

BAB III
TEORI MASLAHAT DALAM *USHUL AL-FIQH*, LATAR BELAKANG DAN
KONDISI OBJEK PENELITIAN (WANITA YANG MENOLAK PERWALIAN
WALI NIKAHNYA)

A. Teori Maslahat menurut Konsepsi imam al-Shaṭṭibī dan Ulama *Ushul al-Fiqh* yang Lain.

1. Biografi singkat imam al-Shaṭṭibī

Al-Shaṭṭibī adalah filosof hukum Islam dari Spanyol yang bermazhab Maliki. Nama lengkapnya, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Shaṭṭibī.¹ Ia berasal dari keturunan Arab suku Lakhmi. Tempat dan tanggal lahirnya tidak diketahui secara pasti, namun nama al-Shaṭṭibī sering dihubungkan dengan nama sebuah tempat di Spanyol bagian timur, yaitu Xativa atau Shaṭṭbah atau Jativa, sebuah tempat di Spanyol Timur. Walaupun demikian al-Shaṭṭibī diduga tidak lahir di sana atau pernah bertempat tinggal, karena menurut catatan sejarah, kota tersebut berada di bawah penguasaan Kristen, dan umat Islam telah diusir dari kota itu sejak 645 H/ 1247 M, sekitar satu abad sebelum kelahiran al-Shaṭṭibī. Kemungkinan besar keluarganya pergi dari negeri tersebut dan pindah ke Granada. Diduga al-Shaṭṭibī lahir pada masa Sultan Yusuf I (Yusuf Abu al-Hajjaj, 1334-1354) memerintah Granada.² Dia meninggal pada

¹ Namanya juga disebut sebagai Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al Garnati dengan penisbatan kepada kota Gamata atau Granada. Lihat Nina M. Armando, et al., *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 2005), 303.

² Ibid.

hari Selasa tanggal 8 Sha'ban tahun 790 H atau 1388 M dan dimakamkan di Granada.³

Pada tahun 1247 M keluarga al-Shatibi hijrah dari Sativa ke Granada karena kota Sativa berhasil ditaklukkan oleh raja Spanyol Uraqun setelah peperangan yang berkecamuk semenjak tahun 1239 H. Granada adalah sebuah kota kecil yang terletak di sebelah tenggara kota Bīrah dan masuk dalam wilayahnya. Bīrah adalah pusat propinsi yang waktu itu menjadi pangkalan militer bagi pasukan dinasti Umayyah di Andalus. Setelah dinasti Umayyah jatuh dan terjadi kerusuhan di kota tersebut, penduduknya kemudian hijrah ke Granada yang pada akhirnya menjadi pusat kota di wilayah tersebut.⁴ Di kota Granada inilah al-Shatibi akhirnya tumbuh dan berkembang. Granada sendiri pada masa itu menjadi pusat ilmu di Spanyol, bahkan pada masa sultan Yusuf I, didirikan universitas Granada, dan al-Shatibi juga diduga mendapat pendidikan disana.⁵ Kota ini menjadi pusat perhatian para sarjana dari semua bagian Afrika Utara. Waktu itu, banyak ilmuwan yang mengunjungi Granada, atau berada di Istana Banu Nasf, di antaranya seperti Ibn Khaldun dan Ibn al-Khatib.

³ Kun Akaabir, "Biografi Dan Konsep Kemaslahatan Al-Syatibi", dalam <http://kunakaabir.blogspot.com/2007/09/imam-syatibi.html>, (2 April 2010), 13. Sebetulnya tempat kelahiran Imam Shatibi tidak diketahui secara persis apakah di Granada atau di Sativa. Karena dalam teks buku *al-Ifadat* sendiri hanya disebutkan bahwa Imam Syathibi itu *nasya'a bi ghamathah*, hanya tumbuh bukan dilahirkan. Demikian juga dengan tahun kelahirannya. Akan tetapi karena tidak ada keterangan lain, maka para penulis berikutnya menjadikan Granada sebagai tempat kelahirannya. Demikian juga dengan tahun kelahirannya, ada yang mengatakan ia lahir sebelum tahun 720H ada juga yang setelahnya.

⁴ Muhammad Amiruddin, "Imam Syatibi dan Perannya dalam maqoshid Syari'ah", dalam <http://pcinusudan.wordpress.com/2011/01/26/imam-syatibi-dan-perannya-dalam-maqoshid-syariah-oleh-muhammad-amiruddin-ma/>, (26 Januari 2011), 6.

⁵ Nina M. Armando, et al., *Ensiklopedi Islam*, 303.

Masa muda al-Shaḥbi bertepatan dengan pemerintahan Sultan Muhammad V al-Ghāni-Billah. Dari penelitian Muhammad Khalid Mas'ūd, keberhasilan Sultan Muhammad V dalam menciptakan stabilitas politik dapat dipahami dari dua faktor. Pertama, keberhasilannya menjaga stabilitas politik luar negerinya, sejumlah kerajaan Kristen di utara dan rival sesama kekuasaan Muslim di Afrika Utara, dengan cara selalu mengganti perjanjian-perjanjian damai dan intrik-intrik dalam istana, friksi-friksi yang berlomba-lomba mencuri kekuasaan. Kedua, selalu memegang kendali kekuatan militer di internal kerajaan. Stabilitas politik ini menghasilkan situasi yang damai dan salah satu manfaatnya dalam dunia keilmuan adalah terkondisikannya kesempatan yang lebih luas untuk melakukan evaluasi dan produksi pemikiran. Hal ini terlihat dengan lahirnya karya-karya *masterpiece* para intelektual muslim. Di Afrika Utara, Ibnu Khaldun (784 H/ 1382 M) menulis filsafat sejarah, di Syiria, Ibnu Taimiyah (728 H/ 1328 M) mengkaji ilmu politik dan teori hukum, di Persia, al-'Ijī (754 H/ 1355 M) meresistematisir teologi Sunni, dan di Spanyol, al-Shaḥbi menguasai filsafat hukum Islam.⁶

Di masa al-Ghāni-Billah, fukaha memiliki posisi kuat dalam konstelasi perpolitikan. Hal ini merupakan ciri khas dalam sejarah Islam di Spanyol. Kondisi ini merupakan salah satu sebab mengapa madzhab Maḥiki menjadi mazhab negara waktu itu, yang bahkan menjurus kepada fanatisme madzhab.⁷

Status quo para fukaha dengan otoritas syari'ahnya ini mendapat

⁶ Muhammad Khalid Mas'ūd, *Shahbi's Philosophy of Islamic Law* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), 26-27. Lihat juga Willam Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), 32.

