

**ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN WAHBAH
AL-ZUHAILI TENTANG NIKAH *MISYĀR* DALAM
KITAB *QADAYA AL-FIQH WA AL-FIKR AL-
MU'ĀŞIR***

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Program Strata Satu (S.1)



Disusun Oleh :

ABDULLAH SALAM AS SA'ID

1902016157

**PRODI HUKUM KELUARGA ISLAM
FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2024**

NOTA PERSETUJUAN PEMBIMBING



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM

Jl. Prof. Dr. Hamka, km 2 (Kampus 3 UIN Walisongo) Ngaliyan, Semarang, 50185,
Telp. (024) 7601291, Fax. (024) 7615387, Website: <http://fsh.walisongo.ac.id>

NOTA PERSETUJUAN PEMBIMBING

Lamp : 4 (empat) eks.

Hal : Naskah Skripsi

An. Sdr. Abdullah Salam As Sa'id

Kepada Yth.

Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo

di Semarang

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, mengadakan koreksi dan melakukan perbaikan sebagaimana mestinya, maka kami menyatakan bahwa skripsi saudara:

Nama : Abdullah Salam As Sa'id

NIM : 1902016157

Prodi : Hukum Keluarga Islam

Judul : **ANALISIS TERHADAP METODE ISTINBATH HUKUM WAHBAH
AL-ZUHAILI TENTANG NIKAH MISYAR DALAM KITAB QADHAYA
AL-FIQH WA AL-FIKR AL-MU'ASHIR**

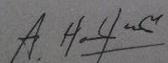
Dengan ini saya mohon sekiranya skripsi saudara tersebut dapat segera dimunaqasyahkan. Demikian harap menjadikan maklum.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Semarang, 12 Juni 2024

Pembimbing I

Pembimbing II


Prof. Drs. H. Abu Hapsin, MA., PhD.
NIP. 195906061989031002


Muhammad Zainal Mawahib, S.H.I., M.H.
NIP. 199010102019031018

LEMBAR PENGESAHAN



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM
Jalan Prof. Dr. H. Hamka Semarang 50185 Telepon (024)7601291, Faksimili
(024)7624691, Website: <http://fsh.walisongo.ac.id>

PENGESAHAN

Naskah skripsi oleh mahasiswa berikut :

Nama : Abdullah Salam As Sa'id
NIM : 1902016157
Program Studi : Hukum Keluarga Islam
Fakultas : Syariah dan Hukum
Judul : Analisis terhadap Pemikiran Wahbah Al-Zuhaili tentang Nikah
Misyar dalam Kitab Qadaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'asir

Telah dimunaqosahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, dan dinyatakan lulus dengan predikat cumlaude/baik/cukup, pada tanggal: 24 Juni 2024.

Dan dapat diterima sebagai syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strara I (S1) tahun akademik 2024/2025.

Semarang, 19 Juli 2024

Ketua Sidang/ Penguji

Dr. Ishtiaq Marzuki, MA., HK.
NIP. 198308092015031002

Penguji Utama I

Muhammad Shbim, S.Ag., M.H.
NIP. 197111012006041003

Pembimbing I

Prof. Drs. H. Abu Hapsin, MA., PhD.
NIP. 195906061989031002

Sekretaris Sidang/Penguji

Muhamad Zainal Mawahib, S.H.I., M.H.
NIP. 199010102019031018

Penguji Utama II

Dr. H. Fakhruddin Aziz, Lc., M.S.I.
NIP. 198109112023211010

Pembimbing II

Muhamad Zainal Mawahib, S.H.I., M.H.
NIP. 199010102019031018

MOTTO

عن أبي مسعود البدري ، عن النبي ﷺ قال : إذا أنفق الرجل على
أهله نفقةً يحتسبها فهي له صدقة
متفق عليه .

*Dari Abi Mas'ud Al-Badri, dari Nabi SAW bahwa beliau
bersabda : “ketika seorang laki-laki memberikan nafkah
kepada keluarganya (istrinya) dan mencukupinya, maka
nafkah tersebut dianggap sedekah (yang pahalanya)
baginya” (Muttafaq ‘Alaih)*

PERSEMBAHAN

Dengan rasa syukur yang mendalam, dengan terseleikannya Skripsi ini Penulis ingin mempersembahkannya kepada:

1. Orang tua penulis, Ayahanda Almarhum Drs. H. Lozo Muzamil dan Ibunda tercinta Hj. Hindiyah yang tak hentinya memberikan doa serta dukungan kepada penulis yang tak pernah putus sampai saat ini.
2. Seluruh keluarga terutama adik penulis Umi Salma Fauziyah yang selalu memberikan dukungan kepada penulis untuk tidak menyerah dalam menyelesaikan skripsi.
3. Segenap civitas akademik Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, staf pengajar, karyawan, danseluruh mahasiswa yang telah membimbing penulis dalam perkuliahan sampai menyelesaikan karya tulis ilmiah. Teman-teman penulis baik itu teman kuliah seangkatan, adik kelas, kakak kelas pada Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, maupun temen-teman dari fakultas dan universitas lain yang telah banyak memberikan masukan, semangat serta arahan hingga akhirnya dapat terselesaikan skripsi ini.

DEKLARASI

DEKLARASI KEASLIAN SKRIPSI

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, saya yang bertandatangan dibawah ini,

Nama : Abdullah Salam As Sa'id

NIM : 1902016157

Prodi : Hukum Keluarga Islam

Menyatakan bahwa skripsi saya yang berjudul, “ANALISIS TERHADAP METODE ISTINBATH HUKUM WAHBAH AL-ZUHAILI TENTANG NIKAH MISYAR DALAM KITAB *QADAYA AL-FIQH WA AL-FIKR AL-MU'ASHIR*” dengan sesungguhnya tidak berisi materi yang pernah ditulis orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satu pun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 10 April 2024

Deklarator



Abdullah Salam As Sa'id

NIM. 1902016157

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan adalah Sistem Transliterasi Arab Latin SKB Menteri Agama RI No. 158/1987 dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No. 0543b/1987 tertanggal 22 Januari 1998.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	ħ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Dzal	Dz	De dan Zet
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es

ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ta	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	Koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ke
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap (*tasydid*) ditulis rangkap

Contoh: مقدمة ditulis *Muqaddimah*

C. Vokal

1. Vokal Tunggal

Fathah ditulis “a”. Contoh: فتح ditulis *fataḥa*

Kasrah ditulis “i”. Contoh: علم ditulis ‘*alimun*

Dammah ditulis “u”. Contoh: كتب ditulis *kutub*

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap (fathah dan ya) ditulis “ai”.

Contoh: اين ditulis *aina*

Vokal rangkap (fathah dan wawu) ditulis “au”.

Contoh: حول ditulis *ḥaula*

D. Vokal Panjang

Fathah ditulis “a”. Contoh: باع = *bā ‘a*

Kasrah ditulis “i”. Contoh: عليم = ‘*alī mun*

Dammah ditulis “u”. Contoh: علوم = ‘*ulūmun*

E. Hamzah

Huruf Hamzah (ء) di awal kata tulis dengan vokal tanpa didahului oleh tanda apostrof (‘). Contoh: ايمان = *īmān*

F. Lafzul Jalalah

Lafzul jalalah (kata الله) yang terbentuk frase nomina ditransliterasikan tanpa hamzah. Contoh: عبدالله ditulis ‘*Abdullah*

G. Kata Sandang “al-...”

1. Kata sandang “al-” tetap ditulis “al-”, baik pada kata yang dimulai dengan huruf qamariyah maupun syamsiyah.

2. Huruf “a” pada kata sandang “al-” tetap ditulis dengan huruf kecil.

3. Kata sandang “al-” di awal kalimat dan pada kata “Al-Qur’an” ditulis dengan huruf kapital.

H. Ta marbutah (ة)

Bila terletak diakhir kalimat, ditulis h, misalnya: البقرة
ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis t.
Contoh: زكاة المال ditulis *zakāh al-māl* atau *zakātul māl*.

ABSTRAK

Praktik pernikahan nikah *Misyār* menjadi salah satu jenis praktik yang problematis. Pelaksanaan nikah *Misyār* cenderung tertutup (*sirri*), dengan berbagai alasan. Pasangan nikah *Misyār* membuat kesepakatan untuk melepaskan hak nafkah dan hak-hak lainnya yang dibebankan kepada sang suami. Bahkan lebih jauh, pihak suami terkadang tidak mau menanggung nafkah anak yang lahir di kemudian hari. Masalah ini menjadi perdebatan di kalangan ulama.

Jenis penelitian yang penulis gunakan dalam penulisan skripsi ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat kualitatif. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan dokumentasi berupa pengumpulan data-data dari berbagai sumber yang telah ditentukan, baik berupa primer dan sekunder. Sedangkan Teknik Analisa yang dipakai adalah menganalisis penelitian ini penulis menggunakan metode deskriptif analisis dan *Content Analysis*.

Adapun hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pendapat Wahbah Al-Zuhaili dalam kitab *Qadaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āshir* memakai metodologi *sadd al-dzariah*. Dalam kitab tersebut, nikah *Misyār* hukumnya haram dilakukan mengingat terbengkalainya hak anak. Pendapat ini sesuai dengan hukum perkawinan yang berlaku di Indonesia, naik dalam KHI maupun UUP dimana hak anak tidak bisa dikecualikan dan direlakan, dan mafsadatnya jelas terlihat karena anak tidak mampu mencukupi kebutuhannya sendiri, berbeda dengan istri.

Kata kunci : *Misyār*, Wahbah Al-Zuhaili, Perkawinan.

PRAKATA

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, puji syukur kehadiran Allah SWT karena atas berkat, rahmat, dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini dengan judul “**Analisis Terhadap Pemikiran Wahbah Al-Zuhaili tentang Nikah Misyār dalam Kitab *Qaḍaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu’āṣir***”. Tidak lupa Shalawat dan Salam, semoga tetap disanjungkan kepada Nabi Muhammad SAW yang diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia bagi seluruh umat Islam.

Karya tulis ini masih memiliki banyak kesalahan dan tentu jauh dari kata sempurna. Dengan penuh keterbatasan, penulis memahami bahwa tanpa bantuan berbagai pihak, tentu skripsi ini tidak akan bisa terwujud. Maka dari itu, perkenankanlah penulis menghaturkan ucapan terima kasih kepada:

1. Kedua orang tua penulis, ayahanda tercinta Almarhum Drs. H. Lozo Muzamil, dan Ibunda tersayang Hj. Hindiyah yang tak pernah lelah memberikan dukungan dan doa serta motivasi kepada penulis;
2. Bapak Prof. Drs. H. Abu Hapsin, MA., PhD., selaku pembimbing I yang bersedia meluangkan waktu memberikan masukan dan arahan yang tanpanya penulis tidak akan mampu menyelesaikan karya tulis ini;
3. Bapak Muhammad Zainal Mawahib, S.H.I., M.H selaku pembimbing II yang dengan ikhlas memberikan bimbingan, dukungan semangat, masukan, kritik, dan saran terhadap penelitian skripsi penulis. Kerelaan beliau dalam mengorbankan waktu, tenaga, dan pikiran

merupakan salah satu faktor keberhasilan penulis dalam menyelesaikan skripsi ini;

4. Prof. Dr. Nizar Ali, M.Ag., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang;
5. Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag. selaku dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo beserta segenap jajarannya;
6. Bapak Ismail Marzuki M.A.Hk., selaku Ketua Jurusan Hukum Keluarga Islam (HKI) UIN Walisongo Semarang;
7. Bapak Ali Maskur, SHI., M.H., selaku Sekretaris Jurusan Hukum Keluarga Islam (HKI) UIN Walisongo Semarang;
8. Segenap dosen dan civitas akademika UIN Walisongo Semarang khususnya Fakultas Syari'ah dan Hukum Jurusan Hukum Keluarga Islam;
9. Segenap Pengurus YPK Elsa Semarang;
10. Seluruh Pengurus LPM Justisia, terutama wadyabala Sudut Institut tahun 2019; serta
11. semua pihak yang tak sempat penulis sebutkan yang telah membantu penulis khususnya dalam penulisan skripsi, terimakasih. Semoga semua kebaikan mereka dibalas pahala yang berlipatganda dari Allah Yang Maha Kuasa.

Semarang, 20 Juni 2024
Penulis,

Abdullah Salam As Sa'id
NIM 1902016157

DAFTAR ISI

NOTA PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
DEKLARASI	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	vii
ABSTRAK	xi
PRAKATA	xii
DAFTAR ISI	xiv
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan Penelitian	11
D. Manfaat Penelitian	11
E. Telaah Pustaka	12
F. Metode Penelitian	14
1. Jenis Penelitian	14
2. Sumber Data	15
3. Teknik Pengumpulan dan Analisis Data	16
G. Sistematika Penulisan Skripsi	17
BAB II	19
TINJAUAN TEORI	19
A. Kewajiban Nafkah	19

1.	Kewajiban Nafkah Suami Kepada Istri	19
2.	Bentuk Nafkah yang Wajib Diberikan	20
3.	Istri Memiliki Wewenang untuk Melepaskan Sebagian Haknya	24
B.	Konsep Syarat dalam Akad	25
1.	Jenis Syarat (tuntutan) dalam Akad	25
2.	Syarat yang Merusak Akad	27
3.	Perjanjian Perkawinan	28
C.	Maqashid Al-Syari'ah dalam Pernikahan	30
1.	Tujuan Pernikahan	30
2.	Tujuan Syara' Mewajibkan Nafkah	32
D.	<i>Sadd al-Dzari'ah</i>	34
1.	Konsep <i>Sadd al-Dzari'ah</i> Sebagai Sumber Hukum Islam	34
2.	Penyebab Perbedaan Pendapat	42
3.	Pertimbangan yang Bisa Mempengaruhi <i>Sadd al-</i> <i>Dzari'ah</i>	43
E.	Nikah <i>Misyār</i>	49
1.	Pengertian Nikah <i>Misyār</i>	49
2.	Sejarah Nikah <i>Misyār</i>	55
3.	Alasan Pendorong Nikah <i>Misyār</i>	60
BAB III		63
PENDAPAT WAHBAH AL-ZUHAILI TENTANG NIKAH MISYAR		63
A.	Biografi Singkat Wahbah Al-Zuhaili	63
B.	Pandangan Ulama dalam Menanggapi Nikah <i>Misyār</i>	65
C.	Pendapat Wahbah Al-Zuhaili Tentang Nikah <i>Misyār</i>	66
BAB IV		72
ANALISIS TERHADAP PANDANGAN WAHBAH AL- ZUHAILI TENTANG NIKAH <i>MISYĀR</i> DALAM KITAB <i>QAḌAYA AL-FIQH WA AL-FIKR AL-MU'ĀṢIR</i>		72

A.	Analisis Metodologis <i>Sadd Al-Dzari'ah</i> tentang Nikah <i>Misyār</i> dalam Kitab <i>Qaḍaya al-Fiqh Wa al-Fikr al-Mu'āṣir</i>	72
B.	Analisis Mengenai Relevansi Pandangan Wahbah Al-Zuhaili dalam Praktik Hukum Perkawinan di Indonesia.....	85
BAB V		94
PENUTUP.....		94
A.	Kesimpulan	94
B.	Saran.....	94
DAFTAR PUSTAKA		95
LAMPIRAN.....		100
DAFTAR RIWAYAT HIDUP		104

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebagai ciptaan Allah SWT, manusia diberikan anugerah berupa naluri, diantaranya adalah naluri untuk memenuhi kebutuhan biologis. Pemenuhan kebutuhan biologis bukan hanya berarti melampiaskan nafsu dengan berusaha mencari kenikamatan pada seorang pria dan wanita. Akan tetapi, dibalik itu ada tujuan luhur untuk memperoleh *ridha* serta pahala dari Allah SWT, yaitu melalui hubungan perkawinan.¹ Allah Berfirman dalam Surah Ali Imran :

زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النَّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ
مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ
مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ

“Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga)”²

Menurut hukum positif di Indonesia, Kompilasi Hukum Islam mendefinisikan bahwa pernikahan adalah suatu

¹Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, Cet. 7 (Prenadamedia, 2015), hlm. 22.

² Q.S. Ali Imron (3):14.

akad yang kuat (*mithaqan ghalidzan*) untuk memenuhi perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.³ Artinya ikatan pernikahan adalah ikatan yang didasari atas rasa tanggung jawab terhadap suami maupun istri.

Para cendekiawan islam bahwa wajib hukumnya bagi suami untuk memberikan nafkah kepada istrinya. Umumnya mereka menentukan kadarnya sesuai dengan kondisi masyarakat. Jika kondisi kesejahteraan keluarga tergolong sulit secara finansial, maka suami diwajibkan memberikan nafkah sesuai dengan umumnya golongan menengah ke bawah. Begitu juga apabila kemampuan finansial suami tergolong menengah maupun menengah keatas, maka nafkanya juga disesuaikan.⁴

Dalam istilah fiqh dan perundang-undangan islam, nafkah merupakan makanan, pakaian, tempat tinggal, dan segala sesuatu yang disamakan dengan hal-hal tersebut. Dalam konteks makanan, kata tersebut dimaknai sebagai makanan untuk bertahan hidup. Disebutkan bahwa seorang laki-laki wajib menafkahi istri berupa sandang, pangan, dan papan.⁵

Dalam agama Islam, nafkah dikategorikan menjadi dua jenis : nafkah lahiriyah dan nafkah batiniyah. Secara umum, nafkah bisa diartikan sebagai pembelanjaan harta dalam bentuk apapun yang diberikan oleh suami kepada istri dan anaknya. Harta ini bisa berupa kebutuhan pokok, sandang, pangan, dan tempat tinggal atau kebutuhan lain.⁶ Sedangkan menurut Sulaiman Rasyid, makna nafkah adalah segala jenis kebutuhan

³ Pasal 2 Kompilasi Hukum Islam

⁴ Shalahuddin Sulthan, *Keistimewaan Wanita Atas Pria Dalam Warisan Dan Nafkah* (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2005). hlm. 78

⁵ Ahmad Al Hajj Al-Kurdi, *Hukum-Hukum Wanita Dalam Fiqih Islam* (Semarang: Dina Utama, 1995). hlm.57-58

⁶Departemen Agama RI, "Ilmu Fiqih 3," in *Jilid 2* (Jakarta: Depag, 1986). hlm.180

yang diperlukan sesuai kondisi dan lokasi, seperti kebutuhan primer dan sekunder atau yang lainnya. Kadar nominal nafkah disesuaikan dengan kemampuan finansial seseorang relatif terhadap kondisi masyarakat dimana mereka tinggal.⁷

Artinya, nafkah memiliki tujuan minimum memenuhi kebutuhan yang selayaknya dipenuhi, terlepas dari kadar prioritas kebutuhan tersebut.

Tujuan pernikahan secara umum adalah membina dua insan dalam melengkapai beberapa aspek kebutuhan. Secara biologis, pasangan laki-laki dan stri pada satu saat akan memiliki hasrat untuk melakukan hubungan biologis antara laki-laki dan perempuan, dengan tujuan untuk melahirkan anak atau sekedar mendapatkan kepuasan. Secara batiniah, pasangan tersebut mendapatkan ketentraman batin dengan adanya figur yang bisa dipercaya dan diandalkan. Jika pernikahan adalah sarana untuk memenuhi kebutuhan tersebut, maka nafkah adalah salah satu manifestasi dan akibat dari pernikahan.

Seiring berkembangnya dinamika sosiala kehidupan manusia, pemahaman terhadap hubungan pernikahan dan nafkah semakin bergeser dan menjadi jauh berbeda dengan perpektif masyarakat pra-modern. Pada zaman dulu, manusia lumrah memahami bahwa laki-laki adalah kepala keluarga dan penyedia nafkah, sebuah pemahaman yang stagnan selama ratusan tahun. namun, perpektif ini mulai bergeser seiring dengan semakin meluasnya kesempatan perempuan dalam mendapatkan pekerjaan yang layak. Banyak perempuan memiliki karir yang mapan dan mampu menafkahi dirinya

⁷ Rasyid Sulaiman, *Fiqih Islam* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994). hlm. 184

sendiri tanpa perlu mengandalkan laki-laki atau suami. Sebagian perempuan kemudian menilai bahwa kebutuhan terhadap laki-laki tidak lagi menempatkan mereka sebagai penyambung hidup.

Perubahan pola berfikir ini yang kemudian memunculkan kembali praktek pernikahan yang tidak biasa seperti nikah *Misyār*. Perlu diketahui bahwa praktek nikah *Misyār* bukan tergolong praktek baru, namun sebenarnya sudah dilakukan sejak dahulu. Fenomena nikah *Misyār* bukanlah hal yang baru, melainkan praktiknya sudah cukup lama berjalan di masyarakat Timur Tengah. Penduduk Jazirah Arab seperti Qatar dan beberapa negara teluk seringkali berpergian jauh dan memakan waktu hingga beberapa bulan. Dalam kondisi ini, mereka kemudian menikahi wanita lokal yang tinggal di tempat tujuan atau singgah mereka. Umumnya wanita yang dinikahi adalah wanita Asia atau Afrika dan wanita-wanita kaya. Tujuannya adalah untuk memenuhi kebutuhan biologis di daerah persinggahan atau perantauan mereka.⁸

Nikah *Misyār* cukup sering terjadi di masyarakat muslim di beberapa negara barat yang cenderung maju. Banyak dari kaum perempuan yang bekerja penuh dan memiliki kecukupan secara ekonomi. Biasanya, ketika seorang perempuan sudah menjanda, ia akan menikah lagi dengan seorang laki-laki. Karena perempuan tersebut mempunyai rumah dan anak, maka suami yang menikahnya di *Misyār* akan datang ke rumahnya satu atau dua kali seminggu. Sedangkan rumah yang ditempati istri adalah rumah suami

⁸ Chomim Tohari, "Fatwa Ulama Tentang Hukum Nikah Misyar Perspektif Maqasid Shari'ah," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 13, no. 2 (2013): 207, <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v13i2.14>. hlm 290.

pertama yang meninggal atau rumah istri sendiri. Dan suami *Misyārnya* tidak memberikan apa pun kepada istrinya, baik nafkah maupun tempat tinggal.⁹

Praktek ini tidak jarang terjadi di Indonesia, terutama di daerah urban. Dalam praktik nikah *Misyār* di masyarakat perkotaan Surabaya misalnya, para pelaku tidak merasa aneh, mereka menilai bahwa selama syarat dan ketentuan dalam akad pernikahan sudah terpenuhi, maka praktik tersebut tergolong hal yang diperbolehkan. Kendati demikian, para pelaku tidak serta merta bisa membicarakan status pernikahan mereka secara terbuka. Namun menurut masyarakat yang cenderung taat beragama atau tergolong masih tradisional, praktik semacam ini dipandang tidak lazim karena tidak sama dengan praktik yang biasa berlaku di masyarakat..¹⁰

Para pelaku memiliki latar belakang tertentu yang bisa dipakai untuk mendeskripsikan para pelaku praktik ini. Diantaranya :

1. memilki kebutuhan sosial keluarga.
2. perlu memenuhi kebutuhan biologis,
3. pemahaman agama cenderung kurang,
4. alasan kemudahan (tidak banyak terbebani tanggung jawab berkeluarga),
5. cenderung rendah dalam interaksi sosial (para pelaku cenderung eksklusif dan kurang bergaul dengan masyarakat sekitar), dan

⁹ *Ibid*, hlm. 210.

¹⁰ Mochamad Rochman Firdian, “Fenomena Praktik Nikah Misyar Pada Masyarakat Urban Surabaya Perspektif Maqashid Al-Shari’ah”, *Disertasi*, (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2021). hlm.170.

6. mapan secara ekonomi (para pelaku cenderung mapan secara ekonomi bahkan terkadang kaya raya).¹¹.

