

AL-WAKĀLAH LI QABŪL AL-NIKĀH KEPADA KAFIR ŽIMMY
(Studi Perbandingan Pendapat Al-Mauṣily dan Al-‘Imrony)

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata 1
dalam Ilmu Syari’ah



Oleh:

MUHAMMAD RIZA SYAUQI
NIM : 122111096

KONSENTRASI MUQĀRANAT AL-MADZĀHIB
JURUSAN AL-AHWAL AL- SHAKHSIYAH
FAKULTAS SYARI’AH DAN HUKUM
UIN WALISONGO SEMARANG
2016

Dr. H. Ali Imron, M.Ag.

Jln. Kyai Gilang Kauman No 7-8 Mangkangkulon Semarang

Dr. Mahsun, M.Ag.

Pakelsari RT 01 RW VII Bulurejo Mertoyudan Magelang

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Lampiran : 4 (empat) Eksemplar Skripsi
Hal : Naskah Skripsi
An. Sdr.a Muhammad Riza Syauqi

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Walisongo Semarang

Assalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta menyarankan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama : Muhammad Riza Syauqi
NIM : 122111096
Judul Skripsi : ***"Al-Wakālah II Qabli Al-Nikah kepada Kafir Zimmy (Studi Perbandingan Pendapat Al-Mauṣūṭiy dan Al-'Imrony)"***

Sudah dapat diajukan kepada Fakultas Syari'ah dan Hukum Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhsiyah Konsentrasi Muqāranat Al-Mazāhib UIN Walisongo Semarang sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana Strata Satu dalam Ilmu Syari'ah.

Dengan ini kami berharap agar skripsi saudara tersebut diatas dapat segera dimunaqasyahkan.

Wassalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh

Pembimbing I



Dr. H. Ali Imron, M.Ag.
NIP 19730730 200312 1 003

Semarang, 27 Mei 2016
Pembimbing II



Dr. Mahsun, M.Ag.
NIP 19671113 200501 1 001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
Jl. Prof. Dr. Hamka Kampus III UIN Walisongo Semarang 50185

PENGESAHAN

Skripsi Saudara : MUHAMMAD RIZA SYAUQI
NIM : 122111096
Judul : "AL-WAKĀLAH LI QABŪL AL-NIKĀH KEPADA
KAFIR ZIMMY (STUDI PERBANDINGAN
PENDAPAT AL-MAUŠILY DAN AL-'IMRONY)"

telah dimuqasahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syari'ah UIN Walisongo Semarang, dan dinyatakan lulus dengan predikat cumlaude/baik/cukup, pada tanggal: 16 Juni 2016

dan dapat diterima sebagai syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata Satu tahun akademik 2015/2016.

Semarang, 21 Juni 2016

Dewan Penguji,
Ketua Sidang

Drs. H. Mohamad Solek, M.A.
NIP. 19660318 199303 1 004

Penguji I

Dr. H. Mashudi, M.Ag.
NIP. 19690121 200501 1 002

Pembimbing I

Dr. H. Ali Imron, M.Ag.
NIP 19730730 200312 1 003

Sekretaris Sidang

Dr. H. Ali Imron, M.Ag.
NIP. 19730730 200312 1 003

Penguji II

Dr. H. Moh. Aria Imroni, M.Ag.
NIP. 19690709 199703 1 001

Pembimbing II

Dr. Mahsun, M.Ag.
NIP 19671113 200501 1 001

MOTTO

حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

Cukuplah Allah menjadi Penolong kami dan Allah adalah sebaik-baik Pelindung
(Qs. Ali Imron: 173)

نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Dia adalah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong
(Qs. Al-Anfāl: 40)

PERSEMBAHAN

Alhamdulillah, berkat do'a dan segala kerendahan hati, maka skripsi ini penulis persembahkan sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah SWT, untuk:

1. Orang tuaku tercinta, ayahanda H. Nur Kholis Fayumi dan Ibunda Hj. Anis Watin Jamilah yang senantiasa memberikan do'a restu, motivasi, cinta dan kasih sayang disetiap waktu dengan penuh keikhlasan. Salam ta'zimku kepadamu ayah dan ibu, semoga Allah senantiasa memberikan rahmat, ampunan serta kebahagiaan dunia akhirat bagimu berdua, Amin.
2. Kakak-kakakku, Muhammad Ulinnuha, S.Pi., Mohammad Naffah Ainurrofiq, S.T., dan Adik semata wayang, Wafiq Aniqoh, yang selalu memberikan semangat kepada penulis.
3. Bapak KH. Mohamad Arja Imroni dan Ibu Nyai Hj. Ain Ainul Ghurroh.
4. Kepada calon istri penulis yang selama ini secara tidak langsung telah mendorong penulis untuk menyelesaikan skripsi tepat pada waktunya, meskipun penulis sendiri tidak tahu siapa.

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi *pikiran-pikiran orang lain*, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 24 Juni 2016

Deklarator,



Muhammad Riza Syaqqi
NIM 122111096

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158 Tahun 1987 – Nomor: 0543 b/u/1987

1. Konsonan

No	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ḏ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	S
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḏ

No	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	'
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
22	ك	k
23	ل	l
24	م	m
25	ن	n
26	و	w
27	هـ	h
28	ء	'
29	ي	y

2. Vokal Pendek

ا = a كَتَبَ kataba ا... = ā قَالَ qāla
ي = i سُوِّلَ su'ila اِي = ī قِيلَ qīla
و = u يَذْهَبُ yaẓhabu اُو = ū يَقُولُ yaqūlu

3. Vokal Panjang

4. Diftong

اَيَّ = ai كَيْفَ kaifa
اُوَّ = au هَوْلًا ḥaula

ABSTRAK

Kebolehan *wakālah* kabul nikah telah menjadi kesepakatan ulama. Hal itu merujuk pada praktek Nabi Muhammad saw. ketika menikahi Sayyidah Maimunah ra. yang diwakilkan Abu Rafi', dan praktek Nabi Muhammad yang mewakilkan kepada 'Amr bin Umayyah Al-Domry ketika menikahi Ummu Habibah binti Abi Sufyan. *Wakālah* kabul nikah didefenisikan sebagai pemindahan wewenang dari pihak suami kepada pihak lain dalam pengucapan akad *kabul* nikah.

Persoalan *wakālah* kabul nikah menjadi perdebatan ulama dalam kaitannya penerima perwakilan (*al-wakīl*) adalah kafir *zimmi*. Hal itu karena tidak adanya teks hadits yang secara eksplisit memberikan penjelasan tentang boleh dan tidaknya. Al-Mauṣily dan Al-Imrony termasuk dua ulama yang berada dalam pusaran perdebatan masalah ini. Oleh karena itu, penulis tertarik membahas pendapat kedua imam tersebut untuk penulis sajikan dalam bentuk skripsi. Tidak hanya dengan memaparkan pendapat keduanya, penulis juga mencoba merumuskan metode *istinbat* apa yang digunakan oleh Al-Mauṣily maupun Al-Imrony.

Jenis penelitian dalam skripsi ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data diperoleh dari data primer dan data sekunder. Dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode pengumpulan data dengan teknik dokumentasi. Setelah mendapatkan data yang diperlukan, maka data tersebut penulis analisis dengan metode analisis deskriptif-komparatif.

Dari hasil penelitian dapat disimpulkan bahwa perbedaan pendapat antara Al-Mauṣily dan Al-Imrony disebabkan oleh beberapa hal; *Pertama*, perbedaan dalam penetapan syarat bagi *al-wakīl*. Al-Mauṣily tidak menghendaki Islam sebagai syarat, sementara Al-Imrony secara implisit menghendaki Islam sebagai syarat. *Kedua*, perbedaan dalam pemahaman makna kecakapan (*al-ahliyah al-taṣarruf*) bagi *al-wakīl*. Al-Mauṣily menghendaki makna kecakapan didasarkan pada kecakapan lahiriah, sementara Al-Imrony menghendaki makna kecakapan didasarkan pada ketentuan syari'ah. *Ketiga*, perbedaan dalam latar sosial. Al-Mauṣily adalah seorang

Ulama Ḥanafiyah yang lahir dan hidup di kota besar, Mosul. Sementara Al-‘Imrony adalah seorang Ulama Syafi’iyah yang lahir dan hidup di desa, Sair, Yaman. *Keempat*, perbedaan dalam obyek pengqiyasan (*maqīs ‘alaih*). Al-Mauṣily menganalogikan kafir *zimmy* dengan anak kecil *mumayyiz* (*aṣ-ṣoby al-‘āqil*), menggunakan alasan hukum *wujūd al-‘aql* (adanya akal). Berpijak pada kasus Amr bin Ummu Salamah yang menjadi wali Ibunya, padahal waktu itu Amr bin Ummu Salamah masih kecil. Sedangkan Al-Imrony menganalogikan keharaman *wakālah* kabul nikah kafir *zimmy* dengan keharaman laki-laki kafir menikahi muslimah.

Qiyas yang digunakan oleh Al-Mauṣily adalah *qiyas ma’a al-fāriq*, yaitu pengqiyasan dua kasus yang sejatinya berbeda. Anak kecil *mumayyiz* yang dijadikan *maqīs ‘alaih* olehnya adalah muslim, maka dari itu ia boleh menjadi wali. Keabsahan perwaliannya didasarkan pada dua aspek yang tidak terpisahkan, yaitu *wujūd al-‘aql* dan *al-Islām*. Sementara kafir *zimmy*, kendatipun berakal, ia adalah non-muslim. Maka berdasarkan analisa perbandingan, penulis menilai *qiyas* yang diusung Al-Imrony dengan *qiyas musawy-nya* lebih kuat daripada *qiyas* yang diusung Al-Mauṣily

Kata Kunci: *Wakālah, Qabūl Al-Nikāh, Kafir Zimmy*

KATA PENGANTAR

Puji syukur dengan untaian Tahmid Alhamdulillah, senantiasa penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, yang selalu menganugrahkan segala taufiq hidayah serta inayah-Nya. Şolawat dan Salam semoga senantiasa tercurahkan kepada baginda Rasulullah SAW yang selalu kita nanti-nantikan syafa'atnya fi yaumil qiyamah.

Adalah kebahagiaan tersendiri jika tugas dapat terselesaikan tepat pada waktunya. Penulis menyadari bahwa skripsi ini tidak dapat terselesaikan dengan baik tanpa ada bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis menyampaikan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag. selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Bapak Dr. H. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag. selaku Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo Semarang.
3. Seluruh Dosen, Karyawan dan civitas akademika Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo Semarang.
4. Bapak Dr. H. Ali Imron, M.Ag. selaku pembimbing I dan Bapak Dr. Mahsun, M.Ag. selaku pembimbing II, yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikiran untuk memberikan arahan dan masukan dalam materi skripsi ini.
5. Keluarga penulis, Ayah dan Ibu tercinta, H. Nur Kholis Fayumi dan Ibu Hj. Anis Watin Jamilah, kakak-kakakku; Muhamad Ulinnuha, S.Pi, Mohammad Naffah Ainurrofiq, S.T., dan Adikku

tercinta Wafiq Aniqoh, yang telah memberikan do'a dan dorongan moril dan materil dalam setiap proses belajar.

6. Bapak Dr. H. Mohamad Arja Imroni, M.Ag. dan Ibu Nyai Hj. Ain Ainul Ghurroh, S.Sy., M.Ag., yang telah banyak menginspirasi Penulis.
7. Para pimpinan di Bimbel New Varian, Bapak H. Erwan Santoso beserta Ibu Hj. Betty Diah Lestari, Bapak H. Hermunadi beserta Ibu Hj. Risdiana. Ibu Umi Arum Setyoningtyas, terimakasih penulis ucapkan terimakasih mendalam atas kesempatan yang telah diberikan dalam pengabdian selama tiga tahun lamanya.
8. Seluruh keluarga besar Perumahan Beringin Indah dan Masjid Miftahul Jannah, khususnya bapak H. Fakrur Razi dan bapak H. M. Mudlofi.
9. Pimpinan TPQ Miftahul Jannah, Ibu Hj. Uswatun Khasanah, beserta teman-teman asatiz dan asatizah; Ust. Lukman, Ust. Nur, Ust. Ircham, Ust. Zulfikar, Ustz. Isti, Ustz. Iim, Ustz. Suntari, Ustz. Anisa.
10. Teman se-nasib, se-perjuangan, se-kamar, sang teladan; Kang Lukman.
11. Teman-teman yang penulis rasa berjasa dalam hidup; Ana Maria Ulfa, dek Nazla, Saolin, Kang Lisin, dll.
12. Teman-teman kelas Muqaranah al-Mazahib: Yu itoh, Miph, yu Abigh, Lia cuyunk, Kang Hadhin, Kang Khotib, Kang Pi'i, Kang

Hafidhi, Arip, dll, semoga tetap terjalin tali persaudaran kita selamanya.

13. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah membantu hingga selesainya skripsi ini.

Kepada semua pihak yang telah penulis sebutkan diatas, semoga Allah senantiasa membalas amal baik mereka dengan sebaik-baik balasan.

Akhirnya, dengan segala kerendahan hati, penulis sadar sepenuhnya bahwa karya tulis ini sangat jauh dari kesempurnaan. Sehingga kritik dan saran konstruktif sangat penulis harapkan demi perbaikan karya tulis penulis selanjutnya. Penulis berharap, skripsi ini dapat dijadikan sebagai referensi bagi generasi penerus, dan semoga karya kecil ini dapat bermanfaat untuk penulis khususnya dan untuk pembaca pada umumnya.

Semarang, 21 Juni 2016
Penulis

Muhammad Riza Syaumi
NIM. 122111096

DAFTAR ISI

PERSETUJUAN PEMBIMBING	i
PENGESAHAN	ii
MOTTO	iii
PERSEMBAHAN	iv
DEKLARASI	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
ABSTRAK	vii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xiii
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Perumusan Masalah	13
C. Tujuan Penelitian	13
D. Telaah Pustaka	14
E. Metode Penelitian	16
F. Sistematika Penulisan Skripsi	21
BAB II: TINJAUAN UMUM <i>ṢĪGHAT</i> AKAD NIKAH¹⁹	
A. <i>Ṣīghat</i> Akad Nikah	23
1. Pengertian <i>ṣīghat</i> akad	23
2. Syarat <i>ṣīghat</i> akad	24
B. <i>Wakālah</i> Kabul Nikah	27
1. Tinjauan umum <i>wakālah</i>	27
2. Rukun dan syarat <i>wakālah</i>	31
3. Macam-macam <i>wakālah</i>	39
4. Mewakulkan kabul nikah (<i>al-wakālah li qabūl al-nikāh</i>)	41
C. Kafir <i>Zimmy</i>	43
1. Pengertian kafir <i>zimmy</i>	43
2. Pernikahan kafir / non-muslim	45

BAB III: PENDAPAT AL-MAUŞILY DAN AL-‘IMRONY TENTANG MASALAH AL-WAKĀLAH LI QABŪL AL-NIKĀH KEPADA KAFIR ŻIMMY

A. Biografi, Pendapat dan Metode <i>Istinbāt</i> Al-Mauşily tentang Masalah <i>Al-Wakālah li QabŪl Al-Nikāh</i> Kepada Kafir <i>Żimmy</i>	49
1. Biografi Al-Mauşily	49
a. Kelahiran dan kondisi lingkungan....	49
b. Pendidikan.....	51
c. Pengakuan terhadap Al-Mauşily	53
d. Murid dan karya Al-Mauşily.....	53
e. Metode <i>Istinbāt</i> Al-Mauşily sebagai Pengikut Mazhab Ḥanafī.....	54
2. Pendapat Al-Mauşily.....	64
3. Metode <i>Istinbāt</i> Al-Mauşily	67
B. Biografi, Pendapat dan Metode <i>Istinbāt</i> Al-‘Imrony tentang Masalah <i>Al-Wakālah li QabŪl Al-Nikāh</i> Kepada Kafir <i>Żimmy</i>	69
1. Biografi Al-‘Imrony	69
a. Kelahiran dan kondisi lingkungan....	69
b. Pendidikan.....	70
c. Pengakuan terhadap Al-‘Imrony	72
d. Murid dan karya Al-‘Imrony.....	73
e. Metode <i>Istinbāt</i> Al-‘Imrony sebagai Pengikut Mazhab Syafī’ī.....	74
2. Pendapat Al-Imrony	79
3. Metode <i>Istinbāt</i> Al-‘Imrony	80

BAB IV: ANALISIS PERBANDINGAN TERHADAP METODE *ISTINBĀṬ* AL-MAUŞILY DAN AL-‘IMRONY TERHADAP MASALAH AL-WAKĀLAH LI QABŪL AL-NIKĀH KEPADA KAFIR ŻIMMY

A. Penyebab Perbedaan Pendapat antara Al-Mauşily dan Al-‘Imrony tentang Masalah

<i>Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh</i> Kepada Kafir <i>Žimmy</i>	83
B. Analisis Perbandingan terhadap Metode <i>Istinbāḥ</i> Al-Mauṣily dan Al-‘Imrony tentang <i>Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh</i> Kepada Kafir <i>Žimmy</i>	99
BAB V: PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	112
B. Saran-saran	113
C. Penutup.....	114

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu yang menjadi hal pokok dalam perkawinan adalah kerelaan (*riḍo*) dan persetujuan dari pihak laki-laki dan perempuan untuk mengikatkan diri dalam tali keluarga. *Riḍo* merupakan hal abstrak dan berada pada dimensi kejiwaan/psikis yang tak kasat mata, demikian juga persetujuan. Oleh karena itu, harus ada perlambangan yang memberikan penegasan atas perasaan *riḍo* tersebut, dan indikator khusus yang menunjukkan persetujuan untuk mengadakan ikatan suami istri. Oleh karena itu, agama menjadikan Ijab dan kabul sebagai parameter *riḍo* dan persetujuan.

Pernyataan pertama yang menunjukkan kemauan untuk membangun hubungan suami-istri inilah yang disebut ijab. Dan pernyataan kedua yang dinyatakan oleh pihak yang mengadakan akad berikutnya untuk menyatakan perasaan *riḍo* dan setuju disebut kabul.¹ Dari sini kemudian para ahli merumuskan bahwa rukun perkawinan adalah ijab dan kabul.

Keempat ulama mazhab telah bersepakat dalam penetapan ijab dan kabul sebagai rukun pernikahan.² Keberadaan rukun adalah penentu sahnya sebuah pernikahan. Maka dari itu, keberadaannya

¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār Al-Fikr, Cet Ke-2, Juz VII, 1405 H/1985 M, hlm. 36.

² Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami...*, Juz VII, hlm. 36.

merupakan keharusan dan ketiadaannya menyebabkan tidak sahnya pernikahan.

Ijab dan kabul harus dilaksanakan oleh kedua belah pihak, yaitu dari pihak mempelai perempuan yang dilakukan oleh wali atau yang mewakili, dan selanjutnya kabul dari pihak mempelai laki-laki atau yang mewakili, diucapkan secara langsung dalam satu majelis (*ittihād al-majlis*). Tetapi, dalam kasus mempelai laki-laki tidak mampu mengucapkan kata kabul nikah yang disebabkan ketidakmampuannya untuk hadir dalam majelis akad, fiqih memberikan solusi dengan cara mewakilkan pengucapan tersebut kepada orang lain. Dalam bahasa fiqih dikenal dengan istilah *Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh* (perwakilan kabul nikah).

Dalam terminologi fiqih, perwakilan disebut *wakālah* yang bermakna *al-i'timād* (bersandar), *at-tafwīd* (pendelegasian), dan *al-hifz* (perlindungan). Secara istilah, *wakālah* adalah pelimpahan kekuasaan oleh satu pihak kepada pihak lain dalam hal-hal yang memang bisa diwakilkan.³ Islam merespons kebutuhan umatnya yang tidak semuanya dapat menyelesaikan segala urusannya secara sendiri dengan memperkenalkan akad *wakālah*. Akad ini mendapat legitimasi

³ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami...*, Juz IV, hlm. 150. Lihat pula: Ahmad Zainuddin ibn Abd al-'Aziz al-Ma'bary al-Malibary, *Faṭ al-Mu'in bi Syarhi Qurrat al-'Ain bi Muhimmāt ad-Dīn*, Beirut: Daar Ibn Hazm, Cet. Ke-1, 1424 H/2004 M, hlm. 359.

oleh al-Qur'an melalui Qs. al-Kahfi: 19 dan Qs. Yusuf: 93,⁴ Hadits dan ijmak ulama.⁵ Khusus kabul nikah yang diwakilkan, hadis Nabi Muhammad Saw. yang dijadikan landasan hukum adalah:

حَدِيثُ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَلَّ عَمْرُو بْنَ أُمَيَّةَ الضَّمْرِيِّ فِي قَبُولِ نِكَاحِ أُمِّ حَبِيبَةَ بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ.⁶

Artinya: Hadits: Bahwasannya Nabi Saw. dahulu pernah mewakilkan kepada 'Amr bin Umayyah dalam menerima pernikahan Ummi Habibah binti Abi Sufyan

حديث : أنه صلى الله عليه وسلم وكل أبا رافع في قبول نكاح ميمونة⁷

Artinya: "Hadits: Bahwa beliau saw. mewakilkan kepada Abu Rafi' untuk menerima pernikahan Maimunah."

Rukun beserta syarat *wakālah* ada empat, pertama, orang yang mewakilkan (*al-muwakkil*). Kedua, orang yang mewakili (*al-wakīl*). Ketiga, perkara yang diwakilkan (*al-muwakkal fih*). Keempat, *ṣīgat* (ijab dan kabul).⁸ Mazhab Ḥanafi hanya menjadikan ijab dan kabul sebagai rukun, dan menjadikan yang lain sebagai syarat.⁹

⁴ Qs. Al-Kahfi: 19 (فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ), Qs. Yusuf: 93 (أَذْهَبُوا بِمِصْصِي هَذَا فَالْقَوْهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ).

⁵ Dalil ijmak bisa ditemukan dalam Ijmak Ibnu Manẓūr. Lihat pada: Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-Imrony, *al-Bayān fī Mazhab al-Imām asy-Syāfi 'i*, Damaskus: Dār al-Minhāj, Juz VI, Cet. Ke-1, 1421 H/2000 M, hlm. 393.

⁶ Syihabuddin Ahmad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn Hajar al-'Asqālani as-Syafi'i, *Talkhīṣ al-Habīr fī Takhrijī Ahādīṣ ar-Rāfi 'i al-Kabīr*, Cordoba: Mu'assasah Qurṭubah, Juz III, Cet. Ke-1, 1416 H/1995 M, hlm. 111.

⁷ Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-Imrony, *al-Bayān...*, hlm. 394.

⁸ Ibrohim al-Bajuri, *Hāsyiyat as-Syaikh Ibrohim al-Bajūri*, hlm 739.

⁹ Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafi, *Badai' As-Ṣonai'....*, Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah, Juz 6, Cet. Ke-2, 1986, hlm. 20.

Pertama, *al-muwakkil* atau orang yang mewakilkan. Syaratnya adalah Pemilik sah yang dapat bertindak terhadap sesuatu yang diwakilkan (*an yakūna min man yamliku fi'la mā wukkila bihi binafsihi*).¹⁰ Karena *wakālah* merupakan akad penyerahan hak bertindak, maka seseorang yang tidak mempunyai hak bertindak tidak bisa mewakilkan tindakan tersebut kepada orang lain. Seperti halnya *wakālah* dari orang gila dan anak kecil *ghoiru mumayyiz*. Adapun anak kecil yang sudah *mumayyiz*, menurut ulama Ḥanafiyah sah ber*wakālah* dalam tindakan-tindakan yang membawa manfaat baginya, seperti mewakilkan untuk menerima hibah, sedekah, ataupun wasiat.

Kedua, *al-wakīl* atau orang yang menerima perwakilan. Menurut Ḥanafiyah hanya disyaratkan berakal (*an yakūna 'āqilan*) dan menegerti *wakālah* (*an ya'lama al-wakīl bi al-wakālah*).¹¹ Maka tidaklah sah *wakālah* kepada orang gila, atau anak kecil yang *ghoiru 'āqilan*. Sedangkan anak kecil yang *'āqilan*, boleh menjadi wakil. Amr bin Ummu Salamah menikahkan ibunya kepada Rasulullah saw., padahal waktu itu ia merupakan anak kecil dan belum *Baligh*. Ketentuan “berakal” bagi *al-wakīl* ini merupakan hal prinsipil, karena berakal merupakan syarat diperbolehkannya seseorang untuk

¹⁰Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafī, *Badai' As-Ṣonai'...*, hlm. 20. Syamsuddin Muhammad bin Ahmad as-Syarbini, *Al-Iqna' fī Halli Alfaẓi Abi Syuja'*, dalam Sulaiman bin Muhammad bin Umar al-Bujairomy, *Al-Bujairomy 'ala al-Khoṭīb*, Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, Juz 3, 1997 M/ 1417 H, hlm. 457.

¹¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami...*, Juz 4, hlm. 153.

bertindak secara syara' (*syartu ahliyyati at-taşarruf asy-syar'iyah*).¹² Menurut Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah, perwakilan anak kecil tidaklah sah karena anak kecil belum terbebani hukum (*ghoiru mukallaḥ*) maka ia tidak bisa bertindak atas nama dirinya sendiri. Oleh sebab itu, anak kecil tidak sah menjadi wakil bagi orang lain. Begitu juga tidaklah sah seorang perempuan apabila menjadi wakil atas orang lain dalam melaksanakan akad nikah, karena ia sendiri tidak mempunyai hak dalam urusan tersebut.¹³ Maka tak heran jika dalam hal ini golongan Syafi'iyah menetapkan “*Şihatu mubāsyarat at-taşarruf li nafsihī*” sebagai syarat bagi wakil (*al-wakīl*).¹⁴

Ketiga, syarat *al-muwakkal fīh* adalah merupakan tindakan yang memang bisa diwakilkan (*an yakūna qōbilan li an-niyābah*), seperti akad jual beli, hibah, nikah, dan akad-akad muamalah yang lain. Sedangkan tindakan yang tidak bisa diwakilkan, secara garis besar, adalah tindakan-tindakan yang berkaitan dengan ibadah fisik (*al-'ibadah al-badaniyah*), seperti ṣolat, persaksian, nazar, dan lain sebagainya. Namun tidak semua ibadah fisik tidak bisa diwakilkan, ada pengecualian, seperti pada ibadah haji dan penyembelihan hewan kurban.¹⁵

¹² Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafi, *Badai' As-Şonai'*..., hlm. 20.

¹³ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami*..., Juz 4, hlm. 154.

¹⁴ Sulaiman bin Muhammad bin Umar al-Bujairomy, *Al-Bujairomy 'ala al-Khoṭib*, Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, Juz 3, 1997 M/ 1417 H, hlm. 460.

¹⁵ Ibrohim al-Bajuri, *Hasyiyat as-Syaikh Ibrohim al-Bajuri*, hlm 740-741.

Keempat, *ṣighāt* yaitu ijab dan kabul. Ijab dari perwakilan (*al-muwakkil*) adalah ucapan semisal: “aku wakulkan kepadamu hal ini”, “Lakukanlah tindakan ini” , atau “aku izinkan engkau untuk melakukan tindakan ini”, dan lain sebagainya. Sedangkan kabul dari wakil (*al-wakīl*) adalah ucapan seperti: “aku terima” dan lain sebagainya. Kabul tidak disyaratkan berbentuk lafaz dan ucapan, tetapi bisa berbentuk perbuatan. Semisal ketika wakil mengetahui bahwa ia dipasrahi suatu tindakan lantas ia mengerjakannya, maka hal tersebut sudah bisa dianggap sebagai wujud penerimaan/kabul. Dan *ṣighāt wakālah* tidak disyaratkan untuk diucapkan dalam satu majelis (*ittihād al-majlis*), cukup masing-masing pihak mengetahui adanya *wakālah* yang lantas kemudian ditindaklanjuti.¹⁶

Dari sekian rukun dan syarat yang sudah diuraikan di atas, para ulama kemudian merumuskan kaidah baku dalam *wakālah* yaitu:

وكل ما جاز للإنسان التصرف بنفسه جاز له أن يوكل فيه غيره أو يُتَوَكَّلُ فيه عن غيره¹⁷

Artinya: “Setiap apa yang diperbolehkan untuk dilakukan secara sendiri, boleh juga untuk diwakilkan kepada orang lain, atau menjadi wakil dari yang lain.”

Selain adanya hadits yang penulis sebutkan di atas, prinsip inilah yang juga menjadi dasar bolehnya mempelai laki-laki

¹⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami...*, Juz 4, hlm. 152.

¹⁷ Abu ‘Abdullah Syamsuddin Muhammad Ibnu Qosim Ibnu Muhammad Al-Gozi, *Faṭ al-Qorib fi Syarhi Alfaz al-Taqrīb*, Beirut: Daar Ibnu Hazm, Cet. Ke-1, 1425 H/2005 M, hlm. 183. Lihat pula: Ibrohim al-Bajuri, *Hasyiyat as-Syaikh Ibrohim al-Bajuri*, hlm. 742. Mustofa Daib al-Baga, *At-Taḥḥib fi Adillati Matni al-Goyati wa at-Taqrīb*, hlm. 137.

mewakilkkan kepada orang lain untuk mengkabulkan nikahnya. Artinya mempelai laki-laki tidak hadir, tetapi yang hadir dalam majelis akad nikah tersebut adalah seorang wakil yang bertindak atas nama mempelai laki-laki untuk mengucapkan akad kabul nikah.