⁷ *Ibid.*, 56.

perlawanan dengan bermunculannya gerakan-gerakan tasawuf, filsafat dan teologi, seperti Ibn Barrajan ketika mengkritik fukaha Maliki, karena mengabaikan hadis. Gerakan-gerakan ini juga kelak mempengaruhi kedinamisan pemikiran al-Syatibi. Karena itu al-Shaṭṭibi> meskipun tergolong ulama Maliki, tetap menghargai ulama-ulama madzhab lainnya, termasuk madzhab Hanafi yang saat itu sering menjadi sasaran kritik fukaha Maliki. Bahkan, dalam berbagai kesempatan ia sering memuji Abu Hanifah dan ulama lainnya. Kitab *al-Muwafaqat fi> Ushul al-Shari'ah* sendiri disusun oleh al-Shaṭṭibi> dalam rangka menjembatani ketegangan yang terjadi saat itu antara Madzhab Maliki dan Hanafi. Al-Shaṭṭibi> juga menyoroti fanatisme (*ashbiyyah*) berlebihan yang dipraktekkan para ulama Granada dan masyarakat Andalusia terhadap madzhab Maliki. Mereka memandang setiap orang yang bukan madzhab Maliki adalah sesat. Karena itu ia sempat dilecehkan, dikucilkan, bahkan dianggap keluar dari agama.⁸

Al-Shaṭṭibi> mengawali pendidikannya dengan belajar tata bahasa dan sastra Arab kepada Abu 'Abdullah Muhammad bin 'Ali al-Fakhkhar (wafat tahun 754 H/ 1353 M), seorang pakar tata bahasa di Andalusia. Guru bahasanya yang kedua adalah Abu al-Qasim al-Sharif al-Sabti (wafat tahun 760 H/ 1358 M), ketua hakim di Granada yang dikenal dengan sebutan pembawa pedoman berpidato, dan Abu>Abdullah al-Balinsi>⁹ Mulai belajar fikih pada tahun 754 H/ 1353 M, al-Shaṭṭibi> berguru kepada Abu Sa'adah Ibn Lubb. Ibn Lubb adalah *faqih*

⁸ Kun Akaabir, "Biografi Dan Konsep Kemaslahatan Al-Syatibi", 9.

⁹ Hasan Muarif Ambary, *et. al, Suplemen Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2000), 187. Lihat juga *ibid.*

yang terkenal dengan *ikhtiyar*, atau keputusan melalui pilihan dalam fatwa di Andalusia.¹⁰

Dalam bidang *ushul al-fiqh* ia berguru kepada Abu ‘Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Maliki>al-Tilimsani>(wafat tahun 771 H/ 1369 M), Abu‘Abdullah al-Maqqari yang datang ke Granada pada tahun 757 H/ 1356 M karena diutus oleh Sultan Banu Marin sebagai diplomat, dan al Khatib bin Marzuq.¹¹ Motifasi Al-Shatibi> mempelajari *ushul al-fiqh* berawal dari kegelisahannya yang menganggap kelemahan fikih dalam menjawab tantangan perubahan sosial terutama dikarenakan oleh metodologi dan filsafatnya yang kurang memadai.¹²

Salah satu masalah yang paling membuatnya gelisah adalah keragaman pendapat di kalangan ilmuwan tentang berbagai persoalan. Penggunaan prinsip *mura’ah al-khilaf* atau inklusifitas perbedaan pemikiran yang digunakan sebagai wujud penghargaan atas perbedaan pendapat dengan cara perlakuan yang sama justru membuat masalah menjadi semakin kompleks. Al-Shatibi>menganggap dengan *mura’ah al-khilaf*, badan hukum seperti tanpa jiwa, formalismenya akan tetap tanpa realitas jika sifat hakiki teori hukum tidak diselidiki. Hukum akhirnya menjadi realitas tersendiri yang terlepas dari realitas kebutuhan akan aturan main dalam rangka mendapatkan kemaslahatan dan kemudahan hidup. Karya-karyanya merupakan hasil refleksi kegelisahannya ini.¹³ Dalam bukunya *al-I’tisham*, al-Shatibi>menyebutkan bahwa ia senantiasa mendalami alasan dan

¹⁰ Kun Akaabir, “Biografi dan Konsep Kemaslahatan Al-Syatibi”, 12.

¹¹ Hasan Muarif Ambary, et al., *Suplemen Ensiklopedi Islam*, 187.

¹² Muhammad Khalid Mas’ud, *Shatibi’s Philosophy of Islamic Law*, 71

¹³ Kun Akaabir, “Biografi Dan Konsep Kemaslahatan Al-Syatibi”, 12

legalitas syariat, dan pokok serta cabangnya, dengan mengerahkan segenap daya yang ia miliki berdasarkan berbagai disiplin ilmu.¹⁴

Al-Shaṭṭibi>belajar filsafat, ilmu *kalām* dan ilmu-ilmu lain dari Abu>'Ali> Mansūr al-Zawawī dan juga kepada al-Sharīf al-Tilimsani (wafat tahun 771 H/ 1369M). Abu>'Ali Mansūr al-Zawawī datang ke Granada pada tahun 753 H/ 1352 M. Namun, karena sering berdebat dengan ahli-ahli hukum di Granada, akhirnya pada tahun 765 H/1363 M, ia dideportasi dari Andalusia. Al-Sharīf al-Tilimsani adalah ilmuwan yang kritis terhadap paham al-Rāzī. Ia juga belajar dari Abu>al-'Abbas al-Qabbāḥ dan Abu 'Abdillāh al-Hifār.¹⁵

Selain guru-gurunya di atas al-Shaṭṭibi>juga masih memiliki guru-guru lain dalam disiplin ilmu yang berbeda, diantaranya: Abu Ja'far Ahmad al-Shakūrī> gurunya dalam ilmu *fara'id* Abu al Ḥāsan al-Kuhaili>gurunya dalam ilmu aljabar, dan lain lain . Hal ini menunjukkan bahwa al-Shaṭṭibi>adalah orang yang gemar dan rajin dalam mencari ilmu. Ia tidak hanya puas menguasai satu disiplin ilmu, namun juga berupaya menguasai ilmu apapun yang bisa ia temui dari guru-guru yang ada di sekelilingnya.¹⁶

Pola pikir radikal dan fatwa-fatwa kontroversial al-Shaṭṭibi>membuatnya diposisikan sebagai oposisi kekuasaan oleh para fukaha yang mayoritas pro kekuasaan. Sejumlah persoalan yang menjadi kontroversial di antaranya tentang tasawuf dan fiqh. Al-Shaṭṭibi>menentang praktek tasawuf yang ekstrim yang dicampuradukkan dengan fiqh, misalnya kewajiban melakukan ritual tasawuf

¹⁴ Abu Ishāq Ibrahim bin Musa>bin Muḥammad al-Lakhmi>al-Shaṭṭibi, *al I'tisān*, juz I, (t.t.: Maktabat al-Tawḥīd, t.th.), 9.

¹⁵ Hasan Muarif Ambary, et al., *Suplemen Ensiklopedi Islam*, 187.