Hubungan pernikahan seyogyanya membawa efek hak dan kewajiban yang ditanggungkan kepada suami maupun istri, akan tetapi nikah *Misyār* menghilangkan sebagian tanggung jawab tersebut. Kesepakatan untuk menghilangkan sebagian hak/kewajiban tersebut akan menjadikan pernikahan menjadi timpang dan tujuan luhur pernikahan menjadi tidak tercapai. Misalnya dalam praktek *Misyār*, sebagian kewajiban tersebut dihilangkan terutama yang berhubungan dengan materi seperti mahar, nafkah, tempat tinggal dan sebagainya. Dalam hal ini, pihak suami hanya dibebankan memenuhi kebutuhan biologis si istri dan mereka tidak tinggal dalam satu rumah.¹²

Di Indonesia, tidak ada aturan pasti yang mengatur tentang legalitas nikah *Misyār*. Hukum di Indonesia menegaskan kewajiban pencatatan setiap akad pernikahan. Pernyataan ini disebutkan dalam pasal 5 dan 6 KHI dan pasal 2 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (UUP). sedangkan pernikahan yang dilaksanakan tanpa Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan Hukum. Peraturan tersebut disesuaikan dengan Undang-Undang No. 22 Tahun 1946 Tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk.

Kebanyakan praktik kawin *Misyār* dilaksanakan tanpa pengawasan Pegawai Pencatat Nikah atau dilakukan dibawah tangan. Artinya, secara undang-undang, akad pernikahan

¹¹ *Ibid*, hlm. 171-175.

¹² Nasiri, "Meneropong Pelaku Kawin Misyar Di Surabaya Dari Sudut Dramaturgi Erving Goffman," *IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 15, no. 2 (2016): <https://doi.org/10.18326/ijtihead.v15i2.199-218>. hlm. 200

tersebut tidak mempunyai kekuatan hukum dan Negara tidak melindungi pelaku dari konsekuensi akad ini secara perdata.

Secara esensi, tujuan pernikahan telah disebutkan dalam Pasal 2 Kompilasi Hukum Islam, yaitu membangun rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah. Dalam Pasal 1 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan juga disebutkan bahwa tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa. Walaupun aturan tersebut tidak secara langsung membahas praktik nikah *Misyār*, namun akibat-akibat yang ditimbulkan berpotensi membawa efek negatif yang bertentangan dengan tujuan dari pernikahan yang telah dijelaskan diatas.

Memang tidak bisa dipungkiri bahwa para pelaku melaksanakan praktik ini karena memiliki pertimbangan masing-masing. Akan tetapi, ada praktik ini bertentangan dengan tujuan luhur syari'at islam dalam melegalkan pernikahan, yaitu membangun keluarga dan melindungi generasi keturunan agar haknya tidak tersia-sia (*hifdz al-nasl*). Pertimbangan inilah yang mendorong dimunculkannya berbagai peraturan hukum baik dalam bentuk undang-undang dan lain sebagainya untuk melindungi hak-hak setiap warga Negara.

Dalam menanggapi fenomena nikah *Misyār*, para ulama terbagi menjadi 3 kelompok, yaitu:

Pertama, kelompok ulama yang memperbolehkan praktik nikah *Misyār*. Banyak ulama modern atau kontemporer yang menilai bahwa praktik ini sudah memenuhi syarat dan rukun untuk akad pernikahan. Namun, umumnya mereka memberikan catatan khusus karena melihat adanya madharat yang terkandung dalam akad ini. Diantara ulama yang

memperbolehkan praktik ini adalah Yusuf Al-Qardhawi dan Wahbah Al-Zuhaili.

Kedua, kelompok yang melarang nikah *Misyār*. Sebagian cendekiawan kontemporer melarang praktik nikah *Misyār* ini, di antaranya adalah ‘Ali Qurah Dagi, Muhammad Zuhaili, Nasir al-Din al-Albani, Ibrahim Fadhil. Larangan ini didasarkan atas kuatnya indikasi untuk sengaja merahasiakan akad hubungan pernikahan lewat akad ini. Hal ini bisa berakibat membawa madharat kepada keluarga.

Ketiga, yaitu kelompok yang *mauquf* (abstain) dalam menanggapi hukum praktik nikah *Misyār*. Sebagian ulama tidak berkomentar dalam menanggapi praktik ini. Menurut mereka, praktik pernikahan seperti ini belum dibahas secara mendalam. Dalil-dalil yang memperbolehkan maupun yang mengharamkan belum tampak kejelasan *dalalah*-nya. Diantara ahli yang menolak berkomentar adalah Muhammad Shalih Al-Uthaimin.¹³

Beberapa peneliti seperti Ismanul Fajri mencoba memahami metode Wahbah Al-Zuhaili dalam memberikan fatwa tentang nikah *Misyār*. Ismanul kemudian menyimpulkan bahwa Wahbah Al-Zuhaili memperbolehkan praktek nikah *Misyār* walaupun tidak menganjurkan (*mubah ma’a al-karahah*). Kesimpulan tersebut diambil dari kitab *Fatawa Mu’āṣirah* dan *Mausu’ah al-Fiqh al-Islami wa al-Qaḍaya Mu’āṣirah*, dimana Wahbah menjelaskan beberapa argumentasi yang menjelaskan bahwa masalah yang terkandung dalam praktek ini masih lebih kuat untuk

¹³ Tohari, “Fatwa Ulama Tentang Hukum Nikah Misyar Perspektif Maqasid Shari’ah.” hlm 216.

mengarahkan praktek ini diperbolehkan.¹⁴ Selain itu, surat yang dituliskannya kepada Sulaiman Al-Asyqar juga secara jelas menegaskan pengakuannya bahwa ia sepakat dengan Yusuf Al-Qardhawi bahwa praktik nikah *Misyār* secara dhahir syara' dianggap sah, namun tidak dianjurkan untuk dilakukan.¹⁵

Berbeda dari dua kitab diatas, penulis memahami pendapat yang berbeda dari Wahbah dalam kitab *Qaḍaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*. Sepanjang yang penulis fahami, wahbah menilai bahwa praktek ini tidak boleh dilakukan, walaupun secara dhahirnya semua syarat dan rukun terpenuhi. Ia melihat adanya banyak hak yang terbengkalai dalam praktek ini. Ia menyebutkan :

وليس الزواج مسألة مادية فقط، او لقضاء الشهوة وتحقيق المتعة او

الاستمتاع الجنسي المشروع، وانما هو رابطة شريفة، سماه القرآن

الكريم ميثاقا غليظا

لكل هذا وغيره أرى أن هذا الزواج يصادم مقاصد الشريعة كما

ذكر الشاطبي وغيره، فيمنع بايه سداً للذرائع، وتوافر التهمة احيانا

في نقاء النسب و شرف النسل¹⁶

¹⁴ Ismanul Fajri, "Analisis Pendapat Wahbah Al-Zuhaili (w. 1437) Tentang Nikah Misyar Perspektif Maqashid Al-Syari'ah", *Tesis*, (UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2022).

¹⁵ Lathifah Munawaroh, *Ketimpangan Pemenuhan Hak Istri Pada Pernikahan Misyar (Study Analisis Pendapat Wahbah Al-Zuhaily Dalam Perspektif Gender)* (Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2019). hlm. 142.

¹⁶ Wahbah Al-Zuhaili, *Qaḍaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006)., hlm. 92.

“Pernikahan tidaklah hanya sekedar urusan faktor syarat dan rukun saja, atau hanya untuk memuaskan nafsu dan mencapai kepuasan dan kenikmatan biologis, akan tetapi pernikahan adalah ikatan mulia yang oleh Al-Qur'an al-Karim disebut sebagai ikatan yang kuat. Karena hal ini dan beberapa faktor lain, saya berpendapat bahwa pernikahan semacam ini (Misyār) benar-benar menerjang tujuan dari syari'at seperti yang telah disebutkan Asy-Syathibi dan yang lain, maka selayaknya hal tersebut dilarang untuk menutupi kemungkinan-kemungkinan dan potensi (buruk), dan seringkali jelasnya kecurigaan akan (tersia-sianya) kemurnian nasab dan kemuliaan garis keturunan”

Menurutnya, praktek ini menerjang tujuan yang telah digariskan syariat dalam akad pernikahan. Dalam hal ini praktek ini perlu dilarang sebagai bentuk *Sadd al-Dzari'ah* (tindakan preventif) untuk mencegah terbelengkalainya hak-hak istri dan anak yang di kemudian hari lahir dari hubungan pernikahan tersebut.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini dilaksanakan untuk menjawab beberapa pertanyaan yang muncul dari uraian latar belakang diatas, yaitu :

1. Bagaimana metodologi yang dipakai Wahbah Al-Zuhaili dalam kitab *Qadaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir* untuk menjelaskan hukum nikah *Misyār*?
2. Bagaimana relevansi pendapat tersebut dengan hukum perkawinan yang berlaku di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Skripsi ini bertujuan untuk menjelaskan dan menjawab rumusan masalah yang telah disebutkan, yaitu :

1. Menjelaskan metodologi yang dipakai Wahbah Al-Zuhaili dalam kitab *Qaḍaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir* untuk menjelaskan hukum nikah *Misyār*.
2. Menjelaskan relevansi pendapat tersebut dengan hukum perkawinan yang berlaku di Indonesia.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Secara Teoritis

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah pengetahuan hukum islam, terutama yang berhubungan dengan hukum keluarga islam.

2. Manfaat Secara Praktis

Karya tulis ini diharapkan dapat dipakai sebagai acuan bagi siapapun yang membutuhkan, terutama sebagai acuan dalam merumuskan hukum dan peraturan legal dalam ranah hukum keluarga islam di Indonesia. selain itu, penelitian ini juga bisa menjadi pedoman lebih lanjut maupun sebagai bahan penyuluhan pernikahan, terutama dalam ranah rumah tangga, pernikahan, dan membangun keluarga yang baik.

3. Manfaat Secara Akademis

Hasil dari penelitian ini bisa dipakai sebagai rujukan dan referensi untuk penelitian mendatang. Walaupun tema skripsi ini terfokus dan terbatas hanya pada pendapat tertentu saja, namun perspektif yang dipakai bisa dijadikan sebagai rujukan penelitian dengan

tema yang sama baik dengan perspektif yang berbeda atau dengan pembahasan yang lebih mendalam.

E. Telaah Pustaka

Tinjauan Pustaka ditujukan untuk mendapatkan gambaran tentang hubungan antara pembahasan dengan penelitian yang pernah dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Hal ini dilakukan untuk menghindari pengulangan tema penelitian dan plagiasi karya ilmiah yang pernah ditulis sebelumnya. Dalam hal ini tinjauan pustaka dipusatkan kepada karya tulis ilmiah tentang nikah *Misyār*. Diantaranya :

Jurnal yang ditulis oleh Nasiri dengan Judul "Meneropong Pelaku Kawin *Misyār* di Surabaya dari Sudut Dramaturgi Erving Goffman", pada tahun 2015. Karya tulis ini mencoba memahami perspektif pelaku nikah *Misyār* di kota Surabaya dan sebab-sebab yang melatarbelakanginya. Kesimpulan dari karya tulis ini adalah bahwa pelaku nikah *Misyār* adalah orang-orang yang cenderung memiliki latar belakang ekonomi menengah keatas dan memiliki kesibukan yang padat. Mereka tidak memiliki waktu untuk membina rumah tangga, dan hanya ingin menikmati perkawinan ditengah kesibukan mereka tanpa harus memikirkan urusan rumah tangga yang menurut mereka merepotkan. Dalam karya tulis ini tidak dijelaskan perspektif Wahbah Al-Zuhaili dalam menjelaskan keabsahan maupun kehalalan nikah *Misyār*.

Skripsi berjudul "Studi Komparatif Pendapat Yusuf Al-Qardhawi Dan Ibnu Hazm Tentang Keabsahan Nikah *Misyār*", yang ditulis oleh Caesar Shan Fitri Argo Putro pada tahun 2022. Studi komparatif ini membahas dua pendapat yang bertentangan dalam menanggapi praktek nikah *Misyār*. Yusuf Al-Qardhawi secara umum memperbolehkan praktek ini,

sedangkan Ibnu Hazm melarangnya. Dalam skripsi ini tidak dijelaskan lebih detail tentang pendapat ulama lain seperti Wahbah Al-Zuhaili.

Jurnal dengan judul “Nikah *Misyār*: Aspek Masalah dan Mafsadah”, yang ditulis oleh Muhammad Zainuddin Sunarto pada tahun 2021. Hasil penelitian ini membahas beberapa aspek masalah dan mafsadah yang melekat pada praktek nikah *Misyār*. Secara umum, masalah yang muncul adalah terpenuhinya hasrat biologis pasangan suami istri, sedangkan mafsadahnya adalah terbengkalainya tujuan pernikahan untuk membentuk keluarga yang baik. Sayangnya, walaupun jurnal ini mencantumkan beberapa pendapat ulama, namun tidak membahas pendapat Wahbah Al-Zuhaili.

Jurnal penelitian berjudul “Nikah *Misyār* dalam Pandangan Hukum Islam”, yang ditulis oleh Parlindungan Simbolon, pada tahun 2019. Karya singkat ini kurang lebih sama dengan jurnal sebelumnya yang hanya menjelaskan secara singkat beberapa pendapat ulama tentang nikah *Misyār*, walaupun lebih condong menolak. Jurnal ini juga tidak mencantumkan secara gamblang tentang pemikiran Wahbah Al-Zuhaili.

Tesis bahasa arab berjudul “*Zawāj al-Misyār fī fiqh al-nawāzil : dirāsah fihiyyah taḥlīliyyah maqāṣidiyyah*”, yang ditulis oleh Akhmad Mubadilah pada tahun 2018. Penelitian ini memakai perpektif Maqashid al-Syari’ah dalam memahami praktek nikah *Misyār*. Dalam tesis ini, dijelaskan secara singkat perspektif Wahbah Al-Zuhaili dalam memperbolehkan nikah *Misyār*, namun tidak dipaparkan secara mendalam.

F. Metode Penelitian

Penelitian tentang adalah suatu kegiatan ilmiah yang dibangun atas sistematika, metode dan pemikiran tertentu, yang ditujukan untuk memahami dan menganalisa suatu gejala hukum. Karena itulah dilakukan pemeriksaan yang terperinci terhadap fakta hukum tertentu yang kemudian dicarika solusi atas permasalahan yang muncul dari gejala tersebut.¹⁷

1. Jenis Penelitian

Menurut Soerjono Soekanto, penelitian merupakan kegiatan ilmiah yang berkaitan dengan analisa dan konstruksi, yang dilakukan secara metodologis, sitematis dan konsisten. Metodologis berarti sesuai dengan metode atau cara tertentu, berdasarkan suatu sistem, sedangkan konsisten berarti berdasarkan tidak adanya hal-hal yang bertentangan dalam suatu kerangka tertentu.¹⁸

Penulis dalam hal ini melakukan penelitian berupa kajian kepustakaan (*library research*) yang bersifat normatif. *Library research* diartikan sebagai penelitian yang dijalankan di perpustakaan dan peneliti berhadapan dengan bermacam-macam literatur yang sesuai dengan masalah yang dipertanyakan.¹⁹ Metode penelitian ini dipakai untuk mencari pandangan-pandangan yang digunakan sebagai kerangka teori untuk membahas objek penelitian.

¹⁷ Bambang Sunggono, *Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 39.

¹⁸ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI Press, 2008), hlm. 42.

¹⁹ Masyhuri and Muhammad Zainuddin, *Metodologi Penelitian*, (Bandung: Refika Aditama, 2008), hlm. 50.

2. Sumber Data

Dalam penelitian hukum tidak dikenal adanya data, karena dalam penelitian hukum terkhusus yuridis normatif, sumber penelitian hukum cenderung diambil dari kepustakaan (*library research*) bukan dari lapangan. Istilah yang dipakai dalam penelitian hukum adalah bahan hukum, bukan sumber data. Dalam penelitian hukum normatif bahan pustaka merupakan bahan dasar yang dalam ilmu penelitian umumnya disebut bahan hukum sekunder²⁰

1. Bahan Hukum Primer

Bahan hukum primer adalah bahan hukum yang bersifat mengikat. Bahan-bahan hukum primer terdiri dari perundang-undangan, dokumen-dokumen, catatan-catatan.²¹ Penelitian ini memakai sumber data primer berupa kitab berjudul *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikri al-Muāṣir*, yang ditulis oleh Dr. Wahbah Al-Zuhaili. Penulis juga menggali data dari kitab-kitab lain yang mencantumkan pendapat Wahbah Al-Zuhaili tentang praktek nikah *Misyār* seperti *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* dan *Fatawa Mu'āṣirah*.

2. Bahan Hukum Sekunder

Bahan hukum sekunder adalah mencakup dokumen-dokumen tidak resmi, seperti buku-buku jurnal-jurnal, dan sebagainya.²² dalam hal ini penulis mengumpulkan data dari beberapa laporan penelitian,

²⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian* (Bandung: Alfabeta, 2008), hlm. 377.

²¹ Sunggono, *Metode Penelitian Hukum*, hlm. 194-195.

²² *Ibid*, hlm. 195.

buku-buku, dan studi kepustakaan yang relevan terhadap sumber data primer.

3. Teknik Pengumpulan dan Analisis Data

Teknik pengumpulan data yang dipakai dalam penelitian ini adalah dokumentasi kepustakaan. Penulis mengumpulkan berbagai gagasan yang tertuang dalam bentuk literatur seperti buku, skripsi, tesis, dan jurnal.

Suatu penelitian membutuhkan proses analisa untuk memahami dan mengolah data-data yang ditemukan sehingga mendapatkan kesimpulan yang komprehensif. Analisis data dilakukan setelah semua temuan terkumpul dan mencakupi poin-poin penelitian yang diperlukan.

Menurut KBBI, Analisis diartikan sebagai penyelidikan terhadap suatu peristiwa (karangan, perbuatan, dan sebagainya) untuk mengetahui keadaan yang sebenarnya (sebab musabbab, duduk perkara, dan sebagainya). Analisis dalam penelitian ini dimaksudkan untuk memahami urgensi pembatasan mahar sesuai dengan kerangka teori yang telah disebutkan. dalam hal ini penulis memakai dua metode analisis yang dirasa cocok untuk dipakai dalam menganalisa objek penelitian, yaitu :

a. Deskriptif

Metode Deskriptif adalah upaya menjelaskan kata-kata atau keterangan-keterangan dalam objek penelitian secara menyeluruh, lalu dipaparkan dengan jelas sehingga dapat diketahui makna yang terkandung di dalamnya.²³

²³ Sandu Siyoto, *Dasar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015), hlm 28.

b. *Content Analysis*

Metode *Content Analysis* adalah metode penelitian dengan pembahasan yang mendalam (*in-depth*) terhadap kandungan suatu informasi untuk kemudian diambil kesimpulan yang benar dengan memahami maknanya melalui kajian pustaka seperti buku atau dokumen.²⁴

G. Sistematika Penulisan Skripsi

Sistematika penulisan adalah tata cara, metode atau urutan untuk menyelesaikan sebuah karya tulis, penelitian, maupun riset yang mana di dalamnya terkandung pendahuluan, tujuan dan metode. Sistematika penulisan sendiri biasanya digunakan agar karya tulis yang dihasilkan bisa tersusun secara baik dan benar, oleh karena itu hal ini sangat penting untuk diperhatikan.

Bab I : Pendahuluan. Bab ini berisi latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan skripsi.

Bab II : Tinjauan Teori. Sebuah penelitian yang baik didasari dengan teori-teori mapan dan terstruktur. Dalam bab ini akan dibahas teori apa saja yang akan dipakai untuk menjabarkan objek penelitian. Teori yang akan dibahas yaitu : Kewajiban memberikan nafkah menurut hukum islam, konsep syarth dalam akad, Maqashid al-Syariah yang mendasari hukum pernikahan, dan *Sadd al-Dzari'ah* sebagai salah satu sumber hukum islam.

²⁴ Farida Nugrahani, *Metode Penelitian Kualitatif: Dalam Penelitian Pendidikan Bahasa* (Solo: Cakra Books, 2014), hlm 143.

Bab III : Nikah *Misyār* Dan Pandangan Ulama. Bab ketiga berisi penjabaran umum tentang nikah *Misyār*. Penjelasan tersebut meliputi penertian nikah *Misyār*, sejarah kemunculan nikah miyar, alasan yang mendorong para pelaku melakukan praktik nikah *Misyār*, fenomena nikah misayr di Indonesia, dan pandangan para ulama tentang praktik nikah miyar.

Bab IV : Analisis Terhadap Pandangan Wahbah Al-Zuhaili Tentang Nikah *Misyār* Dalam Kitab *Qaḍaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*. Bab keempat adalah inti dari penelitian ini. Dalam bab ini akan dibahas tentang metode dan pengaplikasian Sadd al-Dzari'ah yang dipakai oleh Wahbah Al-Zuhaili dalam menetapkan hukum nikah *Misyār*. Pada sub bab berikutnya akan dibahas tentang relevansi pendapat tersebut terhadap hukum perkawinan yang berlaku di Indonesia.

Bab V : Penutup. Bab ini adalah bab terakhir. Bab ini berisi kesimpulan dari hasil Analisa yang telah dijelaskan dalam bab sebelumnya. Disamping itu, bab ini juga berisi saran bagi peneliti lain yang ingin membahas tentang topik yang sama.

BAB II

TINJAUAN TEORI

A. Kewajiban Nafkah

1. Kewajiban Nafkah Suami Kepada Istri

Nafkah adalah kata yang diadopsi dari bahasa Arab yang sebenarnya mempunyai banyak makna sesuai konteks kalimat yang digunakan. Pada awalnya, kata nafkah adalah bentuk kata dasar/kata benda (*masdar/noun*) dari kata kerja *nafaqa* yang sering disamakan pengertiannya dengan kata kerja. Beberapa kata tersebut memiliki kemiripan makna, yaitu makna perpindahan secara umum. Kata tersebut tergolong *murodif* (beberapa kata dengan makna yang sama) dengan kata *madha* yang berarti berlalu atau lewat, kemudian *dzahaba* yang berarti pergi, serta *kharaja* yang berarti keluar. Semua kata diatas mneunjukkan adanya perpindahan dari satu kondisi/tempat ke kondisi/tempat yang lain. Begitu juga dengan kata *nafida* yang berarti berakhir atau habis, juga memiliki arti perpindahan dan perubahan sesuatu dari eksistensi kepada ketiadaan. Maka bisa disimpulkan bahwa secara etimologis, *nafaqa* (yang memiliki bentuk *muta'addy anfaqa*) berarti tindakan memindahkan dan mengalihkan sesuatu. Dengan demikian, nafkah sebagai kata dasar/kata bendanya, bisa

diartikan sebagai sesuatu yang dipindahkan/dialihkan dan dikeluarkan untuk suatu hal dan tujuan tertentu.²⁵

Kewajiban memberikan nafkah yang dibebankan kepada suami didasarkan pada salah satu diantara 3 hal, yaitu : 1) Hubungan pernikahan, 2) Hubungan kepemilikan, 3) Hubungan keluarga. Hubungan pernikahan mengharuskan suami untuk memberikan nafkah kepada istri dengan adanya pernikahan yang sah dan beberapa syarat yang lain. Hubungan kepemilikan membebankan pemberian nafkah dari seorang pemilik kepada hamba sahaya. Sedangkan hubungan keluarga mengharuskan orangtua memberikan nafkah kepada anak atau anak kepada orangtua yang tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya tanpa bantuan orang lain.²⁶

2. Bentuk Nafkah yang Wajib Diberikan

Manusia tidak akan bisa hidup dengan nyaman tanpa memenuhi kebutuhan pokoknya, maka itulah syara' mewajibkan pemenuhan nafkah. Dari sekian banyak kebutuhan yang dianggap perlu dicukupi, para ulama hanya bersepakat dalam tiga hal yaitu pangan, sandang dan papan. Dalil yang memberi petunjuk pada hukumnya dianggap jelas dan tidak tertafsirkan dengan yang lain. Kebutuhan selain itu menjadi perdebatan para ulama dengan pertimbangan yang berbeda-beda.²⁷

²⁵ Subaidi Subaidi, "Konsep Nafkah Menurut Hukum Perkawinan Islam," *Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam* 1, no. 2 (2014): hlm. 157–69, <https://ejournal.unisnu.ac.id/JSJI/article/view/325>.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Amir Syarifudin, *Hukum Perkawinan Di Indonesia*, Cet II (Jakarta: Prenada Media, 2001). hlm. 166.

