdillah. Orang Arab kalau menuliskan nama biasanya mendahulukan gelar dari nama, sehingga berbunyi; Abu Abdillah Muhammad bin Idris. Beliau lahir di Gazza, bagian Selatan dari Palestina, pada tahun 150 H, pertengahan abad kedua Hijriyah. Ada ahli sejarah mengatakan bahwa beliau lahir di Asqalan, tetapi kedua perkataan ini tidak berbeda karena Gazzadahulunya adalah daerah Asqalan.

Kampung halaman Imam Syafi'i bukan di Gazza Palestina, tetapi di Mekkah (Hijaz). Dahulunya Ibu-Bapaknya datang ke Gazza untuk suatu keperluan, dan tidak lama setelah itu beliau lahir. Ketika ia masih kecil, bapaknya meninggal di Gazza, dan ia menjadi anak yatim yang hanya diasuh oleh ibunya saja.

Sejarah telah mencatat bahwa ada dua kejadian penting sekitar kelahiran Imam Syafi'i yaitu :

1. Sewaktu Imam Syafi'i dalam kandungan, ibunya bermimpi bahwa sebuah bintang telah keluar dari perutnya dan terus naik membumbung tinggi, kemudian bintang itu pecah bercerai dan berserak menerangi daerah-daerah sekelilingnya. Ahli mimpi menakbirkan bahwa ia akan melahirkan seorang putera yang ilmunya akan meliputi seluruh jagad. Sekarang menjadi kenyataan bahwa ilmu Imam Syafi'i memang memenuhi dunia, bukan saja Arab, di Timur Tengah dan Afrika, tetapi juga sampai ke Timur Jauh, Indonesia, Malaysia, Thailand, Philipina dan lain-lain.

2. Pada hari Imam Syafi'i dilahirkan, dua orang ulama besar meninggal dunia. Seorang di Baghdad (Iraq), yaitu Imam Abu Hanifah Nu'man bin Tsabit (pembangun Mazhab Hanafi) dan seorang lagi di Mekkah, yaitu Imam Ibnu Jurej al Maky, mufti Hijaz ketika itu. Kata orang dalam ilmu firasat hal ini adalah satu pertanda bahwa anak yang lahir ini akan menggantikan yang meninggal dalam ilmu dan kepintarannya. Memang firasat ini akhirnya terbukti dalam kenyataan.⁸¹

Nenek moyang Imam Syafi'i adalah Muhammad bin Idris bin Abbas bin Utsman bin *Syafi'i* bin Saib bin Abu Yazid bin Hasyim bin Abdul Muthalib bin Abdul Manaf bin Qushai. Abdul Manaf bin Qushai yang menjadi nenek ke-9 dari Imam Syafi'i adalah Abdul Manaf bin Qushai nenek yang ke-4 dari Nabi Muhammad SAW. Nenek moyang Nabi Muhammad sebagai dimaklumi adalah Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muthalib bin Hasyim bin Abdul Manaf bin Qushai bin Kilab bin dan Marah bin Ka'ab bin Lu'ai bin Ghalib bin Fihir bin Malik bin Nadhar bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Ma'ad bin Adnan sampai kepada Nabi Ismail dan Nabi Ibrahim AS.

Teranglah bahwa silsilah Imam Syafi'i senenek moyang dengan Nabi Muhammad SAW. Adapun dari pihak Ibu; Fathimah binti Abdullah bin Hasan bin Husein bin Ali bin Abi Thalib. Jadi Imam Syafi'i adalah cucu dari cucu Saidina Ali bin Abi Thalib, menantu Sahabat Nabi dan

⁸¹ Mustafa al Khin, *Asar al Ikhtilaf fi al Qawa'id al Ushuliyah*, (Berut: Mu'assasah Ar-Risalah, 2003), h. 34.

Khalifah ke IV.⁸²

Dalam sejarah ditemukan bahwa Saib bin Abu Yazid Nenek Imam Syafi'i yang ke-5 adalah sahabat Nabi Muhammad SAW. Jadi baik dipandang dari segi keturunan darah maupun dipandang dari keturunan ilmu maka Imam Syafi'i yang kita bicarakan ini adalah karib kerabat dari Nabi Muhammad SAW. Gelar *Syafi'i* dari Imam Syafi'i diambil dari neneknya yang ke-4 yaitu *Syafi'i* bin Saib. Dengan demikian, Imam Syafi'i adalah dilahirkan dari keturunan suku Quraish, keturunan orang *alim* dan *arif* serta masih merupakan keluarga keturunan Nabi Muhammad SAW. Ia besar dalam keadaan yatim dan lahir dari keturunan Arab suku Quraisy.

Imam Syafi'i lahir dalam keluarga yang mulia dari segi keturunan dan keilmuan , tetapi ia tumbuh besar dalam keadaan yatim, sehingga ia hidup dalam kesederhanaan. Hidup Imam Syafi'iketika kecil tidak terlalu miskin sehingga membuatnya hina dan juga tidak keluarga yang kaya sehingga ibunya bisa memenuhi seluruh kebutuhan hidupnya. Bahkan ia diasuh oleh ibunya dalam keadaan serba kekurangan.⁸³

Setelah pada usia remaja, ia mulai menggeluti pendidikan. Pendidikan dimulainya dengan belajar bahasa Arab dari penutur asli Bahasa Arab, yaitu Bani Huzail. Selanjutnya ia belajar ilmu hadis, ilmu fikih dan Al-Qur'an di Makkah. Pendidikan ini dilanjutkan ke Madinah pada usia 21 tahun. Imam Syafi'i belajar di Medianah kepada Imam Malik dan

⁸² Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'I*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2010), h. 19-20.

⁸³ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan ...*, h. 20-21.

guru-guru yang ada di Madinah. Ia bersama Imam Malik hingga gurunya tersebut meninggal.

Setelah Imam Malik meninggal dunia, Imam Syafi'i hijrah ke Yaman untuk mengabdikan kepada pemerintah sebagai sekretaris pemerintahan.⁸⁴ Di Yaman beliau juga mengabdikan sebagai guru dan sambil belajar.⁸⁵ Di negeri Yaman inilah Imam Syafi'i menikah dengan Hamidah binti Nafi', seorang putri keturunan saidina Usman bin Affan. Usia beliau sewaktu menikah lebih kurang 30 tahun dengan mendapatkan anak sebanyak tiga orang, yaitu seorang laki-laki dan seorang perempuan. Anak laki-laki ini bernama Muhammad bin *Syafi'i* yang kemudian menjadi ulama besar dan menjadi *qadhi* di jazirah. Namun karena fitnah yang menimpanya dengan tuduhan terlibat dalam kegiatan politik kelompok Syiah yang menentang khalifah, maka pada tahun 184 Imam Syafi'i ditangkap dan di bawa ke Baghdad untuk menghadap khalifah Harun al Rasyid.⁸⁶

Setelah Imam Syafi'i bebas dari segala tuduhan, maka ia kembali

⁸⁴ Karena ketidak mampuan Imam Syafi'i, ia direlakan untuk tidak membayar, tetapi harus membantu gurunya mengajari anak-anak yang lain. Imam Syafi'i selalu mengambil tembikar, kulit, pelepah korma, dan tulang-tulang untuk digunakan menulis hadis. Selain itu ia pergi ke kantor-kantor meminta kertas bekas yang masih dapat ditulis pada bagian belakangnya. Bahan-bahan yang telah tertulis ditaruhnya di dalam guci milik ibunya sehingga catatan-catatan itu memenuhi beberapa guci yang ada. Lihat Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), h. 18.

⁸⁵ Imam Syafi'i pada waktu itu mengalami kesulitan ekonomi sehingga ia harus bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Atas bantuan orang-orang Quraish, ia diterima oleh Wali Negeri Yaman yang sedang berkunjung ke Madinah untuk bekerja di wilayahnya. Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), h. 177-178.

⁸⁶ Di antar guru Imam Syafi'i di Yaman adalah Mutharrif bin Mazin, Hisyam bin Yusuf, Amr bin Abi Salamah, dan Yahya bin Hassan. Lihat Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i ...*, h. 18.

ke Mekkah. Ia mengabdikan sebagai guru di Mekkah selama lebih kurang 17 tahun. Ia telah meninggalkan Mekkah selama lebih kurang 11 tahun semenjak usia 20 tahun. Di Mekkah ini ia menaburkan ilmu kepada murid-muridnya dan jemaah haji sehingga ia mulai dikenal kaum muslimin⁸⁷. Pada saat di Mekkah ini, Imam Syafi'i belum menjadi *Imam Mujtahid Muthlak*, ia masih mengajarkan apa yang dituntutnya selama ini, baik itu di Mekkah, Madinah dan di Baghdad.

Pada tahun 198 H, Imam Syafi'i berangkat ke Kota Baghdad sebagai ibu kota pemerintahan negara. Ia berangkat ke Baghdad setelah Imam Abu Yusuf, Muhammad bin Hasan as Syaibany, dan Khalifah Harun al-Rasyid wafat. Di Baghdad inilah Imam Syafi'i mulai mendirikan mazhab dengan metodenya sendiri. Ia tidak terikat sekali lagi dengan metode yang ditempuh oleh para gurunya, baik itu yang ada di Madinah pendiri Mazhab Maliki yang terkenal dengan *ahlu hadis* maupun para gurunya yang ada di Baghdad yang dikenal dengan *ahlu ra'yi*. Sesudah usia Imam Syafi'i 48 Tahun dan telah belajar dan mengajar selama 40 tahun, ia baru mendirikan mazhab *Syafi'i* dengan metode sendiri. Di Baghdad ini, Imam Syafi'i telah menghasilkan karya-karyanya yang berkaitan dengan ushul fiqh dan fikih. Pendapat-pendapat beliau yang ada di Baghdad ini disebut dengan *qaul qadim*.

Imam Syafi'i hanya sebulan di Baghdad, kemudian ia pun hijrah ke Mesir. Di Mesir ia juga mengajar sebagaimana di Baghdad. Ia menjadi

⁸⁷ Al Zahabi, *Siyar A'lam al Nubala*, X (Beirut: Muassasah ar Risalah, 1990), h. 14.

ulama besar di Baghdad, dan begitu juga di Mesir. Sekitar hampir enam tahun lamanya Imam Syafi'i menetap di Mesir. Ia telah berhasil mengajar dan berkarya. Pendapat-pendapat Imam Syafi'i di Mesir disebut dengan *qaul jadid*. Pada hari Kamis malam Jum'at tanggal 29 Rajab sehabis waktu Isya, tahun 204 H/820 M, Imam Syafi'i wafat disamping muridnya ar Rabi' al Jizzy.

1. Pendidikan Imam Syafi'i

Imam Syafi'i bukanlah ahli pendidikan, tetapi ia adalah praktisi pendidikan sebagai guru. Imam Syafi'i adalah ahli hukum tetapi ia bukan praktisi hukum. Ia banyak mengajarkan hukum tetapi tidak pernah jadi hakim. Ia lama jadi murid dan guru, tetapi tidak berkarya tentang pendidikan.

Secara sosial, kehidupan masa Imam Syafi'i sedang berkembang ilmu pengetahuan yang pesat. Pada masa ini muncul pemikir-pemikir Islam dalam ilmu kalam, filsafat dan politik. Politik yang berkembang adalah Syi'ah, Khawarij, Murji'ah dan Muktazilah. Filsafat juga sedang berkembang, dimana buku-buku filsafat dari Yunani dan Romawi banyak diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab. Daulah yang berdiri pada masa Imam Syafi'i adalah Daulah Abbasiyah dengan Khalifah Harun al Rasyid, al Makmun dan al Amin. Ketiga khalifah ini adalah khalifah pada masa kejayaan Islam. Hal ini berpengaruh kepada budaya intelektual yang diterima Imam Syafi'i.⁸⁸

⁸⁸ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i...*, h. 41.

Pendidikan Imam Syafi'i dimulai sejak dini. Setelah berusia sekitar dua tahun, ibunya membawa Imam Syafi'i kembali ke Makkah kampung halaman ayah dan ibunya. Selama di Makkah inilah Imam Syafi'i belajar Sastra Arab, membaca Al-Qur'an, Hadis dan Fiqih pada awalnya.

Semasa masih kecil, Imam Syafi'i belajar Bahasa Arab dari penutur asli. Penutur asli yang dimaksud adalah ia belajar langsung ke daerah Arab pedalaman atau yang disebut Arab Badui. Kalau di Kota Makkah sudah tidak asli lagi, karena sudah bercampur dengan pendatang. Imam Syafi'i belajar Bahasa Arab kepada suku atau kabilah Huzail. Atas persetujuan ibunya, ia menetap bersama masyarakat suku Huzail. Pada masa itu kabilah Huzail terkenal dengan kemahiran tata bahasa dan sastra Arab. Mereka banyak yang mampu menggubah syair-syair yang indah serta dapat mengucapkan bahasa Arab dengan fasih dan murni. Imam Syafi'i belajar bersama mereka sehingga ia merasa mampu menguasai bahasa Arab yang benar dan indah. Ia mampu menguasai syair *Imrun ul Qois*, syair *Zuheir*, syair *Jarir* dan lain-lain.⁸⁹

Setelah kembali dari pedusunan Arab Makkah, Imam Syafi'i melanjutkan pendidikannya di kota Makkah. Di Kota ini ia belajar membaca al-Qur'an kepada Ismail bin Qusthantien. Dalam usia tujuh tahun ia telah mampu menghafal Al-Qur'an 30 juznya.⁹⁰ Sedangkan ilmu fikih dipelajarinya dari mufti Hijaz pada masa itu, yaitu Muslim

⁸⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Imam Syafi'i*, Terj. Abdul Syukur, (Jakarta: Lentera, 2007), h. 85.

⁹⁰ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i ...*, h. 23.

bin Khalid az Zanzi dan belajar hadis kepada Sofyan bin Uyainah (w. 198). Selama di Makkah, Imam Syafi'i telah belajar Sastra dan Tata Bahasa Arab, Al-Qur'an, Hadis dan Fiqh.

Pendidikan di Makkah tidak memuaskan hati Imam Syafi'i walaupun ia sudah banyak mengetahui berbagai ilmu, karena ia adalah orang yang sangat mencintai ilmu pengetahuan. Ia melanjutkan pendidikannya ke Madinah. Alasan beliau untuk melanjutkan pendidikan kesana adalah karena disana ada seorang ulama yang sangat pintar dan terkenal, yaitu Malik bin Anas pendiri Mazhab Maliki. Dengan perbekalan hafal Al-Qur'an dan kitab Muwattha' dan surat rekomendasi dari gurunya Muslim bin Khalid az Zanzi dan walikota Makkah, maka Imam Syafi'i berangkat menuju Madinah untuk berguru kepada Imam Malik.⁹¹

Sesampai di Madinah, Imam Syafi'i diantar oleh Wali Kota Madinah menuju rumah Imam Malik. Imam Malik setelah menerima surat dari Wali Kota Makkah yang dialamatkan kepadanya, menyindir dengan mengatakan: "*Subhanallah*, mengapa menuntut ilmu Rasulullah pakai perantara?".

Wali Kota Madinah mempersilahkan Imam Syafi'i mengutarakan tujuannya. Imam Syafi'i berkata: Mudah-mudahan tuan dikaruniai Allah, saya ini dari kaum Muthalib datang kemari dari Makkah untuk menuntut ilmu dari tuan guru karena saya sudah lama mengetahui ilmu

⁹¹ Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i...*, h. 18.

tuan guru, tetapi sekarang hendak mendengar dengan telinga sendiri pengajian-pengajian dari tuan guru”.