Mewakilkkan kabul nikah diperbolehkan secara syara'. Namun ada ketentuan prinsipil yang harus dipegang, yaitu *ṣighāt* ijab dan kabulnya harus disesuaikan sebagaimana ketentuan berikut:

ويقول الولي لوكيل الزوج: زوّجت بنتي فلانا ابن فلان (هو اسم الموكل في المثال), فيقول وكيله كما يقول ولي الصبي حين يقبل النكاح له: قبلت نكاحها له؛ فإن ترك لفظه "له" فيهما لم يصح النكاح.¹⁸

Artinya: Dan berkata seorang wali kepada wakil mempelai laki-laki: Aku nikahkan putriku kepada Fulan bin Fulan (nama *muwakkil*, sebagai contoh). Maka wakil mempelai laki-laki tersebut menjawab sebagaimana jawaban seorang wali dari anak kecil ketika menerima nikah untuknya-dengan jawaban: Aku terima nikah putri bapak untuk Fulan bin Fulan. Jika dalam ijab maupun kabul tidak disertakan kata "له" - yang menunjukkan peruntukan akad, maka nikahnya tidak sah.

Segala bentuk ketentuan yang sudah tersebut di atas adalah ketentuan *wakālah* kabul nikah dalam konteks mempelai laki-laki dan mempelai perempuan, serta penerima perwakilan beragama Islam. Namun muncul permasalahan jika kabul nikah tersebut diwakilkkan kepada kafir *zimmi*¹⁹. Dalam artian, wakil dari pengucap akad kabul

¹⁸ Ahmad Zainuddin ibn Abd al-'Aziz al-Ma'bary al-Malibary, *Faṭ al-Mu'in bi Syarhi Qurrat al-'Ain bi Muhimmat ad-Din*, hlm. 475.

¹⁹ kafir *zimmi* sebagai wakil pengucap *qabūl* nikah yang dimaksud di sini adalah seseorang yang secara ketentuan fisik dan psikis (balig dan berakal) mampu

nikah itu dilakukan oleh seorang non muslim dalam sebuah pernikahan yang dilangsungkan dengan wanita muslimah. Hal inilah yang masih menjadi perdebatan di kalangan ulama.

Dalam terminologi fiqh Islam klasik, non-muslim disebut *zimmi*, yang diartikan sebagai kaum yang hidup dalam pemerintahan Islam yang dilindungi keamanan hidupnya dan dibebaskan dari kewajiban militer serta zakat, namun diwajibkan membayar pajak (*jizyah*).²⁰ *Zimmi* secara etimologi juga dijelaskan dengan pengertian orang kafir yang menjadi warga negara Islam.²¹ Sedangkan secara terminologi, *zimmi* adalah sekelompok orang kafir yang hidup (bertempat tinggal) di wilayah yang berada dibawah kekuasaan Muslim.²²

Dalam masalah pernikahan, kafir *zimmi* secara syara' tidak diperbolehkan menikahi wanita muslimah. Hal tersebut telah menjadi kesepakatan Ulama²³ sebagaimana juga ditegaskan dalam al-Quran surat al-Baqoroh ayat 221:

untuk melaksanakan tugas yang diwakilkan kepadanya, tetapi terhalang oleh faktor agama.

²⁰ Hamka Haq, *Konsep Zimmi dan Non-Muslim Indonesia*, Kolom ini diterbitkan oleh Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, Edisi 055, April 2012, Kode kolom: 055K-HAH001, hlm. 2-3. Lihat di <http://124.40.255.206/inspirasi/books/1374557120.pdf>, diakses pada 8-5-2016, pukul 23.29 wib.

²¹ H. Mahmud Yunus, *Kamus Yunus*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989, hlm. 135.

²² Abdul Karim Zaidan, *Ahkām az-Zimmiyyīn wa al-Musta`minīn fī Dār al-Islām*, Beirut: Mu`assasah ar-Risālah, 1402 H/1982 M, hlm. 22.

²³ Abdul Karim Zaidan, *Ahkām az-Zimmiyyīn...*, hlm. 354.

...وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا... الآية

Artinya: ...Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman...²⁴ (Qs. al-Baqoroh: 221)

Perbedaan pendapat mengenai boleh dan tidaknya kafir *zimmy* menjadi wakil muslim dalam menikahi wanita muslimah secara spesifik juga dapat dilihat antara Imam Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily (599-683H)²⁵ dengan Imam Abu al-Husain Al-‘Imrony (489-557 H).²⁶ Keduanyalah yang sejauh pembacaan penulis telah secara eksplisit menyatakan pendapatnya tentang masalah kabul nikah kepada kafir *zimmy* ini.

Imam Al-Mauşily dalam kitabnya *Al-Ikhtiyār li Ta’līl Al-Mukhtār* menyatakan bahwa tindakan *wakalāh* kabul nikah kepada kafir *zimmy* adalah sah untuk dilakukan. Dia mengatakan:

فَلَوْ وَكَّلَ صَبِيًّا لَا يَعْقِلُ أَوْ مَجْنُونًا فَهُوَ بَاطِلٌ، وَلَوْ وَكَّلَ صَبِيًّا عَاقِلًا مَأْدُونًا أَوْ عَبْدًا مَأْدُونًا أَوْ مَخْجُورًا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ حَازَ، وَكَذَلِكَ إِذَا وَكَّلَ الْمُسْلِمُ ذِمِّيًّا أَوْ بِالْعَكْسِ أَوْ حَرَبِيًّا مُسْتَأْمَنًا لِمَا ذَكَرْنَا.²⁷

Artinya: Apabila seseorang mewakili kepada anak kecil yang belum *mumayyiz*, atau kepada orang gila, maka perwakilannya batal. Namun apabila mewakili kepada anak kecil yang sudah *mumayyiz* dan diizini (oleh walinya),

²⁴ *Alqur’an dan Terjemahannya*, Kementerian Agama RI, (Bandung: Jabal Raudlatul Jannah, 2010).

²⁵ Seorang ulama pengikut mazhab Hanafi, selanjutnya disebut dengan Al-Mauşily

²⁶ Seorang ulama pengikut mazhab Syafi’i, selanjutnya disebut dengan Al-‘Imrony

²⁷ Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily, *Al-Ikhtiyār Li Ta’līl Al-Mukhtār*, Beirut: Dirāsah al-‘Ālamīyah, Juz II, Cet. Ke-1, 1430 H/2009 M, hlm. 380-381.

atau kepada budak yang diizinkan (oleh tuannya), atau kepada *mahjūr* (orang yang dicegah *taṣarruf*-nya) yang diizinkan (oleh tuannya), maka perwakilannya boleh. Demikian juga boleh apabila seorang Muslim mewakilkan kepada seorang *Ḍimmi*, atau sebaliknya. Atau orang Kafir *Harby* mewakilkan kepada kafir *Musta'man*, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Pandangan berbeda diutarakan oleh Imam Al-'Imrony dalam kitabnya berjudul *Al-Bayān fī Maḏhab Al-Imām Asy-Syāfi'i*, dia menyatakan bahwa *wakālah* kabul nikah kepada kafir *ḏimmi* tidaklah sah.

وإن وكله المسلم ليقبل له نكاح مسلمة.. لم يصح؛ لأنه لا يملك قبول نكاحها لنفسه، فلم يصح أن يتوكل فيه لغيره.²⁸

Artinya: Apabila seorang muslim mewakilkan kepada kafir *ḏimmi* untuk mengkabuli pernikahan muslim dengan wanita muslimah, maka tidak sah. Hal itu dikarenakan *ḏimmi* tidak sah menikahi wanita muslimah, maka tidak sah mewakilkan kabul nikah kepada orang lain.

Dalam masalah tersebut, Al-Mauṣily menganalogikan kafir *ḏimmi* dengan anak kecil *mumayyiz* (*aṣ-ṣabiy al-'āqil*) yang mendapatkan izin. Izin bagi anak kecil sangat penting karena keabsahan tindakannya (*taṣarruf*) didasarkan atas adanya izin dari walinya. Keabsahan anak kecil *mumayyiz* dalam bertawarruf sebagai wakil dilandaskan oleh hadits Nabi saw. yang menerangkan bahwa 'Amr bin Ummu Salamah dulu pernah menjadi wali ibunya, Sayyidah

²⁸ Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-'Imrony, *al-Bayān...*, Juz VI, Cet. Ke-1, 1421 H/2000 M, hlm. 405.

Ummu Salamah, ketika ibunya dinikahi Rasulullah saw., padahal waktu itu ‘Amr bin Ummu Salamah masih kecil.

(وَلَنَا) مَا رُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «لَمَّا خَطَبَ أُمُّ سَلَمَةَ قَالَتْ: إِنَّ أَوْلِيَانِي عُيَيْبٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَيْسَ فِيهِمْ مَنْ يَكْرَهُنِي ثُمَّ قَالَ لِعَمْرٍو ابْنِ أُمِّ سَلَمَةَ: فَمَنْ فَرَّجَ أَمَّكَ مِنِّي فَرَّجَهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكَانَ صَيِّبًا»²⁹

Artinya: (Dan menurut kami, golongan Hanafiyah), adalah hadits yang diriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. ketika mengkhitbah Ummu Salamah, ummu salamah berkata: “Wahai Rasulullah, sesungguhnya orang-orang yang menjadi waliku telah wafat”. Maka Rasul Saw. pun menjawab: “tidak seorang pun dari walimu yang membenciku, lantas beliau meminta ‘Amr bin Ummu Salamah: “berdirilah engkau wahai ‘Amr, dan nikahkanlah Ibumu denganku. Maka ‘Amr menikahkan Ibunya Ummu Salamah dengan Rasulullah Saw. padahal ia masih kecil.

Berbeda dengan Al-Mauşily, Imam Al-‘Imrony tetap pada prinsip bahwa seorang wakil (*al-wakīl*) haruslah dari orang yang ketika bertindak untuk dan atas nama dirinya dianggap sah (*an yakūna ahlān li at-taşarruf fīmā yurīdu an yuwakkila fīhi ‘an ghoirihi*).³⁰ Karena laki-laki kafir tidak sah menikahi wanita muslimah, maka jelas ia tidak sah menjadi wakil yang bertindak atas nama *muwakkil* untuk menikahi wanita muslimah. Bukti konsistensi Al-‘Imrony terhadap prinsip juga ia tunjukkan dalam kasus lain, yaitu apabila wanita yang

²⁹ Alauddin Abi Bakr bin Mas’ud Al-Kasani Al-Hanafi, *Badai’ As-Şonai’*..., hlm. 20.

³⁰ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba’ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz III, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M, hlm. 160.

akan dinikahi (*mankūḥah*) adalah *zimmiyah*, maka *wakālahnya* sah. Karena laki-laki kafir boleh menikahi wanita kafir.

وإن وكل المسلم ذمياً ليقبل له النكاح على ذمّيٍّ صحّ؛ لأن الذمي يملك قبول نكاحها لنفسه، فصح توكيله فيها.³¹

Artinya: Jika seorang muslim mewakilkan kepada *zimmi* untuk *menqobuli* pernikahan yang ia langsung dengan wanita *zimmiyah*, maka hukumnya boleh. Hal itu karena laki-laki *zimmi* boleh menikahi wanita *zimmiyah*, maka *wakālahnya* pun juga sah.

Dua pendapat kontradiktif ini menarik untuk dibahas lebih lanjut, karena sejauh pembacaan penulis, kedua imam itulah yang secara eksplisit memberikan jawaban atas permasalahan *wakālah* kabul kepada kafir *zimmi*. Sepintas membandingkan pendapat dua Imam yang berafiliasi pada mazhab yang berbeda tentu akan melahirkan pendapat yang berbeda pula. Namun perlu juga diingat bahwa terkadang dalam masalah yang sama, meskipun tidak sama dalam mazhab, akan melahirkan pendapat yang sama pula. Perbedaan tersebut memunculkan bermacam praduga, apakah dilatarbelakangi perbedaan metodologi, perbedaan kondisi sosial, ataukah hanya sentimen mazhab.

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut, penulis ingin mengetahui lebih dalam tentang ketentuan Imam Al-Mauṣily dengan Imam Al-‘Imrony dalam menanggapi persoalan tersebut, maka penulis

³¹ Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-‘Imrony, *al-Bayān...*, Juz VI, hlm. 405.

akan melakukan kajian lebih mendalam tentang permasalahan ini dengan judul “*Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh kepada Kafir Zimmy (Studi Perbandingan Pendapat Al-Mauṣily dan Al-‘Imrony)*”.

B. Perumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka pokok persoalan yang akan diangkat dalam skripsi di sini adalah:

1. Apa penyebab perbedaan pendapat antara Al-Mauṣily dan Al-‘Imrony tentang *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmy*?
2. Bagaimana perbandingan metode *istinbāt* antara Imam Al-Mauṣily dan Imam Al-‘Imrony tentang *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmy*?

Dari rumusan masalah yang penulis uraikan dapat dimengerti bahwa penelitian ini masuk dalam kajian fiqih dengan menggunakan pendekatan usul fiqih.

C. Tujuan Penelitian

Adapun yang menjadi tujuan penelitian ini sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui penyebab perbedaan pendapat Al-Mauṣily dan Al-‘Imrony dalam masalah *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmy*.
2. Untuk memberikan penilaian terhadap metode *istinbāt* Al-Mauṣily dan Al-‘Imrony dalam masalah *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmy*.

D. Telaah Pustaka

Dalam membahas tema ini, penulis telah melakukan kajian terhadap skripsi-skripsi yang pernah diangkat sebelumnya, diantaranya:

Skripsi yang disusun oleh Nanang Husni Faruk yang berjudul *Analisis Hukum Islam Terhadap Pasal 29 Ayat 2 Kompilasi Hukum Islam (KHI)*³² *Tentang Kabul Nikah Yang Diwakilkan*. Penulis skripsi ini menyimpulkan bahwa sebagaimana bolehnya wali nikah mewakilkan untuk mengijab nikah boleh juga bagi pengantin laki-laki mewakilkan orang lain untuk mengkabulkan nikahnya. Artinya pengantin laki-laki tidak hadir, tetapi yang hadir wakilnya untuk mengkabulkan nikah baginya. Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, membolehkan calon pengantin pria untuk mewakilkan kabul nikah dalam akad pernikahan dengan ketentuan: (1) Memberikan kuasa kepada dengan tegas secara tertulis bahwa kabul nikahnya diwakilkan dan penerimaan wakil atas akad nikah itu adalah untuk mempelai pria. (2) Adanya keikhlasan dari

³² Pasal 29 ayat 2 Kompilasi Hukum Islam; “dalam hal-hal tertentu ucapan kabul nikah dapat diwakilkan kepada pria lain dengan ketentuan calon mempelai pria memberi kuasa yang tegas secara tertulis bahwa penerimaan wakil atas akad nikah itu adalah untuk mempelai pria.” Akan tetapi, dalam klausul pasal 29 ayat 3 KHI; “Dalam hal calon mempelai wanita atau wali keberatan calon mempelai pria diwakili, maka akad nikah tidak boleh dilangsungkan.”

pihak istri atau wali atas kabul yang diwakilkan dalam akad nikah tersebut³³

Skripsi yang ditulis oleh Sri Wahyuni dengan judul *Studi Analisis Pendapat Imam Taqiyuddin Al Hişni Asy Syafi'i Dalam Kitab Kifayah Al Akhyar Tentang Perwakilan Perwalian Dalam Majelis Akad Nikah*, menerangkan bahwasannya Imam Taqiyuddin Al Hişni Asy Syafi'i dalam kitab *Kifayah Al Akhyar* berpendapat bahwa hadirnya *muwakkil* menyaksikan akad nikah yang dilakukan oleh wakil, dapat menyebabkan akad nikah menjadi tidak sah. Namun dengan konsep *al-'ādah muhakkamah* sebagai faktor perubahan hukum menjadikan hukum bersifat fleksibel dan dapat beradaptasi dengan perubahan sosial, sebagaimana terdapat dalam praktek masyarakat Indonesia tidak mempersoalkan tentang hadirnya *muwakkil* dan wakil dalam satu majelis waktu akad nikah berlangsung.

Agus Khanif dalam skripsinya yang berjudul *Analisis Pendapat Ibnu Qudamah Tentang Diperbolehkannya Seorang Perempuan Menjadi Wakil Talak*, menerangkan bahwa menurut Ibnu Qudamah, seorang perempuan diperbolehkan menjadi wakil talak karena seorang laki-laki sah menjadikan perempuan sebagai wakil, landasan hukum yang digunakan ialah mengqiyaskan dengan masalah

³³ Nanang Husni Faruk, *Analisis Hukum Islam Terhadap Pasal 29 Ayat 2 Kompilasi Hukum Islam (KHI) Tentang Qabūl Nikah Yang Diwakilkan*, Skripsi Hukum Perdata Islam, Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang. 2008.

memerdekakan budak karena keduanya sama sama menghilangkan kepemilikan.

Yang membedakan skripsi ini dengan skripsi yang telah tersebut di atas adalah obyek yang diteliti. Penulis akan menekankan pembahasan pada pendapat Al-Mauşily dalam kitabnya *Al-Ikhtiyār li Ta'āl Al-Mukhtār* dan pendapat Al-‘Imrony dalam karyanya *Al-Bayān fī Mażhab Al-Imām Asy-Syāfi'i* terkait dengan masalah *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmy*.

E. Metode Penelitian

Yang di maksud dengan metode penelitian adalah suatu cara atau jalan yang ditempuh dalam mencari, menggali, mengolah dan membahas data dalam suatu penelitian, untuk memperoleh pemecahan terhadap suatu permasalahan.³⁴ Untuk melakukan hal-hal tersebut penulis menggunakan metode-metode sebagai berikut :

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, atau penelitian yang obyek penelitiannya digali melalui beragam informasi kepustakaan (buku, ensiklopedi, jurnal ilmiah, koran,

³⁴ Joko Subagyo, *Metodologi Penelitian, Dalam Teori Dan Praktek*, Jakarta: PT.Rineka Cipta, 1994 hlm. 2.

majalah, dan dokumen).³⁵ Berdasarkan pada pengertian ini, maka penulis akan menelaah bahan-bahan pustaka yang berupa buku-buku/kitab-kitab fiqh, dan sumber lainnya yang relevan dengan topik *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmy*.

2. Sumber Data

Menurut Suharsimi Arikunto, sumber data penelitian adalah subyek dari mana data dapat diperoleh.³⁶ Sumber data berasal dari data primer dan sekunder.

a. Data Primer

Data primer ialah data yang diperoleh langsung dari obyek yang akan diteliti.³⁷ Maka sumber data primer dalam penelitian ini penulis dapatkan secara langsung dari kitab *Al-Ikhtiyār li Ta'īl Al-Mukhtār* karya Al-Mausily dan *Al-Bayān fī Mazhab Al-Imām Asy-Syāfi'i* karya Al-‘Imrony.

³⁵ Nana Syaodih, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakaya, 2009, hlm. 52.

³⁶ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, Cet. ke-12, hlm. 120.

³⁷ Sumadi Suryabrata, *Metode Penelitian*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, Cet. Ke-9, 1995, hlm. 84-85.

b. Data Sekunder

Data sekunder adalah sumber data yang dijadikan data pelengkap dan pendukung dari data primer.³⁸ Maka dalam penelitian ini, data penunjang tersebut penulis dapatkan dari buku-buku yang mempunyai relevansi langsung dengan tema penulisan skripsi ini, diantaranya adalah *Badai' As-Şonai'*, *Uşul As-Sarkhosity*, *at-Taşil ad-doruri li Masail al-Quduri*, *Hāsyiyah al-Bajuri*, *al-Iqnā' li al-Khořib asy-Syarbini*, dan kitab-kitab lain yang terkait dengan tema pembahasan.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data adalah cara yang dilakukan seorang peneliti untuk mendapatkan data-data dari obyek penelitian.³⁹ Adapun teknik atau cara pengumpulan data yang penulis lakukan dalam penelitian ini adalah dengan menelusuri data pada internet (*searching*) kemudian memverifikasi data tersebut di perpustakaan agar diperoleh kebenaran dan otentisitas data. Teknik atau cara memperoleh data dengan menelusuri dan mempelajari dokumen, catatan,

³⁸ Surachmad, *Dasar Dan Tehnik Reseach*, Bandung: CV.Tarsito, 1990, hlm: 134

³⁹ Dodiet Aditya, *Metodologi Penelitian: Data dan Metode Pengumpulan Data Penelitian*, Surakarta: Jurnal Poltekes Kemenkes Surakarta, 2013, hlm. 9.

dan buku-buku seperti ini disebut teknik dokumentasi.⁴⁰ Lebih lanjut, teknik ini penulis lakukan untuk memperoleh data-data yang dapat memberikan penjelasan mengenai tema yang sedang penulis bahas yaitu *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmy*.

4. Teknik Analisis Data

Setelah memperoleh data-data penelitian, penulis akan menganalisa data tersebut dengan menggunakan dua teknik, yaitu:

- a. Deskriptif, adalah teknik analisis yang menggambarkan sifat atau keadaan yang dijadikan obyek dalam penelitian. Teknik ini dapat digunakan dalam penelitian lapangan seperti dalam meneliti lembaga keuangan syari'ah atau organisasi keagamaan, maupun dalam penelitian literer seperti pemikiran tokoh hukum Islam, atau sebuah pendapat hukum.⁴¹ Berdasarkan pada pengertian tersebut, penulis akan menganalisa data-data yang telah penulis peroleh dengan memaparkan dan menguraikan data-data atau hasil-hasil penelitian. Di sini akan diketahui bagaimana sesungguhnya pendapat Al-Mauṣily dalam

⁴⁰ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek.*, hlm. 202.

⁴¹ Tim Penulis, *Pedoman Penulisan Skripsi*, Semarang: Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang, 2010, hlm. 13.

kitabnya *Al-Ikhtiyār li Ta'līl Al-Mukhtār* dan pendapat Al-‘Imrony dalam karyanya *Al-Bayān fī Maḏhab Al-Imām Asy-Syāfi’i* terkait dengan masalah *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmy*.

- b. Komparatif, yakni membandingkan antara dua atau lebih pemikiran tokoh, atau dua pendapat tokoh hukum Islam yang berkaitan dengan suatu produk fiqih.⁴² Analisis komparatif ini sangat penting dilakukan karena analisis ini yang sesungguhnya menjadi inti dari penelitian ini. Dari sini akan diperoleh apa yang menjadi sebab munculnya perbedaan pendapat Al-Mauṣily dan pendapat Al-‘Imrony dalam menanggapi masalah *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmy*.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam menganalisis data, penulis menggunakan teknik analisis data dekriptif-komparatif, yaitu dengan terlebih dahulu memaparkan pemikiran kedua tokoh tersebut kemudian membandingkan antara keduanya.

⁴² Tim Penulis, *Pedoman Penulisan Skripsi*, hlm. 14

F. Sistematika Penulisan Skripsi

Untuk mempermudah pembahasan dan lebih terarah pembahasannya serta memperoleh gambaran penelitian secara keseluruhan, maka akan penulis sampaikan sistematika penulisan skripsi ini secara global dan sesuai dengan petunjuk penulisan skripsi Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo Semarang. Adapun sistematika penulisan skripsi ini terdiri dari lima bab, tiap bab terdiri dari beberapa sub bab yaitu sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan skripsi.

Bab kedua adalah tinjauan umum *Ṣīgat* Akad Nikah yang memuat beberapa sub bab. Pertama adalah *Ṣīgat* Akad Nikah yang meliputi Pengertian *Ṣīgat* Akad dan Syarat *Ṣīgat* Akad. Kedua adalah *Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh* yang meliputi Tinjauan Umum *Wakālah*, Rukun dan Syarat *Wakālah*, Macam-macam *Wakālah* dan Mewakilkkan Kabul Nikah (*Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh*). Ketiga adalah tentang Kafir *Ẓimmi*, berisi tentang Pengertian Kafir *Ẓimmi* dan Pernikahan Non-Muslim/Kafir.

Bab Ketiga membahas tentang Pendapat Al-Mauṣily Dan Al-‘Imrony tentang *Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh* kepada Kafir *Ẓimmi*. Bab ini memuat dua sub bab. Sub bab pertama menjelaskan tentang Biografi, Pendapat dan Metode *Istinbāt* Al-Mauṣily tentang *Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh* kepada Kafir *Ẓimmi*. Dan sub bab kedua

menjelaskan tentang Biografi, Pendapat dan Metode *Istinbāt* Al-‘Imrony tentang *Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh* kepada Kafir *Žimmy*.

Bab keempat adalah Analisis terhadap Pendapat Al-Mauşily dan Al-‘Imrony tentang *Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh* kepada Kafir *Žimmy*. Bab ini berisi dua sub bab, yang pertama adalah Analisis terhadap Pendapat Al-Mauşily dan Al-‘Imrony tentang *Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh* kepada Kafir *Žimmy*. Sub bab kedua membahas Analisis Perbandingan terhadap metode *istinbāt* Al-Mauşily dan Al-‘Imrony tentang *Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh* kepada Kafir *Žimmy*.

Bab kelima adalah Penutup. Berisi dua sub bab, kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

TINJAUAN UMUM *ṢIGHĀT* AKAD NIKAH

A. *Ṣighāt* Akad

1. Pengertian *ṣighāt* akad nikah

Ṣighāt akad nikah meliputi ijab dan kabul. Ijab secara umum diartikan sebagai apa yang muncul pertama kali dari salah satu pelaku akad, sedangkan kabul adalah apa yang muncul berikutnya dari pelaku akad kedua sebagai tanggapan atas ijab.¹ Dalam konteks pernikahan, ijab difahami sebagai ucapan wali atau yang mewakili untuk menikahkan perempuan (mempelai perempuan) yang berada di bawah perwaliannya, baik berupa kata-kata, tulisan, atau isyarat yang mengungkapkan adanya keinginan terjadinya akad. Sedangkan kabul adalah pernyataan yang datang dari pihak kedua baik berupa kata-kata, tulisan, atau isyarat yang mengungkapkan persetujuan dan *riḍa*-nya.²

Ijab tak selamanya muncul dari pihak perempuan, jika pihak laki-laki mengucapkan pertama kepada wali perempuan; “aku nikahi putrimu atau nikahkan aku dengan putrimu bernama Fulanah”, kemudian wali menjawab: “Iya, aku nikahkan kamu dengan putriku,

¹ Abdul Karim Zaidan, *al-Madkhal li Dirāsah asy-Syarī’ah al-Islāmiyah*, Beirut: Mu’assasah ar-Risālah, Cet. Ke-14, 1418 H/1996 M, hlm. 242.

² Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār Al-Fikr, Cet Ke-2, Juz VII, 1405 H/1985 M, hlm. 37. Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba’ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz IV, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M, hlm. 16.

atau aku terima”, maka ucapan yang pertama tersebut dinamakan ijab dan ucapan yang kedua dinamakan kabul. Dengan kata lain, ijab adalah bentuk ungkapan baik yang memberikan arti akad atau transaksi yang jatuh pada urutan pertama, sedangkan kabul adalah bentuk ungkapan untuk menjawab yang jatuh pada pihak kedua dari pihak mana saja.³

2. Syarat *ṣighāt* akad nikah

Ulama telah bersepakat dalam menjadikan *ṣighāt* akad nikah (ijab dan kabul) sebagai rukun dalam perkawinan.⁴ Para ulama fiqih menetapkan beberapa persyaratan dalam ijab kabul, yaitu:

- a. Setiap pelaku akad mengungkapkan keinginannya yang sah untuk mewujudkan akad. Sudah barang tentu dalam ijab dan kabul disyaratkan adanya kejelasan indikasi dan kehendak masing-masing dari dua pelaku akad yang berorientasi mewujudkan akad. Jika pada indikasi ini terdapat keraguan, maka akad tidak sah. Secara individu pelaku akad juga harus mengerti apa yang dikatakan. Dengan demikian dia mengungkapkan kebenaran mengenai keinginannya
- b. Kesesuaian ijab dengan kabul. Dimana ijab dan kabul itu dimaksudkan dengan makna yang sama dalam seluruh

³ Abdul Aziz Muhammad Azzam dan Abdul Wahhab Sayyed Hawwas, *Al-Usrah Wa Ahkāmuhā Fi At-Tasyrī’ Al-Islāmy*, terj. Abdul Majid Khon, Jakarta: Amzah, Cet. Ke-2, 2011, hlm. 59-60.

⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami...*, Juz VII, hlm. 36. Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba’ah*, Juz IV, hlm. 16.

rinciannya, baik kesesuaian ini eksplisit atau implisit. Seandainya seorang perempuan berkata kepada seorang lelaki: “Aku menikahimu dengan mahar seribu dinar”, lalu si lelaki berkata: “Aku terima nikahmu dengan mahar dua ribu dinar”, maka kesesuaian di sini bersifat implisit. Karena penerimaan perempuan terhadap pernikahan dengan mahar seribu dinar itu adalah penerimaan implisit yang lebih utama untuk menikah dengan mahar dua ribu dinar, karena maksud dari kesesuaian kabul dan ijab adalah tercapainya kerelaan akad antar dua pihak. Jika ketidaksesuaian tidak merugikan pihak lain, tetapi justru memberikan kebaikan, maka akad dinilai sah dan ketidaksesuaian ini tidak merugikan. Jika merugikan akad itu tidak sah.