Kewajiban pemenuhan nafkah berbeda sesuai konteks pembahasan. Dalam hubungan pernikahan, nafkah yang wajib diberikan suami meliputi nafkah kepada istri dan anak. Sebagian ahli membagi nafkah yang harus diberikan kepada istri menjadi 2 jenis, yaitu :

- a. Nafkah lahiriyah, yaitu nafkah yang kasat mata dan memiliki materi seperti makanan, pakaian, dan biaya kebutuhan lain seperti biaya Pendidikan untuk anak dan biaya tagihan bulanan yang akan menyebabkan kesulitan jika tidak terpenuhi.
- b. Nafkah batiniyah, yaitu nafkah yang bukan materi seperti hubungan biologis antara suami dan istri, saling menyangi, dsb.

Pemakaian istilah ini didasari pada pendapat Al-Syafi'I yang mengatakan bahwa nafkah adalah kewajiban suami kepada istri yang berbentuk materi. Secara semantic, kata nafkah sendiri memang berkonotasi materi. Sedangkan kewajiban dalam bentuk non materi, seperti memuaskan hajat seksual istri tidak bisa dikategorikan menjadi nafkah, meskipun dilakukan suami terhadap istrinya. Pemakaian istilah ini sebenarnya kurang tepat karena tidak ada penafsiran nafkah dalam bentuk non-materi. Secara Bahasa, kata nafkah tidak dikategorikan menjadi nafkah lahir dan batin.²⁸ Hanya saja para ahli kemudian memaknai pemenuhan kewajiban non materi menjadi nafkah batin. Penggunaan ini bisa jadi karena perpindahan makna yang terjadi akibat serapan kata *nafaqah* menjadi nafkah yang awalnya bersifat materi

²⁸ Amir Syarifudin, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, hlm 165.

menjadi kewajiban secara umum yang dibebankan kepada suami terhadap istri.

Adapun materi nafkah yang wajib diberikan yaitu :

- a. Makanan pokok. Besaran nafkah yang harus diberikan oleh suami kepada istri disesuaikan dengan kondisi lingkungan mereka tinggal yaitu sebagai berikut:
 - 1) Satu mud untuk makanan pokok dibebankan kepada : *pertama*, bagi suami yang *mu'sir* (kesulitan ekonomi) yaitu orang yang tidak memiliki harta yang lebih diatas kebutuhannya, jika sekalipun ia bekerja. *Kedua*, bagi suami yang berstatus seorang budak walaupun *mukatab* dan walalupun memiliki banyak harta.
 - 2) Satu setengah mud bagi suami yang *mutawāssiṭ* yaitu orang yang menjadi *mu'sir* jika ia dibebankan nafkah sebanyak dua mud.
 - 3) Dua mud bagi suami yang *musir* yaitu seorang suami yang berkecukupan dan tidak akan menjadi *mu'sir* walaupun dibebankan dua mud.
- Periode kewajiban nafkah bersifat harian, yaitu setiap terbitnya matahari. Jika sang suami tidak memberikan nafkah pada hari itu, maka nafkah itu akan menjadi tanggungan atau hutang yang bisa dituntut oleh sang istri.²⁹
- b. Lauk Pauk pelengkap makanan pokok.
 - c. Pakaian wajib diberikan setiap awal masa 6 bulan berupa pakaian yang cukup untuk ukuran istri.

²⁹ Zayn ad-din Ibn Abd al-Aziz al-Malibari, *Fath al-Mu'in*, Jilid 3, Terj. Ali As'ad, Cet. II (Kudus: Menara Kudus, 1980). hlm. 203-205.

- d. Alat-alat untuk membersihkan badan dan pakaiannya baik suami ada disampingnya maupun tidak seperti sabun, sisir, sikat gigi, cangkil gigi dan minyak rambut sesuai kebiasaan yang berlaku.
- e. Tempat tinggal, baik atas nama kepemilikan sah maupun dengan menyewa sesuai kemampuan finansialnya.
- f. Pelayan untuk istri yang sudah terbiasa hidup dengan dibantu pelayan.
- g. Perabotan rumah tangga yang biasa digunakan di dalam rumah.³⁰

Adapun kewajiban alat kecantikan seperti *skincare* tidak termasuk kewajiban nafkah. Ini adalah pendapat Imam Nawawi yang sesuai dengan pendapat Imam Al-Syafi'i.³¹

Sedangkan nafkah yang harus diberikan kepada anak meliputi kebutuhan makanan, pakaian, dan tempat tinggal yang layak pada umumnya. Kebutuhan tersebut kurang lebih sama dengan kebutuhan yang diberikan kepada sesuai yang diperlukan istri.

Selain itu, kewajiban nafkah mencakup keajiban memenuhi biaya Pendidikan. Kompilasi Hukum Islam Pasal 80 ayat (4) menyatakan bahwa: “Sesuai dengan penghasilan suami menanggung:

- a. Nafkah, kishwah dan tempat kediaman bagi istri;
- b. Biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi istri dan anak;

³⁰ Wahbah Al-Zuhaili, *al-Fiqhu al-Islami wa adillatuhu*, jilid 10, Cet II (Damaskus: Dar al-fikr, 1985). hlm. 7349.

³¹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: LKis, 2001). hlm. 123-124.

c. Biaya pendidikan bagi anak.”

Nafkah ini secara umum juga berlaku kepada orangtua. Artinya seorang anak berkewajiban memenuhi kebutuhan orangtuanya yang tidak mampu.³²

3. Istri Memiliki Wewenang untuk Melepaskan Sebagian Haknya

Hubungan nafkah erat kaitannya dengan adanya kesediaan istri untuk memenuhi atau setidaknya memberikan ijin kepada suami untuk melakukan hubungan seksual. Ada semacam timbal balik yang diberikan dengan adanya nafkah tersebut. Para ulama mengkaitkan kewajiban nafkah dengan kondisi *nusyuz*, dimana sang istri berhak mendapatkan nafkah ketika dia tidak *nusyuz*.

Yusuf Al-Qardhawi menilai bahwa hak nafkah bukanlah hak mutlak yang melekat pada seorang perempuan. Seorang istri pada dasarnya sah merelakan hak nafkah dengan pertimbangan pribadi yang rasional. Misalnya seperti yang terjadi pada wanita karir yang sudah mapan secara finansial. Mereka tidak membutuhkan hak nafkah dari orang lain karena sudah mampu mencukupi kebutuhan pribadinya dari gaji atau hasil usaha yang mereka miliki. Dalam kondisi ini, nafkah tidak menjadi prioritas utama bagi mereka, bahkan bisa saja melepaskan itu untuk mendapatkan hal lain yang dianggap lebih penting.

Qardhawi mendasarkan pendapatnya pada cerita Sayyidah Saudah binti Zam'ah. Secara urutan, paska meninggalnya Sayyidah Khadijah RA, beliau adalah istri

³² Al-Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islami Wa Adillatuhu*. hlm. 7348.

pertama yang dinikahi Rasulullah. Saudah adalah wanita yang sudah cukup tua ketika dinikahi oleh Rasulullah, yaitu pada usia 55 tahun. Ia menyadari bahwa perlakuan Rasulullah kepadanya tentu akan berbeda. Pada satu waktu, Rasulullah berniat mencerikan Sa'udah karena khawatir tidak mampu memnuhi hak-haknya, namun Sa'udah memilih tetap Bersama Rasulullah dengan sebuah kesepakatan. Karena itulah ia kemudian memberikan *tanaazul* (kerelaan untuk tidak berhubungan dengan Rasulullah) dan kemudian memberikan hak tersebut kepada istri yang lain yaitu Sayyidah Aisyah RA. Rasulullah memuji dedikasinya atas tindakan tersebut.³³

B. Konsep Syarat dalam Akad

1. Jenis Syarat (tuntutan) dalam Akad

Dalam literatur fikih baik klasik maupun modern, kata *syarth* dipakai sebagai istilah untuk menunjukkan suatu tuntutan. Kendati demikian, dalam ushul fiqh, kata *syarth* lebih khusus dipakai sebagai suatu faktor yang mempengaruhi wujud atau tidaknya sesuatu, dimana jika syarat itu tidak terpenuhi, maka konsekuensi syarat tersebut tidak akan terwujud, namun wujudnya syarat tidak sama dengan wujudnya konsekuensinya. Contohnya seperti syarat sah sholat adalah suci dari hadats, jika seseorang melakukan sholat dalam keadaan tidak suci maka sholat tersebut dihukumi tidak sah, namun seorang yang berwudhu tidak serta merta harus melaksanakan sholat.

³³ Yusuf Qardhawi, *Fatwa Al Mu'assirah*, Terj. Muhammad Ihsan, Masalah Masalah Islam (Jakarta: Najah Press, 1994). hlm. 397.

Berbeda dengan pengertian diatas, kata *syarh* dalam tema akad dan *muamalah* terkadang dimaknai sebagai tuntutan eksternal yang terlepas dari perkara inti penyusun akad. Dalam hukum perdata, istilah ini lebih dikenal sebagai klausul. Definisi klausul sendiri adalah ketentuan khusus dalam suatu perjanjian, dapat bersifat memperluas atau membatasi.³⁴

Secara umum, jika ditinjau dari hubungan antara syarat dan akad, maka syarat dalam suatu akad terbagi menjadi 2, yaitu syarat internal dan syarat eksternal. Syarat internal yaitu syarat atau tuntutan dasar yang berhubungan langsung dengan esensi suatu akad. Jika syarat ini tidak dipenuhi, maka akad akan otomatis tidak sah. Sedangkan syarat eksternal adalah tuntutan diluar syarat internal dan tidak secara langsung berhubungan dengan esensi akad. Jenis syarat ini terkadang bisa mempengaruhi sah atau tidaknya suatu akad, dimana jika syarat tersebut bertentangan dengan tuntutan fundamental suatu akad, maka akad bisa menjadi tidak sah.

Selain klasifikasi diatas, tuntutan dalam akad juga bisa diklasifikasikan berdasarkan waktu pernyataannya. Dalam hal ini, syarat terbagi menjadi 3, yaitu³⁵

- a. Syarat *muqarin*, yaitu syarat yang dinyatakan bersamaan dengan akad dalam ruang lingkup majlis akad. Para ulama sepakat menyatakan bahwa syarat semacam ini secara legal bisa mempengaruhi keabsahan suatu akad.

³⁴ Kamus Hukum Ekonomi, (Sri Rejeki, 2010), hlm. 87.

³⁵ Abdullah bin Yusuf, *Zawaj al-Misyar : Dirasah Fiqhiyah wa Ijtima' Naqdiyah*, hlm. 64

- b. Syarat *mutaqaddim*, yaitu syarat yang mendahului akad
- c. Syarat *mutaakhir*, yaitu syarat yang dinyatakan setelah akad selesai.

2. Syarat yang Merusak Akad

Para ulama sepakat bahwa syarat internal tidak perlu dinyatakan secara khusus oleh *mutaaqidain* karena memang sudah menjadi bagian dari akad. Jika syarat ini tidak terpenuhi, maka akad menjadi tidak sah terlepas apakah syarat ini dituntut secara khusus atau tidak.

Berbeda dengan syarat internal, syarat eksternal bisa mempengaruhi akad pada kondisi tertentu. Sebagian ulama berpendapat bahwa jika syarat tersebut bertentangan dengan tujuan fundamental dan esensi akad, maka akad menjadi tidak sah. Namun sebagian yang lain menganggap bahwa syarat eksternal dianggap invalid dan sama sekali tidak mempengaruhi akad tersebut.

Batalnya suatu akad karena syarat eksternal biasanya diakibatkan ada konsekuensi akad yang dihilangkan lewat tuntutan syarat eksternal. Menurut mazhab Hanafi, syarat seperti ini dianggap invalid dan akad tetap sah. Menurut mazhab Maliki, syarat ini membatalkan akad jika disebutkan sebelumnya, atau dianggap invalid dan akad tetap sah jika disebutkan setelahnya. Menurut mazhab Syafii, ada dua kemungkinan. *Pertama*, jika tidak bertentangan dengan esensi akad, maka syarat dianggap invalid dan akad tetap sah, seperti tuntutan untuk tidak diberikan nafkah. *Kedua*, jika bertentangan dengan tujuan fundamental akad maka

akad batal secara keseluruhan, contohnya seperti tuntutan tidak bersenggama.³⁶

3. Perjanjian Perkawinan

Dalam hukum perkawinan di Indonesia, calon pasangan mempelai diperbolehkan membuat kesepakatan khusus sebelum melaksanakan akad pernikahan. Kesepakatan ini diatur dalam hukum perkawinan di Indonesia, baik KUHPerdara, KHI, maupun UUP. Aturan tersebut mengatur perjanjian perkawinan sebagai alternatif penyelesaian sengketa antara suami istri jika di kemudian hari mereka memutuskan untuk bercerai.

Perjanjian Perkawinan diatur dalam Bab VII Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, mulai Pasal 139 sampai dengan Pasal 154. Khusus mengenai waktu pembuatan perjanjian perkawinan, diatur dalam Pasal 147 sampai dengan 149. Perjanjian kawin menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Pasal 139 adalah bentuk kesepakatan antara calon suami dan istri untuk mengatur atas harta kekayaan mereka dari perkawinan. Maka, perjanjian perkawinan akan mengatur pencampuran harta calon suami dan istri, atau mengatur adanya harta terpisah, yang berarti hartanya di luar persatuan

Dalam KHI, perjanjian perkawinan dijelaskan pada pasal 45 yang menyebutkan *Kedua calon mempelai dapat mengadakan perjanjian perkawinan dalam bentuk: 1. Taklik talak dan 2. Perjanjian lain yang tidak*

³⁶ Usamah Umar Sulaiman Al-Asyqar, *Mustajaddat Fiqhiyah Fi Qadaya Al-Zawaj Wa Al-Thalak* (Amman: Dar al-Nafais, 2000). hlm. 189-191. Lihat juga Ahmad Mubadilah, "Zawaj al-Misyar fi al-Fiqh al-Nawazil," *Tesis Pascasarjana UIN Walisongo (UIN Waslisongo Semarang, 2018. hlm. 41-47.*

bertentangan dengan hukum Islam". Sedangkan hal apa saja yang boleh dicantumkan dalam perjanjian perkawinan disebutkan pada pasal 47 ayat (2) dan (3) yang menyebutkan

(2) Perjanjian tersebut dalam ayat (1) dapat meliputi pencampuran harta pribadi dan pemisahan harta pencaharian masing-masing sepanjang hal itu tidak bertentangan dengan Islam. (3) Di samping ketentuan dalam ayat (1) dan (2) di atas, boleh juga isi perjanjian itu menetapkan kewenangan masing-masing untuk mengadakan ikatan hipotik atas harta pribadi dan harta bersama atau harta syarikat".

Sedangkan dalam UUP, perjanjian perkawinan diatur dalam bab V pada pasal 29 yang berbunyi

(1) Pada waktu atau sebelum perkawinan dilangsungkan, kedua pihak atas persetujuan bersama dapat mengadakan perjanjian tertulis yang disahkan oleh Pegawai pencatat perkawinan, setelah mana isinya berlaku juga terhadap pihak ketiga sepanjang pihak ketiga tersangkut. (2) Perjanjian tersebut tidak dapat disahkan bilamana melanggar batas-batas hukum, agama dan kesusilaan. (3) Perjanjian tersebut mulai berlaku sejak perkawinan dilangsungkan. (4) Selama perkawinan berlangsung perjanjian tersebut tidak dapat dirubah, kecuali bila dari kedua belah pihak ada persetujuan untuk merubah dan perubahan tidak merugikan pihak ketiga"

Tidak semua kesepakatan dianggap sah untuk dimasukkan dalam perjanjian perkawinan. Seperti

disebutkan diatas bahwa perjanjian perkawinan tidak boleh melanggar aturan syari'at islam. Pada kondisi perjanjian perkawinan mencantumkan pemisahan harta bersama, hal ini tetap tidak menghilangkan kewajiban suami untuk memberikan nafkah kepada istri, seperti yang disebutkan pada pasal 48 yang berbunyi

(1) Apabila dibuat perjanjian perkawinan mengenai pemisahan harta bersama atau harta syarikat, maka perjanjian tersebut tidak boleh menghilangkan kewajiban suami untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga. (2) Apabila dibuat perjanjian perkawinan tidak memenuhi ketentuan tersebut pada ayat (1) dianggap tetap terjadi pemisahan harta bersama atau harta syarikat dengan kewajiban suami menanggung biaya kebutuhan rumah tangga.”

Namun pada tahun 2015, Mahkamah Konstitusi mengeluarkan Putusan 69/PUU-XIII/2015 yang menyebutkan bahwa perjanjian perkawinan dapat dilaksanakan setelah perkawinan. Di sini terdapat perbedaan waktu pembuatan perjanjian perkawinan antara KUHPerdara, UUP, dan KHI dengan Putusan Mahkamah Konstitusi.

C. Maqashid Al-Syari'ah dalam Pernikahan

1. Tujuan Pernikahan

Syariat diturunkan oleh Allah SWT sebagai sebuah aturan dengan tujuan tertentu untuk kemaslahatan dan kebaikan manusia. Kebaikan itu turun dalam bentuk dasar

hukum berupa nash dan dalil yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Dalil tersebut kemudian diterjemahkan oleh para ulama dan ahli dengan parameter tertentu menjadi hukum dan peraturan untuk mencapai tujuan tersebut. Seiring berkembangnya zaman dan peradaban manusia, aturan tersebut tentu juga ada yang perlu dirubah sesuai relevansinya terhadap kemaslahatan manusia.

Jalanan pernikahan secara umum memiliki tujuan untuk menjaga keberlangsungan generasi manusia, atau diistilahkan sebagai *hifdz al-nasl*.

Salah satu dari lima tujuan universal dan fundamental dijanlankannya syaria'at islam adalah *hifdz al-Nasl* (menjaga keturunan). Umumnya banyak ahli yang mendefinisikan tujuan ini hanya sebagai menjaga keaslian keturunan atau genealogi, namun itu hanya makna secara umum. Makna *hifdz al-nasl* sebenarnya bisa lebih luas dari ini. Diantara makna lain yang sejalan dengan *hifdz al-nasl* adalah : melahirkan keturunan baru (*injāb*), menjaga garis keturunan dari generasi ke generasi (*hifdz al-nasab*), mendidik, mengasuh dan melindungi anak (*ri'ayah*).

Makna *hifdz al-nasl* (menjaga keturunan) secara sempit berarti *hifdz al-nasab* (menjaga nasab) agar tidak terkontaminasi dengan orang yang bukan orangtuanya. Hal ini bisa dibenarkan. Akan tetapi, makna yang lebih luas adalah membangun keluarga yang baik dan rumah tangga yang sejahtera. Diantara beberapa hak yang selayaknya diberikan oleh orangtuannya adalah : (1) memberi nama yang layak dan baik (2) memberi nafkah yang layak (3) mengkhitan bagi anak laki-laki (4) mendidik, membimbing, dan menyekolahkan (5) memberikan restu dan menikahkan kepada orang yang dianggap layak sebagai pasangannya.

Lima hak tersebut hanya bisa terpenuhi jika orangtuanya memberikan perhatian dengan persiapan yang cukup matang. Ketika seorang keluarga memilih untuk memiliki keturunan dalam jumlah banyak, tentunya ini harus disertai dengan kemampuan finansial yang memadai. Ketidak siapan orangtua dalam merencanakan masa depan bisa berakibat pada terlantarnya hak anak. Oleh karena itu, untuk memenuhi tujuan *hifdz al-nasab*, dibutuhkan kesiapan baik dari segi materi maupun non-materi.³⁷

2. Tujuan Syara' Mewajibkan Nafkah

Seperti yang telah disebutkan diatas bahwa salah satu jenis nafkah adalah nafkah yang disebabkan karena hubungan pernikahan. Jenis kewajiban nafkah ini berdasarkan akad pernikahan yang sah dan telah memenuhi seluruh syarat dan rukun. Ada beberapa konsekuensi dari keabsahan tersebut, yaitu Nafkah bagi istri, hak talak bagi suami, dan sebagainya.

Hukum keluarga islam klasik memberikan tuntunan bahwa suami memiliki tugas memenuhi kebutuhan keluarga terutama kebutuhan primer (*daruriyat*). Pernyataan ini ditegaskan dalam surat Al-Baqarah ayat 223,

نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ۖ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ۖ وَقَدِمُوا
لِأَنفُسِكُمْ
ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَلْقَوَهُ ۖ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

³⁷ Imam Amrusi, *Konstruksi Fikih Demokratis* (Surabaya: Dakwah Digital Press, 2009), hlm. 9.

*“Istrimu adalah ladang bagimu. Maka, datangilah ladangmu itu (bercampurilah dengan benar dan wajar) kapan dan bagaimana yang kamu sukai. Utamakanlah (hal yang terbaik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menghadap kepada-Nya. Sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang mukmin”*³⁸

Ayat diatas menjelaskan pembagian tanggung jawab dan peran suami dan istri dalam membangun keluarga. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa tujuan pernikahan adalah *hifdz al-nasl* atau menjaga keturunan. Fakhruddin Al-Razi dalam kitab *Mafatih al ghaib* menyebutkan bahwa ayat diatas menjelaskan proses pemenuhan tujuan tersebut. Seorang ibu memiliki hubungan yang sangat dekat dengan anak, mulai dari mengandung, melahirkan, yang hanya bisa dilaksanakan sang ibu, hingga menyusui dan mengasuh yang seyogyanya juga dilakukan oleh ibu karena sifat kasih sayangnya. Dalam kondisi tersebut, sang ayah memiliki tugas untuk mencukupi kebutuhan ibu yang secara jelas berkonsekuensi terhadap perkembangan anak. Pemenuhan kebutuhan ini bisa disetujui secara pasti lewat perjanjian antara kedua belah pihak, atau menurut kebiasaan masyarakat. Selain itu, ayat diatas juga menjelaskan bahwa secara umum tanggung jawab pengasuhan anak dibebankan kepada keduanya, dimana tidak diperbolehkan antara keduanya mempersulit antara satu dengan yang lain.³⁹

³⁸ Q.S. Al-Baqarah (2) : 223.

³⁹ Abu Abdillah Muhammad Ibn Umar Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1999). hlm. 233.