Sesudah Imam Malik memperhatikan Imam Syafi'i , lalu ia berkata: “ Siapa namamu?”.

Imam Syafi'i menjawab: “Muhammad bin Idris”.

Imam Malik menyambung, “Hai Muhammad, bertaqwalah kepada Tuhan dan jauhilah sekalian kedurhakaan. Saya melihat padamu akan terjadi apa-apa.”

“Baiklah, “ kata Imam Malik, “Besok datanglah lagi dan akan saya suruh orang membacakan al Muwattha' kepadamu.”

Jawab Imam Syafi'i, “Tidak perlu dicarikan orang lain karena saya sudah menghafal di luar kepala kitab al Muwattha' itu.”

Imam Malik menjawab, “Kalau begitu keadaannya, cobalah baca”. Imam Syafi'i lantas membaca kitab al Muwattha' yang didengar oleh Imam Malik dengan seksama dan disana-sini membetulkan pembacaan-pembacaan Imam Syafi'i yang lancar itu. Sesungguhnya Imam Malik sangat kagum melihat pemuda itu, karena masih dalam usia muda remaja sudah mendalam ilmunya, sudah mahir dalam arti ayat-ayat suci dan hadis-hadis Nabi dan kaedah-kaedah Bahasa Arab.

Imam Syafi'i belajar kepada Imam Malik di Madinah selama dua tahun. Dia belajar banyak kepada Imam Malik. Disamping belajar, Imam Syafi'i juga bertugas membantu Imam Malik untuk mendiktekan kitab Muwattha' kepada murid-murid yang lain, padahal murid-murid tersebut

adalah ulama yang berasal dari berbagai kota, seperti Mesir. Di antara murid Malik bin Anas yang didiktekan oleh Imam Syafi'i kepadanya kitab Muwattha' adalah Abdullah bin Abdul Hakam, Asyhab Ibnu Qasim dan al Laits bin Sa'ad dari Mesir.⁹²

Selama di Madinah, Imam Syafi'i belajar kepada Imam Malik selama tujuh tahun dalam dua periode. Periode pertama adalah pada tahun 170 H s/d 172 H. Periode kedua adalah 174 H-179 H. Pada periode pertama dan kedua, Imam Syafi'i tinggal bersama dengan Imam Malik. Dengan demikian, metode pendidikan yang diterapkan oleh Imam Syafi'i adalah metode *mushâhabah*.

Imam Syafi'i tidak hanya mendengarkan pelajaran di Mesjid, tetapi juga dengan pergaulan bersama Imam Malik. Periode kedua adalah setelah Imam Syafi'i kembali dari Baghdad. Pada periode ini, Imam Syafi'i sudah mendapatkan banyak ilmu. Imam Malik bertambah kagum dengan ilmu Imam Syafi'i dan bahkan sudah ada pertanda dari Imam Malik bahwa ilmu Imam Syafi'i sudah melebihi ilmunya. Imam Syafi'i telah belajar kepada Imam Malik pendiri Mazhab Maliki dan juga kepada Imam Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan, murid dan sahabat Imam Abu Hanifah. Dengan demikian, ilmu yang didapatkan oleh Imam Syafi'i adalah gabungan dari ilmu pendiri Mazhab Maliki dan pendiri Mazhab Hanafi.

Setelah periode pertama belajar kepada Imam Malik selama dua

⁹² Muslim Ibrahim, *Fiqh Muqaranah*, (Jakarta: Erlangga, 1991), h, 88.

tahun, Imam Syafi'i ingin melanjutkan studinya ke Baghdad, karena disana masih ada sahabat dan murid Imam Abu Hanifah sang pendiri Mazhab Hanafi. Mereka adalah Qadhi Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan. Untuk berangkat ke Mesir, Imam Malik tidak hanya melepaskan muridnya begitu saja, tetapi ia memberikan perbekalan selama dalam perjalanan. Imam Malik menghadiahkan sebanyak 50 dinar emas, cukup untuk belanja dan menginap disitu beberapa waktu lamanya karena ongkos kendaraan dari Madinah keIraq hanya empat dinar emas.

Sesampainya di Kufah, Imam Syafi'i menetap di rumah Imam Muhammad bin Hasan. Imam Syafi'i belajar kepada Imam Muhammad bin Hasan dan Qadhi Abu Yusuf. Imam Syafi'i juga mencatat, mengutip dan menyalin beberapa naskah dari kitab-kitab yang ada di rumah Imam Muhammad. Imam Syafi'i, Imam Muhammad bin Hasan dan Qadhi Abu Yusuf sering melakukan *mubahatsah*, *muzakarah*, dan *munaqasyah*. Imam Syafi'i dapat menguasai fiqih ahli Iraq.⁹³ Ia dapat menambah pengetahuan tentang cara-cara *qadhy* memeriksa perkara dan memutuskannya, memberi fatwa dan menjatuhkan hukuman dan sebagainya yang dilakukan oleh para *qadhy* dan *mufti* disana, yang selamanya belum pernah beliau ketahui di negeri Hijaz.

Disamping belajar kepada guru, Imam Syafi'i dapat menambah pengetahuan serta pengalaman tentang keadaan perikehidupan dan pergaulan penduduk di sana, dan menambahkan pula pengertian beliau

⁹³ Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab...*, h. 177-178

tentang adat istiadat dan tabiat bangsa- bangsa lainnya, yang selama beliau di Hijaz belum pernahdiketahui.

Dilatarbelakangi oleh perasaan tidak puas terhadap ilmu, Imam Syafi'i melanjutkan pendidikannya menuju daerah Persia. Imam Muhammad bin Hasan sangat mendukung niat Imam Syafi'i tersebut, dan ia membekali muridnya tersebut berupa uang sebanyak 3000 dirham. Imam Syafi'i melakukan perjalanan (*rihlah*) menuju Persia, Rum atau Anathul, Hirah dan Palestina. Di negeri- negeri itu, Imam Syafi'i menambah ilmu pengetahuan dari para ulama yang ada di negeri-negeri tersebut.

Mengingat ada hubungan yang sangat erat antara latar belakang ilmu seseorang dengan pendapat-pendapat yang dikemukakannya, maka ada beberapa ilmu yang dianggap sebagai keahlian Imam Syafi'i. Imam Syafi'i adalah ahli dalam bahasa Arab, ilmu hadis, ilmu tafsir, ilmu fikih, ilmu sejarah, ilmu kalam, dan ilmu lainnya seperti ilmu kesehatan dan firasat.

2. Guru Imam Syafi'i

Imam Syafi'i mempelajari fiqh dan hadis dari para guru yang tempat tinggal mereka saling berjauhan dan guru-guru tersebut juga mempunyai metode keilmuan yang berbeda. Sebagaimana di antar mereka yang menjadi guru Imam Syafi'i ada yang menganut aliran Mu'tazilah dan termasuk orang-orang yang menggeluti ilmu kalam. Keberadaan guru yang beraliran Mu'tazilah tidaklah menghalangi Imam Syafi'i

untuk mengambil sisi kebaikan yang ada dalam diri guru tersebut.⁹⁴

Imam Syafi'i memperoleh pelajaran dari guru-gurunya di Mekkah, Madinah, Yaman dan guru-gurunya di Irak. Fakhruurrazai menyebutkan nama-nama sebagian gurunya. Ketahuilah Imam Syafi'i banyak sekali mempunyai guru. Di antar guru-guru yang dikenal adalah Sembilan Belas orang, lima orang di Mekkah, enam orang di Madinah, empat orang di Yaman dan empat orang di Irak. Guru-guru Imam Syafi'i di Mekkah Sufyan bin Uyainah⁹⁵, Muslim bin Khalid al Zanji, Said bin Salim al Qaddah, Daud bin Abdurrahman al Athar dan Abdul Hamid Ibnu Abdul Aziz bin Abi Rawad.

Guru-gurunya di Madinah adalah Imam Malik bin Anas, Ibrahim bin Sa'ad al Anshari, Abdul Aziz bin Muhammad ad Darwardi, Ibrahim bin Abi Yahya al Asami, Muhammad bin Abi Fudaik, dan Abdullah bin Nafi' ash Shaigh, Sahabat Ibnu Abi Dzu'ayb. Guru-guru yang berasal dari Yaman adalah Muthraf bin Mazin, Hisyam bin Yusuf seorang Qadhi kota Shan'a, Umar bin Abi Salamah sahabat al Auza'i dan Yahya bin Hasan sahabat al Laits bin Sa'ad. Kemudian guru-guru Imam Syafi'i yang berasal dari Iraq adalah Waqi' bin al Jarrah, Abu Usamah Hamad bin Usamah, keduanya orang Kufah, Ismail bin Aliyah dan Abdul Wahab bin Abdul Majid; keduanya orang Basrah.

Imam Syafi'i juga menimba ilmu dari Muhammad bin Hasan, mendengar pembacaan kitab-kitab karya Imam Muhammad bin al

⁹⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Imam Syafi'i*, terj. Abdul Syuku ..., h.150.

⁹⁵ Abu Muhammad, Sufyan ibn Uyainah al Kufi al Makki al Hilali adalah *tabi' tabi'in*. para ulama sepakat bahwa riwayatnya adalah sahih.

Hasan secara langsung. Imam Syafi'i juga meriwayatkan hadis-hadis dari Imam Muhammad bin al Hasan dan mempelajari fikih masyarakat Irak langsung dari Imam Muhammad bin al Hasan. Dengan demikian, Imam Muhammad bin al Hasan termasuk salah seorang ulama yang menjadi guru dari Imam Syafi'i.⁹⁶

Dari pembicaraan di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa Imam Syafi'i telah mempelajari ilmu dari sejumlah guru besar yang mempunyai aliran mazhab yang bermacam-macam. Imam Syafi'i telah mempelajari fikih-fikih beraneka ragam yang ada pada zamannya. Ia mempelajari fikih dari Imam Malik bin Anas, mempelajari fikih al Auza'i dari sahabatnya Umar bin Abi Salamah, mempelajari fikih al Laits bin Sa'ad dari sahabatnya Yahya bin Hasan dan mempelajari fikih Imam Abu Hanifah dari Imam Muhammad bin Hasan.⁹⁷

Dengan demikian, Imam Syafi'i telah mempelajari mazhab Maliki, mazhab al Auza'i, mazhab al Laits dan Mazhab Abu Hanifah. Semua ini masih tergolong *mazhab ahlusunnah wal jama'ah*. Imam Syafi'i juga mempelajari mazhab Syi'ah. Imam Syafi'i pernah berguru kepada Muqatil bin Sulaiman. Muqatil bin Sulaiman adalah ahli tafsir penganut mazhab Syiah Zaidiyah. Imam Syafi'i tetap mempelajari karya-karyanya.⁹⁸

3. Murid Imam Syafi'i

Imam Syafi'i mempunyai banyak murid yang selalu setia

⁹⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Imam Syafi'i ...*, h. 70-71.

⁹⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Imam Syafi'i ...*, h. 72.

⁹⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Imam Syafi'i ...*, h. 84.

menimba ilmu dari beliau pada ketiga fase kehidupan intelektualnya. Baik pada saat di Makkah, menetap di Kota Baghdad pada kunjungan keduanya, maupun ketika di Mesir. Di antar murid- murid beliau di Makkah adalah Abu Bakar al Humaidi. Beliau adalah seorang ulama fikih sekaligus ulama hadis yang *tsiqqah* dan *hafizh* dalam ilmu hadis. Al Humaidi wafat 219 H di kota Makkah. Beliau ikut melakukan perjalanan bersama Imam Syafi'i menuju kota Mesir, kemudian kembali ke Makkah setelah wafatnya Imam Syafi'i. Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad al Abbasi bin Usman bin Sayfi al Muthallibi. Beliau adalah ulama hadis sampai derajat al Hafiz. Beliau tidak ada meriayatkan dari Imam Syafi'i yang berkenaan dengan fikih. Selanjutnya adalah Abu Bakar Muhammad bin Idris dan Abu al Walid Musa bin Abu al Jarud.

Sedangkan murid Imam Syafi'i di Baghdad adalah Abu al-Hasan as Shabbah al-Za'farany, Abu Ali al Husaini bin Ali al Karabisi, Abu Tsaur al Kalbi, Abu Abdurrahman Ahmad bin Muhammad bin Yahya al Asy'ary al Bashry, dan Imam Ahmad bin Hanbal dan Ishaq bin Rahawaihi.

Murid-murid Imam Syafi'i yang berasal dari Mesir adalah Harmalah bin Yahya bin Harmalah, Abu Ya'qub bin Yahya al Buathi, Abu Ibrahim Ismail bin Yahya al Muzni, Muhammad bin Abdullah bin Abdul Hakam, ar Rabi bin Sulaiman bin Daud al Jizi, ar Rabi' bin

Sulaiman al Muradi.⁹⁹

Berdasarkan tempat, Imam Syafi'i menuntut ilmu dan tempatnya mengabdikan sebagai guru dan pemerintahan, maka wajarlah pengaruh mazhab *Syafi'i* ada di Makkah, Baghdad, Mesir dan Yaman. Semua murid ini menebar ke sejumlah negara, hingga Asia Tenggara yang mayoritas muslim penganut mazhab *Syafi'i*.¹⁰⁰

4. Karya Imam Syafi'i

Sedangkan karya beliau dalam bentuk kitab adalah *Kitab ar-Risâlah* dan *Kitab al-'Umm*. Kedua kitab ini adalah karya Imam Syafi'i yang sangat spektakuler. *Kitab ar-Risâlah* adalah kitab yang pertama diakui sebagai kitab Ushul Fiqh. Oleh karena itu, dapat diakui bahwa Imam Syafi'i adalah Imam Pertama yang pernah menyusun kitab dalam bidang disiplin ilmu Ushul Fiqh. Sedangkan *Kitab al-Umm* adalah kitab yang berisi tentang fikih secara sistematis.

Kitab ar-Risâlah ini berisi ilmu Ushul Fiqh. Menurut riwayat kitab ini dikarang pada masih usia muda. Sebabnya beliau mengarang kitab ini adalah karena diminta oleh Abdurrahman bin Mahdy, seorang Imam ahli hadis yang terkemuka di masanya, bahwa beliau supaya merencanakan sebuah karangan kitab yang membicarakan Ushul Fiqh. Dengan permintaan ini, lalu beliau mengarang kitab ar Risalah. Dalam kitab inilah Imam Syafi'i mengarang dengan jelas tentang cara-cara orang ber-*istinbâth* hukum dari al-Qur'an dan Hadis, dan cara-cara

⁹⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Imam Syafi'i* ..., h. 243-247.

¹⁰⁰ Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh Jilid I* (Jakarta: Kencana,2003), h. 235.

orang ber-*istidlâl* dengan Ijma dan Qiyas. Kitab ini diriwayatkan oleh Imam ar Rabi' bin Sulaiman al Murady. Kitab ini hingga kini masih dapat diketahui dan dipelajari isinya, karena masih tersiar di seluruh dunia Islam. Bagi para ulama yang hendak mengetahui ilmu ushul fiqh Imam Syafi'i cukuplah mempelajari kitab *ar-Risâlah*.

Kitab *al-'Umm* adalah satu-satunya kitab besar yang direncanakan dan disusun Imam Syafi'i yang berisi pendapat-pendapat hukum Islam menurut Imam Syafi'i. kitab ini disusun oleh Imam Syafi'i dan dibantu oleh para murid-muridnya.

