

**BATASAN USIA NIKAH MENURUT KOMPILASI
HUKUM ISLAM DITINJAU DENGAN KONSEP
MASHLAHAH MURSALAH IMAM AL-SYATHIBY
DAN IMAM AL-THUFI**

(Studi Komparatif Konsep *Mashlahah Mursalah* Imam al-Syathiby
dan Imam al-Thufi)

SKRIPSI

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



Oleh :

IRFA' AMALIA

132111123

**KONSENTRASI MUQĀRANAT AL-MAẒĀHIB
JURUSAN AHWAL AL SYAKHSYIYAH
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2017**

Drs. H. A. Ghozali, M.S.I.

Jl. Suburan barat No. 171 RT 05/02 Mranggen Demak

Yunita Dewi Septiana, S. Ag., MA.

Jl. Karonsih Timur Raya V/128 Ngaliyan Semarang

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Lamp : 4 (empat) Eksemplar Skripsi

Hal : Naskah Skripsi

An. Sdr. Irfa' Amalia

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum

UIN Walisongo Semarang

Assalâmu 'alaikum warahmatullah wabarakâtuh

Setelah kami meneliti dan mengadakan perbaikan seperlunya, bersama ini kami kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : Irfa' Amalia

NIM : 132 111 123

Jurusan : Hukum Perdata Islam (*Muqaranah al-Madzahib*)

Judul Skripsi : **Batasan Usia Nikah Menurut Kompilasi Hukum Islam Ditinjau dengan Konsep *Mashtahah Mursalah* Imam Al-Syathiby dan Imam Al-Thufi**

Dengan ini kami mohon kiranya skripsi mahasiswa tersebut dapat segera dimunaqosahkan.

Demikian harap menjadi maklum adanya dan kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh

Semarang, 15 Juni 2017

Pembimbing I



Drs. H. A. Ghozali, M.S.I
NIP. 195305241963631661

Pembimbing II



Yunita Dewi Septiana, S. Ag., MA
NIP/19760627 200501 2 003



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM
Jl. Prof. Dr. Hamka Km. 2 Kampus III Ngaliyan Telp./Fax 024-7601291
Semarang 50185

PENGESAHAN

Skripsi saudara : Irfa' Amalia
NIM : 132-111-123
Judul : **BATASAN USIA NIKAH MENURUT KOMPILASI HUKUM ISLAM DITINJAU DENGAN KONSEP MASHLAHAH MURSALAH IMAM AL-SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI**

Telah dimunaqsyahkan oleh Dewan Penguji Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, dan dinyatakan lulus dengan predikat cumlude/baik/cukup, pada tanggal: 27 Desember 2017 dan dapat diterima sebagai syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata 1 tahun akademik 2017/2018.

Semarang, 9 Januari 2018

Dewan Penguji

Ketua Sidang

Moh. Arifin, S. Ag., M.Hum
NIP: 197110121997031002

Sekretaris Sidang

Yuniya Dewi Septiana, M.A
NIP: 19760627 200501 2 003

Penguji I

Tholkhatul Khoir, M.Ag.
NIP. 19710402 200501 1 004

Penguji II

Drs. H. Abu Hapsin, M.A., Ph.D
NIP. 195906061989031002

Pembimbing I

Drs. H. Ahmad Ghozali, M. Si.
NIP. 195305241993031001

Pembimbing II

Yuniya Dewi Septiana, M.A
NIP: 19760627 200501 2 003



PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi huruf Arab yang dipakai dalam menyusun skripsi ini berpedoman pada Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor: 158 Tahun 1987 – Nomor: 0543 b/u/1987.

A. Konsonan

No	Arab	Latin		No	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan		16	ط	ṭ
2	ب	B		17	ظ	ẓ
3	ت	T		18	ع	‘
4	ث	ṡ		19	غ	G
5	ج	J		20	ف	F
6	ح	ḥ		21	ق	Q
7	خ	Kh		22	ك	K
8	د	D		23	ل	L
9	ذ	ẓ		24	م	M
10	ر	R		25	ن	N
11	ز	Z		26	و	W
12	س	S		27	هـ	H
13	ش	Sy		28	ء	‘
14	ص	ṣ		29	ي	Y
15	ض	ḍ				

B. Vokal pendek

أ	= a	كَتَبَ	kataba	نَا	= â	قَالَ	qâla
إِ	= i	سُئِلَ	su'ila	ئِي	= î	قِيلَ	qîla

أ = u يَذْهَبُ yaẓhabu نُؤ = û يَقُولُ yaqûlu

3. Vokal panjang

4. Diftong

أَيُّ = ai كَيْفَ kaifa

أَوْ = au حَوْلَ ḥaula

5. Kata sandang Alif+Lam

Transliterasi kata sandang untuk Qamariyyah dan Syamsiyyah dialihkan menjadi = al

الرَّحْمَنُ = al-Rahmân

الْعَالَمِينَ = al-‘Ālamîn

MOTTO

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

“Dan di antara tanda-tanda-Nya adalah Dia menciptakan untuk kamu pasangan-pasangan dari jenis kamu sendiri, supaya kamu tenang kepadanya, dan dijadikan-Nya di antara kamu mawaddah dan rahmat. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.”
(QS. Al-Rûm [30]: 21)

وَلِيُخْشِيَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾

Dan hendaklah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka (hendaklah) mereka takut. Oleh karena itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar lagi tepat”
(QS. Al-Nisâ’ [4]: 9)

وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٩﴾ وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَى ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى ﴿٤١﴾

“Juga bahwa seorang manusia tidak memperoleh balasan selain dari apa yang telah diusahakannya. Dan bahwa perbuatan itu kelak akan diperlihatkan. Lalu ia akan diberi balasan yang banyak atas perbuatannya.”
(QS. Al-Najm [53]: 39-41)

PERSEMBAHAN

Teriring ucapan syukur *alhamdulillah*, dengan segala kerendahan hati penulis persembahkan karya tulis sederhana ini, kepada orang-orang terkasih:

Abah; Ahmad Fauzi Amin dan Ibu; Tutik Malichah

Para masyayikh dan guru

Kedua adik; Farah Aizzah dan Mohamad Zuhad Aufa

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah swt., atas segala bentuk rahmat, hidayah dan *inayah* yang dicurahkan-Nya kepada penulis, sehingga penulisan skripsi berjudul **“Batasan Usia Nikah Menurut Kompilasi Hukum Islam Ditinjau dengan Konsep *Mashlahah Mursalah* Imam Al-Syathiby Dan Imam Al-Thufi”** ini dapat terselesaikan dengan baik tanpa suatu halangan yang berarti. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad saw., hamba pilihan Allah yang diutus untuk mengangkat derajat manusia dengan ilmu pengetahuan, amal dan takwa.

Atas selesainya skripsi ini, penulis ucapkan terima kasih sedalam-dalamnya kepada:

1. Bapak Dr. H. Ahmad Ghozali, M.S.I. dan Ibu Yunita Dewi Septiana, S. Ag., MA., selaku pembimbing yang banyak memberikan andil dan meluangkan waktu untuk mengarahkan, memberi saran serta menularkan ilmu pengetahuan kepada penulis dengan penuh ketelatenan dan kesabaran. Semoga Allah mengangkat derajat keduanya sebagai buah dari pengabdian terhadap ilmu.
2. Abah dan ibu selaku dua malaikat yang sungguh tak pernah jemu dan jera mengasihi, mengayomi dengan penuh keikhlasan, memberikan dukungan dan motivasi yang membangkitkan semangat penulis dalam melampaui segala proses kehidupan ini juga dalam merampungkan tugas belajar di setiap jenjang dan tahapan, utamanya dalam menyelesaikan tugas akhir ini. Semoga Allah

senantiasa mencurahkan rahmat, nikmat panjang usia, kesehatan dan perasaan bahagia di hati keduanya.

3. Para masyayikh Pondok Pesantren Mambaus Sholihin, Romo KH. Masbuhin Faqih dan Ibunyai Ainiyah Yusuf al-hajjah beserta *dzurriyyah* dan dewan *asatidz*. Masyayikh Ma'had Tafsir Wa Sunnah Al-Itqon, Simbah Yai Ahmad Haris Shodaqoh, Simbah Yai Ubaidullah Shodaqoh, Abah Yai Sholahuddin Shodaqoh, Umi Rif'ati Haris, Umi Chumairiyah Ubaidullah, Umi Nadhiroh Sholahuddin, selaku pendidik ruh penulis, yang tak dapat dilupa segala kebaikan dan kemuliaannya, dan selalu penulis nanti segala nasihat dan petuahnya. Semoga Allah anugerahkan nikmat sehat dan panjang umur kepada mereka agar dapat terus mengayomi para santri dan umat.
4. Dr. KH. Fadlolan Musyaffa', Lc., MA., dan Ibu Nyai Fenty Hidayah, S. Pd. I., selaku pengasuh Ma'had Al-Jami'ah Walisongo Semarang, yang merupakan guru, penyemangat, pendidik dan sumber inspirasi yang tutur serta tindak-lampahnya merupakan pelajaran dan hikmah. Semoga keduanya tetap diberi kesehatan, panjang usia, dimudahkan jalan perjuangannya dalam mengayomi para santri dan umat.
5. Segenap Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo, yang telah memberikan bekal Ilmu pengetahuan dan berbagi pengalaman kepada penulis selama menempuh studi.
6. Bapak Prof. Dr. Muhibbin selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.

7. Bapak Dr. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag. selaku Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo Semarang beserta para wakil dekan, Bapak Sahidin, Bapak Agus Nurhadi, dan Bapak Arifin.
8. Seluruh dosen, karyawan dan civitas akademika Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo Semarang.
9. Adik-adikku, Farah Aizzah dan Mohamad Zuhad Aufa, yang tidak berhenti mewarnai hari-hari penulis dengan cara bagaimanapun. Semoga senantiasa menjadi manusia yang paling bermanfaat bagi siapa saja.
10. Segenap teman PU-Musyrifah Ma'had Al-Jami'ah Walisongo Semarang masa khidmah 2015-2018 dengan segala bentuk formasinya. Sungguh tak ada kata lain selain betapa bahagia dan beruntungnya penulis berjuang bersama kalian di bawah naungan beliau yang kita sayang dan ta'dzimi. Dengan hangat canda yang tanpa satir, dalam balutan misi khidmah bersama. *Wa bil akhash*, Mbak Siti Mundiroh, Nihayatul Himmah, Umi Khabibah. Semoga selalu diberkahi hidup kita, dikuatkan diri kita, dilunakkan hati kita, supaya estafet perjuangan yang kita ikhtiari selama ini tidak pernah putus meski raga tidak lagi bersama-sama.
11. Keluargaku rekan-rekan kelas *Muqâranatul Madzâhib* yang luar biasa selalu memberikan keceriaan dan semangat. Semoga tetap saling terhubung meski masa sekarang akan segera berganti menjadi masa depan.
12. Kopiku, yang sejak hambar saja selalu kusyukuri, apalagi pas, terlebih manis, yang secara hebat senantiasa memberi daya, memacu

semangat dalam hari-hari penulis. Semoga keberkahan dan ridha Allah selalu untuk kopiku ini.

13. Terkhusus untuk teman-teman kamar, Mbak Sonia Soimatus Sa'adah yang tidak pernah takut bermimpi besar, Mbak Ida Nur Hidayah yang dukanya tidak pernah sekalipun muncul ke permukaan, Rizqiyatul Muyassaroh yang baiknya tidak terkira, Ilma Amalina dan Nuzulia Rohmah yang sangat *awesome* dan selalu renyah di segala suasana dan penulis harap *kan* selalu istiqomah dalam pencapaian-pencapaian. Semoga selalu dikaruniai nikmat sehat dan perasaan bahagia.
14. Seluruh santri Ma'had al-Jami'ah Walisongo Semarang yang banyak berperan dalam proses penulis. Semoga tetap istiqomah "*Jump, jump, excellent!*"
15. Seluruh pihak yang tidak dapat penulis sebut satu-persatu yang banyak membantu dalam selesainya skripsi ini. Semoga Allah gantikan kebaikan-kebaikan mereka dengan balasan yang lebih baik dan berlipat-lipat.

Akhirnya, dengan segala kerendahan hati, penulis sadar sepenuhnya bahwa karya tulis ini sangat jauh dari kesempurnaan. Sehingga kritik dan saran yang 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 bagi penulis khususnya dan untuk pembaca pada umumnya.

Semarang, 12 Desember 2017

Penulis

Irfa' Amalia
NIM. 132111123

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang pernah ditulis oleh pihak lain atau telah diterbitkan. Demikian pula skripsi ini tidak berisi pemikiran-pemikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 11 Desember 2017

Deklarator



ABSTRAK

Pembatasan usia nikah dalam Kompilasi Hukum Islam merupakan ketentuan yang bersifat *ijtihâdy*. Dengan metode *mashlahah mursalah*, ulama Indonesia mencoba menarik suatu kebaikan dari dibatasinya usia bagi pasangan yang hendak melangsungkan pernikahan. Namun belakangan ini, terdapat beberapa usulan yang disampaikan oleh beberapa pihak terkait relevansi batasan usia nikah. Berangkat dari latar belakang tersebut, dalam jurnal penelitian ini batasan usia nikah dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) akan diteliti dengan menggunakan metode *mashlahah mursalah* dua imam terkemuka yang sama-sama memiliki perhatian besar terhadap metode *istinbâth mashlahah mursalah* namun memiliki corak konsep yang berbeda, yaitu Imam al-Syathiby yang cenderung mengedepankan *nash* sebagai pijakan dalam ber-*istishlâh* dan Imam al-Thufi yang lebih mengedepankan akal dalam ber-*istishlâh* agar dapat diketahui apakah batasan usia nikah dalam Kompilasi Hukum Islam sudah merupakan *mashlahah* ataukah belum.

Dalam penelitian ini akan dibahas tentang batasan usia nikah menurut Kompilasi Hukum Islam dan pembatasan usia nikah dalam Kompilasi Hukum Islam jika dilihat dengan konsep *mashlahah mursalah* Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufi. 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 dianalisis dengan metode analisis komparatif.

Dari penelitian ini, yang dapat disimpulkan adalah bahwa jika dilihat dengan konsep *mashlahah* Imam al-Syathiby, pembatasan usia nikah 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan sudah merupakan *mashlahah*, karena tidak bertentangan dengan *nash* dan tidak ada *nash* khusus yang bisa dijadikan kibrat untuk ber-*qiyâs*. Sementara jika dilihat dengan konsep *mashlahah* Imam al-Thufi hal ini masuk dalam kategori *mashlahah mulghah* karena di dalamnya mengandung *mafsadah* yakni kehamilan pasca menikah di usia muda membahayakan keselamatan ibu dan bayi. Selain itu, usia laki-laki 19 tahun dan perempuan 16 tahun merupakan usia yang belum ideal dan belum

dianggap dewasa. Sehingga jika pernikahan dilangsungkan pada ranah usia tersebut, dampak yang mungkin terjadi adalah adanya instabilitas dalam keberlangsungan kehidupan rumah tangga.

Key Word: batasan usia nikah, mashlahah mursalah, KHI

DAFTAR ISI

HALAMAN COVER.....	i
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN....	iv
HALAMAN MOTTO	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vii
HALAMAN KATA PENGANTAR	viii
HALAMAN DEKLARASI.....	xiii
HALAMAN ABSTRAK.....	xiv
HALAMAN DAFTAR ISI	xvi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	15
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	15
D. Telaah Pustaka	16
E. Metode Penelitian	19
F. Sistematika Penulisan Skripsi.....	23

BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG NIKAH.....	25
A. TINJAUAN UMUM TENTANG NIKAH.....	25
1. Pengertian Nikah.....	25
2. Dasar Hukum Nikah.....	30
3. Maqashid Syariah Pernikahan.....	35
B. BATASAN MINIMAL USIA NIKAH MENURUT FIQIH DAN HUKUM POSITIF DI INDONESIA	40
1. Batas Usia Pernikahan Perspektif Fiqih.....	40
2. Batas Usia Pernikahan Perspektif Hukum Positif di Indonesia	44
C. TEORI MASHLAHAH MURSALAH.....	51
1. Pengertian Mashlahah mursalah.....	51
2. Syarat-syarat Mashlahah mursalah sebagai Metode Istinbath Hukum Islam.....	59
BAB III KONSEP MASHLAHAH MURSALAH IMAM SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI	AL- 62
A. BIOGRAFI IMAM AL-SYATHIBY	62
1. Kelahiran Imam Al-Syathiby	62
2. Perjalanan Intelektual Imam Al-Syathiby	64

3. Pandangan al-Syathiby tentang Mashlahah.....	69
.....	
B. BIOGRAFI IMAM AL-THUFI.....	87
1. Kelahiran Imam al-Thufi.....	87
2. Perjalanan Intelektual Imam al-Thufi dan Pemikirannya	
.....	89
3. Pandangan Mashlahah Imam al-Thufi	96
BAB IV PANDANGAN MASHLAHAH MURSALAH IMAM AL-SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI TENTANG BATASAN USIA NIKAH MENURUT KOMPILASI HUKUM ISLAM	
113	
A. ANALISIS PERBANDINGAN KONSEP MASHLAHAH MURSALAH IMAM AL-SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI.....	113
B. BATASAN USIA NIKAH DI INDONESIA DILIHAT DARI PERSPEKTIF MASHLAHAH MURSALAH IMAM AL-SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI	121
1. Batasan Usia Nikah Menurut Kompilasi Hukum Islam Ditinjau Dari tujuan Dan Hikmah Tasyrî’ Pernikahan	
.....	121
BAB V PENUTUP.....	
145	
A. KESIMPULAN.....	145
B. SARAN.....	147
C. PENUTUP	147

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pernikahan merupakan sebuah pintu yang ketika sepasang muda-mudi telah sampai padanya, itu berarti sebuah perjalanan baru telah dimulai. Segala hal berkenaan dengan tata pergaulan antara *ajnaby* dan *ajnabiyyah* yang sebelumnya oleh syariat dinyatakan haram, menjadi berkebalikan hukumnya, yakni halal. Dalam fiqih, kebanyakan *fuqoha'* memberikan *ta'rif* tentang pernikahan dengan istilah akad yang meghalalkan *istimtâ'* atau *wathi* pada laki-laki dan perempuan, sebagaimana definisi ulama Syafi'iyah berikut ini: "Sebuah akad yang menjadikan halalnya hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan dengan menggunakan lafadz *inkâh* atau *tazwîj* atau hasil terjemahan dari keduanya".¹

Disyariatkannya pernikahan memiliki beberapa hikmah yang secara eksplisit telah termaktub dalam QS. Ar-Rûm: 21 yang berbunyi:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي
ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

¹ Muhammad bin Ahmad Al-Syathiry, *Syarh Al-Yaqut An-Nafis, Juz 3, Cetakan I*, (t.tp; Daar Al-Hawii, 1997), hlm. 5.

Artinya:

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak. Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.”(QS. Ar-Ruum: 21)

Kehalalan *istimtâ'* dan *wathi* memang merupakan akibat paling mendasar dari adanya akad pernikahan. Namun lebih daripada itu, dalam kehidupan manusia terdapat berbagai permasalahan penting lainnya yang menjadi tanggung jawab bagi masing-masing subjek pernikahan. Dalam hal ini adalah pasangan suami istri, karena di balik kebolehan melakukan pernikahan, terdapat siratan *maqâshid* yang sangat didambakan tercapainya bagi kedua mempelai.

Imam Abu Zahrah dalam karyanya, *Al-Ahwâl al-Syakhshiyah*, menyatakan bahwa pernikahan bukanlah hanya soal penyampaian hajat seksual, melainkan juga kebutuhan kehidupan sosial dan beragama. Lebih rinci, hikmah adanya pernikahan menurut beliau adalah sebagai berikut: *Pertama*, pernikahan merupakan pokok baku yang menjadikan kokohnya keluarga, yang mana akan dijumpai adanya hak dan kewajiban oleh masing-masing anggotanya dengan dasar ikatan agama yang disebut dengan *mawaddah*. *Kedua*, pernikahan merupakan tempat dimana keluarga terbentuk. Sementara keluarga merupakan kesatuan yang paling utama dan terpokok dalam

terbentuknya suatu masyarakat. Keluarga merupakan tempat pertama dimana setiap manusia belajar menghadapi permasalahan, juga belajar hidup bermasyarakat di dalamnya. Oleh karenanya, besar kemungkinan bahwa keberhasilan ataupun kegagalan seseorang dalam bermasyarakat dipengaruhi oleh bagaimana pribadinya dibangun dalam keluarga. *Ketiga*, pernikahan merupakan cara tersempurna untuk mendapatkan keturunan. Rasulullah sendiri memerintahkan kita selaku umatnya untuk berbanyak-banyak dalam memiliki keturunan. *Keempat*, pernikahan merupakan kenyamanan yang sesungguhnya bagi tiap laki-laki dan perempuan, dimana perempuan hidup bersama seseorang yang dapat mengayominya, mencukupi kebutuhannya, sehingga ia hanya perlu tenang dan melaksanakan kewajibannya untuk menjaga rumah dan mengurus buah hatinya. Laki-laki juga merasakan hidup bersama sosok yang akan selalu setia melayaninya, memiliki sandaran dalam menghadapi masalah. Dengan ini, sepasang suami istri menjadi memiliki tanggungjawab yang harus mereka penuhi.²

Atas dasar hikmah-hikmah tersebutlah pernikahan disyariatkan. Kita tahu, bahwa setiap manusia pasti memiliki dorongan batin untuk mengadakan kontak antar jenis laki-laki dan perempuan. Oleh Islam, hal ini diatur dalam syariat perkawinan. Islam telah menegaskan bahwa hanya perkawinanlah satu-satunya

² Muhammad Abu Zahrah, *'Aqd Az-Zawaj Wa Aatsaruhu*, (Daar Al-Fikr Al-'Aroby, tt), Hlm. 45.

cara yang sah untuk membentuk hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam membangun suatu masyarakat yang berperadaban. Aturan ini ditetapkan oleh Allah dalam QS. An-Nur: 32.

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Artinya:

“Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.” (QS. An-Nur: 32)

Prof. Dr. M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah-nya berpendapat bahwa kata *al-ayâmâ* memiliki arti perempuan yang tidak memiliki pasangan. Tadinya kata ini hanya sebatas untuk para janda, namun seiring berjalannya waktu, pemaknaan kata tersebut meluas hingga mencakup makna gadis-gadis bahkan laki-laki yang masih sendiri, baik jejaka maupun duda.³ Selain ayat di atas, terdapat pula hadits nabawi yang menganjurkan umatnya untuk menikah, yakni hadits yang diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari berikut ini:

³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Volume 9*, cet. V, (Ciputat, Lentera Hati, 2012), hlm. 335.

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَارَةُ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ بَرِيدٍ، قَالَ: دَخَلْتُ مَعَ عَلْقَمَةَ، وَالْأَسْوَدِ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبَابًا لَا نَجِدُ شَيْئًا، فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَحْصَى لِلْبَصْرِ وَأَخْصَنَ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ»⁴.

Artinya:

“Rasulullah saw. bersabda: “Wahai para pemuda, barang siapa di antara kamu yang sanggup membelanjai rumah tangga (sanggup beristri) maka hendaklah ia beristri, karena sesungguhnya yang demikian itu lebih dapat memejamkan mata dan lebih dapat memelihara nafsu syahwat dan barang siapa tiada sanggup beristri maka hendaklah ia berpuasa, karena sesungguhnya berpuasa itu adalah untuk meredam gejolak syahwat.” (H.R. Al-Jama’ah, Al-Muntaqa II: 493)

Dalam QS. An-Nur (24): 34 di atas, yang tidak tersurat adalah pada usia berapa seseorang bisa disebut gadis atau jejak yang merupakan makna dari kata الأيامي sehingga ia bisa dinikahi oleh lawan jenisnya. Di dalam hadits riwayat Imam al-Bukhari di atas pun, nabi tidak memberikan ketetapan spesifik batas usia nikah, namun beliau lebih memilih diksi “*man istathâ’a*” (من استطاع) yang bermakna “barang siapa telah mampu”. Ulama madzhab-pun tidak memberikan kesepakatan batasan *bulūgh* lagi *rasyīd* (cerdas) secara gamblang dan

⁴ Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Al-Bukhori Al-Ju’fi, *Shahih Al-Bukhari, Baabu Man Lam Yastathi’ Al-baa’ah Falyashum*, Maktabah Syamila.

sama. Sebagaimana dijelaskan dalam Kitab *Al-Fiqh 'AlāAl-Madzāhib Al-Khamsah* berikut ini.

البلوغ:

إِتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْحَيْضَ وَالْحَمْلَ يَدْلَانِ عَلَى بُلُوغِ الْأُنْثَى ، أَمَّا الْحَمْلُ فَلِأَنَّ الْوَلَدَ يَتَكَوَّنُ مِنْ اخْتِلَاطِ مَاءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مَعًا ، وَأَمَّا الْحَيْضُ فَلِأَنَّهُ فِي النِّسَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمَنِيِّ فِي الرِّجَالِ . وَقَالَ الْإِمَامِيَّةُ وَالْمَالِكِيَّةُ وَالشَّافِعِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ : إِنَّ ظُهُورَ الشَّعْرِ الْحَشَنِ عَلَى الْعَانَةِ يَدُلُّ عَلَى الْبُلُوغِ . وَقَالَ الْحَنَفِيَّةُ : لَا يَدُلُّ ؛ لِأَنَّهُ كَسَائِرِ شَعْرِ الْبَدَنِ . وَقَالَ الشَّافِعِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ : إِنَّ الْبُلُوغَ بِالسِّنِّ يَتَحَقَّقُ بِخَمْسِ عَشْرَةَ سَنَةً فِي الْغُلَامِ وَالْجَارِيَةِ . وَقَالَ الْمَالِكِيَّةُ : سَبْعَ عَشْرَةَ سَنَةً فِيهِمَا . وَقَالَ الْحَنَفِيَّةُ : ثَمَانَ عَشْرَةَ فِي الْغُلَامِ ، وَسَبْعَ عَشْرَةَ فِي الْجَارِيَةِ . وَقَالَ الْإِمَامِيَّةُ : خَمْسَ عَشْرَةَ فِي الْغُلَامِ ، وَتِسْعَ فِي الْجَارِيَةِ.⁵

Pada penggalan keterangan dalam kitab *al-Fiqh 'Alā al-Madzāhib al-Khamsah* tentang ketentuan batas usia nikah ini, dijelaskan bahwa ulama bersepakat dalam pendapat bahwa adanya haidl dan mengandung (hamil) merupakan dua tanda baligh bagi perempuan, dan keluarnya mani menjadi tanda bagi balighnya seorang laki-laki. Sedangkan kategori baligh dilihat dari segi usia, menurut ulama Syafi'iyah dan Hanabilah akan tercapai pada usia 15 tahun baik laki-laki maupun perempuan, ulama Malikiyyah 17 tahun untuk laki-laki dan perempuan, sedang ulama Hanafiyyah mengatakan 18 tahun untuk laki-laki dan 17 tahun untuk perempuan,

⁵ Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqh 'AlāAl-Madzāhib Al-Khamsah*, (Teheran, Muassasah Al-Shādiq Li Ath-Thibā'ah Wa An-Nasyri, 1998), hlm. 240.

ulama Imamiyyah mengatakan 15 tahun untuk laki-laki dan 9 tahun untuk perempuan.

Ketiadaan penentuan batas usia nikah ini membuat manusia berupaya untuk mengijthadinya sendiri sesuai dengan kondisi masyarakatnya, sebab sebagaimana telah dipaparkan di atas, bahwa pernikahan bukan hanya sekedar akad yang mencerminkan persoalan hubungan biologis (seksual) saja, yakni hubungan kelamin yang lazim dikenal dengan sebutan persetubuhan (persenggamaan) antara pria (suami) dengan wanita (istri), seperti layaknya hubungan biologis yang juga dilakukan oleh hewan jantan dan betina, namun juga ada konotasi lain, yakni adanya hubungan psikis kejiwaan (kerohanian) dan tingkah laku pasangan suami istri di balik hubungan-hubungan biologis itu. Muhammad Amin Summa dalam bukunya *“Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam”* mengatakan bahwa dalam kata nikah, hubungan suami istri dan hubungan orang tua dengan anak, akan mencerminkan hubungan kemanusiaan yang lebih terhormat, sejajar dengan martabat manusia itu sendiri. Lanjutnya, dalam banyak hal memang hubungan suami istri harus berbeda daripada hewan yang juga memiliki nafsu syahwati. Bedanya, hewan hanya memiliki naluri seks untuk seks, sementara manusia memiliki naluri seks untuk berketurunan dan sekaligus sebagai salah satu sarana penghambaan diri kepada Allah SWT.⁶

⁶ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam dalam Dunia Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005, hlm. 49.

Menurut Ahmad Rofiq ketiadaan penjelasan Islam mengenai batas usia nikah, tidak berarti bahwa pembatasan usia nikah dalam Hukum Islam Indonesia tidak dikehendaki oleh ajaran Islam. Adanya pembatasan usia nikah di hukum positif ini justru dimaksudkan agar amanat firman Allah dalam QS An-Nisa' (4): 9 "*agar manusia tidak meninggalkan generasi yang lemah*" dapat terwujud. Salah satu usaha untuk mencapai terlaksanakannya amanat tersebut adalah bahwa pernikahan hanya dilakukan oleh calon pasangan yang telah masak jiwa dan raganya, dan masing-masing dapat mengutarakan persetujuannya. Jadi interpretasi terhadap ayat tersebut adalah bentuk reformulasi atas ketentuan ayat tersebut yang disesuaikan dengan tuntutan kehidupan sekarang, tanpa mengurangi prinsip dan tujuan syar'inya.⁷

Bicara soal ketentuan batasan usia nikah, Indonesia termasuk salah satu negara yang memberikan perhatian terhadap perkawinan dengan disahkannya Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Undang-Undang tentang Perkawinan), yang secara yuridis formal merupakan suatu hukum nasional yang mengatur perkawinan di Indonesia. Sebagai peraturan pelaksanaan dari undang-undang tersebut adalah Peraturan Pemerintah RI Nomor

⁷ Ahmad Rofiq, "*Pembaharuan Hukum islam di Indonesia*", (Yogyakarta, Gema Media Offset, 2001), hlm. 110.

