

**Penerapan Mashlahah Al-Mursalah Dalam Kitab Ahwâl Al-Syakhsiyyah
Karya Muhammad Abû Zahrah**

Kasdim Bustami

Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Syekh Saman Al-Hasan Gayo Lues

Email: elbustamy@gmail.com

ABSTRACT

This research is motivated by the verses of the Qur'an and the Hadits as source of Islamic law that is limited in preparing a problem, while the problem continues to develop and unlimited in accordance with the times. Therefore, there is a need for legal arguments to solve problems that have no arguments in the Qur'an and Hadits. Among the arguments used in addition to the Qur'an and the Hadits are: *Ijmâ*, *Qiyâs*, *Istihân*, *Mashlahah Mursalah*, *'Urf*, *Syar'u man Qablanâ*, *Qawl al-Shahâbî*, *Istishâb*, and *Sad al-Dzarî'ah*. This needs to be emphasized that the main problem was used as the object of this research focused on the concept of *al-Mashlahah al-Mursalah* according to Muhammad Abû Zahrah as the argument for establishing the law and its application in his book *al-Ahwâl al-Syakhsiyyah*. Then the questions in study are: How the Application of the Concept of *al-Mashlahah al-Mursalah* in the *Kitab al-Ahwâl al-Syakhsiyyah* by Muhammad Abû Zahrah concerning Family Law? This type of research is literature research (library research) while the data source is from books of *fiqh* and *ushûl fiqh*. The type of data is qualitative. The object of research is the Concept of *al-Mashlahah al-Mursalah* and its application in book of Muhammad Abû Zahrah. Data collection is done through literature studies of the main books plus other texts of analysis, data analysis using content analysis, while the presentation of the data is done in descriptive analysis. This study produces several conclusions, namely: (1) the essence of *al-Mashlahah al-Mursalah* made by Muhammad Abû Zahrah as a proposition in Islamic Shari'ah is *al-Mashlahah al-Mursalah* which is in accordance with the objectives of Shari'ah, namely: *al-Muhafadzah 'alad Dîn* (nurturing religion), *al-Muhafadzah 'ala al-Nafs*, (nurturing the soul), *al-Muhafadzah 'alal 'Aql* (nurturing reason), *al-Muhafadzah 'alan Nasl*, (maintaining descent) and *al-Muhafadzah 'alal Mâl*, (maintaining property and objects). According to him, these 5 things should not be violated in any statutory regulations. Efforts to maintain these 5 things, Muhammad Abû Zahrah quoted the distribution of *ushûl al-Fiqh* scholars to him as 3 namely *dharûriyyah*, *hajjîyyah* and *tahsinîyyah* in the field of Family Law namely, (a) cancellation of marriage, (b) livelihood of post-divorce children, (c) limitation of *hadhanah* period, (d) child *nasab* recognition with pledge.

Keywords: *Mashlahah al-Mursalah, Ahwâl al-Syakhsiyyah, Muhammad Abû Zahrah.*

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber hukum Islam yang terbatas dalam menyusun suatu masalah, sedangkan masalah tersebut terus berkembang dan tidak terbatas sesuai dengan perkembangan zaman. Oleh karena itu, diperlukan argumentasi hukum untuk menyelesaikan masalah yang tidak ada dalilnya dalam Al-Qur'an dan Hadits. Di antara dalil yang digunakan selain Al-Qur'an dan Hadits adalah: Ijmâ, Qiyâs, Istihâsân, Mashlahah Mursalah, 'Urf, Syar'u man Qablanâ, Qawl al-Syahâbî, Istishâb, dan Sad al-Dzarî'ah. Hal ini perlu ditegaskan bahwa masalah utama yang dijadikan objek penelitian ini difokuskan pada konsep al-Mashlahah al-Mursalah menurut Muhammad Abû Zahrah sebagai dalil pembentukan hukum dan penerapannya dalam kitabnya al-Ahwâl al-Syakhsiyyah. Kemudian pertanyaan dalam penelitian ini adalah: Bagaimana Penerapan Konsep al-Mashlahah al-Mursalah dalam Kitab al-Ahwâl al-Syakhsiyyah karya Muhammad Abû Zahrah tentang Hukum Keluarga? Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (library research) sedangkan sumber datanya dari kitab-kitab fiqh dan ushul fiqh. Jenis datanya adalah kualitatif. Objek penelitian adalah Konsep al-Mashlahah al-Mursalah dan penerapannya dalam kitab Muhammad Abû Zahrah. Pengumpulan data dilakukan melalui studi kepustakaan dari buku-buku utama ditambah teks-teks analisis lainnya, analisis data menggunakan analisis isi, sedangkan penyajian data dilakukan secara deskriptif analisis. Penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan, yaitu: (1) Hakikat al-Mashlahah al-Mursalah yang dibuat oleh Muhammad Abû Zahrah sebagai dalil dalam syariat Islam adalah al-Mashlahah al-Mursalah yang sesuai dengan tujuan syari'at. ah, yaitu: al-Muhafadzah 'alad Dn (menjaga agama), al-Muhafadzah 'ala al-Nafs, (menjaga jiwa), al-Muhafadzah 'alal 'Aql (menjaga akal), al-Muhafadzah 'alan Nasl, (memelihara keturunan) dan al-Muhafadzah 'alal Mâl, (memelihara harta dan benda). Menurutnya, 5 hal tersebut tidak boleh dilanggar dalam peraturan perundang-undangan. Upaya menjaga 5 hal tersebut, Muhammad Abû Zahrah mengutip pembagian ulama ushul al-Fiqh kepadanya sebagai 3 yaitu dharûriyyah, hajjîyyah dan tahsinîyyah dalam bidang Hukum Keluarga yaitu, (a) batalnya perkawinan, (b) nafkah pos -anak cerai, (c) pembatasan masa hadhanah, (d) pengakuan nasab anak dengan ikrar.

Kata kunci: *Mashlahah al-Mursalah, Ahwal al-Syakhsiyyah, Muhammad Abû Zahrah*

PENDAHULUAN

Mashlahah al-Mursalah adalah satu term yang populer dalam kajian mengenai hukum Islam. Hal tersebut disebabkan *al-Mashlahah* merupakan tujuan *syara'* (*Maqâshid asy-Syari'ah*) dari ditetapkan hukum Islam. *Al-Maslahah* di sini berarti *jalb al-Manfa'ah wadaf' al-Mafsadah* (menarik kemanfaatan dan menolak kemudharatan).¹ Meski demikian, keberadaan *al-Mashlahah al-Mursalah* sebagai bagian tak terpisahkan dalam hukum Islam tetap menghadirkan banyak polemik dan perbedaan pendapat di kalangan ulama', baik sejak *Ushûl Fiqh* masih berada pada masa sahabat, masa Imâm madzhab, maupun pada masa ulama kontemporer saat ini.

Perbedaan penentuan pola, kriteria, dan prioritas *al-Maslahah* tidak jarang justru melahirkan sebuah *mafsadah* berupa perdebatan antara sesama kaum muslim. Sebagai

¹ Hasby ash-Shiddiqi, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h. 171

salah satu contoh pengumpulan wahyu (al-Qur'an) ke berbagai media tulis ketika berdasarkan atas petunjuk dari Rasulullah SAW bukan *ijtihâd* para penulis. Sedangkan media yang digunakan juga sangat terbatas berupa pelepah kurma, batu, kulit kayu, tulang unta ataupun tulang kambing dan lain sebagainya. Jadi, pada masa Rasulullah SAW sudah ada catatan-catatan wahyu yang disimpan oleh para Sahabat. Hanya saja, catatan-catatan yang dimiliki oleh para Sahabat tidak dikumpulkan menjadi satu *mushaf*.² Manna' al-Qaththan menukilkan pendapat Imâm al-Zarkasyi bahwa tidak disatukannya catatan al-Qur'an ke dalam satu *mushaf* dikarenakan adanya kemungkinan-kemungkinan terjadinya perubahan pada susunan ayat ataupun surat. Oleh sebab itu, usaha ini baru bisa dilakukan setelah beliau wafat karena tidak mungkin lagi terjadi perubahan pada susunan ayat dan surat pada wahyu yang telah diturunkan.³

Perdebatan semacam ini akan berujung pada perdebatan peran akal dan wahyu. Oleh karena itu, perlu dikemukakan bahwa sejauh mengenai hubungan *mashlahah* dengan *nash syara'*, para *fuqahâ'* sendiri terbagi menjadi tiga golongan yaitu:

Pertama, golongan yang hanya berpegang pada *nash* saja dan mengambil *dzahir nash* serta tidak melihat pada suatu kemashlahatan yang tersirat dalam *nash* itu. Demikianlah kehadiran golongan *Zahiriyyah*, golongan yang menolak *qiyâs*. Mereka mengatakan “tak ada kemaslahatan melainkan yang didatangkan *syara'*. *Kedua*, golongan yang berusaha mencari *mashlahah* dari *nash* untuk mengetahui ‘*illat-illat nash*, maksud dan tujuan-tujuannya. Golongan ini meng*qiyâs*-kan segala yang terdapat padanya *mashlahah* kepada *nash* yang mengandung *mashlahah* itu. Hanya saja mereka tidak menghargai *mashlahah* terkecuali ada *syahid* (persaksian). Jadi *mashlahah* yang mereka *i'tibar*-kan hanyalah *mashlahah* yang disaksikan oleh suatu *nash*. Hal inilah yang mereka jadikan ‘*illat qiyâs*. *Ketiga*, golongan yang menetapkan setiap *mashlahah* yang masuk ke dalam jenis *mashlahah* yang ditetapkan oleh *syara'*. Walaupun tidak disaksikan oleh sesuatu dalil tertentu namun *mashlahah* itu diambil dan dipegangi sebagai suatu dalil yang berdiri sendiri dan mereka namakan *al-Mashlahah al-Mursalah*.⁴

Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthi, dalam karya Disertasinya di Universitas al-Azhar pada tahun 1965 yang berjudul “*Dhawâbith al-Mashlahah fî asy-Syari'ah al-Islâmiyyah*,”. Dalam Disertasinya tersebut, berupaya mengkonsepkan posisi *al-Mashlahah* dan batas-batasannya dalam syariat Islam. *Mashlahah* yang menyalahi batas-batasan

² Manna' al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulumi al-Qur'an*, (Riyadh: Mansyurat al-Ashru al-Hadist, tt), h. 119

³ *Ibid.*, h. 199

⁴ Abû Ishaq asy-Syâthibî, *Al-I'tisham*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), h. 354

tersebut dinilai bukanlah *mashlahah haqiqi* yang layak dijadikan pertimbangan penetapan hukum. Dalam pengantar kitabnya, beliau mengatakan sebagai berikut:

إن المصالح في الشريعة الإسلامية منضبطة و محدودة من جميع أطرافها، بما لا يدع مثقال ذرة من مجال للاضطراب أو الغموض في فهمها، ومرتبّة في أنواعها ترتيباً لا يترك أي مجال للتناقض أو التداخل فيما بينها، ومتفرعة من أصل راسخ متين مستقر بت في قلب كل مؤمن، صادق، ألا وهو العبودية لله عزوجل.⁵

Sesungguhnya al-mashlahah dalam syariat Islam dari segala sisinya memiliki batas-batas nalar yang jelas dan tidak meninggalkan sedikitpun kesulitan dalam memahaminya. Kemashlahatan dalam Islam tidak memungkinkan terjadi kontradiksi antara bagian-bagiannya, serta terbangun di atas dasar yang sangat kuat dan menancap dalam hati setiap mukmin yang sesungguhnya yaitu sifat penghambaan diri kepada Allah.

Berkaitan dengan isu ini, menurut penulis, bahwa Sai'd Ramadhan al-Bûthi mengatakan bahwa pintu *ijtihâd* tidak pernah tertutup, dan Allah SWT juga sangat menghargai kemashlahatan. Namun demikian, kemashlahatan tetap ada batasan dan kualifikasinya. Penggunaan metode *mashlahah* tidak boleh bebas tak terbatas, sebab penggunaan metode ini dipagari oleh berbagai “aturan main” yang kemudian ia katakan sebagai *dhawâbith al-Mashlahah*.