Menurut K.H. Moenawar Chalil, cetakan yang paling baru dari kitab *al-'Umm* menjadi 7 jilid besar serta tebal atas biaya al Marhum Ahmad Bek al Husaini di Mesir. Dalam kitab *al-'Umm* cetakan baru ini termasuk juga kitab-kitab karangan Imam Syafi'i yang lain, seperti;

1. Kitab *Jami'ul Ilmi*. Kitab ini berisi pembelaan Imam Syafi'i terhadap Sunnah Nabi SAW.
2. Kitab *Ibthalul Istihsan*, kitab ini berisi tangkisan Imam Syafi'i kepada para ulama ahli Iraq (Baghdad), yang mereka itu sebagian suka mengambil hukum dengan cara istihsan.
3. Kitab *ar Raddu ala Muhammad Ibnu Hasan*, kitab ini pertahanan Imam Syafi'i terhadap serangan Imam Muhammad bin Hasan kepada para Ahli Madinah.
4. Kitab *Siyarul Ausa'iy*, kitab ini berisi pembelaan Imam Syafi'i terhadap Imam Ausya'i. beliau ini seorang alim besar ahli hadis dan

termasuk Imam Besar di masa sebelum Imam Syafi'i dilahirkan. Beliau dilahirkan pada tahun 88 H dan wafat pada tahun 150 H.

Disamping kitab *al-'Umm*, Imam Syafi'i juga menulis kitab *Ikhtilaf al-Hadits*. Kitab ini satu-satunya kitab yang disusun oleh Imam Syafi'i dimana isinya keterangan dan penjelasan beliau tentang perselisihan hadis-hadis Nabi SAW. Kitab *al Musnad* Imam Syafi'i adalah kitab yang berisi sandaran (sanad) Imam Syafi'i dalam meriwayatkan hadis-hadis Nabi yang beliau himpun dalam kitab *al-'Umm*.

Di dalam kitabnya tersebut terdapat istilah *qaul qadim* dan *qaul jadid*. *Qaul qadim* dan *qaul jadid* adalah pendapat-pendapat Imam Syafi'i yang dibedakan atas wilayah tempat dikeluarkannya suatu fatwa. *Qaul qadim* adalah fatwa yang ada di Baghdad, dan *qaul jadid* fatwa setelah di Mesir. Perubahan dari *qaul qadim* ke *qaul jadid* dapat terjadi karena menurut Imam Syafi'i setiap kasus menuntut ijtihad tersendiri, dan fatwa harus senantiasa baru sesuai dengan hasil ijtihad terakhir, tidak terikat dengan fatwa terdahulu. Perubahan fatwa dari *qaul qadim* ke *qaul jadid* sangat terkait dengan perubahan dalil atau cara pandang yang digunakan dalam setiap ijtihadnya. Akan tetapi, kegiatan ijtihadnya tidak lepas dari pengaruh kondisi sosial, budaya, ekonomi dan perbedaan geografis dan sebagainya sebab perkembangan atau perbedaan pada aspek- aspek tersebut selalu melahirkan lapangan ijtihad baru.

Dr. Lahmuddin Nasution memberikan sepuluh contoh masalah perbedaan *qaul qadim dan qaul jadid*. Di antaranya adalah air *musta'mal*, zakat zaitun, mengganti puasa untuk mayyit dan penyaksian rujuk. Menurut *qaul qadim* air *musta'mal* tetap suci dan mensucikan, sedangkan menurut *qaul jadid* air *musta'mal* tetap suci tetapi tidak mensucikan. Pada *qaul qadim*, zaitun wajib dizakati sedangkan dalam *qaul jadid* zaitun tidak wajib zakat. Puasa untuk mayyit dalam *qaul qadim* orang yang tidak berpuasa dengan sengaja pada waktu hidupnya dan ia meninggal, maka puasanya dapat digantikan oleh walinya, sedangkan menurut *qaul jadid*, puasanya tidak bisa diganti, tapi yang bisa adalah *kaffarah* dari hartanya. Dan masih banyak lagi contoh yang lain.¹⁰¹

B. Istinbat Hukum Imam Syafi'i

1. Metode Istinbat Imam Syafi'i

Imam Syafi'i merupakan ulama yang dapat memperkenalkan sebuah metodologi yang sistematis dan konsisten serta menempatkan kedua aliran (*hadits dan ra'yu*) secara proporsional.¹⁰² Hal tersebut karena Imam Syafi'i pernah berguru kepada guru yang beraliran *ahl al-hadits* yaitu Imam Malik bin Anas, dan juga berguru kepada ulama *ahl al-ra'yu* (al-Syaibani).

¹⁰¹ Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i...*, h. 175-218.

¹⁰² Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *al-Risalah*, (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiah, t.t), h. 21-23

Adapun metode *istinbat* atau metode *ushul fiqh* yang digunakan Imam Syafi'i dalam menetapkan suatu hukum ialah Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, dan *qiyas*.¹⁰³

a. Al-Qur'an

Sebagaimana imam-imam lainnya, Imam Syafi'i menempatkan Al-Qur'an pada urutan pertama, karena tidak ada sesuatu kekuatan apapun yang dapat menolak keotentikan Al-Qur'an. Sekalipun sebagian hukumnya masih ada yang bersifat *z{anni*, sehingga dalam penafsirannya membutuhkan *qarinah* yang kemungkinan besar akan menghasilkan penafsiran perbedaan pendapat.

Dalam pemahaman Imam Syafi'i atas Al-Qur'an, beliau memperkenalkan konsep *al-bayan*. Melalui konsep *al-bayan*, beliau mengklasifikasikan *dilalah nash* atas *'amm* dan *khas*. Sehingga ada *dilalah 'amm* dengan maksud *'amm*, ada pula *dilalah 'amm* dengan dua maksud *'amm* dan *khas*, dan ada pula *dilalah 'amm* dengan maksud *khas*. Klasifikasi ini adalah *dilalah* tertentu yang maknanya ditentukan oleh konteksnya atau dengan istilah lain *dilalah* tersebut menunjuk pada makna implisit bukan eksplisit.¹⁰⁴

b. *Sunnah*

¹⁰³ Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *al-Risalah*..., h. 30

¹⁰⁴ Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *al-Risalah*..., h. 30-32

Menurut Imam Syafi'i *al-sunnah* merupakan sumber hukum yang kedua setelah Al-Qur'an. Sunnah berfungsi sebagai pelengkap dalam menginterpretasikan Al-Qur'an yang *mujmal*, *mutlaq*, dan *'amm*.¹⁰⁵ Imam Syafi'i menempatkan posisi Sunnah sejajar dengan Al-Qur'an, hal ini karena perannya yang amat penting dalam konteks *bayan* (menjelaskan) dan penetapan hukum tersebut. *Al-Syafi'i* berbeda dengan Abu Hanifah dan Malik dalam pemakaian hadits *ahad*. Abu Hanifah secara mutlak meninggalkannya, Malik lebih mengutamakan tradisi masyarakat Madinah, sementara Imam Syafi'i secara mutlak menggunakannya selama memenuhi kriteria.

c. *Ijma'*

Ijma' menurut Imam Syafi'i ialah "tidak diketahui ada perselisihan pada hukum yang dimaksudkan." Beliau berpendapat, bahwa meyakini telah terjadi persesuaian paham semua ulama, yang dari jumlah banyak ulama tersebut tidak mungkin terjadi kekeliruan.¹⁰⁶

Imam Syafi'i membagi *ijma'* menjadi dua yaitu *ijma' s'arih* dan *ijma' sukuti*. Namun menurut beliau yang dapat dijadikan hujah adalah *ijma' s'arih*. Hal ini menurutnya, karena karena kesepakatan itu disandarkan kepada nash, dan berasal dari sesuatu yang tegas dan jelas sehingga tidak mengandung keraguan. Imam Syafi'i menolak *ijma' sukuti* karena tidak merupakan kesepakatan semua mujtahid.

¹⁰⁵ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah...*, h. 190

¹⁰⁶ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1968), h. 91

Dan diamnya mujtahid menurutnya belum tentu mengindikasikan persetujuan.

d. *Qiyas*

Muhammad Abu Zahrah menjelaskan bahwa ulama yang pertama kali mengkaji *qiyas* (merumuskan kaidah-kaidah dan dasar-dasarnya) adalah Imam Syafi'i.¹⁰⁷ Imam Syafi'i menempatkan *qiyas* setelah Al-Qur'an, Hadits, Ijma' dan fatwa sahabat. Beliau menggunakan *qiyas* dan menolak *istihsan*, karena menurutnya barang siapa menggunakan *istihsan* sama halnya membuat syari'at dengan hawa nafsu.

Syarat-syarat *qiyas* yang dapat diamalkan menurut Imam Syafi'i adalah :

- 1) Orang yang mengambil *qiyas* harus mengetahui bahasa arab.
- 2) Mengetahui hukum Al-Qur'an, *faraid*, *uslub*, *nasikh mansukh*, *'amm khas*, dan petunjuk *dilalah nasf*.
- 3) Mengetahui sunnah, qaul sahabat, *ijma'* dan *ikhtilaf* dikalangan ulama'.
- 4) Mempunyai pikiran sehat dan prediksi bagus, sehingga mampu membedakan masalah yang mirip hukumnya.¹⁰⁸

2. Metode *Istinbat* Imam Syafi'i dalam penetapan Wali Mujbir

a. Pengertian Wali Mujbir

Imam Syafi'i dalam kitabnya Al-Umm menjelaskan wali mujbir,

¹⁰⁷ Abu Zahrah , *al-Syafi'i Hayatuhu wa Asruhu wa Ara'uhu wa Fiqhuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1418 H/1997), h. 298

¹⁰⁸ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, h. 510-511

yaitu seorang wali yang dapat menikahkan anak gadisnya tanpa melalui izinnya. Adapun pendapat beliau tersebut, penulis kutip sebagai berikut:

قال الشافعي : فأبي ولي امرأة ثيب او بكر زوجها بغير اذنها فالنكاح باطل، إلا الاءاء في الاءبكار، والساءة في الممالءك، لأن الناء صلى الله عليه وسلم رد نكاح خنساء ابنة خذام حين زوجها أبوها كارهة، ولم يقل إلا أن تشائي أن تيري أباك فتجيزي إنكاحه، لو كانت إجازته إنكاحها تيزه أشبه أن يأ مرها أن تجيز إنكاح أبيها، والا يرد بقوته عليها.

Artinya : Imam Syafi'i berkata: Siapa saja yang menjadi wali bagi seorang wanita (janda atau perawan), lalu ia menikahkan wanita itu tanpa izin si wanita, maka pernikahan dianggap batal, kecuali seorang bapak yang menikahkan anak perawannya dan majikan yang menikahkan wanita miliknya, karena Nabi SAW menolak pernikahan Khansa putri Khudzam ketika dinikahkan oleh bapaknya secara paksa. Nabi tidak memberikan reaksi lain selain mengatakatakan, "Apabila engkau mau berbakti kepada bapakmu dengan merestui pernikahan yang dilakukannya." Apabila restu dari beliau atas pernikahan itu sebagai pembolean darinya, maka lebih tepat dikatakan bahwa beliau memerintahkan Al Khansa untuk merestui pernikahan yang diselenggarakan oleh bapaknya dan tidak menolaknya, karena besarnya kekuasaan bapak terhadapnya.¹⁰⁹

Qaul Imam Syafi'i tersebut memberikan pemahaman bahwa seorang ayah dapat menikahkan anak perempuannya yang masih perawan dengan tanpa izin dari anak tersebut. Sebagaimana pendapat beliau "semua wanita baik gadis maupun janda yang dinikahkan walinya tanpa izin, maka pernikahannya adalah batal, kecuali seorang ayah yang mengawinkan anak gadisnya." Jadi, hak menikahkan dengan paksa atau dengan istilah lain hak ijbar itu hanya diberlakukan pada ayah.

Pendapat Imam Syafi'i di atas berdasarkan hadis tentang kisah Khansa' binti Khudzam. Kisah Khansa yang dijodohkan dengan laki-

¹⁰⁹ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19

laki pilihan ayahnya dan ia “tidak menyukainya, kemudian ia melaporkan kejadian tersebut kepada Nabi Muhammad SAW. Rasulullah memberikan pilihan kepada Khansa” untuk membatalkan perkawinan tersebut atau melanjutkannya. Menurut Imam Syafi’i dari riwayat hadits tersebut, secara kontekstual Rasul memberikan nasihat agar ia menerima perkawinan tersebut, karena seorang ayah lebih berkuasa, dalam arti lebih mengetahui kemaslahatan bagi putrinya.

b. Dasar Hukum hak *ijbar*

Imam Syafi’i berpendapat bahwa wali dalam pernikahan menjadi sesuatu yang harus ada, karena wali nikah adalah termasuk salah satu rukun dalam pernikahan, yang berarti bahwa akad pernikahan tanpa adanya wali tidak sah hukumnya, Allah swt berfirman :

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ

Artinya : kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita)¹¹⁰

Ayat ini adalah ayat paling jelas yang menunjukkan bahwa perempuan merdeka tidak berhak menikahkan dirinya sendiri.

Sebagaimana juga ditunjukkan oleh al-Qur’an dalam surat Al- Baqarah

(2) ayat 232 yang berbunyi :

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرْضَوْنَ بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَرْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Artinya : Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah

¹¹⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya...*, h. 122

terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.

Sebagian Ulama berkata bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Ma'qil bin Yasar yang mencegah saudara perempuannya untuk kembali rujuk dengan suami pertamanya, Al Barraah Abdullah bin 'Asim. Ayat tersebut turun sebagai petunjuk bahwa perempuan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri dan larangan bagi para wali untuk menolak menikahkan perempuan atau menjadi penghalang pernikahan bagi perempuan yang di bawah kewaliannya.¹¹¹

Ayat ini juga banyak mengandung petunjuk bahwa pernikahan menjadi sempurna dengan adanya kerelaan wali, mahar dan calon mempelai. di lain pihak wali tidak boleh mempersulit putrinya. Oleh karena itu, jika dia mempersulit putrinya maka penguasa dapat menikahkannya sebab, orang yang menghalangi suatu hak, maka titah penguasa dapat mengambil hak itu dari sang wali.¹¹² sebagaimana ditunjukkan dalam sebuah hadis nabi:

وعن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ' أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل ، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له .

Artinya : Dari Aisyah RA dari Nabi Saw bahwasannya beliau berkata berkata : Siapapun perempuan yang menikah tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal.

¹¹¹ Taufiq Hidayat , *Rekonstruksi Hak Ijbar*, De Jure I : Jurnal Hukum dan Syariah Vol 1, No 1 > Hidayat

¹¹² Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 13.