Menurut pendapat Wahbah Al-Zuhaili, kewajiban nafkah yang dibebankan kepada suami untuk istri erat kaitannya dengan ikatan pernikahan. Ketika seorang perempuan terikat dalam pernikahan, maka disatu sisi ia harus mengorbankan sebagian kebebasannya untuk memenuhi kebutuhan suami, seperti hubungan biologis atau mengandung anak dsb. Kebebasan tersebut berupa kebebasan bekerja dan berkegiatan untuk dirinya sendiri. Sebagian kebebasan yang terikat ini harus diganti oleh sang suami dalam bentuk yang lain, yaitu pemenuhan kebutuhan-kebutuhan tertentu. prinsip ini adalah prinsip umum yang dipakai dalam hubungan muamalah antar manusia, dimana seseorang yang mengambil manfaat dari orang lain, maka ia harus mengganti manfaat tersebut.⁴⁰

D. *Sadd al-Dzari 'ah*

1. Konsep *Sadd al-Dzari'ah* Sebagai Sumber Hukum Islam

Sumber hukum Islam terbagi menjadi dua, yang disepakati dan yang diperdebatkan. Adapun sumber yang disepakati oleh seluruh ulama yaitu al-Qur'an, hadis, *ijma*, dan *qiyas*.⁴¹ Al-Qur'an dan sunnah merupakan dasar lahirnya ketentuan hukum Islam dan merupakan teks-teks *nash* yang menjadi sumber dasar untuk menentukan hukum Islam. Kendati demikian, Sebagian ahli menilai bahwa *ijma* dan *qiyas* merupakan dalil hukum, dimana keduanya tidak

⁴⁰ Wahbah Al-Zuhaili, *al-Fiqhu al-Islami wa adillatuhu*, juz 10, hlm. 7372-7373.

⁴¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-fikr, 1986), hlm. 417.

berisi pernyataan-pernyataan yang dipakai untuk melahirkan hukum, akan tetapi keduanya merupakan petunjuk untuk menemukan hukum Islam yang terkandung di dalam al-Qur'a<n atau al-hadis melalui upaya *ijtihad*.

Adapun sumber hukum islam yang diperdebatkan secara umum dikategorikan sebagai *istidlal* (dalil selain *nash, ijma dan qiyas*) dan yang melekat pada *istidlal*. Sumber hukum yang masuk kategori *istidlal* adalah:⁴²

- a. Analogi logis tanpa memakai *ilat*, contohnya : semua wudlu adalah ibadah, sedangkan semua ibadah membutuhkan niat, maka semua wudlu membutuhkan niat. Analogi sederhana ini berbeda dengan *qiyas*, analogi ini tidak membutuhkan *ilat* dan syarat-syarat lain yang harus dipenuhi untuk melakukan *qiyas*.
- b. Syari'at para umat sebelum umat Rasulullah.
- c. *Istishab*, yaitu melanjutkan hukum di masa lampau ke masa depan.
- d. *Istihsan*, yaitu mendahulukan *qiyas khafiy* daripada *qiyas jaliy* terhadap suatu *nash* karena alasan tertentu. Dalam mazhab 4, sumber hukum ini dipakai 3 mazhab selain mazhab Syafi'i.
- e. *Maslahah mursalah* (kesejahteraan/kepentingan umum), sumber ini dipakai mazhab Maliki.

Sedangkan sumber hukum yang melekat pada *Istidlal* yaitu :

- a. *Urf* (adat/kebiasaan).
- b. Pendapat para sahabat.
- c. *Sadd al-Dzari'ah*, yaitu menutup celah dan perantara sebagai tindakan preventif.

⁴² Az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 418.

Diantara beberapa sumber hukum yang dipakai dalam disiplin hukum islam adalah *Sadd al-Dzari'ah*. secara bahasa, *Sadd al-Dzari'ah* berarti menutup dan dzari'ah adalah bentuk plural dari dzari'ah yang berarti penghubung atau perantara. Wahbah mengutip definisi sad... dari para ahli ushul fiqh sebagai mencegah seluruh perantara yang bisa dipakai untuk mendatangkan kepada kerusakan atau keburukan. jika suatu perantara mengantarkan kepada aperkara haram, maka perantara tersebut juga dihukumi haram. Seperti halnya perantara yang mengantarkan kepada kewajiban juga dianggap sebagai kewajiban.⁴³ Konsep ini dalam istilah ulama sering dibahasakan dengan:

مَا لَا يَتِمُّ الْوَجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ⁴⁴

“perkara yang tanpanya suatu hal wajib tidak bisa tercapai, maka perkara tersebut adalah wajib juga”

الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِوَسَائِلِهِ⁴⁵

“Perintah untuk melaksanakan sesuatu berarti perintah untuk melaksanakan semua sarana pendukung dan perantara untuk melaksanakan perintah tersebut”

Menurut Abdul Karim Zaydan, *Sadd al-Dzari'ah* ialah menutup jalan yang mengantarkan kepada kebinasaan

⁴³ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1999), hlm. 108.

⁴⁴ Muhammad Shidqi bin Ahmad Al-Burnu, *Al-Wajiz Fi Idhahi Qawaid Al-Fiqh Al-Kulliyah*, (Beirut: Muassisah al-Risalah, 1996), hlm. 393.

⁴⁵ Abdul Hamid Hakim, *Mabadi 'Awwaliyah Fi Ushul al Fiqh wa Qawaid al Fiqhiyah*, Tarj." Sukanan dan Khairudin, tt, hlm. 6.

atau kejahatan.⁷ Sedangkan menurut al-Qarafi, *Sadd al-Dzari'ah* ialah memotong jalan kerusakan (*mafsadah*) sebagai usaha untuk menghindari kerusakan tersebut. Meskipun suatu tindakan memiliki kerusakan (*mafsadah*) dalam kadar kecil, namun jika tindakan tersebut menjadi perantara atau sarana terjadi suatu kerusakan (*mafsadah*), maka tindakan tersebut harus dilarang.⁶ Kemudian menurut Imam al-Shatibi, seperti yang kutip oleh Rachmat Syafe'i, yang dimaksud *Sadd al-Dzari'ah* ialah

التَّوَصَّلُ بِمَا هُوَ مَصْلَحَةٌ إِلَى مَفْسَدَةٍ

“Melaksanakan suatu pekerjaan yang semula mengandung kemaslahatan menuju pada suatu kerusakan (kemafsadahan).⁴⁶

Dalam menilai keabsahan hukum *Sadd al-Dzari'ah*, sudut pandang ulama terbagi menjadi 3 :

- a. Menolak *Sadd al-Dzari'ah* sebagai dalil. Mazhab yang memilih pendapat ini adalah Dzahiriyah seperti Ibnu Hazm yang cenderung berpegang teguh pada makna zahir (eksplisit) dari suatu nash.
- b. Menerima *Sadd al-Dzari'ah* sebagai dalil. Mazhab yang memilih pendapat ini adalah mazhab Maliki dan Hanbali. Diantara dalil yang dipakai adalah, yaitu:

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوًا بَغِيرَ
 عِلْمِ كَذَلِكَ زِينًا لِكُلِّ لُفَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ
 مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

⁴⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2 (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 424.

“Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan Setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.”⁴⁷

- c. Menerima pada beberapa kasus, namun menolak pada kasus yang lain. Pendapat ini dipilih oleh Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi’i.

Perdebatan dalam keabsahan *Sadd al-Dzari’ah* sebagai dasar hukum muncul ketika suatu hal secara sekilas diperbolehkan, namun ada indikasi yang cukup kuat bahwa hal tersebut akan mengarahkan kepada keharaman. Misalnya pada Praktik *bai’ al-ajal* (jual beli dengan harga yang lebih tinggi dari harga awal, sedangkan pembayarannya tidak secara kontan). Praktiknya seperti : A menjual motor ke B seharga 10 juta secara kredit selama 6 bulan. Setelah satu bulan, ternyata B membutuhkan uang untuk kebutuhan tertentu, Akhirnya B menjual kembali motor yang dibelinya dari A dengan harga 8 juta secara kontan. Dalam hal ini, A mendapatkan kembali motor yang sebelumnya dijual kepada B, sekaligus cicilan motor yang harus dibayar B selama beberapa bulan ke depan. Praktik ini mengandung indikasi riba yang terselubung. Praktik ini mewakili sudut pandang para ulama dalam menilai keabsahan *Sadd al-Dzari’ah*.

⁴⁷ QS. Al-An’am (6) : 108.

Transaksi semacam ini haram dan tidak sah menurut Mazhab Maliki dan Hanbali. dalam kasus ini ditemukan indikasi yang kuat bahwa jual beli tersebut dimaksudkan untuk mengambil keuntungan sepihak bagi A tanpa timbal balik yang jelas. Barang transaksi dinilai tidak memiliki peran khusus dalam transaksi ini karena dari awal tujuan jual beli kedua mengandung niat untuk mendapatkan manfaat dari jual beli itu sendiri, bukan ttransaksi timbal balik antara kedua orang tersebut. Tujuan ini dianggap hal yang sudah disepakati ulama sebagai hal yang buruk dan diharamkan.

Mazhab Hanafi dalam hal ini menilai bahwa transaksi semacam ini haram namun bukan atas dasar *Sadd al-Dzari'ah*. Menurutnya, jual beli semacam ini haram dengan alasan tidak diperbolehkan membelanjakan harta sebelum diterima dan dimiliki secara penuh.

Sedangkan menurut Mazhab Syafi'i, akad ini sah secara hukum mempertimbangkan transaksinya, walaupun tetap haram atau makruh karena adanya larangan. Pendapat ini menilai bahwa tujuan batin tidak bisa dihukumi secara lahiriyah, dan masalah tersebut dikembalikan pada masalah dosa dan urusan akhirat. Akad tersebut tetap sah karena terpenuhi syarat dan rukunnya, kecuali ada bukti yang mrnunjukkan bahwa akad ini mengandung riba yang menurut hukum adalah haram.

Menanggapi kasus jual beli ini, perlu dipahami kondisi dan akar perbedaan tersebut. Hal ini diperlukan untuk memahami pada kondisi apa perbedaan ini terjadi, dan papa sebenarnya akar perbedaan tersebut. Wahbah cenderung mengikuti rumusan Asyasyathibi yang menilai bahwa para ulama mazhab yang masih menerima *Sadd al-*

Dzari'ah tidak serta merta secara keseluruhan berbeda pendapat dengan ulama yang menolak keabsahan *Sadd al-Dzari'ah* sebagai sumber hukum. Ia lebih condong menilai bahwa ada beberapa poin yang disepakati, terutama yang didasarkan pada prinsip syariat yang jelas. Menurutnya, perbedaan pendapat ini hanya terjadi dalam kondisi dimana suatu perbuatan pada satu sisi memiliki maslahat namun di sisi lain mengandung mafsadah seperti pada contoh *bai ajal* diatas.⁴⁸ Sedangkan akar perbedaan ini bersumber pada perbedaan sudut pandang dalam memahami prinsip dasar *muamalah*, yaitu apakah muamalah didasarkan pada bukti-bukti yang terlihat (tulisan, ucapan) atau pada tujuan dilaksanakannya akad tersebut.

Wahbah menjelaskan bahwa secara umum para ulama sepakat bahwa membantu seseorang dalam melakukan kejahatan, dosa dan perpecahan adalah haram. Begitu pula dengan tindakan yang membawa kerugian terhadap kaum muslimin juga dilarang. Contohnya menggali sumur ditengah jalan umum, atau menaruh barang beracun di dalam makanan. Contoh lainnya seperti memicu konflik verbal dengan cara mengumpat kepercayaan pemeluk agama lain, karena dikhawatirkan terjadinya aksi balas dendam dari mereka yang berakibat mereka mengumpat Allah SWT. Dalam hal ini, para ulama sepakat terhadap semua hal yang jelas membawa kerugian atau dampak buruk terhadap kepentingan umum.

Para ulama juga bersepakat bahwa hal yang menjadi perantara pada kebaikan yang tercampur dengan kerugian, sedangkan didalamnya terkandung maslahat,

⁴⁸ Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. hlm. 892-893.

maka hal tersebut tidak langsung diharamkan. Contohnya seperti menanam anggur yang kemungkinan bisa menjadi minuman beralkohol. Dalam hal ini, jika tujuan menanam anggur bukan untuk dijadikan minuman beralkohol, maka manfaatnya lebih besar daripada mafsadahnya.⁴⁹

Dalam hal ini, perlu dilakukan pencegahan atas celah-celah hukum yang mungkin dimanfaatkan oleh oknum-oknum tertentu untuk melakukan mafsadah. Syariat islam sendiri ditegakkan dengan tujuan menghasilkan kebaikan dan menolak keburukan. Artinya, prioritas dalam pertimbangan antara keduanya lebih cenderung kepada konsekuensi akhir suatu tindakan. Jika Tindakan ini membawa mafsadah, maka celah-celah yang mungkin mengarahkan kepada mafsadah ini juga perlu ditutup, walaupun pada awalnya diperbolehkan. Tindakan pencegahan ini berdasarkan adanya prasangka (*dzann*) atau kemungkinan adanya tujuan melakukan mafsadah.

Untuk kasus-kasus yang lain, menuntut wahbah, secara umum para ulama memakai *Sadd al-Dzari'ah* sebagai sumber yang sah. Imam Ahmad dan Imam Malik memakai secara luas, sedangkan Imam Hanafi dalam banyak kasus, dan Imam Syafi'i dalam beberapa kasus tertentu saja. Pemakaian ini mungkin oleh setiap ulama diistilahkan dengan istilah yang beragam dan syarat khusus. Imam Hanafi masih menyandarkan *Sadd al-Dzari'ah* atas sumber lain seperti *qiyas* dan *istihsan khafiy*. Sedangkan Imam Syafi'I memakai *Sadd al-Dzari'ah* dalam *urf* yang berlaku di masyarakat.

⁴⁹ Wahbah Al-Zuhaili. hlm. 892

Poin penting lain yang perlu diperhatikan adalah batasan pemakain *Sadd al-Dzari'ah*. Tidak semua mafsadah bisa perlu dicegah hanya berdasarkan prasangka semata. Penggunaan *Sadd al-Dzari'ah* yang membabi-butakan bisa berakibat terlalaikannya manfaat lain yang kadangkala lebih besar dari mafsadahnya. Contohnya penolakan seseorang untuk mengelola harta anak yatim atau harta wakaf karena khawatir terhadap kecurigaan masyarakat atau karena merasa tidak mampu mengelola, padahal seyogyanya ia cukup adil dan berkompeten untuk mendapatkan tanggung jawab sebagai pengelola.⁵⁰

2. Penyebab Perbedaan Pendapat

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, akar perbedaan pendapat tersebut bersumber dari perbedaan pemahaman dalam prinsip dasar akad dan muamalah. Imam Syafi'i berkeyakinan bahwa akad dan mu'amalah adalah urusan lahiriyah yang pertanggungjawabannya membutuhkan bukti yang konkrit. Prasangka dan niatan seseorang tidak bisa dijadikan sebagai bukti untuk melarang akad. Ucapan menjadi perwakilan dan perantara dari niatan seseorang baik secara jelas atau secara tersirat dengan dibantu bukti. Adapun hukum dari niatan yang jahat adalah semata murni hak Allah SWT untuk mengadili. Niat dan tujuan adalah faktor eksternal yang tidak bisa mempengaruhi akad, walaupun ada indikasi yang mengarahkan terhadap adanya mafsadah. Karena itulah menurut Imam Syafi'i, semua akad didasarkan pada lafal untuk menentukan sah atau tidaknya. Imam Hanafi lebih

⁵⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 898.

condong terhadap prinsip ini daripada sudut pandang Imam Malik dan Imam Ahmad.

Sedangkan menurut Imam Malik dan Imam Ahmad, semua perbuatan manusia didasari niat dan tujuan. Sama juga halnya dengan akad dan muamalah didasarkan pada tujuan pembentukannya. Sudut pandang ini kemudian disarikan oleh Ibnu Qayyim dalam 3 poin :

- a. Jika tujuan pelaku sesuai dengan ucapannya, maka akad dianggap sah.
- b. Jika tujuannya berbeda dengan ucapannya, namun tidak ada bukti maupun indikasi yang bisa mengarah pada tujuan tersebut, maka hukum niatnya diserahkan kepada Allah SWT, sedangkan konsekuensi hukumnya sesuai dengan ucapannya.
- c. Jika ada indikasi atau bukti yang mengarah pada tujuan pelaku, maka akad bisa disahkan jika tujuannya sesuai, atau dibatalkan jika tidak sesuai.

3. Pertimbangan yang Bisa Mempengaruhi *Sadd al-Dzari'ah*

Ada dua hal yang perlu dibedakan ketika membahas *sadd*, yaitu *dzari'ah* dan *muqaddimah*. *Muqaddimah* adalah suatu hal yang menjadi komposisi terwujudnya hal lain, dimana jika *muqaddimah* ini tidak ada, maka hal yang disusunnya juga tidak terwujud. Sedangkan *dzari'ah* adalah perantara untuk mencapai sesuatu. Jika diibaratkan bangunan, maka pondasi adalah *muqaddimah*, dan tangga untuk naik ke atas adalah *dzari'ah*.

Keduanya memiliki perbedaan yang sangat penting untuk dipahami ketika menjelaskan *Sadd al-*

Dzari'ah. Pada umumnya, keduanya memiliki tempat yang berbeda dalam konsep tindakan preventif. Terkadang keduanya berdiri sendiri, dan antara satu dengan yang lain memiliki fungsi yang berbeda seperti contoh diatas. Namun pada kondisi yang lain, keduanya menempati posisi yang sama. Contohnya pada hukum meminum minuman beralkohol dimana di satu sisi, meminum menjadi bagian terwujudnya tindakan maksiat, dan di sisi lain menjadi perantara madharat yaitu merusak akal dan tubuh.⁵¹

Mengidentifikasi status suatu perkara/perbuatan sebagai muqaddimah atau dzari'ah menjadi sangat penting dalam konsep *Sadd al-Dzari'ah*. Identifikasi ini ditujukan untuk memisahkan dzari'ah dari mafsadah pada kondisi muqaddimah dan dzari'ah tidak menjadi satu kesatuan. Pemisahan ini diperlukan ketika suatu tindakan memiliki akibat masalah dan mafsadah. Dalam hal ini, perkara tersebut jika dzari'ah tidak dipisahkan dan langsung menghukumi suatu tindakan berakibat mafsadah padahal didalamnya masih ada masalah juga, maka akan berakibat menyia-nyiakan masalah tersebut. Karena itulah mazhab Syafi'i dan Hanafi memakai *Sadd al-Dzari'ah* sebagai sumber hukum pada beberapa kasus saja, namun mereka tidak memakai *Sadd al-Dzari'ah* pada kasus yang lain.⁵²

Untuk mendapatkan kesimpulan yang komprehensif dalam menerapkan *Sadd al-Dzari'ah*, diperlukan pemahaman tentang klasifikasi mafsadah.

⁵¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 876.

⁵² Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, hlm. 110.

Dalam hal ini, para ulama merumuskan klasifikasi berdasarkan faktor tertentu.

Ibnu Qayyim Al-Jauziyah membagi dzari'ah berdasarkan konsekuensinya sebagai berikut:⁵³

- a. Perbuatan yang konsekuensinya jelas berupa madharat, seperti meminum minuman beralkohol yang menyebabkan mabuk, sedangkan mabuk adalah perbuatan yang menyebabkan madharat berupa rusaknya akal.
- b. Suatu perbuatan yang pada awalnya berkonsekuensi tidak membawa madharat, maka dibolehkan atau dianjurkan, akan tetapi hal ini berakibat kepada madharat. Dalam hal ini, dzari'ah menjadi perantara untuk melakukan suatu perbuatan yang membawa madharat yang diharamkan, baik disengaja oleh pelaku maupun tidak. Contoh *Dzari'ah* yang awalnya diperbolehkan seperti praktik *nikah at-tahlil* dimana seorang pria menikahi wanita yang telah ditalak tiga dengan tujuan agar wanita itu bisa kembali kepada suaminya yang pertama. Sedangkan contoh *Dzari'ah* yang awalnya dianjurkan seperti menjelek-jelakkan orang musyrik.

Menurut Ibnu Qayyim, bagian kedua tersebut terbagi lagi menjadi 3 jenis:

- a. *Dzari'ah* yang awalnya diperbolehkan, namun dengan sengaja dipakai menjadi perantara dalam melakukan madharat yang diharamkan.
- b. *Dzari'ah* yang pada awalnya diperbolehkan, namun akibatnya membawa kepada madharat tanpa niatan

⁵³ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, hlm. 884.

untuk melaksanakan keharaman.

- c. *Dzari'ah* yang pada awalnya diperbolehkan, namun memiliki kemungkinan membawa kepada madharat.⁵⁴

Selain Ibnu Qayyim, Imam Assyathibi merumuskan 4 klasifikasi dzari'ah berdasarkan besar atau kecilnya kemungkinan suatu dzari'ah mengantarkan kepada madharat yang bisa mempengaruhi perlu atau tidaknya *sadd al-dzari'ah* dilakukan, yaitu :

- a. Perkara yang pasti berakibat pada mazdharat, contohnya seperti menggali lubang di belakang pintu dalam kondisi gelap, sehingga orang yang lewat pasti akan jatuh.
- b. Perkara yang kecil kemungkinan berakibat madharat, contohnya menggali lubang di kebun yang biasanya tidak dilewati orang. Pada kasus ini, tujuan seseorang tidak dianggap walaupun buruk, karena kemungkinan madharat sangat kecil terjadi. Secara umum tidak ada kebaikan murni tanpa sama sekali tercampur dengan madharat. Sedangkan syariat ditegakkan dengan tujuan kemaslahatan umum, selama tujuan tersebut tidak terganggu, maka tindakan tersebut tidak perlu dilarang.
- c. Perkara yang kemungkinan besar berakibat kepada madharat, dimana pelakunya memiliki prasangka yang cukup kuat akan terjadinya madharat tersebut. Contohnya memberikan senjata musuh Negara, atau menjual anggur kepada pembuat minuman beralkohol.
- d. Perkara yang memiliki kemungkinan madharat. Contohnya jual beli dengan Praktik *bai' al-ajal* seperti yang telah disebutkan sebelumnya.

⁵⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 884.

Ulama 4 mazhab berbeda pendapat dalam menanggapi hukum praktik ini. Mazhab Syafii memperbolehkan praktik ini karena hak yang dimiliki setiap orang dalam transaksi ini didapatkan atas hak yang sah. Mazhab Hanafi memperbolehkan praktik ini jika ada orang ketiga yang menjadi penengah sebelum transaksi kedua. Adanya indikasi riba dan pengambilan keuntungan secara sepihak hanya dianggap indikasi dan sebatas prasangka saja. Dalam praktik ini tidak ada cukup bukti yang menguatkan salah satu sisi (boleh atau haram). Sedangkan larangan membutuhkan bukti yang kuat dan mendukung sehingga jelas madharatnya. Selain itu, larangan tidak bisa diberlakukan kepada suatu tindakan yang tidak sengaja dilakukan, karena walaupun banyak terjadi, namun tidak menjadi kelaziman.

Berbeda dengan keduanya, Mazhab Maliki dan Hanbali melarang praktik ini karena indikasi yang kuat. Ada 3 pertimbangan dalam memutuskan larangan ini :

- a. Dalam *bai' al-ajal* perlu diperhatikan bahwa banyak sekali orang-orang yang melakukan praktik ini dengan tujuan mendapatkan keuntungan lewat rekayasa jahat yang masuk kategori riba. Harus diakui memang meskipun sifatnya sebatas niatan semata yang hasil madharat berbeda tergantung kondisi. Walaupun demikian, harus diingat bahwa jika praktik ini sering terjadi, maka skalanya sudah naik dari prasangka menjadi prasangka yang kuat (*ghalabah al-dzann*) atau bahkan keyakinan yang jelas (*'ilm qath'i*). Banyaknya madharat yang terjadi bisa dipakai sebagai bukti yang jelas untuk melarang praktik ini. Maka *bai' al-ajal*

dikategorikan pada perbuatan yang berakibat atau mengantarkan pada mafsadah.