¹⁶ Muhammad Amiruddin, "Imam Syatibi dan Perannya dalam Maqoshid Syari'ah", 8.

tertentu dalam shalat, kewajiban zuhud secara umum atau kepada semua muslim, dan kepercayaan akan superioritas seorang syaikh atas semua pemimpin aliran lain. Al-Shatibi juga menentang praktek penyebutan nama sultan tertentu dalam doa-doa. Al-Syatibi menganggap bahwa praktek tersebut lebih bernuansa politis dari pada ibadah.¹⁷ Al-Shatibi merupakan ilmuwan yang mampu menguasai berbagai disiplin ilmu dan menguasainya secara komprehensif. Menurut Abu al-Ajfan, ini disebabkan al-Shatibi telah menguasai metode *'ulum al-wasa'il wa 'ulum al-maqasid* atau metode esensi dan hakikat.¹⁸

Ketokohan dan kualitas keilmuan al-Shatibi banyak mendapat pengakuan dari ulama yang hidup zamannya, dan setelahnya. Diantara ulama yang memujinya adalah Abu 'abdullah Muhammad bin Muhammad 'Ali al-Mujari al-Andalusi, salah seorang muridnya, yang mengatakan bahwa al-Shatibi adalah seorang tokoh yang tiada banding pada zamannya. Imam Ibn Marzuq al-Hifayd memuji al-Shatibi sebagai seorang cendikia, pakar fikih, tokoh *muhqqiq*, *'allah*, dan orang yang salih. Abu 'Abdillah al-Ja'dalah al-Silmi juga memuji al-Shatibi sebagai tokoh *ushul al-fiqh* terbesar, sekaligus seorang yang alim dan cerdas. Ahmad Baba al-Sudani juga mengakui kepakaran al-Shatibi dalam berbidang keilmuan, baik fikih, *ushul al-fiqh*, bahasa, tafsir, ilmu *jadal*, dan lain sebagainya.¹⁹ Pengakuan ini juga diucapkan para ulama kontemporer yang menganggap al-Shatibi sebagai bapak *maqasid*.

¹⁷ Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, 75-77.

¹⁸ Kun Akaabir, "Biografi Dan Konsep Kemaslahatan Al-Syatibi", 14.

¹⁹ Abu-Ishaq Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *Fatawa al-Imam al-Shatibi* (Tunis: Nahj Lawaz al-Wardiyah, 1985), 56-57.

2. Karya-karya al-Shaṭṭibi>

Berikut ini adalah karya-karya al-Shaṭṭibi> yang sampai kepada kita. Karya-karya ini secara garis besar digolongkan pada dua bidang yaitu, tata bahasa Arab, dan hukum.²⁰

1. *Al Muwafaqat*. Kitab al Muwafaqat ini adalah karya al-Shaṭṭibi> yang terbesar sekaligus terpopuler dibanding karya-karyanya yang lain. Terdiri dari empat juz. Pada awalnya kitab ini dinamakan *'Unwanu al-Ta'rif bi Asrari al-Taklif*, kemudian diganti dengan nama *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*. Kisah pergantian nama tersebut bermula ketika suatu saat al-Shaṭṭibi> bertemu dengan salah satu gurunya, kemudian ia diberitahu oleh gurunya tersebut: kemarin saya bermimpi melihatmu membawa sebuah kitab karanganmu sendiri, kemudian kamu memberitahuku bahwa nama kitab tersebut adalah *al-Muwafaqat*, lalu saya bertanya: kenapa namanya *al-Muwafaqat*? Kemudian engkau menjawab: karena pada kitab tersebut engkau mencoba mempertemukan madzhab Hanafi dan Ibnu al-Qasim . Lalu al-Shaṭṭibi> berkata: mimpi guru benar adanya.

2. *Al-I'tisham*. Kitab ini terdiri dari dua juz. Ia ditulis untuk mengingkari banyaknya penyimpangan-penyimpangan dan *bid'ah* yang berada di sekelilingnya. Al-Shaṭṭibi> wafat sebelum sempat menyelesaikan kitab ini.

3. *Al-Majalis*. Kitab ini adalah penjelasan dari *kitab al-buyu'* dalam *Sahih al-Bukhari*> Kitab ini juga memuat catatan tentang apa-apa yang terjadi dalam majlis-majlis ilmu yang dihadiri oleh al-Shaṭṭibi>²¹

²⁰ Muhammad Khalid Mas'ud secara rinci menyebutkan karya-karya al-Shaṭṭibi> yang dapat dilacak, lengkap dengan penjelasan dan publikasi pertama kali karya tersebut. Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Shaṭṭibi's Philosophy of Islamic Law*, 77-82.

4. *Sharh* 'Ala> *Khulashh fi al-Nahw*. Kitab ini adalah kitab nahwu yang merupakan penjelasan dari kitab nahwu yang populer *Alfiyah* Ibnu Malik. Terdiri dari empat jilid. Kitab ini masih berupa *makhtulāt* (tulisan tangan asli) dan belum dicetak.

5. *Al Ifada' wa al-Inshada' / Insha'a'*. Kitab ini seperti sebuah catatan harian, karena memuat tentang kisah perjalanan hidup al-Shaṭṭibi dan hal-hal yang pernah ia alami semasa hidup, yang diselesaikan penulisannya menjelang akhir 759 H/ 1358 M.²²

6. '*Unwan al-Ittifaq fi 'Ilm al-Ishtiqaq*. Kitab ini merupakan kitab tentang ilmu *sharf* dan *fiqh lughah*. Sayang kitab ini sudah hilang saat al-Shaṭṭibi masih hidup.²³

7. *Kitab Ushul al-Nahw*. Seperti namanya, kitab ini memuat tentang kaidah-kaidah *ushul* dalam ilmu *nahwu* dan *sharf*. Sayang kitab ini juga hilang seperti kitab sebelumnya.²⁴

8. Rumus pengobatan (*medical treatise*). Manuskrip tentang rumus pengobatan ini disimpan di Universitas Leiden. Rumus tersebut tidak menyebutkan bahwa penulisnya adalah al-Shaṭṭibi, tetapi menggambarkan bahwa penulisnya adalah murid al-Shaṭṭibi, yaitu al-Khatib. Kemungkinan bahwa karya ini ditulis oleh al-Shaṭṭibi adalah ketika dilacak dari guru al-Shaṭṭibi, ada seorang yang bernama al-Shaqiri dan marga keluarga ini dikenal sebagai ahli pengobatan.²⁵

²¹ Muhammad Amiruddin, "Imam Syatibi dan Perannya dalam Maqoshid Syari'ah", 12.

²² Muhammad Khalid Mas'ud, *Shaṭṭibi's Philosophy of Islamic Law*, 78.

²³ Muhammad Amiruddin, "Imam Syatibi dan Perannya dalam Maqoshid Syari'ah", 12.

²⁴ Menurut Ahmad Baba, al-Shaṭṭibi sendiri yang memusnahkan dua karyanya tersebut. Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Shaṭṭibi's Philosophy of Islamic Law*, 78.

²⁵ *Ibid.*, 79.