Jika hubungan seksual telah terjadi (setelah pernikahan itu) maka perempuan itu berhak mendapatkan maharnya karena ia telah menghalalkan kehormatannya. Jika pihak wali enggan menikahkan, maka hakimlah yang bertindak sebagai wali bagi seseorang yang tidak ada walinya. (HR. Abu Daud, Ibnu Majah, Ad-Darimi dan At-Tirmidzi dari Aisyah)¹¹³

Alasan lain yang menunjukkan kekuasaan seorang ayah untuk menikahkan anak gadisnya adalah pada hadist yang diriwayatkan oleh Aisyah:

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: "نكحني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا ابنة ست أو سبع وبني بي وأنا ابنة تسع
Artinya: Diriwayatkan dari Aisyah RA, ia berkata, "Nabi SAW menikahiku, sedang aku berusia enam tahun atau tujuh tahun, dan beliau mulai berkumpul denganku ketika aku berusia sembilan tahun."¹¹⁴

Hadits di atas menunjukkan bahwa dengan usia Aisyah yang masih sangat kecil yaitu pada usia 6 atau 7 tahun, maka yang melakukan pernikahan tersebut adalah ayahnya (Abu Bakr), karena seorang ayah lebih berhak daripada seorang wanita perawan. Imam Syafi'i menjelaskan:

دَلَّ إِنْكَاحُ أَبِي بَكْرٍ عَائِشَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْنَةَ سِتٍّ وَبِنَاؤُهُ بِهَا ابْنَةَ تِسْعٍ عَلَى أَنَّ الْأَبَّ أَحَقُّ بِالْبِكْرِ مِنْ نَفْسِهَا وَلَوْ كَانَتْ إِذَا بَلَغَتْ بَكْرًا كَانَتْ أَحَقَّ بِنَفْسِهَا مِنْهُ أَشْبَهَ أَنْ لَا يَجُوزَ لَهُ عَلَيْهَا حَتَّى تَبْلُغَ فَيَكُونَ ذَلِكَ بِإِذْنِهَا.
Artinya : Dari pernikahan `Aisyah dengan Nabi saw oleh Abu Bakar ra disaat masih usia 6 tahun dan berumah tangga dengan Rasul pada saat 9 tahun menunjukkan bahwa ayah lebih berhak atas diri gadis melebihi hak dirinya sendiri; sebab seandainya anak perempuan yang telah mencapai usia gadis lebih berhak atas dirinya sendiri daripada ayahnya, itu sama halnya bagi ayah tidak diperbolehkan menikahkannya sampai ia mencapai usia

¹¹³ HR. Nasa'i nomor 4261 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

¹¹⁴ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19

baligh sehingga perkawinannya baru dapat diselenggarakan atas izinnya.¹¹⁵

Dari pernyataan imam al-Syafi'i di atas diketahui bahwa seorang wali lebih berhak atas diri anak gadisnya, khususnya yang berkaitan dengan perkawinan, selama memang belum mencapai usia dewasa atau baligh. Hal ini dipandang wajar, sebab anak dalam usia sebelum baligh seluruh tindakan keperdataannya dilimpahkan kepada walinya, hal ini sebab anak tersebut belum dipandang sebagai cakap hukum.

Lebih lanjut, dalam hal penentuan usia baligh, sehingga seseorang dipandang cakap hukum, imam al-Syafi'i menyatakan bahwa:

فلما كان من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الجهاد يكون على بن خمس عشرة سنة وأخذ المسلمون بذلك في الحدود وحكم الله بذلك في اليتامى فقال {حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً} ولم يكن له الأمر في نفسه إلا بن خمس عشرة سنة أو ابنة خمس عشرة إلا أن يبلغ الحلم أو الجارية المحيض قبل ذلك فيكون لهما أمر في أنفسهما.

Artinya : Ketika ketentuan yang menyatakan bahwa kewajiban jihad dibebankan atas anak usia lima belas tahun itu menjadi sunnah Rasul dan hal ini diambil oleh kaum muslimin sebagai batas ketentuan serta Allah swt menetapkannya dalam hal anak-anak yatim; Allah swt berfirman “samapi mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta)” dan tidaklah ada baginya perintah (yang berlaku) untuk dirinya sendiri kecuali ia adalah anak laki-laki yang telah mencapai usia lima belas tahun, atau anak perempuan usia lima belas tahun; terkecuali bagi yang sudah mimpi basah atau gadis yang haid sebelum usia lima belas tahun maka bagi keduanya berlaku perintah (yang berlaku) untuk mereka berdua.¹¹⁶

Dengan demikian jika terdapat seorang anak perempuan yang belum pernah mengeluarkan haid dan belum mencapai usia 15 (lima belas) tahun atas dirinya berlaku hak ijbār oleh walinya, sehingga wali

¹¹⁵ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 17

¹¹⁶ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 17

boleh menikahkannya dengan lelaki siapapun tanpa harus meminta persetujuannya.

c. Perbedaan *al-bikr* dan *al-tsayyib*

Dalam wilayah *ijbar*, terdapat pemaknaan yang berbeda antara perempuan yang masih gadis dan janda sehingga implikasi hukum terhadap keduanya juga berbeda. Yang dinamakan *bikr* adalah perempuan yang masih perawan dan menyerupai perawan. Yang disebut perawan yakni sebutan bagi perempuan yang benar-benar belum pernah berhubungan seksual dan perempuan yang menyerupai perawan dalam hukumnya. Sedangkan yang disebut perempuan yang menyerupai perawan (*bikr hakikah*) adalah apabila seorang perawan menikah berkali-kali dan semua suaminya itu meninggal dunia atau bercerai, dan si perawan telah menerima dari mereka mahar dan warisan, maka ia dapat dinikahkan sebagaimana halnya seorang perawan, dengan syarat mereka belum melakukan hubungan intim, karena pada kondisi demikian predikat perawan belum hilang darinya.¹¹⁷

Sedangkan *tsayyib* adalah apabila seorang perawan yang tidak lagi perawan atau apabila seorang wanita telah dicampuri oleh seorang laki-laki dalam pernikahan yang sah maupun pernikahan yang tidak sah atau dizinai, baik wanita itu telah baligh atau masih kecil, maka hukumnya sama seperti janda, tidak boleh bagi bapak menikahkannya tanpa izin darinya.¹¹⁸

¹¹⁷ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19.

¹¹⁸ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19.

Dalam hal ini al-Syafi'i mengambil hujjah dari hadis Rasul yang berbunyi:

الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا

Artinya : Janda lebih berhak tentang dirinya sendiri, sementara gadis dimintai izin dalam dirinya dan izinnya adalah diamnya.¹¹⁹

Tentang hadits ini imam al-Syafi'i memberikan analisis dengan menyatakan bahwa:

وَيُسَبِّهُ فِي دَلَالَةِ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَرَّقَ بَيْنَ الْبِكْرِ وَالنَّبِيْبِ فَجَعَلَ النَّبِيْبَ أَحَقَّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَجَعَلَ الْبِكْرَ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا أَنَّ الْوَلِيَّ الَّذِي عَنِ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ الْأَبُ خَاصَّةً فَجَعَلَ الْأَيِّمَ أَحَقَّ بِنَفْسِهَا مِنْهُ فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ أَمْرَهُ أَنْ تُسْتَأْذَنَ الْبِكْرُ فِي نَفْسِهَا أَمْرٌ اخْتِيَارٌ لَا فَرَضٌ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ إِذَا كَرِهَتْ لَمْ يَكُنْ لَهُ تَرْوِيحُهَا كَانَتْ كَالنَّبِيْبِ وَكَانَ يُسَبِّهُ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ فِيهَا أَنَّ كُلَّ امْرَأَةٍ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَإِذْنُ النَّبِيْبِ الْكَلَامُ وَإِذْنُ الْبِكْرِ الصَّمْتُ.

Artinya : Petunjuk sunnah Rasul ketika membedakan antara gadis dan janda; yakni janda lebih berhak atas dirinya sendiri dibanding walinya, dan menjadikan anak gadis harus dimintai izin dalam dirinya, memberi keserupaan bahwa wali –sebagaimana yang dikendaki- yakni khusus bapak –wallahu a`lam- dan menjadikan janda lebih berhak dengan dirinya sendiri dibanding walinya. Hal ini menunjukkan bahwa perintah untuk meminta izin kepada gadis dalam dirinya merupakan perintah pilihan bukan perintah wajib. Sebab jika seandainya anak gadis tidak mau kepada calon suaminya sehingga bagi wali tidak boleh mengkawinkannya, maka anak status anak gadis seperti janda. Dan dengan demikian sama halnya artinya seluruh perempuan sama-sama lebih berhak dengan dirinya sendiri daripada walinya; izinnya janda adalah dengan perkataan sedangkan izinnya gadis adalah dengan diam.¹²⁰

Penjelasan imam al-Syafi'i di atas merupakan lanjutan pernyataan tentang anak perempuan seandainya telah mencapai usia gadis (*bikr*), maka bagi seorang wali dianjurkan untuk meminta izin jika ingin mengawinkannya, sekalipun hal ini tidak berupa kewajiban.

¹¹⁹ Muslim, *Shahih Muslim*, Indeks 1421, 604.

¹²⁰ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 18

Dari titik ini imam al-Syafi'i masih bersikukuh tentang adanya hak *ijbar* bagi seorang wali. Satu-satunya penyebab hilangnya hak *ijbar* seorang wali, dengan demikian, hanyalah ketika perempuan berstatus sebagai janda. Kriteria janda menurut ketentuan imam al-Syafi'i adalah:

وَإِذَا جُومِعَتْ بِنِكَاحٍ صَحِيحٍ أَوْ فَاسِدٍ أَوْ زِنًا صَغِيرَةً كَانَتْ بَالِغًا أَوْ غَيْرَ بَالِغٍ كَانَتْ نَيْبًا.

Artinya : Ketika seorang perempuan telah di jima` dengan nikah yang sah ataupun fasid atau karena zina, baik perempuan tersebut masih kecil, sudah baligh atau belum maka statusnya adalah janda.¹²¹

Dari sini diketahui bahwa penentuan status janda adalah karena telah berhubungan badan dengan laki-laki, baik melalui perkawinan yang sah ataupun jalan illegal. Baik perempuan tersebut masih kecil ataupun sudah dewasa.

d. Syarat-syarat berlakunya hak *ijbar* wali

Syafi'i menetapkan hak *ijbar* bagi seorang wali atas dasar kasih sayang yang begitu dalam terhadap anak perempuannya. Sebagaimana yang dikatakan Syafi'i bahwa tidak hak bagi seorang pun selain bapak untuk menikahkan perawan atau janda yang masih kecil kecuali dengan restu darinya, dan tidak boleh pula menikahkan mereka hingga baligh lalu diminta izin darinya. Apabila seseorang – selain bapak- menikahkan perempuan yang masih kecil, maka nikah itu dinyatakan batal. Pasangan suami istri itu tidak saling mewarisi dan tidak pula berlaku padanya talak, hukumnya sama seperti hukum nikah yang rusak semua sisinya. Dimana pernikahan ini tidak berkonsekuensi dengan adanya talak maupun warisan.¹²²

Karenanya Syafi'i hanya memberikan hak *ijbar* kepada ayah semata. Walaupun dalam perkembangan selanjutnya Ulama Syafi'iyah

¹²¹ Al-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 18.

¹²² As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19

memodifikasi hak *ijbar* dengan memberikan kewenangan *ijbar* juga kepada kakek.¹²³ Seorang ayah dipersonifikasikan sebagai sosok yang begitu peduli pada anak perempuannya. Sebab sang gadis belum berpengalaman hidup berumah tangga. Disamping ia pun malu untuk mencari pasangan sendiri, maka Syafi'i mencoba memberi sarana bagi ayah untuk membantu buah hatinya.¹²⁴

Syafi'i untuk menetapkan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh wali ketika mengawinkan anak gadisnya tanpa izin, yaitu:

1. Tidak ada permusuhan yang jelas kelihatan antara ayah dengan anak perempuannya.
2. Dikawinkan dengan orang yang setara.
3. Dikawinkan dengan mahar mitsil.
4. Maharnya berupa uang negara tersebut.
5. Suami jangan sampai orang yang sulit untuk memberi mahar.
6. Tidak dikawinkan dengan orang yang sulit untuk hidup dengannya, misalnya orang buta, dan orang yang telah tua renta.
7. Jangan sampai anak perempuan tersebut adalah orang yang diwajibkan untuk melaksanakan haji. Karena suaminya bisa saja melarangnya untuk melaksanakan ibadah haji, karena haji adalah ibadah yang dilakukan dalam jangka waktu lama.¹²⁵

e. Indikasi kerelaan gadis terhadap hak *ijbar* wali

Mengenai kebebasan dan persetujuan kaum wanita dalam perkawinan, al- Syafi'i mengklasifikasinya ke dalam tiga kelompok yaitu gadis yang masih kecil, gadis yang sudah baligh dan janda. Untuk gadis yang belum dewasa, batasan umurnya adalah di bawah 15 tahun atau belum keluar darah haid.¹²⁶

¹²³ Pera Sopariyanti, *Kawin Paksa Perspektif Fiqh Dan Perlindungan Anak*, (Jakarta : RAHIMA, 2008), h. 15.

¹²⁴ Agustin Hanapi , *Hak Wali Mujbīr Membatalkan Pernikahan (Analisis Putusan Mahkamah Syari'ah Perak)* (Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry), 2017, h. 17

¹²⁵ Wahbah Zuhaili, *Fiqh al-Islam....*, terj. Abdul Hayyie...., h. 174

¹²⁶ Pera Sopariyanti, *Kawin Paksa Perspektif Fiqh Dan Perlindungan Anak*, (Jakarta

Dalam hal ini seorang ayah boleh menikahkan gadis tersebut tanpa izinnya terlebih dahulu, selama pernikahan tersebut tidak merugikan terhadap sang anak. Dasar pembolehan bapak menikahkan anaknya yang masih kecil adalah Mengenai batas minimal kedewasaan, Syafi'i menetapkan bahwa batas minimal kedewasaan bagi anak adalah 15 tahun. Hal ini didasarkan pada hadis yang menjelaskan bahwa jihad dianjurkan bagi anak laki-laki yang telah berusia 15 tahun karena anak laki-laki yang telah berumur 15 tahun dianggap sudah dewasa. Dan orang Islam mengambil batas umur 15 tahun ini sebagai batas pemberlakuan hukum hadd.¹²⁷ Sebagaimana umur 15 tahun ini juga digunakan sebagai batas minimal kebolehan anak yatim untuk mengurus hartanya sendiri firman Allah swt surat Al-Nisa" (4) ayat 6:

وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

Artinya : dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.¹²⁸

Dari penjelasan hadis di atas, maka dapat dipahami bahwa yang diperbolehkan untuk menangani urusan itu secara pribadi hanyalah anak laki-laki atau perempuan yang sudah berusia 15 tahun atau yang sudah mengalami mimpi basah atau perempuan yang sudah haid meskipun belum berusia 15 tahun, maka bagi anak perempuan yang belum berumur 15 tahun atau belum mengeluarkan darah maka berlaku hak *ijbar* baginya.¹²⁹ Hal ini sejalan dengan hadis Nabi Saw yang diriwayatkan Aisyah :

: RAHIMA, 2008), h. 15.

¹²⁷ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 18.

¹²⁸ Qs. Al-Nisa" (4) ayat 6

¹²⁹ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19.

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: 'نكحني النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنا ابنة ست أو سبع وبني بي وأنا ابنة تسع

Artinya : dari Aisyah RA berkata Nabi menikahiku saat aku berumur 6 tahun atau 7 tahun dan membina rumah tangga denganku saat aku berumur 9 tahun.¹³⁰

Tindakan nabi yang menikahi Aisyah pada usia masih berusia 6 atau 7 tahun dan mengadakan hubungan setelah berusia 9 tahun. Ditambah dengan tindakan Abu Bakar yang menikahkan Aisyah yang masih belum dewasa, dengan alasan bahwa semua urusan anak kecil menjadi tanggung jawab ayahnya. Inilah kemudian yang menjadi dasar kebolehan menikahkan anak gadis yang masih kecil.