Dalam rangka menjawab perkembangan zaman dan perubahan sosial yang terjadi, di mana hukumnya tidak diatur secara eksplisit oleh al-Qur'an dan Hadits, maka pakar hukum Islam harus memaksimalkan kemampuan intelektualnya dalam mencari solusi hukum terhadap kasus-kasus baru seperti pemaksaan terhadap pelaku khalwat yang kasus tersebut belum pernah terjadi di masa-masa sebelumnya.⁶ Salah satu cara yang ditempuh adalah dengan memahami secara baik dan mendalam tujuan hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT (*maqâshid asy-syarîah*).⁷

Dalam sejarah, banyak *mujtahid* yang muncul dan berjasa mengembangkan hukum Islam. Salah satunya adalah Muhammad Abû Zahrah seorang ulama Ushûl Fikih Kontemporer yang mempunyai pola pikir yang berbeda dengan ulama lainnya dalam menetapkan suatu hukum. *Ijtihad* perlu dilakukan oleh orang yang memenuhi syarat dari

⁵ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthi, *Dhawâbith al-Mashlahah fi ays-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1965), h. 14

⁶ Karimuddin, K., Maimun, M., & Musana, M. (2021). Legality of Forced Marriage Performers of Khalwat According to the View of Syafi'iyah Fiqh. *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences*, 4(3), 7192-7202.

⁷ Abû Hamid Muhammad al-Ghazâlî, *al-Mustashfa' min 'Ilmi al-Ushûl*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1997). Juz I, h. 416.

masa ke masa, karena Islam dan umat Islam berkembang pula dari zaman ke zaman sesuai dengan perkembangan masyarakat. Dalam masyarakat itu, senantiasa muncul masalah-masalah atau problematika, khususnya dalam hukum keluarga seperti mengenai anak ikrar sebagai anak nasab, Muhammad Abû Zahrah mengatakan bahwa pengukuran *nasab* (*ikrar bi al-Nasab*) dibagi menjadi dua, yaitu: pengakuan *nasab* yang mencakup orang lain, dan pengakuan *nasab* yang tidak mencakup orang lain, yang perlu dipecahkan dan ditentukan kaidah hukumnya. Hal ini hanya dapat dilakukan dengan *ijtihad*, karena dengan *ijtihad* hukum Islam dapat dikembangkan untuk memenuhi kebutuhan umat Islam di setiap perkembangan zaman.

Ada beberapa metode untuk melakukan *ijtihad*, baik *ijtihad* dilakukan dengan sendiri-sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, diantara metode atau cara ber*ijtihad* adalah *Ijmâ'*, *Qiyas*, *Istidlal*⁸, *al-Mashlahah al-Mursalah*, *Istihsan*, *Istshab*, dan *'Urf*.⁹ Salah satu dari metode tersebut adalah *al-Mashlahah al-Mursalah* merupakan pokok kajian penulis sebagai metode *ijtihad* dalam menyelesaikan permasalahan dalam hukum keluarga pembahasan ini merupakan cara menemukan hukum sesuatu hal yang tidak terdapat ketentuannya baik dalam al-Qur'an maupun dalam al-Hadits, berdasarkan pertimbangan kemaslahatan masyarakat secara umum.

Kajian tentang penerapan *al-Mashlahah al-Mursalah* sangat penting untuk dikaji karena sangat banyak kasus-kasus kontemporer yang perlu diaplikasikan teori masalah tersebut untuk memaksimalkan berjalannya suatu kebijakan secara sempurna. Diantara kasus yang perlu diterapkan *al-Mashlahah al-Mursalah* adalah dalam hal penentuan kewajiban suami untuk memberikan nafkah terhadap istri, karena banyak kasus suami tidak memberikan nafkah istri sehingga kasus tersebut kadang berakhir dipengadilan dengan cerai gugat atau kasus lainnya.¹⁰ Selain itu *al-Mashlahah al-Mursalah* ini juga harus diterapkan dalam kasus harta wasiat, karena dalam kondisi tertentu wasiat tersebut kadang harus dibatalkan demi kemaslahatan yang lebih manfaat untuk umum.¹¹ Maka

⁸ *Istidlal* adalah mencari dalil yang tidak ada pada *nash* al-Qur'an dan al-Sunnah, tidak ada pada *ijmâ'* dan tidak ada pada *qiyâs*. Lihat M. Abdul Mujeib dan Mabruri Thalhah dkk, *Kamus Istilah Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 126

⁹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthi, *Dhawâbith al-Mashlahah...*, *op. cit.*, h. 113-120

¹⁰ Karimuddin, K., Abbas, S., Sarong, A. H., & Afrizal, A. (2021). Standardisasi Nafkah Istri: Studi Perbandingan Mazhab Maliki dan Mazhab Syafi'i. *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, 23(1), 83-95.

¹¹ Asyura, K., Bahri, S., Husna, N., & Ghina, F. (2019). Legality of Testament Cancellation Law and Property Ownership According to Fiqh Al-Syafi'iyyah. *Britain International of Humanities and Social Sciences (BIOHS) Journal*, 1(2), 93-99.

dalam beberapa kasus tersebut sangat diperlukan kajian ini untuk menyempurnakan penerapan *al-Mashlahah al-Mursalah*.

Berdasarkan uraian di atas, maka masalah yang akan diteliti dalam penelitian ini yaitu, Bagaimanakah Aplikasi *al-Mashlahah al-Mursalah* dalam *Kitab al-Ahwal al-Syakhsiyyah* karya Muhammad Abû Zahrah tentang Hukum Keluarga? Batasan masalah dalam penelitian ini ialah difokuskan kajian terhadap penerapan konsep *al-Mashlahah al-Mursalah* dan Aplikasinya dalam *kitab al-Ahwâl al-Syakhsiyyah* karya Muhammad Abû Zahrah mengenai tentang Hukum Keluarga. Tujuan penelitian ini ialah : (1) Untuk mengetahui Bagaimanakah Konsep *al-Mashlahah al-Mursalah* sebagai metode *ijtihâd* dalam kitab *ushûl al-Fiqh* karya Muhammad Abû Zahrah. (2) Untuk mengetahui Bagaimanakah Penerapan *al-Mashlahah al-Mursalah* dalam *kitab al-Ahwâl al-Syakhsiyyah* karya Muhammad Abû Zahrah tentang Hukum Keluarga

Kegunaan penelitian ini yaitu: (1) Untuk memberikan gambaran kepada masyarakat tentang bagaimana Penerapan Konsep *al-Mashlahah al-Mursalah* sebagai metode *Ijtihâd* dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang dihadapi dalam kajian Fikih dalam konteks kekinian, terutama dalam *Kitab al-Ahwâl al-Syakhsiyyah* karya Muhammad Abû Zahrah tentang Hukum Keluarga. (2) Diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi ilmiah mengenai tentang Konsep *al-Mashlahah al-Mursalah* dan Aplikasinya sebagai metode *Ijtihâd* dalam menyelesaikan permasalahan kontemporer serta Kontribusinya dalam menjawab problematika terbaru di tengah-tengah masyarakat modren secara umum, khususnya mengenai masalah-masalah Kontemporer dalam bidang Hukum Keluarga.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang bercorak kualitatif dengan menggunakan metode deskriptif analisis kritis. Deskriptif bertujuan untuk melukiskan atau menggambarkan tentang suatu hal tertentu dan pada saat tertentu.¹² Dengan menggunakan metode kualitatif ini peneliti dapat mengenal dan menyelami subjek penelitian.

Adapun sumber data yang digunakan dalam penelitian ini, dapat dibagi menjadi dua bagian yaitu: (1) Sumber Primer adalah data pokok yang diperoleh melalui buku-buku, tulisan-tulisan yang secara langsung membahas tentang masalah yang dikaji, adapun

¹² Bambang Waluyo, *Penelitian Hukum dalam Praktek*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2000), h. 8-9

sumber primer dalam penelitian ini yaitu meliputi: kitab *Ushûl al-Fiqh* dan kitab *al-Ahwâl al-Syakhsiyyah* oleh Muhammad Abû Zahrah. (2) Sumber Skunder, merupakan data penunjang yang dijadikan bahan untuk dapat menganalisa dalam pembahasan penelitian ini berupa buku-buku atau sumber-sumber dari tulisan orang lain yang relevan tentang pendapat Muhammad Abû Zahrah dalam kajian penelitian ini. Sumber data Skunder dari penelitian ini meliputi: kitab *Abû Zahrah Imâm 'Asrih: Hayâtuh wa Âtharuh al-'ilmy* oleh Abu Bakar 'Abd al-Razzaq, kitab *Min A'lâm al-Harakah wa al-Da'wah al-Islâmiyyah al-Mu'âshirah* karya 'Abd Allah al-'Aqil (Murid Muhammad Abû Zahrah). Selain buku-buku di atas penulis juga merujuk kepada buku-buku yang lain yang menunjang penelitian ini seperti: *al-Mustashfa' min 'Ilmi al-Ushûl* oleh Imâm al-Ghazâlî, *al-Muwafâqat fî Ushûl al-Syarî'ah* oleh Imâm Abû Ishaq asy-Syâthibî, ilmu *Ushûl al-Fiqh* oleh Abdul Wahhab Khallaf, *al-Ihkam fî Ushûl al-Ahkam*, oleh Imâm al-Âmidî, *Ushul Fiqh* oleh Amir Syarifuddin, yang membahas tentang Problematika Hukum Islam dalam konteks kekinian serta buku-buku lain yang memiliki keterkaitan dengan pembahasan ini.

Analisis data, setelah data terkumpul dan tersaji kemudian dilakukan analisis deskriptif (*descriptive analysis*), Penulis dalam melakukan analisis juga menggunakan teknik analisis dokumen yang sering disebut dengan metode *content analysis*.¹³ Di samping itu, data yang dipakai adalah data yang bersifat deskriptif yang hanya di analisis menurut isinya.¹⁴ Sehingga menghasilkan sebuah analisis yang obyektif dan sistematis.¹⁵ Metode adalah cara-cara tertentu yang secara sistematis diperlukan dalam setiap bahasan ilmiah. Untuk itu agar pembahasan ini menjadi terarah, sistematis dan obyektif, maka menggunakan metode ilmiah.¹⁶

HASIL DAN PEMBAHASAN

Muhammad Abû Zahrah (w. 1395 H) bukan orang pertama yang melakukan kajian terhadap konsep *al-Mashlahah al-Mursalah*. Namun ia telah menguasai secara mendalam pendapat para *ushûliyyin* berkenaan dengan masalah *al-Mashlahah al-Mursalah* dan memberi ulasan sehingga ia dapat menerapkannya dalam *fiqh*.

Sebagaimana Muhammad Abû Zahrah, mendefinisikan *al-Mashlahah al-Mursalah* dalam kitabnya *Ushûl al-Fiqh* yaitu sebagai berikut:

1. Definisi *al-Mashlahah al-Mursalah*

¹³ *Ibid.*, h. 85

¹⁴ Sumardi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), cet ke-1 h. 40

¹⁵ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Rake Sarasin, 1996), h. 49

¹⁶ Mudiri, *Logika*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2005), h. 203-204

هِيَ الْمَصَالِحُ الْمُلَائِمَةُ لِمَقَاصِدِ الشَّارِعِ الْإِسْلَامِيِّ وَلَا يَشْهَدُ لَهَا أَصْلٌ خَاصٌّ لِإِعْتِبَارِ أَوْ الْإِلْغَاءِ.¹⁷

“Yaitu *al-Mashlahah* yang sesuai (*selaras*) dengan tujuan syariat yang tidak ada dalil khusus yang memerintahkan atau melarangnya”.

Dari definisi di atas, Muhammad Abû Zahrah menjelaskan bahwa *al-Mashlahah al-Mursalah* merupakan suatu kemashlahatan yang tidak disinggung oleh *syara'* dan tidak pula terdapat *nash* yang khusus untuk menyuruh atau meninggalkannya, tetapi sesuai dengan *maqâsid asy-syari'ah* (الْمُلَائِمَةُ لِمَقَاصِدِ الشَّارِعِ الْمَصَالِحِ).