9. *Fatawa*> Karya ini berisi 60 fatwa-fatwa al-Shaṭṭibi> dalam berbagai bidang, diantaranya, ilmu pengetahuan, ijtihad, shalat, puasa, zakat, sumpah, pernikahan, sewa menyewa, perserikatan, dan lain-lain.²⁶

3. Konsepsi *maṣlahat* menurut al-Shaṭṭibi>

Kata *maṣlahat* yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan maslahat, berasal dari bahasa Arab. *Maṣlahat* ini secara bahasa atau secara etimologi berarti manfaat, faedah, bagus, baik, kebaikan, guna atau kegunaan.²⁷ Dalam bahasa Arab, lafaz *maṣlahat* mengikuti *wazn maf'alah* dan merupakan bentuk tunggal dari lafaz *maṣliḥ* yang bermakna *al-shlah* yaitu kebaikan atau kecocokan atau keuntungan.²⁸ Jika istilah ini dikerucutkan menjadi *maṣlahat mursalah*, maka berarti kepentingan atau kebaikan umum yang tidak terbatas, yang belum diatur oleh Allah sebagai pembuat hukum (*law giver/ al-Shari'*), sejauh tidak ditemukan otoritas teks *naṣḥ* yang menyuruh atau melarangnya.²⁹ Karena itu al-Ghazali, sebagaimana dikutip oleh Mohammad Hashim Kamali mengatakan bahwa *maṣlahat* adalah seperangkat konsiderasi yang menjamin kebaikan atau mencegah keburukan, tetapi pada saat yang sama harus sejalan dengan tujuan syariat (*maqasid al-shari'at*).³⁰ Karena itu *maṣlahat* dalam

²⁶ Ibid. 80.

²⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. ke 2 (Jakarta: Balai Pustaka, 1996) 634.

²⁸ Achmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, cet. ke 14 (Surabaya: Pustaka Progressif; 1997) Cet.14, 843.

²⁹ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: the Islamic Texts Society, 1991), 267.

³⁰ Ibid. teks lengkap dalam bahasa Inggris berbunyi, "...*maṣlahat* consists of considerations which secure a benefit or prevent a harm but which are, simultaneously, harmonious with the objectives (*maqasid*) of the *Shari'ah*."

pengertian ini sering juga disebut *maslahat mutlaqah*, karena tidak ada dalil yang menyatakan benar dan salah.³¹

Sedangkan menurut istilah atau terminologi, *maslahat* dapat diartikan sebagai sebuah konsiderasi atau aturan yang cocok dan sesuai dengan tujuan pembuat hukum (Allah), yang menjamin manfaat atau menolak kerusakan, sementara *nash* tidak menyediakan indikator hukum yang menyatakan kebenarannya atau sebaliknya.³² Al-Shaḥbi sendiri berpendapat bahwa tujuan utama Allah sebagai *al-Shari'* atau pembuat hukum (*law giver*) adalah kemaslahatan bagi manusia. Kewajiban dalam syari'at adalah melindungi maksud dan tujuan (*maqasid*) syari'at tersebut, yang berarti melindungi kemaslahatan manusia. Karena itu *maqasid* dan *maslahat* menjadi dua istilah yang sama jika merujuk kepada diskursus pemikiran al-Shaḥbi tentang *maslahat*,³³ dan *maqasid* didefinisikan sebagai tujuan atau maksud yang ada di balik hukum-hukum Islam.³⁴

Al-Shaḥbi sebagaimana dikutip oleh Muhammad Khalid Mas'ud, mendefinisikan *maslahat* sebagai berikut, "*I mean by maslahah that which concerns the subsistence of human life, the completion of man's livelihood, and the acquisition of what his emotional and intellectual qualities require of him, an absolute sense.*"³⁵ Ada beberapa unsur yang dapat dilihat dari pengertian *maslahat* menurut al-Shaḥbi di atas, yaitu jaminan keberlangsungan hidup

³¹ Miftahul Arifin & A Faishal Hag, *Ushul Fiqh: Kaidah-kaidah Penetapan Hukum Islam* (Surabaya: Citra Media, 1997), 142.

³² Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 267.


³³ Muhammad Khalid Mas'ud, *Shaḥbi's Philosophy of Islamic Law*, 151.

³⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, (Washington: the International Institute of Islamic Thought, 2008), 2.

³⁵ Definisi ini dikutip dari *al Muwafaqat* juz II, halaman 25, dalam Ibid.

manusia, jaminan pemenuhan unsur manfaat bagi kehidupannya, dan jaminan pemenuhan kebutuhan emosional dan intelektualnya. Sebenarnya pembahasan tentang *maslahat* oleh al-Shaḥbi> bukanlah yang pertama dalam sejarah karya ulama *uṣūl al-fiqh*, melainkan menjadi penerus dari karya-karya yang telah ada.³⁶


Pemikiran al-Shaḥbi> tentang *maslahat* diformulasikan melalui konsep *istiqrāʿ* atau hasil pemikiran induktif terhadap teks-teks al Qur'an dan sunnah. Sebagaimana diketahui, sesungguhnya prinsip-prinsip hukum syari'at Islam mencakup diantaranya pertimbangan kemaslahatan manusia.³⁷ Hal ini dapat dilihat antara lain dalam firman Allah:

38  وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.³⁹

Allah juga berfirman:

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

40 

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.⁴¹

Allah juga berfirman:

³⁶ Teori *maslahat* pertama kali diperkenalkan oleh Imam Maḥik, walau diingkari oleh pengikutnya yang lebih akhir, sehingga sejak abad ketiga Hijriyah tidak ada lagi ahli *Uṣūl al-Fiqh* yang menisbatkan teori ini kepada Imam Maḥik. Lihat Wael B. Hallag, *A History of Islamic Legal Theories*, Alih bahasa E. Kusnadinigrat (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 165-166.

³⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqih*, terj. Saefullah Ma'shum (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 423.

³⁸ Al-Qur'an, 21: 107.

³⁹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Tajwid dan Terjemahannya* (Bandung: PT Syaamil Media Cipta, t.th.), 331.

⁴⁰ Al-Qur'an, 10: 57.

⁴¹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Tajwid*, 215.

هُوَ أَجْتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ⁴²

Dia telah memilih kamu dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.⁴³

Rasulullah saw., juga bersabda:

حَدَّثَنَا عَبْدُ رَبِّهِ بْنِ خَالِدٍ النُّمَيْرِيُّ أَبُو الْمُغَلَّسِ حَدَّثَنَا فَضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عَقَبَةَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَبْدِ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ⁴⁴

... sesungguhnya rasulullah saw. Telah menetapkan bahwa tidak boleh memberi bahaya (*mudarat*) dan tidak boleh diberikan bahaya oleh orang lain.

Hubungan antara maksud Allah sebagai *al-Shari'* dan penegakkan *maslahat* menurut al-Shaḥbi> dirumuskan dalam kaidah berikut, "penetapan syariat sesungguhnya untuk kemaslahatan manusia baik pada masa sekarang ataupun nanti."⁴⁵ Karena itu semua yang disyariatkan oleh Allah adalah bertujuan untuk mendapatkan maslahat atau mencegah kerusakan dan tidak dijumpai penetapan syariat yang ditujukan berlawanan dengannya.⁴⁶ Maslahat tidak hanya menyangkut perkara materi saja tapi juga immateri (*ma'nawiyah*).

⁴² Al-Qur'an, 22: 78.

⁴³ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Tajwid*, 341.