- b. Dalam praktik *bai' al-ajal*, terdapat dua dasar yang bertentangan, yaitu antara menjaga hak masing-masing pelaku transaksi berdasarkan sahnya akad jual beli, dengan menjaga seseorang dari kemadaratan. Dalam hal ini, Imam Malik dan Ahmad Ibnu Hambal lebih menguatkan pemeliharaan keselamatan dari kemadaratan, karena bentuk jual beli tersebut jelas-jelas membawa kepada *kemafsadahan*.
- c. Banyak sekali *nash* yang menunjukkan larangan terhadap perbuatan-perbuatan yang pada dasarnya dan awalnya dibolehkan, namun karena tujuan menghindari *kemafsadahan* sehingga perbuatan-perbuatan tersebut kemudian dilarang. Disamping itu, nash-nash tersebut membahas tentang perbuatan yang tidak secara jelas membawa *mafsadah*, walaupun memang seringkali berakibat membawa *mafsadah*. Contohnya seperti larangan memakai wadah bekas perasan kurma yang telah menjadi *khamr*, atau larangan menyepi dengan lawan jenis yang bukan mahram, atau larang bagi perempuan untuk pergi tanpa didampingi mahramnya, dan masih banyak nash-nash lainnya. Larangan-larangan tersebut diberlakukan pada perbuatan yang berindikasi membawa *mafsadah*, namun tidak secara jelas mengantarkan demikian. Asyasyathi menjelaskan bahwa syari'at didasarkan pada sikap *ihtiyath* (hati-hati), mengambil keputusan

berdasarkan keyakinan, dan menjaga diri dari hal-hal yang bisa membawa kepada *mafsadah*.⁵⁵

E. Nikah *Misyār*

1. Pengertian Nikah *Misyār*

Menurut Abdul Malik dalam karangannya, secara etimologis, kata *Misyār* adalah kata dalam bahasa arab yang berasal dari kata *sair* yang artinya berjalan/melewati diatas bumi. Kata *Misyār* dimungkinkan adalah bentuk mubalaghah dari kata *sair*. Mubalaghah adalah suatu bentuk kata yang menunjukkan sering atau banyaknya suatu perbuatan. Dalam hal ini, kata *Misyār* bisa dimaknai sering bepergian, seperti contoh *rajulun Misyārūn* yang berarti seorang laki-laki sering bepergian.⁵⁶

Kata ini kemudian dipakai oleh masyarakat untuk menamai praktik pernikahan dimana sang suami tidak tinggal bersama istrinya, dan hanya mengunjunginya pada waktu tertentu yang sangat singkat. Sebagian ahli yang lain berpendapat bahwa istilah ini dipakai oleh masyarakat daerah Najd di Kerajaan Arab Saudi. Mereka meyematkan istilah ini untuk praktik kunjungan yang dilakukan pada siang hari. Pernikahan semacam ini dinamai demikian karena sang suami akan mengunjungi istri pada waktu tertentu yang sangat singkat pada siang hari seperti halnya ketika seseorang mengunjungi tetangganya.⁵⁷

⁵⁵ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 888.

⁵⁶ Abdul Malik Yusuf Muhammad Al-Mutlak, *Zawaj Al-Misyar : Dirasah Fiqhiyah Wa Ijtima'iyah Naqdiyah* (RIyadh: Dar Ibn Laboun, 2002)., hlm. 75

⁵⁷ *Ibid.*

Diantara beberapa ulama yang meneliti tentang fenomena ini, Muhammad Yusuf al-Qardhawi mengakui bahwa istilah *Misyār* adalah istilah baru yang dipakai oleh masyarakat di beberapa Negara di kawasan teluk Arab. *Misyār* sendiri menurut mereka adalah melewati dan tidak berlama-lama dalam bermukim.⁵⁸ Menurutny, tidak ada definisi yang cukup tepat untuk menjelaskan kawin *Misyār* ini, namun melihat bentuk-bentuk praktik yang terjadi di masyarakat, ia kemudian memberikan sebuah gambaran tentang kriteria “nikah *Misyār*”. Secara praktik, nikah *Misyār* adalah praktik dimana seorang pria menikahi seorang wanita, namun keduanya tidak tinggal dalam satu rumah. Masing-masing dari keduanya tinggal di tempat yang berbeda-beda, dan pihak suami tidak terbebani memberikan nafkah maupun tempat tinggal. Dalam praktik yang ia lihat, biasanya pihak suami sudah memiliki istri yang sah, sehingga pernikahan kedua ini dilakukan secara sembunyi-sembunyi tanpa pengetahuan istri yang pertama.⁵⁹ Ia juga menjelaskan bahwa pada ahli fiqih zaman dahulu tidak pernah menyinggung praktik semacam ini. Kemungkinan besar praktik ini adalah praktik pernikahan baru dan membutuhkan ijtihad baru yang sesuai dengan konteks praktik yang terjadi.

Abdul Malik juga mengutip dari Yusuf Al-Qardhawi bahwa perbedaan praktik ini dengan pernikahan yang umum terjadi adalah pelepasan sebagian hak sang istri. Hak yang dilepaskan bisa berupa nafkah rutin atau tempat

⁵⁸ Yusuf Al-Qardhawi, *Hady Al-Islam Fatawi Mu'asirah* (Kairo: Dar al-Qalam li al-Nash wa al-Tawzi, 2001). hlm.124.

⁵⁹ Yusuf Al-Qardhawi. hlm. 125.

tinggal, walaupun keduanya berstatus suami istri. Pada umumnya, praktik seperti ini dilakukan oleh pria yang sudah beristri, sehingga istri *Misyārnya* adalah istri kedua atau ketiga. Dalam penialiannya, ia menegaskan bahwa pihak istri memang sukarela melepaskan hak tertentu yang mestinya ia dapatkan dalam praktik nikah pada umumnya.⁶⁰

Lebih jauh, Yusuf Al-Qardhawi menceritakan pengalaman hidupnya tentang nikah *Misyār* semasa kecil :

Saya teringat ketika masih kecil, ada tetangga saya yang ditinggal mati suaminya, dia mempunyai dua anak. Setelah beberapa tahun menjadi janda, ia menikah lagi dengan seorang laki-laki dari desa sebelah. Karena dia memiliki anak dan rumah, maka laki-laki tersebutlah yang selalu datang kerumahnya setiap minggu selama satu atau dua hari (rumah yang ia tempati adalah rumah suami pertama). Sedangkan laki-laki ini (suami yang baru) sama sekali tidak memberikan apapun kepada isterinya, baik nafkah maupun tempat tinggal. Para tetangga sekitar sebenarnya sudah memperingatkan perempuan ini untuk tidak menikah dengan laki-laki tersebut, karena menurut adat kami, seorang janda yang menikah lagi dianggap kurang baik. Sang wanita ini tetap bersikukuh pada pendiriannya karena menurutnya, dalam hukum islam praktik pernikahan seperti ini tidak dilarang. Setelah pernikahan mereka berlangsung selama beberapa tahun, akhirnya para tetangga dan masyarakat mulai menerima dan setuju atas pernikahan mereka itu.⁶¹

⁶⁰ Yusuf Al-Qardhawi, hlm. 86

⁶¹ Abdul Malik Yusuf Muhammad Al-Mutlak, *Zawaj Al-Misyar : Dirasah Fiqhiyah Wa Ijtima'iyah Naqdiyyah* (RIyadh: Dar Ibn Laboun, 2002), hlm. 9.

Selain Al-Qardhawi, Abdul Malik juga mengutip dari Abdullah Ibn Muni', seorang anggota Dewan Ulama Senior Arab Saudi, yang memberikan penjelasan yang kurang lebih sama dengan Yusuf Al-Qardhawi. Menurutnya, nikah *Misyār* yang dijalankan memang memenuhi rukun dan syarat yang dibutuhkan untuk mengesahkan akad pernikahan. Akad tersebut kemudian sah secara hukum, maka berlaku hak dan kewajiban yang lahir dari akad tersebut. Hanya saja, pihak suami dan istri kemudian menyepakati untuk melepaskan sebagian hak yang dimiliki sang istri seperti nafkah, giliran, dan tempat tinggal. Sang suami akan mengunjungi sang istri hanya ketika ia memang menginginkannya.

Menurut penelusuran Abdul Malik dari beberapa hakim di Arab Saudi, ia menyimpulkan beberapa poin :

- a. Pelepasan hak yang dimiliki sang istri tidak dituangkan dalam pencatatan/akad
- b. Catatan akad tertulis sebagai pernikahan biasa pada umumnya tanpa tuntutan tertentu
- c. Tuntutan bersifat sukarela dengan persetujuan kedua belah pihak, sehingga pada dasarnya hak istri dan anak masih terjaga

Wahbah al-Zuhaili dalam hal ini juga memberikan definisi yang mirip dengan Yusuf Al-Qardhawi . Dalam *Fatawa Mu'āshirah*, ia menjelaskan bahwa Nikah *Misyār* adalah pernikahan yang rukun-rukunnya telah terpenuhi berupa adanya ijab, kabul, wali yang adil, dan dua saksi yang adil, laki-laki, Islam, baligh, dan berakal. Hanya saja dalam praktik pernikahan *Misyār*, ada 2 hak istri yang direlakan, yaitu hak *qasm* (giliran) dan nafkah yang seharusnya ia dapatkan. Kendati ada hak yang dilepaskan,

pernikahan semacam ini harus didaftarkan atau dicatat oleh negara untuk memastikan hak sang istri. Sedangkan merahasiakan hubungan pernikahan dalam kondisi ini sangat dilarang (*karahah syadidah*). Praktik Pernikahan semacam ini walaupun secara zahir adalah sah secara syari'at, namun pernikahan ini tidak dapat mewujudkan tujuan-tujuan suatu pernikahan seperti kebahagiaan, ketenangan, tinggal dalam satu rumah, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, menurut saya nikah *Misyār* memang dibolehkan namun hukumnya makruh.

Berbeda dengan banyak ulama, seperti dikutip oleh Nasiri, Abdullah Ibn Baz menilai nikah *Misyār* sebagai praktik terselubung. Menurutnya, yang dimaksud dengan kawin *Misyār* adalah seorang laki-laki menikahi seorang perempuan dengan niat akan menceraikannya setelah beberapa saat, akan tapi tidak memberitahukan niat tersebut kepada calon isterinya. Ibn Baz memberikan contoh kasus “seorang laki-laki belajar ke luar negeri dan selama berada di luar negeri, ia akan menikahi seorang perempuan tanpa memberitahukan niatnya untuk nanti menceraikannya setelah pendidikannya selesai.”⁶² Ia menegaskan bahwa praktik seperti ini mirip dengan zina karena dilaksanakan secara sembunyi-sembunyi, sedangkan diantara syarat sahnya pernikahan secara syari'at adalah dilakukan secara terang-terangan atau setidaknya ada pemberitahuan kepada umum.⁶³

⁶² Nasiri, “Meneropong Pelaku Kawin Misyar Di Surabaya Dari Sudut Dramaturgi Erving Goffman.”, hlm. 207

⁶³ Al-Baz, Abd al-Aziz ibn Abd Allah ibn Abd al-Rahman, Majmu' Fatawa wa Maqalat Mutanawwi'ah. Diterbitkan oleh *Riyasah idarah al-Buhuts al-ilmiyah wa al-Ifta'*, (Riyadh : 2002), hlm. 432.

Masih dikutip oleh Nasiri, Abdullah al-Faqih dalam Fatawa al-Shabkah al-Islamiyah menjelaskan bahwa nikah *Misyār* pada dasarnya seperti halnya pernikahan secara umum, perbedaan hanya terletak pada kerelaan pihak istri untuk melepaskan pihak suami dari segala tanggungan nafkah. Model pernikahan seperti ini mempunyai 2 bentuk' yaitu: *pertama*, praktik pernikahan dilaksanakan secara syara dengan memenuhi semua syarat rukun perkawinan— seperti halnya perkawinan pada umumnya— akan tetapi, saat akad dilangsungkan, sang suami akan meminta kepada sang istri untuk melepaskan dan merelakan Sebagian haknya sehingga sang suami tidak memiliki tanggung jawab atas hak tersebut. *Kedua*, model pernikahan yang sudah sah dengan memenuhi syarat rukun, akan tetapi suami meminta pada istri agar dia tidak menuntut *qasm* (giliran) dan *mabit* (menginap) di rumah istri. Sang suami meminta kebebasan dalam hal ini karena sebenarnya sang suami sudah memiliki istri lain. Selain itu, ia juga meminta agar hubungan mereka dirahasiakan, terutama agar tidak diketahui oleh istri yang pertama.⁶⁴

Menurut Ahmad Mubadalah, sebenarnya praktik nikah *Misyār* sudah dibahas oleh para ulama klasik. Ia mengutip dari Ibnu Qudamah bahwa ada Sebagian bentuk praktik nikah yang menunjukkan tuntutan merelakan Sebagian hak istri seperti *qasm* dan nafkah. Dalam penilaiannya, Ibnu Qudamah menyinggung beberapa praktik pernikahan dimana sang suami meminta syarat tertentu kepada sang istri, misalnya hanya bisa menginap

⁶⁴ Nasiri, “Meneropong Pelaku Kawin Misyar di Surabaya dari Sudut Dramaturgi Erving Goffman”, hlm. 207.

seminggu sekali saja. Kasus lainnya sang suami meminta sang istri untuk memberikan uang sebesar 5 atau 10 dirham setiap bulan, atau menyatakan hanya bisa eluangkan waktu pada hari-hari tertentu saja setiap bulan. Esensi dari praktik ini sama dengan praktik nikah *Misyār*, yaitu adanya syarat dari suami agar sang istri merelakan dan melepaskan Sebagian haknya. Perbedaannya hanya terletak pada nama dan istilah saja.⁶⁵

Dari beberapa definisi yang telah disebutkan, kita bisa mengambil beberapa poin kesimpulan, yaitu :

- a. Praktik pernikahan ini dilakukan secara sembunyi-sembunyi dan hubungan pernikahan ini sengaja disembunyikan karena alasan tertentu.
- b. Sang suami pada umumnya sudah memiliki istri yang lain, sehingga istri *Misyār* biasanya menjadi istri kedua atau ketiga.
- c. Ada perjanjian antara suami dan istri untuk merelakan Sebagian hak istri seperti *qasm* (giliran), nafkah, atau tempat tinggal.
- d. Dalam praktik yang terjadi di negara-negara Arab, nikah *Misyār* tetap dicatat oleh negara.
- e. Suami dan istri tidak tinggal pada tempat yang sama, namun sang laki-laki terkadang akan mengunjungi sang istri.
- f. Para ulama masih berbeda pendapat dalam menanggapi hukum praktik pernikahan semacam ini.

2. Sejarah Nikah *Misyār*

Sebenarnya tidak ditemukan secara pasti sejak kapan praktik nikah *Misyār* ini mulai dilakukan. Namun

⁶⁵ Mubadilah, “Zawaj al-Misyar fi al-Fiqh al-Nawazil”, hlm. 57.

para ulama menilai bahwa praktik ini tidak ditemukan pada literatur fiqh klasik yang menjelaskan tentang pernikahan. Kendati demikian, Yusuf Al-Qardhawi menilai bahwa praktik ini sudah cukup lama berjalan di masyarakat. Seperti yang disebutkan diatas, pada masa kecilnya ia sudah melihat praktik ini dilaksanakan oleh Sebagian orang.⁶⁶

Abdul Malik al-Mutlaq mengutip dari majalah *Al-Usrah* menjelaskan bahwa praktik ini pertama kali ditemukan di kawasan Najd (Saudi Arabia), tepatnya di Provinsi al-Qasim. Praktik ini kemudian dikenal lebih luas dan kemudian menyebar ke Provinsi al-Wusta. Orang pertama yang diketahui melakukan praktik pernikahan ini adalah Fahd al-Ghunaym, dia menikahi seorang perempuan yang telah berpisah dengan suaminya dari pernikahan sebelumnya.⁶⁷

Praktik ini mulai muncul di Negara Arab dan daerah Timur Tengah yang sistem patrialkalnya cukup kental. Jabatan-jabatan strategis umumnya dipegang oleh laki-laki. Sedangkan perempuan lebih banyak yang tinggal di rumah. setidaknya budaya ini masih kental pada abad ke-20. Kendati sudah berkembang cukup lama, praktik ini baru mendapatkan legitimasi dari pemerintah Arab Saudi pada tahun 1996. Pernikahan semacam ini dianggap sah secara hukum walaupun tidak dicatatkan dalam pencatatan sipil,

⁶⁶ Yusuf Al-Qardhawi, *Fikih Prioritas : Urutan Amal yang Terpenting dari yang Penting*, ed. oleh Moh Nurhakim (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), hlm. 4.

⁶⁷ Al-Mutlak, *Zawaj Al-Misyar : Dirasah Fiqhiyah Wa Ijtima'iyah Naqdiyah*. hlm.78-80.

tidak ada penyerahan maskawin, dan sebagian hak istri dilepaskan.⁶⁸

Kendati secara budaya masyarakat Arab cenderung patriarkal, untuk urusan mahar ternyata pengaruh perempuan sangat kuat. Seorang laki-laki yang ingin menikah membutuhkan biaya yang sangat besar sebagai mahar dan biaya pernikahan. Nasiri menulis bahwa untuk sekali acara pernikahan bisa menelan ratusan ribu riyal. Pada wawancara yang dilakukannya pada tahun 2011, seorang wanita biasanya meminta mahar antara 50.000 riyal hingga 250.000 riyal, yang pada saat itu setara dengan Rp 125 juta hingga Rp 600 juta. Selain mahar, calon suami juga diminta menyediakan rumah/apartemen dan kendaraan, ditambah simpanan deposito bagi calon istri. Ini semua dilakukan dengan alasan Ketika terjadi perceraian, sang istri masih memiliki biaya hidup hingga ia mendapatkan pasangan hidup selanjutnya.⁶⁹ Pada tahun 2023, kisaran mahar yang dibutuhkan untuk melamar wanita Arab antara 40.000 Riyal hingga 50.000 Riyal atau sekitar Rp150 juta sampai Rp190 juta. Sebagian wanita bahkan meminta hingga 100.000 Riyal atau sekitar Rp380 juta.⁷⁰

Biaya yang dibutuhkan untuk melaksanakan pesta pernikahan juga tidak sedikit. Dibutuhkan biaya antara 400.000 hingga 500.000 riyal atau sekitar Rp 1 Milyar

⁶⁸ Putu Inta, *Arab Saudi Pusing Dengan Nikah Misyar Kedok Pergaulan Bebas*, (Jakarta : Artikel 2021), <https://travel.detik.com/travel-news/d-5636682/arab-saudi-pusing-dengan-tren-nikah-misyar-kedok-pergaulan-bebas> diakses pada 02-01-2024 13:40.

⁶⁹ Nasiri, "Meneropong Pelaku Kawin Misyar di Surabaya dari Sudut Dramaturgi Erving Goffman", hlm. 204.

⁷⁰ <https://kutai.inews.id/read/245512/mau-menikahi-perempuan-arab-saudi-jangan-kaget-dengan-nilai-maharnya> diakses pada 08-12-2023.

hingga Rp1,25 Milyar untuk melaksanakan satu kali acara zafaf atau pesta pernikahan. Namun ada bentuk bantuan keuangan bagi warga Arab Saudi yang ingin menikah namun kurang mampu secara ekonomi.⁷¹

Dalam budaya pernikahan masyarakat Timur Tengah terutama Mesir, para wanita memiliki daya tawar yang cukup kuat. Seorang pria biasanya tidak memiliki hak atas rumah dan isinya. Sejak menjelang pernikahan, orang tua wanita lazim meminta mahar dalam jumlah yang sangat besar, yakni rumah atau apartemen dengan segala perabotnya. Jika tidak bisa dipenuhi, perkawinan akan dibatalkan. Meskipun, secara hukum dan agama perkawinan sudah dianggap sah.

Tingginya biaya pernikahan menyebabkan banyak pria yang memilih melajang atau menunda pernikahan. Mereka lebih memilih menikah Ketika sudah memiliki kecukupan finansial, memiliki rumah, dan stabil secara ekonomi. Karena itulah banyak diantaranya yang baru menikah Ketika umurnya sudah cukup tua. Tidak jarang juga mereka memilih wanita yang umurnya lebih muda. Sangat lazim Ketika para pria mesir memiliki istri yang selisih umurnya cukup jauh.⁷²

Alasan yang sama kemudian mendasari banyak pria Mesir yang ingin kawin dengan wanita non-Mesir. Penyebabnya bukan hanya murahya menikah dengan wanita non-Mesir, melainkan juga kedudukan laki-laki yang lebih baik jika menikahi wanita non-Mesir. Hal ini menjadi

⁷¹ Nasiri, Nasiri, "Meneropong Pelaku Kawin Misyar di Surabaya dari Sudut Dramaturgi Erving Goffman", hlm. 204.

⁷²Nasiri, "Meneropong Pelaku Kawin", hlm. 91.

pendorong yang sangat kuat, terutama melihat bagaimana pria mesir harus mengeluarkan biaya yang sangat mahal Ketika menikah, namun akan kehilangan banyak hal Ketika mereka bercerai. Berbagai pengeluaran tersebut diserahkan karena permintaan mahar yang tinggi, biaya pernikahan yang mahal, ataupun hadiah lain yang perlu dierikan kepada keluarga sang istri dengan berbagai alasan. Ketika terjadi perceraian, sang suami hanya bisa pergi dari rumah, karena rumah tersebut sudah menjadi milik sang istri.⁷³

Di sisi lain, nikah *Misyār* ini juga berkembang di kalangan masyarakat Arab (khususnya kaum laki-laki) ketika melakukan perjalanan dengan jangka waktu yang cukup lama, sebagian mereka melakukan perkawinan dengan perempuan di tempat mereka berada pada saat itu. Hal ini dilakukan tidak hanya untuk memenuhi kebutuhan biologis saja, namun juga untuk menjaga kelangsungan hidup Ketika sedang merantau.

Bagi masyarakat kota yang berada di negara barat, perempuan mayoritas mempunyai karier dan kondisi ekonomi yang lebih baik sering menjadi pelaku nikah *Misyār*. Perjalanan bisnis yang ditempuh dengan waktu cukup lama serta daerah yang sangat jauh menyebabkan mereka menikah dengan wanita setempat (di mana mereka berada), dan ketika dia pergi atau pulang ke tempat asalnya maka dia akan meninggalkan istrinya tersebut bersama keluarganya, terkadang mereka memberi uang untuk keperluan istrinya dan mengatakan bahwa dia akan kembali lagi, akan tetapi tidak ditentukan kapan waktu pasti laki-laki tersebut kembali mendatangnya, jika dia kembali datang ke

⁷³Nasiri. "Meneropong Pelaku Kawin", hlm. 92.

negara ini lagi maka ia akan menemui kembali wanita tersebut dan tinggal bersamanya, bahkan banyak di antara mereka memiliki keturunan dari pernikahan ini.⁷⁴

Kemampuan ekonomi ini juga menjadi alasan yang mendasari kerelaan wanita untuk melepaskan Sebagian hak yang dimilikinya. Tidak seperti pada masa lalu dimana kesempatan bekerja bagi kaum perempuan sangat terbatas, zaman sekarang banyak perempuan yang berhasil dalam karirnya. Kesuksesan karir tersebut berarti mereka memiliki kemampuan finansial, karena umumnya mereka mendapatkan bayaran yang tinggi. Sebagian wanita yang lain ditinggal mati oleh suaminya sedangkan ia memiliki banyak harta yang ia dapatkan dari warisan, tidak jarang mereka juga sudah mempunyai anak. Faktor inilah yang menjadi pertimbangan yang cukup kuat bagi mereka untuk melepaskan Sebagian hak mereka, terutama yang berhubungan dengan materi,, keuangan, dan finansial.

3. Alasan Pendorong Nikah Misyār

Mochamad Rochman Firdian dalam tesisnya menemukan beberapa faktor yang mendorong pelaku nikah *Misyār* untuk melakukan praktik ini, yaitu :⁷⁵

- a. Faktor Kebutuhan Sosial dan Keluarga
- b. Faktor Biologis
- c. Faktor Pemahaman Keagamaan
- d. Faktor Pola dan Pilihan Hidup
- e. Faktor Sosial Budaya

⁷⁴ Firdian, “Fenomena Praktik Nikah Misyar Pada Masyarakat Urban Surabaya Perspektif Maqashid Al-Shari’ah.”, hlm. 60.