Sedangkan jika dikerjakan akan mendatangkan kemashlahatan yang besar. Dengan kata lain *al-Mashlahah al-Mursalah* disebut juga dengan *al-Mashlahah* yang mutlak. Karena tidak ada *nash* yang mengakui kesahan atau kebatalannya. Jadi, pembentukan hukum dengan cara *al-Mashlahah al-Mursalah* semata-mata untuk mewujudkan kemashlahatan manusia dengan arti untuk mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan bagi manusia.

Dari definisi di atas, penulis memahami definisi yang dikemukakan oleh Muhammad Abû Zahrah bahwa *al-Mashlahah al-Mursalah* merupakan *mashlahah* yang tidak dilarang atau diperintah oleh *al-Nash* secara tekstual dan secara khusus tetapi ia didukung oleh kandungan sejumlah ayat al-Qur'an dan dan hadits. Kandungan sejumlah ayat dan hadits itulah yang merupakan *al-Maqâshid asy-Syâri'ah*, yaitu: pemeliharaan terhadap Agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Oleh karena itu setiap *mashlahah* yang dapat memelihara yang lima hal tersebut termasuk katagori *mashlahah*, baik pada tingkat *dharûriyyah*, *hajjîyyah* maupun tingkat *tahsinîyyah*

1. Dasar Hukum Penetapan *al-Mashlahah al-Mursalah*

Muhammad Abû Zahrah mengemukakan beberapa dasar Hukum dalam Penetapan *al-Mashlahah al-Mursalah* yaitu sebagai berikut:

a. Al-Qur'an Surat al-Anbiya ayat 107 sebagai berikut:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ .

Artinya: “Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.” (Q.S. Al-Anbiya: 107).

b. Al-Qur'an Surat Yunus ayat: 57 sebagai berikut:

يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Artinya: “Hai manusia, Sesungguhnya Telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.”(Q.S. Yunus: 57).

¹⁷ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-‘Arabi, t.th), h. 279

2. Syarat-syarat dalam Penetapan *al-Mashlahah al-Mursalah* sebagai dalil Hukum

Muhammad Abû Zahrah menyebutkan syarat-syarat dalam menetapkan *al-Mashlahah al-Mursalah* sebagai dalil hukum yaitu berdasarkan pendapat Imâm Mâliki sebagai berikut:¹⁸

الأولى : الملائمة بين المصلحة التي تعتبر أصلاً قائماً بذاته و بين مقاصد الشارع. الثانية : أن تكون معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناهضة المعقولة. لثها : أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم.

Syarat pertama: adanya persesuaian anatara mashalah yang dipandang sebagai sumber dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan syari'at (maqâshid al-Syâri'ah). Syarat kedua: mashlahah itu harus masuk akal, mempunyai sifat-sifat yang sesuai dengan pemikiran rasional. Syarat ketiga: penggunaan dalil mashlahah ini adalah dalam rangka menghilangkan kesulitan (kemudharatan).

Dari penjelasan di atas, menurut penulis bahwa syarat-syarat dalam penetapan *al-Mashlahah al-Mursalah* sebagai *istinbath* hukum harus bersifat umum, dapat diterima oleh akal sehat manusia serta harus sejalan dengan tujuan syari'ah dan tidak boleh bertentangan dengan *nash* baik al-Qur'an, sunnah maupun *ijmâ'*.

3. Hakikat *al-Mashlahah* yang dapat diterima

Muhammad Abû Zahrah menjelaskan sebagai berikut:¹⁹

المصالح المتبرة هي المصالح الحقيقية, وهي ترجع إلى أمور خمسة : حفظ الدين, وحفظ النفس, وحفظ العقل, و حفظ النسل, و حفظ المال, لأن هذه الأمور الخمسة بما قوام الدنيا التي يعيش فيها الإنسان, ولا يحيا حياة تليق به إلا بها. المحافظة على الدين تكون يمنع الفتنة في الدين, ويمنع الضلال, ويمنع إرارة الأهواء و المفاسد, و تكون بتوفير الحرية الدينية الكاملة, ولذا قال تعالى : لآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ. المحافظة على النفس هي المحافظة على حق الحياة العزيزة الكريمة, و يدخل في عمومها المحافظة على الحياة و على الأطراف, وعلى الكرامة الإنسانية, ومن المحافظة عليها حرية العمل, و حرية الفكر, و حرية القول, و حرية الإقامة, و غير ذلك مما يكون منه مقومات الحرية. المحافظة على العقل هي المحافظة عليه من أن تناله آفة تجعل صاحبه عبثاً على المجتمع ومصدر شر وأذى, فعمل الشارع الإسلامي متجه إلى كل ما ينمي العقل ويحفظه من الآفات, فتحریم الخمر وكل المخدرات كان للمحافظة على العقل. المحافظة على النسل هي المحافظة على النوع الإنساني, ينشأ قوً في جسمه ومواهبه ومشاعره و خلقه ودينه, وذلك بتنظيم الأسرة ليتزوي الأوالاد فيها, و ينعموا بحياة الأبوية و لأومومة التي تتغذى منها عواطفهم وتكمل مداركهم. والمحافظة على المال تكون بتنميته من الضرب الحلال التي تقبداً فيه المنافع من غير ظلم ولا جور.

Mashlahah yang mu'tabarrah (dapat diterima) yaitu mashlahah yang bersifat hakiki. Mashlahah ini mengacu kepada pemeliharaan terhadap lima hal, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima jaminan dasar itu merupakan tiang penyangga kehidupan dunia agar umat manusia dapat hidup aman dan sejahtera.

Jaminan keselamatan atas agama atau kepercayaan, yaitu dengan menghindarkan timbulnya fitnah dan keselamatan dalam agama serta mengantisipasi dorongan hawa nafsu dan perbuatan-perbuatan yang mengarah kepada kerusakan secara penuh. Karena Allah SWT berfirman:

لآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

¹⁸ *Ibid.*, h. 279-280

¹⁹ *Ibid.*, h. 278

Artinya: Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya Telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. (Al-Baqarah: 256). Jaminan keselamatan atas jiwa, yaitu jaminan atas keselamatan atas hak hidup yang terhormat dan mulia. Termasuk dalam cakupan pengertian umum dari jaminan itu, ialah: jaminan keselamatan nyawa, anggota badan dan terjaminnya kehormatan kemanusiaan. Mengenai yang terakhir ini, meliputi kebebasan memilih profesi, kebebasan berfikir atau mengeluarkan pendapat, kebebasan berbicara, kebebasan memilih tempat tinggal dan lain sebagainya. Jaminan keselamatan atas akal, yaitu terjaminnya akal fikiran dari kerusakan yang menyebabkan orang yang bersangkutan tak berguna di tengah masyarakat, sumber kejahatan, atau bahkan menjadi sampah masyarakat. Upaya pencegahan yang bersifat preventif yang dilakukan syariat Islam sesungguhnya ditujukan untuk meningkatkan kemampuan akal fikiran dan menjaganya dari berbagai hal yang membahayakan. Diharamkannya meminum khamar arak dan segala sesuatu yang memabukkan atau menghilangkan daya ingatan adalah dimaksudkan untuk menjamin keselamatan akal atau fikiran. Jaminan keselamatan atas keluarga dan keturunan, yaitu jaminan kelestarian populasi manusia agar tetap hidup dan berkembang sehat dan kokoh, baik pekerti serta agamanya. Hal itu dapat dilakukan melalui penataan kehidupan rumah tangga dengan memberikan pendidikan dan kasih sayang kepada anak-anak agar memiliki kehalusan budi pekerti dan tingkat kecerdasan yang memadai.

Jaminan keselamatan atas harta benda, yaitu dengan meningkatkan kekayaan secara proporsional melalui cara-cara halal, bukan mendominasi kehidupan perekonomian dengan cara yang lain atau curang.

4. Contoh-contoh *al-Mashlahah al-Mursalah*

Muhammad Abû Zahrah mengemukakan contoh-contoh berdasarkan pertimbangan *al-Mashlahah al-Mursalah* diantaranya sebagai berikut:

- a. Pada masa Rasulullah SAW setiap ayat yang turun dihafal oleh para sahabat seluruhnya dan dituliskan di pelepah kurma, tulang-tulang unta, daun lontar, dan lain-lain, tetapi belum dibukukan secara rapi. Setelah Rasulullah SAW wafat, yang memimpin umat Islam adalah Khalifah Abû Bakar ash-Shiddiq pada masa ini terjadi perang menghadapi orang-orang *murtad* dan orang yang mengingkari kewajiban zakat di Yamamah. Dalam pertempuran tersebut banyak sahabat yang hafal al-Qur'an mati syahid. Melihat kenyataan tersebut 'Umar ibn al-Khattab khawatir bahwa peperangan tersebut akan menelan korban yang lebih banyak lagi dan para sahabat yang hafal al-Qur'an pun akan menjadi habis, sementara al-Qur'an sendiri belum terpelihara dalam bentuk catatan yang akan dijadikan pedoman bagi umat Islam dan generasi berikutnya. Oleh karena itu 'Umar ibn al-Khattab mengusulkan kepada Khalifah Abû Bakar ash-Shiddiq agar ayat-ayat al-Qur'an dibukukan. Usul 'Umar ibn Khattab ini akhirnya diterima oleh Khalifah Abû Bakar ash-Shiddiq setelah mengalami diskusi yang sangat panjang, maka berhasillah dikumpulkan semua catatan ayat-ayat yang ditulis pada zaman Rasulullah SAW. Kegiatan ini baru mencapai hasil yang memuaskan pada masa Khalifah 'Usman ibn 'Affan. Menurut Muhammad Abû Zahrah bahwa kebijakan yang ditempuh oleh para sahabat tersebut untuk membukukan al-

Qur'an dalam satu *mushaf* adalah berdasarkan pertimbangan *al-Mashlahah*, karena tidak ada ayat al-Qur'an dan hadits Nabi yang menyuruh atau melarangnya, tetapi kebijakan itu mengandung manfaat yang sangat besar bagi umat Islam dan keutuhan agama Islam itu sendiri.

- b. Pembentukan lembaga-lembaga pemerintah, pencetakan mata uang bagi kaum muslimin, pembuatan penjara dan penggunaan tanah waqaf yang ada di depan masjid Rasulullah SAW untuk pelebaran masjid ketika dirasakan sudah terlalu sempit, yang dilakukan oleh Khalifah 'Utsman bin 'Affan.
- c. Pada masa Khalifah Abû Bakar ash-Shiddiq dan 'Usman ibn 'Affan bahwa orang yang meminum *khamar* dikenakan hukuman dera 40 kali. Hal ini berdasarkan hadits Nabi SAW sebagai berikut:

حَدِيثُ أَنَسٍ، قَالَ : جَلَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي الْخَمْرِ، الْجُرَيْدِ وَالنَّعَالِ، وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ. (أخرجه البخاري و مسلم).

Artinya: Diriwayatkan dari Anas r.a., ia berkata, Nabi SAW telah melaksanakan hukum jalad (dera dengan pelepah pohon kurma), dan Abu Bakar telah mendera empat puluh kali (yakni pada orang yang mabuk karena minum khamr). H.R. Bukhhari dan Muslim).²⁰

Akan tetapi, pada masa sahabat bahwa, hukuman dera sejumlah itu tidak berhasil membuat jera pelakunya, maka pada masa Khalifah 'Umar ibn Khattab ditetapkan hukuman dera 80 kali bagi pelaku meminum *khamar*. 'Umar ibn Khattab memandang bahwa dengan jumlah demikian akan dapat membuat jera orang meminum *khamar* ketika itu. Menurut Muhammad Abû Zahrah bahwa tindakan itu dilakukan 'Umar ibn Khattab adalah berdasarkan pertimbangan *al-Mashlahah*.²¹

Demikian beberapa contoh fikih yang dinilai oleh Muhammad Abû Zahrah ditetapkan berdasarkan pertimbangan *al-Mashlahah al-Mursalah*. Dengan demikian Muhammad Abû Zahrah sependapat dengan madzhab Mâliki. Menurut Muhammad Abû Zahrah selanjutnya, *al-Mashlahah al-Mursalah* merupakan dalil yang sah digunakan dalam *istinbâth* hukum sepanjang mengacu kepada *maqâshid al-Syâr'iah*. Oleh karena itu untuk melegalisasi pendapat tersebut ia mengemukakan beberapa ayat al-Qur'an sebagai berikut:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: "Dan tiadalah kami mengutus kamu (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." (Q.S. Al-Anbiya: 107).