⁴⁴ Abu'Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwayni> *Sunan Ibnu Majjah*, kitab al-Ahkam, bab Man Bana-fi-Haqqihi Ma-Yaduru bi Jarhi, hadith no. 2331., dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif* versi 2.00, Global Islamic Software Company. Beda antara *dharr* dan *djrar* adalah yang pertama adalah bahaya yang mempunyai unsur ketidak sengajaaan. Sedangkan yang kedua tersusun menurut *shghat mufa'alah* yang berarti ada unsur kesengajaan. lihat Muhammad bin Saḥih al-Uthaymin, *al-Nuskhat al-Kamilah min Sharhi al-'Arba'in al-Nawawiyah* (Mesir: Dar al-Djya>, t.th.), 328.

⁴⁵ Abu-Ishḥq Ibrahim bin Musa al-Shaḥbi> *al-Muwafaqat fi-Ushul al-Shari'ah*, juz II, (t.t.: Dar al-Fikr, t.th.), 2-3

⁴⁶ *Ibid.*, 19.

Hal ini sesuai dengan yang dimaksudkan oleh al-Shaḥbi> “yang saya maksud dengan maslahat adalah semua unsur yang dapat menunjang kehidupan manusia dan menjamin kesempurnaan hidup mereka, dan memungkinkan mereka mendapatkan semua kebutuhan syahwati dan ‘aqli>(al-syahwaniyyah al-‘aqliyah) secara mutlak, sehingga mereka dipastikan mendapatkan kenikmatan.⁴⁷

Kalimat kebutuhan syahwat (al-syahwaniyyah) merupakan isyarat kepada sisi material kehidupan yang dibutuhkan untuk mencapai maslahat, sedangkan kalimat al-‘aqliyah menunjukkan sisi maknawi maslahat. Karena itu kaedah ini menjelaskan bahwa maksud al-Shari’ menurunkan syariat adalah menjamin kemaslahatan atau manfaat bagi hamba-Nya, dan mencegah kerusakan yang timbul pada mereka. Maslahat yang ingin ditegakkan oleh syariat Islam ini tidaklah dibatasi dengan maslahat pada kehidupan dunia saja tetapi juga bagi kemaslahatan kehidupan di akhirat. Ini merupakan kekhasan maslahat yang hanya ada pada syariat Islam yang tidak dibatasi oleh tempat dan waktu. Hal ini tentunya berbeda dengan aturan buatan manusia, yang menetapkan parameter maslahat terbatas tempat dan waktu.⁴⁸

Sebagai agama yang sesuai fitrah, Islam menempatkan kebaikan dan kemanfaatan sebagai bidang garapan yang paling sempurna dan cakupan yang paling luas dari sisi penetapan hukum dan syariat yang diturunkan Allah.⁴⁹ Karena itu tujuan penetapan syariat (maqasid al-shari’ah) memang hanya untuk

⁴⁷ Ibid., 25

⁴⁸ Abdurrahman Ibrahim al Kailani, *Qawa'id al Maqasid 'inda al Imam al-Shaḥbi> 'Ard) wa Dirasat wa tahji>* (Damaskus: Da' al Fikr, 2000), 126-127.

⁴⁹ Muhammad Sa'id Ramadhan al Buḥi, *Dḥwabit)al-Masjahat fi>al-Shari'at al-Islamiyyah*, (t.t.: Mu'assasah al Risalah, t.th.), 24.

menjamin kebahagiaan hakiki bagi manusia.⁵⁰ Al-Shatibi> juga berpendapat bahwa sesungguhnya *al-Shari'* tidak memaksudkan pembebanan shari'at untuk mengakibatkan kesulitan dan kesusahan di dalamnya.⁵¹ Al-Shatibi> sendiri tidak memberikan definisi khusus tentang *maqasid al-shari'ah*, tapi al-Yubi> menyimpulkan dari pendapat-pendapat ulama yang ada, bahwa *maqasid al-shari'ah* berarti semua makna, hikmah, dan yang sejenisnya, yang dipelihara oleh Allah sebagai *al-Shari'* dalam menetapkan hukum baik yang umum atau khusus, untuk menjamin terciptanya maslahat bagi hamba-Nya.⁵²

Al-Shatibi> mengklasifikasikan *maqasid* menjadi dua, yaitu yang dikembalikan kepada tujuan Allah sebagai *al-Shari'* atau pembuat hukum, dan *maqasid* yang dikembalikan kepada tujuan *mukallaf* atau manusia sebagai subyek hukum.⁵³

Maqasid yang dikembalikan kepada tujuan Allah dibagi lagi menjadi empat, yaitu:

1. Tujuan awal dari syariat yaitu kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat.
2. Syariat sebagai sesuatu yang harus dipahami, aspek kedua ini berkaitan dengan dimensi bahasa dalam konteks ini adalah bahasa Arab, agar syariat dapat dipahami sehingga kemaslahatan yang dikandungnya dapat dicapai.

⁵⁰ Ibid., 73.

⁵¹ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Shatibi> *al-Muwafaqat*, 125.

⁵² Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi> *Maqasid al-Shari'at al-Islamiyyah wa 'Alaqatuha bi al-Adillat al-Shar'iyyah* (Riyad) Dar al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzi>, 1998), 37.

⁵³ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Shatibi> *al-Muwafaqat*, 5.

3. Syariat sebagai hukum taklif yang harus dilaksanakan. Aspek ketiga ini berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan. Dalam kaitan ini hukum harus berada dalam kemampuan *mukallaf*, dan jika *mukallaf* tidak mampu melakukannya taklif tidak sah secara *shar'ī*.
4. Tujuan syariat adalah membawa manusia kebawah naungan hukum. Aspek yang terakhir ini berkaitan dengan ketaatan manusia sebagai *mukallaf* untuk tetap tunduk dengan hukum-hukum Allah.⁵⁴

Dalam membangun konsep *maslahat*nya, al-Shaṭṭibi>membagi kepada tiga jenis, yaitu *dḥarūṣiyyah*, *ḥajīyyah*, dan *tahṣīniyyah*. Yang dimaksud dengan *dḥarūṣiyyah* adalah perkara yang harus ada dalam menegakkan *maslahat* agama dan dunia, dan jika perkara ini hilang maka *maslahat* dunia tidak akan berjalan benar bahkan akan menjadi rusak dan binasa. *Hajīyyah* adalah perkara yang diperlukan dalam rangka keluasan dan menghilangkan kesempitan yang secara umum dapat menimbulkan kesulitan dan kesusahan pada individu tetapi tidak mencapai taraf kesusahan secara umum. Adapun *tahṣīniyyah* adalah mengambil perkara yang dianggap baik oleh adat dan menghindari kondisi yang tidak baik menurut pandangan akal.⁵⁵

Dḥarūṣiyyah haruslah menjamin lima perkara dasar yaitu, keselamatan keyakinan agama, jiwa, keluarga dan keturunan, harta benda, serta akal.⁵⁶

⁵⁴ Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud al Yubi> *Maqasid al-Shari'at*, 69-70.

⁵⁵ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Shaṭṭibi> *al Muwafaqat*, 3-5.