9 tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.⁸

Dalam pembentukan sistem hukum nasional berkenaan dengan perkawinan, dilihat dari aspek filosofinya, hukum agama menempati posisi sebagai salah satu sumbernya. Namun belakangan ini banyak konflik bermunculan di kalangan pasangan suami-istri pasca menikah, dengan berbagai jenis sebab dan akibat. Salah satu faktor yang marak menjadi perdebatan adalah soal batasan usia nikah yang ada dalam hukum positif Indonesia yang mengatur tentang pernikahan, yakni Pasal 7 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 ayat (1) yang menyatakan bahwa "*Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun*". Ketentuan batas usia nikah pada Undang-Undang Perkawinan (UUP) ini selanjutnya dijadikan rujukan atau acuan dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 15 ayat (1) yang berbunyi "*Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam Pasal 7 Undang-undang No. 1 Tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon istri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun*". Adanya pembatasan ini dimaksudkan agar tujuan perkawinan dapat diwujudkan, jauh dari perceraian dan mendapat

⁸ Kaharuddin, "*Nilai-nilai Filosofi Perkawinan Menurut Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*", Jakarta: Mitra Wacana Media, 2015, hlm. 4.

keturunan yang baik dan sehat, sebab perkawinan dijalani oleh pasangan yang dianggap telah matang jiwa raganya. Selain itu, adanya pembatasan ini akan membantu menghambat tingginya laju kelahiran dan pertumbuhan penduduk.⁹

Penentuan usia dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini bersifat *ijtihadiyyah*, sebab baik nash Al-Qur'an maupun hadits sama-sama tidak memaparkannya secara gamblang. Ijtihad yang dimaksud adalah melalui metode *mashlahah mursalah*, dengan segala pertimbangan dan pemikiran mendalam ulama Indonesia yang dimaksudkan untuk menjawab tantangan dan kebutuhan masyarakat Indonesia, namun tetap sejalan dengan tujuan hukum Islam dan demi kemaslahatan umum.¹⁰

Dengan tujuan dan harapan yang demikian baik ini, Indonesia jelas telah meraih pencapaian yang baik dalam hal membatasi usia nikah, karena hasil ijtihad ulama Indonesia yang termuat dalam Kompilasi Hukum Islam ini, pada akhirnya menjadi pegangan umat Islam di Nusantara. Akan tetapi, di sisi lain kita juga tidak dapat memungkiri, bahwa hukum akan selalu berubah seiring dengan perubahan waktu dan tempat. Begitu pula ketentuan batasan usia nikah ini.

Belakangan ini berbagai macam tanggapan, pendapat dan usulan baru banyak bermunculan hingga membuat ketentuan batasan

⁹ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta, Rajawali Pers, 2013), hlm. 59.

¹⁰ Ibid, hlm. 62.

usia nikah menjadi seolah butuh pembaruan atau setidaknya penguatan jika memang dirasa tidak perlu dilakukan pembaruan.

Tanggapan yang sudah cukup lama disampaikan muncul dari Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) selaku badan yang secara langsung mengetahui problem-problem kependudukan di Indonesia. Kepala Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN), Fasli Jalal, mengatakan bahwa salah satu faktor penyebab Angka Kematian Ibu (AKI) yang masih tinggi di Indonesia diakibatkan banyak yang menikah di usia muda. Kehamilan di bawah usia 20 tahun merupakan kehamilan berisiko tinggi bagi sang ibu maupun bayinya. Untuk mengatasi hal tersebut Fasli mengatakan bahwa menaikkan batas usia menikah adalah jalan yang tepat. Anak di usia tersebut seharusnya lebih fokus untuk mengembangkan potensi diri mereka daripada menghadapi risiko kesehatan dari hamil usia muda dan tanggung jawab rumah tangga. Hak-hak yang lebih mendasar dari anak di bawah 18 tahun itu pasti terkendala. Padahal mereka diberikan hak-hak dasarnya termasuk pendidikan dan untuk tidak dikawinkan.¹¹

Selain itu, pendapat yang hampir sama juga dipaparkan oleh sejumlah ulama yang tergabung dalam Halaqoh dan Bahtsul Masail bertema Pernikahan Usia Anak yang diselenggarakan oleh Majelis Permusyawaratan Pengasuh Pesantren se-Indonesia (MP3I) di

¹¹<https://health.detik.com/read/2015/02/10/160012/2829010/763/usulan-kenaikan-usia-batas-minimal-nikah-untuk-hindari-risiko-kehamilan-dini>, diakses pada hari Jumat, 23 Desember 2016 pukul 12.21 WIB.

Pondok Pesantren Kauman Lasem, Rembang, pada Maret 2016 lalu. Forum Bahtsul Masail tersebut menghasilkan simpulan pendapat bahwa perkawinan atau nikah di usia anak, yakni usia dini menurut batas umur dewasa, diharapkan dilarang oleh negara. Pertimbangannya adalah mencegah kerugian atau kerusakan (*mafsadat* dan *madhorot*) yang banyak menimpa. Selain itu, kawin usia dini bisa menimbulkan pelanggaran hak primer atas perlindungan akal (*hifdzul 'aql*) maupun hak perlindungan atas jiwa (*hifdzun nafs*). Batas minimal usia anak menurut UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 yaitu 19 tahun untuk pria dan 16 tahun untuk wanita, dipandang sudah baik, namun perlu dipertimbangkan untuk menaikkan batas usia minimal tersebut atau ditambah dengan adanya sanksi bagi pelanggarnya.¹²

Dalam memberikan usulan pada minimal usia berapa sebaiknya pernikahan dibatasi, masing-masing juga memiliki pendapat yang berbeda-beda. Yayasan Kesehatan Perempuan (YKP) dan Yayasan Pemantauan Hak Anak (YPHA) misalnya, pada Juni 2015 lalu mengajukan gugatan untuk menaikkan batasan usia menikah bagi perempuan yang semula 16 tahun, mereka usulkan menjadi 18 tahun.¹³ Sedangkan BKKBN dengan usulan yang lebih fantastis lagi mengusulkan batasan usia nikah bagi perempuan

¹² <http://nujateng.com/2016/03/batas-minimal-usia-nikah-perlu-dikaji-ulang/>, diakses pada Kamis, 13 Oktober 2016 pukul 23.05 WIB

¹³ http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/06/150618_indonesia_mk_nikah, diakses pada Jumat, 23 Desember 2016 pukul 13.39 WIB.

dinaikkan dari 16 tahun menjadi 21 tahun, dan bagi laki-laki dinaikkan dari 21 tahun menjadi 25 tahun karena bagi mereka usia tersebut merupakan usia yang ideal bagi sepasang mempelai untuk memulai kehidupan rumah tangga.¹⁴ Namun baik usulan dari YKP, YPHA maupun BKKBN belum mendapat respon positif dari Mahkamah Konstitusi (MK).

Selain dua pendapat yang berisi gugatan dan usulan di atas, ada usulan lain yang datang dari Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Tengah yang diselenggarakan di STAI NU Temanggung pada Senin, 8 Agustus 2016 lalu. Dalam Bahtsul Masail ini dibahas tentang boleh-tidaknya pemerintah membatasi usia pernikahan sekaligus sebab-sebabnya. Dari situ dihasilkan beberapa keputusan, yakni “Pemerintah tidak boleh membatasi usia minimal pernikahan”, dengan alasan:

1. Syariat Islam memperbolehkan menikahkan anak yang masih kecil (*shoghīr*, *shoghīroh*) dengan tanpa memberi batasan usia pernikahan.
2. Pernikahan merupakan hak individu dan wilayah orang tua atau keluarga (*wilāyah khōshshoh*) sehingga pemerintah sebagai wali ‘*ām* tidak punya wewenang melarang pernikahan (membatasi usia minimal pernikahan).

¹⁴<https://m.tempo.co/read/news/2015/06/26/060678737/bkkbn-kampanyekan-batas-usia-nikah-21-tahun>, diakses pada Jumat, 23 Desember 2016 pukul 13.43 WIB.

3. Pembatasan tersebut cenderung mempersulit pernikahan sehingga dianggap menimbulkan *mafsadah* (berdampak negatif) sementara mashlahah yang dimaksud tidak *muhaqqoqoh* (tidak pasti).¹⁵

Ulama' dalam ketentuan ijtima' ulama komisi fatwa se-Indonesia ketiga tahun 2009 justru mengembalikan ketentuan perkawinan pada standarisasi sebagaimana ditetapkan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedoman, demi merealisasikan kemaslahatan dan mengimbau pemerintah, ulama serta masyarakat untuk memberikan sosialisasi tentang hikmah perkawinan dan menyiapkan calon mempelai baik laki-laki maupun perempuan.¹⁶

Melihat banyaknya perbedaan pendapat terkait batasan usia nikah berikut alasan yang melatar-belakanginya ini menimbulkan kesan ketidak-nyamanan yang dirasakan oleh masyarakat. Dan ini membuat penulis terdorong untuk mengkaji dan mencari tahu, apakah ketentuan ini sudah merupakan bentuk *mashlahah* yang umum bagi masyarakat di Indonesia atau justru sebaliknya. Maka dalam penelitian sederhana berjudul "**BATASAN USIA NIKAH MENURUT KOMPILASI HUKUM ISLAM DITINJAU DENGAN KONSEP MASHLAHAH MURSALAH IMAM AL-**

¹⁵ Data diperoleh dari hasil wawancara penulis dengan Ust. Nur Aziz, selaku notulen dalam Lembaga Bahtsul Masa-il Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama' Jawa tengah tersebut.

¹⁶ Rahmawati, *Dinamika Pemikiran Ulama dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010, cet. I*, (Yogyakarta, Lembaga ladang Kata, 2015), hlm. 256.

SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI” ini, penulis mencoba menganalisis permasalahan ini dengan menggunakan konsep *mashlahah mursalah* dua ulama yang terkemuka gagasannya mengenai metode *istidlâl mashlahah mursalah*, yakni Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufi.

B. Rumusan Masalah

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

1. Bagaimana batasan usia nikah yang ada pada Kompilasi Hukum Islam?
2. Bagaimana pembatasan usia nikah dalam hukum positif di Indonesia jika dilihat dengan konsep *mashlahah mursalah* Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufi?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui batasan usia nikah dalam Kompilasi Hukum Islam.
2. Untuk mengetahui pembatasan usia nikah dalam hukum positif di Indonesia, namun dilihat dengan perspektif konsep *mashlahah mursalah* Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufi.

D. Telaah Pustaka

Dalam melakukan penelitian skripsi ini, penulis bukanlah yang pertama membahas seputar batasan usia nikah menurut hukum positif. Banyak hasil penelitian yang membahas tentang tema ini. Di antaranya:

1. Kaharuddin dalam disertasinya, *Nilai-Nilai Filosofi Perkawinan Menurut Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan* (Jakarta: Mitra Wacana Media, 2015) membahas isi Hukum Perkawinan di Indonesia secara keseluruhan dilihat dari nilai filosofisnya. Pada pembahasan tentang batasan usia nikah, Kaharuddin berpendapat bahwa tidak adanya batasan umur sebagaimana yang berlaku dalam kitab-kitab fiqh tidak relevan lagi. Sebab menurutnya, pemaknaan pernikahan di zaman sekarang ini cenderung ditekankan pada tujuan hubungan kelamin saja dan menepikan segi pengaruhnya dalam menciptakan hubungan *mushāharah*. Padahal dari adanya perkawinan akan timbul hak dan kewajiban atas suami dan istri yang ditanggung oleh masing-masing dari keduanya. Dari sini dapat kita baca isyarat bahwa perkawinan itu harus dilakukan orang yang sudah dewasa. Berkaitan dengan bagaimana batas dewasa itu dapat berbeda karena perbedaan budaya dan tingkat kecerdasan suatu komunitas atau disebabkan oleh faktor lainnya.

Demi mencapai nilai kemanfaatan dan kemaslahatan pernikahan, hukum positif Indonesia memberikan batasan minimal bagi pelaksana pernikahan, yakni sebagaimana termaktub dalam Undang-Undang Perkawinan Pasal 7 yang berisi ketentuan minimal usia 19 bagi calon mempelai laki-laki dan 16 tahun bagi calon mempelai perempuan. Jika dilihat dari nilai kemanfaatan dan kemaslahatannya, batasan minimal usia nikah ini oleh Kaharuddin dinilai telah sesuai dengan kepastian hukum.

2. Putu Santhy Devi, seorang mahasiswi UNUD dalam skripsinya yang berjudul *Perkawinan Usia Dini: Kajian Sosiologis Tentang Struktur Sosial Di Desa Pengotan Kabupaten Banglim* melakukan analisis dalam aspek sosiologis dampak pernikahan dini. Hasilnya, ia menemukan bahwa pasangan suami istri yang menikah dalam usia dini sering mengalami perbedaan pendapat karena jiwanya masih labil, emosi tidak terkontrol, egonya yang tinggi, sifat kekanak-kanakan, kurang bertanggung jawab sehingga lebih mudah terjadi pertengkaran. Sementara di bidang ekonomi, dari hasil wawancara yang telah ia lakukan kepada beberapa informan tersebut bahwa selama menikah mayoritas mereka mengalami kesulitan dalam perekonomian keluarga. Berdasarkan pengakuan mereka rata-rata memiliki penghasilan paling sedikit Rp 1.000.000 hingga yang paling banyak Rp 3.000.000 per bulannya. Dalam usahanya untuk memperbaiki keadaan ekonomi keluarga, mereka mengalami dilema karena

rendahnya tingkat pendidikan yang dimiliki sehingga mereka otomatis tidak memiliki keterampilan yang bisa diandalkan untuk dapat bekerja dengan layak sebagai tambahan penghasilan keluarga.¹⁷

3. Riyanto, mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam skripsinya berjudul *Batas Minimal Usia Nikah* dimana ia membandingkan INPRES No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam dengan *Counter Legal Drafts (CLD)*. Ia mengkritisi bagaimana batasan usia nikah ditetapkan di dalam kedua peraturan tersebut. Hasilnya, ia memahami bahwa penetapan batasan uia nikah di dalam KHI dilatarbelakangi oleh beragamnya keputusan para hakim Pengadilan Agama ketika menghadapi kasus yang terkait dengan usia nikah, terutama kasus pernikahan dini. Keberagaman ini disebabkan karena para hakim banyak melihat kitab-kitab fiqh yang dipelajari di pesantren-pesantren yang penyusunannya sangat terpengaruh oleh waktu, tempat dan kebutuhan. Sementara CLD yang merupakan kajian hasil kritisi terhadap KHI menganggap batasan usia nikah yang ada dalam KHI sudah saatnya mengalami perubahan sebagaimana negara-negara muslim lainnya. Selain itu, batasan usia nikah yang ada dalam KHI ini

¹⁷ <http://sos.fisip.unud.ac.id/wp-content/uploads/2014/06/7914-13992-1-SM.pdf>

banyak berbenturan dengan ketentuan batas usia menikah di beberapa peraturan perundang-undangan lainnya di Indonesia.¹⁸

Sekalipun bahasan tentang ketentuan batasan usia nikah telah banyak dikaji dan diteliti, kajian pada penelitian penulis kali ini akan berbeda, sebab penulis mengamati ketentuan batasan usia nikah tersebut dengan menggunakan standar konsep *mashlahah mursalah* milik Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufi. Sehingga akan diketahui, apakah hukum kita ini telah efektif dan masih relevan diterapkan di negara ini atau perlu adanya koreksi lagi.

E. Metode Penelitian

Dalam melakukan sebuah penelitian, pasti tidak terlepas dari metode untuk menganalisis permasalahan-permasalahan yang diangkat. Metode penelitian adalah suatu cara yang digunakan peneliti dalam mengumpulkan data dan dibandingkan dengan standar ukuran yang ditentukan.¹⁹

Dalam penelitian hukum, terdapat beberapa bentuk metode yang dapat digunakan. Salah satunya metode penelitian hukum doktrinal atau juga disebut dengan metode penelitian normatif. Penelitian ini merupakan penelitian yang hanya ditujukan pada pengaturan-pengaturan tertulis sehingga kajian pustaka sangat berperan penting dalam bentuk penelitian seperti ini.

¹⁸

¹⁹ Imam Suprayogo dan Tabroni, *Metode Penelitian Sosial Agama*, (Bandung: Posda Karya, 2011), hlm. 138

Dalam penelitian ini, digunakan beberapa metode penelitian yang meliputi:

1. Jenis Penelitian

Pendekatan yang penulis gunakan dalam meneliti adalah *kualitatif* yaitu metode penelitian yang digunakan untuk meneliti kondisi objek yang alamiah (sebagai lawannya adalah eksperimen), yaitu peneliti sebagai instrumen kunci.²⁰

Dalam pengumpulan data, penulis menggunakan metode penelitian kepustakaan (*Library Research*), yaitu kajian teoritis, referensi serta literatur ilmiah lainnya yang berkaitan dengan budaya, nilai, dan norma yang berkembang pada situasi sosial yang diteliti.²¹

Dari buku-buku referensi kita bisa memecahkan masalah berdasarkan teori-teori dan rumusan-rumusan yang telah diuji kebenarannya dan diakui secara umum. Kita juga dapat menelaah penelitian-penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan objek yang sedang diteliti melalui jurnal ilmiah.

2. Sumber Data

a. Sumber Data Primer

Data Primer (*Primary Data*) adalah data yang diperoleh langsung dari sumbernya, diamati, dan dicatat

²⁰ Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian*, (Bandung, Pustaka Setia, 2008), hlm. 122.

²¹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif, dan R&D*, (Bandung, Alfabeta, 2012), hlm. 26.

untuk pertama kalinya.²² Oleh karena penulis akan mengkaji dan menganalisis relevansi batasan usia nikah dalam hukum positif melalui teori dan konsep *mashlahah mursalah*, maka dalam hal mengetahui teori dan konsep *mashlahah mursalah*, penulis menggunakan sumber primer berupa kitab *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* dan *al-I'tishām* yang keduanya merupakan karya Imam Al-Syāthiby serta *Kitab al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyyah*, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, *Risalah Fi Ri'āyah al-Mashlahah* karya Imam Najmuddin al-Thufi.

b. Sumber Data Sekunder

Data sekunder (seconder data) adalah data yang mencakup dokumen-dokumen resmi, buku-buku, hasil penelitian yang berwujud laporan, buku harian dan lain-lain.²³

Dalam penelitian ini, penulis mengambil sumber-sumber sekunder yaitu kitab *Al-Fiqh 'Alā Al-Madzāhib Al-Khamsah* karya Muhammad Jawad Mughniyyah, kitab *Al-Ahwāl Al-Syakhshiyah* karya Imam Abu Zahrah, *Al-Ahwāl Al-Syakhshiyah* karya Imam Abdul Wahhab Khallaf, *Tafsīr*

²² Marzuki, *Metodologi Riset*, (Yogyakarta: PT. Prasatia Widya Pratama, 2002), hlm. 56

²³ Soejono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 10

Al-Mishbāh karya M. Quraish Shihab serta literatur lain seperti jurnal dan artikel yang sesuai dengan tema penelitian.

3. Metode Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode pengumpulan data dengan teknik dokumentasi. Dokumentasi (*documentation*) dilakukan dengan cara pengumpulan beberapa informasi pengetahuan, fakta dan data. Dokumen merupakan catatan peristiwa yang telah lalu, yang dapat berbentuk tulisan, gambar, atau karya-karya monumental seseorang.²⁴ Dengan demikian maka dapat dikumpulkan data-data dengan kategorisasi dan klasifikasi bahan-bahan tertulis yang berhubungan dengan masalah penelitian, baik dari sumber dokumen yaitu kitab, buku-buku, jurnal ilmiah, *website*, dan lain-lain.

4. Metode Analisis Data

Dalam menganalisis data, penulis menggunakan metode analisis Komparatif, yaitu penelitian yang bersifat membandingkan persamaan dan perbedaan dua atau lebih fakta-fakta dan sifat-sifat obyek yang diteliti berdasarkan kerangka pemikiran tertentu.²⁵ Namun dalam penelitian ini, penulis menganalisis ketentuan batasan usia nikah dilihat dengan konsep

²⁴ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, (Bandung, : Alfabeta, 2011), hlm. 240

²⁵ Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 30

mashlahah mursalah yang dirumuskan oleh dua imam berbeda, yakni Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufi. Sehingga diperoleh pundi-pundi kesimpulan sebagai jawaban dari sebagian pertanyaan yang terdapat dalam pokok masalah.

F. Sistematika Penulisan Skripsi

Sistematika penulisan merupakan rencana outline penulisan skripsi yang akan dikerjakan. Untuk memudahkan dalam pembahasan dan pemahaman yang lebih lanjut dan jelas dalam membaca penelitian ini, maka penulis menyusun sistematika penelitian dengan garis besar sebagai berikut:

BAB I, adalah bagian pendahuluan yang memuat pemaparan deskripsi awal mengenai pokok-pokok permasalahan dan kerangka-kerangka dasar dari penelitian. Di dalamnya berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan skripsi.

BAB II, adalah bagian yang memiliki dua pembahasan yang berisi tinjauan umum tentang pernikahan dan teori *mashlahah mursalah* meliputi; makna nikah, dasar hukumnya, *maqāshid syarī'ah*-nya dan batasan minimal usia nikah dalam hukum positif di Indonesia serta paparan pendapat para ulama madzhab tentang batasan usia nikah. Pada sub bab selanjutnya dijelaskan tentang teori *mashlahah mursalah* menurut Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufi.

BAB III, adalah bagian yang berisi tentang biografi singkat Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufiselaku dua tokoh besar penggerak teori *mashlahah mursalah* serta paparan bentuk konsep *mashlahah mursalah* menurut keduanya.

BAB IV, adalah bagian yang berisi analisa penulis tentang batasan usia nikah dalam hukum positif ditinjau dengan konsep *mashlahah mursalah* Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufi, hingga dapat diketahui apakah batasan usia nikah yang ada masih relevan dan tetap dapat diterapkan pada masyarakat Indonesia saat ini atau tidak.

BAB V, adalah bagian penutup yang berisi kesimpulan, saran dan penutup.

BAB II
TINJAUAN UMUM TENTANG NIKAH,
BATASAN USIA NIKAH MENURUT HUKUM POSITIF

A. TINJAUAN UMUM TENTANG NIKAH

1. Pengertian Nikah

Dalam Al-Qur'an dan Hadits, perkawinan disebut dengan *an-nikâh* (النكاح) dan *az-ziwâj/az-zawj* atau *az-zîjah* (الزواج - الزيجة). Secara harfiah, *an-nikâh* berarti *al-wath'u* (الوطء), *adh-dhammu* (الضم) dan *al-jam'u* (الجمع).¹ adapun kata *az-zawâj/az-ziwâj* dan *az-zîjah* berarti menghasut, menaburkan benih perselisihan dan mengadu domba.² Namun yang dimaksud dengan *az-zawâj/az-ziwâj* disini ialah *at-tazwîj* yang terambil dari kata *zawwaja-yuzawwiju-tazwîjan* dalam bentuk timbangan *fa'ala-yufa'ilu-taf'ilan* yang secara harfiah berarti mengawinkan,

¹*Wathi* berasal dari *wathi'a-yathi'u-wath'an* (وطأ - يطاء - وطاء) yang berarti berjalan di atas, melalui, memijak, menginjak, memasuki, menaiki, menggauli dan bersetubuh atau bersenggama. *Adh-dhammu* berasal dari kata *dhamma-yadhammu-dhamman* (ضم - يضم - ضمًا) yang berarti mengumpulkan, menggabungkan, menjumlahkan. *Al-jam'u* berasal dari kata *jama'a-yajma'u-jam'an* (جمع - يجمع - جمعا) yang secara harfiah berarti mengumpulkan, menghimpun, manyatukan dan menyusun.

²Ali Mashum, Zainal Abidin Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawwir*, waqfeya.com, h. 591.

mencampuri, menemani, mempergauli, menyertai dan memperistri.³

Dari kata *nakaha* dan *zawwaja* sesuai dengan makna harfiahnya, dapat kita gambarkan definisi perkawinan yang berarti berhimpunnya dua insan yang semula mereka adalah dua bagian yang terpisah, kemudian dengan perkawinan mereka menjadi satu kesatuan yang utuh dan saling melengkapi.⁴

Dalam memberikan makna nikah, para ulama madzhab mendefinisikannya secara variatif. Ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa kata nikah itu berarti akad dalam sebagai arti yang sesungguhnya (*haqîqy*), dan berarti *wathi* (hubungan kelamin), sebagai arti kiasan (*majâzy*). Sebaliknya, ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa nikah secara hakiki berarti *wathi* (hubungan kelamin). Dan akad sebagai arti *majâzy* yang memerlukan penjelasan untuk maksud tersebut. Sementara ulama Hanabilah berpendapat bahwa penunjukan kata nikah untuk dua kemungkinan tersebut adalah dalam arti hakikatnya.⁵

Di masa selanjutnya, para ulama kontemporer memperluas definisi perkawinan lebih dari sekedar hakikat

³ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, (Jakarta, Rajagrafindo Persada, 2004), h. 43-44.

⁴ Kaharuddin, *Nilai-nilai Filosofi Perkawinan Menurut Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*, Jakarta: Mitra Wacana Media, 2015, hlm. 1.

⁵ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*,⁸ (Jakarta, Kencana, 2009), h. 37.

utamanya, yaitu kebolehan melakukan hubungan kelamin setelah berlangsungnya perkawinan itu. Seperti definisi yang dipaparkan oleh Dr. Ahmad Ghandur dalam bukunya *Al-Ahwâl Al-Syakhshiyah fî Al-Tasyrî' Al-Islâmy*:

عقد يفيد حلّ العشرة بين الرجل والمرأة بما يحقّقهما يقتضاه الطبع الإنساني مدى الحياة ويجعل لكل منهما حقوقاً قبل صاحبه وواجبات عليه.

Akad yang menimbulkan kebolehan bergaul antara laki-laki dan perempuan dalam tuntutan naluri kemanusiaan dalam kehidupan, dan menjadikan untuk kedua pihak hak-hak dan kewajiban-kewajiban secara timbal balik.

Akhir dari definisi di atas mengandung maksud bahwa salah satu akibat dari adanya akad perkawinan itu adalah timbulnya hak dan kewajiban timbal balik antara suami dan istri.⁶

Masih terkait dengan pembahasan seputar definisi nikah, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, dan Intruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam yang merumuskan demikian: “*Perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.*”⁷

⁶ *Ibid.*, h. 39.

⁷ Lihat Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, Pasal 1.

Menurut Amir Syarifuddin, ada beberapa hal dari rumusan tersebut di atas yang perlu diperhatikan, yaitu: *Pertama*, digunakannya kata: “seorang pria dan seorang wanita” mengandung arti bahwa perkawinan itu hanyalah antara jenis kelamin yang berbeda. Hal ini menolak perkawinan sesama jenis yang waktu ini telah dilegalkan oleh beberapa negara barat. *Kedua*, digunakannya ungkapan “sebagai suami istri” mengandung arti bahwa perkawinan itu adalah bertemunya dua jenis kelamin yang berbeda dalam satu rumah tangga, bukan hanya dalam istilah “hidup bersama”. *Ketiga*, dalam definisi tersebut disebutkan pula tujuan perkawinan, yaitu membentuk rumah tangga yang bahagia dan kekal, yang menafikan sekaligus perkawinan temporal sebagaimana yang berlaku dalam perkawinan *mut’ah* dan perkawinan *tahlil*. *Keempat*, disebutkannya “berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa” menunjukkan bahwa perkawinan itu bagi Islam adalah peristiwa agama dan dilakukan untuk memenuhi perintah agama.⁸

Kompilasi Hukum Islam (KHI) memberikan definisi perkawinan dengan redaksi yang agak berbeda, yaitu: *Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau mîtsâqan ghalîdzan untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan*

⁸ Amir Syarifuddin, *op.cit.* h. 40.

ibadah.⁹ Ahmad Rofiq mengatakan bahwa perkawinan dalam Islam tidaklah semata-mata sebagai hubungan atau kontrak keperdataan biasa, akan tetapi juga merupakan sunnah Rasulullah saw., dan media yang paling cocok antara paduan agama Islam dengan naluriah atau kebutuhan biologis manusia, dan mengandung makna dan nilai ibadah. Amat tepat kiranya, jika Kompilasi Hukum Islam menegaskannya sebagai akad yang sangat kuat, perjanjian yang kokoh (*mîtsâqan ghalîdzan*) untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah (Ps. 2 KHI).¹⁰

Di dalam pernikahan, terdapat beberapa prinsip yang mestinya kita pahami. *Pertama*, kerelaan (*al-tarâdl*); bahwa dalam melangsungkan sebuah pernikahan tidak boleh ada unsur paksaan, baik secara fisik maupun psikis dari kedua belah pihak, yakni calon suami dan calon istri. *Kedua*, kesetaraan (*al-masâwâh*); bahwa dalam sebuah pernikahan tidak boleh terdapat diskriminasi dan subordinasi di antara dua pihak karena merasa dirinya memiliki superioritas yang lebih kuat dalam mengambil sebuah kebijakan, yang akibatnya merugikan pihak lain, sebab pernikahan harus dipahami sebagai sebuah hubungan kemitrasejajaran antara suami, istri dan juga anak-anak yang dilahirkan. *Ketiga*, keadilan (*al-'adâlah*); bahwa menjalin

⁹ Lihat Kompilasi Hukum Islam, Pasal 2.

¹⁰ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta; RajaGrafindo Persada, 2013), h. 53.

sebuah kehidupan rumah tangga diperlukan adanya kesepahaman antara suami dan istri yang sama-sama mempunyai hak dan kewajiban setara. *Keempat*, kemaslahatan (*al-mashlahah*); bahwa dalam menjalankan pernikahan, yang dituntut adalah bagaimana mewujudkan sebuah kehidupan keluarga yang sakinah mawaddah wa rahmah, yang dapat membawa implikasi positif di lingkungan masyarakat yang lebih luas. *Kelima*, pluralisme (*al-ta'addudiyah*); bahwa pernikahan dapat dilangsungkan tanpa adanya perbedaan status sosial, budaya, dan agama, selama hal itu dapat mewujudkan sebuah keluarga yang bahagia, sejahtera, baik lahir maupun batin. *Keenam*, demokratis (*al-dîmuqrathiyyah*); bahwa sebuah pernikahan dapat berjalan dengan baik sesuai dengan fungsi-fungsinya apabila semua pihak (suami, istri dan anak-anak) memahami dengan baik hak dan kewajiban masing-masing dalam keluarga.¹¹

2. Dasar Hukum Nikah

Dalam bukunya, Amin Summa mengatakan bahwa pernikahan telah ada sejak zaman nabi Adam a.s. dengan Hawa. Simbol pemahaman tentang pernikahan antara Adam a.s. dengan Hawa ini dapat dipahami dari sejumlah ayat Al-Qur'an. Di antaranya QS. Al-Baqarah [2]: 35 berikut ini:

¹¹ Mohammad Monib, Ahmad Nurcholish, *Fiqh Keluarga Lintas Agama; Panduan Multidimensi Mereguk Kebahagiaan Sejati*, (Bantul: Kaukaba Dipantara, 2013), h. 134-135.