⁷⁵ Firdian. hlm. 171.

f. Faktor Ekonomi

Menurut Ahmad Mubadilah, beberapa faktor yang mungkin mempengaruhi praktik nikah *Misyār* bisa berhubungan dengan sisi laki-laki dan sisi perempuan. Factor berhubungan dengan perempuan yaitu:⁷⁶

- a. Sudah terlalu tua dan melewati masa nikah ideal
- b. Sudah pernah menikah namun bercerai
- c. Berstatus janda
- d. Kecenderungan perempuan yang menolak dimadu
- e. Alasan lain yang mendorong perempuan untuk tidak bisa meluangkan waktu bagi suami, seperti halnya Ketika sang wanita sudah memiliki anak yang masih kecil sehingga membutuhkan perhatian penuh.

Adapun alasan yang berhubungan dengan pihak pria yaitu :

- a. Keinginan laki-laki untuk memiliki lebih dari satu istri
- b. Keinginan laki-laki untuk mendapatkan perhatian lebih, misalnya Ketika istri pertama sudah cukup tua atau memiliki beberapa anak sehingga perhatiannya lebih terpusat pada anak-anaknya dan sang laki-laki merasa ia tidak terlalu disukai lagi.
- c. Merasa tidak mau memiliki beban tanggung jawab lebih yang muncul jika melakukan pernikahan biasa.
- d. Kekhawatiran laki-laki terhadap rusaknya rumah tangga jika istri pertama mengetahui hubungannya dengan istri kedua.

Selain itu, ada juga factor yang berlaku secara umum, yaitu:

- a. Mahalnya mahar dan biaya pernikahan.
- b. Pandangan publik yang cenderung negatif terhadap laki-laki yang berpoligami.

⁷⁶ Mubadilah, “Zawaj al-Misyar fi al-Fiqh al-Nawazil”, hlm. 58-59.

BAB III

PENDAPAT WAHBAH AL-ZUHAILI TENTANG NIKAH MISYAR

A. Biografi Singkat Wahbah Al-Zuhaili

Wahbah Al-Zuhaili memiliki nama lengkap Wahbah bin Musthafa bin Wahbah al Zuhaili anak dari Musthafa al-Zuhaili.⁷⁷ Beliau lahir pada tanggal 6 Maret tahun 1932 di perkampungan Dir ‘Athiyah, sebuah distrik kecil di kota Damaskus dan wafat pada hari Sabtu sore tanggal 8 Agustus 2015 di Damaskus dalam usia 83 tahun. Daerah Dir ‘Athiyah adalah sebuah kawasan di al-Qalmun dan masih termasuk dalam wilayah an-Nabak. Daerah ini terletak sekitar 89 km dari Ibu Kota Damaskus menuju arah Hims. Wilayah ini terkenal dengan masyarakat yang menggantungan hidupnya dengan pertanian dan menggembala. Wilayah ini juga terkenal dengan kerajinan tangan berupa sajadah yang cukup dikenal disekitarnya. Penduduknya dikenal dekat dengan keilmuan. Walaupun daerah ini memiliki populasi terbesar kedua di al-Qalmun, tidak banyak sejarawan yang mencatat daerah ini karena kawasannya tergolong kecil. Hanya ada seorang turis dari Eropa bernama Taifino yang pernah melewati daerah ini pada kisaran tahun 1656 M. Akan tetapi, sejak abad ke-14, banyak ulama terkenal yang datang dari daerah ini seperti Syaikh Abdul Qadir al-Qassab. Sedangkan ayah Wahbah al-Zuhaili adalah Syaikh Musthafa al-Zuhaili, seorang pedagang

⁷⁷ Fajri, “Analisis Pendapat Wahbah Az-Zuhaili (w. 1437) Tentang Nikah Misyar Perspektif Maqashid Al-Syari’ah.”, hlm. 71.

dan petani yang terkenal taat beragama dan shalih dalam kesehariannya.⁷⁸

Sebagai seorang hafidz al-Qur'an, Syaikh Musthafa al-Zuhaili sering mengkaji pemahaman Al-Qur'an. Ia sangat memperhatikan Pendidikan yang didapatkan anak-anaknya, terutama Pendidikan keagamaan yang berbasis syari'at islam. Syaikh Musthafa wafat pada 23 Maret tahun 1975 M. Sedangkan ibunya bernama Fatimah binti Musthafa Sa'adah, ia adalah seorang ibu rumah tangga yang sangat mengikuti tuntunan agama islam. Ia mendidik dan memperhatikan anak-anaknya sehingga mereka tumbuh dengan terdidik. Beliau wafat pada 13 Maret tahun 1984 M setelah seluruh anaknya dewasa.

Kehidupan dan karir Al-Zuhaili bersamaan dengan awal kebangkitan paradigma dan pemikiran islam kontemporer. Dalam perjalanan hidupnya, ia satu generasi dengan Subhi Mahmasani (Lebanon), Muhammad Muslihuddin (Pakistan), Faruq Abu Zaid dan Muhammad Yusuf Musa (Mesir). Al-Zuhaili dikenal sebagai ulama kontemporer yang tidak menyukai fanatisme dalam mazhab tertentu. Kendati mayoritas penduduk Syiria bermazhab fiqh Hanafi, namun ia tidak lantas secara buta mengikuti semua tradisi tersebut. Seringkali ia berbeda pendapat bahkan dengan gurunya sendiri, Syaikh Abu Zahrah dalam beberapa hal. Sikap ini tercermin dalam karyanya *uṣūl fiqh al-Islāmī*, yang mencantumkan semua pendapat mazhab dalam suatu permasalahan, mencantumkan semua dasar yang dipakai baik AL-Qur'an, hadis, maupun

⁷⁸Badi Al-Sayyid Al-Lahham, *Wahbah Al-Zuhaili: Al-Alim Al-Faqih Al-Mufasssir* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2001). hlm 12.

argument rasional. Kemudian ia memberikan komentar kritis dari masing-masing mazhab beserta dengan analisisnya.⁷⁹

B. Pandangan Ulama dalam Menanggapi Nikah *Misyār*

Sebelum penulis memaparkan pembagian tersebut, perlu diingat bahwa dalam hukum islam dikenal 2 jenis klasifikasi hukum.⁸⁰

1. Hukum *taklifī*, yaitu klasifikasi hukum dipandang dari perintah atau larangan syara' terhadap perbuatan *mukallaf* (subjek hukum). Klasifikasi ini terbagi menjadi 5 tergantung dari skala ketegasan syara' dalam menerapkan tuntutan tersebut. 5 hukum tersebut adalah : wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram.
2. Hukum *wadl'i*, yaitu klasifikasi hukum yang berhubungan dengan keabsahan suatu perbuatan mukallaf, baik berupa ibadah atau akad. Klasifikasi ini mencakup keabsahan perbuatan mukallaf dan factor yang mempengaruhinya. Hukum *wadl'i* terbagi menjadi 5, yaitu *syarat*, *sabab*, *mani'*, *shihhat*, dan *buthlan*.

Dalam memberikan komentar tentang hukum suatu perbuatan, perlu disebutkan hukumnya dari kedua klasifikasi tersebut. Maka sepatasnya untuk suatu perbuatan perlu dijelaskan apakah perbuatan tersebut sah jika dilakukan, yang berarti sudah memenuhi syarat, rukun, dan tanpa ada hakangan. Juga perlu dijelaskan apakah perbuatan tersebut secara umum boleh atau dilarang dilakukan, atau secara terperinci dijelaskan

⁷⁹Tim Pembukuan Forum Karya Ilmiah Lirboyo, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam* (Kediri: Purna Siswa Aliyah, 2004), hlm. 420.

⁸⁰Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, hlm. 120-121.

kadar kebolehan nya sesuai dengan derajat perintah atau larangannya dari 5 hukum taklifi diatas.

Secara umum, pandangan ulama dalam menanggapi praktik nikah *Misyār* terbagi menjadi 3 kelompok.

Pertama, kelompok yang menilai bahwa nikah *Misyār* dianggap sah dan syarat (tuntutan) sang suami dianggap sebagai syarat yang sah dan tidak bertentangan dengan esensi akad. Sedangkan hukum melakukannya adalah boleh walaupun sangat tidak diajurkan.

Kedua, kelompok yang bahwa nikah *Misyār* adalah akad yang tidak sah karena syaratnya melanggar esensi akad. Sedangkan hukum melakukan praktik ini adalah haram karena melanggar syari'at.

Ketiga, kelompok yang tidak memberikan komentar hukum tentang praktik ini (*mauquf*).⁸¹

C. Pendapat Wahbah Al-Zuhaili Tentang Nikah *Misyār*

Al-Zuhaili dalam beberapa kitabnya cenderung memperbolehkan praktik nikah *Misyār*, walaupun sangat tidak dianjurkan dan lebih baik ditinggalkan (makruh). Diantaranya adalah pendapatnya yang dalam kitab *Fatāwa Mu'aṣirah* :

زواج المسيار زواج مكتمل الأركان حيث يوجد الإيجاب والقبول
من الطرفين مع حضور الولي العدل وشاهدي عدل ثقات،
ذکور مسلمين بالغين عاقلين، ولكن تنازل المرأة عن شيعيين: حقها

⁸¹ Al-Asyqar, *Mustajaddat Fiqhiyah Fi Qaḍaya Al-Zawaj Wa Al-Thalak*, hlm. 174-175.

في القسم (المبيت عندها دورياً بما يعادل زمن المبيت عند امرأة أخرى) وحققها في النفقة، ولا بد من تسجيله عند الدولة حفاظاً على حقوق المرأة، يكره كتمانها كراهة شديدة.⁸²

“Perkawinan Misyār adalah perkawinan yang sebenarnya sudah memenuhi rukun-rukun selama sudah memenuhi unsur ijab dan qabul dari dua pihak (wali dan suami) disertai dengan hadirnya wali yang adil dan dua orang saksi yang terpercaya, laki-laki, beragama islam, sudah baligh dan berakal. Akan tetapi, dalam akad ini pihak istri merelakan dua hal : yaitu haknya untuk mendapatkan giliran (menginapnya sang suami bersama sang istri secara rutin sesuai dengan periode waktu yang setara dengan istri yang lain), dan hak nafkah. Perkawinan ini harus dicatatkan sesuai aturan negara untuk menjaga hak-hak sang istri dan sangat amat dilarang untuk merahasiakannya”

Wahbah Al-Zuhaili cenderung mendasarkan pendapatnya berdasarkan dasar-dasar konsep akad. Selama akad sudah memenuhi syarat dan rukun, maka akad tersebut dianggap sah secara hukum. Namun demikian, ia masih memberikan catatan bahwa perlu adanya pencatatan yang resmi sesuai dengan peraturan negara untuk melindungi hak sang istri. Di sisi lain, dengan sengaja menutup-nutupi pernikahan ini sangat dimakruhkan melihat tidak adanya bukti tertulis yang adanya hubungan pernikahan diantara kedua orang tersebut.

⁸² Wahbah al-Zuhaili, *Mausu'ah al-Fiqh al-Islami wa al-Qaḍaya Mu'ashirah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 526.

Walaupun sah, Al-Zuhaili menegaskan bahwa ada beberapa faktor yang mempengaruhi hukum tersebut sehingga menjadi makruh :

هذا الزواج وإن كان صحيحاً مشروعاً في الظاهر إلا أنه لا يحقق مقاصد الزواج الثابتة، والسكن والاطمئنان والإشراف على المنزل ونحو ذلك، فهو في رأبي مكروه⁸³

“Perkawinan semacam ini walaupun secara lahiriah dianggap berlaku sah, akan tetapi praktik ini tidak memenuhi tujuan-tujuan perkawinan yang berbahagia, tentram dan damai serta pengawasan terhadap kediaman yang ditinggali, dsb. Karena itulah menurut pendapat saya, praktik ini diperbolehkan namun makruh”.

Pendapat ini sama dengan pemikiran Yusuf Al-Qardhawi yang disebutkan dalam korespondensinya dengan Usamah Al-Asyqar. Beberapa poin yang ia sebutkan dalam suratnya yaitu :

1. Asumsi awal pada setiap akad adalah diperbolehkan termasuk akad pernikahan. Jika syarat dan rukunnya terpenuhi maka akadnya sah selama tidak ada niatan untuk membawa akad ini kepada keharaman, seperti kawin kontrak dan kawin tahlil. Sedangkan dalam nikah *Misyār* tidak ada indikasi ini.
2. Menjaga kehormatan seorang perempuan adalah kebutuhan dasar, kebutuhan social, dan itu manusiawi, jika seorang laki-laki bisa membantu untuk melaksanakan itu, maka itu adalah hal yang baik.

⁸³ *Ibid*, hlm. 526.

3. Merelakan sebagian hak dari suami maupun istri setelah akad itu sah tidak berpengaruh pada akad tersebut, seperti halnya merelakan hak giliran.
4. Mempertimbangkan sang istri merelakan hak nafkah dan tempat tinggal, kemudian faktor apa yang menghalangi kerelaan tersebut, padahal ia rela dengan syarat tersebut.
5. Praktik ini sah secara syara', namun tidak dianjurkan karena beberapa faktor dalam hubungan pernikahan tidak terpenuhi.
6. Selama praktik ini dicatat sesuai aturan Negara, maka akad ini tidak menjadi masalah.
7. Saya berdiskusi dengan doctor Yusuf Al-Qardhawi tentang masalah ini sebelum beliau membicarakan masalah ini di televisi, dan saya tetap pada pendirian awal saya.

Paparan diatas cukup jelas menggambarkan sudut pandang Al-Zuhaili tentang nikah *Misyār*. Keduanya dan banyak ulama lain menilai bahwa praktik *Misyār* adalah aqad yang sah seperti akad yang lain dengan catatan terpenuhi semua syaratnya. Walaupun beberapa ulama lain tidak memberikan catatan makruh ketika memperbolehkan akad *Misyār* seperti Abdul Aziz Ibn Baz, Abdul Aziz Ibn Abdullah Ali Syaikh mufti Arab Saudi, Abdullah Abdurrahman Al-Jibrin, dan beberapa ulama lain yan didominasi oleh para mufti kerajaan Arab Saudi. Banyak penelitian lain yang juga menyimpulkan bahwa Al-Zuhaili masih pada pendirian memperbolehkan praktik ini.⁸⁴

⁸⁴Al-Mutlak, *Zawaj Al-Misyar : Dirasah Fiqhiyah Wa Ijtima'iyah Naqdiyah*. hlm 12-13. Lihat juga Al-Asyqar, *Mustajaddā Fiqhiyah Fi Qadaya Al-Zawaj Wa Al-Talak*.

Hal ini sedikit berbeda dengan yang peneliti pahami dari pernyataan yang Al-Zuhaili tulis dalam kitabnya *Qaḍaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*. Ia menyebutkan bahwa ada beberapa faktor yang dinilai merubah akad yang awalnya diperbolehkan ini menjadi sesuatu yang dilarang. dalam kitabnya ia menulis :

Praktik pernikahan Misyār walapaun jelas bahwa akad tersebut terbilang sah karena memenuhi syarat dan rukun yang telah diwajibkan oleh syari'at, akan tetapi praktik tersebut melalaikan tanggung jawab laki-laki dalam segi merawat, mengawasi, dan menjaga keturunan. Begitu juga dalam hal membantu mengarungi bahtera kehidupan yang penuh dengan kesulitan. Seharusnya, suami dan istri saling menjaga satu sama lain seperti yang telah disebutkan dalam hadis sahih, yaitu 'setiap pemimpin akan dimintai pertanggung jawaban.

Akad ini juga kosong akan pondasi-pondasi moralitas dan makna-makna kehidupan universal yang didasarkan atas semangat tolong menolong dan saling menjaga ketentraman yang perlu dilaksanakan oleh suami maupun istri

Ikatan pernikahan bukan hanya urusan syarat dan rukun, atau sekedar untuk memenuhi syahwat dan kebutuhan biologis saja, akan tetapi ia adalah ikatan mulia yang oleh Al-Qur'an disebut sebagai mitsaqan ghalidha (ikatan yang kuat).

Karena faktor tersebut dan beberapa faktor lain, saya menilai bahwa praktik pernikahan seperti ini mencederai tujuan dari syara' itu sendiri (maqashid al-syari'ah) seperti yang telah disebutkan oleh Al-Syathibi dan para ulama. Seharusnya praktik ini dilarang sebagai bentuk Sadd al-Dzari'ah (tindakan preventif)

*karena kecurigaan yang cukup kuat dalam banyak kasus atas terlalaikannya urusan keturunan.*⁸⁵

Dari pernyataan diatas, kita bisa melihat bahwa walaupun pada awalnya Wahbah Al-Zuhaili menilai nikah *Misyār* sebagai praktik yang legal, akan tetapi banyak faktor yang sepertinya mencondongkan kepada keharaman. Beberapa poin yang ia cantumkan yaitu :

1. Hilangnya peran tanggung jawab dalam keluarga.
2. Kosongnya pernikahan dari prinsip moral saling membantu dalam keluarga.
3. Pernikahan semacam ini hanya dilakukan untuk memenuhi kebutuhan biologis saja.

Poin diatas kemudian ditegaskan olehnya dengan pernyataan bahwa praktik ini seharusnya dicegah atas dasar *Sadd al-Dzari'ah* untuk mencegah madharat di masa depan.

⁸⁵ Wahbah Al-Zuhaili, *Qaḍaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*, hlm. 92.

BAB IV
ANALISIS TERHADAP PANDANGAN WAHBAH
AL-ZUHAILI TENTANG NIKAH *MISYĀR* DALAM
KITAB *QAḌAYA AL-FIQH WA AL-FIKR AL-*
MU'ĀṢIR

A. Analisis Metodologis *Sadd Al-Dzari'ah* tentang Nikah *Misyār* dalam Kitab *Qaḍaya al-Fiqh Wa al-Fikr al-Mu'āṣir*

Al-Burhani menjelaskan bahwa ada 3 rukun yang harus terpenuhi ketika ingin menggali hukum memakai *Sadd al-Dzari'ah*, yaitu : *wasilah* (perantara), *ifdha'* (adanya hubungan sebab akibat antara *wasilah* dan *mutawassal ilaih*), dan *mutawassal ilaih* (tujuan akhir).⁸⁶ Dalam kitabnya, Al-Burhani memaparkan 3 rukun tersebut sesuai dengan urutan diatas.

Berangkat dari pemaparan Al-Burhani, penulis akan membahas 3 kriteria yang telah disebutkan Al-Burhani, hanya saja dengan urutan yang berbeda. Menurut penulis, urutan pembahasan seharusnya dimulai dengan pembahasan *mutawassal ilaih* terlebih dahulu. Berikut adalah tahapan penggalan hukum dengan *Sadd al-Dzari'ah* menurut penulis :

1. Memastikan bahwa suatu tujuan memang mengandung mafsadah pada taraf yang mengakibatkan selayaknya suatu

⁸⁶ Muhammad Hisham Al-Burhānī, *Sadd Al-Dzarai' Fi Al-Syari'ah Al-Islamiyyah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985). hlm. 121.

- perbuatan perlu dilarang. Tahapan ini akan disebut sebagai identifikasi mafsadah
2. Mengidentifikasi dzari'ah (perantara) dari muqoddimah (premis), langkah ini diperlukan untuk mengetahui perantara terhadap mafsadah. Tahapan ini akan disebut identifikasi dzari'ah.
 3. Mencocokkan dzari'ah yang ditemukan terhadap 4 skala dzari'ah Al-Syathibi. Hal ini dimaksudkan untuk memahami apakah dzari'ah berpengaruh signifikan terhadap tujuan akhir. Tahapan ini akan disebut sebagai Identifikasi Relasi Dzari'ah-Mafsadah.
- Berikut ini pembahasan atas 3 poin tersebut.

1. **Identifikasi Mafsadah dalam *Mutawassal Ilaih***

Suatu hukum terutama hukum syara dalam penetapannya membutuhkan pertimbangan maslahat-mafsadah. Ketika suatu praktik atau tindakan memiliki mafsadah yang lebih banyak daripada mafsadah, maka sepantasnya tindakan tersebut boleh untuk dilakukan. Sedangkan suatu tindakan yang memiliki mafsadah seyogyanya dilarang untuk menghindari terjadinya mafasadah tersebut. Dalam pembahasan *Sadd al-Dzari'ah*, mafsadah diasumsikan terkandung dalam *mutawassal ilaih*.

Penggalian hukum berdasarkan *Sadd al-Dzari'ah* berangkat dari asumsi awal bahwasannya *mutawassal ilaih* mengandung mafsadah. Mafsadah ini juga sudah pada taraf dianggap harus dilarang karena membawa kesulitan bagi subjek yang terdampak. Contohnya seperti pemblokiran akses situs judi online berangkat dari asumsi bahwa judi online membawa mafsadah. Mafsadah ini kemudian dibuktikan kebenarannya dan terukur sudah pada taraf yang

membahayakan. Barulah otoritas yang berwenang menyatakan larangan akses situs judi online. Dalam hal ini, mengakses situs judi online tidak selalu berakibat pada terwujudnya tindakan judi online, akan tetapi mengakses situs tersebut menjadi perantara tindakan tersebut. Terkadang langkah ini bisa dilewati jika suatu tujuan sudah diketahui benar-benar membawa mafsadah yang jelas.

Perlu kiranya penulis menekankan bahwa penulis akan membahas tindakan yang terindikasi mengandung mafsadah terlebih dahulu. Dalam hal ini, penulis akan membahas konsekuensi yang muncul dari praktik nikah *Misyār* yang terindikasi mengandung mafsadah. Konsekuensi tersebut berupa tidak memberikan nafkah, tempat tinggal dsb. Hal-hal inilah yang disebut *mutawassal ilaih* yang terindikasi mafsadah. Jika dianalogikan dengan contoh sebelumnya, konsekuensi ini adalah tindakan bermain judi online, sedangkan nikah *Misyār* mungkin barangkali dianalogikan dengan tindakan mengakses website judi online. Penulis mendahulukan pembahasan ini karena proses *Sadd al-Dzari'ah* layak dipakai ketika peneliti sudah memastikan bahwa tujuan akhirnya jelas membawa mafsadah. Ketika tujuan akhir tersebut ternyata tidak mengandung mafsadah, maka *Sadd al-Dzari'ah* tidak bisa dipakai.

Al-Zuhaili pada awalnya menilai bahwa kadar mafsadah yang timbul dari praktik nikah *Misyār* tidak sampai pada taraf berpengaruh kepada keharaman. Ada 3 poin inti yang penulis pahami dari beberapa poin yang disebutkan Al-Zuhaili dalam surat yang ia kirimkan kepada Al-Asyqar dan pernyataannya dalam kitab *Qaḍaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*, yaitu :

- a. Tidak tertunaikannya tugas suami untuk memberikan nafkah dan tempat tinggal.

Mafsadah pada poin pertama menyesuaikan terhadap kemampuan finansial sang istri. Pada kondisi kemampuan finansial sang istri mampu mencukupi kebutuhan pribadinya atau bahkan berlebih, maka ketersediaan nafkah dan tempat tinggal tidak berpengaruh besar. Akan tetapi pada kondisi kemampuan finansial sang istri tidak mencukupi kebutuhan dan masih membutuhkan nafkah dan tempat tinggal dari suami, maka mafsadahnya lebih besar.

Perincian diatas memberikan gambaran bahwa mafsadah yang selayaknya berakibat keharaman adalah pada kondisi kedua. Ketika sang istri meluangkan waktu tertentu kepada sang suami yang meminta untuk melakukan hubungan biologis, sepantasnya ada timbal balik tertentu dari sang suami. Padahal sang istri pada kondisi masih membutuhkan nafkah dan tempat tinggal tersebut. Waktu yang dihabiskan untuk sang suami bisa dikatakan terbuang sia-sia.