⁵⁶ Ibid., 10. Para ulama berbeda dalam menetapkan tingkatan kelima hal ini. Muhammad Abu Zahrah menyebutkan bahwa urutan kelima hal tersebut adalah: agama, jiwa, akal, keluarga dan keturunan, dan harta benda. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, 425. Pada era modern

Hajjiyyat diperlukan dalam rangka memberi kelonggaran dalam melaksanakan *maqasid*, dan menghilangkan penerapan hukum yang kaku. Karena itu, jika *hajjiyyat* tidak disebutkan setelah *dhuriyyat*, maka manusia dapat terjerumus ke dalam kesulitan. Sebagai contoh, pemberian keringanan bagi orang yang sakit untuk tidak melaksanakan puasa.⁵⁷ Sedangkan *tahsiniiyyat* dilaksanakan dalam rangka mengadopsi apa yang selaras dengan adat, dan menghindarkan dari perilaku yang tidak disukai orang yang bijaksana. Jenis *maslahat* ini mencakup moralitas dan etik. Sebagai contoh adalah pelarangan menjual barang yang najis dalam jual beli, kebersihan dalam ibadah, dan lain-lain.⁵⁸

Hubungan antara tiga tingkatan *maslahat* ini saling melengkapi. *Tahsiniiyyat* melengkapi *hajjiyyat*, dan *hajjiyyat* melengkapi *dhuriyyat*, sehingga dapat dilihat bahwa *dhuriyyat* menjadi pondasi dari *maslahat*. Muhammad Khalid Masud menyebutkan bahwa al-Shaṭṭibi menyimpulkan lima aturan berikut dalam hubungan ini:

1. *Dhuriyat* adalah dasar dari semua *masalih*
2. Kerusakan pada *dhuri* menyebabkan kerusakan pula kepada tingkatan *maslahat* yang lain.
3. Kerusakan pada *hajji* atau *tahsinii* tidak mengakibatkan kerusakan pada *dhuri*

ini, Abraham Maslow mengenalkan tingkatan kebutuhan manusia yang dikenal sebagai Hirarki Maslow. Hirarki ini terdiri dari kebutuhan psikologis dasar dan keselamatan (*basic physiological requirements and safety*), kebutuhan mencintai dan menghargai (*to love and esteem*), dan kebutuhan mengaktualisasi diri (*to self actualisation*). Kemiripan hirarki Maslow dengan teori *dhuriyyat* al-Shaṭṭibi bisa jadi menunjukkan unsur pengaruh teori al-Shaṭṭibi kepada Maslow. Lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 4.

⁵⁷ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Shaṭṭibi, *al-Muwafaqat*, 8-10.

⁵⁸ Ibid., 11-12. Lihat juga Muhammad Khalid Mas'ud, *Shaṭṭibi's Philosophy of Islamic Law*, 151-152.

4. Pada beberapa kasus tertentu, kerusakan absolut pada *tahşini* atau *haji* dapat menimbulkan kerusakan pada *dħrufi*
5. Penjagaan (*muhħfazħh*) pada *hħji* atau *tahşini* diperlukan demi menjaga *dħrufi*⁵⁹

Menurut analisa Jasser Auda, al-Shatħbi> dalam karyanya *al-Muwafaqa*, membangun teori *maqasħd* secara substantif dengan tiga jalan, yaitu:

1. Pengalihan substansi dari “manfaat yang tak terbatas (*unrestricted interest*)” kepada “dasar-dasar hukum (*fundamentals of law*)”. Sebelum masa al-Shatħbi> makna *maqasħd* mencakup manfaat yang tak terbatas, dan tidak dianggap sebagai pokok (*uşħ*) dalam hukum. Al-Shatħbi> memulai pembahasan tentang *maqasħd* dengan menyitir al Qur’an untuk membuktikan bahwa Allah memiliki tujuan dalam penciptaan makhluk-Nya, mengutus rasul-Nya, dan menetapkan hukum. Karena itu ia menyimpulkan bahwa *maqasħd* adalah dasar atau pokok agama, kaedah-kaedah dasar dalam hukum, dan kepercayaan universal (*uşħ al-din wa qawaħid al-shariħah wa kulliyat al-millah*).
2. Pengalihan dari “hikmah di balik suatu hukum (*wisdoms behind the ruling*)” kepada “dasar untuk penetapan hukum (*bases for the ruling*)”. Al-Shatħbi> berpendapat bahwa keumuman atau universalitas (*kulliyah dħruħiyah, hħjiyyah, dan tahşiniyyah* atau, tidak dapat digantikan yang “khusus” atau *juz’iyyah*. Al-Shatħbi> mendasarkan pendapatnya atas sifat mendasar dan universalitas dari *maqasħd*. Hal ini sebenarnya menyimpang dari apa yang

⁵⁹ Muhammad Khalid Mas’ud, *Shatħbi’s Philosophy of Islamic Law*, 154.

dipegangi oleh ulama tradisional, bahkan pada madzhab Maliki yang dianut oleh al-Shaḥbi>sendiri, yang terbiasa mengedepankan dalil spesifik/ khusus atas dalil yang umum. Al-Shaḥbi>juga menjadikan *maqasid* sebagai syarat ijihad yang benar pada semua tingkatan.

3. Pengalihan dari “*zhanniyyah* (tidak pasti)” kepada *qat’iyyah* (pasti). Untuk mendukung pendapat yang dikemukakannya tentang *maqasid*, al-Shaḥbi> mengawali pembahasannya dengan argumentasi tentang kepastian (*qat’iyyah*) proses berfikir induktif yang ia gunakan untuk menyimpulkan *maqasid*, berdasarkan sejumlah besar dalil yang ia jadikan pertimbangan. Hal ini sebenarnya juga merupakan penyimpangan dari cara berfikir yang masyhur dengan didasarkan kepada filsafat Yunani, tentang validitas dan kepastian metode induktif.⁶⁰

Lebih lanjut al-Shaḥbi> menyimpulkan, bahwa *maslahat* mempunyai karakteristik sebagai berikut:

1. Tujuan utama dari penetapan hukum Islam (*tashri’*) adalah menegakkan *maslah*/di dunia ini dan di akhirat, dengan jalan yang tidak bertentangan dengan syariat.
2. Allah sebagai *al-Shari’* atau pembuat hukum memaksudkan *maslah*/adalah absolut.
3. Alasan dari dua karakteristik di atas adalah, bahwa penetapan syari’at dimaksudkan untuk berlangsung selamanya atau abadi, universal, dan

⁶⁰ Ibid., 20-21.

berlaku umum, dalam kaitannya dengan beban hukum (*takālif*), subyek hukum (*mukallafīn*), dan situasi dan kondisi.⁶¹

Karena itu menurut al-Shatibi, *maslahāt* haruslah mutlak dan universal (*mutlaq wa kullī*). Kemutlakan itu berarti *maslahāt* harus terbebas dari sifat relatif dan subyektif, karena relatifitas berarti *maslahāt* biasanya terpengaruh perasaan personal (*ahwa' al-nufus*), keuntungan pribadi (*manāfi'*), memperturutkan hawa nafsu (*nayl al-shahawā*), dan niatan pribadi (*aghra*). Semua hal diatas bukanlah maksud Allah sebagai pembuat hukum (*al-Shāfi'*) dalam penetapan *maslahāt*, walau mungkin dijumpai dalam adat.⁶²

Dalam *al-I'tishām*, al-Shatibi terlihat mendukung pendapat Malik tentang *maslahāt*, dengan mengemukakan beberapa persyaratan, yang dapat diringkas menjadi tiga poin di bawah ini:

- a. Hanya berlaku pada wilayah *mu'āmalat* dan adat istiadat, dan bukan pada wilayah ibadah.
- b. Tidak bertentangan dengan *nash* yang menjadi pokok (*as*).
- c. Harus diarahkan untuk *maslahāt* yang lebih baik atau maksud umum yang terkandung dalam *nash*.⁶³

4. Pendapat Ulama' *Ushūl al-Fiqh* tentang *Maslahāt*

Mayoritas ulama' *ushūl al-fiqh* menyepakati bahwa *maslahāt* mengandung pengertian semua yang mengandung kebaikan dan manfaat bagi manusia baik secara individu atau komunitas. *Maslahāt* juga mengandung makna

⁶¹ Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, 158.