- c. Setiap pelaku akad mengetahui hal yang keluar dari pihak lain. Disyaratkan setiap pelaku akad mengetahui dan memahami ijab dan kabul yang keluar dari pihak lain, karena pengetahuan ini adalah dasar pertemuan keinginan keduanya.
- d. Bersambungnya kabul dengan ijab dalam majelis akad. Tidak ada perselisihan di kalangan fuqaha’ bahwa bersambungnya kabul dengan ijab merupakan suatu keharusan untuk terwujudnya akad.⁵ Yaitu munculnya kedua ijab dan kabul

⁵ Namun fuqaha berbeda pendapat mengenai maksud “bersambung”. Menurut syafi’i, maksud “bersambung” itu adalah munculnya qabul segera setelah ijab, karena ijab tidak ada dalam jangka waktu lama. Jika muncul qabul tetapi tidak segera disambut dengan ijab, maka akad tidak sah. Namun dengan menganggap hal

dalam satu majelis akad tanpa dipisahkan oleh hal yang menunjukkan penolakan salah satu pelaku akad untuk melakukan akad. Majelis akad, hanya berkaitan dengan dua pelaku akad yang hadir. Adapun dalam kaitan dua pelaku akad yang berpisah tempat, jika keduanya melakukan akad dengan surat atau tulisan, seperti salah satunya mengirim utusan dengan ijab kepada pihak lain, atau tulisan, maka majelis akad tidak menjadi tempat pengiriman utusan atau tulisan, melainkan utusan menyampaikan surat kepada pihak lain atau penerima surat membaca tulisan itu. Dan penerima surat harus menyampaikan ijab di majelis akad. Jika kabul keluar darinya sebelum majelis berubah, maka akad sah. Jika tidak, maka tidak sah.⁶

tersebut menutup pintu akad, maka ijab dinilai berlaku secara hukum karena darurat, sedangkan hak darurat menuntut segera, sehingga qabul wajib dimunculkan segera setelah ijab. Menurut selain mazhab hanafi, sesungguhnya hak darurat tidak mengaruskan segera. Karena orang yang ditawarkan ijab yang memerlukan perenungan dan berfikir hingga Ia dapat menolak atau menerima, maka mengaruskan qabul dengan segera dapat menyulitkannya sedangkan kesulitan itu harus dihilangkan. Namun dari sisi lain, Ia tidak boleh mengakhirkan jawaban kepada penyampain ijab dengan menerima atau menolak, karena hal ini merugikan penyampain ijab, sedangkan mudharat harus dihilangkan karena adanya kaidah “Tidak berbuat mudharat dan tidak membalas dengan mudharat”. Lihat Abdul Karim Zaidan, *Pengantar Studi Syari'ah*, Jakarta: Robbani Press, cet. 1. 2008, hlm. 368

⁶ Abdul Karim Zaidan, *Pengantar Studi Syari'ah*, hlm. 365-369.

B. *Wakālah* Kabul Nikah

1. Tinjauan umum *wakālah*

Kata *wakālah*, secara bahasa diartikan sebagai *al-i'timād* (bersandar), *at-tafwīd*⁷ (pendelegasian), dan *al-hifz*⁸ (perlindungan). Dalam ejaan yang lain dibaca *wikālah*, dengan membaca *kasrah* pada huruf *wawu*, mempunyai arti sama dengan *wakālah*.

Secara istilah, empat ulama maḏhab mendefinisikannya dengan:

a. Malikiyah:

أَنْ يَنْيَبَ (يَقِيمَ) شَخْصٌ غَيْرَهُ فِي حَقِّ لَهُ يَتَصَرَّفُ فِيهِ⁹

Artinya: “menggantikannya seseorang kepada orang lain dalam pekerjaan yang ia berhak untuk melakukan pekerjaan itu”

⁷ Pemaknaan ini diambil dari pemahaman terhadap ayat (إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي) (وَرَبُّكُمْ) Qs. Hud: 56, yang artinya: “*Sesungguhnya aku bertawakkal kepada Allah Tuhanku dan Tuhanmu*”. Kata *tawakkaltu* diartikan sebagai *i'tamadtu 'ala Allah wa fawwadhtu ilaih*. Lihat; Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafī, *Badai' As-Ṣonai'*, Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah, Juz 6, Cet. Ke-2, 1986, hlm. 20. Syamsuddin Muhammad bin Ahmad as-Syarbini, *Al-Iqna' fī Halli Alfāzi Abi Syuja'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyah, Juz II, Cet. Ke-3, 1425 H/ 2004 M, hlm. 97.

⁸ Pemaknaan ini diambil dari pemahaman terhadap ayat (حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ) Qs. Ali Imron: 173, yang artinya: “*Cukuplah Allah yang menjadi Penolong kami dan Allah adalah sebaik-baik Pemelihara*”. Kata *ni'ma al-wakiil* dimaknai sebagai *ni'ma al-hafiz*. Lihat; Abi Bakr ibn Ali ibn Muhammad al-Haddad, *al-Jauhar an-Nayyiroh 'ala Mukhtaṣor al-Qudury*, Pakistan: Maktabah Haqqaniyah, Juz I, t.t., hlm. 358. Lihat pula; Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafī, *Badai' As-Ṣonai'*, hlm. 20.

⁹ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Juz III, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M, hlm. 148.

b. Ḥanafiyah:

أن يقيم شخص غيره مقام نفسه في تصرف جائز معلوم¹⁰

Artinya: “tindakan seseorang untuk menempatkan orang lain berada pada kedudukannya dalam sebuah pekerjaan yang memang diperbolehkan untuk diwakilkan serta diketahui dalam hal apa perwakilan itu”

c. Syafi’iyah:

تفويض شخص ما له فعله بما يقبل النيابة إلى غيره ليفعله في حياته¹¹

Artinya: “pendelegasian seseorang untuk tindakan yang ia sendiri berhak mengerjakannya, dan tindakan tersebut juga boleh untuk didelegasikan kepada orang lain, agar dilaksanakan selama pendelegasi (*al-muwakkil*) masih hidup”

d. Hanabilah:

استنابة شخص جائز التصرف شخصاً مثله جائز التصرف فيما تدخله النيابة من حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين¹²

Artinya: “pelimpahan wewenang oleh seseorang atas tindakan yang ia sendiri boleh melakukannya, kepada orang lain yang juga sama bolehnya, dalam hal-hal yang boleh diwakilkan, diantaranya yang termasuk hak-hak ketuhanan dan hak-hak kemanusiaan”

¹⁰ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba’ah*, Juz III, hlm. 148. Lihat pula; Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār Al-Fikr, Cet Ke-2, Juz VII, 1405 H/1985 M, hlm. 36. Muhammad Asyik Ilahi al-Barni, *Taṣīl adl-Dlorūry li Masāil al-Qudūry*, Heydarabad: Maktabah as-Syaikh, Juz I, Cet. Ke-2, 1411 H, hlm. 286.

¹¹ Syamsuddin Muhammad bin Ahmad as-Syarbini, *Al-Iqna’...*, hlm. 97. Lihat pula; Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh...*, Juz IV, hlm. 150.

¹² Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, hlm. 149.

Dari beberapa definisi yang telah dikemukakan para ulama di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa pengertian *wakālah* ialah menyerahkan wewenang kepada orang lain dalam melaksanakan hal-hal yang memang diperbolehkan untuk diwakilkan dan diketahui oleh kedua belah pihak, serta perwakilan itu agar dilaksanakan sewaktu pewakil (*al-muwakkil*) masih hidup.

Adanya praktek *wakālah* tak lepas dari apa yang telah diisyaratkan oleh al-Qur'an dalam surat An-Nisa' ayat 84:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا

Artinya: Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal¹³ (QS. An-Nisā': 35).

Memang secara eksplisit ayat ini membincang permasalahan *syiqāq*, namun secara implisit ayat ini juga mengandung pemahaman bahwa seorang *hakam* (juru runding) yang berorientasi mendamaikan suami-istri yang berseteru, sejatinya adalah wakil dari pihak suami ataupun istri.¹⁴ Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa *wakālah* memang diperbolehkan, karena al-Quran sendiri memerintahkannya.

¹³ *Alqur'an dan Terjemahannya*, Kementerian Agama RI...

¹⁴ Muhammad Mahfuz ibn Abdillāh al-Tarmasy, *Hāsyiyah al-Tarmasy*, Jeddah: Dār al-Minhāj, Juz VII, Cet. Ke-1, 1432 H/ 2011 M, hlm. 454.

Selain itu, *wakālah* menjadi hal yang sangat dibutuhkan, karena tidak semua orang bisa memenuhi kebutuhannya secara sendiri. Terkadang seseorang disibukkan oleh satu urusan, sementara di waktu yang sama ia harus menyelesaikan urusan yang lain. Hal ini menjadi terselesaikan jika ada orang lain yang menggantikan peran dalam mengerjakan urusan tersebut.

Selain ayat di atas, beberapa dalil keabsahan *wakālah* adalah sebagai berikut:

...فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ... الآية (الكهف: 19)

Artinya: ...Maka suruhlah salah seorang di antara kamu ke kota dengan membawa uang perakmu ini...¹⁵ (Al-Kahfi: 19)

Hadits Rasulullah Saw. beliau bersabda:

حَدَّثَنَا عُثَيْبُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا عَمِّي، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ ابْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي نُعَيْمٍ وَهَبِ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يُحَدِّثُ قَالَ: أَرَدْتُ الْخُرُوجَ إِلَى خَيْبَرَ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، وَقُلْتُ لَهُ: إِنِّي أَرَدْتُ الْخُرُوجَ إِلَى خَيْبَرَ فَقَالَ: «إِذَا أَتَيْتَ وَكَيْلِي فَخُذْ مِنْهُ خَمْسَةَ عَشَرَ وَسَقًا...» الحديث (رواه أبو داود)¹⁶

Artinya: Telah bercerita kepadaku Ubaidullah bin Sa'id bin Ibrohim, telah bercerita kepadaku pamanku, telah bercerita kepadaku bapakku, dari Ibnu Ishaq, dari Abi Nu'aim Wahab bin Kaisana'an, dari Sahabat Jabir bin Abdillah r.a., ia mendengar bahwa Rasulullah pernah bercerita, berkatalah Jabir: ketika aku hendak pergi ke Khaibar, aku mendatangi Rasulullah

¹⁵ *Alqur'an dan Terjemahannya*, Kementerian Agama RI, (Bandung: Jabal Raudlatul Jannah, 2010).

¹⁶ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Beirut: Makabah al-'Aşriyah, Juz III, t.t., hlm: 314

Saw., akupun besalam lalu berkata kepada beliau: “Aku hendak pergi ke Khaibar”, Rasul menjawab: “bila engkau sudah bertemu wakilku di Khaibar, maka ambillah darinya 15 wasak” ... Al-Hadits (HR. Abu Dawud)

Keabsahan *wakālah* juga dipertegas dengan adanya ijmak ulama. Sebagaimana yang diungkapkan Imam Abi al-Husain Al-‘Imrony yang disadur dari kitab Rahmat al-ummah dan Ijmak Ibnu Munzir sebagai berikut:

قال ابن المنذر في "الإجماع" : وأجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن المريض العاجز عن الخروج إلى مجلس الحكم والغائب عن المصر يوكل كل واحد منهما وكيلًا يطالب له حقه ويتكلم عنه. وقال في "رحمة الأمة" الوكالة من العقود الجائزة بالإجماع, وكل ما جازت النيابة فيه من الحقوق جازت الوكالة فيه.¹⁷

Artinya: telah berkata Ibnu Munzir dalam Ijmaknya: telah bersepakat para ‘alim yang kami hormati, bahwa seorang sakit yang tak kuasa keluar menuju majelis hikmah dan orang yang tidak berada di Mesir, boleh seorang dari keduanya mengutus wakil yang menyerukan haknya. Beliau juga berkata dalam “Rahmat al-ummah” bahwa *wakālah* merupakan bagian dari akad yang diperbolehkan secara ijmak, bahwa setiap apa yang boleh digantikan boleh juga diwakilkan.

¹⁷ Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-‘Imrony, *al-Bayān fī Maḥab al-Imām asy-Syāfi‘i*, Damaskus: Dār al-Minhāj, Juz VI, Cet. Ke-1, 1421 H/2000 M, hlm. 395.

2. Rukun dan syarat *wakālah*

Terjadi perbedaan diantara para ulama maḏhab dalam penetapan syarat dan rukun *wakālah*.

a. Ḥanafiyah

Golongan Ḥanafiyah menetapkan *ṣighāt* (ijab dan kabul) sebagai rukun. Sementara itu, mereka menetapkan tiga hal sebagai syarat dalam *wakālah*, yaitu:

- 1) Syarat yang berhubungan dengan *muwakkil* (orang yang mewakilkan) hanya ada satu, yaitu *muwakkil* haruslah seorang yang memiliki hak atas suatu tindakan yang akan diwakilkan (*an yamlika fi'la mā wukkila bih binafsih*). Maka tidak sah *wakālah* orang gila *muṭabbiq* (gila yang tak disembuhkan) dan anak kecil yang belum nalar (*aṣ-ṣobiy lā ya'qil*). Namun ada pengecualian bagi *taṣarruf aṣ-ṣobiy lā ya'qil*, pengecualian itu dibagi kedalam tiga kondisi: *pertama*, tidak sah jika dalam *taṣarruf* yang mengandung *ḍarar* (bahaya), seperti dalam mengeluarkan ṣadaqoh, hibah, dan talak. *Kedua*, sah jika dalam *taṣarruf* yang membawa manfaat dan kebaikan, seperti *wakālah* dalam menerima hadiah dan menerima ṣadaqoh. *Ketiga*, sah dan tidaknya bergantung pada izin dari walinya. *Wakālah* tersebut terjadi dalam *taṣarruf* yang

mengandung unsur *ḍarar* sekaligus manfaat, seperti dalam jual-beli dan sewa menyewa.¹⁸

Adapun orang gila *munqaṭi'*, yaitu orang gila yang dalam satu waktu sembuh dan diwaktu yang lain kumat lagi, maka ia sah ber*wakālah* selagi dapat dipastikan kapan waktu sembuhnya.¹⁹

Adapun Islam tidak menjadi syarat bagi sahnya *muwakkil* dalam ber*wakālah*. Seorang kafir *zimmi* boleh ber*wakālah* kepada orang lain, semisal muslim.²⁰

- 2) Syarat-syarat yang berhubungan dengan *al-wakīl* (orang yang mewakili), diantaranya:
 - a) Berakal. Maka tidak sah mewakilkan sesuatu kepada orang gila dan anak kecil yang belum nalar (*aṣ-ṣobiy lā ya'qil*). Adapun *Baligh* dan status merdeka tidak menjadi syarat bagi *al-wakīl*. Maka sah mewakilkan sesuatu kepada anak kecil yang telah nalar (*aṣ-ṣobiy al-a'qil*) yang mengetahui manfaat dan maḍarat dari suatu tindakan, mendapatkan izin ataupun tidak, tetap sah ia sebagai *al-wakīl*.

¹⁸ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 150

¹⁹ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 150

²⁰ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 150

b) Mengetahui dalam hal apa *wakālah* itu (*an ya'lama al-wakīl bi al-wakālah*)²¹

Adapun Islam dan tidak murtad, dalam kesepakatan ulama bukan menjadi syarat bagi *al-wakīl*. Maka sah bagi seorang muslim mewakilkan kepada kafir *zimmi*, bahkan menurut Abu Hanifah, sampaipun *wakālah* tersebut dalam hal membelikan arak yang sejatinya seorang muslim tidak boleh memiliki arak.

3) Syarat-syarat yang berhubungan dengan *muwakkal fih* (obyek perwakilan), diantaranya:

- a) *Muwakkal fih* adalah perkara yang diperbolehkan, maka tidak sah perwakilan dalam kemaksiatan.
- b) *Muwakkal fih* tidak dalam konteks meminta hutang (*an lā yakūna al-muwakkal fih istiqrādan*)
- c) *muwakkal fih* bukan merupakan bagian dari *had* (hukuman dera) yang mensyaratkan adanya tuntutan/dakwaan, seperti *had* zina dan *had* meminum khamr.²²

²¹ Syarat ini juga sejalan dengan konsep *ahliyyat al-adā`* dalam usul fiqih mazhab Hanafi yang mengendaki kecakapan hukum seseorang didasarkan pada dua aspek; yaitu *qudratu fahmi al-khitāb* yang hanya mungkin dilakukan dengan akal, dan *qudratu al-'amal* yang kemungkin dilakukannya adalah dengan kemampuan fisik. Lihat: Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abu Sahal As-Sarkhasy, *Uṣūl as-Sarkhasy*, Heydarabad: Ihyā' al-Ma'ārif an-Nu'māny, Juz II, t.ṭ., hlm. 340-341.

²² Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 150-152.

b. Syafi'iyah

Golongan Syafi'iyah menetapkan empat rukun *wakālah*, dan masing-masing rukun memiliki ketentuan persyaratannya tersendiri:

- 1) *Muwakkil*, disyaratkan dari seorang yang cakap dalam melakukan sesuatu yang diwakilkan kepadanya (*an yakūna ahlān li mubāsyarat asy-syai` allaḥī yurīdu an yuwakkil fīh ghairahu*). Dengan adanya persyaratan inilah, anak kecil, orang gila, hilang kesadaran karena mabuk yang disengaja, dan orang-orang yang tidak mempunyai kompetensi dan kecakapan secara syara' tidak sah mewakilkan. Ketentuan ini kemudian diekstraksi dalam satu kaidah yaitu:

أن كل ما جاز للإنسان أن يتصرف بنفسه في شيء جاز له أن يوكل فيه غيره.
وكل ما لا يجوز أن يتصرف الإنسان في شيء بنفسه بدون إذن وليه فإنه لا يجوز
له أن يوكل فيه غيره²³

Artinya: “setiap hal yang boleh bagi seseorang untuk dilakukan sendiri, maka boleh baginya untuk mewakilkannya kepada orang lain. Dan setiap hal yang tidak boleh dilakukan sendiri oleh seseorang tanpa adanya izin dari walinya, maka tidak boleh baginya untuk mewakilkannya kepada orang lain.”

²³ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 159.

Namun kaidah tersebut tidak berlaku secara mutlak, ada pengecualian, semisal untuk kasus orang buta, ia tidak diperbolehkan melakukan transaksi yang mengharuskan menggunakan indera penglihatan, tapi dalam kasus ini ia tetap diperbolehkan mewakilkannya kepada orang lain untuk membantu dalam urusannya.²⁴

- 2) *Al-wakīl*, disyaratkan dari seorang yang cakap dalam mengerjakan suatu urusan yang akan diwakilkan kepadanya.

²⁵ يشترط في الوكيل أن يكون أهلاً للتصرف فيما يريد أن يوكل فيه عن غيره.

Artinya: syaratkan bagi *al-wakīl* adalah seorang yang cakap dalam melakukan apa yang ingin diwakilkan orang lain kepadanya.

Maka wajar jika hukumnya tidak sah mewakili suatu urusan kepada anak kecil, orang gila, orang yang hilang kesadarannya (*mughma 'alaih*), kepada perempuan dalam urusan ijab maupun kabul, kepada seorang yang sedang ihrom untuk menikahkan orang lain, Hal itu dikarenakan mereka semua dianggap tidak layak melakukan perwakilan.²⁶

²⁴ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 160.

²⁵ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah*, Juz III, hlm. 160.

²⁶ Syamsuddin Muhammad bin Ahmad as-Syarbini, *Al-Iqna'...*, dalam: Sulaiman bin Muhammad bin Umar al-Bujairomy, *Al-Bujairomy 'ala al-Khoṭib*, Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, Juz 3, 1997 M/ 1417 H, hlm. 460

- 3) *Muwakkal fih*. Syarat bagi muwakkal fih adalah:
- a. Diketahui atau jelas (*an yakūna ma'lūman*)
 - b. Bisa digantikan (*an yakūna qābilan li an-niyābah*)
 - c. *Muwakkal fih* adalah tindakan yang oleh *muwakkil* berhak melakukannya disaat mewakilkan.²⁷

c. Malikiyyah

Ulama Malikiyyah menetapkan:

- 1) Syarat bagi *muwakkil* dan *al-wakīl*:
 - a) Merdeka. Maka tidak sah *wakālah* yang dilakukan antara orang merdeka dengan budak, atau budak dengan budak.
 - b) Pintar (*ar-rusyd*). Maka tidak sah *wakālah* yang dilakukan antara orang bodoh (*safīh*) dengan orang pintar, atau *safīh* dengan *safīh*.
 - c) Dewasa (*Baligh*). Maka tidak sah *wakālah* yang dilakukan antara *Baligh* dengan *ṣobiy* (anak kecil) , atau *ṣabiy* dengan *ṣabiy*.²⁸

Adapun Islam dalam pandangan Malikiyyah tidak menjadi syarat yang harus dipenuhi *muwakkil*, hal itu telah menjadi kesepakatan tanpa adanya perdebatan. Maka sah seorang *zimmi* mewakilkan sesuatu kepada

²⁷ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 159-161.

²⁸ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 155.

muslim. Namun yang masih menjadi perselisihan adalah bagaimana jika *al-wakīl* adalah dari kafir *zimmi*.

- 2) Syarat *muwakkal fih* hanya satu, yaitu:

وأما الشروط المتعلقة بالموكل فيه فإنها ترجع إلى شيء واحد وهو أن يكون من الأمور التي تقبل شرعا²⁹

Artinya: “syarat yang berkenaan dengan *muwakkal fih* hanyalah satu, yaitu *muwakkal fih* adalah bagian hal-hal yang diterima oleh syariat (boleh diwakilkan).”

d. Ḥanabilah

Ulama Ḥanabilah menetapkan rukun dan syarat *wakālah* sebagai berikut:

- 1) *Muwakkil*, disyaratkan baginya adalah seorang yang berhak atas sesuatu yang akan diwakilkan (*an yakūna aḥlan li at-taṣarruf fī asy-syai` allazī yurīdu an yuwakkila fih*). Kecuali dalam hal-hal mendesak, seperti yang terjadi pada seorang buta, ia tidak boleh melakukan transaksi jual beli namun tetap diperbolehkan mewakilkannya kepada orang lain.
- 2) *Wakīl*, persyaratan bagi *wakīl* sama dengan persyaratan yang ditetapkan kepada *muwakkil*.

²⁹ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 155.

- 3) Muwakkal fih, disyaratkan dari akad-akad yang bisa diwakilkan, seperti dalam hal-hal yang bukan ibadah *mahdlah*.
- 4) *Ṣighāt*, yaitu lafaz atau ucapan ijab bagi seseorang yang mewakilkan (*al-muwakkil*), dan kabul bagi seseorang yang menerima perwakilan (*al-wakīl*). *Ṣighāt* diucapkan sebagai simbol keridoan untuk mewakilkan, dan wakil menerimanya.³⁰

3. Macam-macam *wakālah*

Wakālah terbagi menjadi *wakālah* khusus dan *wakālah* umum, *wakālah muṭlaq* dan *wakālah muqayyad*.³¹ *Wakālah* khusus merupakan *wakālah* yang berkaitan dengan *taṣarruf* tertentu, seperti menjual rumah atau mobil, atau perwakilan dalam dakwaan tertentu. Sedangkan *wakālah* umum adalah *wakālah* yang tidak terbatas dengan *taṣarruf* tertentu, seperti seandainya seseorang mengatakan kepada orang lain, “Engkau wakilku dalam setiap hal” atau “dalam setiap hak dan *taṣarruf*-ku”. Maka, wakil dengan sebab *wakālah* ini, berhak melakukan semua *taṣarruf* yang dibolehkan dan dimiliki *muwakkil*.

Wakālah muqayyad adalah *wakālah* dimana *muwakkil* membatasi tindakan wakil dan menentukan cara melaksanakan *taṣarruf* tersebut, misalnya, seseorang mengatakan, “Aku wakilkan padamu untuk menjual rumahku ini dengan harga sekian”. Maka

³⁰ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 162.

³¹ Abdul Karim Zaidan, *al-Madkhal...*, hlm. 286.

wakil tidak boleh, dalam kondisi demikian, untuk melanggar apa yang ditentukan *muwakkil* kecuali jika pelanggaran ini membawa kebaikan bagi *muwakkil*, seperti ketika membatasi dengan harga seribu dinar, lalu wakil menjual dengan harga seribu seratus dinar. Sedangkan *wakālah muṭlaq* adalah *wakālah* yang terbebas dari setiap batasan. Misalnya, *muwakkil* berkata, “Aku wakulkan padamu untuk menjual rumahku”. Maka wakil dapat menjualnya dengan harga yang layak dan tidak terbatas dengan harga tertentu. Akan tetapi, wakil tidak diperbolehkan menjual dengan harga yang merugikan atau tidak sesuai dengan adat.³²

Dilihat dari penyandaran wakil terhadap suatu akad, maka perwakilan dibagi menjadi dua bagian. Pertama, akad-akad yang oleh *wakīl* disandarkan pada dirinya (*kullu ‘aqd yudṭīfuhu al-wakīl ilā nafsihi*), maka hak-haknya berhubungan kepada *wakīl*, bukan *muwakkil* (*fahuqū zālika tata’allaqu bi al-wakīl dūna al-muwakkil*).³³ Akad tersebut seperti halnya akad jual-beli dan sewa-menyewa. Dalam perwakilan jual-beli misalnya, seorang penjaga toko yang bertugas menjualkan barang pemilik toko terkena konsekuensi tanggung jawab berdasar atas apa yang ditugaskan kepadanya, mulai dari menyerahkan barang, menerima uang hasil jualan, dan lain

³² Abdul Karim Zaidan, *al-Madkhal...*, hlm. 286.

³³ Abdullah bin Mahmud Al-Mauṣily, *al-Ikhtiyār liṭa’līl al-Mukhtār*, Beirut: Dirāsah al-‘Ālamīyah, Juz II, Cet. Ke-1, 1430 H/2009 M, hlm. 383. Hisam ad-dīn Ali bin Makki ar-Rāzi, *Khulāṣah ad-dalāil fī Tanqīh al-Masāil*, Riyadl: Maktabah ar-Rusyd, Juz I, Cet. ke 1, 1428 H/2007 M, hlm. 492

sebagainya. Dalam setiap transaksi jual-beli, penjaga toko tak perlu menerangkan kepada para pembeli bahwa dirinya adalah wakil dari pemilik toko, karena akad itu telah disandarkan kepadanya. Sewa-menyesewa sama seperti halnya jual beli.

Kedua, akad-akad yang oleh *wakīl* disandarkan kepada *muwakkil*, maka hak-haknya berhubungan kepada *muwakkil*, bukan kepada *wakīl*. Akad-akad tersebut seperti: akad nikah, *khulu'*, dan *ṣulh min damm al-'amd*. Dalam perwakilan akad nikah misalnya, *wakīl* hanya sebatas mewakili pengucapan akad nikah sebagaimana yang telah diperintahkan *muwakkil* kepadanya. *Wakīl* tidak wajib membayar mahar, karena akad disandarkan pada *muwakkil*. Yang wajib bagi *wakīl* adalah menyebut nama *muwakkil* dalam akad nikah tersebut, atau kalimat lain yang menunjukkan bahwa akad nikah tersebut bukan untuk *wakīl*, melainkan untuk *muwakkil*.³⁴ Maka akad pun berbunyi: “aku terima nikah dan kawinnya fulanah bin fulan untuk zaid (orang yang mewakilkan/ *muwakkil*)”.

4. Mewakilkan kabul nikah (*Al-wakālah li qabūl al-nikāh*)

Maksud dari mewakilkan kabul nikah adalah saat dimana mempelai laki-laki mewakilkan kepada orang lain untuk mengucapkan *ṣighāt* kabul atas pernikahnya. Islam memberikan solusi ketika seorang mempelai laki-laki berhalangan hadir dalam majelis akad nikah dengan mensyariatkan perwakilan akad kabul nikah (*Al-wakālah li qabūl al-nikāh*).

³⁴ Abdullah bin Mahmud Al-Mauṣily, *al-Ikhtiyār...*, Juz II, hlm. 384.

Hadist yang menjadi landasan legalnya *wakālah* kabul nikah ini adalah ketika Rasulullah Saw. mewakili kabul nikahnya kepada Abu Rafi' ketika hendak menikah dengan Maimunah ra.

أَنَّه - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكَّلَ أَبَا رَافِعٍ فِي قَبُولِ نِكَاحِ مَيْمُونَةَ.³⁵

Artinya: Bahwasannya Rasulullah saw. pernah mewakili kepada Abu Rafi' dalam mengkabuli nikah Mauimunah

Ketentuan rukun dan syarat *wakālah* kabul nikah ini, sama seperti rukun dan syarat yang dijelaskan pada pembahasan *wakālah* secara umum. Dalam keseluruhan ketentuan tersebut, muncullah kaidah dalam *wakālah* yaitu:

وكل ما جاز للإنسان التصرف بنفسه جاز له أن يوكل فيه غيره أو يتوكل فيه عن غيره.³⁶

Artinya: “Setiap apa yang diperbolehkan untuk dilakukan secara sendiri, boleh juga untuk diwakilkan kepada orang lain, atau menjadi wakil bagi yang lain.

Ketentuan prinsipil dalam *wakālah* kabul nikah ada pada *siḡhāt* ijab dan kabulnya. Hal itu sebagaimana yang dijelaskan berikut:

ويقول الولي لوكيل الزوج: زوّجت بنتي فلانا ابن فلان, فيقول وكيله كما يقول ولي الصبي حين يقبل

النكاح له: قبلت نكاحها له؛ فإن ترك لفظه "له" فيهما لم يصح النكاح.³⁷

³⁵ Syihabuddin Ahmad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn Hajar al-‘Asqālani, *Talkhīṣ al-Habīr fī Takhrīji Ahādīṣ ar-Rāfi‘i al-Kabīr*, Cordoba: Mu‘assasah Qurṭubah, Juz III, Cet. Ke-1, 1416 H/1995 M, hlm. 111. Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba‘ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz III, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M, hlm. 149.