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ
فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

Artinya:

"Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu Termasuk orang-orang yang zalim.

Dalam ayat tersebut, dijumpai kata-kata *wa zaujuka* (dan pasanganmu) yang mengindikasikan pasangan suami istri antara Adam dengan Hawa. Dalam berbagai kamus, kata *zaujun* yang bentuk jamaknya *azwaj* lazim diartikan dengan suami (*al-ba'lu wa al-qarîm*), satu (sebelah) dari dua hal yang sepasang, di samping bisa juga diartikan dengan sepasang (*az-zaujân: al-itsnân*).¹²

Adapun dasar hukum yang memerintahkan seseorang untuk menikah terdapat dalam Al-Qur'an dan hadits. Di antaranya sebagaimana yang tercantum di bawah ini:

a. Al-Qur'an

1) QS. An-Nur [4]: 32

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ

مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

¹² Ahmad Warson Munawwir, h.

Artinya:

“Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.” (QS. An-Nur [24]: 32)

2) QS. An-Nahl [16]: 72

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحَفَدَةٍ وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ اَفَبَا بَاطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَيَنْعَمَتِ اللّٰهُ هُمْ يَكْفُرُونَ

Artinya:

“Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezki dari yang baik-baik. Maka Mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah?” (QS. An-Nahl [16]: 72)

3) QS. al-Baqarah [2]: 30

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْا اَجْعَلْ فِيْهَا مَن يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

Artinya:

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka

berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."(QS. al-Baqarah [2]: 30)

Adanya QS al-Nur [24]: 32 merupakan perintah Allah untuk menikahkan orang-orang yang masih sendiri agar mendapatkan keturunan anak-cucu sebagai penerus sebagaimana diterangkan dalam QS. An-Nahl [16]: 72. Dengan adanya keturunan tersebut, manusia akan membangun dan menjaga dunia agar tidak rusak.

4) QS. Ar-Ruum [30]: 21

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya:

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.”

Dalam kitab *Al-Hâwî Al-Kabîr* dijelaskan bahwa lafadz *azwâj* dalam ayat tersebut memiliki dua ta'wil, yaitu:

- Yang dimaksud adalah Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam.
- Yang dimaksud adalah penciptaan semua pasangan sesuai dengan jenisnya baik laki-laki maupun perempuan supaya masing-masing dapat merasa ketenangan dalam hidup berpasangan yang tidak terdapat pada selainnya.

b. Hadits

1) Hadits *muttafaq 'alaih*

عن عبد الله ابن مسعود -رضي الله عنه- قال: كنا مع النبي عليه وسلم شبابا لا نجد شيئا فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَعْزُّ لِلْبَصْرِ وَأَخْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ¹³ (رواه الجماعة)

Artinya:

“Diriwayatkan dari Abdullah bin Mas’ud, ia mengatakan, saat kami bersama Nabi saw. sebagai anak-anak muda yang tak memiliki sesuatu (istri), Rasulullah saw. bersabda: “Wahai para pemuda,

¹³ Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Al-Bukhori Al-Ju’fi, *Shahih Al-Bukhari, Bâbu Man Lam Yastathi’ al-Bâ’ah Falyashum*, Maktabah Syamila.

barang siapa di antara kamu yang sanggup membelanjai rumah tangga (sanggup beristri) maka hendaklah ia beristri, karena sesungguhnya yang demikian itu lebih dapat memejamkan mata dan lebih dapat memelihara nafsu syahwat dan barang siapa tiada sanggup beristri maka hendaklah ia berpuasa, karena sesungguhnya berpuasa itu adalah untuk meredam gejala syahwat.” (H.R. Al-Jama’ah, Al-Muntaqa II: 493)

2) Hadits riwayat Imam Thabrani

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " تَزَوَّجُوا فَإِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا تَكُونُوا كَرَهْبَانِيَّةِ النَّصَارَى " (رواه البيهقي)¹⁴

Artinya:

“Diriwayatkan dari Abi Umamah ra.: Rasulullah saw. bersabda: Menikahlah karena sesungguhnya aku adalah orang yang terbanyak-banyak dalam urusan (jumlah) umat kelak di hari kiamat, dan janganlah menjadi seperti pendeta kaum Nasrani.” (HR. Baihaqi)

3. Maqashid Syariah Pernikahan

Sebagai satu-satunya perintah Allah yang pelaksanaannya mencakup aspek ibadah secara vertikal sekaligus horizontal, pernikahan merupakan syariat yang tergolong sakral di mata umumnya manusia. Sebab ibadah yang

¹⁴ Al-Baihaqi, *Al-Sunan Al-Kubra, Bāb al-Raghbah fī al-Nikāh*, Maktabah Syamila.

satu ini merupakan gerbang utama yang menjadikan hubungan dua muda-mudi yang awalnya haram menjadi halal, juga menghubungkan dua keluarga yang awalnya tidak ada hubungan dan keterikatan menjadi ada. Di balik itu semua Allah menghendaki maksud tertentu bagi kebaikan manusia.

Pada hakikatnya, Allah menciptakan makhluk secara berpasangan, tidak terkecuali pula manusia. Tiap individu dengan masing-masing pasangannya sama-sama selalu memiliki daya untuk mempengaruhi dan dipengaruhi, maka satu di antara dua yang berpasangan akan selalu memunculkan aksi, sementara satu yang lain bertindak sebagai penerima reaksi. Demikian pula gambaran kehidupan dalam sebuah mahligai rumah tangga. Karena bagi manusia, mendambakan pasangan merupakan fitrah sebelum dewasa, dan dorongan yang sulit dibendung setelah dewasa. Ketersendirian, bahkan keterasingan akan mengganggu stabilitas hidup manusia karena pada dasarnya ia merupakan makhluk sosial, makhluk yang membawa sifat dasar ketergantungan.¹⁵

Tasyrî' nikah banyak diungkap maksud dan tujuannya di dalam Al-Qur'an. Di antaranya adalah:

Pertama, pernikahan merupakan tempat penyaluran kebutuhan seksual atau dorongan libido (syahwat) yang menjadi

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Dia Dimana-Mana; Tangan Tuhan di Balik Setiap Fenomena*, (Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2015), h. 163.

insting dasar semua makhluk Tuhan. Manusia dan binatang sama-sama merupakan makhluk yang memiliki kebutuhan seksual. Namun karena manusia berbeda dengan binatang, maka mesti ada sistem yang benar. Sistem berupa pernikahan tersebut adalah syariat yang lurus dan benar untuk memperoleh keturunan dan generasi penerus.¹⁶ Atas dasar *sakinah, mawaddah* dan *rahmah* mereka melahirkan keturunan (*tanasul*) sebagai upaya *hifdzu al-nasl* (menjaga keturunan) sehingga eksistensi manusia akan terpelihara dan berkelanjutan lewat jalan yang diridhoi. Dengan begitu akan dihasilkan keturunan-keturunan yang tumbuh dan berkembang dengan baik yang nantinya akan menjadi generasi *khaira ummah* di masa depan.¹⁷ Disinilah tujuan pernikahan disyariatkan.¹⁸

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ

أَقْبَالَ بَاطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ

Artinya:

“Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezki dari yang baik-baik. Maka Mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah ?”

¹⁶*Ibid.*

¹⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, (Departemen Agama RI, 2009), h. 410.

¹⁸ Mohammad Monib, Ahmad Nurcholish, *op.cit*, h. 137.

Kedua, pernikahan merupakan syariat untuk membangun sebuah keluarga. Manakala laki-laki mengikat komitmen dalam perjanjian barat (*mîtsâqan ghalîdzan*), bisa dikatakan ia dalam perjuangan menegakkan tiang negara. Quraish Shihab menegaskan, “Rumah tangga merupakan tiang tegaknya sebuah negara. Negara akan berdiri bila rumah tangga berdiri, dan ia akan runtuh bila bangunan rumahnya runtuh.” Agar rumah tangga tetap kuat dan kokoh, Islam meminta suami istri untuk membangun fondasinya dari batu cadas dan batu-bata, yakni *mawaddah* dan *rahmah*,¹⁹ sebagai citra dari QS. Al-Ruum (30): 21.²⁰

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya:

“Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.” (QS. Al-Ruum [30]: 21)

¹⁹ Mohammad Monib, Ahmad Nurcholish, *Fiqh Keluarga Lintas Agama; Panduan Multidimensi Mereguk Kebahagiaan Sejati*, (Bantul: Kaukaba Dipantara, 2013), h. 136.

²⁰ Wasman, Wardah Nuroniyah, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; Perbandingan Fiqih dan Hukum Positif*, (Yogyakarta: Teras, 2011), h. 38.

Lewat ayat yang lain, Ibnu Taimiyyah mengatakan bahwa salah satu hikmah menikah adalah *li yaskuna ilaihâ*, termaktub dalam QS. Al-A'râf [7]: 189.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَتَتْكَ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِن آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

Artinya:

“Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar Dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurnya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah Dia merasa ringan (Beberapa waktu), kemudian tatkala Dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: "Sesungguhnya jika Engkau memberi Kami anak yang saleh, tentulah Kami terasuk orang-orang yang bersyukur”. (QS. Al-A'râf [7]: 189)

Lebih lanjut Ibnu Taimiyyah mengatakan bahwa mawaddah dan rahmah yang ada di antara pasangan suami istri merupakan bagian dari pokok maqashid pernikahan.²¹

Islam memandang bahwa kemurnian nasab sangat penting, karena hukum Islam sangat terkait dengan struktur keluarga, baik hukum perkawinan, maupun kewarisan dengan berbagai derivasinya yang meliputi hak perdata dalam hukum Islam, baik menyangkut hak nasab, hak perwalian, hak memperoleh nafkah dan hak mendapatkan warisan, bahkan

²¹ Ibnu Taimiyyah, *Ahkaam Al-Zawaaj*, (Beirut, Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1988), h. 6.

konsep ke-*mahram*-an dalam hukum Islam akibat hubungan persemandaan atau perkawinan. Bersamaan dengan perintah menikah, dalam hukum Islam juga diharamkan zina. Ini sebagai bentuk kepedulian Islam terhadap terpeliharanya nasab. Allah swt. berfirman:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

Artinya:

“Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air lalu Dia jadikan manusia itu (punya) keturunan dan mushaharah²² dan adalah Tuhanmu Maha Kuasa.” (QS. Al-Furqaan [25]: 54)²³

B. BATASAN MINIMAL USIA NIKAH MENURUT FIQIH DAN HUKUM POSITIF DI INDONESIA

1. Batas Usia Pernikahan Perspektif Fiqih

Demi mencapai poin-poin kemaslahatan, pernikahan mempunyai ketentuan-ketentuan yang meliputi syarat dan rukun. Terkait dengan keharusan adanya kedua mempelai yang merupakan salah satu rukun pernikahan, agama memang tidak dengan tegas menyebutkan syarat dan batasan usia kapan seorang laki-laki dan perempuan boleh melakukan pernikahan. Hanya saja, para ulama menyepakati, bahwa yang mutlak

²²*Mushaharah* artinya hubungan kekeluargaan yang berasal dari perkawinan, seperti menantu, ipar, mertua dan sebagainya.

²³ Nurul Irfan, *Nasab dan Status Anak dalam Hukum Islam*, (Jakarta: Amzah, 2013), h. 7.

terpenuhi adalah adanya sifat baligh dan ‘aqil pada kedua mempelai.²⁴Sebab seseorang yang telah baligh dan ‘aqil berarti telah menjadi *ahliyyah al-adâ*’ yang telah dapat dibebani tanggungan-tanggungan syariat seperti muamalah dan transaksi, ini memasukkan juga hal-hal berkaitan dengan pernikahan. Wahbah al-Zuhaily mengatakan:

حالات أهلية الأداء : أهلية الأداء مثل أهلية الوجوب إما ناقصة وإما كاملة , بعد سنّ التمييز , وهي التي تتوقف سائر المعاملات والتصريفات وبقية التكاليف الشرعية.²⁵

Keadaan balighnya seseorang dapat diketahui lewat beberapa tanda yang pada hal ini ulama pun berbeda-beda pendapat. Namun secara pasti yang disepakati adalah adanya *ihtilâm* bagi laki-laki, yakni keluarnya sperma baik dalam waktu terjaga maupun tertidur dan haidh bagi perempuan. Kesepakatan ini didasarkan pada firman Allah berikut ini:²⁶

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Artinya:

²⁴ Asep Saepudin Jahar, dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Ekonomi*, (Jakarta; Kencana, 2013), h. 43-44.

²⁵ Wahbah al-Zuhaily, *Mausû'ah al-Fiqh al-Islâmy Wa al-Qadhâyah al-Mu'âshirah*, Juz 3, Damaskus: Dar al-Fikr, 2013, h. 558.

²⁶ Wahbah Al-Zuhaily, *Mausû'ah Al-Fiqh Al-Islâmy Wa Al-Qadhâyah Al-Mu'âshirah*, Juz 13, (Beirut: Daar Al-Fikr, 2013), h. 562-563.

Dan apabila anak-anakmu telah sampai umur balig, Maka hendaklah mereka meminta izin, seperti orang-orang yang sebelum mereka meminta izin. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Dan hadits nabi:

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الْعُلَامِ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنِ الْمَحْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ
(أخرجه ابن حبان)²⁷

Artinya:

“Diriwayatkan dari Aisyah ra., bahwasanya Rasulullah saw bersabda: Allah tidak menerima sholat seorang perempuan yang telah haidh kecuali ia menggunakan khimar”
(Diriwayatkan oleh imam yang lima kecuali Imam al-Nasa’i)

Adapun dasar dijadikannya haidl sebagai tanda baligh adalah khabar yang berbunyi:

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ امْرَأَةٍ قَدْ خَاضَتْ إِلَّا بِحِمَارٍ. (رواه
الخمسة الا النسائي)²⁸

Artinya:

“Diriwayatkan dari Aisyah ra., bahwasanya Rasulullah saw bersabda: Allah tidak menerima sholat seorang perempuan yang telah haidh kecuali ia menggunakan khimar”
(Diriwayatkan oleh imam yang lima kecuali Imam al-Nasa’i)

²⁷ Muhammad bin Hibban, *Shahih Ibn Hibban*, (Beirut, Muassasah al-Risalah, 1988), Kitab DigitalMaktabah Syamila.

²⁸ Muhammad Ali Al-Syaukani, *Nail Al-Authaar, Juz II*, Kitab Digital Maktabah Syamila.

Selain diketahui dengan kedua tanda tersebut, baligh juga dapat diketahui dengan batasan usia. Artinya apabila tidak ditemukan tanda-tanda baligh secara fisik pada diri seorang anak, maka dapat disandarkan pada batasan usia yang pada hal ini ulama memiliki berbagai versi pendapat, sebagaimana disampaikan oleh Muhammad Jawad Mughniyah berikut ini.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَالحَنَابِلِيُّ : إِنَّ البُلُوغَ بِالسِّنِّ يَتَحَقَّقُ بِخَمْسِ عَشْرَةَ سَنَةً فِي العُلَامِ وَالجَارِيَةِ
وَقَالَ المَالِكِيُّ : سَبْعَ عَشْرَةَ سَنَةً فِيهِمَا . وَقَالَ الحَنَفِيُّ : ثَمَانِ عَشْرَةَ فِي العُلَامِ ، وَتِسْعَ
عَشْرَةَ فِي الجَارِيَةِ . وَقَالَ الإِمَامِيُّ : خَمْسَ عَشْرَةَ فِي العُلَامِ ، وَتِسْعَ فِي الجَارِيَةِ.²⁹

Pada penggalan keterangan dalam kitab *Al-Fiqh 'Alā Al-Madzāhib Al-Khamsah* tentang ketentuan batas usia nikah ini, dijelaskan bahwakategori baligh dilihat dari segi usia menurut ulama Syafi'iyah dan Hanabilah akan tercapai pada usia 15 tahun baik laki-laki maupun perempuan, ulama Malikiyah 17 tahun untuk laki-laki dan perempuan, sedang ulama Hanafiyyah mengatakan 18 tahun untuk laki-laki dan 17 tahun untuk perempuan, ulama Imamiyyah mengatakan 15 tahun untuk laki-laki dan 9 tahun untuk perempuan.

Wajar bila perbedaan pendapat bahkan perdebatan muncul disana-sini sebab ketiadaan batasan usia nikah. Karena dampaknya adalah besar kemungkinan pundi-pundi

²⁹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqh 'Alā Al-Madzāhib Al-Khamsah*, (Teheran, Muassasah Al-Shādiq Li Ath-Thibā'ah Wa An-Nasyri, 1998), hlm. 240.

kemaslahatan dan kemanfaatan dari adanya pernikahan terancam tidak tercapai. Hal ini difaktori oleh berbeda-bedanya pola pikir dan cara pandang manusia terhadap makna pernikahan. Oleh karena itu, tidak semua kalangan dapat meneladani Rasulullah yang pada masanya menikahi ‘Aisyah yang pada saat itu masih sangat belia. Dasar pemikiran tidak adanya batas umur pasangan yang akan menikah itu kiranya sesuai dengan pandangan umat ketika masa Rasulullah saat itu tentang hakikat perkawinan. Menurut pandangan mereka, perkawinan itu tidak dilihat dari segi hubungan kelamin, melainkan dari segi pengaruhnya dalam menciptakan hubungan *mushāharah*³⁰. Nabi menikahi Aisyah, anak dari Abu Bakar, dalam usia 6 tahun di antaranya ditujukan untuk kebebasan Abu Bakar memasuki rumah tangga nabi, karena disitu terdapat anaknya sendiri. Namun pada waktu sekarang perkawinan lebih ditekankan pada tujuan hubungan kelamin. Dengan demikian, tidak adanya batas umur sebagaimana yang berlaku dalam kitab-kitab fiqh kurang relevan lagi.³¹

2. Batas Usia Pernikahan Perspektif Hukum Positif di Indonesia

Melihat kenyataan semacam ini, belakangan negara-negara mulai berpikir bahwa penetapan usia nikah harus

³⁰ Mushaharah yaitu hubungan antara laki-laki dengan kerabat karena perkawinan.

³¹ Amir Syarifudin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta, Fajar Interpratama Offset, 2009, h. 66.

dilakukan, tak terkecuali Indonesia. Dalam hukum positifnya, Indonesia menetapkan bahwa pernikahan tidak dapat dilangsungkan sebelum calon mempelai mencapai umur 16 tahun bagi perempuan dan 19 bagi laki-laki.³² Aturan ini terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 Pasal 7 ayat (1) yang berbunyi: “*Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun.*”³³

Isi pasal di atas selanjutnya dijadikan rujukan dalam penentuan usia kawin pada Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 15 ayat (1) yang berbunyi: “*Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon istri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun.*”³⁴

Ketentuan batas usia nikah ini didasarkan kepada pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga perkawinan. Yang ditekankan adalah bahwa calon suami dan istri harus telah masak jiwa raganya, agar tujuan perkawinan dapat

³² Kaharuddin, *Nilai-Nilai Filosofi Perkawinan Menurut Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*, (Jakarta; Mitra Wacana Media, 2015), h. 180.

³³ Lihat Kitab Undang-Undang Hukum Perkawinan.

³⁴ Lihat Kompilasi Hukum Islam.

diwujudkan secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapat keturunan yang baik dan sehat.³⁵

Terkait ketentuan ini, Indonesia merupakan negara yang ketentuan batas usia nikahnya tidak terlalu tinggi juga tidak terlalu rendah. Sebab di antara negara-negara yang mayoritas masyarakatnya muslim, beberapa di antaranya ada yang menjadikan pendapat-pendapat imam madzhab tentang batasan usia nikah (baligh) sebagai acuan. Seperti Afghanistan yang mengikuti madzhab Hanafi, sehingga ketetapan usia nikah di negara tersebut adalah 18 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan. Demikian pula Somalia yang juga mengikuti madzhab Hanafi.³⁶ Ada pula negara yang dengan tegas memberikan sanksi pidana yang tegas apabila ketentuan batasan usia nikah tersebut dilanggar. Iran misalnya, memberikan hukuman penjara antara 6 bulan hingga 2 tahun bagi orang yang bertindak mengawinkan seseorang yang masih di bawah usia minimum nikah.³⁷

Ini sama sekali berbeda dengan peraturan yang ada di negara kita, dimana seseorang tetap boleh menikah pada usia di bawah batas minimum. Meskipun batasan usia persyaratan

³⁵ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2013), h. 59.

³⁶ Rahmawati, *Dinamika Pemikiran Ulama dalam ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia; Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010*, (Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2015), h. 63-64.

³⁷ *Ibid*, h. 61.

perkawinan telah diatur, namun pada tingkat praktik penerapannya bersifat fleksibel. Artinya, jika secara kasuistik memang sangat mendesak atau keadaan darurat, maka kedua calon mempelai harus segera dikawinkan. Hal ini sebagai perwujudan metode *sadd al-dzar'ah* dalam menggali hukum yang progresif untuk menghindari kemungkinan timbulnya madharat yang lebih besar lagi.³⁸ Dalam praktiknya, fleksibilitas dalam perizinan menikah di bawah batasan usia tersebut dinamakan dispensasi kawin.

Jika dilihat dengan kacamata fiqh, ketentuan batasan usia nikah ini telah sesuai dengan ketentuan yang diberikah oleh syariat, yakni *bulūgh*. Dalam QS. An-Nisa' (4): 6 dibicarakan tentang perintah bagi seorang wali menguji anak yatim untuk mengetahui mampukah ia mengelola hartanya. Pada ayat tersebut dapat kita temukan adanya kriteria yang membuat wali dapat mengetahui pada masa kapan seorang anak yatim benar-benar dapat dipercaya untuk mengelola dan mentasarrufkan hartanya sendiri.

وَإِنَّمَا أَمْوَالُ الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبُرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

³⁸ Ali Imron Hs, *Dispensasi Perkawinan Perspektif Perlindungan Anak*, e-jurnal, diakses pada Rabu, 5 April 2017, pukul 10.03 WIB.

Artinya:

“Dan ujilahanak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.”(QS. An-Nisa’ [4]: 6)

Dalam *Tafsir Al-Baidhowi* diterangkan bahwa lafadz *hattā idzā balaghu an-nikaaha* merupakan kinayah dari baligh yang ditandai dengan adanya perubahan biologis, yakni mimpi basah bagi laki-laki dan haidl bagi perempuan.³⁹

Akan tetapi, baligh sama sekali berbeda dengan *rusyd*. Makna dasar kata *rusyd* adalah ketepatan dan kelurusan jalan. Dari sini lahir kata *rusyd* yang bagi manusia adalah kesempurnaan akal dan jiwa, yang menjadikannya mampu bersikap dan bertindak setepat mungkin. Orang yang telah menyangang sifat itu secara sempurna dinamai *rasyid* yang oleh Imam Al-Ghazali diartikan sebagai dia yang mengalir penanganannya dan usahanya ke tujuan yang tepat, tanpa petunjuk membenaran atau bimbingan dari siapapun.⁴⁰

Definisi *rusyd* di atas sama dengan yang dinyatakan oleh ulama madzhab. Namun ulama Syafi’iyah menambahkan bahwa *rusyd* tidak hanya pandai dalam hal mengelola harta, akan tetapi

³⁹ Nasiruddin Al-Baydhawi, *Tafsîr Al-Baydhawi*, (Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, 2011), h. 201.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, vol. 2, (Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2012), h. 421.

juga baik dalam urusan agama. Artinya ia tidak berbuat suatu tindakan maksiat dan dapat menempatkan diri sesuai aturan. Ini dapat dilihat dari keseharian ibadahnya, bagaimana ia menjauhi hal-hal yang dilarang oleh agama, juga menjaga diri dari hal-hal syubhat dan dapat memilih pergaulan yang baik.⁴¹ Untuk mencapai kriteria *rusyd* ini, kita akan menemukan kesulitan, dimana taraf kedewasaan sangat relatif sifatnya, terlebih berbeda-beda di setiap tempatnya.

Ketentuan lain terkait batasan usia nikah yang terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan adalah bahwa calon mempelai yang belum mencapai usia 21 tahun, harus mendapat izin dari orang tua. Hal ini dijelaskan dalam hukum positif kita, yakni dalam Pasal 6 ayat (2) Undang-Undang Perkawinan. Artinya, sebelum seseorang mencapai usia 21 tahun, ia membutuhkan izin orang tua jika ingin melangsungkan pernikahan. Dan jika belum mencapai 19 tahun bagi laki-laki dan 16 bagi perempuan, maka harus mendapatkan izin pula dari pengadilan. Adanya pengkotakan keharusan meminta izin berdasarkan ketentuan-ketentuan usia ini menyebabkan munculnya pertanyaan, pada usia berapa sesungguhnya hukum positif memberikan kebijakan terkait batasan usia menikah bagi masyarakat.

⁴¹ Wahbah Al-Zuhaily, *Mausu'ah Al-Fiqh Al-Islamy Wa Al-Qadhâ'iyâ Al-Mu'âshirah*, Juz 13, (Beirut: Daar Al-Fikr, 2013), h. 565-567.

Ahmad Rofiq berpendapat, bahwa dalam hal ini Undang-Undang Perkawinan tidak konsisten. Karena di satu sisi, pasal 6 (2) menegaskan bahwa untuk melangsungkan perkawinan seseorang yang belum mencapai 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapat izin kedua orang tua. Di sisi lain, Pasal 7 (1) menyebutkan perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun, dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun. Bedanya, jika kurang dari 21 tahun, yang diperlukan adalah izin orang tua, dan jika kurang dari 19 tahun, perlu izin pengadilan. Ini dikuatkan oleh Pasal 15 ayat (2) Kompilasi Hukum Islam.⁴²

Di samping itu, perkawinan mempunyai hubungan dengan masalah kependudukan. Kenyataannya, bahwa usia yang masih rendah bagi seorang wanita untuk kawin, mengakibatkan laju kelahiran dan pertumbuhan penduduk lebih tinggi. Sehubungan dengan itu, maka undang-undang ini menentukan batas usia untuk kawin baik bagi pria maupun wanita (Penjelasan umum UU Perkawinan, Nomor 4 huruf d).⁴³

⁴² Ahmad Rofiq, *Op.cit*, h. 61.

⁴³ *Ibid.*

C. TEORI MASHLAHAH MURSALAH

1. Pengertian *Mashlahah mursalah*

Secara bahasa, kata *Mashlahah* berasal dari bahasa Arab dan telah dibakukan ke dalam bahasa Indonesia menjadi kata “*maslahat*”, yang berarti mendatangkan kebaikan atau yang membawa kemanfaatan dan atau menolak kerusakan. Menurut bahasa, kata *mashlahah* berasal dari kata *shaluha-yashluhu-shalāhan*; صلح - يصلح - صلاحا, artinya sesuatu yang baik (*good*), damai (*peace, conciliation*), patut (*proper*), dan bermanfaat (*useful*), dan kepentingan (*benefit, interest*). Sedang kata *Mursalah* merupakan isim berbentuk *maf'ul* (bermakna pasif) yang berasal dari kata *arsala-yursilu-irsālan*; أرسل - يرسل - إرسالاً artinya terlepas bebas, tidak ada dalil agama (*Al-Qur'an* dan *Al-Hadits*) yang membolehkan atau yang melarangnya.

Pada periode awal, kata *mashlahah* dalam *Al-Qur'an* berarti kebaikan dan kemanfaatan, belum menjadi istilah teknis dalam teori hukum Islam (*Islamic Legal Theory/Ushul Fiqh*). Berikutnya kata *mashlahah* menjadi prinsip ijtihad bahwa yang “baik” adalah “sah” dan “yang sah itu” harus “baik” pada awal perkembangan *fiqh*. Di kalangan madzhab Islam, *mashlahah* sering dikaitkan dengan Imam Malik bin Anas (93 - 179 H). Pada periode ini, *mashlahah* mengalami ambiguitas makna, dapat bermakna umum dan kadang sebagai istilah teknis ijtihad. *Mashlahah* dalam makna umum merupakan pertimbangan-

pertimbangan dalam merumuskan hukum. Mashlahah dalam kajian hukum Islam disebut sebagai salah satu prinsip hukum. Sebagai istilah teknis-yuridis, mashlahah menjadi metode ijtihad dan dalam kaidah fiqhiyyah, seluruh problem fiqh jawabannya dapat dikembalikan pada kaidah ini (*tarji' u ilaihâ jamî' u al-masâil al-fiqhiyyah*).⁴⁴

Mashlahah dibagi dalam tiga kategori. *Pertama*, mashlahah yang mempunyai bukti tekstual dengan tujuan untuk menjaga lima tujuan-tujuan umum syariat, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Kedua, mashlahah yang tidak didukung teks. Ketiga, mashlahah yang tidak didukung teks namun juga tidak dilarang oleh teks.⁴⁵ Penjelasannya sebagaimana dipaparkan oleh Prof. Wahbah Zuhaili adalah sebagai berikut:

- a. *Mashlahahmu'tabarâh*, yakni segala sesuatu yang kebaikannya telah ditetapkan oleh Allah dalam nash. Artinya terdapat suatu kemaslahatan dalam hukum yang disyariatkan dan itu terkandung di dalamnya. Seperti hukum yang ditetapkan demi menjaga lima hal yang sangat inti dalam kehidupan manusia, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Misalnya hukum memerangi orang murtad dalam islam, dimaksudkan untuk menjaga prinsip

⁴⁴ Abu Rokhmad, *Ushul Al-Fiqh*, (Semarang, Karya Abadi Jaya, 2015), h. 240-241.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 242.

agama dan menegakkan tauhid. Juga hukuman qishahsh yang disyariatkan untuk menjaga keselamatan jiwa.