⁶² Ibid.

⁶³ Abu>Ishāq Ibrahim bin Musa>al-Shatibi, *al-I'tishām*, juz II, 129-133. Lihat juga Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 121.

mencegah kerusakan.⁶⁴ Karena itu al-Qarafi> mengatakan, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Abu Zahrah, bahwa, ” *Maslahat mursalah* bila diselidiki ternyata terdapat pada seluruh madzhab, sebab mereka ada yang menggunakan pendekatan *qiyas* dan ada yang menggunakan pendekatan *sifat munasib* yang tidak menganggap perlu adanya dalil.”⁶⁵ Karena itu mereka juga menyebutkan bahwa *maslahat* dapat diterima jika didasarkan pada sumber pokok (*asli*) yang kuat, yang demikian dikategorikan qiyas. *Maslahat* juga diterima jika sesuai dengan *maqasid al-shari'at* dan tidak bertentangan dengan *asli* yang kuat (*thabit*).⁶⁶ Secara umum mayoritas ulama mensyaratkan bahwa *maslahat* tidak boleh bertentangan dengan dalil-dalil yang *qat'i*> masuk akal (*rationable*), dan digunakan dalam rangka menghilangkan kesulitan yang mesti terjadi.⁶⁷

Diantara teori *maslahat* yang tergolong ”berani” dan berseberangan dengan pandangan mayoritas ulama *usul al-fiqh* pada masanya sehingga mengundang pro dan kontra adalah yang dirumuskan oleh Najm al-Din al-Tufi> seorang ahli *usul al-fiqh* dari kalangan madzhab Hanbali> Al-Tufi> menempatkan *maslahat* di atas dalil *nash*> baik dari Qur'an ataupun sunnah.⁶⁸ Penelitian ini mengungkapkan pemikiran al-Tufi> dalam rangka menjelaskan bahwa konsepsi *maslahat* al-Tufi> tidak digunakan sebagai pisau analisa penelitian ini, karena mengandung kelemahan-kelemahan yang akan diuraikan dibawah ini.

⁶⁴ Ahmad al-Raisuni, *Hawa'if li Qarn Jadid: al-Ijtihad al-Nash'i al-Waqi'*, *al-Maslahat* (Damaskus: Dar al Fikr, t.th.), 34.

⁶⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, 434.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., 427-428.

⁶⁸ Abdul 'Ak 'Ut'wah, ketika memberi kata pengantar karya al-Tufi> *Mukhtashir al Raudhah* mengatakan bahwa al-Tufi> melakukan ijtihad dalam perkara ini dan telah keliru, walau Abdul 'Ak juga mengakui keunggulan dan keilmuan al-Tufi>

Menurut al-Tuḥfī inti dari seluruh ajaran Islam yang termuat dalam *nash* adalah *maṣlahat* (kemaslahatan) bagi manusia. Karenanya seluruh bentuk kemaslahatan disyariatkan dan kemaslahatan itu tidak perlu mendapatkan dukungan dari *nash* baik oleh *nash* tertentu atau makna yang terkandung oleh sejumlah *nash*. *Maṣlahat* menurut al-Tuḥfī merupakan dalil paling kuat yang secara mandiri dapat dijadikan alasan dalam menentukan hukum.⁶⁹ Ia berpendapat bahwa secara umum tidak ada satu ayat pun dalam kitab Allah kecuali pasti mengandung *maṣlahat*.⁷⁰ Pandangan ini menurut Ibrahim Hosen nampaknya bertitik tolak dari konsep *maqasid al-tashri'* yang menegaskan bahwa hukum Islam disyariatkan untuk diwujudkan dan melindungi kemaslahatan manusia.⁷¹ Konsep bahwa syariat identik dengan *maṣlahat* juga diakui oleh para mayoritas ulama pada semua zaman dan tempat dan semua madzhab kecuali Zāhiriyah, sehingga dirumuskan beberapa kaidah yang cukup populer, diantaranya

حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله, وحيثما كان شرع الله فثم
المصلحة

Dimana ada kemaslahatan, disana terdapat hukum Allah dan begitu pula sebaliknya.⁷²

Pandangan al-Tuḥfī sangat bertentangan dengan pandangan mayoritas ulama pada masanya. Menurut para ulama *uṣūl al-fiqh* ketika itu, *maṣlahat* betapapun bentuknya, harus mendapatkan dukungan dari syarak, baik melalui

⁶⁹ Nasrun Haroen, *Uṣūl Fiqh 1*, (Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1997), 125.

⁷⁰ Ahmad al Raisuni, *Hāwāṣi li Qarn Jadid*, 30.

⁷¹ Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Sulastomo, et al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. M. Munawwir Sjadzali, MA*. (Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995), 254.

⁷² Ahmad al-Raisuni, *Hāwāṣi li Qarn Jadid*, 30.

nash tertentu maupun melalui makna yang terkandung oleh sejumlah *nash*. Pandangan al-Tufi tentang *maslahat* inilah yang menyebabkannya terasing dari para ulama *ushul al-fiqh* di zamannya.⁷³

Menurut al-Tufi, *maslahat* dalam pengertian bahasa adalah penggunaan sesuatu secara proporsional seperti pulpen untuk menulis, dan sebagainya. Adapun *maslahat* menurut pandangan 'urf adalah sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan mendatangkan laba. Sementara *maslahat* menurut *shara'* adalah sebab yang menghantar kepada maksud *al-Shari'* baik ibadah maupun adat. Maslahat tersebut ada dua macam, yaitu yang dimaksud oleh *al-Shari'* untuk kemanfaatan makhluk-Nya serta dalam rangka mengatur keadaan mereka, seperti adat.⁷⁴

Karena itu al-Tufi menganggap *maslahat* adalah *hujjah* terkuat yang secara mandiri dapat dijadikan sebagai landasan hukum. Ia tidak membagi *maslahat* sebagaimana pandangan jumhur ulama. Ada empat prinsip yang dianut al-Tufi tentang *maslahat* yang menjadikan pandangannya berbeda dengan jumhur ulama.⁷⁵ Keempat prinsip tersebut adalah:

1. ⁷⁶ استقلال العقول بادرأك المصالح والمفاسد

Akal bebas dan merdeka dalam mengetahui *kemaslahatan* dan *kemafsadatan* tanpa harus melalui wahyu. Tetapi al-Tufi membatasi kemandirian akal ini hanya dalam bidang *mu'amalat* dan adat istiadat. Pandangan ini tentu

⁷³ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, 125-126.