³⁶ Abu ‘Abdullah Syamsuddin Muhammad Ibnu Qosim Ibnu Muhammad Al-Gozi, *Faṭ al-Qorib fī Syarhi Alfaṣ al-Taqrīb*, Beirut: Daar Ibnu Hazm, Cet. Ke-1, 1425 H/2005 M, hlm. 183. Lihat pula: Ibrohim al-Bajuri, *Hasyiyat as-Syaikh Ibrohim al-Bajuri*, hlm. 742. Mustofa Daib al-Baga, *At-Taḏhib fī Adillati Matni al-Goyati wa at-Taqrīb*, Surabaya: Toko Kitab Al-Hidayah, t.t., hlm. 137.

Artinya: Dan berkata seorang wali kepada wakil mempelai laki-laki: Aku nikahkan putriku kepada Fulan bin Fulan (nama *muwakkil*, sebagai contoh). Maka wakil mempelai laki-laki tersebut menjawab sebagaimana jawaban seorang wali dari anak kecil ketika menerima nikah untuknya-dengan jawaban: Aku terima nikah putri bapak untuk Fulan bin Fulan. Jika dalam ijab maupun kabul tidak disertakan kata “*أه*” - yang menunjukkan peruntukan akad, maka nikahnya tidak sah.

C. *Kāfir Ḍimmi*

1. Pengertian kafir *Ḍimmi*

Pemahaman fiqih sebelum masa modern melihat bahwa dunia ini terdiri dari dua wilayah hukum atau yurisdiksi, yaitu *dār al-Islām* dan *dār al-Ḥarb*.³⁷ *Dār al-Islām* adalah wilayah yang berada di bawah kekuasaan muslim, dan *dār al-Ḥarb* adalah wilayah dimana tidak ada kekuasaan Islam. Pada era kontemporer ini, konsep wilayah hukum yang berlaku adalah *nation state*, dimana konsep kekuasaan *dār al-Islām* dan *dār al-Ḥarb* sudah tidak berlaku lagi, tetapi kaum muslimin berada dibawah suatu tatanan keamanan bersama-sama dengan

³⁷ Ahmad Zainuddin ibn Abd al-‘Aziz al-Ma‘bary al-Malibary, *Faṭ al-Mu’in bi Syarhi Qurrat al-‘Ain bi Muḥimmat ad-Din*, hlm. 475.

³⁸ Sebenarnya, istilah *dār al-Islām* dan *dār al-Ḥarb* tidak digunakan dalam al-Qur’an maupun hadits Nabi. Istilah *dār al-Ḥarb* memang digunakan dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tetapi hal itu hanya digunakan sebagai judul dalam salah satu pasalnya, yaitu “*Ketika Seseorang Memeluk Islam di dār al-Ḥarb*”, dan sama sekali tidak terdapat dalam hadits yang ada di pasal tersebut. Lihat Akh. Minhaji, “*Hak-Hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim*,” dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, dalam Umar Faruq Ṭohir, *Diskursus Tentang Hak Asasi Minoritas Ḍimmi di Tengah Mayoritas Muslim*, dalam *Jurnal Akademika*, vol. 16, No. 2, Lampung: STAIN Juri Siwo Metro, 2011, hlm. 2.

pemimpin politik baik dari muslim maupun non-muslim, dengan ketentuan-ketentuan yang telah disepakati bersama-sama berdasarkan undang-undang yang dianut.³⁹

Perbedaan konsep ketatanegaraan klasik melalui tipologi *dār al-Islām* dan *dār al-Ḥarb* dengan konsep ketatanegaraan modern melalui *nation state* mengharuskan adanya kesepakatan dalam pendefinisan non-muslim untuk zaman sekarang terutama non-muslim yang ada di Indonesia. Pasalnya, non-muslim pada zaman klasik diistilahkan ke dalam beberapa istilah; *zimmi*, mu'ahad, dan musta'man. Hamka Haq misalnya telah mendudukan beberapa istilah non-muslim untuk disesuaikan dengan kontes non-muslim di Indonesia sebagaimana berikut.⁴⁰

Dalam terminologi fiqhi (fikih) Islam klasik, non-muslim disebut *zimmi*, yang diartikan sebagai kaum yang hidup dalam pemerintahan Islam yang dilindungi keamanan hidupnya dan dibebaskan dari kewajiban militer dan zakat, namun diwajibkan membayar pajak (*jizyah*).⁴¹ *Žimmi* secara etimologi juga dijelaskan

³⁹ Umar Faruq Ṭohir, *Diskursus Tentang Hak Asasi Minoritas...*, hlm. 2-3.

⁴⁰ Hamka Haq, *Konsep Zimmi dan Non-Muslim Indonesia*, Kolom ini diterbitkan oleh Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, Edisi 055, April 2012, Kode kolom: 055K-HAH001, hlm. 1-13. Lihat di <http://124.40.255.206/inspirasi/books/1374557120.pdf>, diakses pada 5-8-2016, pukul 23.29 wib.

⁴¹ Hamka Haq, *Konsep Zimmi dan Non-Muslim Indonesia*, hlm. 1-13. Lihat di <http://124.40.255.206/inspirasi/books/1374557120.pdf>, diakses pada 5-8-2016, pukul 23.29 wib.

yaitu orang kafir yang menjadi warga negara Islam.⁴² Sedangkan secara terminologi, *zimmi* adalah sekelompok orang kafir yang hidup (bertempat tinggal) di wilayah yang berada dibawah kekuasaan Muslim.⁴³

KH. Ali Mustafa Ya'qub pernah menyampaikan - Sebagaimana yang dikutip Akhmad Sahal - bahwa Indonesia sudah merupakan negara Islam.⁴⁴ Menurut Mantan Imam Besar Masjid Istiqlal itu, negara Islam setidaknya memiliki empat indikator: *apek ubudiyah* (ritual), *mu'amalah* (perdagangan dan relasi sosial), *munakahah* (pernikahan dan keluarga), dan jinayah (pidana). Di Indonesia, hampir semua aspek tersebut sudah berjalan dengan mematuhi batasan-batasan syariah. Hanya aspek jinayah yang tidak berlaku. Namun, hal itu tidak membatalkan Indonesia sebagai negara Islam.⁴⁵ Pembahasan kafir *zimmi* dan non-muslim Indonesia penulis cukupkan sampai di sini dan tidak akan membahasnya di bab-bab berikutnya.

2. Pernikahan kafir / non-muslim

Pernikahan kafir / non-muslim dibagi atas:

- a. Pernikahan laki-laki kafir dengan perempuan kafir, maka pernikahan tersebut diperbolehkan.

⁴² H. Mahmud Yunus, *Kamus Yunus*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989, hlm. 135.

⁴³ Abdul Karim Zaidan, *Ahkām az-Zimmiyyīn wa al-Musta`minīn fī Dār al-Islām*, Beirut: Mu`assasah ar-Risālah, 1402 H/1982 M, hlm. 22.

⁴⁴ Akhmad Sahal, dalam *Opini Harian Kompas* 21/5/2016

⁴⁵ Akhmad Sahal, dalam *Opini Harian Kompas* 21/5/2016

كل نكاح صح بين المسلمين فهو صحيح بين أهل الكفر⁴⁶

Artinya: Setiap pernikahan yang sah bagi sesama muslim maka sah pula bagi sesama orang kafir.

- b. Pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan kafir. Jika si perempuan adalah *ahlul kitab*, maka jumhur ulama memperbolehkannya. Hal tersebut didasarkan pada al-Quran surat al-Maidah ayat 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا
آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ

Artinya: Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik.⁴⁷ (Qs. Al-Maidah: 5)

Selain ayat di atas, jumhur ulama juga mendasarkan pendapat mereka kepada apa yang dilakukan sahabat

⁴⁶ Abdul Karim Zaidan, *Ahkām az-Zimmiyyīn wa al-Musta`minīn fī Dār al-Islām*, Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1402 H/ 1982 M, 356. Syamsuddin As-Sarkhosi, *Al-Mabsūt*, Beirut: Dār al-Ma`rifah, Juz V, t.t., 38.

⁴⁷ *Alqur'an dan Terjemahannya*, Kementrian Agama RI...

Utsman r.a. yang menikahi Nailah al-Kilbiyah yang beragama Nasrani, juga kepada sahabat Tolhah bin Ubaidillah yang menikahi seorang perempuan Yahudi dari Syam, dan tidak disebut bahwa ada satupun sahabat yang mengingkari peristiwa ini.⁴⁸

Bagi kelompok yang mengharamkan menikahi wanita *kitabiyah*, mereka menjadikan surat Al-Baqoroh ayat 221 sebagai dalil.

...وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ... الآية

Artinya: ...Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik...⁴⁹ (Qs. Al-Baqarah: 221)

Namun dalil ini dibantah oleh jumhur. Mereka mengatakan bahwa antara musyrik dengan ahlul kitab adalah berbeda. Musyrik secara mutlak diperuntukkan untuk penyembah berhala, sedangkan ahlul kitab bukanlah penyembah berhala. Dalam beberapa ayat, perbedaan tersebut ditegaskan dengan penyebutan secara sendiri antara kata musyrik dengan kata ahlul kitab.

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ
من ريبكم... الآية

⁴⁸ Abdul Karim Zaidan, *Ahkām az-Zimmiyyīn*..., 343.

⁴⁹ *Alqur'an dan Terjemahannya*, Kementrian Agama RI...

Artinya: Orang-orang kafir dari Ahli Kitab dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya sesuatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Dan Allah menentukan siapa yang dikehendaki-Nya (untuk diberi) rahmat-Nya (kenabian); dan Allah mempunyai karunia yang besar dari Tuhan kalian...⁵⁰ (Qs. Al-Baqarah: 105)

Bantahan yang kedua adalah bahwasannya jika ayat (وَلَا تَنْكِحُوا....) dijadikan sebagai dalil umum diharamkannya menikahi wanita *kitabiyah*, maka sudah barang tentu ayat tersebut telah ditakhsih oleh ayat 5 surat al-Maidah yang ternyata turun belakangan.⁵¹

- c. Pernikahan laki-laki kafir dengan perempuan muslimah. Sebagaimana telah dinukil oleh Abdul Karim Zaidan dari beberapa kitab terkenal, seperti *Al-Umm*, *Ahkām al-Qur'an li asy-Syāfi'i*, *Badāi' aṣ-Ṣonāi' li al-Kassāni*, *al-Mughni*, dan *Syarh Muntaha al-Irōdāt*, beliau mengatakan bahwa pernikahan seperti ini telah disepakati oleh fuqaha' akan ketidakbolehannya.

لا يجوز زواج المسلمة بغير المسلم عند جميع الفقهاء⁵²

Artinya: “Tidak diperbolehkan pernikahan wanita muslimah dengan non muslim menurut semua ahli fiqih”.

⁵⁰ *Alqur'an dan Terjemahannya*, Kementrian Agama RI...

⁵¹ Abdul Karim Zaidan, *Ahkām az-Zimmiyyin...*, 343-344.

⁵² Abdul Karim Zaidan, *Ahkām az-Zimmiyyin...*, 354.

BAB III

**PENDAPAT AL-MAUŞILY DAN AL-‘IMRONY TENTANG AL-
WAKĀLAH LI QABŪL AL-NIKĀH KEPADA KAFIR ŻIMMY**

**A. Biografi, Pendapat dan Metode *Istinbāt* Al-Mauşily tentang
Al-Wakālah li QabŪl Al-Nikāh Kepada Kafir Żimmy**

1. Biografi Al-Mauşily

a. Kelahiran dan kondisi lingkungan

Lahir di kota Mosul, Irak pada hari Jum’at akhir bulan Syawal tahun 599 Hijriyah, dan wafat pada Sabtu pagi tanggal 19 Muharrom tahun 683 Hijriyah di Baghdad. Masyhur sebagai begawan fiqih dan hadits, ia memiliki nama lengkap *Syaikh al-Islam* Abdullah bin Mahmud bin Maudud bin Mahmud bin Baldijiy Al-Mauşily Al-Hanafy.¹

Al-Mauşily adalah sebutan yang dinisbatkan kepada kota kelahirannya, Mosul. Sebuah kota besar kuno di utara Irak, yang menurut Yāqūt al-Hamawy (w. 626 H) dalam kitab *Mu’jam al-Buldān*² merupakan kota terkenal dan masuk

¹ Abdul Qodir Al-Qorsyi, *Al-Jawāhir al-Mudliyyah fī Tbaqāt al-Hanafīyyah*, Jāh: Hajar, Juz II, cet. Ke-2, 1413 H/ 1993 M, hlm. 349. Syu’aib al-Arna’uṭ, dalam Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily, *al-Ikhtiyār liṭa’lil al-Mukhtār*, Beirut: Dirāsah al-‘Ālamīyah, Juz I, Cet. Ke-1, 1430 H/2009 M, hlm. 5.

² *Mu’jam al-Buldān* (bahasa Arab: معجم البلدان; Ensiklopedia Negeri-negeri) adalah sebuah buku geografi yang ditulis oleh Yaqut al-Hamawi, seorang ilmuwan muslim yang dikenal dengan karya-karya ensiklopedianya. Yaqut mulai mengerjakannya pada tahun 1224 dan selesai setahun sebelum ia meninggal pada tahun 1228. Buku ini lebih tepat dikategorikan sebagai karya sastra geografi karena

dalam jajaran kota-kota besar Islam pada waktu itu. Sekarang kota Mosul merupakan ibu kota Governorat Ninawa. Kota ini bermuara di Sungai Tigris. Terletak 396 km arah utara Baghdad. Pada tahun 2002 kota ini memiliki jumlah penduduk sebanyak 1.739.800 jiwa dan merupakan kota terbesar ketiga di Irak setelah Baghdad dan Basra.³

Sejak zaman dahulu, kota ini memiliki jumlah penduduk yang besar. Letaknya juga sangat strategis, yaitu berada pada persimpangan dua kota besar, Naisabur⁴ dan Damaskus⁵. Mosul dijuluki sebagai *Bāb al-'Irōq wa Miftāh Khurosān* (Pintu Gerbang Irak dan Kunci Khurosān) karena

juga mencakup sisi sejarah, etnografi dan legenda yang berkaitan dengan tempat yang sedang dibahas. Sumber dari id.wikipedia.org, diakses pada tanggal 31-03-2016, pukul 11.00 wib.

³ Sumber dari id.wikipedia.org, diakses pada tanggal 31-03-2016, pukul 11.00 wib.

⁴ Naisabur atau Nisyapur, dari bahasa Persia: نیشابور, juga Nīšāpūr, Nīšābūr, and Neyšābūr. New-Syabur berarti "Kota Syapur baru", adalah sebuah kota di Provinsi Razavi Khorasan, ibu kota dari Sahrestani Nişapur dan bekas ibukota dari Khurasan, di timur laut Iran, terletak di dataran subur di kaki Gunung Binalud. Naisabur, bersama dengan Marw, Herat dan Balkh adalah salah satu dari empat kota besar dari Khurasan Raya dan juga merupakan salah satu kota terbesar pada abad pertengahan, sebagai pusat pemerintahan kekhalifahan Islam di timur, tempat tinggal bagi beragam kelompok etnis dan agama, sebagai jalur perdagangan pada rute komersial dari Transoxiana dan Tiongkok, Irak dan Mesir. Kota ini mencapai puncak kejayaannya pada abad ke-10 M hingga dihancurkan oleh invasi pasukan Mongol pada tahun 1221 M, juga gempa besar pada abad ke-13 M. Sumber dari id.wikipedia.org, diakses pada tanggal 31-03-2016, pukul 11.00 wib.

⁵ Damaskus atau Damsyik (bahasa Arab: دمشق, Dimasyiq, atau الشام, asy-Syām) sekarang adalah ibu kota dan kota terbesar di Suriah. Sumber dari id.wikipedia.org, diakses pada tanggal 31-03-2016, pukul 20.56 wib.

menjadi kota persinggahan bagi orang-orang yang ingin melakukan perjalanan ke berbagai daerah.⁶ Dalam banyak riwayat disebutkan, ada tiga kota besar di dunia pada waktu itu; Pertama adalah kota Naisabur, karena ia adalah pintu gerbang belahan dunia timur (*Bāb asy-Syarq*). Kedua adalah kota Damaskus, karena kota tersebut merupakan pintu gerbang belahan dunia barat (*Bāb al-Ghorb*). Dan ketiga adalah kota Mausil, yang berada di persimpangan antara keduanya.⁷

b. Pendidikan

Lingkungan perkotaan telah membentuk masyarakat yang sadar penuh akan pentingnya pendidikan, termasuk Al-Mausily. Ia lahir dari keluarga terdidik. Ayahnya, *al-'Allāmah* Abi ats-Tsanā' Mahmud Al-Mausily adalah seorang ulama besar mazhab Ḥanafī yang banyak diakui kapasitas intelektualnya. Pendidikan awal sang Imam banyak didapatkan dari Ayahnya.

⁶ Khorasan Raya (bahasa Persia: خراسان بزرگ) (dieja Khorasaan, Khurasan, dan Khurasaan) adalah istilah modern untuk wilayah timur Persiakuno sejak abad ke-3. Khorasan Raya meliputi wilayah yang kini merupakan bagian dari Iran, Afghanistan, Tajikistan, Turkmenistan, dan Uzbekistan. Khorasan Raya meliputi Nişapur, Tus (kini di Iran), Herat, Balkh, Kabul dan Gazni (kini Afghanistan), Merv (kini di Turkmenistan), Samarqand, Bukhara dan Khiva (kini di Uzbekistan), Khujand dan Panjaken (kini di Tajikistan). Lihat di J. Lorentz, *Historical Dictionary of Iran*. 1995. Sumber dari id.wikipedia.org, diakses pada tanggal 31-03-2016, pukul 10.39 wib.

⁷ Syu'aib al-Arna'ut, dalam Abdullah bin Mahmud Al-Mausily, *al-Ikhtiyār...*, Juz I, hlm. 6.

Tak cukup belajar di rumah, Ia juga menambah wawasan keilmuannya di sebuah sekolah yang didirikan ayahnya di kota Mosul. Ia belajar bersama saudara-saudaranya, Abd ad-Dāim, Abd al-Karīm, dan Abd al-‘Azīz, yang kesemuanya pada akhirnya juga menjadi ulama besar pada masanya.

Demi memuaskan dahaga keilmuannya, Al-Mauṣily pindah ke kota Damaskus. Di sana ia memperdalam penguasaan hadits dan memperluas pandangan fiqihnya. Damaskus menjadi tujuan pengembaraan ilmunya karena di sana berjibun para begawan hadist, ahli fiqih, dan para guru besar (*syuyūkh*). Salah satu yang menjadi guru beliau di sana adalah seorang ulama besar Ḥanafiyah bernama Abu al-Mahāmid Mahmūd bin Ahmad al-Ḥaṣīriy (586-636 H).

Diantara yang pernah menjadi guru-guru beliau adalah: (1) Ayahnya sendiri, *al-‘Allāmah* Abi ats-Tsanā’ Mahmud Al-Mauṣily (w. 597 H). (2) Abu Ḥafṣ Muwaffiq ad-Dīn Umar bin Muhammad bin Mu’ammār al-Baghdadiy, terkenal dengan sebutan Ibnu Ṭabrazāz (516-609 H). (3) Syihabuddin Abu Ḥafṣ Umar bin Muḥammad bin Abdillāh al-Qurasyi at-Taimiy al-Bakriy (536-632 H). (4) Abu Muḥammad Abdul Qodir bin Abdullah Ar-Rohawiy al-Hanbaliy (536-612 H). (5) Abu al-Ḥasan ‘Ali bin Abi Bakr

bin Ruwazbah al-Baghdadiy al-Qolanisy (540 an – 633 H), dan masih banyak yang lainnya.⁸

c. Pengakuan terhadap Al-Mauşily

Dari ketekunannya, Al-Mauşily menjadi ilmwan yang banyak diakui kedalaman dan keluasan ilmunya, diantara yang memberikan kesaksian akan kedalaman ilmu Al-Mauşily adalah Abu Al-‘Alā` yang juga merupakan ulama besar pada masa Al-Mauşily masih hidup. Ia mengungkapkan:

وقال أبو العلاء : كان شيخا فقيها , عالما , فاضلا , مدرّسا , عارفا بالمذهب⁹

Artinya: telah berkata Abu al-‘Ala` : beliau (Imam Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily) adalah seorang begawan fiqih, ilmuwan, luhur budi pekertinya, beliau juga seorang pendidik, ia menguasai betul mazhabnya.

d. Murid dan karya Al-Mauşily

Diantara murid-murid yang pernah menimba ilmu dengan Al-Mauşily adalah: (1) Abdul Mu`min bin Khalaf Ad-Dimyāṭi Asy-Syafi`i (613-705 H). (2) Ibrohim bin Ahmad bin Barakah Al-Mauşily. (3) Abu Muhammad Abdul Karim bin Abd an-Nūr al-Hanbali. (4) Abi Hayyan al-Andalusi, pengarang kita *al-Bahr al-Muhīt*.

Beliau juga termasuk ulama yang produktif dalam menulis. Tulisan-tulisan beliau terekam dalam beberapa kitab

⁸ Syu`aib al-Arna`uṭ, dalam Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily, *al-Ikhtiyār*, Juz I, hlm. 8-13.

⁹ Abdul Qodir Al-Qorsyi, *Al-Jawāhir al-Mudliyyah*, hlm. 350.

yang beliau karang sendiri, diantaranya yaitu: (1) Syarh al-Jāmi' al-Kabīr li Muhammad bin Hasan Asy-Syaibani fī al-Furū'. (2) Al-Musyṭamil 'ala Masāil al-Mukhtaṣor. (3) Kitāb al-Fawā'id. (4) Al-Mukhtār li al-Fatāwa. (5) Al-Ikhtiyār li Ta'līl al-Mukhtār

e. Metode *Istinbāt* Al-Mauṣily

Al-Mauṣily adalah ulama pengikut maḏhab Ḥanafī. Maḏhab Ḥanafī sendiri didirikan oleh al-Nu'man bin Tsabit Ibnu Zufiy at-Taimy, atau masyhur dengan sebutan Abu Hanifah.¹⁰ Sebagai seorang pengikut maḏhab Ḥanafī, Al-Mauṣily juga menggunakan metode-metode *istinbāt* hukum yang lazim digunakan di kalangan maḏhab Ḥanafī, diantaranya:

¹⁰ Ada beberapa versi yang menyebutkan asal-usul pemberian julukan Abu Hanifah, diantaranya yang dinyatakan oleh Moenawir Chalil adalah karena beliau seorang yang rajin melakukan ibadah kepada Allah dan sungguh-sungguh mengerjakan kewajibannya dalam agama, karena "*Hanif*" dalam bahasa Arab artinya cenderung atau condong kepada agama yang benar. Dalam riwayat lain, yang dinyatakan oleh M. Hadi Hussain, disebutkan bahwa beliau terkenal dengan sebutan Abu Hanifah, bukan karena mempunyai putra bernama Hanifah, akan tetapi asal nama itu dari Abu al-Millah al-Hanifah, diambil dari ayat "*Fattabi'u millata Ibrahim Hanifa*". (Maka ikutilah agama Ibrahim yang lurus. Ali Imran ayat 95). Lihat: Moenawir Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Maḏhab*, cet. 5, Jakarta: Bulan Bintang, 1986, hlm. 19. Hadi Hussain M. Imam Abu Hanifah Life and Work, *Institute of Islamic Culture*, Pakistan: Lahore, 1972. Hlm. 10 dikutip dari A. Djazuli, *Ilmu Fiqh "Penggalian, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, cet. 9, 2013, hlm. 125. Lihat juga: Muhammad Ma'sum Zein, *Arus Pemikiran Empat Maḏhab*, Jombang: Darul Hikmah, cet. ke 1, 2008, hlm. 129.

1) Al-Qur'an

Abu Hanifah sependapat dengan jumbuh ulama yang berprinsip bahwa Al-Qur'an adalah sumber dari seluruh ketentuan syari'ah. Al-Qur'an memaparkan berbagai ketentuan syari'ah, baik ketentuan yang langsung bisa dipahami operasionalisasinya, maupun yang memerlukan penjelasan lebih lanjut dari al-Sunnah. Al-Qur'an sebagai sumber hukum berperan juga sebagai hukum asal yang dijadikan rujukan dalam proses kajian analogis, atau legislasi terhadap berbagai metode kajian hukum yang dirumuskan oleh mujtahid.¹¹

Dalam masalah *wakālah*, Al-Mauṣily menggunakan Qs. Al-Ṭalak: 3, Qs. Āli 'Imron: 173, dan Al-Kahfi: 19 sebagai landasan hukum legalitas *wakālah*. Akan tetapi, Sejauh pembacaan Penulis, dalam masalah *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmi*, Penulis tidak menemukan dalil Al-Quran yang secara eksplisit digunakan oleh Al-Mauṣily untuk melegalkannya.

2) Sunnah

Menurut ulama ahli *uṣul fiqh*, sunnah diartikan sebagai segala yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad,

¹¹ Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, cet. 5, 1999, hlm. 141-142. Rachmat Syafe'i, *Ilmu Uṣul Fiqh*, Bandung: Pustaka Setia, cet. ke 1, 1998, hlm. 50.

selain Al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapan berkecukupan dengan hukum syara'.¹²

Dilihat dari segi periwayatannya, jumhur ulama usul fiqh membagi sunah menjadi *mutawatir* dan *ahad*. *Mutawatir*, apabila sunah itu diriwayatkan secara bersambung oleh banyak orang, dan tidak mungkin mereka sepakat untuk berdusta.¹³ Sedangkan sunah *ahad* yaitu sunah yang diriwayatkan oleh beberapa orang saja yang tidak sampai derajat mutawatir. Sedangkan hadits *ahad* itu terbagi lagi menjadi tiga, yaitu *Ṣahīh*, *hasan*, dan *dla'if*.¹⁴ Namun menurut Ḥanafiyah, hadits itu terbagi menjadi tiga bagian, yaitu *mutawātir*, *masyhūr*,¹⁵ dan *ahad*.¹⁶

¹² Pengertian Sunnah memang bisa dilihat dari tiga disiplin ilmu, yaitu menurut Ilmu Hadits adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw. baik perkataan, perbuatan, maupun ketetapan. Dan menurut ilmu Fiqh adalah hukum *taklifi* yang apabila ditindakan mendapat pahala dan apabila ditinggalkan tidak berdosa. Rachmat Syafe'i, *Ilmu Uṣul Fiqh*, hlm. 60.

¹³ Asmawi, *Perbandingan Uṣul Fiqh*, hlm. 67.

¹⁴ *Ṣahīh* adalah hadits yang memenuhi lima kriteria, yaitu: (1) Sanad bersambung, (2) Seluruh perowinya adil, (3) Seluruh perowinya *dlōbiṭ*, (4) Sanad hadits itu tidak *syazl* janggal, (5) Sanad hadits terhindar dari *'illat*. *Hasan* adalah hadits yang tidak memenuhi syarat ke tiga, yaitu perowinya tidak *dlōbiṭ*. Sedangkan *dlo'if* adalah hadits yang tidak memenuhi kelima syarat hadits *ṣahīh*. Lihat Asmawi, *Perbandingan Uṣul Fiqh*, hlm. 68-69.

¹⁵ Hadits *masyhūr* dalam pandangan Hanafiyah adalah hadits yang pada masa Nabi diriwayatkan oleh orang-perseorangan atau sejumlah orang, kemudian diriwayatkan oleh sejumlah besar orang pada masa *tābi'in* dan *tābi'i at-tābi'in*. Dalam pandangan mereka, hadits *masyhūr* setara daya otoritatifnya dengan hadits *mutawātir* karena ia dapat menjalankan fungsi *nasakh*, *taqyīd*, dan *takhsīṣ* atas norma hukum yang dikandung al-Quran. Lihat: Abdul Halim Mahmud, *As-Sunnah fī makānatihān*

Dalam masalah *wakālah*, Al-Mauṣily menggunakan hadits yang menerangkan bahwa Nabi saw. dulu pernah mewakilkan kepada ‘Amr bin Umayyah Al-Ḍomry untuk menerima (*qabūl*) pernikahan Ummu Ḥabībah binti Abi Shofyan, dan hadits sebagai berikut:

أَنَّه - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكَّلَ بِالشَّرَاءِ عُرْوَةَ النَّبَارِقِيِّ ، وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: حَكِيمَ بْنِ حِزَامٍ .

Artinya: Bahwasannya Nabi saw. dulu pernah mewakilkan kepada Urwah Al-Bāriqiy dalam masalah jual-beli, dalam riwayat yang lain, kepada Hakim bin Hizam.

Akan tetapi, dalam masalah *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmi*, Penulis tidak menemukan satu hadits pun yang secara eksplisit membincang masalah tersebut.

3) Ijmak

Ijmak adalah kesepakatan seluruh mujtahid dari kaum muslimin pada suatu masa setelah wafatnya Rasulullah Saw. atas sesuatu hukum syara’ dalam suatu kasus tertentu.¹⁷ Ditinjau dari cara terjadinya dan

wa ft Tārīkhīhā, Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arobiy, 1967. Dalam: Asmawi, *Perbandingan Uṣul Fiqh*, hlm. 69.

¹⁶ Rachmat Syafe’i, *Ilmu Uṣul Fiqh*, hlm. 60.