Ketika sang istri memiliki kemampuan finansial yang memadai, maka mafsadahnya bisa lebih kecil. Jika kita mengasumsikan mafsadah tidak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal bernilai sama pada kedua kasus, maka pada kasus sang istri berkecukupan mampu mengacuhkan mafsadah tersebut. Dengan paparan tersebut, bisa disimpulkan bahwa mafsadah yang menuntut keharaman hanya ditemukan ketika sang istri tidak mampu mencukupi kebutuhannya.

- b. Lepasnya tugas suami untuk memberikan dukungan dalam membina rumah tangga.

Poin ini adalah representasi dari faktor serupa yang diistilahkan dengan nafkah batin. Istilah nafkah batin sendiri seringkali dicontohkan dengan kebutuhan-kebutuhan selain harta dan biologis. Beberapa hal yang seringkali dikategorikan dalam nafkah batin yaitu interaksi yang baik, menjaga martabat, dan pemenuhan kebutuhan biologis antara laki-laki dan perempuan. Tiga hal tersebut kemudian penulis sebut sebagai subpoin untuk poin kedua.

Berbeda dengan poin sebelumnya yang cukup mudah untuk dirumuskan standarnya, nafkah batin cenderung lebih sulit untuk dirumuskan. Misalnya interaksi yang baik berupa ucapan yang baik, saling cinta dan menghormati dsb. Lebih bersifat moralitas. Artinya secara fikih kewajiban tersebut bersifat global dan perlu dilaksanakan, namun para ulama tidak memberikan parameter yang jelas.

Subpoin menjaga martabat penulis pahami sebagai sesuatu yang oleh para ulama disebut sebagai *i'faf*. Al-Zuhaili menjelaskan bahwa *i'faf* adalah kehormatan istri untuk tidak melakukan hubungan seksual selain dengan pasangan yang sah.⁸⁷ *I'faf* bisa terpenuhi dengan melakukan hubungan seksual dengan sang istri dan melarang sang istri memiliki hubungan personal yang terlalu intim dengan laki-laki lain.

Penulis menolak sebagian orang yang memahami frasa 'menjaga martabat' sebagai tindakan

⁸⁷ Al-Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islami Wa Adillatuhu*. hlm. 488.

melindungi reputasi dan membela istrinya ketika dihina. Bukan berarti penulis menilai bahwa hal tersebut bukan kewajiban, namun penulis menolak bahwa frasa tersebut terkhusus menjadi kewajiban suami terhadap istri saja. Kewajiban menjaga martabat, reputasi dan nama baik bersifat universal dalam artian tidak ada seorangpun yang diperbolehkan mencemari nama baik orang lain dengan hinaan atau tuduhan kosong semata.

Sedikit berbeda dengan interaksi, subpoin hubungan seksual memiliki parameter yang lebih jelas. Imam Malik menilai bahwa hubungan seksual wajib dilakukan suami selama tidak ada udzur. Sedangkan Imam Syafi'i menilai bahwa hubungan seksual tidak bisa dikatakan sebagai kewajiban karena motifnya adalah nafsu birahi dan keinginan yang sifatnya psikologis. Adapun Imam Ahmad menjelaskan bahwa hal tersebut wajib dilakukan setidaknya 4 bulan sekali.⁸⁸ Kendati memiliki parameter yang jelas, faktor ini sudah tidak termasuk faktor yang mengharamkan nikah *Misyār*. Hal ini dikarenakan pada banyak kasus, pasangan *Misyār* tidak pernah lalai dalam memenuhi kebutuhan seksual tersebut, mempertimbangkan faktor ini adalah faktor utama mereka melaksanakan praktik nikah *Misyār*.

- c. Lepasnya tugas suami untuk merawat anak.

Menurut penulis, alasan ketiga ini menjadi faktor yang sangat mempengaruhi keharaman nikah *Misyār*. Seorang anak tidak memiliki kemampuan

⁸⁸ Al-Zuhaili. *Al-Fiqhu Al-Islami Wa Adillatuhu*. hlm. 488.

untuk menjaga dan merawat dirinya sendiri. Ia tidak mampu mencukupi kebutuhannya sendiri tanpa bantuan orang lain. Karena itulah ia dangat membutuhkan perhatian dan bantuan dari orang lain. Tanggung jawab merawat seorang anak dibebankan kepada orangtua, baik ayah maupun ibu. Ketika salah satunya saja sudah lalai dalam melaksanakan tugas ini, sang anak akan mendapatkan madharat. Suami *Misyār* yang mensyaratkan untuk tidak menafkahi anak hasil nikah *Misyār* telah melalaikan tujuan besar ikatan pernikahan, yaitu menjaga keturunan.

Terhusus pada permasalahan nafkah, Al-Zuhaili mengatakan bahwa para ulama sepakat menegaskan hukum *farḍu 'ain* bagi ayah untuk memberikan nafkah kepada anaknya selama ia mampu.⁸⁹

Walaupun sama-sama memiliki parameter yang berhubungan dengan finansial, poin ketiga ini berbeda dengan poin pertama. Pada poin pertama sang istri sudah mampu untuk memenuhi kebutuhannya sendiri jika ia kaya, atau secara potensi memiliki kemampuan untuk melakukan itu. Hal ini tentu berbeda dengan anak kecil yang tidak mungkin memenuhi kebutuhannya tanpa bantuan orang lain.

Selain itu, kerelaan sang istri melepaskan hak nafkah juga tidak bisa disamakan dengan merelakan nafkah anak. Ketika sang istri melepaskan haknya, ia dalam kondisi sadar atas keputusannya dan

⁸⁹ Wahbah Al-Zuhaili, *Mausu'ah Al-Fiqh Al-Islami Wa Al-Qaḍaya Mu'asirah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 778.

keputusannya dianggap sah karena ia adalah subjek hukum yang cakap hukum. Sedangkan seorang anak yang masih kecil, apalagi masih bayi tidak dianggap sebagai subjek hukum yang cakap hukum yang bisa memberikan keputusan.

Kalaupun sang istri tergolong kaya dan rela menafkahi anaknya sendiri, alasan tersebut tidak bisa disamakan dengan keputusan sang istri menafkahi dirinya sendiri. Kewajiban menafkahi istri berhubungan dengan kewajiban suami dan hak istri, sebuah hak yang berhubungan langsung. Ketika sang istri melepaskan haknya, kewajiban suami bisa hilang dengan catatan istri mampu menafkahi dirinya sendiri. Sedangkan kewajiban ayah menafkahi anaknya tidak bisa dilepaskan karena sang anak tidak dalam kondisi cakap hukum. Pemenuhan nafkah oleh sang ibu kepada anak tidak menghilangkan kewajiban ini, ia hanya menghilangkan madharat kepada sang anak saja. Rasulullah sendiri memperlihatkan bahwa melepaskan hak sang istri dianggap sah dan legal, seperti dalam hadis hak gilir. Namun Rasulullah tidak pernah memperlihatkan seorang bayi melepaskan hak yang diwajibkan kepada ayahnya, sepanjang pengetahuan penulis.

Dari paparan diatas, kita bisa mengukur mafsadah nikah *Misyār* berdasarkan kesimpulan mafsadah pada setiap poin. Pada poin pertama, mafsadah ternyata lebih besar pada kondisi sang istri tidak memiliki kemampuan finansial yang memadai, dan lebih kecil pada istri yang memiliki kecukupan finansial . Pada poin kedua, selain pada subpoin

kebutuhan seksual, mafsadah ditemukan ketika suami tidak melakukan subpoin interaksi yang baik. Pada poin ketiga, mafsadah jelas ditemukan ketika sang suami tidak memberikan nafkah kepada sang anak.

Dari penjelasan tersebut kita bisa memahami bahwa tujuan akhir atau *mutawassal ilaih* dalam hal ini adalah tindakan tidak memenuhi nafkah. Kesimpulan ini diambilkan mempertimbangkan bahwa mafsadah muncul ketika ia tidak memenuhi tindakan tersebut.

Kesimpulan yang bisa penulis rumuskan adalah bahwa mafsadah nikah *Misyār* sudah pada taraf haram. Keharaman ini bersumber dari terbengkalainya hak anak yang seharusnya dipenuhi oleh sang ayah. Kondisi tertentu dimana sang ibu memiliki kemampuan secara finansial, walaupun mengurangi mafsadah tetap tidak menghilangkan kewajiban tersebut, sedangkan melalaikan kewajiban adalah haram.

2. **Identifikasi Dzari'ah atau Wasilah**

Dalam suatu akad, ada bagian yang pengaruhnya tampak saat akan berlangsung dan ada yang tampak setelah akad berlangsung. Bagian yang mempengaruhi saat akad berlangsung mencakup syarat, rukun dan tuntutan tertentu menurut ulama yang menganggapnya memiliki pengaruh. Sedangkan yang berpengaruh setelah akad adalah bentuk konsekuensi dari suatu akad, dimana ia akan muncul ketika akad tersebut sudah sah.

Contohnya bisa dilihat dalam akad pernikahan. Adanya mempelai laki-laki adalah salah satu rukun pernikahan, sedangkan tidak memiliki lebih dari 4 istri

adalah salah satu syarat. Keduanya berpengaruh terhadap keabsahan akad dan harus terpenuhi saat akad terjadi. Sedangkan nafkah dan tempat tinggal adalah konsekuensi yang pengaruhnya mengikat seterusnya setelah akad tersebut dianggap sah.

Contohnya bisa dilihat dalam akad pernikahan. Adanya mempelai laki-laki adalah salah satu rukun pernikahan, sedangkan tidak memiliki lebih dari 4 istri adalah salah satu syarat. Keduanya berpengaruh terhadap keabsahan akad dan harus terpenuhi saat akad terjadi. Sedangkan nafkah dan tempat tinggal adalah konsekuensi yang pengaruhnya mengikat seterusnya setelah akad tersebut dianggap sah.

Setelah mengidentifikasi *mutawassal alaih* sebagai tindakan tidak memberikan nafkah, maka kita bisa memisahkan *muqaddimah* dan *dzari'ah*. *Muqaddimah* berlaku seperti definisi *syarat*, dimana jika ia tidak ada, maka akan berkonsekuensi tidak adanya hal lain, namun ketika ia ada, maka ia belum tentu berkonsekuensi terhadap ada atau tidaknya hal lain. Akad pernikahan ketika tidak terjadi jelas berkonsekuensi tidak terjadinya penelantaran terhadap hak anak atau istri. Namun ketika akad pernikahan terjadi, belum tentu pihak suami akan menelantarkan hak tersebut. Masih ada kemungkinan bahwa pihak suami akan memberikan nafkah tersebut.

Berbeda halnya *dzari'ah*, dimana ia berlaku seperti *sabab*. Ketiadaannya berkonsekuensi terhadap ketiadaan hal lain, dan wujudnya berkonsekuensi terwujudnya hal lain. Dalam praktik nikah *Misyār*, perbedaannya dengan akad nikah pada umumnya terletak pada kesepakatan nafkah. Ketika diantara suami istri sudah memiliki kesepakatan

tersebut, keduanya akan merasa terikat dengan kesepakatan tersebut dan pihak suami tidak akan memberikan nafkah. Kesepakatan inilah yang lebih sesuai dengan definisi dzari'ah dimana indikasi kausalitas antara kesepakatan tidak menafkahi dan terbengkalainya hak istri dan anak terlihat jelas.

Sejauh ini bisa disimpulkan bahwa kesepakatan tersebut adalah dzari'ah dan akad nikah adalah muqaddimah.

Sayangnya pada kenyataannya, sangat sulit mencegah pasangan *Misyār* untuk melaksanakan kesepakatan tersebut. Terlebih lagi umumnya kesepakatan dilakukan dibawah tangan, begitu juga akad nikahnya yang dilaksanakan tidak dihadapan Pegawai Pencatat Nikah dan tidak dicatatkan dalam bentuk apapun.

Untuk menjawab problem ini, makna dzari'ah tidak bisa sekadar dibatasi dalam lingkup seperti yang telah dijelaskan. Alternatif lainnya, akad nikah bisa dianggap sebagai muqaddimah yang merangkap juga sebagai dzari'ah karena kuatnya indikasi akan terwujudnya *mutawassal ilaih* berdasarkan kasus-kasus yang sudah terjadi.

3. **Identifikasi Hubungan antara Dzari'ah dan Tujuan (*Mutawassal Ilaih*)**

Kausalitas dalam pembahasan ini adalah faktor yang tidak memiliki bentuk fisik, hanya saja bisa dibuktikan berdasarkan hal lain. Menurut pandangan Al-Burhani, adanya kausalitas bisa ditandai dengan bukti faktual berupa tindakan lain atau secara teoritis.

Bukti faktual diartikan sebagai tindakan yang dikategorikan sebagai *mutawassal ilaih* dan terwujud setelah adanya *wasilah* atau *dzari'ah*. Pembuktian ini bisa diamati ketika sudah ditemukan dua tindakan berbeda yang terindikasi memiliki hubungan sebab akibat. Misalnya seseorang yang memeras anggur berarti akan memakai anggur tersebut untuk diminum dalam bentuk cair yang berpotensi menjadi *khamr*, ini adalah *mutawassal ilaih*. Jika tindakan memeras anggur tersebut dilakukan setelah tindakan memanen anggur, maka tindakan memanen anggur menjadi *wasilah* untuk memeras anggur. Dalam hal ini penulis perlu menekankan adanya urutan kejadian, dimana *wasilah* dilakukan terlebih dahulu, kemudian *mutawassal ilaih* dilakukan setelahnya.

Untuk menguatkan kemungkinan kausalitas, seorang mujtahid bisa memakai metode *eliminasi*. Mujtahid bisa mengesampingkan kemungkinan bahwa anggur itu untuk dimakan atau dikonsumsi dengan cara lain. Itu berarti, antara memeras anggur dan memanen anggur memiliki hubungan kausalitas setelah menyaring kemungkinan-kemungkinan yang lain. Ini adalah contoh kausalitas yang bisa dibuktikan lewat bukti yang bisa diamati.

Berbeda dengan pembuktian faktual, pembuktian kausalitas secara teoritis tidak membutuhkan dua tindakan berbeda. Al-Burhani membagi pembuktian ini menjadi 3 cara: *pertama*, berdasarkan tujuan atau niatan; *kedua*, berdasarkan pengamatan dan data terdahulu (atau biasa disebut kebiasaan); *ketiga*, berdasarkan kecenderungan.

Pada prosedur sebelumnya kita sudah mengetahui *mutawassal ilaih*-nya, yaitu tindakan tidak memberikan

nafkah dan *wasilah*-nya yaitu akad nikah *Misyār*. Pembuktian diatas termasuk kategori pembuktian secara faktual lewat bukti yang bisa diamati dan kebiasaan. Dalam hal ini, jika tidak memberikan nafkah dianggap sebagai akibat dan nikah *Misyār* dianggap sebagai sebab, maka tidak memberikan nafkah harus memiliki sesuatu yang melekat dalam nikah *Misyār*. Komponen tersebut diantaranya adalah hubungan suami dan istri, ataupun hubungan ayah dan anak. Hubungan tersebut selain melekat saat terjadinya tindakan tidak memberikan nafkah, juga ditemukan pada akad nikah *Misyār* yang sah.

Paparan diatas menunjukkan adanya hubungan kausalitas antara *mutawassal ilaih* dan *wasilah*-nya. Pertama karena kronologinya yang sudah sesuai, yaitu bahwa *mutawassal ilaih* terjadi setelah *wasilah*. Kedua, *mutawassal ilaih* memiliki komponen yang juga ditemukan dalam *wasilah*.

Dari tiga tahapan tersebut, penulis bisa menarik beberapa kesimpulan :

- a. *Mutawassal ilaih* dalam praktik nikah *Misyār* adalah tidak memberikan nafkah, baik kepada istri yang kurang mampu secara finansial, maupun kepada anaknya yang masih kecil.
- b. *Wasilah* dalam praktik ini adalah akad nikah *Misyār* itu sendiri.
- c. *Ifdha'* (relasi) dalam praktik ini terbukti berdasarkan adanya hubungan kausalitas antara *mutawassal ilaih* dan *wasilah*, dan kemungkinan mafsadah terjadi cukup tinggi berdasarkan kasus yang pernah terjadi.

Berdasarkan kesimpulan tersebut, penulis menilai bahwa istinbath berdasarkan *Sadd al-Dzari'ah* sudah disebut

relevan dan bisa diterapkan dalam praktik nikah *Misyār*. Artinya, hukum nikah *Misyār* walaupun sah dalam bingkai hukum *wadl'i*, akan tetapi haram dalam bingkai hukum *taklifi* untuk mencegah terjadinya kelalaian terhadap hak-hak yang dimiliki oleh istri maupun anak.

Berdasarkan analisa ini, pendapat Wahbah Al-Zuhaili yang memakai kalimat *فيمنع بابه سداً للذرائع* (maka tercegahlah pembahasan ini untuk menutupi berbagai celah) seharusnya dimaknai sebagai larangan yang bersifat *jāzim* (tegas) yang mengarah kepada keharaman, bukan larangan yang bersifat *ghairu jāzim* (tidak tegas) yang mengarah kepada makruh.

B. Analisis Mengenai Relevansi Pandangan Wahbah Al-Zuhaili dalam Praktik Hukum Perkawinan di Indonesia

Hukum perkawinan di Indonesia didasarkan atas Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata), Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan UU no. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan (UUP). Sebenarnya, UUP sudah mengalami perubahan dengan diterbitkannya Undang-Undang no. 16 tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang no. 1 tahun 1974, akan tetapi perubahan hanya diberikan pada beberapa pasal saja. KUHPerdata mengatur ikatan perkawinan sebagai ikatan privat-keperdataan bagi pihak-pihak yang terlibat. Artinya KUHPerdata tidak membahas detail apa hak dan kewajiban mereka dari sisi agama. Sedangkan UUP dan

KHI mengatur hak dan kewajiban yang secara khusus diajarkan dalam syari'at islam.

UUP dan KHI mendasarkan hubungan perkawinan atas prinsip tanggung jawab dan saling menyayangi dalam membangun rumah tangga. Prinsip ini selain sebagai fondasi kehidupan berkeluarga, juga berfungsi untuk menjaga hak masing-masing anggota keluarga agar tidak terlalaikan, baik untuk suami, istri, maupun anak yang akan lahir di masa depan.

1. Nafkah dan Pelepasan Hak

Pembahasan tentang nikah *Misyār* berhubungan dengan hak dan kewajiban mengenai nafkah serta kesepakatan suami istri dalam perjanjian pernikahan. Pasal yang mengatur tentang Hak dan kewajiban antara suami dan istri disebutkan dalam Bab XII KHI, mulai pasal 77 hingga pasal 84. Adapun ringkasannya sebagai berikut :

- a. Suami dan istri harus membangun rumah tangga yang baik, masing-masing membantu menjadi pilar rohani bagi yang lain, mengasuh anak dengan bertanggung jawab, dan saling menjaga kehormatan;(pasal 77)
- b. Suami berkewajiban menyediakan tempat tinggal sesuai kemampuan finansialnya bagi anak dan istri mencakup istri yang masih dalam keadaan iddah; (pasal 78 dan 81)
- c. Suami menjadi kepala keluarga, dan Hak antara suami dan istri sama di mata hukum; (pasal 79)
- d. Suami bertanggung jawab memenuhi kebutuhan hidup dalam rumah tangga mencakup nafkah, kiswah, tempat tinggal, serta biaya hidup untuk istri dan anak. Namun hak istri bisa saja gugur jika ia nusyuz; (pasal 80)
- e. Jika memiliki istri lebih dari satu, maka wajib memenuhi semua kebutuhan istri-istrinya secara

berimbang kecuali jika ada perjanjian pernikahan; (Pasal 82)

- f. Dalam hal suami menyediakan tempat tinggal dan membiayai kebutuhan rumah tangga, istri harus berbakti kepada suami serta bertanggung jawab dalam mengurus rumah; (pasal 83)
- g. Hak istri yang dibebankan kepada suami bisa saja gugur jika istri nusyuz dan menolak melaksanakan tanggung jawab yang dibebankan kepadanya, namun suami masih wajib memenuhi kebutuhan anak dalam kondisi ini; (pasal 84)

Sedangkan pada UUP, hak dan kewajiban diatur dalam Bab VI pada pasal 30-34. Esensi pasal-pasal tersebut kurang lebih sama dengan yang tertuang dalam KHI. Namun dalam KHI lebih disebutkan secara mendetil, setidaknya lebih detail detil daripada yang tercantum di UUP.

Kontroversi tentang nikah *Misyār* berhubungan erat dengan nafkah dan apakah nafkah bisa digugurkan. Seperti yang disebutkan diatas, nafkah, kiswa, tempat tinggal dan kebutuhan hidup dibebankan menjadi kewajiban suami dan harus dipenuhi selama istri tidak nusyuz. Poin ini tidak hanya tertuang dalam hukum positif di Indonesia, namun juga disepakati para ulama. Sedangkan yang menjadi perdebatan adalah apakah suatu kewajiban bisa digugurkan oleh pihak lain yang menjadi penerima kewajiban tersebut.

Dalam KHI pada pasal 80 ayat (4) disebutkan “(4) sesuai dengan penghasilannya suami menanggung : a. nafkah, kiswa dan tempat kediaman bagi isteri; b. biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak; c. biaya pendidikan bagi anak”. Pasal

diatas secara jelas menunjukkan bahwa memang ada hak-hak tertentu yang sudah diatur baik dalam agama dan hukum positif.

Problematika muncul ketika hak tersebut diminta kembali setelah adanya kesepakatan untuk direlakan. Pada disiplin ilmu ushul fiqh, dalam ranah mu'amalah suatu akad dianggap sah jika sudah *nufudz* dan *i'tidad*. Nufudz berarti sudah memenuhi tujuan dilaksanakannya suatu akad, sedangkan *i'tidad* berarti sudah memenuhi rukun dan syaratnya. Dalam kategori syarat, ada *syarat syar'i*, dan *syarat ja'li*. Bentuk kewajiban nafkah dsb. tidak dimasukkan dalam syarat maupun rukun dari akad pernikahan, namun masuk kategori konsekuensi dari akad tersebut. Sejauh pemahaman penulis, tidak ada ulama yang mengkategorikan nafkah dsb. sebagai syarat maupun rukun.

Kontradiksi muncul ketika pihak istri melepaskan hak nafkah dsb. kemudian memintanya kembali. Dalam hal ini hak nafkah dsb. dianggap kewajiban yang ditetapkan oleh syara' walaupun tidak termasuk kategori *syarat syar'i*. Jika legalitasnya berasal dari syara', maka hak tersebut tidak serta merta hilang dan pihak istri masih bisa memintanya kembali. Masalahnya, ketika ia merelakan hak tersebut, ia dalam kondisi memberikan syarat/komitmen terhadap dirinya sendiri untuk merelakan hak tersebut. Menurut mazhab syafi'i, nafkah wajib dibayarkan dalam kurun waktu harian, artinya jika tidak dibayarkan hari ini maka akan menjadi hutang esok hari dan seterusnya dan jika direlakan maka seperti halnya merelakan hutang. Artinya pihak istri ketika merelakan nafkah tersebut membuat *syarat ja'li* yang mengikat dirinya sendiri. Dalam hal ini ketika ia meminta nafkah tersebut setelah merelakannya,

maka ia terjadi kontradiksi antara kepentingan syara' dalam mewajibkan nafkah dan kepentingan personal yang sudah berkomitmen untuk melepaskan hak tersebut.