²⁰ Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Kumpulan Hadits Shahih Lengkap Bukhari Muslim*, Penerjemah Miftakhul Umam, Judul Asli: *al-Lu'lu' wal Marjan Fimli Ittafaqa 'Alaihi Asy-Syaikhani al-Bukhari wal Muslim*, (Yogyakarta: Ghani Pressino, 2012), cet ke- 2, h. 416

²¹ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh, op.cit.*, h. 279

Menurut Muhammad Abû Zahrah, ayat ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad diutus kepada manusia membawa hukum-hukum syari'at, maka hukum-hukum syari'at itulah yang merupakan rahmat bagi semesta alam. Rahmat yang dimaksud dalam ayat tersebut tidak lain adalah *mashlahah* dan *mashlahah* itulah yang merupakan tujuan dari syari'at Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam surat Yunus ayat 57 sebagai berikut:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Artinya: "Hai manusia, Sesungguhnya Telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman." (Q.S. Yunus: 57).

Menurut Muhammad Abû Zahrah, ayat ini menunjukkan bahwa Allah SWT telah menurunkan pelajaran, obat hati, petunjuk, dan rahmat bagi orang mukmin. Semuanya itu tidak lain adalah ajaran-ajaran syariat yang diturunkan Allah SWT di dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW. Dengan demikian, kata Muhammad Abû Zahrah, bahwa ayat tersebut merupakan salah satu dalil yang menunjukkan bolehnya menggunakan *al-Mashlahah*. Jika penggunaan *al-Mashlahah* tidak dibolehkan maka kehidupan manusia akan menjadi sulit dan tidak dapat melaksanakan ajaran-ajaran agama dengan sepenuhnya.²² Berdasarkan hal itu, dapat dipahami bahwa Muhammad Abû Zahrah sependapat dengan Imâm Mâliki dan Hanbali tentang ke-*hujjah*-an *al-Mashlahah al-Mursalah*.

Sungguh pun Muhammad Abû Zahrah membolehkan penggunaan *al-Mashlahah al-Mursalah* sebagai metode *istinbâth* hukum, namun ia mensyaratkan bahwa penggunaannya harus memenuhi beberapa syarat yaitu sebagai berikut: (1) *mashlahah* tersebut harus sesuai dengan *al-Mashlahah al-Mu'tabarah*²³, yaitu *mashlahah* yang dapat memelihara yang lima hal pokok yaitu: Pemeliharaan terhadap (Agama, jiwa akal, keturunan dan harta benda); jika *al-Mashlahah* tersebut bertentangan dengan *al-Mashlahah al-Mu'tabarah* maka *al-Mashlahah* tersebut tidak dapat digunakan karena hal itu merupakan *al-Mashlahah* yang ditumpang oleh hawa nafsu; (2) *Mashlahah* tersebut betul-betul sesuai dengan akal sehat; jika bertentangan dengan akal sehat maka *al-Mashlahah* tersebut tidak dapat digunakan; (3) *Mashlahah* tersebut betul-betul dapat mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan; jika tidak demikian maka *al-*

²² *Ibid*, h. 277

²³ *Al-Mashlahah al-Mu'tabarah* yaitu *al-Mashlahah* yang didukung oleh *al-Nash*. Maksudnya *al-Mashlahah* yang penetapan hukumnya berdasarkan pada bukti tekstual *nash* (al-Qur'an dan Sunnah) *ijmâ'* dan *qiyâs*, melalui *illat* hukum yang diakui.

Mashlahah tersebut tidak dapat digunakan; (4) *Mashlahah* tidak dapat digunakan dalam persoalan ibadah, karena persoalan ibadah dasarnya adalah mengikuti dalil (al-Qur'an dan Sunnah) apa adanya.²⁴ Dengan demikian Muhammad Abû Zahrah sependapat dengan Imâm asy-Syâthibî mengenai syarat-syarat penggunaan *al-Mashlahah al-Mursalah*.

Berdasarkan uraian di atas, menurut penulis bahwa, Muhammad Abû Zahrah sependapat sepenuhnya dengan Imâm Mâliki dan Hanbali bahwa *al-Mashlahah al-Mursalah* merupakan dalil yang sah digunakan sebagai metode *istinbâth* hukum. Dengan demikian Muhammad Abû Zahrah dalam hal ini termasuk ke dalam aliran *Mutaakhirin*, yaitu men-*tarjih* bahwa *al-Mashlahah al-Mursalah* merupakan dalil yang sah digunakan sebagai metode *istinbâth* hukum. Sebaliknya, ia tidak sependapat dengan ahli *ushûl al-Fiqh* Syâfi'iyyah yang menolak penggunaan *al-Mashlahah al-Mursalah* sebagai *istinbath* dalam penetapan hukum. Dalam hal ini penulis juga memandang bahwa, *al-Mashlahah al-Mursalah* juga merupakan metode *istinbath* hukum yang relevan digunakan dalam menghadapi berbagai kasus atau problematika yang terjadi di kalangan umat Islam. Jika para ulama tetap saja mempertahankan metode *qiyâs* biasa maka tidak semua kasus akan dapat dicarikan padanannya dalam *nash*. Oleh karena itu perlu dilakukan pendekatan *al-Mashlahah al-Mursalah*, yaitu *mashlahah* yang mengacu kepada *maqâsid syari'ah*, baik pada tingkat *dharûriyyah*, *hajjîyyah*, atau pun *tahsinîyyah*. Akan tetapi perlu ditegaskan bahwa penggunaan *al-Mashlahah al-Mursalah* harus memenuhi syarat-syarat sebagaimana telah dikemukakan oleh Muhammad Abû Zahrah dan asy-Syâthibî terdahulu. Jika tidak demikian maka penggunaan *al-Mashlahah al-Mursalah* akan jatuh kepada hal-hal yang membawa malapetaka. Dalam kaitan ini Amir Syarifuddin mensyaratkan agar penggunaan metode *al-Mashlahah* tersebut dilakukan secara kolektif sehingga mencapai hasil yang lebih mendekati kebenaran.²⁵

Menurut Muhammad Abû Zahrah, Syari'at Islam hadir dalam rangka memberi rahmat untuk segenap alam semesta, khususnya manusia. Atas dasar itu, ia menyimpulkan 3 sasaran yang hendak dituju dan diwujudkan Islam dalam ketetapan-ketetapan hukumnya, yaitu:²⁶

الناحية الأولى : تهذيب الفرد ليستطيع أن يكون مصدر خير لجماعته ولا يكون منه شر لأحد من الناس و ذلك , لعبادات التي شرعها , وهي كلها لتهذيب النفوس , وتوثيق العلاقات الاجتماعية الفاضلة , وهي

²⁴Muhammad Abû Zahrah, *Ibid.*, h. 279-280 lihat juga Abû Ishaq asy-Syâthibî, *al-I'tisham*, *op.cit.*, h. 364-367

²⁵Amir Syarifuddiin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), Jilid II, h. 341

²⁶ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, *op.cit.*, h.364-366

تشفى النفوس من أدران الحقد الذى استكن فى قلب ابن آدم, وبذلك يكون المؤمن فى إلف مع غيره ولا يكون ظلم ولا فحشاء.

الناحية الثانية : إقامة العدل فى الجماعة الإسلامية, العدل فيما بينها, والعدل مع غيرها, والعدل فى الإسلام مقصده أسمى, ويتجه اتجاهات مختلفة, يتجه إلى العدل فى الأحكام و الأفضية والشهادات, وإلى العدل فى المعاملة مع غير ه ن يفرض أن للناس من الحقوق مثل ماله, و اتجه الإسلام إلى العدالة الإجتماعية فجعل الناس متساوين أمام القانون و القضاء.

الناحية الثالثة : من نواحى الأحكام الإسلامية, وتلك غاية محققة بنة فى كل الأحكام الإسلامية, وهى المصلحة, فإما من أمر شرعه الإسلام لكتاب و السنة إلا كانت فيه مصلحة, وهى : المصالح المعتبرة هى المصالح الحقيقية, وهى ترجع إلى أهور خمسة : حفظ الدين, وحفظ النفس, وحفظ العقل, و حفظ النسل, و حفظ المال.

Sasaran pertama, penyucian jiwa, agar setiap muslim bisa menjadi sumber kebaikan bukan sumber keburukan bagi masyarakat lingkungannya. Hal ini ditempuh melalui berbagai ragam ibadah yang disyari'atkan, yang kesemuanya dimaksudkan untuk membersihkan jiwa serta memperkokoh kesetiakawanan sosial. Ibadah-ibadah itu dapat membersihkan jiwa dari penyakit dengki yang melekat di hati manusia. Dengan demikian akan tercipta suasana saling kasih mengasihi, bukan saling berbuat zalim dan keji, di antara sesama muslim.

Sasaran kedua, menegakkan keadilan dalam masyarakat Islam: adil baik menyangkut urusan di antara sesama kaum muslimin maupun dalam berhubungan dengan pihak lain (non muslim). Dan tujuan keadilan ditegakkan dalam Islam amatlah luhur, ia menyangkut berbagai aspek kehidupan: adil dalam bidang hukum, peradilan dan persaksian serta adil dalam bermuamalah dengan pihak lain. Dalam Islam keadilan mengacu kepada keadilan sosial, di dalam Islam, setiap orang mempunyai kedudukan sama di depan Undang-undang dan pengadilan.

Sasaran ketiga, dan ini merupakan tujuan puncak yang hendak dicapai, yang harus terdapat di dalam setiap hukum Islam, ialah mashlahah (kemashlahatan). Tidak sekali-kali suatu perkara disyari'atkan oleh Islam melalui al-Qur'an maupun al-Sunnah melainkan didalamnya terkandung mashlahah hakiki, yaitu al-Mashlahah al-Mu'tabarah yaitu mashlahah yang sesuai (selaras) dengan tujuan syara' (maqâsid asy-syari'ah) ini mengacu kepada pemeliharaan terhadap lima hal, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Dari penjelasan di atas, penulis memandang bahwa tujuan syari'at Islam adalah untuk menjaga segala aspek dalam kehidupan manusia baik dalam bidang pendidikan, perekonomian, sosial, maupun dalam bidang politik. Artinya segala perbuatan yang dilakukan harus sesuai dengan tujuan syara' serta tidak boleh bertentangan dengannya.

وإذا كانت مصلحة العباد مقصود الشارع, فهى داخله فى عموم شرائعه, وأحكامه, والفقهاء لنسبة للمصالح الدنيوية وعلاقتها لنصوص الشرعية قد انقسموا إلى ثلاث طوائف وهى: الطائفة الأولى : قد

التز موا النصوص لا يعر فو نما إلا عن طريق ظواهرها, ولا يفر ضون أى مصلحة وراء هذه النصوص, وهؤلاء هم الظاهرية نفاة القياس, فهم يقررون أنه لا مصلحة إلا ما جاء به النص ولا تلتمس ف غيره. الطائفة الثانية : طائفة تلتمس المصالح من النصوص, ولكن تتعرف من عللها مقاصدها وغا نما, فيقيسون كل موضع تتحقق فيه مصلحة على الموضع الذى نص عليه فى هذه المصلحة, بيد أنهم لا ينظرون إلى المصلحة إلا إذا كان لها شاهد من د ليل خاص, حتى لا يختلط عليهم الهوى المو هم للمصلحة الحقيقية, فلا مصلحة معتبرة إلا ما يشهد له نص خاص, أو أصل خاص, ويعتبرون الضوابط التى تتحقق فيها هذه المصلحة غالباً علة القياس.