Sedangkan perkawinan bagi anak gadis yang sudah dewasa, terdapat hak berimbang antara ayah dengan anak gadisnya. Ketentuan *ijbar* ini, diiringi anjuran untuk bermusyawarah dengan pihak-pihak yang hendak melangsungkan pernikahan dalam rangka mendapatkan izin atau persetujuan dari yang bersangkutan. Menurut Syafi'i, terhadap pertanyaan mengapa harus bermusyawarah dengan seorang gadis yang telah dewasa,¹³¹ sebagaimana firman Allah :

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

Artinya : ..Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.¹³²

Namun, anjuran bermusyawarah terhadap anak gadis yang sudah dewasa hanya bersifat *amru ikhtiyarin la fardin*. Karena Hak *ijbar* ayah terhadap anak gadis yang sudah dewasa didasarkan pada *mafhum mukhalafah* dari hadis di berikut ini :

¹³⁰ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19

¹³¹ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19

¹³² Qs. Ali Imran : 159

حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد قال حدثنا مالك ح وحدثنا يحيى بن يحيى (واللفظ له) قال قلت لمالك حدثك عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذنها صماتها قال نعم

Artinya : Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Manshur dan Qutaibah bin Sa'id, mereka berdua berkata : Telah menceritakan kepada kami Malik. Dan telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya –dan lafadh ini miliknya-, ia berkata : Aku berkata kepada Malik : Apakah ‘Abdullah bin Al-Fadhl pernah berkata kepadamu, dari Nafi’, dari Ibnu ‘Abbas : Bahwasannya Nabi shallallaahu ‘alaihi wa sallam pernah bersabda : ‘Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan anak gadis harus dimintai ijin/persetujuan darinya. Sedangkan ijinnya adalah diamnya ?’. Ia (Malik) menjawab : ‘Ya¹³³’

Hadis di atas menyatakan bahwa janda lebih berhak atas dirinya.

Mafhum mukhalafah hadis di atas adalah ketika janda berhak diberi hak untuk menentukan persetujuannya secara tegas maka pemahaman sebaliknya bahwa ayah lebih berhak menentukan urusan perkawinan anak gadisnya yang sudah dewasa, meskipun ada anjuran untuk bermusyawarah di antar kedua belah pihak. Dari penjelasan itu dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa hak ayah melebihi hak anak gadisnya baik yang sudah dewasa maupun yang belum dewasa.¹³⁴

Adapun perkawinan seorang janda harus ada izin secara tegas dari yang bersangkutan. Keharusan ini didasarkan pada pada kasus perkawinan Khansa" binti Khidam yang ditolak oleh Rasulullah Saw karena Khansa" dikawinkan oleh bapaknya dengan seorang yang tidak disenangi dan tidak dimintai persetujuannya terlebih dahulu. adapun dasar hukumnya adalah hadis sebagai berikut :

¹³³ HR.Muslim nomor 1421 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

¹³⁴ Abu Dawud no. 2096 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

عن خنساء بنت خدام ان اباها زوجها وهي ثيب فانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد نكحها

Artinya : “Dari Khansa binti Khidam sesungguhnya bapaknya telah mengawinkannya, sedang Khansa adalah seorang janda, maka ia datang menghadap Rasulullah Saw maka Rasulullah menolak (membatalkan) nikahnya.”¹³⁵

Hadis di atas menegaskan bahwa ketika bapak berkeinginan menikahkan anaknya yang sudah janda maka tidak boleh bagi bapaknya menikahkan kecuali harus dengan persetujuan yang tegas dari janda tersebut. Karena apabila bapak menikahkan janda tanpa ada persetujuan janda tersebut maka nikahnya tidak sah, kecuali jika janda tersebut menyuruh untuk melanjutkan dan membebaskan bapaknya untuk tetap melangsungkan pernikahan janda itu. Dengan demikian dapat dipahami bahwa seorang janda lebih berhak terhadap dirinya sendiri daripada walinya, dan validitas perkawinannya bergantung pada persetujuannya, dan tidak ada orang lain yang berhak mencegahnya untuk menikah.¹³⁶

Mengenai bentuk persetujuan anak gadis dan janda yang mengindikasikan kerelaan mereka untuk dinikahkan. Imam Syafi'i mendasarkan pendapatnya pada hadis yang diriwayatkan

حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد قال حدثنا مالك ح وحدثنا يحيى بن يحيى (واللفظ له) قال قلت لمالك حدثك عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذنها صماتها قال نعم

Artinya : Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Manshur dan Qutaibah bin Sa'id, mereka berdua berkata : Telah menceritakan kepada kami Malik. Dan telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya –dan lafadh ini miliknya-, ia berkata : Aku berkata kepada Malik : Apakah ‘Abdullah bin

¹³⁵ Al-Bukhari, *Shahih Al- Bukhori*, Juz VI, Beirut: Dar AL-Fikr, Juz VII

¹³⁶ Al-Syafi'i, *Op.Cit.*, 18..

Al-Fadhil pernah berkata kepadamu, dari Nafi", dari Ibnu 'Abbas : Bahwasannya Nabi shallallaahu 'alaihi wa sallam pernah bersabda : 'Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan anak gadis harus dimintai ijin/persetujuan darinya. Sedangkan ijinnya adalah diamnya ?'. Ia (Malik) menjawab : 'Ya¹³⁷,

Menurut Syafi'i persetujuan dari anak gadis baik yang masih kecil maupun yang sudah dewasa yang menunjukkan kerelaannya untuk dinikahkan oleh bapaknya adalah cukup dengan diamnya sedangkan persetujuan dari janda adalah dengan perkataannya yang diucapkan secara tegas. Pembedaan izin antara gadis dan janda ini dilakukan karena hadis di atas menegaskan bahwa janda lebih berhak atas dirinya secara penuh dalam memberikan persetujuan dan keputusan untuk menikah dengan calon suami yang dipilihkan bapaknya. Dan persetujuan bagi anak gadis yang masih kecil dan yang sudah dewasa untuk menunjukkan persetujuannya terhadap suami yang dipilihkan bapaknya cukup dengan diamnya saja. Karena seandainya anak gadis diberikan keleluasan dengan diberi hak untuk memberikan persetujuan secara tegas dengan perkataan seperti apa yang diberikan kepada janda maka tak ada bedanya pembedaan persetujuan seperti apa yang telah diisyaratkan dalam hadis di atas.¹³⁸

Menurut pendapat Syafi'i tujuan perkawinan pada hakikatnya adalah pembentukan keluarga yang bahagia. akad perkawinan bukanlah semata-mata merupakan wahana bagi

¹³⁷ HR.Muslim nomor 1421 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

¹³⁸ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19.

kepentingan dua orang mempelai (suami istri) melainkan keluarga mereka juga mempunyai peran yang sangat penting. seorang anak gadis pada umumnya kurang memiliki kecerdasan dalam hal memilih calon pasangan hidupnya. Sifat emosionalnya lebih menonjol dibanding dengan kecerdasan akalnya. Kondisi ini bisa mengkhawatirkan boleh jadi, dia akan kawin dengan laki- laki yang salah. untuk mengatasi hal ini unsur kerelaan anak perempuan atas calon suaminya pada anak gadis yang umumnya tertutup dan malu-malu, kerelaan diidikasikan dengan diam saja tersenyum, atau dengan cara-cara lainnya yang oleh tradisi masyarakat dianggap sebagai sikap menyetujui atau minimal tidak menolak, sudah dianggap cukup sebagai bahan pertimbangan bagi kepentingan keluarganya.¹³⁹

Pada perempuan janda kerelaan tersebut diungkapkan secara terbuka, terang-terangan Sikap keterbukaan seorang janda lebih disebabkan oleh karena pengalamannya dalam perkawinan. Karena pengalaman ini, dia memahami betul segala bentuk perkawinan. hal ini berbeda dengan anak perempuan gadis, dia belum berpengalaman dalam perkawinan dan seringkali dia merasakan kesulitan besar untuk mengemukakan pendapatnya secara terang-terangan. adalah benar bahwa perempuan dewasa berhak untuk bertindak sendiri dalam urusan-urusan *mu'amalah maliyah* (transaksi ekonomi). akan tetapi, dalam hal yang berkaitan dengan urusan seksual tidaklah bisa

¹³⁹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan : Refleksi Kyai Atas Wacana Agama Dan Gender*, (Yogyakarta : LKiS, 2007), h. 118.

disamakan. Sebab persoalan seksual lebih berdimensi sensitivitas dan emosional daripada rasionalitas. Boleh jadi, dalam tradisi masyarakat yang berkembang pada masa Imam Syafi'i, beberapa persyaratan di atas menjadi ukuran minimal bagi indikasi kerelaan seorang anak gadis untuk kawin dengan seorang laki-laki calon suaminya itu.¹⁴⁰

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Konsep Wali Mujbir menurut Imam Syafi'i dalam kitab Al-Umm

Imam Syafi'i dalam kitabnya Al-Umm menjelaskan wali mujbir, yaitu seorang wali yang dapat menikahkan anak gadisnya tanpa melalui izinnya. seorang ayah boleh menikahkan gadis tersebut tanpa izinnya terlebih dahulu, selama pernikahan tersebut tidak merugikan terhadap sang anak. Dasar pembolehan bapak menikahkan anaknya yang masih kecil

¹⁴⁰ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan : Refleksi Kyai Atas Wacana Agama Dan Gender*, (Yogyakarta : LKiS, 2007), 120.

adalah Mengenai batas minimal kedewasaan, Syafi'i menetapkan bahwa batas minimal kedewasaan bagi anak adalah 15 tahun. Sebagaimana umur 15 tahun ini juga digunakan sebagai batas minimal kebolehan anak yatim untuk mengurus hartanya sendiri firman Allah swt surat Al-Nisa" (4) ayat 6:

وَأَبْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

Artinya : dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.¹⁴¹

Dari penjelasan hadis di atas, maka dapat dipahami bahwa yang diperbolehkan untuk menangani urusan itu secara pribadi hanyalah anak laki-laki atau perempuan yang sudah berusia 15 tahun atau yang sudah mengalami mimpi basah atau perempuan yang sudah haid meskipun belum berusia 15 tahun, maka bagi anak perempuan yang belum berumur 15 tahun atau belum mengeluarkan darah maka berlaku hak *ijbar* baginya.¹⁴²

Hal ini sejalan dengan hadis 97 g diriwayatkan Aisyah :

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: 'نكحني النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنا ابنة ست أو سبع وبنني بي وأنا ابنة تسع

Artinya : dari Aisyah RA berkata Nabi menikahiku saat aku berumur 6 tahun atau 7 tahun dan membina rumah tangga denganku saat aku berumur 9 tahun.¹⁴³

Tindakan nabi yang menikahi Aisyah pada usia masih berusia 6 atau 7 tahun dan mengadakan hubungan setelah berusia 9 tahun. Ditambah

¹⁴¹ Qs. Al-Nisa" (4) ayat 6

¹⁴² As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19.

¹⁴³ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19

dengan tindakan Abu Bakar yang menikahkan Aisyah yang masih belum dewasa, dengan alasan bahwa semua urusan anak kecil menjadi tanggung jawab ayahnya. Inilah kemudian yang menjadi dasar kebolehan menikahkan anak gadis yang masih kecil.

Sedangkan perkawinan bagi anak gadis yang sudah dewasa, terdapat hak berimbang antara ayah dengan anak gadisnya. Ketentuan *ijbar* ini, diiringi anjuran untuk bermusyawarah dengan pihak-pihak yang hendak melangsungkan pernikahan dalam rangka mendapatkan izin atau persetujuan dari yang bersangkutan. Menurut Syafi'i, terhadap pertanyaan mengapa harus bermusyawarah dengan seorang gadis yang telah dewasa,¹⁴⁴ sebagaimana firman Allah :

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ط

Artinya : ..Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.¹⁴⁵

Namun, anjuran bermusyawarah terhadap anak gadis yang sudah dewasa hanya bersifat *amru ikhtiyarin la fardin*. Karena Hak *ijbar* ayah terhadap anak gadis yang sudah dewasa didasarkan pada *mafhum mukhalafah* dari hadis di berikut ini :

حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد قالوا حدثنا مالك ح وحدثنا يحيى بن يحيى (واللفظ له) قال قلت لمالك حدثك عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذنها صماتها قال نعم

Artinya : Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Manshur dan Qutaibah bin Sa'id, mereka berdua berkata : Telah menceritakan kepada kami Malik. Dan telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya –dan lafadh ini miliknya-, ia berkata : Aku berkata kepada Malik : Apakah ‘Abdullah bin Al-Fadhl pernah berkata kepadamu, dari

¹⁴⁴ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19

¹⁴⁵ Qs. Ali Imran : 159

Nafi", dari Ibnu 'Abbas : Bahwasannya Nabi shallallaahu 'alaihi wa sallam pernah bersabda : 'Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan anak gadis harus dimintai ijin/persetujuan darinya. Sedangkan ijinnya adalah diamnya ?'. Ia (Malik) menjawab : 'Ya'¹⁴⁶

Hadis di atas menyatakan bahwa janda lebih berhak atas dirinya. *Mafhum mukhalafah* hadis di atas adalah ketika janda berhak diberi hak untuk menentukan persetujuannya secara tegas maka pemahaman sebaliknya bahwa ayah lebih berhak menentukan urusan perkawinan anak gadisnya yang sudah dewasa, meskipun ada anjuran untuk bermusyawarah di antar kedua belah pihak. Dari penjelasan itu dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa hak ayah melebihi hak anak gadisnya baik yang sudah dewasa maupun yang belum dewasa.¹⁴⁷

Adapun perkawinan seorang janda harus ada izin secara tegas dari yang bersangkutan. Keharusan ini didasarkan pada pada kasus perkawinan Khansa" binti Khidam yang ditolak oleh Rasulullah Saw karena Khansa" dikawinkan oleh bapaknya dengan seorang yang tidak disenangi dan tidak dimintai persetujuannya terlebih dahulu. Adapun dasar hukumnya adalah hadis sebagai berikut :

عن خنساء بنت خدام ان اباها زوجها وهي ثيب فانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد نكحها

Artinya : "Dari Khansa binti Khidam sesungguhnya bapaknya telah mengawinkannya, sedang Khansa adalah seorang janda, maka ia datang menghadap Rasulullah Saw maka Rasulullah menolak (membatalkan) nikahnya."¹⁴⁸

Hadis di atas menegaskan bahwa ketika bapak berkeinginan

¹⁴⁶ HR.Muslim nomor 1421 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

¹⁴⁷ Abu Dawud no. 2096 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

¹⁴⁸ Al-Bukhari, *Shahih Al- Bukhori*, Juz VI, Beirut: Dar AL-Fikr, Juz VII

menikahkan anaknya yang sudah janda maka tidak boleh bagi bapaknya menikahkan kecuali harus dengan persetujuan yang tegas dari janda tersebut. Karena apabila bapak menikahkan janda tanpa ada persetujuan janda tersebut maka nikahnya tidak sah, kecuali jika janda tersebut menyuruh untuk melanjutkan dan membebaskan bapaknya untuk tetap melangsungkan pernikahan janda itu. Dengan demikian dapat dipahami bahwa seorang janda lebih berhak terhadap dirinya sendiri daripada walinya, dan validitas perkawinannya bergantung pada persetujuannya, dan tidak ada orang lain yang berhak mencegahnya untuk menikah.¹⁴⁹

Mengenai bentuk persetujuan anak gadis dan janda yang mengindikasikan kerelaan mereka untuk dinikahkan. Imam Syafi'i mendasarkan pendapatnya pada hadis yang diriwayatkan

حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد قال حدثنا مالك ح وحدثنا يحيى بن يحيى (واللفظ له) قال قلت لمالك حدثك عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذنها صماتها قال نعم

Artinya : Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Manshur dan Qutaibah bin Sa'id, mereka berdua berkata : Telah menceritakan kepada kami Malik. Dan telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya –dan lafadh ini miliknya-, ia berkata : Aku berkata kepada Malik : Apakah 'Abdullah bin Al-Fadhil pernah berkata kepadamu, dari Nafi', dari Ibnu 'Abbas : Bahwasannya Nabi shallallaahu 'alaihi wa sallam pernah bersabda : 'Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan anak gadis harus dimintai ijin/persetujuan darinya. Sedangkan ijinnya adalah diamnya ?'. Ia (Malik) menjawab : 'Ya'¹⁵⁰

Menurut Syafi'i persetujuan dari anak gadis baik yang masih kecil maupun yang sudah dewasa yang menunjukkan kerelaannya untuk dinikahkan

¹⁴⁹ Al-Syafi'i, *Op.Cit.*, 18..