- b. *Mashlahah mulghah*, yaitu sesuatu yang jelas telah disebutkan dalam nash bahwa hal tersebut tidak memiliki kemanfaatan apapun bila disyariatkan. Seperti berlebihan dalam beragama, karena terkadang akal bernalar bahwa berlebih-lebihan dalam menjalankan perintah agama akan membawa manfaat, sebagaimana sahabat pernah lakukan pada zamannya, mereka menahan diri untuk tidak makan demi melanggengkan berpuasa, memilih untuk tidak menikah, tidak tidur di malam hari demi mendirikan sholat sepanjang malam. Akan tetapi, dari perkataan beliau dalam menanggapi beragama dengan cara semacam ini justru dapat dipahami secara mukhalafah, bahwa ini tidak dikehendaki oleh Allah.
- c. *Mashlahah mursalah*, yaitu sesuatu yang boleh atau tidaknya tidak disebutkan baik dalam nash maupun ijma'. Artinya tidak ditemukan adanya keterangan apakah hal tersebut dibenarkan atau justru diingkari kebolehan. Jenis mashlahah yang terakhir inilah yang menjadi perdebatan di kalangan ulama. Ulama Malikiyyah menyebutnya dengan istilah *Mashlahah mursalah*, Imam Ghazali menyebutnya *istishlāh*, para tokoh Ushul Fiqh menyebutnya *Al-munāsib al-mursal al-mulāim*, sebagian

lagi menyebutnya dengan *al-istidlāl al-mursal*, sementara Imam Haramain dan Ibnu Sam'ani menyebutnya *Istidlāl*.⁴⁶

Dari berbagai macam mashlahah yang telah disebutkan di atas, yang difokuskan dalam pembahasan kali ini adalah mengenai *mashlahah mursalah* yang sampai belakangan ini masih menjadi hal yang diperdebatkan oleh kalangan ulama terkait keabsahannya sebagai metode *istinbāth* hukum. Menurut ulama *ushūliyyūn*, definisi *mashlahah mursalah* adalah sebagai berikut:

a. Menurut Imam Al-Ghazali

المحافظة على مقصود الشرع، و مقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.⁴⁷

“Memelihara *maqshūd* syara’ yang terdiri dari lima hal; memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apa yang menjamin kelima prinsip itu merupakan *mashlahah*, dan yang tidak menjamin kelima prinsip tersebut merupakan *mafsadah*.”

⁴⁶ Wahbah Zuhaili, *Ushūl Al-Fiqh Al-Islamy*, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1986), h. 752-754.

⁴⁷ Abu hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min ‘Ilm al-Ushūl*, Madinah, al-Muqaddamāt al-Manthiqiyah, tt, h. 482.

b. Menurut Prof. Dr. Abdul Wahhab Khallaf

المصلحة المرسله أي المطلقة في اصطلاح الأصوليين: المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها, ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها.⁴⁸

“*Mashlahah mursalah* atau *mashlahah muthlaqah* (bebas), dalam istilah ulama ahli ushul adalah *mashlahah yang syari*’ tidak mensyariatkan hukum untuk mewujudkannya, juga tidak ada dalil syara’ yang menunjukkan atas pengakuannya atau pembatalannya”.⁴⁹

c. Menurut Prof. Muhammad Abu Zahrah

والمصلحة المرسله او الاستصلاح هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء.⁵⁰

“*Mashlahah mursalah* atau *istishlāh* adalah: segala kemaslahatan yang sejalan dengan tujuan-tujuan syari’ dalam mensyariatkan hukum Islam dan kepadanya tidak ada dalil khusus yang menunjuk tentang diakuinya atau tidaknya.”

Fondasi bangunan hukum Islam (syari’ah) itu direpresentasikan oleh mashlahat yang ditujukan bagi

⁴⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh*, (Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, 1971), h. 63.

⁴⁹ Amin Farih, *Kemaslahatan dan Pembahasan Hukum islam*, (Semarang; Walisongo Press, 2008), h. 16.

⁵⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Ilmu Ushul Al-Fiqh*, (Beirut: Dar Al-Fikr Al-‘Arabi, 1987), h. 279.

kepemtingan hidup manusia sebagai hamba Allah, baik menyangkut kehidupan duniawinya maupun ukhrawinya. Hukum Islam menjunjung tinggi prinsip-prinsip keadilan, kasih sayang dan mashlahah. Setiap aturan hukum yang menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut pada hakikatnya bukanlah bagian dari hukum Islam, meskipun dicari rasionalisasi (*ta'wil*) untuk menjadikannya sebagai bagian dari hukum Islam. Keagungan dan keluhuran hukum Islam termanifestasikan pada kompatibilitas doktrin hukum Islam dengan perkembangan kehidupan manusia lantaran ruh mashlahah yang menggerakkannya. Eksistensi mashlahah dalam bangunan hukum Islam memang tidak bisa dinafikan karena *al-mashlahat* dan *al-syari'ah* telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *al-mashlahah* meniscayakan adanya tuntutan *al-syari'ah*.⁵¹

Mengenai cakupan aplikasi metode *mashlahah mursalah* dalam menetapkan hukum, para ulama bersepakat bahwa tidak ada ranah *istishlāh* dalam hal ibadah, seperti halnya *qiyas* yang tidak masuk dalam ranah ibadah. Sebab ibadah merupakan hak Allah yang harus ditunaikan dan dilaksanakan sesuai dengan kehendak Tuhan, baik secara kuantitas, tata cara, waktu dan tempatnya. Dan akal tidak mempunyai peranan untuk mengetahui kemaslahatan detil yang diinginkan syariat dalam

⁵¹ Asmawi, *Teori Maslahat dan Relevansinya dengan Perundang-undangan Pidana Khusus di Indonesia*, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, tt, h. 38.

hukum-hukum ibadah tersebut. Sebab sebagian besar kemaslahatan itu hanya Allah yang mengetahuinya, untuk menguji para hamba-Nya apakah mereka akan menyembah-Nya sesuai dengan perintah-Nya meskipun akal mereka tidak mengetahui hikmahnya atau tidak. Adapun yang serupa dengan ibadah adalah hudūd (sanksi-sanksi yang telah ditentukan ukurannya oleh syariat), kaffārat, hal-hal yang telah ditentukan jenisnya oleh syariat dan segala hal yang hanya Allah yang mengetahui kemaslahatan detilnya.

Sedangkan dalam hal muamalah dan hukum-hukum lainnya di luar ibadah, para ulama berbeda pendapat mengenai penentuan hukumnya dengan *istishlāh*, atau dengan kata lain mengenai boleh dan tidaknya menentukan hukum-hukum tersebut dengan *mashlahah mursalah*. Menurut kalangan Zahiriyyah, sebagian banyak dari kalangan Syafi'iyah dan Hanafiyyah tidak mengakui *mashlahah mursalah* sebagai landasan pembentukan hukum, dengan alasan seperti dikemukakan Abdul Karim Zaidan, antara lain:

- a. Allah dan rasul-Nya telah merumuskan ketentuan-ketentuan hukum yang menjamin segala bentuk kemaslahatan umat manusia. Menetapkan hukum berlandaskan *mashlahah mursalah* berarti menganggap syariat Islam tidak lengkap karena menganggap masih ada *mashlahah* yang belum

ditampung oleh hukum-hukum-Nya. Hal seperti itu bertentangan dengan ayat 36 surat Al-Qiyāmah:

أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

“Apakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggung jawaban)?” (QS. Al-Qiyāmah [75]: 36)

- b. Membenarkan *mashlahah mursalah* sebagai landasan hukum berarti membuka pintu bagi berbagai pihak seperti hakim di pengadilan atau pihak penguasa untuk menetapkan hukum menurut selernya dengan alasan untuk meraih kemaslahatan. Praktik seperti itu akan merusak citra agama.

Sementara kalangan ulama Malikiyyah dan Hanabilah serta sebagian kalangan Syafi’iyyah, *mashlahah mursalah* secara sah dapat dijadikan landasan penetapan hukum. Alasannya:

- a. Syariat Islam diturunkan bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan dan kebutuhan umat manusia. Kebutuhan umat manusia itu selalu berkembang, yang tidak mungkin semuanya dirinci dalam Al-Qur’an dan Sunnah Rasulullah. Namun secara umum syariat islam telah memberi petunjuk bahwa tujuannya adalah untuk memenuhi kebutuhan umat manusia. Oleh sebab itu, apa-apa yang dianggap *mashlahah*,

selama tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah, sah dijadikan landasan hukum.

- b. Para sahabat dalam berijtihad menganggap sah *mashlahah mursalah* sebagai landasan hukum tanpa ada seorangpun yang membantahnya.⁵²

2. Syarat-syarat *Mashlahah mursalah* sebagai Metode *Istinbath* Hukum Islam

Dalam beristinbath dengan menggunakan metode *mashlahah mursalah*, terdapat beberapa persyaratan ekstra ketat yang harus dipenuhi. Dengan persyaratan-persyaratan itu, adanya kemungkinan bahwa *mashlahah mursalah* akan disalahgunakan oleh berbagai pihak dapat dihindarkan.⁵³

Mengingat syariah sangat melindungi kemaslahatan yang begitu luas, maka perlu adanya pembatasan yang jelas terhadap *mashlahah*, guna menghindari terhadap penafsiran pada metode *mashlahah* dari “bid’ah” dan penafsiran yang tidak sesuai nash. Maka, untuk ber-*istidlāl* dengan *mashlahah mursalah*, terdapat beberapa persyaratan yang harus dipenuhi supaya pada penetapan hukum tidak terdapat kecondongan

⁵² Satria Effendi, *Ushūl Fiqh*, (Jakarta, Prenadamedia Group, 2015), h. 151.

⁵³ *Ibid.*, h. 152.

terhadap hawa nafsu atau kehendak individu semata. Oleh karenanya, ulama memberikan beberapa syarat, yaitu:⁵⁴

- a. Mashlahah tersebut merupakan mashlahah yang nyata betul dapat diwujudkan, bukan hanya sekedar persangkaan atau pengira-ngiraan saja. Artinya mashlahah tersebut benar-benar akan dapat memberikan manfaat dan menolak madharat. Jika suatu hukum yang ditetapkan justru akan menjadikan ketidak-seimbangan antara manfaat dan madharat maka hal ini bukan merupakan mashlahah. Seperti ketentuan menarik kuasa talak dari hak suami dan menyerahkannya kepada hakim/qadhi demi menghindari tindakan mentalak secara sewenang-wenang.
- b. Mashlahah tersebut merupakan mashlahah yang sifatnya umum, dapat diperuntukkan bagi seluruh atau sebagian besar masyarakat, dan bukan mashlahah yang sifatnya individual atau hanya dapat dirasakan oleh perseorangan saja.
- c. Hendaknya mashlahah tidak berseberangan dengan nash maupun ijma'. Maka jika terdapat kebijakan yang mengatakan bahwa besarnya harta warisan yang didapat oleh laki-laki dan perempuan haruslah sama maka ini merupakan mashlahah yang *mulghah*, artinya tidak berarti

⁵⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Beirut; Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, h. 64-65.

apa-apa (diabaikan) karena sama sekali bertentangan dengan nash yang telah menetapkan bahwa bagian waris bagi anak laki-laki dan perempuan adalah dua berbanding satu.

Selain ketiga persyaratan di atas, Abu Rokhmad menambahkan dua persyaratan lainnya, yaitu bahwa mashlahah tidak boleh dilaksanakan dengan mengorbankan kepentingan umum lain yang sederajat apalagi yang lebih besar dan mashlahah tersebut harus selaras dengan tujuan syariat yang terangkum dalam *al-kulliyât al-khamsah*.⁵⁵

⁵⁵ Abu Rokhmad, *Ushul al-Fiqh*, Semarang; Karya Abadi jaya, 2015, h. 244.

BAB III
KONSEP MASHLAHAH MURSALAH
IMAM AL-SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI

A. BIOGRAFI IMAM AL-SYATHIBY

1. Kelahiran Imam Al-Syathiby

Nama lengkapnya adalah Abu Ishāq Ibrāhim ibn Mūsā Al-Gharnathi dan lebih dikenal dengan sebutan Al-Syathiby. Sampai sekarang belum diketahui latar belakang keluarganya. Sedangkan nama Al-Syathiby itu berasal dari nama negeri asal keluarganya, yakni Syathibah (Xativa atau Jativa). Meski dinisbahkan pada nama negeri itu, diduga keras bahwa dia tidak lahir disana karena kota Jativa telah berada di tangan kekuatan Kristen, dan segenap umat Islam telah keluar dari sana sejak tahun 645 H/1247 M, atau diperkirakan hampir satu abad sebelum masa kehidupan Al-Syathiby.¹ Dalam sumber lain dikatakan bahwa penduduk Islam yang tinggal di Syathibah waktu itu diusir dan sebagian besar dari mereka melarikan diri ke Granada. Kemungkinan besar keluarga Al-Syathiby meninggalkan negara itu ketika terjadi eksodus yang dimaksud, dan kemudian menetap disana sebagai penduduk Granada

¹ Hamka Haq, *Al-Syathibi; Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Penerbit Erlangga, 2007, h. 17.

sampai akhir hayat mereka. Oleh karena itu, nama Al-Syathiby dikaitkan pula dengan kota Granada ini.²

Kehidupan Al-Syathiby adalah masa keruntuhan kerajaan Islam dan kemunduran politik sehingga pada masa itu kerajaan Islam (tepatnya kerajaan Granada) berusaha membangkitkan umat Islam kembali. Di antara usaha itu adalah dengan melibatkan berbagai ulama dan tokoh cendekiawan yang ada pada saat itu. Al-Syathiby sebagai tokoh intelektual muslim pada saat itu tidak tinggal diam untuk memajukan Islam dari berbagai aspek, di antaranya adalah aspek pengembangan ilmu pengetahuan. Sehingga ketika itu beliau mengimbau: “Kepada seluruh penduduk Islam untuk segera mengadakan perbaikan dan memperbaiki benteng-benteng kekuatan Islam, di antaranya dengan mengelola keuangan yang baik dan efisien dari berbagai *bait al-māl* yang ada, guna membiayai pendidikan, kekuatan politik, pendirian benteng, pendirian lembaga pendidikan dan berbagai aspek yang berkaitan dengan kekuatan dan sumber daya umat Islam”.³

Sampai sekarang, tanggal kelahiran Al-Syathiby juga belum diketahui dengan pasti. Pada umumnya, orang yang berbicara mengenai hal ini menyebut wafatnya, yakni tahun 790 H/1388 M. Meski demikian, dapat diduga bahwa Al-Syathiby

² Amin Farih, *Kemaslahatan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Semarang, Walisongo Press, 2008), h. 50.

³*Ibid.*

lahir dan menjalani hidupnya di Granada pada masa kekuasaan Yusuf Abu Al-Hajjaj (1333-1354 M) dan Sultan Muhammad (1354-1391 M). Dugaan ini berdasar pada perbandingan antara tahun wafatnya Al-Syathiby dengan periode dua kekuasaan dua Sultan Granada tersebut. Mungkin karena menghabiskan kehidupan di negeri tersebut, Al-Syathiby juga dikenal dengan gelar Al-Gharnathi.

2. Perjalanan Intelektual Imam Al-Syathiby

Imam Al-Syathiby merupakan seorang alim yang mumpuni dalam banyak bidang ilmu pengetahuan, *wira'i*, dan tidak cinta dunia. Beliau adalah seorang ahli ushul, fiqh, tafsir, hadits, linguistik, debat, filsafat dan ilmu pengetahuan lainnya serta merupakan pakarnya para ulama.⁴ Beliau banyak terlibat dalam masalah pendidikan, seperti pengabdianannya dalam mengajar di berbagai lembaga kajian ilmiah dan lembaga-lembaga formal. Contoh ketekunan Al-Syathiby adalah dalam mengelola Universitas Granada di masa hidup beliau.⁵

Sebelum mendalami berbagai ilmu, Al-Syathiby pertama kali mendalami ilmu bahasa. Al-Syathiby belajar ilmu bahasa dari Abu Abdillah Muhammad Ibn Fakhkhar Al-Birri (w. 754 H.), Abu Qâsim Muhammad Ibn Ahmad Al-Sabti (w. 760 H.), dan pada Abu Ja'far Ahmad Al-Syaqwari. Ulama yang

⁴ Abi Ishaq Ibrahim Al-Syathiby, *Al-I'tishām Juz 1*, (Mesir: Al-Maktabah Al-Tijāriyyah Al-Kubrā, tt), h. 10.

⁵*Op.cit.*, Amin Farih, h. 53.

terakhir ini mengajarkan kepada Al-Syathiby kitab *Syibawaih* dan *Alfiyyah Ibn Mâlik* di Granada. Sementara Ilmu Ushul Fiqh beliau pelajari dari Abu Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Al-Syarîf Al-Tilimsani.⁶

Al-Syathiby melakukan pengembangan dan pengkajian terhadap berbagai disiplin ilmu tidak sekedar dalam bentuk pertemuan langsung dengan guru-gurunya saja, tetapi juga melalui hubungan surat-menyurat kepada ulama-ulama tersohor. Cara ini ditempuh untuk menanyakan terhadap berbagai permasalahan, baik yang menyangkut hukum ataupun yang menyangkut bidang-bidang lain yang memerlukan pembahasan secara mendalam. Berkat ketekunan dan keuletan Al-Syathiby dalam mendalami ilmu, banyak sekali pemikiran dan analisa Al-Syathiby dijadikan sebagai rujukan masyarakat dan pemerintah untuk memecahkan berbagai permasalahan, baik yang menyangkut masalah agama, sosial, kenegaraan dan lainnya. Di samping itu, Al-Syathiby juga sering dilibatkan secara langsung dengan dialog-dialog tingkat kenegaraan guna mencari alternatif kemaslahatan bagi negara dan bangsa ada saat itu.⁷

Sebagai ulama besar, al-Syathiby tentunya pernah menduduki posisi penting di Granada. Namun tidak ada keterangan yang lengkap mengenai jabatan apa saja yang telah

⁶*Ibid.*

⁷*Ibid.* h. 55.

dipegangnya. Sejauh yang dapat diketahui, al-Syathiby mempunyai sejumlah murid, antara lain Abu Bakr ibn ‘Ashim dan saudaranya, Abu Yahya ibn ‘Ashim, Abu Abdillah Al-Bayani, Abu Abdillah Al-Mijari dan Abu Ja’far Ahmad Al-Qissar Al-Gharnathy. Abu Bakr ibn ‘Ashim pernah menjabat sebagai *qâdli* di Granada dan terkenal dengan karyanya, *Tuhfah al-Hukkâm*, yang merupakan kompilasi hukum yang menjadi pegangan para hakim di Granada. Berdasarkan ini, dapat dikatakan bahwa al-Syathiby pernah aktif mengajar, dan besar kemungkinan ia mengajar di Universitas Granada.⁸

Indikasi lain bagi profesi al-Syathiby tersebut adalah terdapat sejumlah fatwa yang pernah dikeluarkannya. Hal ini menunjukkan adanya kemungkinan bahwa ia pernah bertugas sebagai *mufti* di Granada. Lebih dari itu, beberapa fatwa yang dikeluarkannya terkesan mendukung pemerintah, seperti pemberlakuan pajak demi kemaslahatan umum. Al-Syathiby pernah menceritakan pengalamannya dalam menghadiri suatu acara keagamaan yang telah banyak diwarnai oleh adat masyarakat setempat, sehingga ia merasa asing di dalamnya. Saat itu, al-Syathiby harus memilih satu di antara dua hal, apakah menuruti adat dengan menyalahi sunnah dan kaum salaf, atau tetap berpegang pada sunnah dengan menyalahi adat kebiasaan orang banyak. Untuk hal ini, ia menyatakan dirinya

⁸ Hamka Haq, *op.cit.*, h. 19-20.

tetap berpegang pada sunnah. Namun orang banyak menuduh al-Syathiby telah melakukan penyimpangan karena tidak sesuai dengan adat yang diinginkan mereka.⁹

Di samping ketokohan al-Syathiby sebagai ilmuwan, yang terlihat dari kegiatan belajar mengajar yang diemban dan keterlibatannya dalam memberi respon terhadap permasalahan-permasalahan keagamaan yang muncul sesuai dengan disiplin keilmuan yang didalaminya, beliau juga terlihat sebagai tokoh yang tekun dan produktif dalam membuat karya-karya ilmiah. Karya-karya ilmiah al-Syathiby ada yang telah diterbitkan dan dipublikasikan, seperti *Al-Muwāfaqāt fī Ushūl Al-Syarī'ah*, *Al-Itishām*, *Al-Ifādāt wa Al-Irsyādāt* dan ada pula yang tidak diterbitkan yang hanya merupakan catatan sejarah saja, seperti *Syarh Jalīl 'Ala al-Khulāshoh fī al-Nahw*, *Khiyār al-Majlis*, *Syarh Rajz Ibn Mālik fī al-Nahw*, *'Inwān al-Ittifāq fī Ilm al-Isytiqāq*, *Ushūl al-Nahw*.¹⁰

Al-Muwāfaqāt merupakan karya monumental al-Syathiby yang di dalamnya tertuang konsep teologi dan ushul fiqhnya tentang *mashlahah*. Kitab ini semula bernama *'Inwān al-Ta'rīf bi Asrār al-Taklīf*. Bertolak dari nama ini al-Syathiby mencoba memaparkan secara mendalam tentang rahasia-rahasia

⁹*Ibid.*

¹⁰ Amin Farih, *op.cit.*, h. 56.

pentaklifan dan tujuan pensyariatian hukum Allah swt serta aspek-aspek lain dari kajian ushul fiqh.¹¹

Namun mungkin karena arah dan kecenderungan yang beliau kemukakan terlalu berbeda dengan bahan yang ditemukan dalam *ushul fiqh* madzhab, mungkin juga karena perangkat yang beliau ajukan masih belum lengkap, atau karena opini saat itu cenderung masih sangat mengagungkan penalaran *lughawiyyah* (yang tidak sejalan dengan pendapat al-Syathiby), maka pendapat al-Syathiby dianggap asing dan tidak diikuti. Tetapi mungkin juga pendapat al-Syathiby ini tidak mendapat pengikut dan apresiasi memadai karena ditulis di ujung zaman pemantapan dan pemapanan fiqh, menjelang kemunculan masa taklid dan kemunduran. Boleh dikatakan, setelah masa beliau (karena datangnya masa kemunduran) tidak ada lagi ulama yang mampu mengapresiasi dan menerjemahkan isinya ke dalam kegiatan berijtihad yang memang cenderung sudah ditinggalkan. Dengan kata lain, pendapat ini muncul pada waktu semangat zaman sangat dikuasai oleh “taklid dan anti ijtihad”. Dengan demikian, dapat dimaklumi sekiranya pengaruh kitab *Al-Muwafaqat* tidak terlihat di dalam buku-buku *ushul fiqh* yang ditulis ulama sesudahnya, baik untuk diterima maupun dikritik dan ditolak.¹²

¹¹ *Ibid.*

¹² Al Yasa' Abu Bakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam ushul Fiqh*, Jakarta: Pranadamedia Group, 2016, h. 53.

Karya ushul fiqhnya yang lain selain *Al-Muwāfaqāt* adalah *Al-I'tishām*. Dalam kitab *Al-I'tishām* ini, al-Syathiby mengemukakan secara mendalam tentang bid'ah, mulai dari *bid'ah haqīqy*, *bid'ah idhāfy*, sampai perbedaannya dengan konsep *mashlahah mursalah* dan *istihsān*. Adapun kitab *Al-Ifādāt wa Al-Irsyādāt*, merupakan suatu karya yang berisi dua kandungan, pertama berisi tentang catatan al-Syathiby dalam berbagai masalah baik hubungan beliau dengan gurunya atau dengan teman-temannya, kedua berisikan syair-syair yang multikomplek.¹³

Di antara murid beliau yang terkenal adalah Abu Yahya Ibn 'Ashim, Abu Ja'far Ibn al-Fakhkhar, al-Bayani, al-Majari, al-Qaashshar, Ibn Futuh, dan lain-lain.¹⁴

3. Pandangan al-Syathiby tentang Mashlahah

Al-Syathiby mendefinisikan *mashlahah* dari dua sudut pandang, yaitu dari segi terjadinya *mashlahah* dalam kenyataan dan dari tergantungnya tuntunan syara' kepada *mashlahah*. Dari segi terjadinya *mashlahah* dalam kenyataan, berarti:

ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على

الإطلاق حتى يكون منعمًا على الإطلاق.¹⁵

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Abu Ishaq al-Syathiby, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, KSA: Dar Ibn 'Affan, 1997, h. E.

¹⁵ Abu Ishaq al-Syathiby, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, KSA: Dar Ibn 'Affan, 1997, h. 45.

Maksudnya sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia serta kesempurnaan hidupnya, tercapai apa yang dikehendaki oleh sifat dan akalunya secara mutlak, sehingga dia merasakan kenikmatan. Sedangkan dari segi tergantungnya tuntunan syara' kepada mashlahah berarti:

فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.¹⁶

Maksudnya kemaslahatan merupakan tujuan dari penetapan hukum syara'. Untuk meraihnya, Allah menuntut manusia untuk berbuat, sehingga mencapai kesempurnaan dan lebih mendekati kehendak syara'. Walaupun dalam pelaksanaannya terdapa kerusakan sebenarnya bukan itu yang dikehendaki oleh syara'.

Tujuan utama dari syari'ah adalah kemaslahatan manusia. Kewajiban dalam syari'ah adalah memperhatikan *maqâshid al-syarî'ah* dimana ia merubah tujuan untuk melindungi *mashâlih* manusia. Jadi *maqâshid* dan mashlahah menjadi istilah yang bisa saling ditukar dalam kaitan dengan

¹⁶*Ibid.*, h. 46.

kewajiban dalam diskusi al-Syathiby tentang mashlahah. Al-Syathiby mendefinisikan mashlahah sebagai berikut:

واعني بالمصلحة : ما يرجع إلى قيم حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما نقضه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق.¹⁷

“Yang saya maksud dengan mashlahah disini adalah mashlahah yang menegakkan/memenuhi substansi kehidupan manusia, dan pencapaian apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya, dalam pengertian yang mutlak”.¹⁸

Adapun kemaslahatan yang dimaksud disini adalah semua kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum Islam, artinya kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan kepada ayat al-Qur’an atau hadits secara langsung, melainkan melalui prinsip umum kemaslahatan yang dikandung dalam nash al-Qur’an dan al-hadits. Dalam perkembangan pemikiran ushul fiqh metode ini adalah dengan cara mengembangkan metode *mashlahah mursalah*.

Sebagai seorang ulama yang berlatar belakang madzhab Maliki, Imam al-Syatiby menjadikan *mashlahah mursalah* sebagai dalil terdepan setelah al-Qur’an dan al-Hadits.¹⁹ Menurut pandangan al-Syathiby *mashlahah mursalah* dapat digunakan sebagai metode legislasi hukum Islam, ini

¹⁷ Abu Ishaq al-Syathiby, *Loc.cit.*, h. 25.

¹⁸ Amin Farih, *op.cit.* h. 101.

¹⁹ Halil Thahir, *Ijtihad Maqashidi*, Yogyakarta, Lkis Pelangi Aksara, 2015, h.

berdasarkan pada interpretasi pada ayat-ayat yang terkandung dalam nash, karena dalam nash sendiri diterangkan bahwa tujuan syari'at Islam diantaranya adalah untuk menjaga kemaslahatan manusia secara menyeluruh dengan memenuhi kebutuhan hidupnya.²⁰ Al-Syathiby adalah pencipta terobosan baru yang meletakkan *maqâshid al-syâri'* dalam posisi sentral, yakni posisi sejajar dengan dalil *juz'i* (terinci). Pada dasarnya, ia setuju dengan pemikiran al-Ghazali tentang *mashlahah* tentang *tanqîh al-manâth* (uji coba empiris), meskipun pada akhirnya ia mempertajam dengan memberikan porsi lebih banyak terhadap peran rasio. Epistemologi baru ini disebut dengan epistemologi rasionalisme-induktif (*istiqrâ'i*).²¹ Menurut al-Wa'i, al-Syathiby memiliki *manhaj* tersendiri yang bisa jadi *manhaj* ini membedakan al-Syathiby dengan al-Ghazali, al-Thufi dan ulama ushul fiqh lainnya.

Pertama, al-Syathiby tidak berhenti hanya pada *nash* semata sebagaimana pengikut Dhahiriyyah yang tidak mengakui adanya ruh syariah tetapi al-Syathiby mencoba melihat ruh syariah dalam menentukan *mashlahah* untuk kebaikan manusia.

Kedua, al-Syathiby dalam metodenya tidak kaku secara tertib urut sesuai dengan peringkat *mashlahah* tetapi al-Syathiby lebih melihat pada esensi *mashlahah* itu sendiri.

²⁰ Amin Farih, *op.cit.* h. 81

²¹ Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu*, Semarang: Walisongo Press, 2009, h. 118-120.

Ketiga, al-Syathiby tidak membiarkan akal melampaui syariah tetapi akal tetap dimaksimalikan dalam panduan syara' untuk memperoleh kemaslahatan dunia dan akhirat.

Keempat, al-Syathiby membagi *mashlahah* menjadi tiga, yaitu syariah dapat menerima eksistensinya, syariah menolak eksistensinya, dan tidak ada ketentuan yang khusus yang menerima atau menolaknya. Untuk pembagian yang ketiga ini, al-Syathiby membaginya menjadi dua bagian, yaitu *nash* menolaknya dan *nash* menerimanya. Inilah yang disebut dengan *istidlâl mursal* atau *mashlahah mursalah*. Ini dapat dijadikan sebagai dalil penetapan hukum untuk mengembangkan kajian hukum.

Kelima, *mashlahah mursalah*-Syathiby didasarkan kepada akal, *nash*, dan contoh teladan para *salaf al-shâlih*.

Keenam, al-Syathiby membedakan antara *mashlahah mursalah* dan *bid'ah*. *Mashlahah mursalah* dipakai untuk muamalah sedangkan *bid'ah* ada hubungannya dengan ibadah.²²

Dalam merumuskan suatu produk hukum, al-Syathiby berpegang pada dalil *naqly* dan '*aqly*. Meski terbagi menjadi golongan sumber *naqly* dan '*aqly*, namun sesungguhnya keduanya saling membutuhkan satu sama lain. Ber-*istidlâl* dengan dalil *naqly* tentu membutuhkan pemikiran (nalar)

²² Imron Rosyadi, *Pemikiran al-Syathiby tentang Mashlahah mursalah*, E-Journal, h. 87.

manusia, sementara ber-*istidlâl* dengan *ra'yu* (rasio) juga perlu disandarkan kepada dalil *naqly*. Dalil *naqly* yang dimaksud adalah al-Qur'an dan Sunnah, sementara dalil '*aqly*-nya adalah qiyas, ijma', *madzhab shahaby*, *syar'u man qablanâ*, *istihsân*, dan *mashlahah mursalah*.²³

Bagi al-Syathiby, dalil akal mempunyai kedudukan yang kuat dan dapat mencapai derajat kepastian sebagaimana dalil-dalil syariat yang tercantum dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalil-dalil syariat itu sendiri tidak dapat mencapai derajat kepastian jika masing-masing berdiri sendiri secara parsial. Dalil-dalil itu hanya dapat mencapai kepastiannya jika dirumuskan secara induktif, yang di dalamnya akal ikut berperan. Dengan kata lain, cara induktif (*al-istiqrâ' al-kully*) dapat ditempuh hanya dengan penggunaan pikiran.²⁴

Secara terang, al-Syathiby memberikan penjelasan tentang bagaimana akal berperan dalam proses pembentukan hukum. Meski akal mendapat penghargaan tertinggi karena berkemampuan untuk mengetahui mashlahah sebagai tujuan syariat, namun ia tidak bisa berfungsi sebagai dalil yang mencipta syariat (*al-'aql laysa bi al-syâri*'). Allah menciptakan manusia dalam keadaan tidak tahu apa-apa. Kemudian Allah

²³ Abu Ishaq al-Syathiby, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, www.al-kottob.com, h. 282.