و الطائفة الثالث : قرر أن كل مصلحة تكون من جنس المصالح التى يقرر ها الشارع الإسلامى ن يكون فيها محافظة على النفس أو الدين أو النسل أو العقل أو المال, و لكن لم يشهد لها أصل خاص حتى تصلح قياساً فإنها يؤخذ بها, على أنها دليل قائم بذاته, وهذه هى التى تسمى مصلحة مرسله.

Menurut Muhammad Abû Zahrah al-Mashlahah yang menjadi sasaran utama Islam adalah mashlahah manusia. Mashlahah ini sudah tercukup dalam keumuman syar'iah dan hukum-hukumnya. Dalam hal mashlahah duniawi dan hubungannya dengan teks-teks sumber hukum, pendapat fuqahâ' terbagi menjadi 3 kelompok, yaitu:

Kelompok pertama, berpegang teguh kepada ketentuan nash dan memahami nash hanya dari segi lahiriyahnya saja (zahir nash) saja, tanpa memperkirakan adanya mashlahah apa pun dibaliknya. Mereka adalah Zahiriyah yang menolak qiyâs. Karena itu, mereka menetapkan dengan tegas bahwa tidak ada mashlahah kecuali yang disebutkan di dalam nash, dan tidak perlu mencari-cari sesuatu kemashlahatan di luar nash.

Kelompok kedua, mencari mashlahah dari nash, dengan cara mengenali maqâsid (tujuan) hukum dari 'illah-nya. Mereka mengqiyaskan semua obyek yang memuat mashlahah secara nyata dengan obyek yang memiliki mashlahah berdasarkan nash. Namun mereka hanya memandang adanya al-Mashlahah ketika ada syahid (penyongkong atau bukti) dari dalil yang khusus, sehingga tidak bercampur antara hawa nafsu yang mencurigakan dan mashlahah hakiki. Dengan demikian, al-mashlahah hakiki harus didukung nash khusus atau dalil khusus. Biasanya mereka menyebut batasan-batasan yang bisa mewujudkan masalah ini dengan sebutan " 'illah qiyâs".

Kelompok ketiga, menegaskan bahwa semua mashlahah yang termasuk al-Mashlahah yang diakui syara' dalam pemeliharaan 5 hal (pemeliharaan atas agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda), dalam hal ini, tidak harus didukung oleh dalil yang khusus sehingga bisa disebut sebagai qiyâs. Tetapi bagai dalil yang berdiri sendiri (mandiri), yang dinamakan al-Mashlahah al-Mursalah.²⁷

Setelah mengemukakan dalil-dalil para penyokong *al-Mashlahah al-Mursalah* dan para penentangannya, Muhammad Abû Zahrah mengomentari bahwa Jumhur *fuqahâ'* sepakat *al-Mashlahah al-Mursalah* merupakan dalil hukum dalam hukum Islam, dan bahwa semua *mashlahah* wajib diambil tidak merupakan hawa nafsu serta tidak bertentangan dengan *al-Nash* sehingga dikhawatirkan menentang *maqâsid al-Syar'i*.

²⁷ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, tt), h. 289

Namun Imâm Hanafi dan Imâm asy-Syâfi'i tetap mewajibkan menghadapkan *al-Mashlahah* pada *qiyâs* yang memiliki 'illat yang *mundhabitah*.²⁸

Namun, Muhammad Abû Zahrah menolak klaim tersebut. Sebab Imâm asy-Syâfi'i dan Hanafi tidak menjadikan *al-Mashlahah* sebagai dalil hukum. Pendapatnya ini dijelaskan kitab *Ushûl al-Fiqh*. Dalam kaitan ini, Muhammad Abû Zahrah membagi pandangan *fuqahâ'* berkaitan dengan kedudukan *al-Mashlahah* dalam *istinbâth* hukum sebagaimana ia kutip dari pendapat Imâm asy-Syâthibî membagi menjadi empat pandangan, yaitu sebagai berikut:

وذكر الشاطبي, واعتبر العلماء لنسبة للمصالح المرسله على آراء أربعة وهي: أولها: ردها ما لم تستند إلى أصل بت, فإن استندت إلى أصل بت فهي القياس. نيتها: أنها تقبل مادامت ملائمة لمقاصد الشارع, ولم تعارض أصلاً بتاً. لثها: قبول المصالح المرسله إذا كانت قريبة من معاني الأصول الثابتة وإن لم تستند إلى أصل قائم بذاته. رابعها: قول الغزالي إن المصلحة المرسله تقبل إن كانت ضرورية قطعياً.

Dan Imâm asy-Syâthibi menguraikan berkenaan dengan al-Mashlahah al-Mursalah, para ulama mengemukakan empat pandangan; sebagai berikut:

Pendapat pertama, menolaknya selama tidak didasarkan pada pijakan teks yang kokoh (al-Qur'an dan al-Sunnah). Jika ia didasarkan pada pijakan nash yang kuat, maka dia adalah qiyâs. Pendukung utama pendapat ini adalah Imâm asy-Syâfi'i. Pendapat kedua, al-Mashlahah al-Mursalah dapat diterima selama sesuai dengan maqâshid asy-Syâr'i dan tidak bertentangan dengan nash yang kuat. Pendapat ketiga, menerima al-Mashlahah dalam fiqh sebagai dalil hukum yang mandiri. Pendapat keempat yaitu pendapat al-Ghazâlî: bahwa al-Mashlahah al-Mursalah diterima apabila merupakan dharûrah yang pasti (qath'iy).²⁹

Dalam hal ini, penulis memandang bahwa pendapat Muhammad Abû Zahrah, berdasarkan empat pandangan tersebut, seorang *faqih* harus mampu menetapkan keputusan hukum bahwa semua tindakan hukum yang memuat *mashlahah* dan tidak ada *dharar* di dalamnya atau manfaat di dalamnya lebih besar daripada kerugiannya, adalah dituntut untuk dilakukan tanpa perlu mencari *syâhid* (dalil) khusus. Ada sebagian *fuqahâ'* Hanbali dan Mâliki yang membatasi *al-Mashlahah* yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Sunnah hanya pada bidang Muamalah saja, tanpa memasukkan bidang ibadah. Namun Muhammad Abû Zahrah menyayangkan pendapat al-Tûfi, *faqih* Hanbali, yang menyatakan bahwa jika pemeliharaan terhadap *al-Mashlahah* menyebabkan penentangan terhadap suatu hukum yang lebih menjadi objek *ijmâ' fuqahâ'* atau *nash* al-Qur'an maupun Sunnah, maka pemeliharaan *al-Mashlahah* wajib didahulukan melalui metode *takhsis* pada keduanya

²⁸ *Ibid.*, h. 284

²⁹ *Ibid.*, h. 285

dengan teknik *bayân*.³⁰ Muhammad Abû Zahrah memberikan apresiasi yang tinggi terhadap metode yang ditempuh *fuqahâ'* Hanbali dan Mâliki. Metode ini menjadikan syariat Islam lahan yang subur, produktif dan mampu memenuhi kebutuhan manusia yang selalu berubah dan berkembang sepanjang zaman dan semua tempat.

Kedua madzhab ini, Mâlik dan Hanbali, menurut Muhammad Abû Zahrah, dalam bidang hukum cenderung ke arah keyakinan bahwa semua urusan agama, etika dan aturan perundangan ditujukan untuk kebahagiaan manusia (*is'ad al-Nash*), dan bahwa manfaat atau *mashlahah* layak dijadikan tolak ukur yang tepat terhadap semua hal yang diperintahkan maupun dilarang dalam agama maupun dalam perundang-undangan.³¹

Penerapan *al-Mashlahah al-Mursalah* dalam Kitab *al-Ahwal al-Syakhsiyyah*

Berikut ini diuraikan beberapa contoh Penerapan *al-Mashlahah-al-Mursalah* dalam Kitab *al-Ahwâl al-Syaksiyyah* karya Muhammad Abû Zahrah, di antaranya sebagai berikut:

1. Pembatalan Ikatan Perkawinan

Pembatalan perkawinan dalam Islam Hukum Islam disebut dengan istilah *fasakh*³² yang berasal dari Bahasa Arab yaitu *fasakh* yang berarti merusak atau membatalkan. Sedangkan dalam hal ini menurut Muhammad Abû Zahrah pembatalan perkawinan (*fasakh*) yaitu sebagai berikut:³³

أَمَّا الْفَسْخُ فَحَقِيقَتُهُ أَنَّهُ عَارِضٌ يَمْنَعُ بَقَاءَ النِّكَاحِ، أَوْ يَكُونُ تَدَارِكًا لِأَمْرِ إِقْتِرَانِ لِإِنْشَاءِ جُعِلَ الْعَقْدُ غَيْرَ
الْأَزْمِ.

Adapun *fasakh* (nikah) itu sebenarnya adalah sesuatu yang datang kemudian yang menghalangi kelangsungan nikah, sehingga menjadikan akad itu tidak lazim.

Adapun hal-hal yang dapat memfasakh ikatan perkawinan menurut Muhammad Abû Zahrah adalah sebagai berikut:

الأول: الفسخ بخيار البلوغ أو الإقامة وأسمى الخيارين الفسخ بخيار الإدراك، والفسخ لعدم الكفاءة، والفسخ لردة الزوجة، أو لردة الزوج، والفسخ للعان.

(1) *Fasakh* karena *khiyar bulugh* (orang yang dinikahkan waktu masih kecil ketika ia baligh, dia boleh memilih melangsungkan pernikahan atau membatalkannya) (2) *Pisah*

³⁰ *Ibid.*, h. 337

³¹ *Ibid.*, h. 335

³² *Fasakh* berasal dari bahasa Arab فسخ yang berarti merusak atau membatalkan. Apabila dihubungkan dengan perkawinan berarti merusak atau membatalkan perkawinan. Sedangkan menurut Sayyid Sabiq *Fasakh* nikah adalah memfasakh nikah berarti membatalkan dan melepaskan ikatan tali perkawinan antara suami isteri. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, t.th), Juz VIII, h. 59

³³ Muhammad Abû Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhsiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th), h. 277

*karena tidak ada kesamaan status (kufu') (3) Pisah karena salah satu pihak (suami atau isteri) murtad (4) Pisah karena li'an.*³⁴

Dari penjelasan yang dikemukakan Muhammad Abû Zahrah, penulis memahami bahwa, suatu perkawinan dapat dibatalkan atau *difasakh* karena salah satu hal-hal yang dapat merusak suatu ikatan perkawinan seperti yang telah diungkapkan oleh Muhammad Abû Zahrah dengan alasan semata-mata untuk menjaga kemashlahatan. Salah satunya apabila tidak ada kesamaan status (*kufu'*) antara suami dan isteri dapat *difasakh* dengan alasan untuk menjaga kemashlahatan dan menjaga keutuhan dalam rumah tangga serta menjaga nama baik keluarga. Oleh karena itu, menghindari hal-hal yang dapat merusak suatu ikatan perkawinan tersebut merupakan suatu kemashlahatan untuk menjaga kehormatan, keturunan dan keharmonisan dalam rumah tangga.

Hal ini, jika dikaitkan dengan KHI di Indonesia pasal 70 disebutkan bahwa perkawinan batal karena:

- a. Suami melakukan perkawinan, sedang ia tidak berhak melakukan akad nikah karena sudah mempunyai empat orang isteri, sekalipun salah satu dari keempat isterinya itu dalam *'iddah talak raj'i*.
- b. Seorang menikahi bekas isteri yang telah *dili'an*-nya.
- c. Seseorang menikahi bekas isterinya yang pernah dijatuhi tiga kali talak olehnya, kecuali bila bekas isteri tersebut pernah menikah dengan pria lain yang kemudian bercerai lagi *ba'da dukhul* dari pria tersebut dan telah habis masa *'iddahnya*.
- d. Perkawinan dilakukan antara dua orang yang mempunyai hubungan darah semenda dan sesusuan sampai derajat tertentu.