¹⁷ Abdul Wahab Khallaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, Terj: Noer Iskandar al-Barsany – Ed., Jakarta: RajaGrafindo Persada, cet. ke 8, 2002, hlm. 62.

martabatnya, ijmak ada dua macam, yaitu: ijmak *Şarih* dan ijmak *Sukuty*.¹⁸

Dalam masalah *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmi*, penulis tidak menemukan dalil ijmak yang digunakan oleh Al-Mauşily.

4) *Qaul Sahabat*

Menurut jumbuh ulama *uşul*, sahabat adalah mereka yang bertemu dengan Nabi Muhammad SAW dan beriman kepadanya serta senantiasa bersama Nabi selama masa yang lama, seperti *Khulafaurrasyidin*, *Ummahatul mu'minin*, Ibnu Mas'ud, Ibn Abbas, Ibn Umar, Ibn Al 'Aş dan Zaid bin Jabal.¹⁹

Dalam masalah *al-wakālah li qabūl al-nikāh* kepada kafir *zimmi*, penulis tidak menemukan klausul kata dalam kitab Al-Mauşily, *Al-Ikhtiyār li Ta'līl Al-*

¹⁸ (1) *Ijmak Şarih*, maksudnya semua mujtahid mengemukakan pendapat mereka masing-masing, kemudian menyepakati salah satunya. (2) *Ijmak Sukuty*, adalah pendapat sebagian ulama tentang suatu masalah yang diketahui oleh para mujtahid lainnya, tapi mereka diam, tidak menyepakati ataupun menolak pendapat tersebut secara jelas. Lihat: Rachmat Syafe'i, *Ilmu Uşul Fiqh*, hlm. 72.

¹⁹ Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, cet. 3, 2007, hlm.64. Perkataan sahabat memperoleh posisi yang kuat dalam pandangan Hanafiyah Ulama Hanafiyah menggunakan *qaul* atau fatwa sahabat sebagai sumber hukum, berdasarkan dalil Surat at-Taubah ayat 100 yang artinya “*Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) di antara orang-orang muhajirin dan Ansar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah rida kepada mereka dan mereka pun rida kepada Allah.*” *Assabiqun* adalah sahabat yang diridhai Allah bersama pengikut mereka, maka berpegang kepada fatwa mereka merupakan sarana mencapai keridhaan Allah SWT. Lihat: Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam*, hlm. 65-66.

Mukhtar, yang menerangkan penggunaan *Qaul Sahabat* sebagai landasan hukum legalitas masalah tersebut.

5) *Qiyas*

Definisi *qiyas* menurut ulama usul fiqh ialah menghubungkan suatu kejadian yang tidak ada *naşnya* kepada kejadian lain yang ada *naşnya*, dalam hukum yang telah ditetapkan oleh *naş* karena adanya kesamaan dua kejadian itu dalam *illat* hukumnya.²⁰

Imam Hanafi menggunakan *qiyas* apabila dalam Al-Qur'an dan Sunnah tidak menyatakan secara eksplisit ketentuan hukum bagi persoalan-persoalan yang dihadapinya. Beliau mengaplikasikan *qiyas* dengan cara menghubungkan persoalan-persoalan (*furu'*) tersebut kepada sesuatu yang telah ditetapkan hukumnya oleh *naş*

²⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Uşul Fiqh*, terj. Saefullah Ma'sum, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, cet.12, 2008, hlm.336. Rukun *qiyas* terdiri dari empat unsur di antaranya: (1) *Aşl* (pokok), yaitu suatu peristiwa yang sudah ada *naş*-nya yang dijadikan tempat meng-*qiyas*-kan. Ini berdasarkan pengertian *aşl* menurut fuqaha. Sedangkan *aşl* menurut hukum teolog adalah suatu *naş* syara' yang menunjukkan ketentuan hukum, dengan kata lain, suatu *naş* yang menjadi dasar hukum. *Aşl* disebut juga *maqīs 'alaih* (yang dijadikan tempat meng-*qiyas*-kan), *mahmūl 'alaih* (tempat membandingkan), atau *musayabbah bih* (tempat menyerupakan). (2) *Furu'* (cabang) yaitu peristiwa yang tidak ada *naşnya*, *furu'* itulah yang dikehendaki untuk disamakan hukumnya dengan *aşl*. Ia disebut juga *maqīs* (yang dianalogikan) dan *musyabbah* (yang diseupakan). (3) *Hukm al-aşl*, yaitu hukum syara' yang ditetapkan oleh suatu *naş*. (4) *Illat*, yaitu suatu sifat yang terdapat pada *aşl*. Dengan adanya sifat itulah, *aşl* mempunyai suatu hukum. Dan dengan sifat itu pula, terdapat cabang, sehingga cabang itu disamakanlah dengan hukum *aşl*. Rachmat Syafe'i, *Ilmu Uşul Fiqh*, hlm. 87.

(*aşl*), dengan melihat kesamaan *illat*, maka hukum *furu'* sama dengan hukum *aşl*.²¹

Klasifikasi *qiyas* berdasarkan pada:

- a) Kekuatan *'illat* yang terdapat pada *furu'*, dibandingkan pada *illat* yang terdapat pada *aşl* dibagi menjadi tiga: (1) *qiyas awlawi*, yaitu berlakunya hukum pada *furu'* lebih kuat dari pemberlakuan hukum pada *aşl* karena kekuatan *illat* pada *furu'*. (2) *qiyas musāwi*, yaitu berlakunya hukum pada *furu'* sama keadaannya dengan berlakunya hukum pada *aşl* karena kekuatan *illat*-nya sama. (3) *qiyas adwan*, yaitu berlakunya hukum pada *furu'* lebih lemah dibandingkan dengan berlakunya hukum pada *aşl*.²²
- b) Kejelasan *illat*-nya, dibagi menjadi dua macam: (1) *qiyas jali*, yaitu *qiyas* yang didasarkan atas *illat* yang ditegaskan dalam al-Quran dan sunnah Rasulullah, atau tidak disebutkan secara tegas dalam salah satu sumber tersebut, tetapi berdasarkan penelitian, kuatdugaan tidak ada *illat*-

²¹ Dede Rosyada, *Hukum Islam...*, hlm. 143.

²² Amir Syarifuddin, *Uşul Fiqih*, Jakarta: Kencana, Jilid 1, cet. ke-5, 2014, hlm. 390-391.

nya. Menurut Wahbah Zuhaili, *qiyas* ini mencakup apa yang disebut dengan *qiyas awla* dan *qiyas musawi*. (2) *qiyas khafi*, yaitu *qiyas* yang didasarkan atas illat yang di-*istinbāṭ*-kan (ditarik dari hukum *aṣl*).²³

Penulis melihat, ada indikasi penggunaan *qiyas* dalam pendapat Al-Mausily. Indikator terlihat ketika mencermati susunan klausul kata dalam pendapat Al-Mausily. Selanjutnya akan penulis bahas dalam bab empat.

6) *Istihsan*

Istihsan adalah menganggap sesuatu lebih baik, adanya sesuatu itu lebih baik, atau mengikuti sesuatu yang lebih baik, atau mencari yang lebih baik untuk diikuti.²⁴ Adapun menurut istilah syara' sebagaimana didefinisikan oleh Abdul Wahab Khalaf, *Istihsan* ialah "Berpindahnya seorang mujtahid dari *qiyas jali* (jelas) kepada *qiyas khafi* (samar) atau dari hukum *kulli* (umum) kepada hukum

²³ Satria Effendi, M. Zein, *Uṣul Fiqh*, Jakarta: Prenada Media Group, cet. 2, 2005, hlm. 141-142.

²⁴ Sapiudin Sidiq, *Uṣul Fiqh*, Jakarta: Prenadamedia Group, cet. 1, 2011, hlm. 82.

pengecualian dikarenakan adanya dalil yang membenarkannya.²⁵

7) *'Urf*

Kata *'urf* secara etimologi berarti sesuatu yang dipandang baik dan diterima oleh akal sehat.²⁶ Sedangkan secara terminologi *'urf* berarti Sesuatu yang tidak asing lagi bagi satu masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka baik berupa perbuatan atau perkataan.²⁷

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam operasionalisasi metode *istinbāt*, terlebih dulu Imam Ḥanafī membagi ijthād ke dalam dua golongan, yaitu ijthād dengan nas (*al-ijthād bi an-nuṣūṣ*) dan ijthād dengan selain nas (*al-ijthād bi ghairi an-nuṣūṣ*). Ijthād dengan nas, pertama ia melihat nas al-Quran, sebagai sumber tertinggi. Jika tidak menemukan, maka menengok ke Sunnah Nabi saw. Tentang sunnah ini ia memelilih beristidlal dengan *qiyas* daripada hadits ahad. Jika tidak menemukan dalam sunnah, maka mencari *qaul* sahabat. Jika ternyata banyak qaul yang berbeda-beda maka memilih salah satunya dengan meninggalkan yang lain. Jika pencarian qaul ini

²⁵ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣul Fiqh*, Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, tt., hlm. 79 dikutip oleh Sapiudin Sidiq, *Uṣul Fiqh*, hlm. 82

²⁶ Satria Effendi, M. Zein, *Uṣul Fiqh*, hlm. 153

²⁷ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Uṣul al-Fiqh*, Beirut: Muassasat al-Risalah, 1985, dikutip oleh Satria Effendi, M. Zein, *Uṣul Fiqh*, hlm. 153

sudah sampai generasi tabiin, seperti Ibrahim an-Nakha'i, asy-Sya'bi, Ibn Sirin, Hasan Ata' dan Sa'id Ibn Musayyab, maka ia berijtihad sendiri sebagaimana mereka juga berijtihad. Alasannya adalah karena mereka masih segenerasi.

Adapun ijtihad dengan selain nas, pertama ia menggunakan *qiyas* setelah tidak menemukan *qaul* sahabat tadi. Jika dengan *qiyas* justru bertentangan dengan nas, ijmak dan maslahat (*maqāsih*) maka menggunakan *istihsan*. Tentang istidlal dengan *istihsan* ini ia terkenal paling profesional dan sering menerapkannya dibanding dengan para ulama lainnya pada masanya, terutama ulama Hejaz. Jika dengan *istihsan* juga masih menemukan kebuntuan, maka ia menggunakan dalil ijmak. Menurutnya bahwa Ijmak dapat terjadi dalam masa sesudah sahabat. Jika tidak menemukan *dalil* ijmak maka ia menggunakan '*urf ṣālih (ṣahīh)*, yaitu yang tidak bertentangan dengan nas dan *maqāsid*. Dalam beristidlal dengan '*urf* ini Abu Hanifah termasuk yang paling banyak menerapkannya, khususnya dalam lapangan '*aqd at-tijārah* atau muamalah *mādliyyah* secara umum. Dan dialah orang yang pertama kali merumuskan konsep akad dalam fiqh muamalah, sejalan dengan profesinya sebagai saudagar.

Banyaknya Abu Hanifah dalam menerapkan dalil akal dalam masalah-masalah *furū'iyah* ini dapat dipahami karena sedikitnya perbendaharaan hadits-hadits tentang hukum. Secara geografis, Baghdad dan Kufah, *milleu* Abu Hanifah, adalah dua

kota yang jauh dari pusat tradisi Nabi saw, yaitu Madinah dan sekitarnya.²⁸

2. Pendapat Al-Mauşily

Dalam permasalahan mewakili kepada kafir *zimmy*,

Imam Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily berpendapat:

قَالَ: (وَلَا تَصِحُّ حَتَّى يَكُونَ الْمُوَكَّلُ مِمَّنْ يَمْلِكُ التَّصَرُّفَ وَتَلَزُمُهُ الْأَحْكَامُ، وَالْوَكِيلُ مِمَّنْ يَعْقِلُ الْعَقْدَ وَيَقْصِدُهُ) لِأَنَّ التَّوَكِيلَ اسْتِنَابَةٌ وَاسْتِعَانَةٌ، وَالْوَكِيلُ بِمِلْكِ التَّصَرُّفِ بِتَمْلِيكِ الْمُوَكَّلِ، وَتَلَزُمُهُ الْأَحْكَامُ، فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُوَكَّلُ مَالِكًا لِذَلِكَ لِيَصِحَّ تَمْلِيكُهُ، وَالْوَكِيلُ يَقُومُ مَقَامَ الْمُوَكَّلِ فِي الْإِجَابِ وَالْقَبُولِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِهِمَا، فَلَوْ وَكَّلَ صَبِيًّا لَا يَعْقِلُ أَوْ جُنُونًا فَهُوَ بَاطِلٌ، وَلَوْ وَكَّلَ صَبِيًّا عَاقِلًا مَادُونًا أَوْ عَبْدًا مَادُونًا أَوْ مَحْجُورًا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ حَازَ، وَكَذَلِكَ إِذَا وَكَّلَ الْمُسْلِمُ ذِمِّيًّا أَوْ بِالْعَكْسِ أَوْ حَرَبِيًّا مُسْتَأْمَنًا لِمَا ذَكَرْنَا.²⁹

Artinya: Al-Mauşily berkata: (*Wakālah* tidak sah kecuali pewakil merupakan seorang yang memiliki hak bertindak atas suatu perbuatan dan ia adalah seorang yang cakap hukum. Sedangkan syarat wakil adalah seorang yang mengerti dan paham terhadap akad perwakilan - yang akan ia kerjakan. Hal itu - karena *wakālah* merupakan akad permintaan penggantian dan akad permintaan tolong. Seorang wakil menjadi memiliki hak bertindak sebab pewakil memberikan haknya kepada wakil. Dan dari perpindahan hak itulah, wakil mejadi memiliki kekuatan hukum sebagaimana yang dimiliki pewakil. Maka keberadaan hak bertindak atas suatu perbuatan wajib dimiliki pewakil agar ia juga sah memindah-milikkan haknya kepada wakil. Seorang wakil menggantikan peran pewakil dalam hal ijab dan kabul, maka wakil haruslah orang yang memang cakap melaksanakan ijab dan kabul. Jika

²⁸ Abdul Mugits, *Kritik Nalar Fiqih Pesantren*, Jakarta: Kencana, 2008, hlm. 74-75.

²⁹ Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily, *al-Ikhtiyār li'tā'āl al-Mukhtār*, Beirut: Dirāsah al-'Ālamīyah, Juz II, Cet. Ke-1, 1430 H/2009 M, hlm. 380-381.

pewakil mewakilkan suatu tindakan kepada anak kecil yang belum nalar, atau kepada orang gila, maka tidak sah *wakālahnya* – karena mereka tidak cakap. Namun apabila mewakilkan kepada anak kecil yang sudah nalar serta mendapatkan izin dari walinya, atau kepada budak yang mendapatkan izin dari majikannya, atau kepada orang yang dihilangkan kecakapan hukumnya (*mahjūr*) yang juga mendapatkan izin dari majikannya, maka hukumnya boleh. Dan demikian juga boleh seorang muslim mewakilkan suatu tindakan kepada kafir *zimmi*, atau sebaliknya – *zimmi* mewakilkan kepada muslim, atau kafir *harbi* kepada kafir *musta'man*, sebagaimana keterangan yang sudah kami sebutkan.

Dari pendapat tersebut, Al-Mauṣily secara tegas menyatakan bahwa mewakilkan suatu tindakan kepada kafir *zimmi* adalah boleh. Argumentasi tersebut beliau bangun berdasarkan pada pemahaman bahwa anak kecil, budak, dan *mahjūr* (orang yang dihilangkan kecakapan hukumnya) yang apabila mendapatkan izin (*ma'zūnan*) masih boleh menjadi wakil. Padahal sejatinya ketiga orang tersebut adalah orang-orang yang tidak memiliki kecakapan hukum dalam bertindak. Ketiganya merupakan orang-orang yang keabsahan tindakannya dilandaskan pada izin dari walinya (bagi anak kecil) dan tuannya (bagi budak dan *mahjūr*).

Dalam pandangan Al-Mauṣily, kedudukan wakil tidaklah untuk ikut bertanggung jawab atas konsekuensi yang muncul setelah akad kabul diucapkan, melainkan hanya sebagai mediator yang bertugas menyampaikan apa yang dipasrahkan *muwakkil* kepadanya.

Ibratnya wakil adalah kurir pengantar surat, ia diberi izin untuk mengantarkan surat kepada siapa yang dikehendaki oleh orang yang memberinya izin. Tugas kurir hanya sebatas mengantarkan surat kepada penerimanya, ia tidak bertanggung jawab atas isi surat tersebut.

Dengan pemahaman tersebut, Al-Mauṣily menerangkan lebih lanjut bahwa perwakilan kepada kafir *zimmi* sah-sah saja dilakukan, karena ia hanya sebagai “perantara maksud” dari *muwakkil*. Tidak ada tanggung jawab yang dibebankan kepada wakil kecuali sebatas tanggung jawab menjalankan apa yang ditugaskan kepadanya. Dalam masalah kabul nikah pun wakil hanya sebatas mengucapkan akad kabul yang diperuntukkan untuk *muwakkil*. Mengenai konsekuensi tanggung jawab pasca akad, seperti memberi nafkah, rumah, pakaian, dan lain sebagainya menjadi tanggungan *muwakkil* yang merupakan seorang suami. Dan senyatanya tanggung jawab dalam rumah tangga memang ada pada suami. Maka menurut hemat penulis, hal itu sejalan dengan firman Allah dalam surat an-Nisa` ayat 36 yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوُّمُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
Artinya: Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.³⁰ (Qs. An-Nisa` ayat 36)

³⁰ *Alqur'an dan Terjemahannya*, Kementerian Agama RI...

Dasar pemahaman seperti itulah yang membuat Al-Mauşily juga berpendapat bahwa seorang wakil kabul nikah tidak diwajibkan memberikan mahar kepada wanita yang dikabuli. Kewajiban membayar mahar tetap menjadi tanggungan *muwakkil* yang notabene adalah suami dari wanita yang dikabuli oleh kafir *zimmy*. Beliau mengungkapkan:

قَالَ: (وَكُلُّ عَقْدٍ يُضَيِّمُهُ إِلَى مُوَكَّلِهِ فَحُقُوقُهُ تَتَعَلَّقُ بِمُوكَّلِهِ: كَالنِّكَاحِ وَالْحَلْعِ وَالصُّلْحِ عَنِ دَمِ الْعَمْدِ) فَلَا يُطَالَبُ وَكَيْلُ الزَّوْجِ بِالْمَهْرِ،³¹

Artinya: Imam Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily berkata: (setiap akad yang disandarkan kepada pewakil, maka hak-hak akad tersebut kembali kepada pewakil. Seperti akad nikah, khulu', dan perdamaian atas pembunuhan sengaja). Maka dari itu, seorang wakil dari mempelai laki-laki tidak dituntut untuk membayar mahar – atas akad nikah yang ia jalankan.

3. Metode *Istinbāt* Al-Mauşily

Secara eksplisit, Al-Mauşily tidak menyertakan dalil dan metodologi *istinbāt* hukum atas pendapat yang beliau kemukakan. Tidak ada dalil al-Qur'an maupun Sunnah yang disebutkan, pun tidak ada metodologi pengambilan hukum seperti *ijmak*, *qiyas*, *qoul* sahabat, *istihsan*, dan *'urf* yang secara terang beliau sertakan bersandingan dengan pendapat yang beliau kemukakan.

Akan tetapi jika lebih dalam dilihat, Beliau membangun argumentasinya bersandingan dengan keterangan tentang bolehnya anak kecil yang sudah nalar yang mendapatkan izin dari walinya (*as-Şoby*

³¹ Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily, *al-Ikhtiyār...*, hlm. 384-385.

al-ā'qil al-ma'zūn) untuk menjadi wakil. Data tersebut secara implisit bisa difahami bahwa penggunaan klausul kata “وَكَذَلِكَ” dalam teks:

وَلَوْ وَكَّلَ صَبِيًّا عَائِلًا مَأْذُونًا أَوْ عَبْدًا مَأْذُونًا أَوْ مَحْجُورًا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ حَازَ، وَكَذَلِكَ إِذَا وَكَّلَ الْمُسْلِمُ ذِمِّيًّا أَوْ بِالْعَكْسِ³²

Artinya: Namun jika mewakilkan kepada anak kecil yang sudah nalar serta mendapatkan izin dari walinya, atau kepada budak yang mendapatkan izin dari majikannya, ataupun seorang yang dihilangkan kecakapan hukumnya (*mahjūr*) yang juga mendapatkan izin dari majikannya, maka hukumnya boleh. Dan demikian juga boleh seorang muslim mewakilkan suatu tindakan kepada kafir *zimmy*, atau sebaliknya – *zimmy* mewakilkan kepada muslim,

Mengindikasikan penggunaan metode *istinbāt qiyas*. Hal itu berdasarkan pada penggunaan kata “وَكَذَلِكَ” dalam menerangkan kebolehan kafir *zimmy* menjadi wakil dari seorang muslim. Kata “وَكَذَلِكَ” merupakan bagian dari *adāwat at-tasybīh* (kata-kata yang digunakan dalam perumpamaan). *Adat tasybīh* adalah kata yang biasa digunakan dalam konteks penyerupaan suatu hal dengan hal lain yang mempunyai keterkaitan, dan demikianlah *qiyas*.

³² Abdullah bin Mahmud Al-Mauṣily, *al-Ikhtiyār...*, Juz II, hlm. 380-381.

B. Biografi, Pendapat dan Metode *Istinbāṭ* Al-‘Imrony tentang *Wakālah* Kabul Nikah Kepada Kafir *ḡimyy*

1. Biografi Al-‘Imrony

a. Kelahiran dan kondisi lingkungan

Al-‘Imrony lahir pada tahun 489 Hijriyah. Seorang *Syaikh* (mahaguru) pengikut aliran fiqih Syafi’i berkebangsaan Yaman ini mempunyai nama lengkap Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim bin Sa’id bin Abdillah bin Muhammad bin Musa bin Imron Al-‘Imrony al-Yamany.³³ Nama Al-‘Imrony dinisbatkan kepada beliau karena ia merupakan keturunan dari sahabat Imron bin Rabi’ah.³⁴

Beliau lahir di sebuah desa bernama Sair,³⁵ terletak di sebelah timur laut (*syamāl* syarq) kota Janad. Kota Janad sendiri adalah sebuah kota setingkat kota kabupaten yang masuk dalam wilayah ke gubernuran Taiz, Yaman. Kota Janad terletak 21 km sebelah timur laut kota Taiz. Sedangkan

³³ Tajuddin Abi Naṣr ‘Abd al-Wahhāb bin ‘Ali bin ‘Abd al-Kāfy as-Subuky, *Ṭabaqāt as-Syāfi’iyyah al-Kubrō*, Jeddah: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arobiyyah, Juz VII, cet. Ke 5, t.t., hlm. 336. Umar bin Ali bin Samuroh al-Ja’idy, *Ṭabaqāt Fuqohā’ al-Yaman*, Beirut: Dār al-Qolam, t.t., hlm. 174. Abu Muhammad Qōsim bin Muhammad bin ‘Ārif Agā an-Nūry, dalam Abi al-Husain Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim al-‘Imrōny, *Al-Bayān fī Mazhab al-Imām as-Syāfi*, Damaskus: Dār al-Minhāj, Jilid I, cet. ke 1, 1421 H/ 2000 M, hlm. 120.

³⁴ Abu Muhammad Qōsim bin Muhammad bin ‘Ārif Agā an-Nūry, dalam Abi al-Husain Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim al-‘Imrōny, *Al-Bayān...*, Juz I, hlm. 121.

³⁵ Yāqūt al-Hamā, *Mu’jām al-Baldān*, Juz III, hlm. 296, dalam Abi al-Husain Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim al-‘Imrōny, *Al-Bayān...*, Juz I, hlm. 121.

Taiz terletak di 1324 km sebelah barat Hadramaut.³⁶ Menurut penuturan Qodli Ismail al-Akwa' dalam kitab *Hijar al-'ilm wa Ma'āqilīhi fī al-Yaman*, Secara geografis desa tersebut merupakan wilayah dataran rendah Yaman (*al-Yaman al-asfal*) karena letaknya berada pada lembah Sair (*wādy sair*). Namun, Sair adalah desa yang masyhur sebagai daerah terdidik, banyak alumninya yang menjadi tenaga pendidik, ahli fatwa, ahli fiqih, dan lain sebagainya,³⁷ namun sayang tidak disebutkan siapa saja tokoh yang lahir dari desa tersebut

b. Pendidikan

Pendidikan Al-'Imrony tergolong sangat panjang. Beliau mengembara ke beberapa daerah untuk mendengar, mengkaji, dan belajar kepada beberapa ulama, diantaranya adalah:

- 1) Imam Abu al-Futūh bin 'Utsman Al-'Imrony, beliau adalah paman Abu al-Husain. kepadanya, Abu al-Husain belajar kitab *At-Tanbīh dan Kāfy al-Farāid* karya Syaikh Iṣāq bin Yusuf bin Ya'qub Aṣ-Ṣardlofi.
- 2) Imam Zain bin Abdillāh al-Yafa'i

³⁶ Sumber dari id.wikipedia.org, diakses pada tanggal 31-03-2016, pukul 22.44 wib.

³⁷ Qodli Ismail al-Akwa', *Hijar al-'ilm wa Ma'āqilīhi fī al-Yaman*, dalam *Abi al-Husain Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim al-'Imrōny, Al-Bayān...*, Juz I, hlm. 121-122.

- 3) Abu al-Hasan Sirōjuddin ‘Ali bin Abi Bakr Himir al-Yamani al-Hamdani, beliau adalah ahli hadits terkenal. kepadanya, Abu al-Husain juga belajar kitab *Kāfy al-Farāiḍ* dan *At-Tanbīh* lagi.
- 4) Dan untuk kesekian kalinya, Abu al-Husain belajar lagi kitab *At-Tanbīh*, kali ini dengan Imam Musa bin Ali As-Ṣa’by
- 5) Kemudian atas permintaan dari *masyāyikh* bani Imron, *al-Faqīh* Abdullah bin Ahmad az-Zabrani datang ke desa Sair, dan darinya Abu al-Husain belajar kitab *Al-Muhazzab*, *Al-Luma’* karya Abu Iṣāq, *al-Mulakhkhoṣ*, *al-Irsyād* karya Imam Ibnu ‘Abdawaih, dan untuk kesekian kalinya belajar lagi kitab *Kāfy al-Farāiḍ* karya Aṣ-Ṣardafi.
- 6) Kemudian Abu al-Husain pindah ke Uhaḥah bersama *al-Faqīh* Umar bin ‘Alqomah, di sana beliau menimba ilmu dari Imam Zaid bin Hasan al-Fāyisyi. Kitab yang dikaji adalah *Al-Muhazzab*, *Ta’līqat asy-Syaikh Abi Iṣāq fī Uṣūl al-Fiqh*, *Al-Mulakhkhoṣ*, *Ghorīb al-Hadīts* karya Abu Ubaid al-Harawy, *Mukhtaṣar al-‘Ain* karya Imam al-Khawafy, *Nizām al-Ghorīb* karya Ar-Roba’i. Ketika kembali lagi ke desa *Ẓi as-Safāl*, beliau belajar ilmu Nahwu (tata

bahasa Arab) dalam kitab Al-Kāfy karya Ibnu Ja'far Aṣ-Ṣaffār, dan kitab Al-Jumal karya Az-Zijāji.³⁸

c. Pengakuan terhadap Al-'Imrony

Imam Abu al-Husain Al-'Imrony adalah ulama yang cerdas. Kecerdasan beliau sudah mulai nampak sejak kecil. Belum genap berusia tiga belas tahun beliau sudah hafal al-Quran. Di usia yang sama, beliau juga sudah membaca kitab At-Tanbīh, al-Muḥaẓẓab, faraiḍ, dan banyak lainnya. Kedalaman ilmunya banyak diakui, salah satunya adalah Imam Tājuddīn As-Subukī, beliau mengatakan:

قال السبكي عنه: كان إماما زاهدا، ورعا خيرا، مشهور الإسم، بعيد الصيت، عارفاً بالفقهِ والأصول والكلام والنحو، يحفظ "المهذب" عن ظهر القلب، وقيل: كان يقرؤه كل ليلة، كما يحفظ "اللمع" و "الإرشاد"، وغيرها.³⁹

Artinya: Imam as-Subuky telah bercerita mengenai Imam Abu al-Husain Al-'Imrony: "beliau adalah sosok imam yang zuhud, wira'i, namanya masyhur, reputasinya tinggi, sosok yang mengerti betul permasalahan fiqih, uṣul, teologi, dan tata kebahasaan. Beliau hafal kitab Muḥaẓẓab di luar kepala, diceritakan bahwa setiap malam beliau selalu membacanya. Beliau menghafal Muḥaẓẓab, sama seperti ketika beliau menghafal kitab Luma', al-Irsyād, dan kitab-kitab yang lain.

³⁸ Abu Muhammad Qōsim bin Muhammad bin 'Ārif Agā an-Nūry, dalam Abi al-Husain Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim al-'Imrōny, *Al-Bayān...*, Juz I, hlm. 123.