²⁴ Hamka Haq, *Al-Syathibi; Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Penerbit Erlangga, 2007, h. 108.

memberinya ilmu dan petunjuk menuju kemaslahatannya di dunia dan akhirat. Dalam pengenalan mashlahah duniawi, akal yang berperan penting.²⁵ Meski demikian, akal tidak memiliki kewenangan dalam menetapkan hukum wajib (*mûjib*) berbuat baik dan meninggalkan yang buruk. Al-Syathiby menolak adanya kewajiban sebelum datangnya syariat. Lewat perkataannya *al-‘aql laysa bi al-syâri* (akal bukanlah pembuat syariat), itu berarti bahwa akal tidak berhak memerintahkan atau melarang sesuatu. Tegasnya, akal tidak berhak menetapkan halal-haramnya sesuatu.²⁶

Dalam al-Muwafaqat dia mengatakan:

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً،

ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل.²⁷

“Ketika dalil naqly dan ‘aqly saling berlawanan dalam masalah-masalah syar’iyyah, maka disyaratkan mendahulukan dalil naqly sebagai dalil yang diikuti, dan mengakhirkan dalil ‘aqly sebagai dalil yang mengikuti. Sehingga dalil ‘aqly tidak dapat mengatur (dengan sendirinya) dalam menentukan pendapat kecuali dengan arahan dalil naqly.”

Jelaslah bahwa meskipun akal memiliki kemampuan nalar dalam memahami syariat namun ia tidak dapat menjadi

²⁵*Ibid*, h. 108-109.

²⁶*Ibid.*, h. 113.

²⁷ Abu Ishaq al-Syathiby, *Al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004,

penentu bagi ada-tidaknya suatu hukum. Sehingga *nash*-lah yang memegang jabatan tertinggi bagi terciptanya suatu hukum. Lewat *nash*, Allah menghendaki adanya kemaslahatan bagi manusia baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan tersebut, menurut al-Syathiby dapat terwujud apabila lima unsur pokok berikut terwujud, yakni agama, jiwa, keturunan, akal dan harta.²⁸

Kutipan pernyataan di atas oleh Hamka Haq dijabarkan dalam bukunya yang membahas tentang aspek teologis konsep *mashlahah mursalah* milik al-Syathiby bahwa menurut beliau, dalil akal dapat digunakan hanya jika dirumuskan berdasarkan dalil-dalil tekstual (*sam'iyât*). Dengan demikian, baik dalil tekstual syariat atau dalil akal akan mencapai kepastiannya masing-masing jika antara satu dengan lainnya saling menopang. Akal tidak dapat menjadi dalil syariat secara mandiri meski akal punya kemampuan besar. Akal tidak dapat berfungsi sebagai dalil yang mencipta syariat (*al-'aql lays bi syâri'*). Sebagian ahli kalam, termasuk al-Syathiby berpendapat bahwa akal hanya dapat mengetahui kemaslahatan secara garis besarnya saja. Akal belum dapat mengetahuinya secara rinci hingga syariat datang menjelaskannya. Bukti bahwa akal dapat mengetahui *mashlahah* secara garis besar adalah kesepakatan manusia untuk meninggalkan pengaruh jahat nafsu demi tercapainya

²⁸ Abu Ishaq al-Syathiby, *Al-Muwafaqat*, Juz 2, KSA: Dar Ibn 'Affan,, h. 20.

kemaslahatan dunia dan akhirat. Dengan demikian, salah satu fungsi syariat yang datang kepada manusia adalah memerinci kemaslahatan dan mewajibkannya demi tegaknya kehidupan dunia untuk kebahagiaan kehidupan akhirat dengan jalan meninggalkan kecenderungan hawa nafsu.²⁹ Syariat yang mewajibkan, sedangkan akal menjadi *washīlah* (media) yang maknanya sama dengan *sabab* (sebab).³⁰ Karena itu, al-Syathiby berkeyakinan bahwa ada sekian banyak hal yang harus mengacu pada pertimbangan akal dalam pelaksanaan syariat sepanjang hal itu bersifat umum dan syariat secara khusus tidak mengaturnya. Atas dasar itu, hukum muamalah diatur sedemikian rupa sehingga tidak menimbulkan kesulitan dan tidak pula mengabaikan kemaslahatan manusia.³¹

Mengingat perlindungan syari'ah terhadap kemaslahatan begitu luas maka menurut al-Syathiby perlu adanya pembatasan yang jelas terhadap mashlahah guna menghindari “bid’ah” terhadap penafsiran metode mashlahah dan penafsiran yang tidak sesuai dengan nash. Pembatasan tersebut terbagi dalam tiga unsur yaitu:³²

²⁹ Hamka Haq, *Al-Syathibi; Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Penerbit Erlangga, 2007, h. 108.

³⁰ *Ibid.*, h. 114.

³¹ *Ibid.*, h. 116.

³² Amin Farih, *Ibid.*

- a. Mashlahah yang legalitasnya berdasar pada nash (*al-mashlahah al-mu'tabarah*)

أن يشهد الشرع بقبوله, فلا إشكال في صحته ولا خلاف في إعماله, وإلا كان مناقضة للشرعية, كشرعية القصاص حفظا للنفوس والأطراف وغيرها.³³

Di dalam al-Qur'an atau al-hadits bila terdapat suatu 'illah yang mengandung suatu kemaslahatan secara jelas, maka kemaslahatan tersebut disebut *mashlahah mu'tabarah*. Pemeliharaan jiwa misalnya, merupakan kemaslahatan yang perlu diwujudkan. Keharusan perwujudan ini diterangkan secara jelas oleh al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 178 tentang pelaksanaan hukum *qishâsh*.

- b. Mashlahah yang ditolak legislasinya oleh nash (*al-mashlahah al-mulghah*)

ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله, إذ المناسبة لا تقتضي الحكم بنفسها.³⁴

Ada suatu kemaslahatan yang dalam kebiasaan manusia itu merupakan suatu mashlahah yang perlu dilindungi, namun oleh syari'at hal itu tidak dibenarkan karena bertentangan dengan isi dan ajaran nash secara mendasar. Contohnya adalah fatwa dari seorang ulama yang bernama Imam Al-Laits kepada seorang raja di kerajaan

³³ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathiby, *Al-I'tisham*, Juz II, Mesir, Al-Maktabah Al-Tijariyyah al-Kubra, tt, h. 113.

³⁴*Ibid.*

Andalusia yang melakukan jima' (persetubuhan) dengan istrinya pada siang hari di bulan Ramadhan. Menurut al-Laits, raja diharuskan berpuasa selama dua bulan berturut-turut sebagai ganti dari kewajiban memerdekakan budak. Pertimbangan Imam al-Laits akan hal tersebut karena menurutnya hukuman memerdekakan budak merupakan hukuman yang ringan dan tidak berdampak positif bagi raja karena sangat mampu memerdekakan budak, artinya dimungkinkan raja tersebut akan mengulang lagi perbuatannya. Maka, menurut Imam al-Laits cara untuk memberikan efek jera pada raja tersebut adalah dengan cara memberi sanksi yang lebih berat yaitu dengan berpuasa selama dua bulan berturut-turut. Walaupun sanksi puasa ini dalam ketentuan nash merupakan urutan kedua setelah memerdekakan budak (sebagai urutan sanksi pertama) sehingga hal tersebut memiliki kemaslahatan menurut Imam al-Laits. Kemaslahatan seperti yang dimaksud oleh Imam al-Laits seperti yang diterangkan di atas merupakan kemaslahatan yang tidak mendapat legislasi dari al-Qur'an.

Di samping itu, menurut jumbuh ulama dan cendekiawan muslim termasuk Dr. Yusuf al-Qardhawi berpendapat, bahwa Imam al-Laits hanya melihat kepada mashlahah untuk diri raja, dan melupakan mashlahah yang lebih besar yaitu mashlahah para budak yang perlu

dimerdekakan dan dibebaskan dari dunia perbudakan. Sementara syariat memandang perbudakan seperti sebuah kematian bagi manusia karena hak kemerdekaan sudah tidak ada lagi. Untuk itulah al-Qur'an dan al-hadits menganggap perbuatan memerdekakan budak sebagai ibadah paling besar untuk mendekatkan diri pada Allah Swt. Dengan demikian mashlahah di atas termasuk kategori mashlahah *mulghah*.³⁵

- c. Mashlahah yang tidak terdapat legislasinya dalam nash (*al-mashlahah al-mursalah*)

ما سكتت عنه الشواهد الخاصة، فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائها.³⁶

Yaitu mashlahah yang tidak ditunjuk oleh nash baik dalam tingkat *nau'* (macam) maupun pada tingkat *jins* (jenis). Dalam hal ini nash tidak menyebutkan keberlakuan dan ketidak berlakumannya. Mashlahah ini disebut dengan *mashlahah mursalah*, yakni *mashlahah* yang terlepas dari nash secara khusus. Meski tidak memiliki dasar nash khusus, tetapi mashlahah ini dapat dikembalikan kepada dalil umum atau barangkali lebih tepat dapat dikembalikan kepada dalil umum yang diambil dari ayat atau hadits.³⁷

³⁵ Amin Farih, *op.,cit*, h. 82-83.

³⁶ Abu Ishaq al-Syathiby, *al-I'tishâm*, h. 114.

³⁷ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiyah*, Jakarta: Prenadamedia Grup, 2016,

Terhadap *mashlahah mursalahini*, al-Syathiby membagi pada dua kategori, yaitu:

- 1) Kemaslahatan yang tidak diakui oleh *Syâri'* karena secara mendasar kemaslahatan tersebut sama sekali bertentangan dengan ajaran al-Qur'an dan al-hadits. Seperti pembunuhan yang dilakukan dengan maksud untuk mendapatkan warisan.³⁸

Dalam *al-I'tisham* dikatakan:

أن يردّ نصّ على وفق ذلك المعنى, كتعليل منع القتل للميراث.³⁹

- 2) Kemaslahatan yang ada relevansinya dengan tujuan syariat. Seperti upaya sahabat dalam mengumpulkan mushaf al-Qur'an yang sebelumnya sama sekali tidak diperintahkan oleh syariat. Dengan mempertimbangkan kondisi yang ada pada saat itu dimana banyak di antara *huffâdz* yang meninggal dunia dalam peperangan melawan kaum kafir, maka para sahabat khawatir akan eksistensi al-Qur'an yang bisa jadi tidak dapat diserap nilai-nilainya oleh generasi selanjutnya sebab meninggalnya para *huffâdz*.⁴⁰

³⁸ Amin Farih, *op. cit.*, h. 84.

³⁹ Al-Syathiby, *op.cit.*, h. 115.

⁴⁰ Amin Farih, *loc. cit.*

أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة
بغير دليل معيّن.⁴¹

Terkait dengan mashlahah ini, al-Syathibi membagi *maqâshid* atau *mashâlih* menjadi *dlarûry* (keharusan), *hâjiy* (kebutuhan), dan *tahsîny* (keindahan). ***Maqâshid al-dlarûry*** keberadaannya merupakan sebuah keharusan, karena *maqashid* ini tidak bisa dihindarkan dalam menopang *mashâlih al-dîn* dari dunia, dalam pengertian jika *mashâlih* ini dirusak maka stabilitas *mashâlih* dunia pun rusak. Kerusakan *mashâlih* ini berakibat berakhirnya kehidupan didunia ini, dan diakhirat ia mengakibatkan hilangnya keselamatan dan rahmat. Kategori *dlarûry* terdiri atas lima hal: *al-dîn* (agama), *al-nafs* (jiwa), *al-nasl* (keturunan), *al-mâl* (kekayaan) dan *al-'aql* (intelekt). Para ulama, kata al-Syathiby, berpendapat bahwa kelima prinsip diterima secara universal. Menganalisa tujuan dari kewajiban syar'i, kita menemukan bahwa syari'at juga mengganggu tujuan ini penting. Kewajiban syar'i bisa dibagi dari sudut pandang positif dan cara proteksi tertentu ke dalam dua kelompok. Termasuk ke dalam cara protektif adalah ibadah dan mu'amalah, sedangkan yang termasuk ke dalam kelompok prefentif adalah *jinâyah*. Adapun ***maqâshid hâjiy*** disebut

⁴¹*Ibid.*

karena dibutuhkan untuk memperluas (*tawassu'*) tujuan *maqâshid* dan untuk menghilangkan kekakuan pengertian literal, karena penerapan hukum itu menggiring ke dalam kesulitan dan akhirnya menghancurkan *maqâshid*. Jadi jika *hâjiyah* tidak dipertimbangkan bersama *dlaruriyah* maka manusia secara keseluruhan akan menghadapi kesulitan. Kendatipun demikian, hancurnya *hâjiyah* tidak berarti hancurnya keseluruhan *mashâlih* seperti yang ada dalam *dlaruriyah*. Sementara *maqashid tahsiniy* berarti mengambil apa yang sesuai dengan apa yang terbaik dari kebiasaan-kebiasaan (adat) dan menghindari cara yang tidak disukai oleh orang-orang bijak. Tipe *mashlahah* ini mencakup kebiasaan-kebiasaan terpuji seperti etik dan moralitas.⁴²

Adapun hubungan antara ketiga jenis dan tingkatan keperluan dan perlindungan ini oleh al-Syathiby dijelaskan sebagai berikut:

1. *Al-dlarûriyyât* adalah dasar bagi *al-hajiyyât* dan *al-tahsîniyyât*.
2. Kerusakan *al-dlarûriyyât* akan menyebabkan kerusakan seluruh *al-hajiyyât* dan *al-tahsîniyyât*.
3. Kerusakan *al-hajiyyât* dan *al-tahsîniyyât* tidak akan menyebabkan kerusakan *al-dlarûriyyât*.

⁴²*Ibid.*, h. 102-103

4. Kerusakanseluruh *al-hajjiyyât* atau kerusakan seluruh *al-tahsîniyyât* akan mengakibatkan kerusakan sebagian *al-dlarûriyyât*.
5. Keperluan dan perlindungan *al-hajjiyyât* dan *al-tahsîniyyât* perlu dipelihara untuk kelestarian *al-dlarûriyyât*.⁴³

Bila diamati lebih dalam, maka akan ditemui bahwa al-Syathiby hanya membuat dua kriteria agar *mashlahah* dapat diterima sebagai dasar pembentukan hukum Islam, yaitu:

- 1) *Mashlahah* tersebut harus sejalan dengan jenis tindakan syara'. Karena itu *mashlahah mashlahah* yang tidak sejalan dengan jenis tindakan syara' atau yang berlawanan dengan dalil syara' (al-Qur'an, sunnah dan ijma') tidak dapat diterima sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam.
- 2) *Mashlahah* seperti kriteria nomor satu di atas tidak ditunjukkan oleh dalil khusus. Jika ada dalil khusus yang menunjukkannya maka itu menurut al-Syathiby termasuk dalam kajian qiyas.⁴⁴

⁴³Al Yasa' Abu Bakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Pranadamedia Group, 2016, h. 80.

⁴⁴ M. Sidiq Purnomo, *Reformulasi Mashlahah Mursalah al-Syathiby dalam Upaya Ijtihad Kontemporer*, E-Journal, h. 11.

No.	Lima Unsur Pokok	<i>Dlarûriyyat</i>	<i>Hâjiyyat</i>	<i>Tahsîniyyat</i>
1.	Agama	Memelihara dan melaksanakan kewajiban agama yang termasuk tingkat primer seperti melaksanakan shalat lima waktu	Memelihara dan melaksanakan ketentuan agama dengan maksud menghindari kesulitan seperti shalat lima jama' dan qashar bagi musafir	Mengikuti petunjuk agama dan menjunjung tinggi martabat manusia sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajibannya kepada Tuhan. Misalnya menutup aurat, membersihkan pakaian dan badan.
2.	Jiwa	Memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup, dan kebutuhan lainnya yang berkaitan dengan anggota badan	Dibolehkannya berburu dan menikati makanan dan minuman yang lezat.	Ditetapkannya tata cara/adab makan dan minum.

		dan haram membunuh orang lain.		
3.	Akal	Diharamkannya meminum minuman keras.	Anjuran untuk meuntut ilmu pengetahuan .	Menghindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak berguna.
4.	Keturunan	Disyariatkannya nikah dan larangan berzina.	Ditetapkannya menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akad nikah.	Disyariatkannya khithbah dan walimah dalam perkawinan.
5.	Harta	Disyariatkannya tata cara pemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara yang tidak sah.	Disyariatkannya jual beli dengan cara salam.	Seperti adanya ketentuan agar menghindarkan diri dari transaksi yang ada unsur <i>gharar</i> (spekulasi).

Klasifikasi *mashlahah* seperti tersebut di atas dapat memudahkan pengkaji hukum Islam dalam menganalisis kasus hukum yang di dalamnya terdapat pertentangan antara beberapa *mashlahah*. Ketika yang bertentangan adalah *mashlahah* yang

sama-sama dalam peringkat *dlarûriyyat*, maka penyelesaiannya adalah dengan mendahulukan urutan paling tinggi dalam lima unsur pokok (*al-ushûl al-khamsah*), dimana peringkat tertinggi adalah agama, kemudian secara berurutan diikuti dengan jiwa, akal, keturunan dan harta.⁴⁵

B. BIOGRAFI IMAM AL-THUFI

1. Kelahiran Imam al-Thufi

Nama lengkapnya adalah Abu al-Rabî' Sulaimân ibn Abd al-Qawiy ibn Abd al-Karîm bin Sa'îd al-Sarsari al-Baghdadi al-Hanbali.⁴⁶ Namanya dinisbatkan pada Thaufa, sebuah desa di Sharshara dekat Baghdad dimana ia dilahirkan. Najm al-Din yang berarti "bintang agama" merupakan nama panggilan atau gelar (*laqab*) yang diberikan murid-muridnya. Kadang juga ia dikenal dengan nama Ibn 'Abd al-Abbas.⁴⁷

Dia merupakan ulama ahli fiqh pada abad ke 8 Hijriyyah. Menurut sebuah riwayat dari Ibnu Hajar dalam *Al-Durar Al-Kaminah*, beliau lahir pada tahun 675 H dan wafat pada tahun 716 H sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Rajab,

⁴⁵ Halil Thahir, *Ijtihad Maqashidi*, Yogyakarta, Lkis Pelangi Aksara, 2015, h. 48.

⁴⁶ Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam; Kriitik terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014, h. 115. Lihat juga Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami Wa Najmuddin al-Thufi*, KSA: Wizarah al-Syu'un al-Islamiyyah Wa al-Auqaf Wa al-Da'wah Wa al-Iryad, 1998, h. 9.

⁴⁷ Muhammad Roy Purwanto, *Ibid.*

Ibnu Hajar serta al-‘Imad al-Hanbali.⁴⁸ Sementara riwayat lain mengatakan bahwa ia lahir pada tahun 673 H/ 1274 M dan wafat pada tahun 716 H/1316 M di Palestina.⁴⁹

Tidak banyak informasi tentang kehidupan al-Thufi, hanya ia dikenal sebagai ulama madzhab Hanbali yang rasional dan mempunyai perhatian besar terhadap akal dan mashlahah. Pada tahun 705 H, selama tinggal di Mesir, al-Thufi pernah diarak di jalanan Kairo, dipenjarakan dan dibuang oleh penguasa karena permintaan ahli fiqh Hanbali ortodok dan hakim waktu itu, yaitu Sa’d al-Din al-Harisi (w. 711 H). Al-Thufi dengan pendapatnya yang rasional dianggap melawan hakim, melawan hukum, melawan penguasa dan hadits-hadits nabi. Aksi ini dilakukan karena beliau dianggap terlalu rasional dengan pendapat-pendapatnya dan berakibat “mengancam” eksistensi penguasa dan ahli hukum serta agamawan pada saat itu. Beliau bahkan dituduh sebagai Syi’ah Rafidhah yang hanya mengakui empat khalifah pertama, khususnya pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Ini sengaja dilakukan agar posisi dan pemikiran al-Thufi tidak diterima.⁵⁰

⁴⁸ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fī al-Tasyrī’ al-Islāmi Wa Najmuddin al-Thūfi*, KSA: Wizārah al-Syu’ūn al-Islāmiyyah Wa al-Auqāf Wa al-Da’wah Wa al-Irsyād, 1998, h. 10.

⁴⁹ Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi*, Yogyakarta; Lkis Pelangi Aksara, 2015, h. 55.

⁵⁰ Muhammad Roy Purwanto, *op.cit.*, h. 116.

2. Perjalanan Intelektual Imam al-Thufi dan Pemikirannya

Al-Thufi merupakan sosok yang terkenal sebagai seorang pecinta ilmu. Selain terkenal cerdas ia dikenal juga kuat hafalannya. Dalam proses pembelajarannya ia pernah singgah di beberapa tempat seperti Sarsari, Baghdad, Damaskus, Kairo dan tempat-tempat lainnya yang pada waktu itu dikenal sebagai tempat ulama-ulama masyhur.

Mula-mula al-Thufi belajar pada beberapa ulama di kota kelahirannya. Sejak muda ia sudah hafal kitab fiqh *Mukhtashor al-Kharaqi* dan *al-Luma*. al-Thufi juga sering ke Sarsar untuk menimba ilmu fiqh pada Syaikh Syarafuddin Ali Bin Muhammad al-Sarsari. Setelah itu ia melanjutkan pendidikan ke Baghdad pada tahun 1691 H menghafal kitab *al-Muharrar* karya Imam Majiduddin Abd al-Salam Abdullah Ibn Taimiyah, kemudian berdiskusi dengan Syaikh Taqi al-Din al-Zarirani. Ilmu bahasa Arab didapatkan dari gurunya Muhammad Ibn Husain al-Musali, sedangkan ilmu ushul fiqh didapatkan dari al-Nasir al-Faru'i, ilmu hadits dari Ibn Thaba'i, al-Rasyid Ibn Qasim, Hafid al-Harrani, dan Abu Bakar al-Falanisi di Madrasah al-Mustansariyah.

Al-Thufi bersama kaum cerdik pandai dalam perbincangan disiplin ilmu. Dari mereka ia memperoleh banyak ilmu antara lain faraid, manthiq dan ulum al-Qur'an. Dari ilmu manthiq inilah ia tampak cemerlang pemikirannya dan berpikir

bebas pada batas maksimal. Kecemerlangan berpikirnya membekas dalam banyak karangan, sehingga sejak di Baghdad ia sudah dikenal sebagai ahli fiqh dan ushul fiqh. Setelah di Baghdad, al-Thufi pergi ke Damaskus pada tahun 704 H untuk mempelajari ilmu hadits dari Ibn Jamrah. Disinilah ia bertemu dengan Ibn Taimiyah, al-Mizzi, dan al-Barzali.

Selanjutnya ia pergi ke Mesir untuk belajar hadits dari al-Hafid Abd al-Mu'min Ibn Khallaf dan Qadli Sa'duddin al-Harisi dan belajar nahwu dari Abu Hayyan al-Nahwi dengan membaca karyanya sendiri yaitu Mukhtasar kitab Sibawaihi. Bukan suatu hal yang aneh kalau al-Thufi sebagaimana dipaparkan dimuka bahwa ia terkenal menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan. Maka dari itu wajar dari hasil belajarnya ia banyak menulis karya-karya di berbagai bidang disiplin ilmu pengetahuan. Di antara beberapa bidang ilmu yang ditulis al-Thufi adalah ilmu al-Qur'an dan hadits, ilmu ushul al-din, ilmu fiqh, ilmu ushul fiqh dan bahasa, ilmu sastra dan lain sebagainya.

Menurut riwayat, al-Thufi meninggalkan karya tidak kurang dari 100 judul buku yang ia tulis mengenai berbagai topik. Namun sebagian buku tersebut hilang atau masih dalam bentuk manuskrip-manuskrip, sehingga sulit untuk melacaknya. Diantara 100 judul buku tersebut, paling tidak ada 42 judul buku karya al-Thufi yang memungkinkan untuk dilacak walau hanya

nukilan-nukilan dari berbagai kitab karangan ulama-ulama yang sezaman atau setelah era al-Thufi. Salah satu karya al-Thufi yang hilang dan mendapatkan banyak tanggapan kritik adalah buku yang berjudul *Daf' al-Malam 'an Ahl al-Manthiq wa al-Kalâm* yang menegaskan bahwa adalah masuk akal untuk membela prinsip-prinsip logika dan teologi rasional yang diusung oleh ulama-ulama awal khususnya kaum Mu'tazilah.

a. Diantara karya-karya al-Thufi dalam bidang ilmu al-Qur'an dan hadits adalah:

- 1) *Al-Iksîr fi Qawâid al-Tafsîr*
- 2) *Al-Isyârât al-Ilâhiyyât ilâ al-Mabâhîts al-Ushûliyyah*
- 3) *Iddah al-Bayyân 'an Ma'nâ Umm al-Qur'ân*
- 4) *Mukhtasar Ma'âlim*
- 5) *Tafsir Surah Qâf dan al-Nabâ'*
- 6) *Jadl Qur'ân*
- 7) *Bughyat al-Wâshil ila Ma'rifah al-Fawâshil*
- 8) *Daf' al-Ta'ârudl 'Ammâ Yuhîm al-Tanâqud fi al-Kitâb wa al-Sunnah*
- 9) *Syarakh al-Arba'in al-Nawawiyah*
- 10) *Mukhtasar Jamî' al-Turmudzi*

b. Karya-karya al-Thufi dibidang teologi adalah:

- 1) *Bughyah al-Sâ'il fi Ummahât al-Masâil*
- 2) *Qudwah al-Muhtadîn ilâ Maqâshid al-Dîn*
- 3) *Halâl al'Aqd fi Ahkâm al-Mu'taqid*

- 4) *Al-Intishârât al-Islâmiyyah fî Kashfî Syubhi al-Nasrâniyyah*
 - 5) *Dar al-Qaul al-Qabîh fi al-Tahsîn wa al-Taqbîh*
 - 6) *Al-Bahil fî Ahkâm al-bâthîn wa al-Dzâhir*
 - 7) *Radd ‘alâ al-Ittihâdiyyah*
 - 8) *Ta’âliq ‘ala al-‘Anâjil wa Tanâqudihâ*
 - 9) *Qashîdah fî al-‘Aqîdah wa Syarhihâ*
 - 10) *Al-Azâb al-Wasib ‘ala Arwah al-Nawâsib*
- c. Karya-karya di bidang ushul fiqh antara lain:
- 1) *Mukhtashar al-Raudhah al-Qudâmah*
 - 2) *Syarh al-Raudhah*
 - 3) *Mukhtashar al-Hâsil fî Ushûl al-Fiqh*
 - 4) *Mukhtashar al-Mashûl*
 - 5) *Mi’râj al-Wushûl ilâ ‘Ilm al-Ushûl*
 - 6) *Al-Dzarî’ah ilâ Ma’rifat Asrâr al-Syarî’ah*
- d. Karya-karya al-Thufi dalam bidang ilmu fiqh antara lain:
- 1) *Al-Riyâdh al-Nawâdzir fî al-Asybâh wa al-Nadzâir*
 - 2) *Al-Qawâid al-Kubra*
 - 3) *Al-Qawâid al-Shughra*
 - 4) *Syarh Nishf Mukhtashar al-Kharâqi*
 - 5) *Muqaddimât fî ‘Ilm al-Farâid*
 - 6) *Syarh Mukhtashar al-Ibrîzy fî Fiqhi al-Syâfi’i*

e. Karya-karya al-Thufi dalam bidang bahasa, sastra dan lain-lain antara lain:

- 1) *Al-Sa'aqat al-Ghadhabiyyah 'alâ Munkir al-'Arabiyyah*
- 2) *Al-Risâlah al-'Ulwiyyât fî Qawâid al-'Arabiyyah*
- 3) *Ghafflah al-Mujtâz fî 'Ilm al-Haqîqât wa al-Majâziy*
- 4) *Huffâdz Ahl al-Adab fî Ma'rifat Lisân al-'Arab*
- 5) *Al-Rahiq al-Salsal fî al-'Adab al-Musalsal*
- 6) *Mawâid al-Haiz fî Syi'ri Umri al-Qais*
- 7) *Al-Syi'r al-Mukhtâr 'ala Mukhtâr al-Asy'âr*
- 8) *Syarh Maqâmah al-Harîry*
- 9) *Izâlat al-Inkâd fî Mas'alat al-Kad*
- 10) *Daf' al-malam 'an Ahl al-Manthiq wa al-Kalâm*

Pemikiran bebas dan kematangan ilmu al-Thufi dalam ushul fiqh ditandai dengan ciri khas pandangannya menyangkut masalah, yang jelas berbeda dengan pandangan ulama pendahulu dan semasanya. Akibat ilmu mantiq, ilmu faraid, dan ilmu jadal (cara berdiskusi) yang ia pelajari, ia mampu untuk mengemukakan pemikirannya sendiri, tanpa harus terikat kepada madzhab. Dalam kaitan dengan ini, ketika menyusun *al-Akbar fî Qawâid al-Tafsîr*, ia mengatakan bahwa buku tersebut ditujukan kepada mereka yang mau mengembangkan pemikiran untuk

mencari kebenaran, bukan kepada yang terikat oleh pendapat orang lain atau mencari kebenaran melalui pendapat orang lain.⁵¹

Al-Thufi hadir pada zaman dimana masyarakat mengalami kristalisasi madzhab serta stagnasi pemikiran. Hak dalam berijtihad telah dibatasi, bahkan dapat dikatakan ditutup. Dan pada masa itu, seolah terdapat konsesnsus atau kesepakatan bahwa tidak seorangpun memiliki otoritas untuk melaksanakan ijtihad secara mutlak yang dengan opini tidaklah mungkin terdapat sosok panutan yang menyamai imam terdahulu, sehingga kapabilitas mujtahid menjadi runtuh.⁵²

Al-Thufi dikenal sebagai sosok yang gencar-gencarnya dengan transportasi pemahaman agama pada tahun 704 H. Setelah al-Thufy pindah ke Kairo beliau menyerukan liberalisme dan transparansi pemikiran keagamaan. Namun tak senada dengan itu, karena pada saat ia berada di Kairo, di bawah pemerintahan Qadhi Sa'ad al-Din al-Haritsi yang berhaluan pemikiran tradisionalis, al-Thufi terkena ta'zir dan harus mengelilingi beberapa jalan di Kairo, serta dipenjara selama beberapa hari dan diasingkan di al-Qaush karena paham liberasi pemikirannya. Oleh sebab pemikirannya ini, banyak ulama yang kemudian memberi estimasi bahwa al-Thufi merupakan penganut madzhab Syi'ah, atau minimal dia merupakan seorang

⁵¹ Amin Farih, *Rekonstruksi Fikih dalam Lintas Sejarah*, Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015, h. 264.