Yang menghalangi perkawinan menurut pasal 8 Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974, yaitu:

1. Berhubungan darah dalam garis keturunan lurus ke bawah atau ke atas.
2. Berhubungan darah dalam garis keturunan menyamping yaitu antara saudara, antara seorang dengan saudara orang tua, dan antara seorang dengan saudara neneknya.
3. Berhubungan semenda, yaitu mertua, anak tiri, menantu dan ibu atau ayah tiri.
4. Berhubungan sesusuan, yaitu orang tua sesusuan, anak sesusuan, saudara sesusuan dan bibi atau paman sesusuan

Sedangkan dalam pasal 71 KHI disebutkan bahwa suatu perkawinan dapat dibatalkan apabila:³⁵

1. Seorang suami melakukan poligami tanpa izin Pengadilan Agama.
2. Perempuan yang dinikahi ternyata kemudian diketahui masih menjadi isteri pria lain yang *mafqud*.
3. Perempuan yang dinikahi ternyata masih dalam *iddah* dari suami lain.
4. Perkawinan yang melanggar batas umur perkawinan sebagaimana ditetapkan dalam pasal 7 Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974.

³⁴ *Ibid.*, h. 277-279

³⁵ Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), cet ke-I, h. 161-162

5. Perkawinan dilangsungkan tanpa wali atau dilaksanakan oleh wali yang tidak berhak menjadi wali.

6. Perkawinan yang dilaksanakan dengan paksaan

Dari penjelasan di atas, menurut penulis bahwa, ada beberapa poin terdapat perbedaan antara pendapat Muhammad Abû Zahrah dengan Undang-undang No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI yaitu: (1) mengenai tidak *sekufu*' dijadikan alasan sebagai pencegahan perkawinan bukan sebagai pembatal suatu perkawinan. Hal ini Muhammad Abû Zahrah menjadikannya sebagai pembatal (*fasakh*) ikatan perkawinan. Sedangkan dalam KHI Pasal 61 dijelaskan bahwa: tidak *sekufu*' tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah kecuali tidak *sekufu*' karena perbedaan agama.³⁶ (2) mengenai seorang suami melakukan poligami tanpa izin Pengadilan Agama, Muhammad Abû Zahrah tidak menjadikannya sebagai salah satu pembatal suatu perkawinan, sementara dalam KHI hal ini dijadikan sebagai pembatal suatu perkawinan sebagaimana dijelaskan dalam pasal 71 huruf (a) yaitu suatu perkawinan dapat dibatalkan: apabila seorang suami melakukan poligami tanpa izin dari Pengadilan Agama.³⁷

2. Nafkah Anak Pasca Perceraian

Hak-hak anak, sejatinya terkait erat dengan adanya pernikahan, hak anak muncul pertama kali saat kelahiran seorang anak dari hasil sebuah pernikahan. Hak anak tersebut dapat berbentuk sejumlah kewajiban seorang bapak secara mandiri, sedangkan sebagian beban kewajiban yang lain dapat dibebankan kepada ibu bapaknya.³⁸

Muhammad Abû Zahrah membagi tiga kewajiban ibu dan ayah terhadap anaknya:³⁹

ذكر الحقوق الثلاثة الأولى, وهي النسب, والرضاعة, والحضانة.

Muhammad Abû Zahrah membagi tiga kewajiban orang tua terhadap anaknya yaitu: pertama, penentuan nasab, kedua, hak menyusukan anak, dan ketiga, hak pengasuhan anak.

Selain ketiga kewajiban orang tua terhadap anaknya di atas, (terkait *nasab*, penyusuan dan pengasuhan), hal yang cukup penting dalam kaitan ini adalah pembebanan kewajiban memberi nafkah dari pihak kerabat orang tua kepada anak pasca perceraian. Hal ini sesuai yang dikemukakan oleh Muhammad Abû Zahrah sebagai berikut:

تقدير النفقة و طلبها : أن نفقة الولاد لا تحتاج إلى قضاء لو جوها. أما نفقة الحواشي, فإنها تحتاج إلى قضاء القاضي لو جوها لأن نفقة الولاد سببها الجزئية, فهي من قبيل إحياء الإنسان نفسه أو من هو

³⁶ *Ibid.*, h. 158

³⁷ *Ibid.*, h. 161

³⁸ Muhammad Abû Zahrah, *al-Ahwâl al-Syaksiyyah.*, *op.cit.*, h. 451

³⁹ *Ibid.*, h. 415

كنفسه, أما غير الولاد فليست كذلك. في فرض نفقة الحواشي من تقدير القاضي وحكمه به, فلا يحتاج وجوبها إلى قضاء القاضي.

Ketentuan Nafkah dan cara menuntutnya, bahwa kewajiban memberi nafkah kepada anak tidak perlu adanya putusan seorang Hakim, karena itu berarti menghidupkan diri sendiri. Sedangkan kewajiban nafkah yang dibebankan kepada kerabat (al-Hawâshi) diperlukan keputusan seorang Hakim. Hal ini dikarenakan beban kewajiban nafkah dikaitkan dengan konsep juz'iyah yakni ia merupakan salah satu aspek atau sisi cara menghidupkan manusia dan melestarikan generasi sendiri. Sementara sanak kerabat yang bukan anak secara langsung tidak seperti hal tersebut. maka kewajiban pemberian nafkah sanak kerabat ini harus ditentukan hakim.

Sedangkan penulis memandang bahwa dalam kewajiban nafkah anak pasca perceraian yang dibebankan kepada kerabat yang telah ditetapkan oleh Hakim harus memiliki kesejahteraan⁴⁰ (*bi al-kafayah*) yang cukup, ketentuan nafkah tetap disyaratkan berdasarkan kemampuan individual yang memberi nafkah tanpa membebaninya dengan beban lebih, ketentuan kemampuan ini parameternya kemampuan yang melebihi kebutuhan pokoknya.

Oleh karena itu, sangat diperlukan putusan dari Hakim untuk menetapkan kepada kerabat dari pihak bapak yang akan menafkahi anak tersebut. Hal ini tujuannya untuk bentuk tanggung jawab serta demi mewujudkan kemashlahatan dan kesejahteraan bagi anak tersebut.

Dalam hal ini Muhammad Abû Zahrah mengemukakan sebagai berikut:

إنه من المقرر أن لبعض الأقارب نفقة على قريتهم الموسر أو الكسوب القادر.

Sebagian kerabat dibebani kewajiban untuk memberikan nafkah kepada kerabat mereka, pembebanan kewajiban ini ditujukan kepada mereka yang memiliki kehidupan yang sejahtera.

Disamping itu juga, Muhammad Abû Zahrah menjelaskan syarat-syarat keharusan pemberian nafkah seseorang kerabat kepada anak pasca perceraian yaitu sebagai berikut:

شروط وجوب النفقة : يشترط لوجوب نفقة القريب على قريته ما تى: الأول : الحرمة أى أنه لا بد أن تكون من القرابة التى تحرم النكاح, بحيث لو كان أحدهما ذكراً والثانى أنثى تحرم عليه.
الثانى : وحاجة القريب الذى يطالب قريته لإنفاق, فإن لم يكن محتاجاً لا يستحق للنفقة, وما دام يجد النفقة الضرورية, فإنه لا تجب نفقته على غيره لأن هذه النفقة إنما تجب للضرورة, لدفع الهلاك عن القريب, فلا تجب ما دام يجد ما يدفع حاجته. الثالث : و يشترط عجز من يطالب لنفقة.

⁴⁰ Paling tidak terdapat tiga syarat individu yang dianggap sejahtera, yaitu, *Pertama*, bahwa seorang individu memiliki harta yang membuat individu tersebut wajib mengeluarkan zakat yang melampaui kebutuhan pokoknya. *Kedua*, tidak menjadikan seorang individu masuk dalam penerima zakat, *Ketiga*, seorang individu yang memiliki pekerjaan tetap yang dapat digunakan untuk menafkahi dirinya dan keluarganya serta masih dapat digunakan untuk memberi nafkah kepada kerabatnya.

Keharusan pemeberian nafkah seorang kerabat kepada kerabat lainnya, memiliki beberapa persyaratan yaitu: (1) Muharamiyah yaitu menjelaskan bahwa kekerabatan yang memungkinkan adanya keharusan memberi nafkah adalah kerabat yang diharamkan menikah antara satu dengan yang lain. Seperti seorang laki-laki memiliki hubungan kerabat dengan seorang perempuan dilarang (diharamkan) menikah perempuan yang masih kerabat tersebut. (2) Adanya kebutuhan seorang kerabat untuk diberi nafkah kerabat lain. Karena alasan ini, maka seandainya seorang kerabat tidak membutuhkan nafkah dimaksud maka ia tidak berhak mendapatkan nafkah. Parameter membutuhkan nafkah atau tidak dari kerabat lain ini didasarkan pada tercukupinya kebutuhan primer (al-Nafâqat al-Dharûriyyah), karena nafkah terkait kebutuhan primer ini dijalankan untuk menjaga agar kerabat yang mendapatkan nafkah tidak terbengkalai kehidupannya. (3) Pembebanan pemberian nafkah tersebut disyaratkan lemahnya kondisi yang meminta bantuan nafkah tersebut.

Dari syarat-syarat yang telah dikemukakan di atas, Jika dibandingkan dengan Undang-undang No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dalam Pasal 41 mengenai Tanggung Jawab terhadap Anak Akibat Perceraian dijelaskan sebagai berikut:⁴¹

- a. Baik ibu atau Bapak tetap berkewajiban memelihara dan mendidik anak-anaknya, semata-mata berdasarkan kepentingan anak bilamana ada perselisihan penguasaan anak-anak pengadilan memberi keputusannya
- b. Bapak yang bertanggung jawab atas semua biaya pemeliharaan dan pendidikan yang diperlukan anak itu, bilamana bapak dalam kenyataannya tidak dapat memenuhi kewajiban tersebut, pengadilan dapat menentukan bahwa ibu ikut memikul biaya tersebut.
- c. Pengadilan dapat mewajibkan kepada bekas suami untuk memberikan biaya penghidupan dan/ atau menentukan sesuatu kewajiban bagi bekas isteri.

Sedangkan dalam Undang-undang No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 45 ayat (1) dan (2) dijelaskan bahwa :⁴² Ayat (1) Kedua orang tua wajib memelihara dan mendidik anak-anak mereka sebaik-baiknya. Ayat (2) kewajiban orang tua yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini berlaku sampai anak itu kawin atau dapat berdiri sendiri. Sedangkan Pasal 47 ayat (1) anak yang belum mencapai umur 18 tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan ada di bawah kekuasaan orang tuannya selama mereka tidak dicabut dari kekuasaannya. Ayat (2) orang tua mewakili anak tersebut mengenai perbuatan hukum di dalam dan di luar pengadilan.

Sedangkan kewajiban lain yang menjadi tanggung jawab orang tua juga dijelaskan juga dalam KHI yaitu dalam Pasal 105 sebagai berikut:⁴³

1. Pemeliharaan anak yang belum *mumayyiz* atau belum berumur 12 tahun adalah hak ibunya.

⁴¹ Undang-undang No 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dalam Bab X dengan Tajuk *Hak dan Kewajiban antara Orang Tua dan Anak*. Lihat juga Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015), Edisi Revisi cet-ke II, h. 197-198

⁴² Undang-undang No 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dalam Bab X dengan Tajuk *Hak dan Kewajiban antara Orang Tua dan Anak*. Lihat juga Ahmad Rofiq, *Ibid.*, h. 195-196

⁴³ Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan*,...*op.cit*, h. 172

2. Pemeliharaan anak yang sudah *mumayyiz* diserahkan kepada anak untuk memilih di antara ayah atau ibunya sebagai pemegang hak pemeliharaannya.
3. Biaya pemeliharaan ditanggung oleh ayahnya

Dari penjelasan di atas, baik berdasarkan Undang-undang Tahun 1974 No. 1 Tentang Perkawinan maupun dalam KHI. Dalam hal ini, menurut penulis bahwa tanggung jawab pemeliharaan yang bersifat material dan tanggung jawab pengasuhan. Jika ketentuan Pasal 41 UU Perkawinan tersebut lebih memfokuskan kepada kewajiban dan tanggung jawab material yang menjadi beban suami atau bekas suami dalam pasal 41 ayat (2) bila bapak dalam kenyataan tidak dapat memenuhi kewajiban tersebut, pengadilan dapat menentukan bahwa ibu (isteri) ikut memikul biaya tersebut. Namun apabila terjadi bahwa suami tidak bertanggung jawab atas pemberian nafkah pasca perceraian maka Undang-undang No 1 Tahun tentang Perkawinan dan KHI tidak menjelaskan kepada siapa dituntut untuk menafkahi anak tersebut, maka dalam hal ini ia bisa dituntut kepada kerabatnya. Dalam hal ini haruslah seorang Hakim pengadilan yang memutuskan untuk menunjuk kepada kerabat untuk bertanggung jawab dalam menafkahi anak tersebut, namun tetap sesuai kemampuan yang dimiliki dalam menafkahi anak tersebut.