³⁹ Abu Muhammad Qōsim bin Muhammad bin 'Ārif Agā an-Nūry, dalam Abi al-Husain Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim al-'Imrōny, *Al-Bayān...*, Juz I, hlm. 122.

d. Karya-karya Al-‘Imrony

Kesaksian as-Subuky di atas bukanlah tanpa alasan, pasalnya kecerdasan dan kealiman Imam Abu al-Husain Al-‘Imrony memang telah dibuktikan ke dalam berbagai buah karya. Dan kitab “al-Bayān” merupakan *master piece* dari sekian puluh karya beliau yang lain,⁴⁰ diantaranya: (1) Az-Zawāid (517-520 H). (2) Al-Ahdāts. (3) Ghorōib al-Wasīf. (4) Mukhtaṣor al-Ihyā’. (5) Al-Intiṣōr fī ar-Rodd ‘ala al-Qodariyyah al-Asyrōr. (6) Manāqib al-Imām as-Syāfi’i. (7) As-Su`āl ‘ammā fī al-Muhazẓab min al-Isykāl. (8) Musykil al-Muhazẓab (kitab ini menurut sebuah riwayat ditulis untuk memenuhi permintaan muridnya, Muhammad bin Muflih, tahun 549 H). (9) Al-Fatāwa. (10) Syarh al-Wasāil. (11) Al-Ihtirōzāt. (12) Maqāṣid al-Luma’. (13) Manāqib al-Imām Ahmad. (14) As-Su`āl ‘ammā fī al-Muhazẓab wa al-Jawāb ‘anhā. (15) Ad-Daur.

Selain dikenal sebagai seorang ‘*Ālim* (luas wawasan keilmuannya), Imam Abu al-Husain Al-‘Imrony juga dikenal sebagai pribadi yang santun, mempunyai rasa hormat yang tinggi kepada sesama, sehingga dari sini banyak orang yang akhirnya juga menaruh hormat dan cinta kepada beliau.

⁴⁰ Abu Muhammad Qōsim bin Muhammad bin ‘Ārif Agā an-Nūry, dalam Abi al-Husain Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim al-‘Imrōny, *Al-Bayān...*, Juz I, hlm. 129-130.

Beliau juga dikenal sebagai sosok yang disiplin dalam menggunakan waktu, seluruh waktunya tidak boleh terlewat kecuali dengan selalu berzikir kepada Allah dan *muḥāwarah* (mengingat-ingat) pelajaran/ ilmu.⁴¹

e. Metode *Istinbāt* Al-‘Imrony

Dalam menjawab problematika syariah, sebagai ulama bermazhab Syafi’i, Al-‘Imrony menggunakan metode-metode *istinbāt* hukum yang lazim diterapkan dalam mazhab Syafi’i,⁴² yaitu sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Imam Syafi’i sebagai berikut:

Cara *istidlal*-nya imam Syafi’i secara berurutan adalah pertama ia berpegang pada ayat al-Quran. Jika tidak menemukan dalam ayat al-Quran maka ia menggunakan hadits mutawatir. Jika tidak menemukannya, maka mencari hadits ahad. Menurutnya bahwa hadits ahad itu termasuk dalil *ḥanni al-wurūd*, oleh karena itu dapat dijadikan dalil jika telah memenuhi beberapa syarat, yaitu: perawinya itu (1) *tsiqqah*;

⁴¹ Abu Muhammad Qōsim bin Muhammad bin ‘Ārif Agā an-Nūry, dalam *Abi al-Husain Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim al-‘Imrōny, Al-Bayān...*, Juz I, hlm. 127.

⁴² Metode-metode tersebut disusun oleh pendiri mazhab Syafi’i, yaitu Muhammad bin Idris as-Syafi’i. Dalam diverensiasi aliran usul fiqh, mazhab Syafi’i disebut sebagai aliran *mutakallimin*. Aliran ini membangun usul fiqh secara teoritis murni tanpa dipengaruhi oleh masalah-masalah cabang keagamaan (*furū’*). begitu pula dalam menetapkan kaidah, aliran ini menggunakan alasan yang kuat, baik dari dalil *naqli* maupun *aqli*. Lihat: Rachmat Syafe’i, *Ilmu Uṣul Fiqh*, hlm. 45.

(2) berakal; (3) *dlābit*; (4) mendengar sendiri; dan (5) tidak menyalahi ahli ilmu yang juga meriwayatkan hadits.⁴³

Jika tidak menemukan hadits ahad, maka ia melihat pada *zāhir an-nāṣ* al-Quran dan sunnah secara berurutan dan dengan teliti ia mencari segi-segi kekhususannya. Jika tidak menemukan melalui *zāhir an-nāṣ*, maka ia berpegang pada ijmak. Konsep ima'nya adalah bahwa ijmak yang otoritatif itu harus merupakan hasil kesepakatan ulama seluruh dunia, tanpa kecuali. Oleh karena itu ia hanya menerima ijmak sahabat karena yang paling mungkin terjadi kesepakatan seluruh ulama. Sedangkan ijmak setelah generasi sahabat, ia menolaknya. Ijmak sahabat inilah yang menjadi hujjah dalam istidlal. Kehujjahannya berdasarkan keyakinannya bahwa umat Islam itu tidak mungkin sepakat dalam sesuatu yang menyimpang dari nas. Namun demikian, ia mensyaratkan bahwa ijmak itu harus disandarkan kepada al-Quran dan sunnah. Disamping itu ia hanya menerima ijmak *ṣarih* dan menolak ijmak *sukuti*.⁴⁴

Menurutnya bahwa ijmak dibagi dua, pertama, ijmak an-nuṣūṣ, atau yang berdasarkan pada nas, seperti dalam kewajiban shalat lima waktu, jumlah rakaat dan waktunya shalat, zakat dan manasik haji. Jika ada dalil juz'i (parsial) yang

⁴³ Abdul Mugits, *Kritik Nalar...*, hlm. 79.

⁴⁴ Abdul Mugits, *Kritik Nalar...*, hlm. 80.

bertentangan dengan jenis ijmak ini, maka mengunggulkan ijmaknya. Kedua, ijmak dalam hukum-hukum yang masih menjadi objek perselisihan ulama, seperti pendapat Umar bin Khottob yang tidak memberikan taah rampasan perang kepada prajurit. Meskipun ijmak sukuti ini dapat dipegangi setelah tidak ada ijmak *nuṣuṣ* namun bagi pengingkarnya tidak dihukumi kafir, tidak seperti dalam ijmak *nuṣuṣ* tadi. Jika ijmak ini bertentangan dengan dengan nas, meskipun parsial, maka ia memilih nasnya.⁴⁵

Jika tidak menemukan ijmak sahabat di atas, maka ia menerapkan metode *qiyas*. *Qiyas* menurut asy-Syafi'i ini hampir sama dengan konsep *qiyas* para ulama pendahulunya. Hanya saja bedanya, asy-Syafi'i memberikan pengertian *illat* sebagai sifat yang jelas dan tegas (*jaly*) dan harus disandarkan secara *dalalah naṣ* ke nas, bukan yang samar (*khafi*) seperti maslahat dalam *istihsan*. Asy-Syafi'i dikenal sebagai orang yang pertama kali merumuskan *qiyas* secara konseptual, meskipun secara teortis sudah ada sejak masa Nabi. *Qiyas* menurutnya idenik dengan ijtihad, sebagaimana ucapan Mu'az bin Jabal "*ajtahidu ra'yi wa la alu*". Penyamaan *qiyas* dengan ijtihad ini berangkat dari anggapannya bahwa tidak ada ijtihad menggunakan akal kecuali hanya *qiyas*. Oleh karena itu ia menolak metode-metode rasio lainnya, seperti *istihsān*,

⁴⁵ Abdul Mugits, *Kritik Nalar...*, hlm. 81-82.

istiṣlāh, zari'ah, dan 'urf, kerana menurutnya, bahwa al-Quran itu sudah meng-*cover* semua peristiwa hukum dalam kehidupan manusia, meskipun dipahami dengan pendekatan *ta'lili*. Oleh karena itu, *qiyas* bukan merupakan ketetapan hukum mujtahid tetapi penjelasan terhadap hukum syara' dalam masalah yang menjadi objek ijtihad. *Qiyas*, menurutnya, dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu, secara berurutan, *qiyas awlawi (dalalah an-nas)*, *qiyas musawah* dan *qiyas dunya*.

Jika tidak dapat ditempuh dengan *qiyas*, maka ia mencari qaul sahabat. Menurut satu riwayat, asy-Syafi'i banyak menggunakan dalil qaul sahabat ini dalam qaul qadimnya dan bukan dalam qaul jadidnya. Tetapi menurut Rabi' ibn Sulaiman bahwa ia juga menggunakan dalam qaul jadidnya. Menurut qaul sahabat ini dibagi menjadi tiga, yaitu (1) qaul sahabat yang disepakati semua sahabat lainnya (ijmak sahabat) yang menurutnya termasuk dalil qat'i yang menjadi hujjah, (2) qaul sahabat secara perseorangan yang didiamkan oleh para sahabat lainnya atau sering disebut ijmak sukuti. Terhadap qaul yang terakhir ini asy-Syafi'i tetap memegangnya asal tidak menemukan dalil dalam nas dan ijmak sahabat yang *ṣarih*, dan (3) qaul sahabat yang diperselisihkan ulama. Terhadap dalil ini asy-Syafi'i memilih yang lebih dekat dengan nas dan ijmak yang

mengunggulkannya dengan *qiyas*, sebagaimana pendapat Abu Hanifah. Jika tidak ada yang lebih dekat, maka ia mengikuti pendapat Abu Bakar, Umar, dan Ali.

Menurut asy-Syafi'i bahwa *istihsan* tidak menjadi hujjah. Menurutnyanya, "*barangsiapa yang beristihsan, maka sama halnya telah membuat syari'at*" sementara otoritas *tasyri'* hanyalah di "tangan" Tuhan. Secara terperinci ia menyebutkan alasannya menolak *istihsan*: (1) ber-*istihsan* sama halnya menganggap bahwa syariat ini tidak meng-cover semua masalah hukum, sementara syari'at ini berlaku untuk semua zaman dan konteks; (2) Bahwa ketaatan itu hanya kepada Allah dan Rasul-Nya, oleh karena itu semua hukum harus disandarkan pada semua ketetapan-Nya; (3) Nabi tidak pernah menjelaskan hukum-hukumnya dengan *istihsan* tetapi dengan wahyu dan *qiyas*; (4) Nabi pernah mengingkari keputusan sahabat yang menggunakan *istihsan*; (5) *Istihsan* adalah teori hukum yang tidak ada patokan dan ukurannya sehingga peran rasio dan hanya menambahkan metode *istidlal*nya dengan *qiyas* dan membatasi penggunaan maslahat, sehingga kurang dapat mengimbangi dinamika hukum di masyarakat. akan mengantarkan pada perselisihan; dan (6) jika *istihsan* diperbolehkan, maka banyak sekali hukum ini hanya dapat di*istinbāḥ*kan oleh orang yang berakal saja tanpa

melibatkan ahli ilmu. Tampak sekali bahwa asy-Syafi'i dalam beristidlal sangat membatasi.⁴⁶

2. Pendapat Al-'Imrony

Al-'Imrony berpendapat bahwa kafir *zimmy* tidak sah mewakili kabul nikah orang muslim apabila wanita yang akan dinikahi adalah muslimah. Berikut ulasan lengkap pendapat yang beliau sampaikan dalam kitab *al-Bayān fī Mazhab al-Imām asy-Syāfi'i*:

وإن وُكِّلَ المسلمُ ذميًّا في شراءِ خمرٍ لم يصح، وإذا اشترى له الذميُّ لم يصح الشراء للمسلم. وقال أبو حنيفة: (يصح ذلك للمسلم). دليلنا: أن كلَّ ما لا يجوز أن يعقد عليه المسلم لنفسه لا يجوز أن يوكل فيه الذميُّ، كالعقد على الجوسية. وإن وُكِّلَ المسلمُ ذميًّا ليقبل له النكاح على ذميَّةٍ صحَّ؛ لأن الذمي يملك قبول نكاحها لنفسه، فصح توكله فيها. وإن وُكِّلَ المسلم ليقبل له نكاح مسلمة لم يصح؛ لأنه لا يملك قبول نكاحها لنفسه، فلم يصح أن يتوكل فيه لغيره.⁴⁷

Artinya: Apabila seorang muslim mewakilkan kepada kafir *zimmy* untuk membelikan *khamr* (arak) maka hukum pembelannya tidak sah. Dan ketika kafir *zimmy* membelikan arak untuk muslim, maka pembelian itu tidak sah bagi muslim. Sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa pembelian itu tetap sah bagi muslim. Dasar kita – ulama Syafi'iyah – adalah bahwa setiap hal yang tidak boleh dilakukan (diakadi) oleh muslim untuk dirinya sendiri, maka tidak pula boleh untuk diwakilkan kepada *zimmy*, sebagaimana akad untuk wanita *majusi*. Jika seorang muslim mewakilkan kepada *zimmy* untuk menkabuli pernikahan yang ia langsungkang

⁴⁶ Abdul Mugits, *Kritik Nalar...*, hlm. 81-96.

⁴⁷ Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-'Imrony, *al-Bayān fī Mazhab al-Imām asy-Syāfi'i*, Damaskus: Dār al-Minhāj, Juz VI, Cet. Ke-1, 1421 H/2000 M, hlm. 405.

dengan wanita *zimmyyah*, maka hukumnya boleh. Hal itu karena laki-laki *zimmy* boleh menikahi wanita *zimmyyah*, maka *wakālahnya* pun juga sah. Berbeda halnya ketika seorang muslim mewakilkan kepada *zimmy* untuk mengkabuli pernikahan yang ia langsungkan dengan wanita muslimah, maka hukumnya tidak sah. Hal itu karena laki-laki *zimmy* tidak boleh menikahi wanita muslimah, maka ia juga tidak sah menjalankan perwakilan atas hal yang ia sendiri tidak sah melakukannya.

Dari pendapat di atas, secara jelas Imam Abi al-Husain Al-‘Imrony menyatakan tidak sah jika perwakilan tersebut dilakukan untuk mengkabuli mempelai muslimah. Alasan yang beliau kemukakan adalah karena laki-laki kafir *zimmy* tidak sah menikahi perempuan muslimah, maka ia juga tidak sah dalam bertindak - meskipun - atas nama orang lain untuk menikahi wanita muslimah.

3. Metode *Istinbāt* Al-‘Imrony

Dalam argumentasinya atas permasalahan *wakālah* kabul nikah kepada kafir *zimmy*, Al-‘Imrony tidak menyertakan secara eksplisit bagaimana cara beliau ber*istinbāt*. Namun alasan yang beliau kemukakan dalam mengatakan tidak sahnya kafir *zimmy* bertindak sebagai wakil adalah karena tidak sahnya kafir *zimmy* dalam menikahi wanita muslimah, maka tidak sah pula kabul nikah yang dipasrahkan kepadanya. Hal itu ditunjukkan berbeda ketika *wakālah* dilakukan

untuk menkabuli wanita kafir *zimmy*, maka sah karena laki-laki kafir *zimmy* sah menikahi wanita *zimmiyah*.⁴⁸

Menurut hemat penulis, alasan tersebut senada dengan instruksi al-Quran dalam surat Al-Baqoroh ayat 221 yang tidak memperbolehkan laki-laki non muslim menikahi wanita muslimah.

...وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

Artinya: Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.⁴⁹ (Qs. Al-Baqoroh: 221)

Muhammad ‘Ali Aṣ-Ṣābūniy menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan landasan atas pelarangan seorang musyrik menikahi wanita muslimah. Musyrik Ia jelaskan sebagai semua orang yang tidak menjadikan Islam sebagai agama.⁵⁰

⁵¹ والمراد بالمشرك هنا كل كافر لا يدين بدين الإسلام

Artinya: yang dimaksud musyrik di sini adalah setiap orang kafir yang tidak memeluk agama Islam.

⁴⁸ Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-‘Imrony, *al-Bayān...*, hlm. 405.

⁴⁹ *Alqur’an dan Terjemahannya*, Kementrian Agama RI...

⁵⁰ Muhammad ‘Ali Aṣ-Ṣābūniy, *Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur`ān al-Karīm*, Beirut: Dār Ibnu ‘Aṣṣāṣah, Juz I, cet. ke 1, 1431 H/ 2010 M, hlm. 205.

⁵¹ Muhammad ‘Ali Aṣ-Ṣābūniy, *Tafsīr Āyāt al-Ahkām...*, Juz I, hlm. 205.

Dari sini menjadi jelas bahwa kafir *zimmi* diartikan sebagai orang-orang yang tidak menjadikan Islam sebagai agama, maka ia juga terkena pasal dalam peraturan Islam yang melarangnya menikahi wanita muslimah. Apapun kepercayaannya, baik ia Watsani, Majusi, Hindu, Buḍa, Konghuchu, bahkan Yahudi dan Nasrani sekalipun, jika ia tidak memeluk Islam maka ia tidak boleh menikahi wanita muslimah. Begitu juga ketika ia bertindak sebagai wakil kabul nikah, maka tidak sah *wakālahnya*. Karena kaidah yang berlaku dan menjadi patokan untuk sahnya *wakālah* dalam kalangan Syafi’iyah, termasuk Imam Al-‘Imrony adalah:

وكل ما جاز للإنسان التصرف بنفسه جاز له أن يوكل فيه غيره أو يتوكل فيه عن غيره⁵².

Artinya: “Setiap apa yang diperbolehkan untuk dilakukan secara sendiri, boleh juga untuk diwakilkan kepada orang lain, atau menjadi wakil bagi yang lain.”

⁵²Abu ‘Abdullah Syamsuddin Muhammad Ibnu Qosim Ibnu Muhammad Al-Gozi, *Faṭṭ al-Qorib fi Syarhi Alfaẓ al-Taqrīb*, Beirut: Daar Ibnu Hazm, Cet. Ke-1, 1425 H/2005 M, hlm. 183. Lihat pula: Ibrohim al-Bajuri, *Hasyiyat as-Syaikh Ibrohim al-Bajuri*, hlm. 742. Mustofa Daib al-Baga, *At-Taḥhib fi Adillati Matni al-Goyati wa at-Taqrīb*, hlm. 137

BAB IV

ANALISIS PERBANDINGAN TERHADAP METODE
ISTINBĀṬ AL-MAUṢILY DAN AL-‘IMRONY TENTANG AL-
WAKĀLAH LI QABŪL AL-NIKĀH KEPADA KAFIR ŽIMMY

A. Penyebab Perbedaan Pendapat antara Al-Mauṣily dan Al-‘Imrony tentang Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh Kepada Kafir Žimmy

Legalitas *wakālah* kabul nikah muncul dalam Islam melalui Hadist yang menjelaskan bahwa dahulu ketika Rasulullah Saw. hendak menikahi Sayyidah Maimunah ra., beliau mewakilkannya kepada Abu Rafi’

أَنَّهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكَّلَ أَبَا رَافِعٍ فِي قَبُولِ نِكَاحِ مَيْمُونَةَ.¹

Artinya: Bahwasannya Rasulullah saw. pernah mewakilkan kepada Abu Rafi’ dalam mengkabuli nikah Mauimunah.

Hadits lain yang juga dijadikan dasar bolehnya perwakilan akad kabul nikah adalah:

أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَّلَ عَمْرَو بْنَ أُمَيَّةَ الضَّمْرِيِّ فِي قَبُولِ نِكَاحِ أُمِّ حَبِيبَةَ بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ.²

¹ Syihabuddin Ahmad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn Hajar al-‘Asqālani as-Syafi’i, *Talkhīṣ al-Habīr fī Takhrīji Ahādīṣ ar-Rāfi’i al-Kabīr*, Cordoba: Mu`assasah Qurṭubah, Juz III, Cet. Ke-1, 1416 H/1995 M, hlm. 111. Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba’ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz III, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M, hlm. 149.

² Syihabuddin Ahmad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn Hajar al-‘Asqālani as-Syafi’i, *Talkhīṣ al-Habīr...*, hlm. 111. Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 149.

Artinya: “Hadits: Bahwasannya Nabi Saw. dahulu pernah mewakilkan kepada ‘Amr bin Umayyah dalam menerima (qābul) pernikahan Ummi Habibah binti Abi Sufyan

Tidak hanya hadits, keabsahan *wakālah* tersebut juga didukung oleh konsensus ulama yang oleh Abdurrahman al-Jaziry diidentifikasi dari tidak adanya satu imampun yang menyangsikan praktek tersebut.

فإن إجماع المسلمين عليها من غير أن يخالف فيها أحد من أئمتهم دليل على جوازها من غير نزاع³

Artinya: Ijmak orang-orang muslim atas masalah *wakālah* adalah dari tidak adanya satupun dari imam-imam mereka yang mengingkari *wakālah* ini. Itu adalah dalil yang tidak terbantahkan atas bolehnya *wakālah*.

Perlu disadari bersama bahwa teks-teks hadits yang dibawa Rasulullah saw. bersifat statis karena semenjak beliau wafat hadits telah berhenti, demikian juga al-Quran. Sementara itu, kehidupan umat manusia bersifat dinamis, dari waktu ke waktu selalu mengalami perkembangan yang memunculkan permasalahan-permasalahan baru. Perkembangan masalah itu pada akhirnya juga menyentuh pada ketentuan *wakālah* kabul nikah. Hadits Nabi yang menjelaskan mengenai permasalahan itu masih bekatat pada pertanyaan boleh dan tidak, serta apakah Nabi saw. pernah melukannya atau tidak. Namun sekarang, masalah itu berkembang – salah satunya – kepada pertanyaan

³ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz III, hlm. 149.

bagaimana jika wakil dalam kabul nikah itu adalah seorang yang telah *Baligh*, sehat jasmani dan rohaninya, tetapi kafir *zimmy*.

Hal itulah yang coba direspons oleh Imam Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily, salah seorang ulama pengikut mazhab Ḥanafi yang hidup pada abad ke enam hijriyah (599-683 H), dan Imam Abu Al-Husain Al-‘Imrony, seorang Imam pengikut mazhab syafi’i yang hidup pada akhir abad ke empat sampai dengan pertengahan abad ke lima hijriyah (489-558 H).

Keduanya memiliki pendapat yang berbeda mengenai permasalahan *wakālah* kabul nikah ini. Al-Mauşily menyatakan boleh, jika seorang muslim mewakilkan kabul nikahnya kepada kafir *zimmy*, baik itu dilakukan untuk menkabuli wanita muslimah atau *zimmiyah*.

وَلَوْ وَكَّلَ صَبِيًّا عَاقِلًا مَّأْدُونًا أَوْ عَبْدًا مَّأْدُونًا أَوْ مَخْجُورًا يَأْذَنُ مَوْلَاهُ حَارًا، وَكَذَلِكَ إِذَا وَكَّلَ الْمُسْلِمُ ذِمِّيًّا أَوْ بِالْعَكْسِ أَوْ حَرِيًّا مُسْتَأْمَنًا.⁴

Artinya: apabila mewakilkan kepada anak kecil *mumayyiz* yang mendapatkan izin dari walinya, atau kepada budak yang mendapatkan izin dari majikannya, atau kepada *mahjūr* (orang yang hilang kecakapan hukumnya) yang mendapatkan izin dari majikannya, maka hukumnya boleh. Dan demikian juga boleh seorang muslim mewakilkan kepada kafir *zimmy*, atau sebaliknya – *zimmy* mewakilkan kepada muslim, kepada kafir *harby*, dan kepada kafir *musta`man*.

⁴ Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily, *al-Ikhtiyār lita’lil al-Mukhtār*, Beirut: Dirāsah al-‘Ālamiyah, Juz II, Cet. Ke-1, 1430 H/2009 M, hlm. 380-381. Meskipun dalam pendapatnya al-Mauşily tidak menyebutkan secara eksplisit dalam obyek apa perwakilan kepada kafir *zimmy* itu sah dilakukan, namun jika dilihat dalam persyaratan *muwakkal fih* (obyek perwakilan), maka nikah masuk dalam kategori akad yang bisa diwakilkan. Artinya, ia secara implisit telah memasukkan nikah dalam ketentuan akad yang bisa diwakilkan kepada kafir *zimmy*.

Sementara itu Al-‘Imrony merinci pendapatnya dengan mengatakan; jika wanita yang akan dikabuli (*mahkūhah*) adalah muslimah maka *wakālahnya* tidak boleh, namun jika *mahkūhah* adalah *zimmiyah* maka boleh.

وإن وُكِّلَ المسلم ذمياً ليقبَل له النكاح على ذمِّيِّ صَحِّحٌ؛ لأن الذمي يملك قبول نكاحها لنفسه، فصَحَّ توكيله فيها. وإن وُكِّلَ المسلم ليقبَل له نكاح مسلمة لم يصح؛ لأنه لا يملك قبول نكاحها لنفسه، فلم يصح أن يتوكَّل فيه لغيره.⁵

Artinya:Apabil seorang muslim mewakilkan kepada *zimmy* untuk menkabuli pernikahan yang ia langsung dengan wanita *zimmiyah*, maka hukumnya boleh. Hal itu karena laki-laki *zimmy* boleh menikahi wanita *zimmiyah*, maka *wakālahnya* pun juga sah. Berbeda halnya ketika seorang muslim mewakilkan kepada *zimmy* untuk mengkabuli pernikahan yang ia langsung dengan wanita muslimah, maka hukumnya tidak sah. Hal itu karena laki-laki *zimmy* tidak boleh menikahi wanita muslimah, maka ia juga tidak sah menjalankan perwakilan atas hal yang ia sendiri tidak sah melakukannya.

Baik Al-Mauṣily maupun Al-‘Imrony, keduanya sama-sama memiliki alasan di balik perbedaan pendapatnya. Alasan perbedaan pendapat tersebut bisa dilihat, pertama, dari syarat yang ditetapkan oleh keduanya. Al-Mauṣily secara sistematis memang tidak menentukan persyaratan bagi wakil, namun hal itu bukan berarti Ia tidak menetapkan syarat sama sekali. Adanya klausul kata “*min ahlihimā*” dalam redaksi:

⁵ Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-‘Imrony, *al-Bayān fī Mazhab al-Imām asy-Syāfi’i*, Damaskus: Dār al-Minhāj, Juz VI, Cet. Ke-1, 1421 H/2000 M, hlm. 405.

وَالْوَكِيلُ يَتَّعَمُّ مَقَامَ الْمُوَكَّلِ فِي الْإِجَابِ وَالْقَبُولِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِهِمَا⁶

Artinya: Seorang wakil menempati kedudukan *muwakkil* dalam ijab dan kabul, maka ia harus dari orang yang cakap melakukan ijab kabul.

Dapat dipahami sebagai syarat. Wakil haruslah dari orang yang cakap dalam hal ijab dan kabul, karena sejatinya ia menggantikan posisi *muwakkil* dalam hal tersebut. Ijab dan kabul merupakan rukun tunggal *wakālah* menurut kalangan Hanafiyah.⁷ Maka golongan Hanafiyah menganggap tidak sah perwakilan kepada anak kecil *ghoiru 'āqil* dan orang gila (*al-majnūn*), karena mereka dianggap tidak cakap dalam melaksanakan ijab dan kabul karena ketiadaan akal baginya.⁸ Berbeda halnya dengan perwakilan kepada anak kecil *mumayyiz (aṣ-ṣabiy al-āqilan)* yang mendapatkan izin dari walinya maupun budak yang mendapat izin dari tuannya, maka *wakālah* kepadanya sah karena adanya akal bagi keduanya.⁹

Secara sistematis, persyaratan wakil menurut golongan Hanafiyah - sebagai afiliasi mazhab Al-Mauṣily - dapat dilihat dalam keterangan Abdurrahman al-Jaziry. Ia merangkum dari berbagai kitab rujukan mazhab Hanafi, dan akhirnya menetapkan dua syarat, yaitu: berakal (*an yakūna 'āqilan*) dan mengerti dalam hal apa perwakilan

⁶ Abdullah bin Mahmud Al-Mauṣily, *al-Ikhtiyār...*, Juz II, hlm. 381.

⁷ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh...*, Juz IV, hlm. 149.

⁸ Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafī, *Badai' As-Ṣonai'*, hlm. 20.

⁹ Abdullah bin Mahmud Al-Mauṣily, *al-Ikhtiyār...*, Juz II, hlm. 381.

itu dilakukan (*an ya'lama al-wakīl bi al-wakālah*).¹⁰ Dua ketentuan ini secara implisit menegaskan Islam sebagai syarat.

أما الإسلام وعدم الردة فلا يشترطان في الوكيل باتفاق وإن كان عدم الردة مختلفاً فيه في الموكل فيصح للمسلم أن يوكل الذمي حتى في بيع الخمر والخنزير عند أبي حنيفة¹¹

Artinya: Adapun status Islam dan – janji untuk – tidak murtad bukan menjadi syarat bagi seorang wakil, dengan adanya kesepakatan – antara wakil dan pewakil. Kalaupun – janji untuk – tidak murtad itu pada akhirnya diingkari, toh tetap saja *wakālah* seorang muslim kepada *zimmi* (yang notabene *kafir zimmi*) itu sah dijalankan, sampaipun dalam urusan membeli minuman keras dan anjing. Pendapat ini menurut Imam Abu Hanifah.

Dalam *al-Mausū'ah al-fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, yang merupakan ensiklopedi besar permasalahan-permasalahan fiqih juga menjelaskan ketidakberlakuan Islam sebagai syarat wakil menurut mazhab Ḥanafī:

أن يكون الموكل ممن يملك فعل ما وكل به, وأن يكون الوكيل عاقلاً مسلماً كان أو غير مسلم¹²

Artinya: Hendaklah *muwakkil* dari orang yang memiliki perbuatan yang diwakilkan, sementara wakil hendaklah berakal, boleh muslim atau non-muslim

¹⁰ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Juz III, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M, hlm. 151. Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmi wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār al-Fikr, Juz IV, cet. ke-2, 1405 H/1984 M, hlm. 153. Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafī, *Badai' As-Ṣonai'*, hlm. 20-21. Abdullah bin Mahmud Al-Mauṣily, *al-Ikhtiyār...*, Juz II, hlm. 381.