¹⁵⁰ HR.Muslim nomor 1421 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

oleh bapaknya adalah cukup dengan diamnya sedangkan persetujuan dari janda adalah dengan perkataannya yang diucapkan secara tegas. Perbedaan izin antara gadis dan janda ini dilakukan karena hadis di atas menegaskan bahwa janda lebih berhak atas dirinya secara penuh dalam memberikan persetujuan dan keputusan untuk menikah dengan calon suami yang dipilihkan bapaknya. Dan persetujuan bagi anak gadis yang masih kecil dan yang sudah dewasa untuk menunjukkan persetujuannya terhadap suami yang dipilihkan bapaknya cukup dengan diamnya saja. Karena seandainya anak gadis diberikan keleluasan dengan diberi hak untuk memberikan persetujuan secara tegas dengan perkataan seperti apa yang diberikan kepada janda maka tak ada bedanya perbedaan persetujuan seperti apa yang telah diisyaratkan dalam hadis di atas.¹⁵¹

Logika Hukum Mazhab Imam Syafi'i memilih *'ilat wilayatu al-ijbar* adalah keperawanan, bukan anak kecil, hal ini didasarkan bahwa nikah bagi perempuan itu sebenarnya membawa unsur kepayahan bagi dirinya, karena ada unsur penundukan dan pelemahan perempuan di hadapan suami, dan hal itu tidak dibutuhkan oleh anak kecil. Sedangkan perwalian wali atas anak kecil itu ada adalah karena untuk memperhatikan anak kecil dan mewujudkan apa yang sebenarnya dibutuhkan anak kecil, bukan malah memberi sesuatu yang bisa membawa kepayahan kepada dirinya. Karena nikah itu tidak ada hubungannya dengan kebutuhan anak kecil, maka tidak tepat jika anak kecil dijadikan *'ilat* diperbolehkannya nikah ijbar, tapi yang tepat adalah karena masih perawan.

¹⁵¹ As-Syafi'i, *Al-Umm...*, h. 19.

Selain itu, jika *'ilatnya* adalah karena anak kecil maka tetapkan wilayatul ijar bagi janda yang masih kecil dan ini akan bertentangan dengan hadits Nabi yang mengatakan bahwa janda itu lebih berhak atas dirinya dari pada walinya¹⁵² Logika mazhab *Syafi'i* tentang *wilayatu al-ijbar* di atas yang mengatakan keperawanan adalah *ilat wilayatu al-ijbar*, bukan anak kecil karena akan beresiko buruk bagi anak kecil, yaitu memberi kepayahan sedangkan orang tua adalah yang lebih memperhatikan anaknya, logika tersebut sebenarnya menghalangi untuk menikahkan perawan yang masih kecil, sehingga akhirnya yang pantas diijbar adalah perawan yang sudah dewasa.

Pola pemikiran Imam Syafi'i tidak terlepas dari kondisi sosial budaya yang mempengaruhinya. Imam Syafi'i yang tumbuh di kota Makah dan Madinah tempat turunnya wahyu, tempat paling suci di bumi, dan tempat yang kaya akan ilmu dan fiqih, serta tempat dimana pusat hadis tersebar tentu memiliki faktor lingkungan dan budaya sangat mempengaruhi hasil ijtihadnya.¹⁵³ Menurut Ridlwan hal-hal yang menyebabkan ulama' Hijaz hanya menggunakan al-Hadis dan tidak menggunakan al-Ra'yu adalah :

1. Banyaknya ulama'Hijaz yang terpengaruh oleh metode berfikir gurunya, baik dalam masalah keteguhannya dalam berpengang nash maupun ketelitiannya dalam menggunakan ijtihad bi *al-ra'yi*.
2. Banyaknya ulama'Hijaz yang menghafal hadis.
3. Minimnya ulama'Hijaz yang menemui peristiwa baru yang pada masa

¹⁵² Al-Zunjani, Syihabudiin, *Takhriju al-Furu' 'ala al-Ushul*, h. 257

¹⁵³ Wahbah Zuhaili, *Fiqih Imam Syafi'i 'Mengupas Masalah Fiqhiyah Berdasarkan Alqur'an dan Hadits'*, (Jakarta: PT. Niaga Swadaya, cet. 2, 2012), jil. 1, h. 63

sahabat tidak ada, tidak seperti di Irak.

Dengan demikian, maka ulama' Hijaz dapat dikatakan ulama' yang benar-benar memiliki pola berfikir yang tidak mau mengesampingkan Hadis Nabi Muhammad SAW.¹⁵⁴ Imam Syafi'i mengartikan perwalian ijbar yaitu hak perwalian yang hanya dimiliki oleh ayah dan kakek. Artinya, seorang ayah boleh mengawinkan putrinya yang perawan, masih kecil maupun sudah besar, berakal penuh maupun kurang, tanpa seizin wanita tersebut. Namun dianjurkan meminta izin putrinya. Seorang ayah tidak boleh menikahkan putrinya yang janda dan baligh tanpa seizinnya. Bila anaknya yang janda itu masih kecil, dia tidak boleh dinikahkan sebelum baligh, sebab izin yang diberikan wanita yang masih kecil itu tidak dianggap. Jadi, dia dilarang menikahkan sampai putrinya balig. *'illat* penetapan perwalian ijbar ini adalah status keperawanan.¹⁵⁵

Kategori perawan (*al-bikr*) menurut Imam Syafi'i adalah wanita yang belum pernah berhubungan intim, meski lahir tanpa selaput dara. Jadi, seorang wanita yang selaput daranya rusak sebelum menikah dan berhubungan suami-istri dikarenakan kecelakaan, sakit atau yang lain maka ia tetap dikatakan wanita perawan. Sedangkan janda (*al-sayyib*) adalah wanita yang keperawanannya sudah hilang karena hubungan intim, meski hubungan intim itu haram.¹⁵⁶

Dalil penetapan perwalian ijbar bagi ayah adalah hadis riwayat ad-Daruqutni, 'Wanita janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya,

¹⁵⁴ Ridlwan Nashir, *Arus Pemikiran Empat Madzhab...*, h. 44

¹⁵⁵ Wahbah Zuhaili, *Wahbah Zuhaili, Fiqih al-Islam wa Adillatuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), h. 183, h. 461

¹⁵⁶ Lihat Wahbah Zuhaili, *Fiqih Imam Syafi'i...*, jil.2, h. 467

sedangkan perawan dinikahkan oleh ayahnya....' juga riwayat Muslim, 'Wanita perawan dipinangkan oleh ayahnya.' Riwayat ini diarahkan pada pemahaman bahwa meminangkan wanita itu hukumnya sunah, dengan pertimbangan wanita perawan itu sangat pemalu.¹⁵⁷ Kemudian dasar hak ijbar menurut Imam Syafi'i juga berdasarkan tindakan Abu Bakr yang menikahkan 'Aisyah ketika masih berumur enam tahun, dan mengadakan hubungan badan setelah sembilan tahun. Tindakan Abu Bakr yang menikahkan anaknya yang masih belum dewasa ditambah dengan alasan bahwa semua urusan anak kecil merupakan tanggung jawab ayahnya. Oleh Imam Syafi'i hal ini dijadikan dasar penetapan hak ijbar kepada seorang ayah.¹⁵⁸

Penetapan *'illat* perawan pada perwalian ijbar menurut Imam Syafi'i juga dilatarbelakangi oleh adat istiadat yang berlaku di tempat beliau berdakwah dan dibesarkan. Pada masa beliau kebanyakan wanita-wanita Mesir menikah pada usia dini, sehingga keberadaan wali sangat urgen dalam suatu pernikahan. Dan bahkan seorang ayah memiliki hak ijbar untuk menikahkan anak gadisnya tanpa persetujuan dari anak tersebut.

Kemudian dalil 'aqli (logika) dari pendapat Imam Syafi'i yang menyatakan seorang gadis berhak dipilihkan jodoh oleh ayahnya ialah bahwa nikah itu mempunyai berbagai tujuan. Pernikahan adalah ikatan antara keluarga. Wanita dengan kekurangannya dalam memilih, tentulah tidak dapat menjatuhkan pilihan dengan cara yang baik, terutama karena wanita itu memiliki perasaan lembut yang kadang kadang menutupi segi

¹⁵⁷ Lihat Wahbah Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i*....., jil.2, h. 467

¹⁵⁸ Wahbah Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i*....., jil.2, h. 461

kemaslahatan. Pada dasarnya pendapat Imam Syafi'i jika ditelaah lebih dalam memiliki tujuan kemaslahatan.

Menurut Imam Syafi'i *'illat* dari adanya perwalian *ijbar* yaitu *bikr* (perawan). Dan hak wali tersebut hanya diberikan kepada ayah, atau kakek ketika ayah tidak ada. Jika dilihat dari sisi kemaslahatannya pendapat Imam Syafi'i ini juga sangat rasional dan bijaksana. Karena seorang yang *bikr* (gadis) di Mesir pada waktu masih di bawah umur, dan tabi'at dari seorang wanita yang masih gadis adalah pemalu. Sehingga seorang ayah yang secara hubungan darah dianggap paling dekat dan paling mengerti kebutuhan serta kondisi dari anaknya, maka wajar jika dia diberikan kuasa untuk dapat menikahkan putrinya. Untuk konteks Indonesia yang mayoritas adalah *Syafi'iyah* (pengikut madzhab *Syafi'i*), menggunakan pendapat beliau bahwa wali merupakan salah satu dari rukun nikah. Sebagaimana dijelaskan dalam KHI Pasal 19 Bab ketiga: "Wali nikah dalam perkawinan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya."

Masyarakat muslim Indonesia mempunyai ciri khas khusus dalam bermadzhab dan dominan pada madzhab *Syafi'i*. Dalam hal ketentuan hak *ijbar*, madzhab *Syafi'i* cenderung berorientasi pada porsi khusus pada wali. Dalam praktik masyarakat Indonesia yang condong terhadap madzhab *Syafi'i*, namun dalam ketentuan mengenai hak *ijbar* mengalami pertentangan dan perdebatan dalam praktik kehidupan masyarakat. Jika ditelusuri dalam konteks historis, hadis Nabi tentang meminta izin kepada anak perempuan

ini merupakan hadis yang shahih. Selain hal tersebut, dalam hal sejarah menunjukkan bahwa Rasulullah dan Fatimah pernah berdiskusi dengan tujuan menyepakati simbol atau isyarat yang dipergunakan dalam menunjukkan persetujuan.¹⁵⁹

Dalam kajian mengenai hak ijbar yang merupakan term kajian hukum Islam, dimana hukum Islam berfungsi sebagai *social control* dan *social engineering*. Fungsi ini berguna dalam term lokalitas dalam teoritisasi hukum untuk berdialog dengan budaya hukum. Dalam pendekatan antropologi hukum Islam, ketentuan mengenai hak ijbar diperlukan adaptasi terhadap budaya dan kondisi lokalitas Negara Indonesia. Pendekatan ini bertujuan untuk mengimplementasikan hukum Islam kedalam *sholih fi kulli makan wa zaman* (beradaptasi dalam perkembangan tempat dan waktu).

Seiring dengan perkembangan peradaban, kebudayaan dan perubahan sosial yang terus bergerak pada ranah globalisasi, peran kaum perempuan semacam itu agaknya sudah jauh mengalami pergeseran. Asumsi ini diperkuat dengan gencarnya perjuangan kaum perempuan dalam upaya melakukan pembebasan terhadap mitos lama, emansipasi wanita, dan kesetaraan gender. Saat ini perempuan telah terlibat aktif dalam membangun bangsa dan negara melalui dunia politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, bahkan keamanan. Kini wilayah-wilayah tersebut tidak hanya didominasi oleh kaum pria, wanita pun turut andil di dalamnya. Bahkan kadang kaum wanita bisa tampil lebih mandiri, dinamis, kreatif, penuh

¹⁵⁹ Ramadhita Ramadhita, "Latar Historis Indikator Kerelaan Perempuan Dalam Perkawinan," *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah* 7, no. 1 (21 Juni 2016): 38, <https://doi.org/10.18860/jfsh.v7i1.3507>.

inisiatif, dan profesional dalam mengambil perannya tersebut.

B. Analisis *Maqasid Syariah* terhadap konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i dalam Kitab Al-Umm

Tujuan hukum Islam sering disebut dengan *Maqasid Syariah* yang diaktualisasikan melalui pencerminan nilai-nilai fundamental dalam hukum Islam, yakni memelihara agama, jiwa, nalar, keturunan, harta, kehormatan dan lingkungan.¹⁶⁰ Secara linguistik, *Maqasid* diterjemahkan dengan berbagai istilah, yakni *Maqasid al-syar'i*, *Maqasid Syariah*, dan *al-Maqasid al-syar'iyah*.¹⁶¹ Prinsip umum dari *Maqasid Syariah* adalah menegaskan pentingnya menciptakan kemaslahatan, ketentraman, dan menolak kemadharatan. Dalam hal ini al-Raysunî berkata sebagai berikut:

المقاصد العامة : حفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفاسد وإقامة المساواة بين الناس وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئة البال... إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد
Artinya : “*Maqasid* secara umum adalah memelihara aturan, menarik kemaslahatan, menolak kerusakan, menegakkan persamaan di antara umat manusia dan menjadikan syar’ah (hukum Islam) sebagai suatu hukum yang berwibawa, dan ditaati. Di sisi lain, dapat menjadikan umat sebagai (komunitas) yang kuat (berkualitas) lagi disegani dan menenangkan... Jadi, sesungguhnya *Maqasid Syariah* itu merupakan tujuan ditetapkan hukum Islam untuk direalisasikannya demi kepentingan umat secara keseluruhan.”¹⁶²

Dalam kajian *maqasid* diharapkan dapat melahirkan suatu perspektif penalaran hukum Islam yang tidak hanya berkutat pada ketentuan-ketentuan

¹⁶⁰ *Maqasid Syariah* merupakan tema penting dalam diskursus pemikiran hukum Islam, hal ini ditandai dengan maraknya kajian maqashid yang dilakukan oleh beberapa ulama’ masa sahabat sampai saat ini.