⁵² Ibid.

penganut Hanabilah yang tidak konsekuen dengan paham Sunni yang diikutinya melalui madzhab Hanbali.⁵³

Dalam bermadzhab, al-Thufi memang merupakan penganut madzhab Hanbali karena faktor bawaan sejak kecil yang didapatinya dari kedua orang tuanya. Namun dengan memperhatikan kemampuannya dalam membebaskan diri dari pengaruh madzhab hukum tradisional, al-Thufi merupakan seorang ulama madzhab Hanbali yang pendapatnya tentang mashlahah dipandang berani dan kontroversial. Kita semua tahu bahwa Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal oleh sementara kalangan diberi predikat sebagai imam kaum fundamentalis. Imam Hanbali merupakan tokoh atau mujtahid mutlak yang mempropagandakan gerakan kembali kepada sumber-sumber Islam yang pertama yakni al-Qur'an dan al-Sunnah secara ketat. Dengan kata lain, madzhab Hanbali merupakan madzhab yang sangat ketat berpegang dengan nash. Namun ketika besar, al-Thufi justru menjadi tokoh yang masyhur dengan pendapatnya tentang *ri'ayah al-mashlahah* dalam memegang ketentuan hukum Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah, padahal sekali lagi, madzhab yang dianutnya, yakni madzhab Hanbali, mengajarkan untuk memegang teguh keduanya dan mengabaikan *ra'yu* terutama dalam *istinbâth al-hukmi*.⁵⁴

⁵³ Ibid, h. 262.

⁵⁴ Ibid, h. 263.

Konsep al-Thufi yang selalu berpegang teguh pada tujuan agama Islam yakni untuk senantiasa menjaga kemaslahatan sebagai hukum tertinggi adalah didorong oleh kejadian politik, hukum dan sosial pada masa al-Thufi.⁵⁵ Sebab salah satu pengamatan terhadap sejarah menunjukkan bahwa suatu praktik hukum tertentu ditentukan atau dipertahankan oleh mayoritas orang-orang yang memegang kendali kekuasaan politik, karena memang legalitas pemerintahan, konstitusi, batas kewajiban, hak legislatif, yudisial serta eksekusi dan prosedur penentuan kewajiban dan hak secara total tidak dipertimbangkan oleh para ahli hukum muslim, sehingga fakta tersebut menjadi salah satu bukti bahwa sistem praktik hukum pada waktu itu sangat ditentukan oleh pemegang kendali kekuasaan politik.⁵⁶

3. **Pandangan Mashlahah Imam al-Thufi**

Pengertian mashlahah menurut al-Thufi tidak jauh berbeda dengan definisi yang dipaparkan oleh ulama lainnya.

والمصلحة: جلب نفع أو دفع ضرر.⁵⁷

Dalam pemikiran Najm al-Din al-Thufi mashlahah dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu mashlahah dalam arti ‘urfi dan mashlahah dalam arti syar’i. Secara ‘urfi mashlahah adalah

⁵⁵ Ibid, h. 266.

⁵⁶ Ibid, h. 266.

⁵⁷ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, KSA, Kementrian Agama, tt, h. 204.

*al-sabab al-mu'addf ilâ al-shalâh wa al-naqfi*⁵⁸, yaitu segala sesuatu yang bisa mendatangkan manfaat, seperti berdagang yang bisa mendatangkan untung. Sedangkan mashlahah menurut syar'i adalah *al-sabab al-mu'addf ilâmaqshûd al-syâri* 'ibâdatan aw 'âdatan'⁵⁹, yaitu sesuatu yang bisa mengantarkan pada maksud pembuat hukum (*syâri*'), baik berupa ibadah maupun adat. Ibadah dan muamalah dilaksanakan tiada lain hanyalah untuk kebaikan bagi mukallaf sehingga harus memelihara mashlahah yang realistik.⁶⁰

Konsep ini berasal dari pendapatnya ketika mensyarahi kitab *al-Arba'în al-Nawawiyah* tepatnya pada hadits ke-30 yang berbunyi:

لا ضرر ولا ضرار

“Tidak boleh ada sama sekali menyebabkan bahaya atau kerugian pada orang lain dan tidak ada sama sekali membalas suatu kerugian dengan kerugian lainnya.”

Bagi al-Thufi, hadits tersebut mengandung tuntutan menjaga mashlahah dengan menetapkan (sesuatu) dan menghindari mafsadah dengan menghilangkannya. Dalam kitabnya *Risâlah Fî Ri'ayah al-Mashlahah* dikatakan:

⁵⁸Najm al-Din al-Thufi, *Risalah Fi Ri'ayah al-Mashlahah*, Lebanon, al-Dar al-Mashriyyah al-Lubnaniyyah, 1993, h. 25

⁵⁹*Ibid.*

⁶⁰Muhammad Roy Purwanto, *op.cit.*, h. 74.

ثمَّ إِنَّ قولَ النبي صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار " يقتضي رعاية المصالح إثباتاً ونفيّاً،
والمفاسد نفيّاً.⁶¹

Menurut al-Thufi, segala ketetapan hukum harus sejalan dengan apa kata nash, ijma' dan terjaganya mashlahah sebagaimana intruksi yang terkandung dalam hadits *lâ dlarara wa lâ ddirâra* di atas. Najmuddin al-Thufi menyatakan bahwa apabila kepentingan umum (*mashlahah 'ammah*) yang dipahami dari hadits itu bertentangan dengan dalil-dalil syara', maka kepentingan umum hendaklah diutamakan dengan cara *mentakhsis* nash atau ijma' tersebut dengan kepentingan umum, bukan dengan cara membekukannya. Karena kepentingan umum merupakan tujuan utama syara', sementara dalil-dalil syara' merupakan sarana untuk mencapai kepentingan umum. Oleh sebab itu tujuan harus lebih diutamakan daripada sarana.⁶²

Menurut dia, arti hadits tersebut adalah menghilangkan semua bahaya (*dharar*) dan kerusakan (*fasad*) menurut kaidah syara'. Ia mengemukakan bahwa huruf "lâ" dalam hadits itu bermakna *nafy* dan bersifat umum. Artinya, dengan pemahaman itu maka *madlul* hadits harus didahulukan dari apapun yang selainnya, sampai pada waktu kesimpulan bahwa suatu nash dapat *ditakhshish* dalam rangka menghilangkan madharat dan

⁶¹ *Op.cit.*, Najmuddin al-Thufi, h. 23.

⁶² Abdul Qadir Mahmud al-Bakar, *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*, Kairo: Dar al-Salam, 2011, hlm. 263

mencapai mashlahah. Lebih jauh pendapat itu mengandung implikasi bahwa jika terjadi pertentangan antara mashlahah dengan nash yang *qath'i* sekalipun atau *ijma'*, maka seorang ulama harus mendahulukan madlul hadits tersebut yaitu mashlahah atau *daf'u al-dharar*.⁶³

- وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النصّ والإجماع, ثمّ هما إمّا أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها. فإن وافقها فيها ونعمت ولا تنازع, إذ قد اتّفقت الأدلة الثلاثة على الحكم, وهي النصّ والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام ((لا ضرر ولا ضرار)) , وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما, لا بطريق الافتتاحات عليهما والتعطيل لهما, كما تقدّم السنّة على القرآن بطريق البيان.⁶⁴
- قال بعضهم: إنّ الطوفي لا يقدّم رعاية المصلحة على نصّ خاص, أو يقول بما في مقابلة النصّ القطعي في سنده ودلالته. بل إنّ النصّ والإجماع إن خالفها أي المصلحة, وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما, بطريق التخصيص والبيان لهما, لا بطريق الافتتاحات عليهما والتعطيل لهما.⁶⁵

⁶³ Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah*, Yogyakarta; Teras, 2011, h. 190.

⁶⁴ Najmuddin al-Thufi, *Risâlah Fî Ri'âyah al-Mashlahah*, al-Dâr al-Mishriyyah al-Lubnâniyyah, 1993, h. 24.

⁶⁵ Musthofa Zaid, *al-Mashlahah Fî al-Tasyrîf al-Islâmî*, h. 209

- وهو يرى في تقديم المصلحة على النصّ والإجماع في المعاملات, سواء أكان قطعياً أم ظنيّاً, بطريق التخصيص والبيان لهما, لا بطريق التعطيل لهما.⁶⁶

Dari kutipan-kutipan keterangan di atas dapat kita pahami bahwa bagi al-Thufi, mashlahah merupakan dalil yang utama setelah nash dan ijma'. Namun dalam hal pertentangan antara nash dan ijma' dengan mashlahah pada bidang muamalah, al-Thufi mendahulukan mashlahah, baik pertentangan itu terjadi pada nash yang *qath'iy* maupun *dzanny* dengan cara *takhshîsh* dan *bayân*, dan bukan dengan cara menggugurkan atau sama sekali tidak menggunakan keduanya (سكوت الدليلين). Hal ini didasari oleh pendapatnya bahwa Allah menjadikan mashlahah sebagai pokok dari adanya syariat, sehingga wajib mendahulukannya dalam setiap keadaan. Selain itu beliau juga berpijak pada keumuman nash, seperti:

- a. QS. Yunus [10]: 57

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

Artinya:

“Hai manusia, Sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.”

⁶⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986, h. 803.

- b. QS. Al-Baqarah (20): 179

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya:

“Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.”

- c. QS. Al-Maidah (5): 38

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya:

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

- d. QS. Al-Nur (24): 2

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ

كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشْتَهْدُ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya:

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.”

Al-Thufi membangun pemikirannya tentang *mashlahah* berdasarkan atas empat prinsip, yakni:

- a. Akal bebas menemukan/menentukan *mashlahah* dan mafsadah terutama dalam lapangan mu'amalah dan adat.

استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد

Untuk menentukan suatu *mashlahah* dan mafsadah cukup dengan akal. Pendiannya bahwa akal semata tanpa harus melalui wahyu mampu mengetahui kebaikan dan keburukan sebagai landasan pertama dalam piramida pemikirannya. Tetapi ia membatasi kemandirian akal itu dalam bidang muamalah dan adat istiadat serta melepaskan ketergantungan atas petunjuk *nash*.

- b. Sebagai kelanjutan pendapatnya yang pertama di atas, ia berpendapat bahwa *mashlahah* merupakan dalil syar'i mandiri yang keujjahannya tidak tergantung pada konformasi *nash*, tetapi tergantung pada akal semata. Bagi al-Thufi, untuk menyatakan sesuatu itu *mashlahah* adalah atas dasar adat-istiadat dan eksperimen tanpa memerlukan petunjuk *nash*.

المصلحة دليل شرعيّ مستقلّ عن النصوص

Dengan demikian *mashlahah* merupakan dalil mandiri untuk menentukan hukum.

- c. Mashlahah hanya berlaku dalam lapangan mu'amalah dan adat kebiasaan, bukan ibadah dan *muqaddarat*.

بمجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات دون العبادات والمقدّرات

Sedangkan dalam bidang *ibadat* dan *muqaddarat* (sesuatu yang ukurannya telah ditentukan dalam *nash*), *mashlahah* tidak dapat dijadikan dalil. Dalam kedua hal ini, *nash* dan *ijma'*lah yang harus diikuti. Perbedaan ini terjadi karena di mata al-Thufi ibadah merupakan hak yang khusus bagi Allah dan karenanya, tidak mungkin mengetahui hak-Nya baik dalam jumlah, cara, waktu maupun tempatnya kecuali atas dasar penjelasan yang resmi yang datang dari sisi-Nya. Sedangkan muamalah dimaksudkan untuk memberikan kemanfaatan dan kemaslahatan kepada umat manusia. Atas dasar ini, dalam hal ibadah Allah lebih mengetahui akan hak-Nya, dan karenanya, kita wajib mengikuti *nash* dalam bidang ini. sedangkan dalam bidang muamalah, manusia dapat menentukan pilihannya sesuatu yang diyakini dapat memberikan manfaat dan *mashlahah*.

- d. Mashlahah merupakan dalil syara' yang paling kuat

المصلحة أقوى أدلة الشرع

Bagi al-Thufi, secara mutlak, *mashlahah* merupakan dalil syara' yang paling kuat. *Mashlahah*

bukan hanya *hujjah* semata ketika tidak terdapat *nash* dan *ijma'*, melainkan ia harus didahulukan atas *nash* dan *ijma'* ketika terjadi pertentangan antara keduanya dengan cara *takhshish* dan *bayan*. Pengutamakan mendahulukan *mashlahah* atas *nash* berlaku dalam seluruh karakteristiknya; baik *qath'iy* dalam *sanad* dan *matn* maupun *dzanny*.⁶⁷

Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran al-Thufi adalah “*taqdîm al-mashlahah ‘alâ al-nash wa al-ijmâ’*”. Ungkapan ini boleh dikatakan sebagai makna puncak pemikiran al-Thufi. Dalam *Syarh al-Arba’în*, al-Thufi memaparkan prinsip-prinsip hukum yang mendukung pemikiran besarnya bahwa *mashlahah* merupakan puncak tujuan syariat (*quthb maqâshid al-syâri’*) dan sumber hukum utama dibandingkan sumber hukum lainnya, di antaranya adalah:

- Kedudukan *ijma'* sebagai dalil hukum diperselisihkan di kalangan ulama. Sementara *mashlahah* telah disepakati, termasuk oleh mereka yang menentang *ijma'*. Ini berarti bahwa mendahulukan sesuatu yang disepakati (*mashlahah*) atas hal yang diperselisihkan (*ijma'*) adalah lebih utama.
- Teks-teks agama saling bertentangan dan berbeda (*anna al-nushûsh mukhtalifah muta’âridhah*) dan hal inilah yang menjadikan terjadinya perbedaan pendapat. Sementara

⁶⁷ Amin Farih, *Rekonstruksi Fikih dalam Lintas Sejarah*, hlm 271-274

kepedulian terhadap kemaslahatan merupakan sesuatu yang disepakati.

- Terdapat *nash* dalam Sunnah yang bertolak belakang dengan *mashlahah*, seperti sikap sahabat Umar yang melarang menyampaikan hadits Nabi tentang “garansi” masuk surga bagi orang yang mengucapkan kalimat *tauhi'd*. Larangan itu didasarkan pada kemaslahatan umat Islam, yaitu kekhawatiran sahabat Umar terhadap sikap bermalasmales untuk beramal dengan dasar hadits tersebut.⁶⁸

Dalam membagi *mashlahah*, Imam al-Thufi menjabarkan dalam karyanya *Mukhtashar al-Raudlah* berikut ini:

ثم إن شهد الشرع باعتبارها كآقتباس الحكم ممن عقول دليل شرعي ، فقياس ،
 أو بطلانها كاعتين الصوم في كفارة رمضان لعلم المومس كالمكونه ، فلغو ، إذ هو تغيير للشرع بالرأي ،
 وإن لم يشهد ببطلانها نولا اعتبار معيّن فهي : إقامت حسيني ،
 كصيانه المرأة عن مباشرة عقد نكاحها المشعر بما لا يليق بالمرءة بتوليها الوليد ذلك . أو حاجي ، أي :
 في رتبة الحاجة ، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقيد الكفء خيفة فواته ،
 ولا يصح حالتمسك بمجرد هذين من غير أصل . وإلّا كان وضع الشرع بالرأي ،
 ولا ستون العالوم العاميل معرفة كالمصلحة ،
⁶⁹ أو ضروريه وهو ما عرفه التفات الشرع اليه كحفظ الدين بقتال المرتد والداعية ، والعقل بحد السكر ،
 والنفس بالقصاص ، والنسب بالعرض بحد الزنوا القذف ، والمالبقطة بالسارق .⁷⁰

⁶⁸ Al-Thufi, *Kitâb al-Ta'yîn Fî Syarh al-Arba'in li al-Thûfi*, tt, tp, h. 259.

⁶⁹ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, KSA, Kementerian Agama, tt, h. 204.

⁷⁰ *Ibid.*, h. 209.

Dijelaskan bahwa manakala syariat memberikan kesaksian atas keberadaannya seperti pengambilan hukum dari *ma'qul* dalil syar'i maka itu dinamakan qiyas. Atau jika secara tegas syariat menyatakan ketidak-absahannya seperti menentukan syariat sebagai kaffarat Ramadhan atas orang kaya semisal raja dan sesamanya, maka disebut *mulghah* karena hal itu berarti merubah hukum syara' dengan *ra'yi*. Namun jika syariat tidak menyebutkan ada (boleh) atau tidaknya, maka *mashlahah* tersebut (merupakan *mashlahah mursalah*) yang tingkatannya adalah *tahsîniyyah*, *hâjiyyah* dan *dlorûriyyah*.⁷¹

Berbeda dengan Imam al-Syathiby, Imam al-Thufi tidak membagi *mashlahah* dari segi *mu'tabarah*, *mulghah* dan *mursalah*.⁷² Karena baginya, segala bentuk kemaslahatan dan kemadharatan telah diatur oleh syariat secara keseluruhan. Manusia dibekali akal yang secara fungsional

⁷¹ Contoh tingkatan *tahsîniyyah* seperti dicegahnya perempuan untuk menikahkan dirinya sendiri dengan laki-laki yang berindikasi kurangnya muru'ah/harga diri dan pentingnya keberadaan wali untuk menjaga harga dirinya sebagai perempuan. *Hâjiyyah* seperti memberi kekuasaan wali untuk menikahkan anak perempuan yang masih kecil karena butuh menadapat *kafa'ah* dalam perkawinan pada calon mempelai laki-laki. Dan tidak boleh berpegang pada keduanya tanpa dasar, karena jika demikian, berarti *ra'yu* menyia-nyiakkan syara'. Sedangkan *dlorûriyyah* seperti menjaga agama dengan membunuh orang murtad, *menjaga* akal dengan memberi hukuman kepada orang yang mengonsumsi sesuatu yang memabukkan, menjaga jiwa dengan hukum *qishâsh*, menjaga keturunan dan harga diri dengan hadd hukuman zina dan qadzaf, menjaga harta dengan memberikan hukuman potong tangan kepada pencuri.

⁷² Asmawi, *Teori Maslahat dan Relevansinya dengan Perundang-Undangan Pidana Khusus di Indonesia*, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010, h. 18.

dapat membedakan mana *mashlahah* yang harus diciptakan dan mana *madllarat* yang harus dihindari. Maka menurutnya, *mashlahah* tidak perlu dibagi ke dalam beberapa jenis. Namun dalam kitab *Syarh Mukhtashar al-Raudhah* ia membagi *mashlahah* dalam tiga jenis dan memaparkan contoh-contohnya hanya sebagai pembandingan antara konsep *mashlahah* versinya dengan pembagian jenis *mashlahah* menurut ulama lainnya adalah sebagaiberikut:

- 1) Yang disebut *mashlahah mu'tabarah* adalah seperti menyamakan hukum(*qiyas*) dengan *mashlahah* yang sudah jelas dipaparkan oleh syariat (*mashlahah dzâhirah*).
- 2) *Mashlahah mulghâh* menurut al-Thufi itu sebagaimana dicegahnya budidaya tanaman anggur rumah karena di dalamnya terdapat *mashlahah* dan *mafsadah*. Bagi orang pada umumnya, gambaran *mashlahah*-nya seperti bahwa anggur dapat dikonsumsi dan diperjual-belikan (selain dalam bentuk khamr) sehingga bisa menghasilkan uang. Dan *mashlahah* ini adalah pasti. Adapun *mafsadah*-nya adalah adanya kemungkinan anggur-anggur tersebut akan diolah menjadi khamr yang memabukkan. Akan tetap*mafsadah* ini masih berupa kemungkinan. Namun akan berkebalikan jika konteks menanam anggur dilakukan oleh orang yang berprofesi sebagai pembuat

khamr makamashlahah dari menanam anggur akan lebih lemah daripada *mafsadah*-nya, yakni kemungkinan diolahnya anggur menjadi khamr lebih besar daripada dikonsumsi atau diperjual-belikan. Sehingga *mashlahah* ini dianggap *mulghah*.⁷³

Adapun contoh penetapan kaffarat puasa dua bulan yang melampaui kaffarat memerdekakan budak (sebagaimana urutan kaffarat menurut syariat) menurut al-Thufi bukan merupakan penggantian syariat dengan pendapat rasio, melainkan ijihad dengan metode *mashlahah* atau merupakan bagian dari *takhshîsh al-‘amm* (mengkhususkan yang umum). Karena dalam kasus ini, pelaku adalah orang kaya, dan syariat membedakan orang kaya dan orang miskin pada konteks yang berbeda.⁷⁴

- 3) *Mashlahah mursalah* adalah *mashlahah* yang tidak bertentangan dengan *mafsadah* sehingga mencapainya merupakan ketertentuan.⁷⁵

Singkatnya, al-Thufi hanya membagi *mashlahah* dalam dua ranah, yakni: *mashlahah duniawiyyah* dan *mashlahah*

⁷³Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, KSA, Kementerian Agama, tt, h. 216. Lihat juga ‘Allal al-Fasy, *Maqâshid al-Syari’ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*, Kairo, Dâr al-Salâm, h. 262-263.

⁷⁴*Ibid*, h. 216.

⁷⁵*Ibid*, h. 204.

ukhrawiyyah. *Mashlahah duniyawiyah* berkaitan dengan masalah mu'amalah, sedangkan *mashlahah ukhrawiyyah* berkaitan dengan masalah ibadah dan *muqaddarât*. Dalam bidang muamalah, nalar diberikan kebebasan selonggar-longgarnya untuk berkreasi dalam menentukan format apapun selagi dalam bingkai membawa kemashlahatan dan sekaligus menolak *mafsadah*.⁷⁶

Bagi al-Thufi, *istidlâl* dalam ranah ibadah adalah berpijak pada *nash*. Masing-masing dari sumber ini bisa berdiri sendiri dalam menjelaskan suatu hukum dan mungkin pula keduanya menjelaskan secara bersama-sama. Sedangkan dalam hal muamalah, poin utama yang ditekankan sebagai pedoman *istidlâl* adalah kemaslahatan bagi manusia. Antara *mashlahah* dengan dalil-dalil syara' lainnya, ada yang senada dan ada pula yang tidak. Tentunya tidak akan menjadi masalah ketika terdapat kecocokan antara *nash*, *ijma'* dan *mashlahah* dalam hal memenuhi lima prinsip primer dalam syariah. Namun jika terjadi pertentangan, solusinya adalah mengumpulkan (mengompromikan) keduanya jika memungkinkan (*al-jam'u baynahumâ*). Namun jika tidak memungkinkan, maka solusinya adalah dengan mendahulukan *mashlahah* yang lain. Pendapat ini dia dasarkan pada hadits nabi "*laa dlarara wa laa*

⁷⁶ Halil Thahir, *Ijtihad Maqashidi*, Yogyakarta, Lkis Pelangi Aksara, 2015, h. 164-165.

dliraara”. Hadits tersebut menurut beliau secara khusus menekankan pada peniadaan *mafsadah* yang secara otomatis menjadikan terpeliharanya *mashlahah*. Dari sini, maka wajib hukumnya mendahulukan *mashlahah*. Di samping itu, *mashlahah* juga merupakan tujuan dari diterapkannya hukum-hukum pada mukallaf, sementara dalil-dalil yang lain hanyalah merupakan sarana saja (*wasâil*), sehingga mendahulukan tujuan harus diutamakan daripada sarana.⁷⁷

Selanjutnya, Muhammad Roy Purwanto, seseorang yang giat meneliti konsep *mashlahah* Imam al-Thufi menjabarkan keterangan terkait perandaian kasus jika suatu saat terjadi pertentangan antara *mashlahah* dan *mafsadah*. Secara ringkas bisa disajikan dalam tabel berikut ini.⁷⁸

PERANDAIAAN KASUS MASHLAHAH	PILIHAN YANG DIMENANGKAN
Perkara I	
Jika perkara (hukum) mengandung satu <i>mashlahah</i>	Harus dipilih dan dilakukan
Jika ada dua atau lebih perkara (hukum yang mengandung <i>mashlahah</i>) bergabung menjadi satu.	(1) Kalau memungkinkan maka dilakukan semuanya (2) Dilakukan yang paling memungkinkan (3) Kalau tidak memungkinkan,

⁷⁷ Najmuddin al-Thufi, *Kitab al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*, Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1998, h. 332.

⁷⁸ Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam*, Bantul: Kaukaba Diwantara, 2014, h. 5-6.

	maka dipilih mashlahah yang paling mendapatkan perhatian syara'.
Jika ada perkara (hukum) yang mengandung dua mashlahah yang seimbang (kualitas dan kuantitasnya)	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi (<i>qur'ah</i>).
Perkara II	
Jika ada perkara (hukum) yang mendatangkan satu mafsadah	Harus ditolak
Jika ada perkara (hukum) yang mengandung dua atau lebih mafsadah	(1) Jika memungkinkan, ditolak semuanya (2) Jika tidak, maka ditolak yang paling banyak mafsadahnya
Jika ada dua atau lebih perkara (hukum) yang seimbang mafsadahnya (kualitas dan kuantitas)	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi
Perkara III	
Jika ada perkara (hukum) yang mengandung mashlahah dan menghindarkan mafsadah	Harus dilakukan pilihan
Jika ada perkara (hukum) di satu sisi mengandung mashlahah dan di satu sisi mengandung mafsadah	(1) Kalau lebih banyak mashlahah, maka diambil (2) Kalau lebih banyak mafsadah, maka tidak diambil
Jika kualitas dan kuantitas antara mashlahah dan mafsadah berimbang	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi (<i>qur'ah</i>)
Perkara IV	
Jika ada dua perkara (hukum) bertentangan, yang satu membawa mashlahah dan yang satu menghindarkan mafsadah	Diambil yang secara kualitas dan kuantitas paling banyak membawa mashlahah atau paling sedikit membawa mafsadah

Jika kedua perkara tersebut berimbang secara kualitas dan kuantitas)	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi (<i>qur'ah</i>)
--	---

BAB IV
PANDANGAN MASHLAHAH MURSALAH
IMAM AL-SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI
TENTANG BATASAN USIA NIKAH MENURUT KOMPILASI
HUKUM ISLAM

A. ANALISIS PERBANDINGAN KONSEP MASHLAHAH MURSALAH IMAM AL-SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI

Dalam memahami syariat, manusia perlu memiliki metode yang bermacam-macam untuk mencapai *maqshud al-syâri'* (tujuan Allah sebagai pembuat syariat) agar tidak sampai terjadi kesalahan dalam pelaksanaannya. Memahami *nash* al-Qur'an maupun Hadits tidak cukup hanya dilakukan secara tekstual, sebab perubahan dinamika kehidupan dari berbagai sudut sudah merupakan suatu keniscayaan dalam setiap zaman. Dilihat dari segi bagaimana *nash-nash* itu turun (*wurûd*), semua ayat al-Qur'an diturunkan secara pasti dari Allah (*qath'iyah al-wurûd*) dari Allah melalui malaikat Jibril kemudian disampaikan kepada Rasulullah saw, hingga sampai kepada kita secara mutawatir yang kemudian disebut mutawatir. Sementara *nash-nash* Hadits, ada yang *qathiyu al-wurûd* yang kemudian disebut hadits mutawatir dan ada *nash* yang masih diperdebatkan bagaimana turunnya (*dzanniyah al-wurûd*) mulai dari

Rasulullah saw sampai pada generasi-generasi selanjutnya.¹ Sedangkan dari segi penunjukan hukumnya (*dalâlah*), baik dalam al-Qur'an maupun Hadits, *nash-nash* yang penunjukannya tidak tegas (*dzanniy al-dalâlah*) jumlahnya lebih banyak jika dibandingkan dengan *nash* yang sudah jelas penunjukannya (*qath'iy al-dalâlah*). Melalui ayat-ayat yang sudah pasti penunjukannya para ulama mencoba membuat kesimpulan hukum atau penafsiran sesuai dengan pengetahuan dan kondisi dimana mereka hidup, selama tidak keluar dari arti lafal.² Sedangkan dalam dalil yang masih *dzanny al-dalâlah* para ahli hukum Islam juga berupaya untuk menemukan kesimpulan hukum. Namun karena bersumber pada dalil *dzanny*, kesimpulan hukumnya pun akan bersifat *dzanny*, relatif, temporer dan tidak mutlak benar.³

Dalam hubungan ini, Harun Nasution secara ilustratif menyatakan: “Kelompok ajaran Islam itu kecil di zaman Nabi, lebih besar di zaman *khulafâ ar-râsyidîn*, lebih banyak di zaman Bani Umayyah, lebih banyak lagi di zaman bani Abbas, dan lebih banyak lagi di zaman Bani Usman, begitulah selanjutnya berkembang. Akan tetapi Qur'annya itu-itu juga”.⁴ Memahami pernyataan ini dapat diketahui bahwa kemungkinan untuk mengadakan perubahan dan

¹ Abdul Wahhab al-Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013, h. 25.

² Fathurrarman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999, h. 44.

³ *Ibid*, h. 45.