Para ulama yang melarang praktik nikah *Misyār* baik yang mengharamkan (*nahi jazim*/larangan tegas) atau sekedar memakruhkan (*nahi ghairu jazim*/larangan tidak tegas) melihat adanya kesepakatan yang menghilangkan hak-hak istri.

Kontroversi nikah *Misyār* umumnya berpusat pada kesepakatan merelakan nafkah ini. Dalam hukum perkawinan islam, mendapatkan nafkah adalah hak yang dimiliki oleh pihak istri dan dijamin oleh islam. Kendati demikian, pada kondisi sang istri merelakan hak tersebut, seharusnya hal ini diperbolehkan seperti halnya hak yang lain. Akan tetapi kesepakatan ini tetap tidak menghilangkan hak tersebut. Pihak istri tetap berhak meminta hak nafkah tersebut sepanjang yang diatur dalam islam dan menyesuaikan terhadap kemampuan finansial sang suami.

Dalam hukum islam, perjanjian pernikahan pada dasarnya diperbolehkan, bahkan mungkin dianjurkan. Dijelaskan pada beberapa hadis bahwa Rasulullah menganjurkan dan mendorong umatnya melaksanakan pernikahan yang baik.

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ
أَغْضُّ لِلْبَصْرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ
فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ⁹⁰

“Wahai para pemuda, barangsiapa diantara kamu yang sudah mampu menikah, maka menikahlah, karena sesungguhnya menikah itu lebih dapat menundukkan pandangan dan lebih dapat menjaga kemaluan. Dan barangsiapa belum mampu, maka hendaklah ia berpuasa karena berpuasa itu baginya menjadi pengekang syahwat”. (HR. Bukhari)

Begitu juga dalam hadis

النِّكَاحُ سُنَّتِي فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي⁹¹

“Menikah adalah sunnahku, barangsiapa yang tidak menyukai sunnahku maka ia bukan bagian dari orang yang mengikuti jalanku.”

خَيْرُ الصَّدَاقِ أَيْسَرُهُ⁹²

“Mahar terbaik adalah yang paling mudah (murah)

”(HR. Abu Dawud yang dishahihkan oleh Al-Hakim)

Hadis-hadis diatas mengindikasikan kecenderungan Rasulullah dalam mempermudah hubungan pernikahan. Ini dimaksudkan untuk sebisa mungkin menjauhkan laki-laki

⁹⁰ Abū' Abdillāh Muhammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah ibn al-Bardizbāt Al-Bukhāri, *Sahīh al-Bukhāriy, juz III. Dar al-Fikr* (2002). (no. 5066). hlm. 1293.

⁹¹ Dewani Romli, *Fiqh Munakahat*, (Bandar Lampung: Nur Utovi Jaya, 2009), hlm. 19.

⁹² Al-Hafidz Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Bulugh Al-Maram Min Adillah Al-Ahkam* (Riyadh: Dar al-Qabs, 2014). hlm. 395.

dan perempuan, terutama remaja dari perbuatan zina. Dengan meringankan syarat pernikahan, Rasulullah menegaskan atau bahkan menolak budaya yang mengharuskan pernikahan dilaksanakan dengan biaya mahal. Asalkan syarat dan rukun sudah terpenuhi, maka akad nikah sudah sah.

Rasulullah menegaskan bahwa prioritas dalam pernikahan adalah memenuhi syarat dan rukun. Keduanya menjadi esensi terwujudnya akad itu sendiri atau dilegalkan untuk mewujudkan keseimbangan hak dan kewajiban serta kepentingan masing-masing pihak yang terlibat. Dalam hal ini Rasulullah bersabda :

إِنَّ أَحَقَّ الشُّرُوطِ أَنْ تَوْفُوا بِهِ مَا اسْتَحَلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ⁹³

“Sesungguhnya syarat yang paling wajib kalian tunaikan adalah syarat-syarat untuk menghalalkan pernikahan”

الصَّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، إِلَّا صَلْحًا حَرَمَ حَلَالًا وَ أَحَلَّ حَرَامًا،
وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطًا حَرَمَ حَلَالًا وَ أَحَلَّ حَرَامًا⁹⁴

“Kesepakatan damai diperbolehkan diantara orang-orang islam, kecuali kesepakatan yang mengharamkan hal yang halal atau menghalalkan hal yang haram. Dan semua orang islam terikat pada kesepakatan yang mereka buat, kecuali syarat yang mengharamkan hal yang halal atau menghalalkan hal yang haram”

⁹³ Abū‘ Abdillāh Muhammad ibn Ismā’īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah ibn al-Bardizbāt Al-Bukhāri, *Sahīh al-Bukhāriy, juz III. Dar al-Fikr* (2002). (no. 2721) kitab an-Nikah. hlm. 666

⁹⁴ Al-Hafidz Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Bulugh Al-Maram Min Adillah Al-Ahkam* (Riyadh: Dar al-Qabs, 2014). hlm. 338.

Hadis diatas menjadi dasar umum perjanjian pernikahan, sedangkan pengecualiannya menjadi dasar untuk KHI pasal 45 dan UUP pasal 48. Kedua pasal tersebut sama-sama membatasi bahwa perjanjian apapun tidak boleh melanggar aturan-aturan islam lain yang lebih jelas. Namun pada pasal 48 UUP bahkan ditegaskan bahwa kewajiban suami dalam memenuhi kebutuhan istri adalah salah satu pengecualian dari bentuk perjanjian pernikahan yang diperbolehkan.

Penjelasan diatas menunjukkan bahwa pada kondisi pihak istri mampu mencukupi kebutuhannya sendiri, hak nafkah kepada istri bisa digugurkan. Hal ini mempertimbangkan karena kemampuan sang istri untuk mencukupi kebutuhannya sendiri. Tentu ini berbeda dengan istri yang tidak memiliki kecukupan finansial. Dalam hal ini, hak istri untuk mendapatkan nafkah seharusnya tetap melekat dan suami tidak bisa melepaskan begitu saja.

Pemaparan diatas juga menunjukkan bahwa untuk hak anak, tidak ada pengecualian berupa pelepasan hak. Dalam KHI pasal 98, disebutkan bahwa kewajiban nafkah kepada anak dibebankan kepada ayah hingga 21 tahun atau hingga anak sudah menikah. Orangnya juga berkewajiban mengenai segala perbuatan hukum di dalam dan di luar Pengadilan. Begitu juga disebutkan pada pasal 105 bahwa biaya pemeliharaan anak baik sebelum dan setelah *mumayyiz* dibebankan kepada ayahnya.

Perbedaan ini menunjukkan adanya perbedaan pertimbangan antara hak anak dan hak istri. Pihak istri dalam kasus tertentu masih bisa mencari nafkah sendiri, bahkan terkadang lebih mapan secara finansial daripada pihak suami. Hal ini sulit tergambarkan pada anak-anak,

terutama yang masih kecil. Mereka akan kesulitan mencari nafkah untuk dirinya sendiri. Selain itu, ada batas umur minimal seorang anak bisa mewakili dirinya sendiri sebagai subjek hukum. Kalaupun ia merelakan nafkah tersebut, ucapannya belum bisa dianggap sebagai pernyataan subjek hukum. Maka dari itu dalam kasus anak, beban nafkah tidak bisa dilepaskan.

Dengan pertimbangan diatas, bisa disimpulkan bahwa walaupun tidak ada pasal yang melarang praktik *Misyār*, namun secara tidak langsung hukum perkawinan di Indonesia melarangnya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian dan pembahasan yang telah dipaparkan, ada beberapa kesimpulan yang bisa didapat, yaitu :

1. Menurut Wahbah A-Zuhaili, nikah *Misyār* diperbolehkan namun makruh pada Sebagian besar kitabnya dan lewat pernyataan langsungnya. Namun dalam *Qaḍaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*, dengan memakai metodologi *sadd al-dzari'ah*, dan bahasa yang dipakai dalam redaksinya, nikah *Misyār* haram hukumnya Poin paling penting dalam nikah *Misyār* yang mengharamkan bukan terletak pada kesepakatan merelakan nafkah bagi istri yang mampu, namun mempertimbangkan kesejahteraan anak di masa depan.
2. Hukum perkawinan di Indonesia melarang kesepakatan yang bertentangan dengan syara'. Namun ada pengecualian dimana istri boleh melepaskan hak tersebut. Pengecualian ini tidak berlaku untuk hak anak. Hukum perkawinan di Indonesia cenderung melarang nikah *Misyār* karena terlantarnya hak anak.

B. Saran

Ada beberapa poin yang bisa dibahas secara mendalam untuk penelitian kedepannya, diantaranya pembahasan tentang kesepakatan pernikahan dan pelepasan hak tertentu.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asqalani, Al-Hafidz Ibnu Hajar. *Bulugh Al-Maram Min Adillah Al-Ahkam*, Riyadh: Dar al-Qabs, 2014.
- Al-Asyqar, Usamah Umar Sulaiman. *Mustajaddat Fiqhiyah Fi Qadaya Al-Zawaj Wa Al-Thalak*. Amman: Dar al-Nafais, 2000.
- Al-Bukhāri, Abū‘ Abdillāh Muhammad ibn Ismā’īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah ibn al-Bardizbāt *Sahīh al-Bukhāriy, juz III*. Dar al-Fikr, 2002.
- Al-Burhānī, Muhammad Hisham. *Sadd Al-Dzara’i Fi Al-Syariah Al-Islamiyyah*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.
- Al-Burnu, Muhammad Shidqi bin Ahmad. *Al-Wajiz Fi Idhahi Qawaid Al-Fiqh Al-Kulliyah*, Beirut: Muassisah al-Risalah, 1996.
- Al-Kurdi, Ahmad Al Hajj. *Hukum-Hukum Wanita Dalam Fiqh Islam*. Semarang: Dina Utama, 1995.
- Al-Lahham, Badi Al-Sayyid. *Wahbah Al-Zuhaili : Al-Alim Al-Faqih Al-Mufasssir*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2001.
- Al-Mutlak, Abdul Malik Yusuf Muhammad. *Zawaj Al-Misyār : Dirasah Fiqhiyah Wa Ijtima’iyah Naqdiyah*. RIyadh: Dar Ibn Laboun, 2002.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Hady Al-Islam Fatawi Mu’asirah*. Kairo: Dar al-Qalam li al-Nash wa al-Tawzi, 2001.

- Al-Razi, Abu Abdillah Muhammad Ibn Umar. *Mafatih Al-Ghaib*. Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1999.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqhu Al-Islami Wa Adillatuhu*. Cet II. Damaskus: Dar al-fikr, 1985.
- . *Al-Wajiz Fi Ushul Al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1999.
- . *Mausu'ah Al-Fiqh Al-Islami Wa Al-Qadaya Mu'āshirah*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2010.
- . *Qadaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āshir*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.
- . *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Damaskus: Dar al-fikr, 1986.
- Amir Syarifudin. *Hukum Perkawinan Di Indonesia*. Cet II. Jakarta: Prenada Media, 2001.
- Amrusi, Imam. *Konstruksi Fikih Demokratis*. Surabaya: Dakwah Digital Press, 2009.
- Departemen Agama RI. “Ilmu Fiqih 3.” In *Jilid 2*. Jakarta: Depag, 1986.
- Fajri, Ismanul. “Analisis Pendapat Wahbah Az-Zuhaili (w. 1437) Tentang Nikah *Misyār* Perspektif Maqashid Al-Syari’ah.” UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2022.
- Firdian, Mochamad Rochman. “Fenomena Praktik Nikah *Misyār* Pada Masyarakat Urban Surabaya Perspektif Maqashid Al-Shari’ah.” UIN Sunan Ampel Surabaya, 2021.

- Ghozali, Abdul Rahman. *Fiqh Munakahat*. Cet. 7. Prenadamedia, 2015.
- Hakim, Abdul Hamid, *Mabadi' Awwaliyah Fi Ushul al Fiqh wa Qawaid al Fiqhiyah*, Tarj." Sukanan dan Khairudin.
- Masyhuri, and Muhammad Zainuddin. *Metodologi Penelitian*. Bandung: Refika Aditama, 2008.
- Mubadilah, Ahmad. "Zawaj Al-Misyār Fi Al-Fiqh Al-Nawazil," 2018.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: LKis, 2001.
- Munawaroh, Lathifah. *Ketimpangan Pemenuhan Hak Istri Pada Pernikahan Misyār (Study Analisis Pendapat Wahbah Al-Zuhaily Dalam Perspektif Gender)*. Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2019.
- Nasiri, Nasiri. "Meneropong Pelaku Kawin Misyār Di Surabaya Dari Sudut Dramaturgi Erving Goffman." *IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 15, no. 2 (2016): 199. <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v15i2.199-218>.
- Nugrahani, Farida. *Metode Penelitian Kualitatif: Dalam Penelitian Pendidikan Bahasa*. Solo: Cakra Books, 2014.
- Qardhawi, Yusuf. *Fatwa Al Mu'assirah, Terj. Muhammad Ihsan, Masalah Masalah Islam*. Jakarta: Najah Press, 1994.

- . *Fikih Prioritas : Urutan Amal Yang Terpenting Dari Yang Penting*. Edited by Moh Nurhakim. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Romli, Dewani. *Fiqh Munakahat*, (Bandar Lampung: Nur Utovi Jaya, 2009).
- Siyoto, Sandu. *Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015.
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI Press, 2008.
- Subaidi, Subaidi. “Konsep Nafkah Menurut Hukum Perkawinan Islam.” *Isti`dal : Jurnal Studi Hukum Islam* 1, no. 2 (2014): 157–69. <https://ejournal.unisnu.ac.id/JSHI/article/view/325>.
- Sugiyono. *Metode Penelitian*. Bandung: Alfabeta, 2008.
- Sulaiman, Rasyid. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994.
- Sulthan, Shalahuddin. *Keistimewaan Wanita Atas Pria Dalam Warisan Dan Nafkah*. Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2005.
- Sunggono, Bambang. *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jilid 2. Jakarta: Kencana, 2011.
- Tim Pembukuan Forum Karya Ilmiah Lirboyo. *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*. Kediri: Purna Siswa Aliyah, 2004.

Tohari, Chomim. “Fatwa Ulama Tentang Hukum Nikah *Misyār* Perspektif Maqasid Shari’ah.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 13, no. 2 (2013): 207. <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v13i2.14>.

Zayn ad-din Ibn Abd al-Aziz al-Malibari. *Fath Al-Mu’in*. Edited by Terj. Ali As’ad. *Jilid 3*. Cet. II. Kudus: Menara Kudus, 1980.

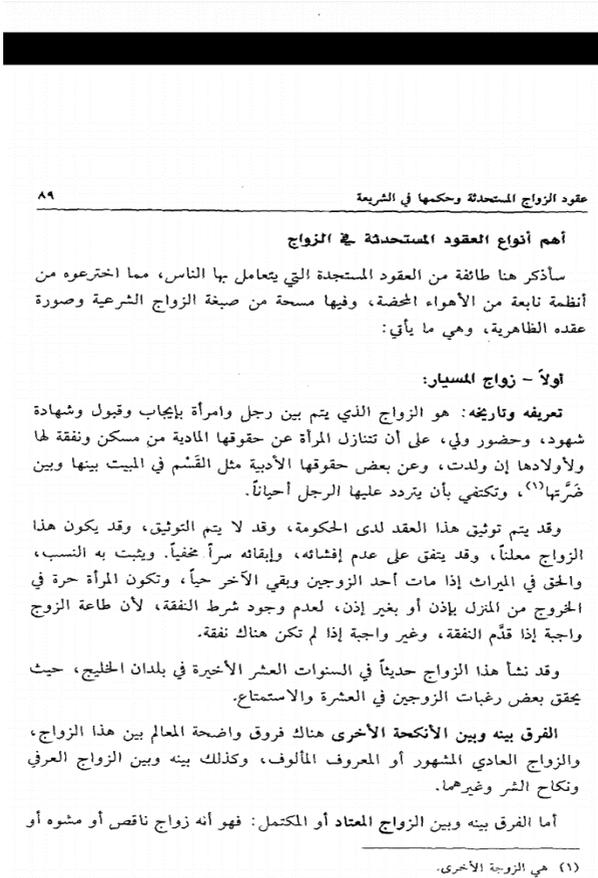
TAUTAN

<https://kutai.inews.id/read/245512/mau-menikahi-perempuan-arab-saudi-jangan-kaget-dengan-nilai-maharnya>

<https://travel.detik.com/travel-news/d-5636682/arab-saudi-pusing-dengan-tren-nikah-Misyār-kedok-pergaulan-bebas>

LAMPIRAN

Lampiran 1 : Tangkapan Layar Naskah Kitab *Qadhaya Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'asir* Pada Pembahasan Nikah Misyar



مبتور الجذور، أو عديم المقاصد، فهو لا يحقق مقاصد الزواج غالباً من السَّكَنِ النفسي، وتبادل العشرة، ورعاية الأولاد، ومراعاة المودة والرحمة والتعاون، وإيناس الزوجة، واطمئنانها إلى هذا الزوج الذي تراه أحياناً كالضيف، يقضي وطره، ثم يغادر المنزل، أي إنه يفقد المدلول الإجمالي المتكامل لرابطة الزوجية، ولا يتوافر فيه عنصر الإحصان والإعفاف، ولا يحسّ الزوجان فيه ولا سيما المرأة بوجود مصير مشترك لهما، وتبادل أحاسيس ومشاعر مستقبلية، وسرعان ما ينقض إذا لم يتحقق المقصد الأصلي له وهو الاستمتاع المعتاد.

والفرق بينه وبين الزواج العرفي: أن فيه شللاً اجتماعياً واقتصادياً، أما الزواج العرفي فهو زواج متكامل ومحقق لكل أركانه وشروطه ومقاصده الشرعية إلا أنه يفتقر إلى التوثيق أو التسجيل في سجلات الحكومات الرسمية، وتكون مصالح المرأة بسبب ذلك مهددة بالضيق.

أما زواج المسيار: فقد يشترك مع الزواج العرفي في الاتفاق على عدم التوثيق، وقد يوثق إذا توافرت الجراءة من الزوجين، وحرصت الزوجة على حماية بعض مصالحها وسلامة سمعتها في المستقبل.

وأما الفرق بينه وبين زواج أو نكاح السر: فهو أنه قد يتوافر فيه عنصر العلانية، وقد يتوافق مع نكاح السر في الاتفاق على كتمانها على المرأة الأخرى أو عن جماعة من الناس^(١).

ونكاح السر: هو الذي يوصي فيه الزوج الشهود بكتمة عن زوجة أخرى، أو عن جماعة ولو أهل منزل. وقد أوجب فقهاء المالكية فسخه بطلقة بانة إن دخل الزوجان، كما يتعين فسخ النكاح بدخول الزوجين بلا إشهاد، ويجدان معاً حدّ الزنا إن حدث

(١) الذخيرة للقرافي ٤/٤٠٠ - ٤٠١

وطء وأقرّاً به، أو ثبت الوطء بأربعة شهود كالزنا، ولا يعذران بمجهل الحكم الشرعي.

ويسقط الحد إن فشا النكاح واشتهر بنحو ضرب دف أو وليمة أو بشاهد واحد غير الولي، أو بشاهدين فاسقين ونحو ذلك، لأن الحدود تدرأ بالشبهات^(١).

ولم يبطله بقية الفقهاء ومنهم الشيعة الإمامية، لكن فقهاء الحنابلة قالوا: إنه صحيح مكروه^(٢).

فإن اشتمل زواج المسيار على إسقاط المهر، أي تزوجها على عدم المهر: فهو زواج التفويض: وهو العلاقة بلا تحديد مهر للمرأة، ولا إسقاطه، وفيه اتجاهان للفقهاء^(٣).

- ذهب المالكية إلى أنه عقد جائز إذا كان العقد مسكوتاً فيه عن المهر، أما لو تزوجها وتراضيا على الزواج من دون مهر، أو اشترط عدم المهر، أو ستمياً شيئاً لا يصلح مهراً كالخمر والخنزير، فلا يصح الزواج، ويجب فسخه قبل الدخول، وإن دخل الرجل بالمرأة، ثبت العقد، ووجب للزوجة مهر المثل.

أي إن حدث الدخول على إسقاط المهر، فليس من التفويض، بل هو نكاح فاسد.

- وذهب الجمهور: إلى أنه لا يفسد العقد بالزواج من دون مهر، أو باشتراط عدم المهر، أو بتسمية شيء لا يصلح مهراً، لأن المهر ليس ركناً في العقد ولا شرطاً له، بل هو حكم (أثر) من أحكامه، فالخلل فيه لا تأثير له على العقد، إذ لو كان

(١) الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٢/٢٣٦، الشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوي ٢/٣٣٦ وما بعدها.

(٢) غاية المنتهى ٣/٢٧

(٣) فتح القدير ٢/٤٣٤، ردّ المحتار لابن عابدين ٢/٤٦١، ط الأميرية، الشرح الكبير مع الدسوقي ٢/٣١٣، الشرح الصغير ٢/٤٤٩، معني المحتاج ٣/٢٢٩، المهذب ٢/٦٠، المعنى ٦/٧١٦، كشف القناع ٥/١٧٤

المهر شرطاً في العقد، لوجب ذكره حين العقد، وهو لا يجب أن يذكر حين العقد، فيجب لها مهر المثل بالدخول أو الموت، لأن هذا الاتفاق باطل، واشتراط نفي المهر فاسد، والشرط الفاسد لا يفسد الزواج عند الجمهور غير المالكية، ويفسد عند المالكية، لكن يجب لها بالدخول: مهر المثل.

حكمه الشرعي: إن زواج المسيار، وإن بدا أنه صحيح في الظاهر لتوافر أركانه وشروطه المطلوبة شرعاً، إلا أنه زواج تنعدم فيه مسؤولية الرجل في التربية والرعاية والإشراف والإيناس، والإعانة على شؤون الحياة وظروفها القاسية، فكل من الرجل والمرأة راعٍ للآخر كما في الحديث النبوي الصحيح، وكل راعٍ مسؤول عن رعيته.

وهو أيضاً يفقد القوام الأدبي ومعاني الحياة المشتركة القائمة على التعاون والسكن وإطمئنان كل من الرجل والمرأة إلى الآخر.

فليس الزواج مسألة مادية فقط، أو لقضاء الشهوة وتحقيق المتعة أو الاستمتاع الجنسي المشروع، وإنما هو رابطة شريفة، سماء القرآن الكريم ميثاقاً غليظاً.

لكل هذا وغيره أرى أن هذا الزواج يصادم مقاصد الشريعة كما ذكر الشاطبي وغيره، فيمنع بابه، سدّاً للذرائع، وتوافر التهمة أحياناً في نقاء النسب وشرف النسل.

ثانياً - الزواج ينيق الطلاق

تعريفه: هو الزواج الذي يتم بإيجاب وقبول مع حضور شاهدين وحضور ولي، لكن يُنوي الزوج فيه الطلاق بعد مدة في المستقبل، طالت أو قصرت كشهر أو أكثر، سواء علمت المرأة بهذه النية أم لم تعلم. فهو صحيح في الظاهر، مؤقت في الواقع، والفرق بينه وبين الأئكة الأخرى إن الزواج المعتاد يقصد به شرعاً التأيد، وهذا ما لم يتأقت صراحة في العقد.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas

Nama Lengkap : Abdullah Salam As Sa'id
Tempat, Tanggal Lahir : Demak, 07 September 1995
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Desa Harjowinangun, Dempet,
Demak, rt 01 rw 03, Jawa Tengah

B. Riwayat Pendidikan :

1. Formal
MI Qodiriyah Harjowinangun, Dempet, Demak
MTs Unggulan Assalam, Tanjungkarang, Jati, Kudus
MA NU TBS Kudus
2. Non-Formal
Pondok Pesantren MUS-YQ, Yayasan Arwaniyah
Kudus
Pondok Pesantren PPRM Jagalan, Kudus
Pondok Pesantren Al Anwar Sarang, Rembang