¹⁶¹ Ahmad al-Raysuni, *Nazhariyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibi* (Riyadh: al-Dar al-'Alamiyah li al-Kitab al-Islami wa al-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islami, 1981), 13–17.

¹⁶² Ahmad al-Raysuni, *Nazhariyat...* h. 18-19

literatur suatu teks (*dhahir nash*), tetapi juga memberi perspektif penalaran hukum Islam yang senantiasa mampu berdialog dengan perkembangan zaman dengan berbagai problematika aktualnya. Menurut Khalid Mas'ud, upaya menandakan masalah sebagai esensi terpenting dari tujuan-tujuan hukum.¹⁶³ Selama ini, klasifikasi Maqasid identic dengan pembagian *Maqasid dharuriyat, Maqasid hajiyyat, dan Maqasid tahsiniyat*. Maqasid sebagai bukti perwujudan serta hirarki kemaslahatan yang harus ada bagi manusia. Dalam rangka menjaga keberlangsungan dinamika hukum Islam, pengkategorian *maqasid* juga perlu

Memilih jodoh yang merupakan salah satu prinsip perkawinan sering kali berbenturan dengan hak *ijbar* yang dimiliki oleh walinya. Inilah yang kemudian menjadi sorotan, bahwa dalam Islam hak perempuan dalam menentukan pasangan merupakan hak penuh orang tuanya dan tidak memiliki hak dalam menentukan pilihan pasangan atau jodoh.¹⁶⁴ Wacana yang berkembang sampai saat ini, wali mujbir ialah orang tua yang memaksa anaknya untuk menikah dengan pilihan orang tuanya atau lebih dikenal dengan istilah kawin paksa. Tentu saja kedua hal ini bertolak belakang, kawin paksa bukanlah tujuan dari adanya hak *ijbar*, dimana sifat paksa konotasinya lebih kepada kata *ikrah*.

Makna *ikrah* yaitu suatu paksaan tertentu dengan suatu ancaman yang membahayakan terhadap jiwa dan tubuhnya, dan dia sendiri tidak mampu

¹⁶³ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam Dan Perubahan Sosial*, trans. oleh Yudian W. Aswin (Surabaya: Al-Ikhlash, 1987), h. 233.

¹⁶⁴ Arini Robbi Izzati, "Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh dan HAM", *Jurnal Ilmiah*, Vol. XI, No. 2, t.d., h. 242

untuk melawan. Sementara bagi orang yang dipaksa, perbuatan tersebut sebenarnya bertentangan dengan hati nurani dan pikirannya. Jelas *ikrah* dapat dipandang sebagai pelanggaran terhadap hak asasi manusia dan perbuatan yang dilakukan atas dasar *ikrah* dapat dinyatakan batal demi hukum.

Adapun *ijbar* merupakan suatu tindakan untuk melakukan sesuatu atas dasar tanggung jawab, yang dikenal dalam fiqih Islam sesuatu yang berkaitan dengan perkawinan. Menurut Imam Syafi'i orang yang memiliki hak *ijbar* adalah ayah atau kakek, dimana kedudukan mereka sebagai wali mujbir menjadikannya mempunyai kekuasaan atau hak untuk mengawinkan anak perempuannya, meskipun tanpa persetujuan dari pihak yang bersangkutan.

Dalam hal *ijbar* ini dimaksudkan oleh Imam Syafi'i sebagai bentuk perlindungan atau tanggung jawab ayah terhadap anaknya, karena keadaan dirinya yang dianggap belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak. Kedua konsep tersebut sangatlah berbeda. *Ikrah* merupakan sebuah paksaan untuk melakukan suatu hal dengan ancaman, hal ini dipandang sebagai suatu pelanggaran terhadap hak kemanusiaan. Sedangkan *ijbar* adalah sebuah tindakan untuk melakukan sesuatu atas dasar tanggung jawab.

Jika kita kaitkan dengan keberadaan wanita-wanita Indonesia pada masa sekarang, yang sudah memiliki kecakapan yang sama seperti laki-laki dari segi pendidikan, pengetahuan, dan lain sebagainya. Jika seorang perempuan yang demikian masih tidak diperkenankan memilih calon pendampingnya sendiri, bahkan harus tetap mengikuti pilihan orang tua

sekalipun wanita itu tidak sepekat dengan pilhan ayahnya, dengan dalih ayah lebih berhak daripada seorang wanita perawan. Hal ini sekiranya tidak logis, karena agama Islam adalah agama yang selalu mengajarkan kedamaian, kemaslahatan, menghindari paksaan, dan kekerasan.

Namun perlu diketahui, bahwasannya Imam Syafi'i dalam pendapatnya tidak serta merta melegalkan seorang wali mujbir (ayah) dapat menikahkan begitu saja dengan laki-laki yang disenangi oleh sang ayah dan tanpa memikirkan kebahagiaan anak tersebut. Akan tetapi, beliau menetapkan tujuh syarat yang harus dipenuhi oleh seorang wali ketika hendak menikahkan anak gadisnya, yaitu:

1. Tidak ada permusuhan yang jelas kelihatan antara ayah dengan anak perempuannya.
2. Dikawinkan dengan orang yang setara.
3. Dikawinkan dengan mahar mitsil.
4. Maharnya berupa uang negara tersebut.
5. Suami jangan sampai orang yang sulit untuk memberi mahar.
6. Tidak dikawinkan dengan orang yang sulit untuk hidup dengannya, misalnya orang buta, dan orang yang telah tua renta.
7. Jangan sampai anak perempuan tersebut adalah orang yang diwajibkan untuk melaksanakan haji. Karena suaminya bisa saja melarangnya untuk melaksanakan ibadah haji, karena haji adalah ibadah yang dilakukan dalam jangka waktu lama.¹⁶⁵

Dari hal-hal tersebut nampak bahwa sejatinya adanya wali mujbir menurut Imam Syafi'i bukan merupakan tindakan sewenang-wenang oleh

¹⁶⁵ Wahbah Zuhaili, *Fiqih al-Islam....*, h. 174

ayah atau kakek kepada anak perempuan. Melainkan wewenang seorang ayah untuk menikahkan putrinya dengan laki-laki yang pantas dengan dasar tanggung jawab. Akan tetapi, hal ini belum banyak diketahui oleh masyarakat. Sebagian besar masyarakat masih sering memiliki anggapan bahwa wanita berhak untuk dipikirkan dan dipaksa menikah dengan laki-laki pilihan walinya.

Semua ketentuan di atas, menurut penulis sangat bijaksana dan relevan Imam Syafi'i memberikan pengertian dan syarat-syarat tersebut memberikan implikasi bahwa tidak ada unsur kesewenang-wenangan seorang ayah untuk menjodohkan putrinya. Namun tujuan yang ingin dicapai adalah menghantarkan anak untuk membangun rumah tangga yang sakinah, mawaddah, warahmah.

Oleh karena itu, menurut penulis jika dipandang dari segi kemaslahatannya, untuk era sekarang hadirnya seorang wali dalam pernikahan penting adanya sebagaimana pendapat Imam Syafi'i yang mewajibkan adanya wali dalam rukun nikah. Terkait dengan masalah wali mujbir, hal ini dapat dikaji lagi supaya pengetahuan masyarakat tentang hak ijbar tidak parsial, yang menyebabkan pemahaman yang keliru tentangnya. Seorang ayah hendaknya memberikan pengajaran atau mendidik putrinya sampai jenjang yang tinggi, sehingga seorang anak dengan kemampuan yang dimilikinya dapat menjadi bekal untuk memilih dan memilah pasangan yang cocok untuknya. Seorang ayah tidak boleh egois atas pilihan laki-laki yang disenanginya. Jika tujuan perwalian ijbar adalah untuk mencapai kebahagiaan

bersama, maka anak dan wali harus melakukan musyawarah yang baik antara keduanya, sehingga dengan begitu akan tercipta keluarga yang *sakinah, mawaddah, warrahmah*.

Adanya konsep hak *ijbar* dalam perkawinan adalah untuk menjaga kemaslahatan anak gadis agar tidak salah pilih dan tidak sembarangan dalam memilih calon suaminya, karena dengan sedikitnya informasi tentang calon suaminya bagi sebagian perempuan yang hidup dalam pingitan orang tua dan tradisi. Hal ini akan berimplikasi pada menjaga dan memelihara agama dan keturunannya.¹⁶⁶ Maslahat ini hanya berlaku untuk perempuan pada masa Imam Syafi'i dan masa lalu yang tidak banyak mempunyai akses terhadap informasi publik untuk mengetahui sifat-sifat suaminya secara langsung.

Kemaslahatan yang diinginkan dalam *ijbar* wali di atas adalah untuk menjaga keturunan yang merupakan salah satu dari 5 hal yang harus dijaga (*dhoruriyatul khoms*) dalam *Maqasid Syariah*. Islam mengarahkan kadar perhatiannya yang besar untuk mengukuhkan aturan dan membersihkan keluarga dari cacat lemah, serta mengayominyadengan perbaikan dan ketenangan yang menjamin kehidupannya. Islam tidak meninggalkan satu sisi pun melainkan mendasarkannya di atas peraturan yang bijaksana, serta menghapus cara cara yang tidak lurus dan rusak yang dijalani syariat-syariat terdahulu dalam masalah ini.

Terkait dengan masalah konsep yang disini adalah konsep *ijbar* Imam Syafi'i yang banyak diterapkan di masyarakat Indonesia pasti mempunyai

¹⁶⁶ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: Perpustakaan Fakultas Hukum UII, 2000), h. 42.

dampak positif. Dampak positif yang penulis maksud adalah bisa meminimalisir adanya sex bebas, AIDS, HIV dan penyakit kelamin yang lain.

Perilaku seks bebas memang bertentangan dengan budaya bangsa. Namun faktanya, berdasarkan beberapa data penelitian menunjukkan bahwa perilaku seks bebas remaja di Indonesia cukup mengkhawatirkan. Survei yang dilakukan oleh Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) dan Kemenkes pada Oktober 2013, menemukan sebanyak 63% remaja sudah pernah melakukan hubungan seks dengan kekasihnya maupun orang sewaan dan dilakukan dalam hubungan yang belum sah. Sementara, Survei Demografi dan Kesehatan Indonesia (SDKI) 2017 (dilakukan per 5 tahun) mengungkapkan, sekitar 2% remaja wanita usia 15-24 tahun dan 8% remaja pria usia di usia yang sama mengaku telah melakukan hubungan seksual sebelum menikah, dan 11% di antaranya mengalami kehamilan yang tidak diinginkan (Kemenko PKM, 2020), selain itu data dalam SDKI 2017 yang dikutip dari (Nida, 2020) tercatat 80% wanita dan 84% pria mengaku pernah berpacaran. Kelompok umur 15-17 merupakan kelompok umur mulai pacaran pertama kali, terdapat 45% wanita dan 44% pria. Kebanyakan wanita dan pria mengaku saat berpacaran melakukan berbagai aktivitas. Aktifitas yang dilakukan seperti berpegangan tangan 64% wanita, dan 75% pria, berpelukan 17% wanita dan 33% pria, cium bibir 30% wanita dan 50% pria dan meraba/diraba 5% wanita dan 22% pria.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Fauziyah dkk, *Analisis Faktor Yang Mempengaruhi Perilaku Seks Bebas Pada Remaja Di Sma Negeri 1 Lhoksukon Kabupaten Aceh Utara Tahun 2021*, (Universitas

Melihat data di atas sangat miris sekali apabila menimpa pada generasi muda kita. Dengan adanya konsep *ijbar* ini bisa diterapkan pada situasi-situasi tertentu, seperti pergaulan bebas yang tidak bisa di kontrol, lingkungan yang tidak kondusif untuk kebaikan masa depan anak, maka sebelum terjerumus kedalam lembah maksiat tersebut alangkah lebih baiknya kalau kita mengambil keputusan *ijbar* nikah dengan memberikan pengertian kepada anak yang bersangkutan untuk menjaga agama, jiwa, dan kehormatan. Banyak dari kalangan kiai yang berpandangan lebih baik menjaga kesucian anaknya dengan menikahkan dalam usia meskipun melalui cara *ijbar*. Hal itu akan lebih baik daripada membiarkan anak masuk ke dalam pergaulan bebas yang dapat mengakibatkan terjerumus dalam seks bebas yang dapat menyebabkan munculnya penyakit yang berbahaya.

Usaha terlepas dari segala keburukan di atas sesuai dengan *sadd adz-dzari'ah*. Metode *sadd adz-dzari'ah* sendiri merupakan upaya preventif agar tidak terjadi sesuatu yang menimbulkan dampak negatif. Metode hukum ini merupakan salah satu bentuk kekayaan khazanah intelektual Islam yang – sepanjang pengetahuan penulis – tidak dimiliki oleh agama-agama lain. Selain Islam, tidak ada agama yang memiliki sistem hukum yang didokumentasikan dengan baik dalam berbagai karya yang sedemikian banyak.

Hukum Islam tidak hanya mengatur tentang perilaku manusia yang sudah dilakukan tetapi juga yang belum dilakukan. Hal ini bukan berarti bahwa hukum Islam cenderung mengekang kebebasan manusia. Tetapi karena

memang salah satu tujuan hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kerusakan (*mafsadah*). Jika suatu perbuatan yang belum dilakukan diduga keras akan menimbulkan kerusakan (*mafsadah*), maka dilaranglah hal-hal yang mengarahkan kepada perbuatan tersebut. Metode hukum inilah yang kemudian dikenal dengan *sadd adz-dzari'ah*. Sebaliknya, jika suatu perbuatan diduga kuat akan menjadi sarana terjadinya perbuatan lain yang baik, maka diperintahkanlah perbuatan yang menjadi sarana tersebut. Hal inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *fath adz-dzariah*.

Dalam ushul fiqh upaya terlepas dari kerusakan tertuang dalam kaidah

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ.

Artinya : Menolak keburukan (*mafsadah*) lebih diutamakan daripada meraih kebaikan (*maslahah*).¹⁶⁸

Kaidah ini merupakan kaidah asasi yang bisa mencakup masalah-masalah turunan di bawahnya. Berbagai kaidah lain juga bersandar pada kaidah ini. Karena itulah, *sadd adz-dzari'ah* pun bisa disandarkan kepadanya. Hal ini juga bisa dipahami, karena dalam *sadd adz-dzari'ah* terdapat unsur *mafsadah* yang harus dihindari.