Dari sisi ini penulis memandang bahwa, sangat perlu menilik pemikiran Muhammad Abû Zahrah tentang nafkah pasca Perceraian, dengan alasan penulis diantaranya sebagai berikut:

Pertama, Muhammad Abû Zahrah menawarkan gagasan dalam hal Nafkah anak pasca perceraian yaitu memberi kewajiban kepada kerabat (*al-Hâwashî*) yang memiliki relasi kekerabatan (*muhamamiyah*), apabila bapak tidak bertanggung jawab dalam menafkahnya, dan anak bisa menuntut kepada kerabat dari pihak ayah, yaitu melalui putusan Hakim. Keluarga dekat bisa menggantikan dalam hal memberi nafkah, namun tetap sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya.

Kedua, pemikiran Muhammad Abû Zahrah bisa melengkapi bagi hukum positif di Indonesia. Penulis melihat bahwa Hukum Positif di Indonesia dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI, masih secara tersurat menjelaskan bahwa kewajiban nafkah hanya kepada ayah dan ibu dan belum menyentuh kepada kerabat (*al-Hâwashî*).

Ketiga, Pemikiran Muhammad Abû Zahrah dalam penetapan kerabat sebagai (pengganti ayah yang melalaikan kewajibannya) yang ditunjuk oleh Hakim merupakan suatu tindakan untuk mendatangkan kemashlahatan bagi anak tersebut yaitu kemashlahatan dalam pemeliharaannya baik dari segi perekonomian, maupun dalam pendidikannya.

3. Penetapan Batasan dalam Masa Hadhanah

Pemeliharaan anak (*hadhanah*), pada dasarnya menjadi tanggung jawab kedua orang tua. Hal ini meliputi berbagai hal: masalah ekonomi, pendidikan dan segala sesuatu yang menjadi kebutuhan pokok anak. Dalam Islam, tanggung jawab ekonomi berada di pundak suami sebagai kepala rumah tangga, meskipun tidak menutup kemungkinan isteri dapat membantu suami dalam menanggung kewajiban ekonomi tersebut.

Menurut Muhammad Abû Zahrah membagi perwalian terhadap anak kecil semenjak ia dilahirkan menjadi tiga (3) bagian yaitu:

يثبت على الطفل منذ ملا دته ثلاث ولايات: الولاية الأولى ولاية التزبية. والولاية الثانية هي الولاية على النفس. والولاية الثالثة، الولاية ماله إن كان له مال.⁴⁴

Pembagian perwalian terhadap anak kecil terbagi menjadi tiga bagian yaitu: Pertama, perwalian terhadap pendidikan dasar anak, yaitu hadhanah. Kedua, perwalian terhadap perlindungan diri anak. Ketiga, perwalian terhadap harta anak.

Sedangkan pihak yang berhak melakukan pengasuhan anak (*hadhanah*). Muhammad Abû Zahrah mengemukakan bahwa secara prinsip mendahulukan ibu dan kerabatnya daripada ayah dan kerabatnya. Untuk lebih jelasnya dapat dirincikan yaitu: (1) ibu, (2) ibunya ibu (nenek), (3) ibunya ayah, (4) saudara perempuan ibu, (5) anak perempuan dari saudara laki-laki, (6) anak perempuan dari saudara perempuan, (7) saudara perempuan ayah, (8) saudara perempuan seayah, (9) saudara perempuan ibunya ibu, dan seterusnya.⁴⁵

Dari penjelasan di atas, jika dikaitkan dengan pasal 156 KHI huruf a dan b telah mengkonfirmasi ketentuan umum yang disepakati *fuqahâ'* berkaitan dengan siapa yang berhak melakukan *hadhanah* pada anak-anak. Huruf (a) pasal tersebut menyatakan: “*Anak yang belum mumayyiz berhak mendapatkan hadhanah dari ibunya*”, sedangkan huruf (b) menyatakan: “*Anak yang sudah mumayyiz berhak memilih untuk mendapatkan hadhanah dari ayah atau ibunya*”. KHI juga mengatur urutan yang berhak melakukan *hadhanah* jika ibu telah meninggal dunia. Pada huruf (a) pasal tersebut ada lanjutan: kecuali jika ibu telah meninggal dunia, maka kedudukannya digantikan oleh: (1) wanita-wanita garis lurus ke atas dari ibu, (2) wanita-wanita garis lurus ke atas dari ayah, (3) ayah, (4) saudara perempuan dari anak yang bersangkutan, (5) wanita-wanita kerabat menurut garis ke samping dari ibu, (6) wanita-wanita kerabat menurut garis ke samping dari ayah.

Sedangkan syarat-syarat dalam *hadhanah* yang harus dipenuhi oleh seorang *hadin* atau *hadhanah* yang dikemukakan Muhammad Abû Zahrah adalah sebagai berikut:

ويشترط في الحاضنة: أن تكون حرة لغة عاقلة، أن تكون قادرة على القيام بشؤنه، وأن تكون أمينة عليه، ألا تكون مرتدة لأن المرتدة غير أمينة، ألا تمسكه عند غير ذى رحم محرم منه، وكذا لك يشترط ألا تكون متزوجة بغير ذى رحم محرم منه.⁴⁶

Syarat-syarat dalam hadhanah yaitu: merdeka, bâligh, berakal, memiliki kecakapan untuk mengatur semua urusan anak yang diasuhkannya, amanah (dapat dipercaya) dari sudut pemeliharaan diri dan akhlaknya, tidak murtad, karena perempuan murtad dipandang tidak cakap melakukan hadhanah, yang tidak ada halangan silaturrahim dengannya, dan tidak bersuami dengan selain kerabat karena hubungan mahram.

⁴⁴ Muhammad Abû Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhsiyyah*, *op.cit.* h. 405

⁴⁵ *Ibid.*, h. 406-407

⁴⁶ *Ibid.*, h. 307-308

Sedangkan mengenai batasan pelaksanaan *hadhanah* berakhir pada dasarnya anak yang diasuh telah mencapai umur *mumayyiz*. Namun patokan batasan umur berakhir masa *hadhanah* tidak dijelaskan secara tegas. Maka dalam hal ini, Muhammad Abû Zahrah menetapkan batasan minimal dan maksimal antara anak laki-laki dan perempuan dalam masa *hadhanah*, yaitu sebagai berikut:⁴⁷

و لقد كان العمل جارياً على قول الحصاص, إلى أن جاء قانون سنة 1929 فنص على أن هذا هو الحد الأدنى لسن الحضانة, وجعل لها حداً أعلى, وهو تسع للغلام وإحدى عشرة للجارية, وترك أمر السنتين إلى تقدير القاضى, إذ عسى أن يكون الطفل في حالة ضعف يستدعى مدة بعدها ليكون تحت رعاية النساء, وطبائع الأطفال وأحوالهن وأجسامهن تختلف, فجعل للقاضى حق المد سنتين أو بعضهما, ولذا جاء في المذكرة الإيضاحية لقانون سنة 1929 رأت الوزارة أن المصلحة داعية أن يكون للقاضى حرية النظر في تقدير مصلحة الصغير بعد سبع, و الصغيرة بعد تسع, فإن رأى مصلحتها في بقائها تحت حضانة النساء بذلك إلى تسع في الصغير. وإحدى عشرة في الصغيرة, وإن رأى مصلحتها في غير ذلك قضى بضمهما إلى غير النساء.

Menurut Muhammad Abû Zahrah, kebiasaan yang berlaku di Mesir pada awalnya mengikuti jalan pikiran al-Khassaf. Hingga kemudian terbit Undang-undang pada Tahun 1929 yang menegaskan adanya batas minimal dan batas maksimal untuk masa pelaksanaan hadhanah. Bagi anak laki-laki antara umur tujuh sampai Sembilan tahun. Sedangkan bagi anak perempuan antara sembilan sampai sebelas tahun. Penentuan umur tersebut diserahkan sepenuhnya kepada hakim pengadilan, karena kondisi anak masih lemah menuntut tambahan waktu agar dia dipelihara lebih lama oleh ibunya. Dan sebaliknya. Dengan demikian, yang menjadi ukuran penentuan umur adalah suatu kemashalahatan bagi anak tersebut.

Dari penjelasan di atas, penulis memandang bahwa penetapan batasan usia minimal dan maksimal dalam masa *hadhanah* yang dikemukakan Muhammad Abû Zahra, harus diserahkan kepada Hakim Pengadilan maka, hal ini berdasarkan Undang-undang tahun 1929 yang berlaku di Mesir yaitu bagi anak laki-laki umur 7 tahun sampai 9 tahun sedangkan bagi anak perempuan 9 tahun sampai 11 tahun.

Dalam hal ini, jika dibandingkan dengan Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maupun KHI, tidak memilah antara umur *mumayyiz* dan umur dewasa diserahkan sepenuhnya kepada kebijakan hakim Pengadilan Agama, keduanya juga tidak membedakan antara pemegang *hadhanah* dan pemegang tugas *wakalah*. Dalam pasal 45 ayat (2) Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menetapkan, bahwa kewajiban kedua orang tua dalam memelihara dan mendidik anak-anaknya adalah sampai mereka sudah bisa berdiri sendiri. Pasal ini

⁴⁷ *Ibid.*, h. 414-415

berbicara tentang perwalian dalam pendidikan dan pemeliharaan anak atau *hadhanah*.⁴⁸ Sedangkan dalam KHI Pasal 98 ayat (1) dijelaskan bahwa: Batas usia anak yang mampu berdiri sendiri atau dewasa adalah 21 tahun, sepanjang anak tersebut tidak bercacat fisik maupun mental atau belum pernah melangsungkan perkawinan.⁴⁹

Dari penjelasan di atas, menurut penulis bahwa pemilihan batasan akhir masa *hadhanah* yaitu: (1) Sejak bayi lahir hingga telah berumur *mumayyiz*. Pada masa ini, secara umum pengasuhan diserahkan pada ibu sebagai pemegang perwalian pemeliharaan dan pendidikan anak tersebut. (2) Sejak anak berumur *mumayyiz* sampai dewasa, pada saat ini, pengasuhan anak diserahkan pada bapak pemegang perwalian diri dari anak (*wakalah*). (3) Sedangkan batasan umur *hadhanah* bagi anak laki-laki berkisar antara umur 7 tahun sampai 9 tahun. Sedangkan bagi anak perempuan berkisar antara 9 tahun sampai 11 tahun. (4) Penentuan umur tersebut diserahkan sepenuhnya kepada Hakim Pengadilan, karena keadaan jasmani dan rohani anak-anak berbeda-beda. Boleh jadi anak yang keadaannya lemah akan memerlukan masa pengasuhan yang lebih lama oleh ibunya dan sebaliknya. Dengan demikian yang menjadi ukuran penentuan umur adalah kemashlahatan bagi anak tersebut.