⁴ *Ibid*, dikutip dari Harun Nasution, *Dasar Pemikiran Pembaharuan dalam Islam* dalam M. Yunan Yusuf.

pembaharuan ajaran Islam yang bersifat relatif sangatlah besar. Apalagi pada era modern seperti sekarang ini dimana akan banyak kita temui persoalan yang sama sekali baru. Dalam hal ini kita perlu bertumpu pada pendapat ahli fiqh terdahulu, tetapi harus mencoba menyelesaikannya sesuai dengan keadaan kita sekarang, dengan tetap merujuk pada al-Qur'an dan Hadits.⁵

Untuk menggali hukum dari *nash*, dapat ditempuh dengan dua macam pendekatan yaitu pendekatan-pendekatan lafadz (*thurûq al-lafdziyyah*) dan pendekatan-pendekatan makna (*thurûq al-ma'nawiyah*). Pendekatan lafadz ialah penguasaan terhadap makna dari lafadz-lafadz dalam *nash* dan konotasinya dari segi umum dan khusus, serta mengetahui *dalalah*-nya apakah *manthûq* atau *mafhûm*. Sedangkan pendekatan makna yaitu penarikan kesimpulan hukum bukan kepada *nash* langsung, melainkan menggunakan metode seperti *qiyas*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, dan lain-lain.⁶

Dalam hal perumusan suatu hukum yang dinamis dan relevan untuk berbagai zaman dan tempat, salah satu metode yang banyak digunakan oleh ulama adalah metode *mashlahah mursalah*. Metode ini tergolong metode yang *mukhtalaf fih*, artinya sebagian ulama menggunakan metode ini untuk dijadikan alat penggali hukum seperti ulama Malikiyyah dan Hanafiyyah, sementara ulama lain

⁵*Ibid.*

⁶ Syamsul Bahri, dkk, *Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: TERAS, 2008, cet. 1, hlm. 55.

menolaknya karena dianggap jauh dari tuntunan *nash* al-Qur'an dan Sunnah seperti ulama Syafi'iyah dan Hanabilah.⁷

Bicara mengenai *mashlahah mursalah*, metode ini sesungguhnya telah ada sejak zaman sahabat sepeninggal Rasulullah. Namun penyempurnaan kaidah-kaidah terkait *mashlahah mursalah* mencapai puncaknya pada masa ulama yang datang pada abad ketujuh dan delapan Hijriyah, seperti 'Iz al-Din bin 'Abd al-Salam (600/1209), al-Qarafi (684/1285), Najm al-Din al-Thufi (716), Ibn Taimiyyah (728/1330), Ibnu Qayyim al-Jawzi (751/1350), dan al-Syathiby (790/1338). Namun penambahan dan penyempurnaan yang dilakukan oleh para ulama abad ketujuh dan delapan tidak lagi berpengaruh banyak kepada kegiatan pendidikan dan pengembangan ilmu, ataupun penggunaan kaidah-kaidah oleh para ulama di masa kemunduran. Buku-buku orisinal karangan para ulama besar di ujung kejayaan dan menjelang masa kemunduran ini tidak beredar secara luas, karena para ulama pengikut madzhab cenderung tidak membacanya dan lebih tepat tidak mau menggunakannya. Kitab-kitab orisinal tersebut, boleh dikatakan baru dibaca kembali di masa modern, setelah keinginan untuk melakukan *tajdîd* semakin berkembang dan menguat, bahkan menjadi arus utama.⁸

Di antara para pemikir muslim yang marak membahas dan merumuskan teori *mashlahah mursalah* pada periode pertengahan

⁷

⁸ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, Jakarta: Prenadamedia Grup, 2016, h. 10.

adalah Abu Ishaq al-Syathiby dan Najm al-Din al-Thufi. Al-Syathiby misalnya, ia memiliki sebuah karya yang populer dan paling berpengaruh di bidang ushul fiqh yaitu *al-Muwâfaqat Fî Ushûl al-Syari'ah*. Di dalamnya dia memperkenalkan model penalaran yang baru, yaitu berusaha mencari dan menemukan kemaslahatan dan tujuan dari suatu ketentuan atau peraturan yang diturunkan Allah SWT. Menurutnya, suatu penalaran dianggap tidak memadai kalau hanya bertumpu pada pertimbangan *lughawiyah*, yaitu upaya mencari makna berdasarkan pertimbangan semantik dan gramatikal. Untuk itu beliau memperkenalkan metode penalaran yang bertumpu pada pertimbangan *maqâshid al-syari'ah* (kemaslahatan yang ingin dicapai oleh Allah melalui peraturan yang diturunkan-Nya), mungkin dapat disebut sebagai tujuan hukum.⁹

Selanjutnya Imam al-Thufi, muncul dengan latar belakang perumusan konsep *mashlahah* yang berbeda dari al-Syathiby, yakni dengan bertolak dari hadits nabi “*lâ dlarara wa lâ dlirâra*” yang ia jabarkan keterangannya dalam karyanya *Kitab al-Ta'yîin Fî Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*, berpendapat bahwa kemaslahatan manusia merupakan sumber hukum paling tinggi dan paling kokoh, karena ia merupakan tujuan pertama agama dan poros utama maksud syari'ah (*quthb maqshûd al-syari'ah*). Pendapat ini didasari beberapa argumen. *Pertama*, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber yang paling jelas yang bersifat riil di dalam

⁹ *Ibid.*

dirinya sendiri (*amr haqîqy fî nafsîhi*), oleh karenanya terbukti dengan sendirinya yang tidak perlu diperdebatkan (*lâ yukhtalafu fîh*). Kedua, tidak ada perbedaan yang besar pada ulama bahwa *mashlahah* merupakan puncak tujuan syariat. Sementara, ada perbedaan mendasar ulama mengenai sumber hukum lain, yaitu al-Qur'an, al-Sunnah, *ijma'* dan sumber hukum lain.¹⁰

Kedua imam ini sama-sama memberikan perhatian lebih terhadap metode *istidlâl* berupa *mashlahah mursalah* ini. Mereka sama beranggapan bahwa tujuan Allah menurunkan syariat adalah semata-mata sebagai kemaslahatan bagi manusia.¹¹

Namun terdapat beberapa perbedaan yang sangat menonjol dalam pemikiran mereka tentang konsep *mashlahah mursalah* ini. Berikut ini adalah ulasan di balik konsep *mashlahah* Imam al-Syathiby dan Imam Al-Thufi beserta analisis perbandingan di antara keduanya.

Dari ulasan konsep *mashlahah mursalah* yang telah dijabarkan, berikut adalah tabel hasil analisis perbandingan konsep *mashlahah mursalah* Imam al-Syathiby dan Imam al-Thufi.

¹⁰ Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam*, Bantul: Kaukaba Diwantara, 2014, h. 5-6.

¹¹ *Ibid*, h. 83.

Nama Tokoh	Latar Belakang Pemikiran	Klasifikasi <i>Mashlahah</i>	Cara Mengetahui <i>Mashlahah</i>	Peranan Akal dalam Menentukan <i>Mashlahah</i>
Al-Syathiby (w. 790 H/1388 M, tanggal kelahirannya tidak diketahui)	Madzhab: Maliki Mengakui <i>mashlahah mursalah</i> sebagai metode <i>istinbâth</i> hukum setelah <i>nash</i> dan <i>ijma'</i>	<i>Mashlahah</i> terbagi menjadi tiga, yaitu: <i>mu'tabarah</i> , <i>mulghah</i> dan <i>mursalah</i> . Dan menjadi tiga tingkatan, yaitu: <i>dlorûriyyah</i> , <i>hâjjiyyah</i> dan <i>tahsîniyyah</i> . Kesemuanya dikembalikan pada pemeliharaan <i>dhorûriyyah al-khamsah</i> ; yakni pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.	Berpijak pada <i>nash</i> , baik al-Qur'an maupun hadits dengan menggunakan metode rasionalitas-induktif atau <i>istiqrâ'i</i> .	Akal diberi peran untuk membantu mengetahui <i>mashlahah</i> yang terkandung dalam syariat. Sehingga apabila terjadi pertentangan antara <i>nash</i> dengan <i>mashlahah</i> maka tetap didahulukan <i>nash</i> . Dalam <i>al-Muwafaqat</i> disebutkan: إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعاً. ¹²
Al-Thufi (673 H/1274 M - 716)	Madzhab: Hanbali Berangkat dari penafsiran	Tidak ada klasifikasi dalam tingkatan <i>dlorûriyyah</i> ,	Dengan mengandalkan akal pikiran manusia tanpa	Akal merupakan aset berharga penentu

¹²Abu Ishaq al-Syathiby, *Al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004, h. 51.

H/1316 M)	terhadap hadits <i>lâ dharara wa lâ dhirâra</i> yang menunjukkan bahwa kemaslahatan manusia harus diciptakan dan kemaslahatan itu menjadi sumber hukum paling tinggi dan paling kokoh	<i>hâjiyyah</i> dan <i>tahsîniyyah</i> . Baginya, <i>mashlahah</i> bersifat mutlak tanpa batas. Kekatannya berkisar pada <i>râjih/qawy</i> . Semua <i>mashlahah</i> legal baik sesuai atau tidak sesuai dengan <i>nash</i> .	perlu konfirmasi <i>nash</i> .	<i>mashlahah</i> . Apabila terjadi pertentangan antara <i>mashlahah</i> dengan <i>nash</i> maka didahulukan <i>mashlahah</i> . Dalam <i>Kitab al-Ta'yîin Fî Syarh al-Arba'în al-Nawawiyah</i> disebutkan: وجب أن يكون تقدم رعاية المصالح على باقي أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله. ¹³
-----------	---	--	--------------------------------	---

¹³Najm al-Din al-Thufi, *Kitab al-Ta'yîin Fî Syarh al-Arba'în al-Nawawiyah*, h. 270.

B. BATASAN USIA NIKAH DI INDONESIA DILIHAT DARI PERSPEKTIF *MASHLAHAH MURSALAHIMAM* AL-SYATHIBY DAN IMAM AL-THUFI

1. Batasan Usia Nikah Menurut Kompilasi Hukum Islam Ditinjau Daritujuan Dan Hikmah *Tasyri'* Pernikahan

Termasuk salah satu syarat perkawinan adalah bahwa kedua mempelai harus telah mencapai usia yang layak untuk melangsungkan perkawinan. Maksudnya keduanya harus memiliki syarat *ahliyyah* yang secara terminologis berarti kecakapan atau kelayakan seseorang untuk memastikan dan menetapkan, menjadikan layak atau tidaknya menerima kitab atau tanggung jawab untuk melaksanakan syariat. Yakni mereka harus memiliki sifat baligh (*al-bulûgh*), berakal sempurna (*'âqil*), dan dewasa (*rusyd*). Karena dari segi perkembangan hidupnya, pencapaian manusia dalam *ahliyyah* memiliki lima tingkatan, yaitu masa janin, masa kanak-kanak, masa tamyiz, masa baligh dan masa *rusyd*. Pada tahapan atau sifat *rusyd* inilah yang menjadikan manusia sempurna seutuhnya mendapatkan *ahliyyah al-wujûb* dan *ahliyyah al-adâ'*¹⁴. Dengan *rusyd*, manusia bisa melakukan berbagai aktivitas yang memungkinkannya untuk memperoleh keuntungan dan kerugian. Keduanya sudah menjadi tanggung jawab sepenuhnya, tanpa ada

¹⁴*Ahliyyah al-wujûb* adalah kecakapan seseorang untuk mendapatkan hak dengan pasti. Sedangkan *ahliyyah al-adâ'* adalah kecakapan seseorang untuk mengerjakan kewajiban *syar'iyah* yang dilakukan dengan benar dan dipertanggung jawabkan.

yang bisa menghalangi.¹⁵ Patokan kriteria “layak” dan “dewasa” disini menurut penulis semata-mata merupakan suatu upaya untuk mengembalikan perkawinan kepada hakikat pensyariatannya. Allah berfirman dalam QS. An-Nisa’ [4]: 6.

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ

أَمْوَالَهُمْ...الآية ﴿٦﴾

Artinya:

“Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.”(QS. An-Nisa’ [4]: 6)

M. Quraish Shihab menjabarkan tafsirannya tentang ayat ini, bahwa di dalamnya tersurat perintah bagi wali untuk menguji anak-anak yatim dengan memperhatikan keadaan mereka sampai hampir mencapai umur yang menjadikan mereka mampu memasuki gerbang perkawinan. Kemudian jika telah diketahui bahwa mereka telah memiliki kecerdasan (*rusyid*), yakni kepandaian untuk memelihara harta serta kestabilan mental maka wali dapat menyerahkan harta mereka, sebab ketika itu tidak ada lagi alasan untuk menahan harta mereka.¹⁶

¹⁵ Mardani, *Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam Modern*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011, h. 65-67.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2000, h. 333.

Bicara soal batasan usia menikah, hal ini merupakan persoalan yang oleh fiqih tidak dibahas. Artinya tidak ada *nash* tertentu yang menjelaskan di batasan usia berapa manusia dapat dikatakan dewasa (*rusyid*). Bahkan kitab-kitab fiqih memperbolehkan kawin antara laki-laki dengan perempuan yang masih kecil atau biasa disebut dengan nikah *shighar*. Kebolehan ini ada yang dinyatakan dengan jelas seperti dalam kitab *Fath al-Qadîr* berikut ini: “*Boleh terjadi perkawinan antara laki-laki yang masih kecil dan perempuan yang masih kecil*” atau “*Boleh menikahkan laki-laki yang masih kecil dan perempuan yang masih kecil*”, adapula yang disebutkan secara tidak langsung sebagaimana setiap kitab fiqih menyebutkan kewenangan wali mujbir mengawinkan anak-anaknya yang masih kecil atau perawan. Bahkan dalam literatur fiqih kontemporer ditemukan ungkapan: “*Bila seorang laki-laki mengawini seorang perempuan yang masih kecil, kemudian istri disusukan oleh ibu si suami, maka istrinya itu menjadi haram baginya*”. Dari ungkapan tersebut dapat dipahami bahwa si istri berumur dua tahun ke bawah, karena susuan yang menyebabkan hukum haram itu ialah berlangsung selagi yang menyusui masih berumur dua tahun atau kurang. Itu berarti boleh melangsungkan perkawinan selagi pengantin perempuan masih bayi. Kebolehan tersebut disebabkan tidak adanya ayat al-Qur’an maupun hadits yang secara jelas menyebutkan batasan usia perkawinan. Bahkan

Nabi sendiri mengawini Siti Aisyah pada saat usianya baru mencapai 6 tahun dan menggaulinya setelah berumur 9 tahun.¹⁷

Disebabkan oleh tidak adanya ketentuan minimal untuk usia menikah, maka pada akhirnya ulama berpikir perlu adanya ijtihad oleh ulama untuk menentukan batasan usia tersebut. Tentunya dengan mempertimbangkan tingkat kemaslahatan dan kemafsadatan yang akan dicapai oleh objek hukumnya. Karena meski tidak disebutkan secara jelas, masih ada *nash* yang secara *kully* membahas tentang ketentuan kapan seseorang dikatakan boleh melakukan pernikahan, seperti:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ

مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢﴾

Artinya:

“Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.” (QS. An-Nur [24]: 32)

Kata *al-ayâmâ* (الأيامى) adalah bentuk jamak dari *ayyim*

(أيم) yang pada mulanya berarti perempuan yang tidak memiliki pasangan. Tadinya kata ini hanya digunakan untuk kata janda, tetapi kemudian meluas sehingga masuk mencakup juga pria

¹⁷ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2009, h. 66.

yang hidup membujang, baik jejaka maupun duda. Kata tersebut bersifat umum sehingga termasuk juga wanita tuna susila. Sementara kata *shâlihîn* (صالحين) dipahami oleh banyak ulama dalam arti “yang layak kawin”, yakni yang mampu secara mental dan spiritual untuk membina rumah tangga, bukan dalam arti yang taat beragama.¹⁸ Kata sifat *shâlihîn* itu diperuntukkan bagi para budak, karena mereka harus bekerja untuk majikannya sekaligus untuk keluarganya jika ia telah menikah, maka ada syarat *al-shâlihîn* yang berarti layak kawin.

عن عبد الله ابن مسعود -رضي الله عنه- قال: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبَابًا لَا نَجِدُ شَيْئًا فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْصُرُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ¹⁹ (روته الجماعة)

Artinya:

“Diriwayatkan dari Abdullah bin Mas’ud, ia mengatakan, saat kami bersama Nabi saw. sebagai anak-anak muda yang tak memiliki sesuatu (istri), Rasulullah saw. bersabda: “Wahai para pemuda, barang siapa di antara kamu yang sanggup membelanjai rumah tangga (sanggup beristri) maka hendaklah ia beristri, karena sesungguhnya yang demikian itu lebih dapat memejamkan mata dan lebih dapat memelihara nafsu syahwat dan barang siapa tiada sanggup beristri maka hendaklah ia berpuasa, karena sesungguhnya berpuasa itu adalah untuk meredam gejolak syahwat.” (H.R. Al-Jama’ah, Al-Muntaqa II: 493)

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh*, Jakarta, Lentera hati, 2002, h. 536.

¹⁹ Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Al-Bukhori Al-Ju’fi, *Shahih Al-Bukhari, Baabu Man Lam Yastathi’ al-Baa’ah Falyashum*, Maktabah Syamilah.

Lewat dalil-dalil pokok tersebutlah dirumuskan suatu patokan usia minimal nikah dalam undang-undang dengan mengambil pertimbangan nilai kemanfaatan dan kemaslahatan, serta menganut prinsip bahwa calon suami-istri harus telah matang jasmani dan rohaninya untuk melangsungkan perkawinan, agar dapat memenuhi tujuan luhur serta hikmah dari perkawinan, yakni untuk membentuk keluarga yang *sakînah*, *mawaddah* dan *rahmah*, menghalalkan pemenuhan tuntutan hajat biologis kemanusiaanserta mendapat keturunan yang baik dan sehat. Kedewasaan yang matang diharapkan dapat menerima dan menyelesaikan problematika rumah tangga dengan nalar yang matang dan berpikir dewasa. Dari sudut kesehatan, kematangan dari para mempelai yang akan menikah, khususnya bagi mempelai perempuan, sangatlah penting. Hal ini berkaitan dengan kematangan alat reproduksi dan kematangan jiwa ketika seorang ibu mendidik dan membina anaknya. Bibit unggul atau orang tua yang matang akan melahirkan anak-anak yang sehat dan kuat.²⁰

Selain nilai kemanfaatan dan kemaslahatan, terkait kedua pasangan harus telah mencapai usia yang layak untuk melangsungkan perkawinan, hal ini didukung oleh nilai kepastian hukum dan nilai keseimbangan, bahwa undang-

²⁰ Kaharuddin, *Nilai-Nilai Filosofi Perkawinan*, Jakarta: Mitra Wacana media, 2015, h. 182.

undang tentang perkawinan menganut prinsip calon suami harus telah masak jiwa raganya untuk dapat melangsungkan perkawinan supaya dapat mewujudkan tujuan perkawinan secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapat keturunan yang baik dan sehat. Selain itu, perkawinan juga mempunyai hubungan dengan masalah kependudukan, maka untuk mengurangi laju kelahiran, harus dicegah adanya perkawinan antara calon suami istri yang masih di bawah umur, sebab batas umur yang lebih rendah bagi seorang wanita untuk kawin mengakibatkan laju kelahiran yang lebih tinggi jika dibandingkan dengan batas umur yang lebih tinggi. Sehubungan dengan hal tersebut, maka Undang-Undang tentang Perkawinan menentukan batas umur untuk kawin baik bagi laki-laki maupun wanita, yaitu 19 tahun untuk laki-laki, dan 16 tahun untuk wanita.²¹

Dalam pembahasan ini, penulis menyorot pasal terkait batasan usia nikah yang ada dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), yakni pada Pasal 15 ayat (1) yang berbunyi: “*Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun*

²¹*Ibid*, h. 182.

dan calon istri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun."²² Meski diketahui isinya merupakan bentuk penegasan dari apa yang telah ditetapkan dalam Kitab Undang-Undang Perkawinan, namun apa yang ditetapkan dalam Kompilasi Hukum Islam ini merupakan hasil ijtihad para ulama Indonesia yang didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga perkawinan.²³

Berdasarkan pengamatan terhadap fenomena kehidupan rumah tangga yang ada di negara kita saat ini, terdapat beberapa pihak yang mempermasalahakan penetapan usia nikah yang ada dalam hukum positif. Sebagian di antaranya meminta batasan usia tersebut dinaikkan dari semula karena melihat realita kehidupan rumah tangga sekarang ini, dimana banyak ditemukan ketidak-harmonisan dan problem kesehatan reproduksi pada perempuan yang hamil di usia belasan tahun,²⁴ sebagian yang lain justru menginginkan dihilangkannya batasan usia tersebut sebab itu merupakan hak mutlak milik wali sehingga negara seharusnya tidak ikut campur tangan dalam hal ini.²⁵

²² Lihat Kompilasi Hukum Islam.

²³ Ali Imron, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015, h. 29.

²⁴ Seperti Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN), sekelompok ulama yang andil dalam forum Bahtsul Masail bertema Pernikahan Usia Anak yang diselenggarakan oleh Majelis Permusyawaratan Pengasuh Pesantren se-Indonesia (MP3I) di Pondok Pesantren Kauman Lasem, Rembang, pada Maret 2016 lalu, dan Yayasan Kesehatan Perempuan (YKP) dan Yayasan Pemantauan Hak Anak (YPHA).

²⁵ Data diperoleh dari hasil wawancara penulis dengan Ust. Nur Aziz, S.Th.I., selaku notulen dalam Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama' Jawa

Banyaknya usulan ini membuat kita sadardengan perubahan kondisi di masyarakat kita seiring dengan berjalannya zaman. Sebab sebagaimana kita tahu bahwa hukum berubah-ubah sesuai dengan perubahan waktu dan ruang (*taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*).²⁶ Menurut penulis, keadaan perempuan di usia 16 tahun dan laki-laki di usia 19 tahun di zaman dahulu (dimana pembatasan usia nikah ditetapkan dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974) dan sekarang pastilah berbeda. Kondisi keduanya mungkin sekali berubah seiring dengan berlalunya waktu, bisa dipengaruhi oleh budaya, adat, kondisi sosial dan perubahan lingkungan sekitar yang dapat memberi dampak pada warna di kehidupan rumah tangganya, kualitas generasi yang diturunkan, dan masa depan bangsa ini tentunya, sebagaimana disampaikan oleh Prof. Quraish Shihab.

Ditinjau dari hikmah dan tujuan disyariatkannya pernikahan, remaja perempuan berusia 16 tahun masih merupakan siswa yang umumnya belum tamat belajar di bangku SMA, begitu jugalaki-laki yang berusia 19 tahun juga ada yang belum lulus SMA. Menurut penulis, remaja di usia itu fokus pikirannya masih ada pada pencarian jati diri dan cenderung

tengahyang diselenggarakan di STAI NU Temanggung pada Senin, 8 Agustus 2016 lalu. Secara lengkap penulis cantumkan dalam pendahuluan karya tulis ini.

²⁶ Dalam kitab *I'lâm al-Muwaqqi'în* Ibnu Qayyim mengatakan :

تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنبات والعيواند (إعلام الموقعين، ج ٣، ص ١١)

baru melihat hal-hal baru di luar lingkungan keluarganya dan belum tentu dapat memenuhi kebutuhan finansialnya sendiri. Padahal secara psikologis, kedewasaan merupakan suatu fase pada kehidupan manusia yang menggambarkan telah tercapainya keseimbangan mental dan pola pikir dalam setiap perkataan dan perbuatan. Seseorang yang telah mampu bekerja (*kuwat gawe*) untuk mencari penghidupan, maka sesungguhnya secara pribadi dia telah mampu berfikir dan bertanggung jawab atas kebutuhan hidupnya.²⁷

Gambaran-gambaran perubahan kondisi masyarakat yang menjadi kendala instabilitas kehidupan berumah tangga pada masa sekarang ini sebab perkawinan yang dilakukan pada usia yang masih muda di antaranya adalah kurang optimalnya capaian terhadap tujuan disyariatkannya perkawinan. Karena perkawinan merupakan sebuah perbuatan hukum, maka ia menimbulkan akibat hukum berupa hak dan kewajiban antar suami-istri dan juga pihak-pihak lain yang berhubungan dengan keduanya. Kemampuan fisik dan kematangan jiwa sangat penting bagi kedua pasangan suami istri agar mampu menanggung beban tanggung jawab keluarga. Khususnya tanggung jawab terhadap anak yang dilahirkan. Rumah tangga yang tidak harmonis akan berdampak buruk terhadap pembinaan

²⁷ HM. Ghufron, *Makna Kedewasaan dalam Perkawinan; Analisis terhadap Pembatasan Usia Perkawinan dalam Undang-undang NO. 1 Tahun 1974*, E-Journal, h. 17.

anak dan hal itu umumnya terjadi dalam lingkungan keluarga yang kawin sebelum memiliki kematangan berpikir.²⁸ Selain apa yang telah dipaparkan di atas, dampak lain yang mungkin ditimbulkan akibat perkawinan usia muda adalah melahirkan keturunan yang lemah, di samping itu umumnya tingkat ekonominya lemah, pendidikannya rendah, bahkan mungkin tingkat pengetahuan dan pengamalan ajaran agamanya juga rendah, serta tidak jarang berakibat perceraian.²⁹

Selanjutnya dilihat dari segi kesehatan, acapkali ditemukan adanya gangguan reproduksi pada pasangan-pasangan suami istri yang usianya masih relatif muda. Dalam dunia kesehatan dijelaskan bahwa setiap anak menjelang *'âqil balîgh*, yang pada laki-laki ditandai dengan ejakulasi (mimpi basah) dan pada anak perempuan ditandai dengan haid (menstruasi pertama), bukan berarti bahwa anak itu sudah dewasa yang siap untuk menikah. Perubahan biologis tersebut merupakan pertanda bahwa proses pematangan organ reproduksi mulai berfungsi, namun belum siap untuk berproduksi (hamil dan melahirkan). Persiapan perkawinan sesuai dengan kesehatan jiwa meliputi berbagai aspek, yaitu biologis (fisik), mental (psikologis), psikososial dan spiritual.³⁰ Kehamilan remaja

136. ²⁸ M. Abdi Koro, *Perlindungan Anak di Bawah Umur*, Bandung: Alumni, 2012, h.

²⁹ *Ibid.*, h. 138.

³⁰ Ahsin W. Al-Hafidz, *Fikih Kesehatan*, Jakarta: Amzah, 2007, h. 235-236.

berdampak negatif pada kesehatan remaja dan bayinya, juga dapat berdampak sosial dan ekonomi. Kehamilan pada usia muda atau remaja antara lain beresiko kelahiran prematur, berat badan bayi lahir rendah (BBLR), pendarahan persalinan, yang dapat meningkatkan kematian ibu dan bayi. Kehamilan pada remaja juga terkait dengan kehamilan tidak dikehendaki dan aborsi tidak aman. Persalinan pada ibu di bawah usia 20 tahun memiliki kontribusi dalam tingginya angka kematian neonatal, bayi dan balita. Riset pada tahun 2012 mendapatkan bahwa angka kematian neonatal, postneonatal, bayi dan balita pada ibu yang berusia kurang dari 20 tahun lebih tinggi dibandingkan pada usia 20-39 tahun.³¹ Dalam hal persiapan ini, pada aspek biologis menurut kesehatan, seseorang dikatakan telah siap berreproduksi pada usia ideal, yaitu antara 20-25 tahun bagi wanita, dan usia antara 25-30 tahun bagi pria. Masa ini merupakan masa yang paling baik untuk berumah tangga.³²

³¹ Infodatin; Pusat Data dan Informasi Kementerian Kesehatan RI, *Situasi Kesehatan Reproduksi Remaja*, Pusat Data dan Informasi Kementerian Kesehatan RI.

³² Ahsin W. Al-Hafidz, *Fikih Kesehatan*.

2. Analisis Terhadap Batasan Usia Nikah di Indonesia dengan Konsep *Mashlahah mursalah* Imam Al-Syathibi dan Imam Al-Thufi

Pada pembahasan sebelumnya telah dipaparkan dalil-dalil *kully* (umum) yang mendasari penentuan batasan minimal usia menikah bagi seseorang, yakni 16 tahun untuk perempuan dan 19 tahun untuk laki-laki. Dalil-dalil tersebut adalah:

a. QS. QS. An-Nur [24]: 32

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِيهِمُ
اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾

Artinya:

“Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.” (QS. An-Nur [24]: 32)

b. QS. An-Nisa' [4]: 6

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِنْهُمْ زُجْهًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

Artinya:

“Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka

serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.”(QS. An-Nisa’ [4]: 6)

c. Hadits Riwayat Abdullah ibn Mas’ud *ra*.

عن عبد الله ابن مسعود -رضي الله عنه- قال: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ شَبَابًا لَا نَجِدُ شَيْئًا فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ³³ (رواه الجماعة)

Artinya:

“Diriwayatkan dari Abdullah bin Mas’ud, ia mengatakan, saat kami bersama Nabi saw. sebagai anak-anak muda yang tak memiliki sesuatu (istri), Rasulullah saw. bersabda: “Wahai para pemuda, barang siapa di antara kamu yang sanggup membelanjai rumah tangga (sanggup beristri) maka hendaklah ia beristri, karena sesungguhnya yang demikian itu lebih dapat memejamkan mata dan lebih dapat memelihara nafsu syahwat dan barang siapa tiada sanggup beristri maka hendaklah ia berpuasa, karena sesungguhnya berpuasa itu adalah untuk meredam gejala syahwat.” (H.R. Al-Jama’ah, Al-Muntaqa II: 493)

Pada dalil-dalil di atas, petunjuk-petunjuk terkait batasan kapan seseorang diperbolehkan menikah. Secara jelas dapat kita pahami lewat arti atau tafsir dari masing-masing poin yang ditunjuk dalam *nash-nash* tersebut.

³³ Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Al-Bukhori Al-Ju’fi, *Shahih Al-Bukhari, Baabu Man Lam Yastathi’ al-Baa’ah Falyashum*, Maktabah Syamila.

- a. Di dalam dalil yang pertama, yakni QS. An-Nur [24]: 32, poinnya ada pada kata *al-ayâmâ* (الأيامى). Kata tersebut adalah bentuk jamak dari *ayyimun* (آيمى) yang berarti orang-orang yang masih membujang. Tadinya kata ini hanya digunakan untuk kata janda, tetapi kemudian meluas sehingga masuk mencakup juga pria yang hidup membujang, baik jejak maupun duda.³⁴
- b. Kemudian di dalil yang kedua, yakni QS. An-Nisa' [4]: 6, poinnya ada pada kata *rusyd* (رشد), yaitu sifat cerdas yang menjadikan manusia sempurna seutuhnya mendapatkan *ahliyyah al-adâ'*. Dengan *rusyd*, manusia bisa melakukan berbagai aktivitas yang memungkinkannya untuk memperoleh keuntungan dan kerugian. Keduanya sudah menjadi tanggung jawab sepenuhnya, tanpa ada yang bisa menghalangi.³⁵
- c. Dan pada dalil ketiga, terdapat kata *man istathâ'a* (من استطاع) yang berarti "barang siapa telah mampu berjimak". Ulama berbeda pendapat dalam mengartikan kata ini. namun pendapat yang paling benarmengatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *al-bâ'ah* adalah bersenggama (jima').

³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh*, Jakarta, Lentera hati, 2002, h. 536.

³⁵ Mardani, *Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam Modern*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011, h. 65-67.