Kemaslahatan dalam hak *ijbar* tidak bisa dipukul sama dengan artian paksa secara *ikrah* hal tersebut menunjukkan bahwa sebenarnya perempuan juga mempunyai hak yang sama untuk memilih jodohnya sendiri, hal ini sesuai dengan perkawinan karena selama hak *ijbar* tersebut tidak mengarah kepada *ikrah*, artinya pemaksaan yang dilakukan oleh wali mujbir harus

¹⁶⁸ Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazhair*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt). h. 176

dimaksudkan sebagai bentuk perlindungan atau tanggung jawab seorang ayah terhadap anaknya. Karena keadaan anaknya yang dianggap belum atau tidak memiliki kemampuan atau teman untuk bertindak.¹⁶⁹

Masalah dalam metode penetapan hukum Al-mursalah merupakan suatu tindakan yang tidak dilandasi suatu dalil akan tetapi mengandung kebaikan didalamnya, maka ketetapan dalam *ijbar* adalah kemaslahatan bahwa seorang ayah menikahkan anak gadisnya semata-mata atas dasar kebaikan dalam rangka *jalbul manfa'ah wadaf'ul mafsadah*, mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemafsadatan sebagai mana al-ghazali mendefinisikan masalah

Perlindungan hukum lainnya bagi para perempuan yang menjadi korban dari praktik perkawinan dengan hak *ijbar* adalah perempuan tersebut dapat meminta pembatalan terhadap perkawinan yang dilakukan oleh walinya tanpa persetujuannya. Hal ini berdasarkan kasus Al-Khansa' yang dinikahkan oleh ayahnya tanpa persetujuannya terlebih dahulu dan dia tidak menyukai pernikahan itu. Dimana kemudian Nabi menetapkan hukum perkawinannya sebagai perkawinan yang tidak sah. Hal ini dapat dijadikan dasar untuk meminta pembatalan atas perkawinan tersebut dalam rangka untuk melindungi hak asasi perempuan.¹⁷⁰

Adapun kemaslahatan dari adanya pernikahan paksa ini, selain menjaga nama baik keluarga, juga biasanya dilakukan untuk menjaga agar ikatan antar kerabat tetap kuat. Pernikahan antar anggota keluarga yang

¹⁶⁹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: LKis, 2001), h. 13.

¹⁷⁰ Nasution Khoirudin, *Hukum Perkawinan* (Yogyakarta : Academia dan Tazzafa, 2000), h. 171

diyakini tidak membawa konflik atau justru dapat memelihara, mempertahankan, dan melestarikan hubungan-hubungan kekerabatan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Hak ijbar menurut Imam Syafii adalah hak untuk memaksa menikahkan atau melarang menikah dengan seseorang sebagai bentuk perlindungan atau tanggung jawab seorang ayah terhadap anaknya. Karena keadaan anaknya yang dianggap belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak sendiri dalam pernikahan. Imam Syafi'i memberlakukan hak ijbar wali ke dalam dua kelompok: (a) bagi anak kecil yang belum dewasa, ayahnya dapat menikahkannya tanpa harus meminta persetujuannya terlebih dahulu; (b) bagi anak gadis yang sudah dewasa yaitu yang sudah berusia 15 tahun atau sudah mengeluarkan darah haidh, ayahnya dapat menikahkannya tanpa

meminta persetujuannya terlebih dahulu, meskipun ada anjuran untuk bermusyawarah dengan anak gadis yang sudah dewasa tersebut, tapi anjuran tersebut sifatnya *amrun ikhtiyarin la fardhin*.

2. Hak *ijbar* menurut Imam Syafi'i dalam perkawinan adalah untuk menjaga kemaslahatan anak gadis agar tidak salah pilih dan tidak sembarangan dalam memilih calon suaminya. Tindakan tersebut merupakan penerapan teori *masalah mursalah*. Kemaslahatan yang terkandung dalam hak *ijbar* tersebut adalah untuk melindungi kepentingan anak gadis tersebut agar dapat memperoleh suami yang sesuai dengan anjuran hadis Nabi. Dalam hal ini *Maqasid Syariah* berfungsi untuk melindungi kualitas agama si anak gadis beserta calon keturunannya (حفظ الدين), menjaga keselamatan si gadis dari tindak aniaya suami (حفظ النفس), memastikan si gadis akan mendapatkan keturunan yang baik dari suami yang sholeh (حفظ النسل), dan melindungi kesejahteraan si gadis (حفظ المال). Oleh sebab itu konsep wali mujbir imam syafi'i tersebut sangat sesuai dengan *Maqasid Syariah*.

B. Saran

1. Bagi para penuntut ilmu dan mahasiswa, terlebih jurusan syariah agar lebih memperkuat kajian ilmu ushul fiqih dan meneliti pengaruhnya terhadap dipukul pemahaman al-Quran dan Sunnah, karena keduanya adalah dasar ilmu fiqih. Baik dimulai dari masalah fiqih kemudian menganalisa dan kemudian meneliti di mana letak pengaruh ilmu ushul fiqih, atau sebaliknya memahami dulu kaidah-kaidah ilmu ushul fiqih dan kemudian meneliti pengaruhnya dalam masalah-masalah fiqih.

2. Bagi semua kalangan lebih mengedepankan berprasangka yang baik (husnudzon) kepada hasil ijtihad ulama mazhab ketika kita melihat seolah argumen mereka lemah dari sisi al-Quran dan Sunnah. Karena sering kali kita tidak meneliti argumen mereka secara koperhensif, baik dari segi dalil atau proses dan metode ijtihad mereka secara langsung dari kitab-kitab yang mereka tulis sendiri, tapi sering kali malah dari kesimpulan peneliti lain.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Abbas, Sirajuddin. 2010, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru
- Ahmad, Baharuddin. 2008, *Hukum Perkawinan di Indonesia, studi Historis Metodologis* Jakarta: Gaung Persada Press
- Al Zahabi. 1990, *Siyar A'lam al Nubala, X* Beirut: Muassasah ar Risalah
- Al-Bukhari, *Shahih Al- Bukhori*, Juz VI, Beirut: Dar AL-Fikr, Juz VII
- Ali Ibn 'Umar Al-Daruqutni, *Sunanu Al-Daru Qutni*, Juz IV, Beirut Lebanon: Aresalah Pubisher, 2004
- Ali, Mohammad Daud. 1996, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada
- Ali, Zainudin. 2006, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indinesia* Jakarta: Sinar Grafika
- al-Qattan, Manna'Khalil. 2004, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, Bogor:Pustaka Litera Antar Nusa
- al-Syafi'i, Abi Abdillah Muhammad bin Idris. 1983, *al-Umm*, Beirut : Dar al-Fiqr

- Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional* Jakarta : Gema Insani Press, 1996
- Arifin, Bustanul 1996, *Kelemahan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, Jakarta :Genta Insani Press
- Asy-Syatibi. T.th, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* Jilid 1 Kairo: Musthafa Muhammad,
- Bakar, Abu . 2014 “*Kawin Paksa Sebuah Hegemoni Laki-Laki Atas Perempuan,*” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 8, no. 1 14 Oktober 2014: 4, <https://doi.org/10.19105/alihkam.v8i1.341>.
- Bakri, Asafri Jaya. 1996, *Konsep Maqasid Syariah Menurut Syatibi* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada
- Basyir, Ahmad Azhar. 2000, *Hukum Perkawinan Islam* Yogyakarta: Perpustakaan Fakultas Hukum UII
- Bekker, Anton. 1984, “*Metodologi Penelitian Filsafat*”, dalam lampiran bukunya, *Metode-Metode Filsafat* Jakarta: Ghalia Indonesia
- Bisri, Cik Hasan. 2003, *Model Penelitian Fiqh Jilid I* Jakarta: Kencana
- Chalil, Moenawar. 1955, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab* Jakarta: Bulan Bintang
- Dewi, Ririn Rindiana. 2017, *Persepsi Masyarakat Mempelai Perempuan dalam Pernikahan Perspektif Hadis Kajian Mukhtalif al-Hadits*. Jakarta : UIN Syarif Hidayatullah
- Djazuli, Ahmad. 2011, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Jakarta: Kencana,
- Effendi, Satria. 2004, M. Zein. *Ushul fiqh* Jakarta : Gramedia
- Fauziyah dkk, *Analisis Faktor Yang Mempengaruhi Perilaku Seks Bebas Pada Remaja Di Sma Negeri 1 Lhoksukon Kabupaten Aceh Utara Tahun 2021*, Universitas Ubudiyah Indonesia : Journal of Healthcare Technology and Medicine Vol. 7 No. 2 Oktober 2021
- Hajar, Al-Asqalany Al-Hafidh Imam Ibnu. 2008 , *Bulughul Maram Min Adillatil Ahkaam*, Semarang : Toha Putra
- Hakim, Abdul Hamid . 1998, *Mabadi Awaliyah*, Jakarta: Maktabah as-Sa’adiyyah Putra
- Hidayat, Taufiq 2009, *Rekonstruksi Hak Ijbar, De Jure I*, Malang: P3M Fak.Syariah UIN Malang
- Husein Muhammad Bin Ma’ud, *Al-Tahdib Fi Fiqhil Al-Imam Ash-Shafi’I*, Jilid V, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 2010
- Ibnu Mas’ud dan Zainal Abidin. 2007, *Fiqh Madzhab Shafi’i* Edisi

- Lengkap Buku 2, Bandung: Pustaka Setia
- Ibnu Mas'ud, Zainal Abidin. 2007, *Fiqih Madzhab Syafi'i 2*, Bandung: Pustaka Setia
- Ibrahim, Muslim 1991, *Fiqh Muqaranah*, Jakarta: Erlangga
- Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Juz I, Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Izzati, Arini Robbi. 2016, "Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh dan HAM", *Jurnal Ilmiah*, Vol. XI, No. 2, t.d.,
- Izzuddin Ibn Abd Salam, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Kemaslahatan Manusia*, terj. Ahmad Ibnu Izar, Bandung: Musa Media, 2011
- Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazhair*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth
- Juhaya S. Praja, *Ilmu Ushul Fiqih* Bandung: Pustaka Setia, 2007
- Kamal, Abu Malik. 2006, *Shahih Fiqih Sunnah*, Jakarta: Pustaka At-Tazkia, Kementrian Agama Republik Indonesia , *Al-Qur'an dan terjemahan* Jakarta Kemenag RI. 2017
- Khallaf, Abd. Wahhab. 1987 , *Ilm al-Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam
- Khoirudin, Nasution. 2000, *Hukum Perkawinan* Yogyakarta : Academia dan Tazzafa
- Masri Singarimbun dan Sofian Effendi ed. 1989, *Metode Penelitian Survai* Jakarta: LP3ES
- Muchtar, Kamal, 1993, *Asas-asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*, cet ke-3 Jakarta: Bulan Bintang
- Muda, Fauzi Ahmad. 2007, *Perempuan Hitam Putih*, Jakarta: Prestasi Pustaka
- Muhadjir, Noeng. 1996, *Metodologi Penelitian Kualitatif* Yogyakarta: Rakesarain
- Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *al-Risalah*, Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiah, t.t,
- Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy. 1968, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta : Bulan Bintang
- Muhammad Husein Bin Ma'ud. 2010, *al-Thaddhib Fi Fiqhil al-Imami Al-Shafi'i*, Jilid V, Beirut Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah
- Muhammad Said Romadlon al Buthi. 1992, *Dhowabit al Mashlahah fi al Syariah al Islamiyah*, Beirut : Dar al Muttahidah
- Muhammad, Abu Bakar. 1995, *Terjemah Subulus Salam*, Surabaya; Al-ikhlas

- Muhammad, Husein. 2001, *Fiqh Perempuan* Yogyakarta: Lkis
- Muhammad, Husein. 2007, *Fiqh Perempuan : Refleksi Kyai Atas Wacana Agama Dan Gender*, Yogyakarta : LKiS,
- Mustafa al Khin. 2003, *Asar al Ikhtilaf fi al Qawa'id al Ushuliyah*, Beirut: Mu'assasah Ar-Risalah
- Mustofa Al- khin, dkk, 2002, *Kitab Fiqih Mazhab Syafi'i*, Penerjemah Azizi Ismail dan M. Asri Hasim, Kuala Lumpur: Pustaka Salam
- Nasution, Khoirudin. 2004, *Hukum Perkawinan 1*, Yogyakarta: ACAdEMIA TAZZAFA
- Nasution, Lahmuddin. 2001, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i* Bandung: Remaja Rosdakarya
- Rahman, Fazlur. 1994, *Islam*, Alih Bahasa : Ahsin Muhammad, Bandung : Pustaka
- Ramadhita Ramadhita, "Latar Historis Indikator Kerelaan Perempuan Dalam Perkawinan," *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah* 7, no. 1 21 Juni 2016: 38, <https://doi.org/10.18860/jfsh.v7i1.3507>.
- Sahrami, Sohari. 2009, *Fikih Munakahat*, Jakarta : Rajawali Pers
- Soewadji, Jusuf. 2012, *Pengantar Metodologi Penelitian*, Jakarta: MitraWacana Media,
- Sopariyanti, Pera. 2008, *Kawin Paksa Perspektif Fiqh Dan Perlindungan Anak*, Jakarta : RAHIMA
- Sulaiman Abi Dawud, *Sunah Abi Dawud*, Juz I, Beirut: Dar Al-Fikr, tth
- Sulaiman Bin Muhammad Ibn 'Umar. 2000, *Hashiyah Bujairomi*, Jilid III, Beirut-Lebanon: Dar al Kutub Al-Ilmiah
- Syarifuddin, Amir. 2006, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Kencana, Jakarta
- Syarifudin, Amir. 1997, *Ushul Fiqih Jilid I* Jakarta: Logos Wacana Ilmu
- Ulya. 2010, *Metode Penelitian Tafsir*, Kudus: Nora Media Enterprise
- Umar, Hasbi. 2007, *Nalar Fiqih Kontemporer*, Jakarta: GP Press
- Wahbah Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i 'Mengupas Masalah Fiqhiyah Berdasarkan Alqur'an dan Hadits'*, Jakarta: PT. Niaga Swadaya, cet. 2, 2012, jil. 1
- Wahbah Zuhaili, *Wahbah Zuhaili, Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t
- Wahyudi, Yudian. 2007, *Maqasid Syariah dalam Pergumulan Politik, berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*

Yogyalarta: Nawesea Press, cet. ke-2,

- Yunus, Mahmud. 1981, *Hukum Perkawinan Dalam Islam*, Jakarta : Hidakarya Agung,
- Yusuf Al-Qaraddhawi, *Fiqh Maqasid Syariah* Jakarta: Pustaka Al Kaustar, 2007
- Zahrah, Abu. 1997, *al-Syafi'i Hayatuhu wa Asrulu wa Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Beirut: Dar al-Fikr,
- Zahrah, Muhammad Abu. 2007, Imam Syafi'i, Terj. Abdul Syukur, Jakarta: Lentera

Jurnal

- Agustin Hanapi , *Hak Wali Mujb̄r Membatalkan Pernikahan (Analisis Putusan Mahkamah Syari'ah Perak)* (Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry)
- Arini Robbi Izzati, “*Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh dan HAM*”, Jurnal Ilmiah, Vol. XI, No. 2, t.d., h. 242
- Hendri Hermawan Adinugraha dan Mashudi, *Al-Maslahah Al-Mursalah dalam Penentuan Hukum Islam* Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry : Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, 4(01), 2018, 63-75
- Jamaludin Acmad Kholik, *Maṣlahah Mursalah Dalam Dinamika Ijtihad Kontemporer*, (Empirisma : Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam Vol 25, No 1 (2016))
- Moh Dahlan, *Paradigma Maqashid Al-Syari'ah Dalam Menjawab Dinamika Ekonomi Kontemporer*, Jurnal Islam Nusantara Vol. 03 No. 02, p. 357-387 Juli - Desember 2019
- Ramadhita Ramadhita, “Latar Historis Indikator Kerelaan Perempuan Dalam Perkawinan,” *De Jure: Jurnal Hukum dan Syari'ah* 7, no. 1 (21 Juni 2016): 38, <https://doi.org/10.18860/jfsh.v7i1.3507>.
- Taufiq Hidayat , *Rekonstruksi Hak Ijbar*, *De Jure I : Jurnal Hukum dan Syariah* Vol 1, No 1 > Hidayat