¹¹ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Juz III, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M, hlm. 151.

¹² *al-Mausū'ah al-fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Kuwait: Zāt as-Salāsīl, Juz VII, cet. ke 2, hlm. 132-133.

Jika dilihat lebih cermat, dua syarat di atas (*al-‘āqil* dan *al-‘ilm bi al-wakālah*) adalah persyaratan yang mengharuskan pendayagunaan akal sehat. Maka al-Kassani (Ḥanafiyah) dalam *Badai’ as-Ṣonai’*-nya menganggap bahwa berakal menjadi syarat penting dalam sahnya *wakālah*. Ia menamainya dengan *Syarat ahliyyat at-taṣarrufāt asy-syar’iyyah*.¹³

أَنَّ الْعَقْلَ شَرْطُ أَهْلِيَّةِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ¹⁴

Artinya: Akal adalah syarat kecakapan bertindak secara syariat.

Hal itu menandakan bahwa secara syari’at seseorang dianggap sah melakukan suatu perbuatan hukum ketika ia berakal. Tidak mengherankan jika kalangan Ḥanafiyah menghukumi tidak sah bagi orang gila dan anak kecil *ghoiru ‘āqil* untuk mewakili ataupun menerima perwakilan. Berbeda ketika anak kecil tersebut sudah mamayyiz (*aṣ-ṣabiy al-‘āqil*), maka sah, meskipun ulama-ulama selain Ḥanafiyah mengatakan tidak sah *wakālah* kepada anak kecil secara mutlak¹⁵

Sementara itu, Al-‘Imrony dalam mendukung pendapatnya di atas beralasan bahwa seorang wakil dalam masalah *wakālah* disyaratkan dari seseorang yang ketika bertindak atas nama dirinya sendiri, tindakannya dinilai sah oleh syari’at. Karena *zimmy* tidak sah

¹³ Alauddin Abi Bakr bin Mas’ud Al-Kasani Al-Hanafi, *Badai’ As-Ṣonai’*, hlm. 20.

¹⁴ Alauddin Abi Bakr bin Mas’ud Al-Kasani Al-Hanafi, *Badai’ As-Ṣonai’*, hlm. 20.

¹⁵ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba’ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz III, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M, hlm. 150-163.

menikahi wanita muslimah, maka ia juga tidak sah mewakili orang lain untuk menikahi muslimah. Berbeda ketika wanita yang akan dinikahi adalah *zimmiyah*, maka ia sah menjadi wakil karena *zimmi* boleh menikahi *zimmiyah*.¹⁶

Al-‘Imrony, demikian juga mazhab syafi’i (sebagai afiliasinya) hanya menetapkan satu persyaratan bagi wakil, yaitu:

وكما أن الموكل يشترط فيه أن يكون أهلاً للتصرف في الشيء الذي يريد أن يوكل فيه غيره كذلك يشترط في الوكيل أن يكون أهلاً للتصرف فيما يريد أن يوكل فيه عن غيره¹⁷

Artinya: Sebagaimana *muwakkil* yang disyaratkan haruslah cakap bertindak dalam perkara yang ingin ia wakikan kepada orang lain, begitu juga disyaratkan untuk wakil haruslah orang yang cakap bertindak dalam perkara yang diwakilkan dari orang lain.

Persyaratan wakil sama dengan persyaratan yang ditetapkan bagi *muwakkil*, yaitu “*Ahlan li at-taṣarruf*”, atau cakap dalam menindak-lanjuti apa yang diwakilkan kepadanya. Dalam masalah kabul nikah yang mana *muwakkil* adalah seorang muslim, sementara *mankūḥah* (wanita yang akan dinikahi) adalah muslimah, maka syarat ini secara tidak langsung menjadikan Islam sebagai keharusan. Hal itu dikarenakan kafir tidak boleh menikahi muslimah.

Menurut hemat penulis, persyaratan bagi wakil baik yang dikemukakan Al-Mauṣily maupun Al-‘Imrony pada dasarnya menemui titik yang sama, yaitu keduanya menghendaki adanya

¹⁶ Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-‘Imrony, *al-Bayān* ..., Juz VI, hlm. 405.

¹⁷ Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh*..., Juz IV, hlm. 160.

ahliyyat at-taşarruf dalam diri wakil. Namun keduanya berbeda dalam memaknai “*al-ahl*”. Al-Mauşily memaknainya dengan kecakapan yang di dasarkan pada ketentuan lahiriah, artinya apabila wakil adalah seseorang yang secara lahiriah mampu melaksanakan tugas yang diwakilkan kepadanya maka ia boleh menjadi wakil. Kafir *zimmy* yang secara lahiriah memenuhi persyaratan, yaitu berakal (*‘āqilan*) dan mengerti *wakālah* (*an ya’lama bi al-wakālah*), sehingga mampu menjalankan tugas yang diamanatkan kepadanya, boleh menjadi wakil kabul nikah muslim untuk wanita muslimah meskipun ia sendiri apabila menikahi wanita muslimah tidak sah.

Kekafiran tidak menghalangi keabsahannya menjadi wakil karena dalam teori uşul fiqih yang dibangun dalam kalangan mazhab Ḥanafī dijelaskan bahwa ada dua konsep mengenai *ahliyyatu al-adā`* (kecakapan bertindak). Pertama adalah *ahliyyatu al-adā` qāşirah* (kurang), konsep ini didasarkan pada kemampuan seseorang secara fisik. Implikasi dari seseorang yang masuk dalam kategori ini yaitu dianggap sah tindakannya (*şihhatu al-adā`*). Kedua adalah *ahliyyatu al-adā` kāmīlah* (sempurna), konsep ini didasarkan pada dua kriteria, pertama adalah kemampuan untuk memahami tugas syari’ (*qudratu faḥmi al-khiṭāb*), dan hal ini hanya mungkin dilakukan dengan keberadaan akal yang sehat. Kedua, kemampuan secara fisik untuk melaksanakan tugas syari’ (*qudratu al-‘amal bih*), dan hal ini hanya mungkin dilaksanakan dengan kondisi fisik yang sehat (*wa zālika bi*

al-badn).¹⁸ Maka dengan melihat konsep ini, tindakan seorang kafir tetap dianggap sah di mata hukum syariat menurut kalangan Hanafiyah.

Pemaknaan berbeda terhadap kata “*al-ahl*” dinyatakan oleh Al-‘Imrony. Dalam pembacaan penulis, Al-‘Imrony memakanainya dengan kecakapan yang di dasarkan pada ketentuan syara’. Artinya, sah dan tidaknya seseorang menjadi wakil ditentukan oleh sah dan tidaknya ia ketika bertindak atas nama dirinya sendiri secara syara’. Bahwa seorang kafir *zimmy* secara syara’ tidak sah menikahi wanita muslimah, maka ia juga tidak sah menjadi wakil dalam menikahi wanita muslimah. Hal itu ditegaskan oleh ketentuan al-Quran surat al-Baqoroh ayat 221 yang berbunyi:

...وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ
وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Artinya: Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.¹⁹ (Qs. Al-Baqoroh: 221)

¹⁸ Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abu Sahal As-Sarkhasy, *Uṣūl as-Sarkhasy*, Heydarabad: Ihyā’ al-Ma’ārif an-Nu’māny, Juz II, t.ṭ., hlm. 340-341.

¹⁹ *Alqur’an dan Terjemahannya*, Kementrian Agama RI...

Hal berbeda ditunjukkan ketika yang dinikahi adalah *zimmiyah*, maka *zimmi* sah menjadi wakil karena ia sendiri sah menikahinya, karena:

كل نكاح صح بين المسلمين فهو صحيح بين أهل الكفر²⁰

Artinya: Setiap pernikahan yang sah bagi sesama muslim maka sah pula bagi sesama orang kafir.

Jika konsep di atas dibangun dengan melihat dari sudut pandang konsep kemampuan atau *al-ahliyyah*, maka sekarang penulis ingin mengajak pembaca melihat dari sudut pandang konsep “ketidakmampuan” atau *al-’ajz*. Konsep ini dirumuskan oleh Ibrahim Hasan al-Aṣṭal dalam tesis megisternya di Universitas Islam Gaza yang berjudul “*Al-’Ajz wa Atsaruhu ‘ala al-Mu’āmalāt al-Māliyyah fī al-Fiqh al-Islāmī*”. Ia mengklasifikasikan konsep ketidakmampuan ke dalam dua bagian. Pertama adalah ketidakmampuan secara hakikat (*al-’ajz al-haqīqy*), yaitu ketidakmampuan yang didasarkan pada hakikat diri seseorang, dengan bahasa lain konsep ini melihat pada kondisi lahiriah seseorang. Contohnya adalah seperti diperbolehkannya seseorang menjalankan ṣalat dengan duduk karena ketidakmampuannya untuk mejalankan ṣalat dengan berdiri.

Kedua adalah ketidakmampuan secara hukum (*al-’ajz al-hukmy*), yaitu ketidakmampuan seseorang dalam menjalankan suatu

²⁰ Abdul Karim Zaidan, *Ahkām az-Zimmiyyīn wa al-Musta`minīn fī Dār al-Islām*, Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1402 H/ 1982 M, 356. Syamsuddin As-Sarkhosy, *Al-Mabsūṭ*, Beirut: Dār al-Ma`rifah, Juz V, t.ṭ., 38.

tindakan yang ketidakmampuan itu disebabkan oleh adanya ketentuan syarai'at. Sebagai contoh adalah seseorang yang sedang berpuasa, secara lahiriah ia mampu untuk makan (*qādiran 'ala at-to'ām*), tapi oleh syara' ia menjadi seseorang yang dianggap tidak mampu makan (*'ājizān 'an at-to'ām*), karena makan malah akan membatalkan puasanya.²¹

Dari adanya konsep ini, penulis menyimpulkan bahwa Al-Mauṣily menganggap bahwa boleh dan tidaknya seseorang menjadi wakil harus didasarkan pada mampu dan tidaknya ia secara lahiriah. Bahwa sekalipun seorang wakil itu adalah kafir *zimmi* ia tetap boleh menjadi wakil selama ia memang benar mampu menjalankan tugas yang diwakilkan kepadanya dengan baik. Tidak demikian dengan Al-'Imrony, ia menganggap bahwa boleh dan tidaknya seseorang menjadi wakil harus didasarkan pada mampu dan tidaknya ia secara hukum. Bahwa sekalipun kafir *zimmi* secara lahiriah mampu menjalankan tugas yang diamanatkan *muwakkil* kepadanya, ia tetap tidak boleh menjadi wakil dalam menikahi wanita muslimah, sebagaimana ketidakbolehan seorang yang sedang berpuasa untuk makan padahal ia mampu untuk melakukannya.

Alasan lain mengenai perbedaan yang terjadi antara kedua Imam tersebut adalah adanya perbedaan paradigma nikah. Al-Mauṣily

²¹ Ibrahim Hasan al-Aṣṭal, *Al-'Ajz wa Atsaruhu 'ala al-Mu'āmalāt al-Māliyyah fī al-Fiqh al-Islāmī*, Gaza: al-Kulliyah asy-Syarī'ah wa al-Qānūn Qism al-Fiqh al-Muqāran, 1432 H/ 2011 M, hlm. 14.

sebagai golongan Hanafiyah memandang nikah sebagai akad *muamalah* biasa sebagaimana halnya jual-beli. Maka seorang muslim diperbolehkan bermuamalah dengan orang non-muslim. Karena dalam jual beli, Islam dan kafirnya seseorang tidak menjadi penentu sah dan tidaknya jual beli. Orang kafir boleh menjual suatu barang kepada orang muslim, begitu pun sebaliknya. Maka dalam urusan *wakālah* yang sejatinya termasuk akad muamalah murni, sekalipun *wakālah* nikah, orang muslim boleh mewakilkannya kepada orang kafir, dan orang kafir juga boleh mewakilkannya kepada orang muslim. Hal tersebut sesuai dengan adanya kaidah *Al-Aṣlu fi Al-Mu'āmalah Al-Ibāḥah* (hukum asal dalam masalah muamalah adalah boleh).

Sementara itu, paradigma yang berkembang di kalangan Syafi'iyah, termasuk Al-'Imrony, nikah adalah muamalah yang mengandung unsur *ta'abbudiyah* (peribadahan). Nikah adalah akad sakral yang tidak boleh sembarangan dalam mengaturnya. Aturan harus sesuai dengan apa yang sudah digariskan *Syāri'* melalui al-Quran dan Haditsnya. Al-Quran dalam surat al-Baqarah ayat 221 sudah secara terang dan tegas mengatakan bahwa wanita muslimah haruslah dinikahi oleh laki-laki muslim. Maka apabila ada orang lain yang mewakili orang muslim untuk menikahi muslimah, juga diharuskan dari laki-laki yang beragama Islam – selain tentunya melengkapi persyaratan *ahliyyat al-adā'* lainnya, seperti 'aqil, *Baligh*, dan cerdas, karena hanya orang muslimlah yang boleh menikahi muslimah.

Alasan lain yang berhasil penulis identifikasi dari kedua Imam tersebut adalah adanya faktor latar sosial yang berbeda. Al-Mauşily adalah Imam yang lahir dan hidup di kota besar, Mosul, satu dari tiga kota besar di abad lima hijriyah selain Naisabur dan Damaskus. Sekarang kota Mosul merupakan Ibu Kota Ninawa, Irak. Kota ini bermuara di sungai Tigris. Terletak 396 km sebelah utara Baghdad. Merupakan kota terbesar ketiga di Irak setelah Baghdad dan Basra.²²

Kehidupan kota besar memungkinkan terjadinya banyak persinggungan dengan banyak komunitas suku, ras, budaya dan -tentunya - agama yang berbeda. Mosul pada masa Al-Mauşily hidup adalah tempat tinggal bagi beragam suku dan etnis. Secara geografis, Mosul terletak di antara dua kota besar, yaitu Naisabur dan Damaskus. Mosul juga masuk dalam wilayah jalur perdagangan yang sangat sibuk.

Latar sosial dengan heterogenitas masyarakat seperti gambaran di atas telah sedikit-banyak mempengaruhi cara berfikirnya dalam memahami hukum. Persinggungan dengan orang-orang yang tidak seagama dengannya penulis duga sebagai hal yang menginspirasi Al-Mauşily untuk juga memperhatikan peranan orang di luar Islam dalam ketentuan-ketentuan hukum *muamalah basyariyah* (interaksi antar sesama). *Wakālah* dan nikah yang dalam pandangan

²² Syu'aib al-Arna'ut, dalam Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily, *al-Ikhtiyār lita'līl al-Mukhtār*, Beirut: Dirāṣah al-Ālamīyah, Juz I, Cet. Ke-1, 1430 H/2009 M, hlm. 5. dari id.wikipedia.org, diakses pada tanggal 31-03-2016, pukul 11.00 wib.

Al-Mauṣily dianggap sebagai *muamalah* tentu tidak mengharuskan Islam sebagai syarat, maka dari itu kafir *zimmy* juga dianggap boleh dalam mewakili kabul muslim untuk pernikahan dengan muslimah.

Berbeda halnya dengan Al-‘Imrony yang lahir dan hidup di sebuah desa bernama Sair²³ yang terletak di sebelah timur laut (*syamāl* syarq) kota Janad. Kehidupan di desa tidak sekompleks kehidupan yang terjadi di kota. Masyarakat di desa cenderung hidup dengan komunitas suku, ras, budaya dan agama yang sewarna. Keberadaan sebuah komunitas yang berbeda dengan komunitas mayoritas seringkali dianggap sebagai masyarakat subordinat yang tak jarang tersisih dari panggung sosial. Begitu juga nampaknya yang terjadi dalam masalah *wakālah* kabul kepada kafir *zimmy* ini, *zimmy* yang hidup di tengah komunitas muslim dianggap sebagai masyarakat kelas dua yang selayaknya tidak usah diikut-campurkan dalam urusan orang-orang Islam. Terlebih teks agama melalau surat al-Baqoroh ayat 221 secara terang mengatakan bahwa orang kafir tidak boleh menikahi wanita muslimah. Maka dari itu Al-‘Imrony memandang tidak lagi perlu bertele-tele memahami ayat yang sudah jelas dan terang maksud kandungannya.

Sejauh pembacaan penulis, baik Al-Mauṣily maupun Al-‘Imrony masih tetap konsisten dengan corak maḏhab masing-masing. Al-Mauṣily dengan kekhasan maḏhab Ḥanafi yang mendayagunakan

²³ Yāqūt al-Hamā, *Mu’jām al-Baldān*, Juz III, hlm. 296, dalam Abi al-Husain Yahya bin Abi Al-Khoir bin Salim al-‘Imrōny, *Al-Bayān...*, Juz I, hlm. 121.

akal dengan porsi lebih (rasionalis), masih kental terasa dalam pendapatnya di atas. Secara ringkas seolah Al-Mauṣily ingin bertanya kepada pihak yang menolak kebolehan *wakālah* kabul kepada kafir *zimmy* ini; “Mengapa *wakālah* kepada kafir *zimmy* tidak boleh, bukankah nikah merupakan akad muamalah biasa layaknya jual beli yang juga boleh dilakukan dengan orang kafir? Bukankah kafir *zimmy* dalam masalah ini hanya sebagai wakil, toh nantinya yang akan menjadi suami tetap *muwakkil* yang notabene seorang muslim?”. Begitu juga Al-‘Imrony, sebagai pengikut Syafi’i yang selalu mengedepankan konsep *ihtiyāṭ* (kehati-hatian) tinggi dalam setiap pengambilan hukum, terlebih urusan yang mengandung unsur *ta’abbudiyah* seperti halnya nikah, masih begitu terasa kehati-hatiannya. Untuk urusan nikah, ia sangat berhati-hati karena *al-aṣlu fi al-abdlā’ at-tahrīm*²⁴ (hukum asal dalam urusan vagina adalah haram). Menanggapi orang-orang yang menyangsikan pendapatnya, beliau seolah ingin mengajukan pertanyaan balik; “Bagaimana mungkin seseorang yang dirinya sendiri saja tidak boleh menikahi muslimah, malah bertindak sebagai wakil dalam menikahi muslimah?”.

²⁴ *Al-Asybah wa an-Nazāir ‘ala Mazhabi Abi Hanīfah an-Nu’mān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jiz I, cet. ke-1, 1419 H/ 1999 M, hlm. 61.

B. Analisis Perbandingan terhadap Metode *Istinbāt* Imam Al-Mauşily dan Al-‘Imrony tentang *Al-Wakālah li Qabūl Al-Nikāh Kepada Kafir Žimmy*

Sebagaimana yang penulis singgung dalam bab tiga, bahwa baik Al-Mauşily maupun Al-‘Imrony, dalam kitabnya, tidak menyebutkan secara terang metode *istinbāt* apa yang telah mereka tempuh sehingga menghasilkan produk hukum yang berbeda. Hal itu maklum diketahui karena memang kekhasan kitab-kitab pada masa itu ditulis dengan asumsi pembaca yang cerdas, yaitu pembaca yang telah kaya dengan pembendaharaan dalil al-quran, hadits, maupun metode *istinbāt*. Jadi, para pembaca seolah hanya mengafirmasi pengetahuan yang sebelumnya telah mereka miliki. Hal inilah yang menjadi tantangan pembaca berikutnya yang tidak memenuhi kualifikasi di atas untuk mengetahui dan menganalisa metode apa yang diterapkan para imam tersebut dalam setiap pendapatnya.

Istinbāt sendiri artinya adalah mengeluarkan hukum dan dalil.²⁵ Jalan *istinbāt* ini memberikan kaidah-kaidah yang bertalian dengan pengeluaran hukum dari dalil. Cara penggalan hukum dari *naş* dapat ditempuh dengan dua macam pendekatan, yaitu pendekatan lafal (*turuq al-lafziyah*) dan pendekatan makna (*turuq al-ma'nawiyah*). Pendekatan *lafaz* ialah penguasaan terhadap makna dari *lafaz-lafaz naş* dan konotasinya dari segi umum dan khusus,

²⁵ Asjmuni A. Rahman, *Metode Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 1

mengetahui *dalālahnya*. Sedangkan pendekatan makna yaitu penarikan kesimpulan hukum bukan kepada *naş* langsung, seperti *qiyas, istihsan, maşlahah mursalah*, dan lain-lain.²⁶

Berdasarkan hasil pengamatan, penulis menyimpulkan bahwa dalam ber*istinbāt*, baik Al-Mauşily maupun Al-‘Imrony, keduanya sama, yaitu menggunakan *qiyas*. Indikasi penggunaan *qiyas* oleh Al-Mauşily terlihat dari adanya penggunaan kata “وَكَذَلِكَ” dalam pendapatnya.²⁷ Kata “وَكَذَلِكَ” adalah bagian dari *‘ādat tasybīh* yang merupakan salah satu instrumen untuk menyamakan satu hal dengan hal lainnya. Demikian juga yang dimaksud dengan *qiyas*, yaitu menyamakan satu peristiwa yang ada naş hukumnya dengan peristiwa lain yang belum ada naş hukumnya.

Sementara itu, *qiyas* sebagai metode *istinbāt* hukum yang diterapkan Al-‘Imrony terindikasi oleh penulis dari pendapatnya yang menyatakan bahwa orang kafir secara pribadi saja tidak boleh menikahi wanita muslimah, apalagi bertindak mewakili orang lain untuk menikahi wanita muslimah. Kafir dianggap tidak cakap secara syara’ dalam menikahi muslimah, maka dari itu ia tidak diperkenankan menjadi wakil untuk menikahi muslimah. Penulis menilai bahwa hal ini termasuk kategori *qiyas musāwi*, yaitu

²⁶ Syamsul Bahri dkk, *Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: TERAS, cet. 1, 2008, hlm. 55.

²⁷ Lihat bab III, hlm. 60-61.

berlakunya hukum pada *furu'* sama keadaannya dengan berlakunya hukum pada *aşl* karena kekuatan *illat*-nya sama.²⁸

Qiyas merupakan dalil hukum Islam keempat yang disepakati oleh ulama empat setelah al-Quran, Hadist dan ijmak. *Qiyas* didefinisikan sebagai upaya menghubungkan suatu kejadian yang tidak ada *naşnya* kepada kejadian lain yang ada *naşnya*, dalam hukum yang telah ditetapkan oleh *naş* karena adanya kesamaan dua kejadian itu dalam *illat* hukumnya (*itsbātu matsali hukmi al-aşli li al-far'i li isytirākihimā fi 'illat al-hukmi 'inda al-mutsbit*).²⁹

Al-Mauşily meng*qiyaskan* kebolehan menjadikan kafir *zimmi* sebagai wakil kabul nikah dengan kebolehan anak kecil (*şabiy*) menjadi wali nikah sebagaimana yang dilakukan oleh 'Amr bin Ummu Salamah ketika menjadi wali ibunya (wakil pihak perempuan), Sayyidah Ummu Salamah ra., kepada Rasulullah saw.

(وَلَنَا) مَا زُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «لَمَّا خَطَبَ أُمُّ سَلَمَةَ قَالَتْ: إِنَّ أَوْلِيَائِي عُيَيْبٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَيْسَ فِيهِمْ مَنْ يَكْرَهُنِي ثُمَّ قَالَ لِعَمْرٍو ابْنِ أُمِّ سَلَمَةَ: فَمَنْ فَزَوَّجَ أُمَّكَ مِنِّي فَزَوَّجَهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكَانَ صَيِّبًا»³⁰

Artinya: (Dan menurut kami, golongan Hanafiyah), adalah hadits yang diriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. ketika mengkhitbah Ummu Salamah, ummu salamah berkata: “Wahai Rasulullah,

²⁸ Amir Syarifuddin, *Uşul Fiqih*, Jakarta: Kencana, Jilid 1, cet. ke-5, 2014, hlm. 390-391.

²⁹ Abdul Karim bin Ali bin Muhammad An-Namlat, *Al-Muḥaẓẓab fi 'Ulūmi al-Fiqh al-Muqāran*, Riyadl: Maktabah ar-Rusyd, Juz II, cet. ke 1, 1420 H/ 1999 M, hlm. 956. Muhammad Abu Zahrah, *Uşul Fiqh*, terj. Saefullah Ma'sum, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. 12, 2008, hlm.336

³⁰ Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafī, *Badai' As-Şonai'*, hlm. 20.

sesungguhnya orang-orang yang menjadi waliku telah wafat”. Maka Rasul Saw. pun menjawab: “tidak ada dari wali-walimu itu yang membenciku, lantas beliau meminta ‘Amr bin Ummu Salamah: “berdirilah engkau wahai ‘Amr, dan nikahkanlah Ibumu denganku. Maka ‘Amr menikahkan Ibunya Ummu Salamah dengan Rasulullah Saw. padahal ia masih kecil.

Illat yang digunakan Al-Mauṣily dalam menganalogikan kafir *zimmy* dengan anak kecil ketika menjadi wali nikah ibunya adalah *al-‘āqil* (berakal). Akal dalam kalangan Ḥanafiyah merupakan *syarṭ al-ahliyyah* (syarat kecakapan). Secara etimologi, *ahliyyah* diartikan sebagai kecakapan menangani sebuah urusan. Misalnya orang yang memiliki kemampuan dalam suatu bidang, maka ia dianggap ahli untuk menangani bidang tersebut. Adapun secara terminologi adalah;

صفة يقدرها الشارع في الشخص تجعله محلاً صالحاً لخطاب تشريعي

Artinya: Suatu sifat yang dimiliki seseorang yang dijadikan ukuran oleh syari’ untuk menentukan seseorang telah cakap dikenai tuntutan syara’.³¹

Dari defenisi tersebut, dapat dipahami bahwa *ahliyyah* adalah sifat yang menunjukkan bahwa seseorang telah sempurna jasmani dan akalnya, sehingga seluruh tindakannya dapat dinilai oleh syara’. Orang yang telah memiliki sifat tersebut dianggap telah sah melakukan suatu tindakan hukum, seperti transaksi yang bersifat menerima hak dari orang lain. Dengan demikian, jual belinya, hibahnya, *wakālahnya*, dan lain-lain dianggap sah. Ia telah dianggap

³¹ Rachmat Syafe’i, *Ilmu Uṣul Fiqh*, hlm. 339.

mampu untuk menerima tanggung jawab, seperti nikah, nafkah, dan menjadi saksi.³²

Kebolehan kafir *zimmi* menjadi wakil secara logis dapat dijelaskan bahwa meskipun anak kecil dan kafir *zimmi* menjadi wakil dalam kabul nikah, akad kabul itu tidak lantas menjadi miliknya. Ibarat anak kecil yang diperintah oleh orang tuanya untuk membelikan suatu barang, maka tidak lantas mengakibatkan barang tersebut menjadi milik si anak, akan tetapi tetap menjadi milik orang tuanya. Dengan kata lain, akad pembelian yang diwakilkan tersebut tetap atas nama orang tuanya, bukan berubah menjadi atas nama si anak.

Yang terjadi dalam perwakilan kabul nikah juga demikian, kafir *zimmi* hanya menjalankan apa yang ditugaskan *muwakkil* kepadanya. Perwakilannya tidak mengakibatkan ia ikut menanggung konsekuensi dari adanya kabul nikah yang ia ucapkan. Tanggung jawab, seperti memberikan mahar, menafkahi, dan lain sebagainya, sepenuhnya akan dikembalikan pada pihak *muwakkil* yang notabene adalah suami dari wanita yang dikabuli olehnya. Dengan catatan, dalam pengucapan kabul itu harus menyertakan kalimat yang isinya menjelaskan bahwa peruntukan akad kabul itu adalah untuk *muwakkil*. Karena apabila tidak ada kalimat yang menjelaskan demikian, maka akad kabul itu secara otomatis menjadi diperuntukkan kepada wakil. Berbeda jika wakil adalah anak kecil, meskipun tidak disebutkan

³² Rachmat Syafe'i, *Ilmu Uşul Fiqh*, hlm. 339.

peruntutannya pun akad itu tetap dikembalikan kepada *muwakkil*, karena anak kecil belum sah memiliki akad nikah.³³

قَالَ: (وَكُلُّ عَقْدٍ يُضَيِّفُهُ إِلَى مُوَكَّلِهِ فَخَفُوهُ تَتَعَلَّقُ بِمُوكَّلِهِ: كَالنِّكَاحِ وَالْخُلْعِ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمْدِ) فَلَا يُطَالَبُ وَكِيلَ الرَّوْحِ بِالْمَهْرِ، وَلَا يَلْزَمُ وَكِيلَ الْمَرْأَةِ تَسْلِيمُهَا، وَلَا بَدَلُ الْخُلْعِ؛ لِأَنَّ الْوَكِيلَ سَفِيرٌ، وَهَذَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْ ذِكْرِ الْمُوَكَّلِ وَإِسْنَادِ الْعَقْدِ إِلَيْهِ، حَتَّى لَوْ أَصَافَ الْعَقْدَ إِلَى نَفْسِهِ كَانَ النِّكَاحَ وَاقِعًا لَهُ لَا لِمُوكَّلِهِ.³⁴

Artinya: Al-Mauşily berkata: (setiap akad yang disandarkan kepada perwakilan, maka hak-hak akad tersebut kembali kepada perwakilan. Seperti akad nikah, khulu', dan perdamaian atas pembunuhan sengaja). Maka dari itu, seorang wakil dari mempelai laki-laki tidak dituntut untuk membayar mahar – atas akad nikah yang ia jalankan. Dan maka tidak pula wajib bagi wakil pihak mempelai perempuan untuk menyerahkan perempuan tersebut. Dan pula tidak wajib mengganti *khulu'*. Semua itu adalah karena seorang wakil merupakan delegator – bertindak atas maksud dan tujuan pemberi delegasi, maka wajib baginya untuk menyebut – dengan terang nama pemberi delegasi – dan memperuntukkan akad tersebut kepada orang yang memberi delegai. Dan jika wakil menyandarkan akad tersebut kepada dirinya – kerana wakil tidak menyebut dan memperuntukkan akad kepada perwakilan – maka pernikahan tersebut malah jatuh untuk dirinya, bukan untuk perwakilan.