4. Pengakuan *Nasab* Anak (*Da'wa al-Nasab*) dengan Ikrar

Secara garis besar mengenai pengakuan nasab anak, Muhammad Abû Zahrah membagi menjadi dua, yaitu: (1) Pengakuan *nasab* yang mencakup orang lain, dan (2) Pengakuan *nasab* yang tidak mencakup orang lain.⁵⁰ Maka dalam hal ini Muhammad Abû Zahrah menjelaskan sebagai berikut:

و الإقرار الذى يكون سبباً لثبوت هو الإقرار الذى لا يكون فيه النسب على غيره, وهو الإقرار لبنوة المباشرة, أو الأبوة المباشرة. فإذا أقر الرجل ن فلأ ابنه من كل الوجوه بشرط: أن يكون المقر له فى سن تسمح له ن يكون مثل المقر له ابناً له. و أن يكون المقر له مجهول النسب, لأنه إن كان معلوم النسب لا يصادف الإقرار محلاً للتصديق. و ألا يذكر أنه ولده من زنى لأن الزنى لا يصلح سبباً للنسب. وأن يصدق المقر له إن كان من أهل التصديق ن كان مميزاً ولا حاجة إلى التصديق إذا كان الولد غير مميز, لأنه لا عبادة له, بل كلامه لغو لا يلتفت إليه.⁵¹

Pengakuan yang dapat menjadi sebab ditetapkannya nasab ialah pengakuan yang didalamnya tidak ada nasab atas orang lain, yaitu pengakuan kepada anak secara langsung, atau pengakuan kepada ayah secara langsung. Apabila seseorang mengakui

⁴⁸ Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 45 ayat (2) dalam Bab X (Hak dan kewajiban antara Orang Tua dan Anak)

⁴⁹ Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam,...*, op.cit, h. 170

⁵⁰ Muhammad Abû Zahrah, *al-Ahwâl al-Syakhsiyyah*, op.cit, h. 396

⁵¹ *Ibid.*, h. 397

*seseorang itu anaknya dengan syarat, sebagai berikut:*⁵² (a) Hendaknya seseorang diakui sebagai anak itu berada pada usia yang pantas dia menjadi anak bagi yang mengakui, (b) Anak yang diakui hendaknya tidak diketahui nasabnya karena apabila diketahui maka pengakuan nasab tidak dapat dibenarkan. (c) Orang yang mengakui hendaknya tidak mengatakan bahwa anak yang diakui merupakan hasil zina, karena zina tidak dapat dijadikan sebagai sebab ditetapkannya nasab. (d) Anak yang diakui membenarkan pengakuan tersebut apabila ia termasuk orang yang dapat memberi pembenaran (seperti dia sudah mumayyiz), dan hendaknya harus tamyiz karena anak yang belum tamyiz pembicaraannya tidak dapat direspon.

Dari penjelasan di atas, jika dibandingkan dengan Undang-undang Perkawinan Tahun 1974 dan KHI menjelaskan dalam pasal 55 dan KHI menjelaskannya dalam pasal 103 mengenai tentang pembuktian asal-usul anak yaitu sebagai berikut:⁵³

1. Asal-usul anak hanya dapat dibuktikan dengan Akta Kelahiran atau alat bukti lainnya.
2. Bila Akta Kelahiran atau alat bukti lainnya tersebut dalam ayat (1) tidak ada, maka Pengadilan Agama dapat mengeluarkan penetapan tentang asal-usul seseorang anak setelah mengadakan pemeriksaan yang teliti berdasarkan bukti-bukti yang sah.
3. Atas dasar ketetapan Pengadilan Agama tersebut ayat (2) maka instansi Pencatat Kelahiran yang ada dalam daerah hukum Pengadilan Agama tersebut mengeluarkan Akta Kelahiran bagi anak yang bersangkutan.

Sedangkan menurut penulis, bahwa pengakuan anak sebagai anak *nasab* yang dikemukakan oleh Muhammad Abû Zahrah dengan Undang-undang Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam yaitu dalam menetapkan sebagai anak *nasab* harus mempunyai alat bukti. Muhammad Abû Zahrah untuk membuktikan sebagai anak *nasab* harus dengan ikrar (pengakuan dengan lisan) serta harus memenuhi syarat-syarat dalam pengakuan anak tersebut. Sedangkan dalam Undang-undang Perkawinan Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI untuk membuktikan anak *nasab* harus dengan Akta Kelahiran (pembuktian dengan tertulis). Hal ini, untuk menguatkan alat bukti tersebut penulis menyarankan harus dengan diikrarkan di depan Pengadilan, artinya dengan adanya ikrar ini pembuktian tersebut akan lebih menjadi kuat (sebagai bukti tambahan).

PENUTUP

Setelah melakukan penelitian secara mendalam maka dapat disimpulkan sebagai berikut : (1) Menurut Muhammad Abû Zahrah, konsep *al-Mashlahah al-Mursalah* yang bisa dijadikan sebagai dalil hukum dalam syari'at Islam adalah *al-Mashlahah* yang sesuai dengan *syara'* (*al-Mashlahah al-Mulâimah li maqâsid al-Syari'*) secara umum dengan tujuan syari'ah yaitu: Memelihara Agama, Jiwa, Akal, Keturunan dan Harta Benda. Oleh karena itu, setiap *mashlahah* yang dapat memelihara yang lima hal tersebut termasuk

⁵² *Ibid.*, h. 297

⁵³ Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam,...*, *op.cit.*, h. 171-172

katagori *mashlahah*, baik pada tingkat *dharûriyyah*, *hajiyyah* maupun tingkat *tahsinîyyah*. (2) Penerapan *al-Mashlahah al-Mursalah* dalam Kitab *al-Ahwal al-Syakhsiyyah* karya Muhammad Abû Zahrah tentang Hukum Keluarga yaitu: (a) Pembatalan ikatan perkawinan akibat tidak *sekufu*, merupakan salah pembatalan dalam ikatan perkawinan dan dapat di *fasakh* (b) Nafkah Anak Pasca Perceraian yaitu dengan adanya keputusan Hakim dalam membebaskan kewajiban nafkah kepada kerabat (*al-Hawâshi*). (c) Penetapan batasan masa *hadhanah* minimal dan maksimal bagi anak laki-laki yaitu: antara 7 tahun sampai 9 tahun, sedangkan bagi anak perempuan antara 9 tahun sampai 11 tahun (d) Pengakuan *nasab* anak, yaitu dalam membuktikan anak sebagai anak *nasab* harus dengan dengan ikrar untuk membuktikan anak tersebut sebagai anak *nasab*.

Selanjutnya penulis menyarankan dan merekomendasikan sangat perlu pengkajian yang lebih luas dan dalam tentang metode dan jurisprudensi Muhammad Abû Zahrah. Sehingga melahirkan metode *ijtihâd* yang lebih jelas dan komprehensif agar dapat dijadikan patokan *ijtihâd* yang lebih lengkap dalam berbagai bentuk problematika fikih, serta menilik pemikiran Muhammad Abû Zahrah terkhusus dalam masalah Nafkah Anak Pasca Perceraian yaitu memberi kewajiban kepada kerabat (*al-Hawâshî*), yaitu melalui putusan Hakim. Pemikiran Muhammad Abû Zahrah ini menurut Penulis bisa melengkapi bagi Hukum Positif di Indonesia. Dalam hal penulis melihat bahwa Hukum Positif di Indonesia baik dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maupun dalam KHI, masih secara tersurat menjelaskan bahwa kewajiban nafkah anak pasca perceraian hanya kepada ayah atau ibu dan belum menyentuh pihak kerabat (*al-Hâwashî*).

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazâlî, Abû Hamid Muhammad, *al-Mustashfa' min 'Ilmi al-Ushûl*, Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1997. Juz I
- Al-Âmidî, Al-Imâm al-'Allâmah 'Alî bin Muhammad, *al-Ihkâm fî Ushûli al-Ahkâm*, Riyadh: Dâr al-Shami`î, 2003, Jilid 4.
- Al-Syâfi'î, Tâjudîn 'Abdul Wahhâb Ibn 'Alî Ibn 'Abd al-Kâfî al-Subkî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Beirut: Dâr al-kutub al-'Ilmiyyah, 1991
- Al-Qaththan, Manna`, *Mabahits fî 'Ulumi al-Qur'an*, Riyadh: Mansyurat al-Ashru al-Hadits, tt.
- Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Dhawâbith al-Mashlahah fî ays-Syari'ah al-Islâmiyyah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1965.
- Al-Nadawî, 'Alî Ahmad, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994, cet. Ke-3
- Azzâm, 'Abdul Azîz Muhammad, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Cairo: Dar al-Hadîts, 2005.
- Al-Busty, Abû Sulaiman Hammad bin Muhammad al-Khatthaby, *Ma'alimu al-Sunan wa Huwa Syarhu Sunan al-Imam Abû Daud*, Aleppo: Mathba'ah al-Ilmiyyah, 1932, Jilid 4

- Al-Tanthawy, Ali, *Abu Bakar ash-Shiddiq*, Jeddah: Dâr al-Manarah, 1986, cet. ke-3.
- Asy-Syâthibî, Abû Ishaq , *Al-I'tisham*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Ali, Attabik, Zuhdi Muhdhor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998.
- Ash-Shiddiqi, Hasby, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Asyura, K., Bahri, S., Husna, N., & Ghina, F. (2019). Legality of Testament Cancellation Law and Property Ownership According to Fiqh Al-Syafi'iyah. *Britain International of Humanities and Social Sciences (BIOHS) Journal*, 1(2), 93-99.
- Baqi, Muhammad Fu'ad Abdul, *Kumpulan Hadits Shahih Lengkap Bukhari Muslim*, Penerjemah Miftakhul Umam, Judul Asli: *al-Lu'lu' wal Marjan Fimli Ittafaqa 'Alaihi Asy-Syaikhani al-Bukhari wal Muslim*, Yogyakarta: Ghani Pressino, 2012), cet ke- 2
- Bahar, Muchlis, *Pemikiran Hukum Islam Moderat Studi terhadap Metode Ijtihad Yusuf al-Qarâdhawi dalam Masalah-masalah Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Ikadi, 2009, cet-ke-I.
- Bisri, Cik Hasan, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, cet ke-I
- Haidar, 'Alî, *Durar al-Hukkâm Syarh Majallah al-Ahkâm al-'Adliyyah*, Riyâdh: Dâr 'Âlami al-Kutûb, 2003 Jilid 1.
- Karimuddin, K., Abbas, S., Sarong, A. H., & Afrizal, A. (2021). Standardisasi Nafkah Istri: Studi Perbandingan Mazhab Maliki dan Mazhab Syafi'i. *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, 23(1), 83-95.
- Karimuddin, K., Maimun, M., & Musana, M. (2021). Legality of Forced Marriage Performers of Khalwat According to the View of Syafi'iyah Fiqh. *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences*, 4(3), 7192-7202.
- Mujeib, M. Abdul dan Maburri Thalhan dkk, *Kamus Istilah Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Mahmûd, Muhammad bin, *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah Târîkhuhâ wa Atsaruhâ fi al-Fiqhi*, p:t.t, 1987 cet 1.
- Manzhûr, Ibnu, *Lisânu al-'Arab*, Cairo: Dâr al-Ihya' al-Turâts al-'Arabî, 1996, cet. ke-2, Jilid 1.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Mudiri, *Logika*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2005.
- Rofiq, Ahmad, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015, Edisi Revisi cet-ke II.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2008, Jilid 2.
- _____, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000, Jilid II.
- Sevilla, Consuelo G., dkk, *Pengantar Metode Penelitian*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Suryabrata, Sumardi, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, cet ke-1
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh Sunnah*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, t.th, Juz VIII.
- Syarif, Makmur, *Ushul Fikih Progresif Formulasi Sadd al-Dzari'ah untuk Pembaharuan Hukum Islam*, Imam Bonjol Press, 2015, cet-I
- Waluyo, Bambang, *Penelitian Hukum dalam Praktek*, Jakarta: Sinar Grafika, 2000
- Zahrah, Muhammad Abû, *Ushûl al-Fiqh*, Damaskus: Dâr al-Fikr al-'Arabî, tt.
- _____, *al-Ahwâl al-Syakhsiyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- _____, *Ushûl al-Fiqh*, Mesir: Dâr al-'Arabî, t.th.
- _____, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, tt.