Sehingga maksud hadits tersebut adalah siapapun yang telah mampu bersenggama karena telah mampu memenuhi biaya pernikahan dan nafkah keluarga maka hendaklah ia menikah.³⁶ Kemampuan yang dimaksud oleh hadits tersebut oleh fuqaha diartikan memiliki kesanggupan secara jasmani, rohani dan materi. Ketiga hal ini memang dibutuhkan bagi pergaulan kehidupan berumah tangga. Perintah menikah ini gugur manakala seseorang tidak mampu mencukupi nafkah keluarga. Sebagai penawarnya, Rasulullah memerintahkan orang yang belum mampu tersebut untuk berpuasa. Sebab puasa dapat menahan seseorang dari bahaya syahwat yang tidak terkendali dan dapat menurunkan produksi air sperma. Perintah menikah oleh sebagian ulama dipahami sebagai perintah wajib dengan bersyaratkan adanya kemampuan untuk mencukupi kebutuhan keluarga (مؤنة التزوج).³⁷

Jika kita melihat batasan minimal usia nikah yang ada dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 15 ayat (1) yang berbunyi: “Untuk *kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya*

³⁶Ibnu Hajar al-‘Asqallani, *Syarh Fath al-Bâri*, nomor hadits 4667, Juz 14, h. 293, Maktabah Syamilah.

³⁷Muhammad bin Ismail al-Amir, *Subul al-Salâm Syarh Bulûgh al-Marâm*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, h. 212.

berumur 19 tahun dan calon istri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun”, kemudian mencocokkannya dengan apa yang disampaikan oleh *nash-nash* di atas, maka simpulan yang dapat penulis paparkan mengenai batasan usia nikah di Indonesia ditinjau dengan konsep *mashlahah mursalah* milik Imam al-Syathibi serta Imam al-Thufi adalah sebagai berikut:

- a) Dilihat dari Konsep *Mashlahah mursalah* Imam al-Syathiby
 Sebagaimana Imam al-Syathiby menjabarkan jenis-jenis *mashlahah* menurut versinya, ketentuan batasan usia nikah minimal 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan salah satu bentuk *mashlahah mursalah*. Sebab ketentuan ini tidak disyariatkan dalam *nash*, baik al-Qur’an maupun Hadits. *Nash* hanya memberikan patokan global mengenai objek yang dapat dikenai hukum *tasyri’* nikah. Dilihat dari *maqâshid syari’ah*-nya, pernikahan disyariatkan dalam rangka *hifdz al-nasl* (menjaga keturunan) dalam tingkatan *dlorûriyyah*³⁸ yakni apabila syariat pernikahan ini tidak ada, maka dampak yang mungkin terjadi adalah kosongnya kekhilafahan/kepemimpinan manusia di bumi sehingga berujung pada kerusakan bumi.³⁹

³⁸ Halil Thahir, *Ijtihad Maqashidi*, Yogyakarta, Lkis Pelangi Aksara, 2015, h. 170.

³⁹ Dalam QS al-Baqarah [2]: 30 Allah menghendaki kepemimpinan manusia di bumi.

Jika dilihat dengan kacamata *mashlahah mursalah* versi Imam al-Syathiby, penulis melihat bahwa memberikan batasan minimal untuk usia menikah merupakan sebuah langkah atau sarana untuk mencapai *maqâshid syarî'ah* pernikahan. *Maqâshid*-nya untuk menjaga keturunan (*hifdz al-nasl*) namun tingkatannya hanya sampai pada ranah *hâjiyyah* saja, tidak sampai pada tingkatan *dlorûriyyah*. Sebab tanpa adanya batasan usia menikah, seseorang hanya akan menemukan beberapa kesulitan dalam kehidupan rumah tangganya karena memungkinkan akan ada kendala yang berkaitan dengan sistem reproduksi pada pasangan muda-mudi yang masih belia, begitu juga kematangan jiwa, mental serta cara berpikir, namun tidak sampai menyebabkan hilangnya nyawa. Selain itu, batasan usia ini juga tidak ditunjukkan oleh dalil khusus, kecuali hanya sebatas dalil-dalil *kully* sebagaimana dijelaskan di atas,

وَأِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ

بِحَمْدِكَ وَنُعَلِّمُكَ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٢﴾

Artinya:

"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." (QS al-Baqarah [2]: 30)

Begitu juga dalam QS al-An'âm [6]: 165, QS al-Naml [27]: 62. Ibn Katsir, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Maktabah Syamilah.

sehingga keberadaan *mashlahah* berupa pembatasan minimal usia menikah ini murni lahir sebagai buah pikir induktif (*istiqrâ'i*) yang dihasilkan dari adanya *nash-nash kully* tentang kriteria orang-orang yang boleh melakukan pernikahan.

Bagi al-Syathiby, mengutamakan *nash* di atas *mashlahah* merupakan sebuah keharusan dalam menentukan suatu hukum. Sementara dalam ketentuan batasan usia 19 tahun untuk laki-laki dan 16 tahun untuk perempuan mengandung pertentangan dengan *nash*. Karena laki-laki berusia 19 tahun dan perempuan 16 tahun di negara kita seharusnya lebih fokus untuk mengembangkan potensi diri mereka daripada menghadapi risiko kesehatan dari hamil usia muda dan tanggung jawab rumah tangga. Jika tanggung jawab rumah tangga dibebankan pada remaja seusia ini, maka dikhawatirkan akan terjadi instabilitas dalam kehidupan mereka. Bentuk instabilitas tersebut adakalanya berbentuk kekerasan dalam rumah tangga. Kekerasan dalam rumah tangga tertinggi terjadi di India, terutama pada perempuan berusia 18 tahun. Perempuan yang menikah di usia yang lebih muda seringkali mengalami kekerasan. Anak yang menghadapi kekerasan dalam rumah tangga cenderung tidak melakukan perlawanan, sebagai akibatnya mereka pun tidak mendapat

pemenuhan rasa aman baik di bidang sosial maupun finansial.⁴⁰

Selain kendala di atas, anatomi tubuh remaja perempuan berusia kurang dari 20 tahun belum siap untuk proses mengandung maupun melahirkan, sehingga dapat terjadi komplikasi berupa *obstructed labour* serta *obstetric fistula*. Data dari UNPFA tahun 2003, memperlihatkan 15%-30% di antara persalinan di usia dini disertai dengan komplikasi kronik, yaitu *obstetric fistula*. Fistula merupakan kerusakan pada organ kewanitaan yang menyebabkan kebocoran urin atau feces ke dalam vagina. Wanita berusia kurang dari 20 tahun sangat rentan mengalami obstetric fistula. Obstetric fistula ini dapat terjadi pula akibat hubungan seksual di usia dini. Pernikahan anak berhubungan erat dengan fertilitas yang tinggi, kehamilan dengan jarak yang singkat, juga terjadinya kehamilan yang tidak diinginkan.⁴¹

Melihat kenyataan yang ada pada remaja laki-laki berusia 19 tahun dan perempuan 16 tahun di atas, maka batasan usia nikah yang ada dalam Kompilasi Hukum Islam bertentangan dengan ketentuan *nash*, yakni adanya ketidaksesuaian dengan lafadz *من استطاع منكم الباءة* (barangsiapa telah

⁴⁰Eddy Fadlyana, Shinta Larasaty, *Pernikahan Usia Dini dan Permasalahannya*, Sari Pediatri, Vol. 11, No. 2, E-Journal 2009, h. 138.

⁴¹*Ibid.*

mampu menikah) dalam hadits Rasulullah yang oleh para fuqoha' dimaknai 'siapapun yang memiliki kesanggupan secara jasmani, rohani dan materi untuk menjalani kehidupan berumah tangga'. Juga kriteria *rusyd* (dewasa), sebagaimana diterangkan dalam QS. al-Nisa' [4]: 6, yang seharusnya dimiliki oleh pasangan suami-istri belum bisa dicapai oleh remaja seusia 19 tahun dan 16 tahun.

Kriteria *rusyd* ini penting dimiliki oleh seseorang yang hendak melangsungkan pernikahan. Secara biologis manusia mengalami tujuh tahapan dalam hidupnya, yaitu *thifl* (usia 0-7 tahun), *shabiyy* (usia 7-14 tahun), *murâhiq* (menjelang pubertas), *syâbb* (remaja), *kahl* (dewasa), *syaiikh* (tua), *haram* (pikun/sangat tua).⁴² Sifat *rusyd* mulai dimiliki manusia pada umumnya ketika mencapai tahapan *syâbb* hingga *kahl*. Dari tahapan-tahapan tersebut, dalam fiqih pencapaian manusia dalam *ahliyyah* digolongkan menjadi lima tingkatan, yaitu masa janin, masa kanak-kanak, masa tamyiz, masa baligh dan masa *rusyd*. Pada tahapan atau sifat *rusyd* inilah yang menjadikan manusia sempurna

⁴² Ibn al-Qayyim, *al-Thibb al-Nabawy*, Juz 1, h. 100, Kitab Digital Maktabah Syamilah.

seutuhnya mendapatkan *ahliyyah al-wujûb* dan *ahliyyah al-adâ'*.⁴³

- b) Dilihat dengan Konsep *Mashlahah Mursalah* Imam al-Thufi

Jika dilihat dengan kaca mata *mashlahah mursalah* versi Imam al-Thufi yang menjadikan *mashlahah* sebagai dalil *mustaqil*, yang bisa berdiri sendiri tanpa perlu berpijak pada *nash*, untuk mengetahui apakah pembatasan minimal usia nikah 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan sudah termasuk dalam *mashlahah* atau belum, yang bisa kita jadikan tolok ukur adalah dengan melihat pada banyaknya *mashlahah* dan *mafsadah* yang ditemui dalam batasan usia minimal tersebut. Sebab kita tidak perlu berpijak pada *nash* sehingga yang diandalkan hanyalah akal pikiran kita, yang menurut Imam al-Thufi memiliki kemampuan untuk menghasilkan suatu hukum.

Dari survei yang sudah dilakukan di beberapa tahun terakhir, pembatasan usia minimal nikah yang ditetapkan dalam kompilasi hukum Islam ternyata mengandung beberapa *mafsadah*. Di antara *mafsadah* yang timbul adalah dari segi kesehatan perempuan yang menjadi ibu di usia muda. Kepala Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) mengusulkan agar batasan

⁴³*Ahliyyah al-wujûb* adalah kecakapan seseorang untuk mendapatkan hak dengan pasti. Sedangkan *ahliyyah al-adâ'* adalah kecakapan seseorang untuk mengerjakan kewajiban *syar'iyah* yang dilakukan dengan benar dan dipertanggung jawabkan.

usia nikah dinaikkan dari yang semula 19 tahun bagi laki-laki menjadi 25 tahun, dan yang semula 16 tahun bagi perempuan menjadi 20 tahun. Karena Kehamilan di bawah usia 20 tahun merupakan kehamilan berisiko tinggi bagi sang ibu maupun bayinya.⁴⁴

Selain apa yang telah dipaparkan di atas, dampak lain yang mungkin ditimbulkan akibat perkawinan usia muda adalah melahirkan keturunan yang lemah, di samping itu umumnya tingkat ekonominya lemah, pendidikannya rendah, bahkan mungkin tingkat pengetahuan dan pengamalan ajaran agamanya juga rendah, serta tidak jarang berakibat perceraian.⁴⁵ Jika seperti ini, maka tujuan pernikahan untuk “melahirkan keturunan yang baik dan sehat” tidak dapat terwujud.⁴⁶

Dari adanya *mafsadah* yang dijumpai dalam pembatasan usia nikah inilah, penulis berkesimpulan bahwa jika dilihat dengan konsep *mashlahah* Imam al-Thufi usia

⁴⁴<https://health.detik.com/read/2015/02/10/160012/2829010/763/usulan-kenaikan-usia-batas-minimal-nikah-untuk-hindari-risiko-kehamilan-dini>, diakses pada hari Jumat, 23 Desember 2016 pukul 12.21 WIB.

⁴⁵*Ibid.*, h. 138.

⁴⁶ Sesuai dengan firman Allah, QS al-Nisa' [4]: 9.

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرْكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِرَاعًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيُحْمَلُوا فِي سُبُلِهِ

Artinya:

“Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.(QS al-Nisa' [4]: 9)

minimal nikah 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan memerlukan revisi, karena mengandung kemungkinan adanya dua atau lebih *mafsadah*. Dalam konsep *mashlahah* Imam al-Thufi, ini mengakibatkan *mafsadah* menjadi *arjah* atau *aqwa* (lebih kuat) dari *mashlahah*-nya. Dan bila mungkin, dinaikkannya batasan usia nikah sebagaimana yang disarankan oleh Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) dari 19 tahun menjadi 25 tahun bagi laki-laki dan dari 16 tahun menjadi 20 tahun bagi perempuan lebih mengandung *mashlahah* bagi kedua mempelai. *Wallohu a'lam bi al-showâb*.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dari pembahasan yang telah penulis paparkan secara keseluruhan, dapat penulis ambil beberapa poin simpulan sebagai berikut:

1. Dalam fiqih, tidak ditemukan *nash* atau ijma' yang menyatakan kapan seseorang dapat melangsungkan pernikahan kecuali hanya dalil-dalil *kully* (umum) yang mengisyaratkan poin-poin kriteria seseorang boleh melakukan pernikahan. Dibatasi usia nikah dalam Kompilasi Hukum Islam; 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan adalah ketetapan yang merupakan suatu produk ijtihad melalui metode *istishlahy* (menggunakan *mashlahah mursalah*). Ketentuan batas usia nikah ini didasarkan kepada pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga perkawinan. Yang ditekankan adalah bahwa calon suami dan istri harus telah masak jiwa raganya, agar tujuan perkawinan dapat diwujudkan secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapat keturunan yang baik dan sehat.
2. Pembatasan usia nikah dalam Kompilasi Hukum Islam, jika dilihat dari kacamata *mashlahah* kedua imam ini, akan mendapatkan hasil yang berbeda. Lewat konsep Imam al-Syathiby, bisa kita dapati bahwa pembatasan usia nikah dalam

KHI sudah merupakan kemaslahatan, karena tidak bertentangan dengan *nash* dan belum ada ketentuan khusus dalam *nash* yang bisa dijadikan objek pen-*qiyas*-an. Akan tetapi, untuk batasan usia 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan dilihat dari sisi mashlahahnya ini tidak menutup kemungkinan akan ada beberapa kemafsadatan yang dijumpai dalam pelaksanaan penerapannya. Sementara jika pembatasan usia nikah ini ditelisik dengan konsep *mashlahah* Imam al-Thufi, kita bisa langsung melihat adakah *mashlahah* atau *mafsadah* yang terkandung di dalamnya. Jika dilihat dari segi kesehatan, perempuan yang menikah dan mengandung di usia kurang dari 20 tahun seringkali akan menghadapi kendala pada kehamilannya. Seperti kandungan yang lemah, tekanan darah tinggi, kelahiran prematur, berat badan bayi lahir rendah (BBLR), pendarahan persalinan, yang dapat meningkatkan kematian ibu dan bayi. Selain itu, hal-hal yang mungkin terjadi dalam pernikahan-pernikahan di usia muda adalah lahirnya keturunan yang lemah, di samping itu umumnya tingkat ekonominya lemah, pendidikannya rendah, bahkan mungkin tingkat pengetahuan dan pengamalan ajaran agamanya juga rendah, serta tidak jarang berakibat perceraian. Ini merupakan *mafsadah khashshah* tetapi dampaknya batas usia nikah juga akan berdampak negatif pada masyarakat (*mafsadah khashshah*).

B. SARAN

Berdasarkan uraian di atas, maka saran-saran yang dapat penulis sampaikan adalah sebagai berikut:

1. Pemerintah hendaknya memperhatikan lagi relevansi pembatasan usia nikah yang ada dalam hukum positif, karena jika angka kematian ibu dan anak meningkat, dan kendala-kendala terkait kesehatan reproduksi perempuan yang hamil pada usia di bawah 20 tahun semakin banyak dialami oleh perempuan, maka akan lebih baik jika orang tua menunggu hingga anak lebih dewasa supaya kendala-kendala yang banyak terjadi tidak lantas menjadi *mafsadah 'âmmah*.
2. Masyarakat, terutama orang tua hendaknya semakin sadar dengan keadaan yang ada sekarang, dimana taraf kedewasaan menjadi sesuatu yang langka kita jumpai pada remaja-remaja di bawah usia 20 tahun. Ini bisa jadi disebabkan oleh budaya dan pergaulan yang sudah jauh berbeda dengan zaman yang lalu. Pergaulan yang individualis dan budaya kebarat-baratan membuat kejiwaan para remaja menjadi labil meski usianya telah sampai pada angka 20 tahun.

C. PENUTUP

Dengan kalimat *hamdalah*, penulis ucapkan syukur kepada Allah *subhânahu wa ta'âlâ*, atas segala bentuk rahmat, petunjuk dan pertolongan-Nya yang dicurahkan kepada penulis, hingga skripsi

sederhana ini kini dapat selesai dan ada di hadapan pembaca sekalian. Dan dengan tanpa menafikan adanya banyak kekurangan yang ada di dalamnya, penulis berharap karya tulis ini dapat memberikan kemanfaatan bagi pembaca sekalian umumnya, dan bagi penulis khususnya. *Âmîn yâ rabb al-‘âlamîn.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abi Ishaq Ibrahim Al-Syathiby, *Al-I'tishām Juz 1*, Mesir: Al-Maktabah Al-Tijāriyyah Al-Kubrā, tt.
- Al Yasa' Abu Bakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam ushul Fiqh*, Jakarta: Pranadamedia Group, 2016.
- Al-'Asqallani, Ibnu Hajar, *Syarh Fath al-Bâri*, nomor hadits 4667, Juz 14, Maktabah Syamilah.
- Al-Baihaqi, *Al-Sunan Al-Kubra, Bâb al-Raghbah fî al-Nikâh*, Maktabah Syamila.
- Al-Bakar, Abdul Qadir Mahmud, *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*, Kairo: Dar al-Salam, 2011.
- Al-Baydhawi Nasiruddin, *Tafsîr Al-Baydhawi*, Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, 2011.
- Al-Fasy 'Allal, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2013.
- Al-Ghazali, Abu hamid Muhammad, *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushûl*, Madinah, al-Muqaddamât al-Manthiqiyah, tt.
- Al-Hafidz, Ahsin W., *Fikih Kesehatan*, Jakarta; Amzah, 2007.
- Ali Imron Hs, *Dispensasi Perkawinan Perspektif Perlindungan Anak*, e-jurnal, diakses pada Rabu, 5 April 2017, pukul 10.03 WIB.
- Ali Mashum, ZainalAbidinMunawwir, *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawwir*, waqfeya.com.

- Al-Ju'fi, Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Al-Bukhori, *Shahih Al-Bukhari, Baabu Man Lam Yastathi' al-Baa'ah Falyashum*, Maktabah Syamila.
- Al-Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013.
- Al-Syathiby Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Al-Syathiby, Abu Ishaq, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, www.al-kottob.com.
- Al-Syathiry, Muhammad bin Ahmad, *Syarh Al-Yaqut An-Nafis, Juz 3, Cetakan I*, t.tp; Daar Al-Hawii, 1997.
- Al-Syaukani, Muhammad Ali, *Nail Al-Authaar, Juz II*, Kitab Digital Maktabah Syamila.
- Al-Thufi Najm al-Din, *Kitab al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyyah*, Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1998.
- Al-Thufi Najm al-Din, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, KSA, Kementrian Agama, tt.
- Al-Thufi, Najm al-Din, *Risalah Fi Ri'ayah al-Mashlahah*, Lebanon, al-Dar al-Mashriyyah al-Lubnaniyyah, 1993.
- Al-Zuhaily Wahbah, *Mausu'ah Al-Fiqh Al-Islamy Wa Al-Qadhâyâ Al-Mu'âshirah, Juz 13*, Beirut: Daar Al-Fikr, 2013.
- Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.

Asmawi, *Teori Maslahat dan Relevansinya dengan Perundang-Undangan Pidana Khusus di Indonesia*, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010.

Data diperoleh dari hasil wawancara penulis dengan Ust. Nur Aziz, S.Th.I., selaku notulen dalam Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama' Jawa tengahyang diselenggarakan di STAI NU Temanggung pada Senin, 8 Agustus 2016 lalu. Secara lengkap penulis cantumkan dalam pendahuluan karya tulis ini.

Djamil Fathurrarman, *Filsafat Hukum Islam*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Eddy Fadlyana, Shinta Larasaty, *Pernikahan Usia Dini dan Permasalahannya*, Sari Pediatri, Vol. 11, No. 2, E-Journal 2009.

Effendi Satria, *Ushûl Fiqh*, Jakarta; Prenadamedia Group, 2015.

Fanani Muhyar, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu*, Semarang: Walisongo Press, 2009.

Farid Amin, *Kemaslahatan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Semarang, Walisongo Press, 2008.

Farid Amin, *Rekonstruksi Fikih dalam Lintas Sejarah*, Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015.

Farid Amin, *Rekonstruksi Fikih dalam Lintas Sejarah*, Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015.

Hafidh Ahmad, *Meretas Nalar Syariah*, Yogyakarta; Teras, 2011.

Haq Hamka, *Al-Syathibi; Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Penerbit Erlangga, 2007.

HM. Ghufuron, *Makna Kedewasaan dalam Perkawinan; Analisis terhadap Pembatasan Usia Perkawinan dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974*, E-Journal.

<http://nujateng.com/2016/03/batas-minimal-usia-nikah-perlu-dikaji-ulang/>, diakses pada Kamis, 13 Oktober 2016 pukul 23.05 WIB

<http://sos.fisip.unud.ac.id/wp-content/uploads/2014/06/7914-13992-1-SM.pdf>

http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/06/150618_indonesia_mk_nikah, diakses pada Jumat, 23 Desember 2016 pukul 13.39 WIB.

<https://health.detik.com/read/2015/02/10/160012/2829010/763/usulan-kenaikan-usia-batas-minimal-nikah-untuk-hindari-risiko-kehamilan-dini>, diakses pada hari Jumat, 23 Desember 2016 pukul 12.21 WIB.

<https://health.detik.com/read/2015/02/10/160012/2829010/763/usulan-kenaikan-usia-batas-minimal-nikah-untuk-hindari-risiko-kehamilan-dini>, diakses pada hari Jumat, 23 Desember 2016 pukul 12.21 WIB.

<https://m.tempo.co/read/news/2015/06/26/060678737/bkkbn-kampanyekan-batas-usia-nikah-21-tahun>, diakses pada Jumat, 23 Desember 2016 pukul 13.43 WIB.

- Rosyadi Imron, *Pemikiran al-Syathiby tentang Mashlahah mursalah*, E-Journal.
- Imron, Ali, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015.
- Infodatin; *Situasi Kesehatan Reproduksi Remaja*, Pusat Data dan Informasi Kementerian Kesehatan RI.
- Irfan Nurul, *Nasab dan Status Anak dalam Hukum Islam*, Jakarta: Amzah, 2013.
- Jahar, Asep Saepudin, dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Ekonomi*, Jakarta; Kencana, 2013.
- Kaharuddin, "Nilai-nilai Filosofi Perkawinan Menurut Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan", Jakarta: Mitra Wacana Media, 2015.
- Katsir Ibn, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Maktabah Syamilah.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, Beirut; Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.
- Kitab Undang-Undang Hukum Perkawinan.
- Koro, M. Abdi, *Perlindungan Anak di Bawah Umur*, Bandung: Alumni, 2012.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat, *Tafsir Al-Qur’an Tematik; Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, Departemen Agama RI, 2009.

Kompilasi Hukum Islam.

M. SidiqPurnomo, *Reformulasi Mashlahah Mursalah al-Syathiby dalam Upaya Ijtihad*

Mardani, *Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam Modern*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011.

Marzuki, *Metodologi Riset*, Yogyakarta: PT. Prasatia Widya Pratama, 2002.

Monib Mohammad, Ahmad Nurcholish, *Fiqh Keluarga Lintas Agama; Panduan Multidimensi Mereguk Kebahagiaan Sejati*, Bantul: Kaukaba Dipantara, 2013.

Mughniyah, Muhammad Jawad, *Al-Fiqh 'AlāAl-Madzāhib Al-Khamsah*, Teheran, Muassasah Al-Shādiq Li Ath-Thibā'ah Wa An-Nasyri, 1998.

Muhammad bin Hibban, *Shahîh Ibn Hibbân*, (Beirut, Muassasah al-Risalah, 1988), Kitab DigitalMaktabah Syamila.

Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Al-Bukhori Al-Ju'fi, *Shahih Al-Bukhari, Baabu Man Lam Yastathi' Al-baa'ah Falyashum*, Maktabah Syamila.

Musyaffa'Fadlolan, *Pernikahan Dini; Solusi Problematika Remaja Masa Kini*, Tuban, Syauqi Press, 2007.

Purwanto, Muhammad Roy, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam; Kritik terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014.

- Rahmawati, *Dinamika Pemikiran Ulama dalam ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia; Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010*, Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2015.
- Rofiq Ahmad, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta; RajaGrafindo Persada, 2013.
- Rofiq, Ahmad, "*Pembaharuan Hukum islam di Indonesia*", Yogyakarta, Gema Media Offset, 2001.
- Rokhmad Abu, *Ushul al-Fiqh*, Semarang; Karya Abadi jaya, 2015.
- Saebani, Beni Ahmad, *Metode Penelitian*, Bandung, Pustaka Setia, 2008.
- Shihab M. Quraish, *Dia Dimana-Mana; Tangan Tuhan di Balik Setiap Fenomena*, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2015.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah Volume 9*, cet. V, Ciputat, Lentera Hati, 2012.
- Soekanto, Soejono, *Pengantar Penelitian Hukum* , Jakarta: UI Press, 1986.
- Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung; Alfabeta, 2011.
- Summa, Muhammad Amin, *Hukum Keluarga Islam dalam Dunia Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Suprayogo, Imam dan Tabroni, *Metode Penelitian Sosial Agama*, Bandung: Posda Karya, 2011.
- Syamsul Bahri, dkk, *Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: TERAS, 2008, cet. 1.

- Syarifuddin Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, 8 Jakarta, Kencana, 2009.
- Taimiyyah Ibnu, *Ahkaam Al-Zawaaj*, (Beirut, Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1988), h. 6.
- Thahir Halil, *Ijtihad Maqasidi*, Yogyakarta; Lkis Pelangi Aksara, 2015.
- Wasman, Wardah Nuronyah, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; Perbandingan Fiqih dan Hukum Positif*, Yogyakarta: Teras, 2011.
- Zahrah, Muhammad Abu, *‘Aqd Az-Zawaj Wa Aatsaruhu*, Daar Al-Fikr Al-‘Aroby, tt.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ilmu Ushul Al-Fiqh*, Beirut: Dar Al-Fikr Al-‘Arabi, 1987.
- Zaid, Musthafa, *Al-Mashlahah Fî al-Tasyrî’ al-Islâmi Wa Najmuddin al-Thûfi*, KSA: Wizârah al-Syu’ûn al-Islâmiyyah Wa al-Auqâf Wa al-Da’wah Wa al-Irsyâd, 1998.
- Zuhaily Wahbah, *Ushûl Al-Fiqh Al-Islamy*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 1986.



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PUSAT PENGEMBANGAN BAHASA

Jl. Prof. Dr. Hamka KM. 02 Kampus III Ngaliyan Telp./Fax (024) 7614453 Semarang 50185
e-mail : ppb@walisongo.ac.id

شهادة

Un.10.0/P3/PP.00.9/2090/2016

يشهد مركز تنمية اللغة جامعة والي سونجو الإسلامية الحكومية بأن

IRFA' AMALIA : الطالب/الطالبة

Pekalongan, 11 April 1995 : تاريخ و محل الميلاد

20160143836 : رقم القيد

قد نجحت في اختبار معيار الكفاءة في اللغة العربية (IMKA) بتاريخ ٢٧ يونيو ٢٠١٦

بتقدير: ممتاز (٤٧٧)

وحررت له الشهادة بناء على طلبه.

سمارانج، ٣ اغسطس ٢٠١٦

مدير،

الدكتور محمد سيف الله الحاج

رقم التوظيف : ١٩٧٠٠٣٢١١٩٩٦٠٣١٠٠٣

ممتاز : ٤٥٠ - ٥٠٠

جيد جدا : ٤٠٠ - ٤٤٩

جيد : ٣٥٠ - ٣٩٩

مقبول : ٣٠٠ - ٣٤٩

راسب : ٢٩٩ وأدناها

رقم الشهادة : 22016836





KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PUSAT PENGEMBANGAN BAHASA
Jl. Prof. Dr. Hamka KM. 02 Kampus III Ngaliyan Telp./Fax. (024) 7614453 Semarang 50185
email : ppb@walisongo.ac.id

Certificate

Nomor : Un.10.0/P3/PP.00.9/2124/2016

Certificate Number : 12016967

This is to certify that

IRFA' AMALIA

Student Register Number: 20160142967

the TOEFL Preparation Test

conducted by

*the Language Development Center of State Islamic University (UIN) "Walisongo"
Semarang*

On June 2nd, 2016

and achieved the following result:

<i>Listening Comprehension</i>	<i>Structure and Written Expression</i>	<i>Vocabulary and Reading</i>	<i>Score</i>
46	44	38	427

*Give in Semarang,
August 4th, 2016*

Director,



Dr. M. Muhammad Saifullah, M.Ag.
19700321 199603 1 003

© TOEFL is registered trademark by Educational Testing Service.
This program or test is not approved or endorsed by ETS.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



DATA PRIBADI

Nama : Irfa' Amalia
Jenis Kelamin : Perempuan
Tempat, tanggal lahir : Pekalongan, 11 April 1995
Alamat Asal : Wonolobo RT 02 RW 01 Kel. Sastrodirjan
Kec. Wonopringgo Kab. Pekalongan
Alamat Sekarang : Ma'had Al-Jami'ah Walisongo Semarang
No. Hp / Email : 085640737206 / irfaam11@gmail.com
Motto : *“Juga bahwa seorang manusia tidak memperoleh balasan selain dari apa yang telah diusahakannya. Dan bahwa perbuatan itu kelak akan diperlihatkan. Lalu ia akan diberi balasan yang banyak atas perbuatannya.” (QS. Al-Najm [53]: 39-41)*

DATA PENDIDIKAN

Pendidikan Formal

1. SDI JETAK KIDUL (2001-2006)
2. SMP ISLAM WONOPRINGGO (2006-2009)
3. - MA MAMBAUS SHOLIHIN (2009-2010)
- MA AL-WATHONIYYAH (2010-2012)
4. S1 UIN WALISONGO SEMARANG (2013-2018)

Pendidikan Non Formal

1. TPQ Al-Amin
2. Madrasah Diniyyah Miftahus Salam
3. Pondok Pesantren Mambaus Sholihin Suci Manyar Gresik
4. Pondok Pesantren Al-Itqon Gugen Tlogosari Wetan Pedurungan Semarang
5. Madrasah Diniyyah Al-Wathoniyyah Tlogosari Wetan Pedurungan Semarang
6. Ma'had Al-Jami'ah Walisongo Semarang

Semarang, 7 Desember 2017

Penulis

Irfa' Amalia