Penulis menilai bahwa *qiyas* yang digunakan Al-Mauşily dalam menganalogikan kafir *zimmi* dengan anak kecil masih memuat kejanggalan. Pasalnya, ada perbedaan mendasar antara kafir *zimmi* dengan anak kecil yang dimaksudkan dalam hadits di atas. 'Amr bin

³³ Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafi, *Badai' As-Şonai'*, hlm. 20.

³⁴ Abdullah bin Mahmud Al-Mauşily, *al-Ikhtiyār* hlm. 384-385.

Ummu Salamah, anak dari sayyidah Ummu Salamah yang diterangkan dalam hadits sebagai wali nikah ibunya, meskipun masih anak kecil, akan tetapi ia adalah muslim. Itu artinya, *ahliyyah*-nya anak kecil tersebut bukan didasarkan pada adanya akal (*al-‘āqil*) saja, melainkan juga didasarkan pada kemuslimannya. Oleh karenanya, jamak diketahui bahwa kemusliman wali dalam nikah adalah mutlak. Sedangkan *ahliyyah* pada kafir *zimmi* didasarkan oleh adanya akal (*al-‘āqil*) dan kedewasaannya saja, sifat kemusliman alpa dari dirinya karena kekufuran masih melekat padanya. Sehingga ketika ia berada pada posisi anak kecil tersebut sebagai wali nikah, ia tertolak karena kekufurannya. Dua hal yang secara mendasar begitu berbeda.

Jika Al-Mausily menganggap kebolehan kafir *zimmi* menjadi wakil muslim dalam kabul sama halnya dengan kebolehan anak kecil dalam menjadi wali nikah, maka anak kecil boleh menjadi wakil kabul nikah serta kafir *zimmi* boleh menjadi wali nikah wanita muslimah. Ternyata memang benar, dalam pandangannya anak kecil boleh menjadi wakil kabul nikah;

وَلَوْ وَكَّلَ صَبِيًّا عَاقِلًا مَأْدُونًا أَوْ عَبْدًا مَأْدُونًا أَوْ مَخْجُورًا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ حَازَ³⁵

Artinya: Apabila mewakilkan kepada anak kecil yang sudah nalar serta mendapatkan izin dari walinya, atau kepada budak yang mendapatkan izin dari majikannya, atau kepada orang yang dihilangkan kecakapan hukumnya (*mahjūr*) yang juga mendapatkan izin dari majikannya, maka hukumnya boleh.

³⁵ Abdullah bin Mahmud Al-Mausily, *al-Ikhtiyār.....*, Juz II, hlm. 381.

Akan tetapi tidak dalam masalah perwalian, ia justru menyatakan bahwa kafir tidak boleh menjadi wali nikah atas wanita muslimah.

وَلَا وِلَايَةَ لِعَبْدٍ وَلَا صَغِيرٍ وَلَا مَجْنُونٍ، وَلَا كَافِرٍ عَلَى مُسْلِمَةٍ.³⁶

Artinya: Tidak ada hak perwalian bagi budak, anak kecil, orang gila, dan kafir atas muslimah.

Hal itu sependapat dengan pernyataan golongan syafi'iyah yang bahkan secara tegas mempersyaratkan Islam bagi wali:

الْقَوْلُ فِي شُرُوطِ الْوَالِيِّ وَالشَّاهِدِينَ (ويفتقر الوالي والشاهدان) المعتبرون لصحة النكاح (إلى ستة شرائط) بل إلى أكثر كما سيأتي الأول (الإسلام) ولي المسلمة إجماعاً³⁷

Artinya: penjelasan mengenai syarat-syarat wali dan dua orang saksi (wali dan dua orang saksi) yang diakui sebagai kesahan nikah membutuhkan setidaknya enam syarat bahkan lebih banyak sebagaimana yang dijelaskan. Syarat pertama adalah beragama Islam, dan syarat beragama Islam itu adalah syarat wali untuk perempuan muslimah sebagaimana ijmak para ulama.

Melihat fakta demikian, penulis menilai bahwa *qiyas* yang digunakan oleh Al-Mauṣily masuk dalam kategori *qiyas ma'a al-fāriq*, yaitu analogi dua kasus yang hakikatnya berbeda. Anak kecil yang dikehendaki dalam hadits di atas adalah muslim, keabsahan tindakannya sebagai wali nikah disebabkan oleh berakal (*'āqil*) dan kemuslimannya, dua syarat yang tidak bisa dipisahkan. Sementara kafir

³⁶ Abdullah bin Mahmud Al-Mauṣily, *al-Ikhtiyār*, Juz III, hlm. 93.

³⁷ Syamsuddin Muhammad bin Ahmad as-Syarbini, *Al-Iqna' fī Halli Alfāzi Abi Syuja'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyah, Juz II, Cet. Ke-3, 1425 H/ 2004 M, hlm. 241.

zimmy hanya memenuhi satu persyaratan yaitu berakal. Anak kecil dianggap *ahliyyatu al-hukmi* dari berakal dan agama. Sementara kafir *zimmy* adalah *ahliyyatu al-hukmi* dari aspek akal dan usia, tetapi ia adalah *ghoiru ahliyyatu al-hukmi* dari aspek agama. Dua hal berbeda yang tidak bisa dipersamakan.

Dalam menetapkan hukum melalui *qiyas*, syarat terpenting adalah adanya kesesuaian antara *aşl* dan *far'u* dalam *illat* yang bisa mengkompromikan dua masalah yang berbeda. *Illat* merupakan inti bagi praktik *qiyas*, karena berdasarkan *illat* itulah hukum-hukum yang terdapat dalam al-Quran dan Sunnah Rasulullah dapat dikembangkan. *Illat* secara bahasa berarti “sesuatu yang bisa mengubah keadaan”, misalnya penyakit disebut *illat* karena sifatnya mengubah kondisi seseorang yang terkena penyakit itu.³⁸

Sementara itu, Imam Al-‘Imrony menempuh jalan yang sama dengan Al-Mausily dalam penggunaan metode *istinbāt*-nya, yaitu menggunakan *qiyas*. Penulis melihat bahwa model *qiyas* yang ia gunakan adalah *qiyas musawwy*, yaitu *qiyas* yang dimana hukum pada *far'u* (cabang) sama tingkatannya dengan hukum *aşl*-nya (pokok

³⁸ Satria Effendi, *Uşul Fiqih*, hlm. 140. Penulis juga menilai, pemaknaan nikah sebagai muamalah mempunyai “efek samping” berkepanjangan, salah satunya adalah munculnya kebolehan *wakālah* nikah kepada kafir *zimmy* ini. Sebagai perbandingan adalah bolehnya orang muslim berjual-beli dengan orang kafir. Apabila nikah dianggap sebagai muamalah, maka yang terjadi kemudian adalah *al-aşlu fı al-‘uqūd wa al-mu‘āmalāt al-ibāhah* (hukum asal untuk akad dan muamalah adalah boleh). Lihat: Ibnu Nujaim al-Mişry, *Al-Asybāh wa an-Nazāir ‘ala Mazhabī Abi Hanīfah an-Nu‘mān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jiz I, cet. ke-1, 1419 H/ 1999 M, hlm. 66.

tempat meng*qiyaskan*).³⁹ Bahwa orang kafir secara pribadi tidak boleh menikahi wanita muslimah, maka untuk bertindak mewakili orang lain dalam rangka menikahi wanita muslimah juga tidak boleh. Kafir dianggap tidak cakap secara syara' dalam menikahi muslimah, maka dari itu ia tidak diperkenankan menjadi wakil untuk menikahi muslimah.

Ketidaccakapan kafir yang menyebabkan ketidakbolehannya menikahi muslimah telah ditegaskan dalam al-Quran melalui surat al-Baqoroh ayat 221 yang berbunyi:

...وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ
وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ .

Artinya: Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.⁴⁰ (Qs. Al-Baqoroh: 221)

Ayat ini secara terang dan tegas mengharamkan laki-laki non muslim untuk menikahi wanita muslimah. Jika dalam pernikahan laki-laki muslim dengan wanita kafir masih terjadi perdebatan tentang boleh dan tidaknya, maka untuk pernikahan laki-laki non muslim

³⁹ Satria Effendi, *Uşul Fiqih*, Jakarta: Kencana Prenada, cet. ke-2, 2008, hlm. 140.

⁴⁰ *Alqur'an dan Terjemahannya*, Kementrian Agama RI...

dengan wanita muslimah ini telah menjadi kesepakatan ulama akan ketidakbolehanannya.⁴¹

Dalam pandangan Al-‘Imrony, wakil dan *muwakkil* mempunyai persyaratan yang sama, yaitu keduanya haruslah merupakan orang yang secara syara’ diperbolehkan melakukan akad (*jāza at-taṣarruf bi nafsihī*). Contohnya adalah ketika seorang muslim mewakilkan kepada kafir *zimmy* untuk membelikannya *khomr*. Kendatipun kafir *zimmy* itu boleh membeli *khomr*, tapi karena pembelian itu berdasarkan atas perwakilan muslim kepadanya, maka pembeliannya pun tidak sah. Ketidaksahan pembelian itu merupakan implikasi dari ketidaksahan muslim secara pribadi untuk membeli *khomr*.

وإن وُكِّلَ المسلمُ ذمياً في شراءِ خمرٍ لم يصح، وإذا اشترى له الذمّي لم يصح الشراءُ للمسلم⁴²

Artinya: Apabila seorang muslim mewakilkan kepada kafir *zimmy* membelikan *khamr* (arak) maka hukum pembeliannya tidak sah. Dan ketika kafir *zimmy* membelikan arak untuk muslim, maka pembelian itu tidak sah bagi muslim.

Demikian sebaliknya jika kafir *zimmy* mewakilkan kepada muslim untuk membelikannya *khomr*, maka meskipun *khomr* itu tidak untuk dikonsumsi oleh muslim, perwakilannya tetap batal karena muslim tidak diperbolehkan membeli *khomr*.

⁴¹ Muhammad ‘Ali Aṣ-Ṣābūniy, *Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur`ān al-Karīm*, Beirut: Dār Ibn ‘Aṣṣāṣah, Juz I, cet. ke 1, 1431 H/ 2010 M, hlm. 205.

⁴² Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim al-‘Imrony, *al-Bayān...*, Juz VI, hlm. 405.

Al-‘Imrony tidak meng*qiyaskan* kafir *zimmy* dengan anak kecil karena dalam pandangan syafi’iyah anak kecil dianggap tidak memiliki kecakapan hukum sama sekali. Hal itu didasarkan pada hadits dari Aisyah ra.

وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا, عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ, وَعَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ, وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ, أَوْ يَفِيقَ». رَوَاهُ أَحْمَدُ, وَالْأَرْبَعَةُ إِلَّا التِّرْمِذِيَّ وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ.⁴³

Artinya: diriwayatkan dari Aisyah ra., dari Nabi saw. beliau berkata: “dihilangkan beban hukum kepada tiga orang: dari orang tidur hingga ia terbangun, dari anak kecil hingga ia dewasa, dari orang gila hingga ia waras”. Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Imam empat kecuali Imam Tirmizi. Disahihkan oleh Imam Hakim.

Baligh dalam pandangan syafi’iyah adalah masa pengalihan dari usia anak-anak (*tuflah*) menuju masa kedewasaan (*rujūlah/unūtsah*). Masa ini biasanya ditandai dengan nampaknya beberapa tanda fisik, seperti mimpi basah (*ihtilām*), mengandung dan haid. Dan apabila tanda-tanda tersebut tidak nampak, maka masa *baligh* ditandai dengan sampainya seorang anak pada umur 15 tahun menurut pendapat *maḥḥab* syafi’i.

Pada masa ini perkembangan tubuh dan akal seorang anak telah mencapaikesempurnaan, sehingga ia diperkenankan melakukan berbagai *taṣarruf* secara menyeluruh (*ahl al-adā` kāmīlah*). Selain

⁴³ Ibnu Hajar al-Asqollany, *Bulūg al-Marām min Adillat al-Ahkām*, Riyadl: Dār al-Falaq, cet. ke 7, 1424 H, hlm. 331

itu, seorang anak juga sudah terikat dengan semua ketentuan-ketentuan hukum agama, baik yang berhubungan dengan harta atau tidak, dan baik itu berhubungan dengan hak-hak Allah dan hak-hak hamba-Nya. Namun ketentuan ini berlaku apabila seorang anak sudah sempurna akalnya, jika tidak, maka yang berlaku adalah ketentuan-ketentuan hukum bagi anak kecil yang baru tamyiz (*ahkāmus ṣabiy*), contohnya seperti anak yang kurang waras (*mu'tawih*) dan anak yang idiot (*safih*).⁴⁴

Sampai disini penulis dapat menyimpulkan bahwa *qiyas* yang diusung oleh Al-‘Imrony dengan model *qiyas musāwy*-nya lebih unggul dibandingkan model peng*qiyasan* yang dilakukan oleh Al-Mauṣily. Hal itu karena *qiyas* yang diusung oleh Al-Mauṣily masih menuai kejanggalan sebagaimana yang telah penulis paparkan di awal.

⁴⁴ *al-Mausū'ah al-fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Kuwait: Zāt as-Salāsīl, Juz VII, cet. ke 2, hlm. 160. Perbedaan antara tamyiz dan balig dapat dilihat dari bebrapa hal berikut: (1) Perkembangan badan dan akal mumayyiz itu sudah mulai sempurna, tapi belum sempurna, sedangkan perkembangan tubuh dan akal baling sudah sempurna. (2)Terjadi perubahan-perubahan fisik pada balig, seperti ihtilam dan haidh, dan hal ini tidak terjadi pada mumayyiz. (3) Batasan umur mumayyiz adalah 7 tahun, sedangkan batasan umur balig adalah 15 tahun. (4) Taṣorruf yang dilakukan oleh mumayyiz masih dibatasi, sedangkan bagi anak yang sudah balig tidak lagi dibatasi. (5) Seorang anak yang mumayyiz baru dianjurkan untuk melaksanakan ibadah, sedangkan anak yang balig sudah terikat secara penuh oleh semua hukum-hukum agama. Lihat: *al-Mausū'ah al-fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Kuwait: Zāt as-Salāsīl, Juz VII, cet. ke 2, hlm. 157-158.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Setelah penulis melakukan pembahasan secara menyeluruh, penulis dapat mengambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Perbedaan pendapat antara Al-Maushily dan Al-‘Imrony disebabkan oleh beberapa hal; *Pertama*, perbedaan dalam penetapan syarat bagi *al-wakīl*. Al-Mauṣily tidak menghendaki Islam sebagai syarat, sementara Al-‘Imrony secara implisit menghendaki Islam sebagai syarat. *Kedua*, perbedaan dalam pemahaman makna kecakapan (*al-ahliyah al-taṣarruf*) bagi *al-wakīl*. Al-Mauṣily menghendaki makna kecakapan didasarkan pada kecakapan lahiriah, sementara Al-‘Imrony menghendaki makna kecakapan didasarkan pada ketentuan syari’ah. *Ketiga*, perbedaan dalam latar sosial. Al-Mauṣily adalah seorang Ulama Ḥanafiyah yang lahir dan hidup di kota besar, Mosul. Sementara Al-‘Imrony adalah seorang Ulama Syafi’iyah yang lahir dan hidup di desa, Sair, Yaman. *Keempat*, perbedaan dalam obyek pengqiyasan (*maqīs ‘alaih*). Al-Mauṣily menganalogikan kafir *zimmi* dengan anak kecil *mumayyiz* (*aṣ-ṣoby al-‘āqil*), menggunakan alasan hukum *wujūd al-‘aqli* (adanya akal). Berpijak pada kasus Amr bin Ummu Salamah yang menjadi wali ibunya, padahal waktu itu Amr bin Ummu Salamah masih kecil.

Sedangkan Al-Imrony menganalogikan keharaman *wakālah* kabul nikah kafir *zimmy* dengan keharaman laki-laki kafir menikahi muslimah.

2. Berdasarkan analisa perbandingan, penulis menilai *qiyas* yang diusung Al-Imrony dengan *qiyas musawiy*-nya lebih kuat daripada *qiyas* yang diusung Al-Mauşily. Hal itu karena *qiyas* yang digunakan oleh Al-Mauşily adalah *qiyas ma'a al-fāriq*, yaitu peng*qiyasan* dua kasus yang sejatinya berbeda. Anak kecil *mumayyiz* yang dijadikan *maqīs 'alaih* olehnya adalah muslim, maka dari itu ia boleh menjadi wali. Keabsahan perwaliannya didasarkan pada dua aspek yang tidak terpisahkan, yaitu *wujūd al-'aql* dan *al-Islām*. Sementara kafir *zimmy*, kendatipun berakal, ia adalah non-muslim.

B. SARAN-SARAN

Berdasarkan uraian diatas, maka saran yang dapat penulis sampaikan adalah sebagai berikut:

1. Belum adanya kesepakatan dalam pendefinisian non muslim di Indonesia, apakah dapat dikategorikan sebagai kafir *zimmy* ataukah tidak, menjadikan penelitian ini sementara waktu tidak aplikatif di masyarakat. Namun hal itu tidak berarti menegasikan nilai kemanfaatan penelitian. Penelitian ini justru menyumbang manfaat besar untuk ranah penelitian teks sebagai kekayaan khazanah kajian teks. Sejak awal penulis

sadar betul bahwa pasar yang penulis bidik adalah para intelektual pengkaji teks. Maka dari sini penulis membukakan selebar-lebarnya pintu penelitian baru kepada siapapun untuk melakukan penelitian lebih lanjut.

2. Untuk konteks masyarakat Indonesia, hendaknya menggunakan pendapat yang tidak memperbolehkan melakukan perwakilan kabul nikah kepada kafir *zimmy* sebagaimana yang diusung Al-‘Imrony (selama definisi kafir *zimmy* dapat diterima sebagai definisi non muslim di Indonesia). Pasalnya, mayoritas penduduk muslim Indonesia adalah penganut mazhab syafi’i.

C. PENUTUP

Puji syukur tidak terhingga penulis panjatkan kepad Allah SWT yang telah memberikan karunia, taufiq, dan hidayah-Nya, sehingga penulisan skripsi ini dapat terselesaikan tepat pada waktunya. Penulis sadar betul bahwa *iza tamma al-amr badā naqsuh* (ketika suatu urusan telah purna, maka tampaklah kekurangannya). Maka dari itu, kritik dan saran konstruktif selalu Penulis harapkan untuk perbaikan skripsi ini. *Wa Allahu a’lam bi al-ṣawwāb.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Sulaiman, *Sumber Hukum Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, cet. 3, 2007.
- Aditya, Dodiet, *Metodologi Penelitian: Data dan Metode Pengumpulan Data Penelitian*, Surakarta: Jurnal Poltekes Kemenkes Surakarta, 2013.
- Akhmad Sahal, dalam *Opini Harian Kompas* 21/5/2016
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Kencana, Jilid 1, cet. ke-5, 2014.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, Cet. ke-12.
- Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, Jakarta: AMZAH, cet. ke 1, 2011.
- al-‘Asqālany, Syihabuddin Ahmad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn Hajar, *Talkhīsh al-Habīr fī Takhrīji Ahādīts ar-Rāfi‘i al-Kabīr*, Cordoba: Mu`assasah Qurthubah, Juz III, Cet. Ke-1, 1416 H/1995 M.
- Azzam, Abdul Aziz Muhammad, dkk., *Al-Ushrah Wa Ahkāmuhā Fi At-Tasyrī’ Al-Islāmy*, terj. Abdul Majid Khon, Jakarta: Amzah, Cet. Ke-2, 2011.
- al-Bagha, Musthofa Daib, *At-Tadhīb fī Adillati Matni al-Ghōyati wa at-Taqrīb*, Surabaya: Toko Kitab Al-Hidayah, t.th.
- Bahri, Saeful, “Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pandangan Ulama Pondok Pesantren di Kota Yogyakarta tentang Lafadz

Perceraian via SMS”, (Skripsi Fakultas Syariah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009).

al-Bajury, Ibrahim, *Hāsiyyat as-Syaikh Ibrahim al-Bajūri*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz 1, Cet. Ke-2, 1420 H/1999 M.

Al-Barni, Muhammad Asyik Ilahi, *Tashīl adl-Dlorūry li Masāil al-Qudūry*, Heydarabad: Maktabah as-Syaikh, Juz I, Cet. Ke-2, 1411 H.

al-Bujairomy, Sulaiman bin Muhammad bin Umar, *Al-Bujairomy ‘ala al-Khothib*, Beirut: Daar al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz III, 1997 M/ 1417 H, hlm.

Chalil, Moenawir, *Biografi Empat Serangkai Imam Madzhab*, cet. 5, Jakarta: Bulan Bintang, 1986,

Dawud, Abu, *Sunan Abu Dawud*, Beirut: Makabah al-‘Ashriyah, Juz III, t.th.

Djazuli, A., *Ilmu Fiqh “Penggalian, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, cet. 9, 2013,

Faruk, Nanang Husni, *Analisis Hukum Islam Terhadap Pasal 29 Ayat 2 Kompilasi Hukum Islam (KHI) Tentang Qabūl Nikah Yang Diwakilkan*, Skripsi Hukum Perdata Islam, Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang. 2008.

Al-Ghozi, Abu ‘Abdullah Syamsuddin Muhammad Ibnu Qosim Ibnu Muhammad, *Fath al-Qorib fi Syarhi Alfadz al-Taqrīb*, Beirut: Daar Ibnu Hazm, Cet. Ke-1, 1425 H/2005 M.

Al-Haddad, Abi Bakr ibn Ali ibn Muhammad, *al-Jauhar an-Nayyiroh 'ala Mukhtashor al-Qudury*, Pakistan: Maktabah Haqqaniyah, Juz I, t.th.,

Haq, Hamka, *Konsep Zimmi dan Non-Muslim Indonesia*, Kolom ini diterbitkan oleh Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, Edisi 055, April 2012, Kode kolom: 055K-HAH001, hlm. 1-13. Lihat di <http://124.40.255.206/inspirasi/books/1374557120.pdf>, diakses pada 5-8-2016, pukul 23.29 wib.

Hussain M., Hadi, *Imam Abu Hanifah Life and Work*, Institute of Islamic Culture, Pakistan: Lahore, 1972.

Al-‘Imrony, Abi al-Husain Yahya ibn Abi al-Khoir ibn Salim, *Al-Bayān fī Madzhab al-Imām as-Syāfi*, Damaskus: Dār al-Minhāj, Jilid I, cet. ke 1, 1421 H/ 2000 M, hlm. 120.

_____, *al-Bayān fī Madzhab al-Imām asy-Syāfi'i*, Damaskus: Dār al-Minhāj, Juz VI, Cet. Ke-1, 1421 H/2000 M.

al-Ja’idy, Umar bin Ali bin Samuroh, *Thabaqāt Fuqohā’ al-Yaman*, Beirut: Dār al-Qolam, t.th.

Al-Jaziry, Abdurrahman, *al-Fiqh 'ala Madzāhib al-Arba'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz III, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M.

_____, *al-Fiqh 'ala Madzāhib al-Arba'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz IV, Cet. Ke-2, 1424 H/2003 M.

Khallaf, Abdul Wahab, *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, Terj: Noer Iskandar al-Barsany – Ed., Jakarta: RajaGrafindo Persada, cet. ke 8, 2002.

Al-Kasani, Alauddin Abi Bakr bin Mas'ud, *Badai' As-Shonai'*, Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah, Juz VI, Cet. Ke-2, 1986.

Al-Malibary, Ahmad Zainuddin ibn Abd al-'Aziz al-Ma'bary, *Fath al-Mu'in bi Syarhi Qurrat al-'Ain bi Muhimmāt ad-Dīn*, Beirut: Daar Ibn Hazm, Cet. Ke-1, 1424 H/2004 M.

Mughits, Abdul, *Kritik Nalar Fiqih Pesantren*, Jakarta: Kencana, 2008.

Al-Maushily, Abdullah bin Mahmud, *al-Ikhtiyār lita'līl al-Mukhtār*, Beirut: Dirāsah al-'Ālamiyah, Juz I, Cet. Ke-1, 1430 H/2009 M.

_____, *al-Ikhtiyār lita'līl al-Mukhtār*, Beirut: Dirāsah al-'Ālamiyah, Juz II, Cet. Ke-1, 1430 H/2009 M.

Nujaim al-Mishry, Ibnu, *Al-Asybāh wa an-Nadzāir 'ala Madzhabi Abi Hanīfah an-Nu'mān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jiz I, cet. ke-1, 1419 H/ 1999 M.

Ar-Rāzi, Hisam ad-dīn Ali bin Makki, *Khulāshah ad-dalāil fī Tanqīh al-Masāil*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, Juz I, Cet. ke 1, 1428 H/2007 M.

Rafiq, Ahmad, dkk., *Epistemologi Syara' "Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 1, 2000.

Rosyada, Dede, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, cet. 5, 1999.

As-Sarkhasy, Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abu Sahal, *Ushūl as-Sarkhasy*, Heydarabad: Ihyā' al-Ma'ārif an-Nu'māny, Juz II, t.th.

- Ash-Shābūniy, Muhammad ‘Ali, *Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur`ān al-Karīm*, Beirut: Dār Ibnu ‘Ashshāshah, Juz I, cet. ke 1, 1431 H/ 2010 M.
- Sidiq, Sapiudin, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Prenadamedia Group, cet. 1, 2011.
- Subagyo, Joko, *Metodologi Penelitian, Dalam Teori Dan Praktek*, Jakarta: PT.Rineka Cipta, 1994.
- as-Subuky, Tajuddin Abi Nashr ‘Abd al-Wahhāb bin ‘Ali bin ‘Abd al-Kāfy, *Thabaqāt as-Syāfi`iyyah al-Kubrō*, Jeddah: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arobiyyah, Juz VII, cet. Ke 5, t.th.
- Surachmad, *Dasar Dan Tehnik Reseach*, Bandung: CV.Tarsito, 1990.
- Suryabrata, Sumadi, *Metode Penelitian*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, Cet. Ke-9, 1995.
- Syafe’i, Rachmat, *Ilmu Ushul Fiqh*, Bandung: Pustaka Setia, cet. ke 1, 1998
- M Syaodih, Nana, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: PT. Remaja Rosdakaya, 2009.
- As-Syarbini, Syamsuddin Muhammad bin Ahmad, *Al-Iqna’ fii Halli Alfadzi Abi Syuja’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyah, Juz II, Cet. Ke-3, 1425 H/ 2004 M,
- Taimiyah, Taqiyuddin Ibnu, *Al-Fatawa Al-Kubro*, Beirut: Darul Kutub Al-‘Ilmiyah, Jilid III, Cet. Ke-1, 1987, hlm. 122-123.

Al-Tarmasy, Muhammad Mahfudz ibn Abdillah, *Hāsyiyah al-Tarmasy*, Jeddah: Dār al-Minhāj, Juz VII, Cet. Ke-1, 1432 H/2011 M.

Tim Penulis, *Pedoman Penulisan Skripsi*, Semarang: Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang, 2010.

Thohir, Umar Faruq, *Diskursus Tentang Hak Asasi Minoritas Dzimmi di Tengah Mayoritas Muslim*, dalam *Jurnal Akademika*, vol. 16, No. 2, Lampung: STAIN Juri Siwo Metro, 2011.

Yunus, Mahmud, *Kamus Yunus*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989.

Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul Fiqh*, terj. Saefullah Ma'shum, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, cet.12, 2008.

Zaidan, Abdul Karim, *Ahkām adz-Dzimmiyyīn wa al-Musta`minīn fī Dār al-Islām*, Beirut: Mu`assasah ar-Risālah, 1402 H/1982

_____, *Pengantar Studi Syari'ah*, Jakarta: Robbani Press, cet. 1. 2008

Zein, Muhammad Ma'shum, *Arus Pemikiran Empat Madzhab*, Jombang: Darul Hikmah, cet. ke 1, 2008.

Az-Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār Al-Fikr, Cet Ke-2, Juz IV, 1405 H/1985 M.

_____, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār Al-Fikr, Cet Ke-2, Juz VII, 1405 H/1985 M.

id.wikipedia.org, diakses pada tanggal 31-03-2016, pukul 11.00 wib.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad Riza Syauqi
NIM : 122 111 096
Tempat/Tanggal Lahir : Pati, 12 Januari 1993
Alamat Rumah : Jl. Raya Tayu-Puncel km 7,6 Ds.
Alasdowo Rt/Rw: 03/03, Kec.
Dukuhseti, Kab. Pati, Prov.
Jawa Tengah
Nomor HP : 085740933476
Email : rizasyauqi93@gmail.com
Facebook : Muhammad Riza Syauqi
Twitter : m_rizasyauqi
Riwayat Pendidikan :

1. MI Tarbiyatul Banin Banat Alasdowo (2000-2006)
2. MTs Salafiyah Kajen Pati (2006-2009)
3. MA Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Pati (2009-2012)

Semarang 24 Juni 2016

Penulis