⁷⁴ Najm al-Din al-Tufi, *Risakat al-Maslahat*, sebagaimana dikutip dalam Iffah Muzammil, "Studi Banding tentang Maslahat sebagai Sumber Hukum Islam menurut Imam Malik dan Najmuddin al Thufi", (Tesis-- IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1999), 36.

⁷⁵ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, 125-126.

⁷⁶ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan*, 254.

berbeda dengan *jumhur ulama* yang berpendapat bahwa sekalipun *maslahat* dan *mafsadat* dapat diketahui oleh akal, *maslahatan* harus didukung oleh *nash* atau *ijma*, baik bentuk, sifat, atau jenisnya,⁷⁷ atau dengan kata lain penetapan *maslahat* atau *mafsadat* harus dengan pertimbangan *shar'i* dan bukan hawa nafsu.⁷⁸ Tampaknya pendapat al-Tufi ini terpengaruh konsepsi Mu'tazilah tentang kemampuan akal dalam membedakan perkara yang baik dan buruk.⁷⁹

2. المصلحة دليل شرعي مستقل عن التنصوص

Sebagai konsekuensi dari pendapat pertama, al-Tufi berpendapat bahwa *maslahat* adalah dalil *shar'i* yang mandiri dalam menetapkan hukum yang *kehujjahannya* tidak memerlukan konfirmasi dari *nash* karena *maslahat* hanya didasarkan kepada akal semata. Bagi al-Tufi untuk menyatakan sesuatu adalah *maslahat*, didasarkan kepada adat istiadat dan percobaan tanpa memerlukan petunjuk *nash*.⁸⁰ Karena itu al-Tufi sependapat juga dengan kalangan Mu'tazilah bahwa Allah juga berkewajiban untuk menjaga *maslahat* diantara makhlukNya, yaitu dengan jalan memberi kemampuan kepada akal manusia untuk membedakan kebaikan dan keburukan.⁸¹

3. مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات دون العبادات والمقدرات

Bagi al-Tufi *maslahat* dijadikan dalil *shar'i* hanya dalam perkara *mu'amalat* dan adat istiadat semata dan bukan dalam perkara ibadah dan

⁷⁷ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, 126. Lihat juga Ibrahim Hosen, *Ibid*.

⁷⁸ Muhammad Sa'ad bin Muhammad bin Mas'ud al-Yubi, *Maqasid al-Shari'at*, 392.

⁷⁹ Najm al-Din al-Tufi, *Mukhtashir al-Raudhah*, juz I, (Saudi Arabia: Kementerian Urusan Agama Islam dan Wakaf Kerajaan Saudi Arabia, 1998), 402-403.

⁸⁰ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan*, 254-255.

⁸¹ Najm al-Din al-Tufi, *Mukhtashir al-Raudhah*, 409.

muqaddarat atau perkara yang ukurannya telah ditetapkan *shari'at*.⁸² Ia berpendapat bahwa ibadat merupakan hak Allah semata sebagai *al-Shari'* untuk menentukan baik tentang kuantitas, tatacara, waktu, dan tempatnya. Karena itu para hamba harus melaksanakan sesuai dengan apa yang digambarkan-Nya. Berbeda dengan hak-hak *mukallaf*, sesungguhnya hukum-hukum tentangnya adalah *siyasah shar'iyyah* yang ditetapkan untuk *kemaslahatan* mereka. Hal inilah yang dijadikan pegangan dan untuk hal ini (*maslahat*) kita diminta untuk mewujudkan.⁸³ Atas dasar ini kita wajib mengikuti *nash* dalam hal ibadah karena Allah lebih mengetahui akan hak-Nya. Sedangkan dalam *mu'amalat* manusialah yang lebih mengetahui kemaslahatan bagi mereka sendiri. Jika terjadi pertentangan antara *nash* dan *maslahat* dalam bidang *mu'amalat*, maka manusia harus berpegang kepada *maslahat*.

4. المصلحة أقوى أدلة الشرع

Maslahat merupakan dalil *shar'i* yang terkuat. Bagi al-Tufi, *maslahat* bukan hanya *hujjah* semata ketika tidak terdapat *nash* dan *ijma'*, melainkan juga harus didahulukan jika terjadi pertentangan antara *maslahat* dan *nash*. Hanya menurut Ibrahim Hosen mendahulukan *maslahat* ini dilakukan dengan jalan *bayan* dan *takhsis* bukan dengan jalan mengabaikan *nash* sama sekali, seperti halnya mendahulukan sunnah atas Qur'an dengan jalan *bayan*. Hal ini dilakukan karena dalam pandangan al-Tufi, *maslahat* bersumber dari hadith *la-dharara wa la-*

⁸² Ibid. Dan Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, 126.

⁸³ Al-Tufi sebagaimana dikutip dalam M. Hasbi ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 358-359.

dhirāra. Pengutamaan dan mendahulukan *maslahat* atas *nash* ditempuh baik *nash* itu *qat'i* baik sanad dan matannya ataupun *zhanni* keduanya.⁸⁴

Pendapat al-Tuḥfi yang mendahulukan *maslahat* atas *nash* banyak mendapat kritik dari ulama lain, seperti ketika *maslahat* dipertentangkan dengan *nash*. Menurut M Hasbi ash Shiddieqy sebenarnya tidak ada pertentangan antara *nash* dan *maslahat*. Kalaupun terlihat ada pertentangan biasanya terjadi pada kondisi darurat, sehingga seolah-olah ada pertentangan antara *nash* dan *maslahat*, walau sebenarnya tidak. Kalau ada orang yang berfikir telah terjadi pertentangan antara *maslahat* dan *nash*, maka hal itu karena salah berfikir atau karena mengikuti hawa nafsu atau terpengaruh dengan sebuah pendapat singkat yang tidak membahas masalah dari segala segi dan akibat akibatnya.⁸⁵ Seperti ketika *nash* menerangkan haramnya beberapa jenis makanan tetapi keharamannya berubah menjadi halal dalam kondisi terpaksa.⁸⁶

Sa'id Ramadhān al-Buṭi juga menyatakan bahwa membangun hukum berdasarkan *maslahat* dengan meninggalkan perkara yang telah diatur dalam *nash* baik dari Qur'an, sunnah, qiyas yang didasarkan pada metode yang benar, *ijma'* (kecuali *ijma'* atau konsensus yang didasarkan kepada kepentingan duniawi temporer), adalah terlarang. Tetapi dalam hal maslahat menyalahi *ijma'*, ada yang diperbolehkan, jika *ijma'* tersebut didasarkan kepada ke*maslahatan* temporer. Sebagai contoh, jika berdasarkan *maslahat* kaum muslimin sepakat mengadakan perdamaian dengan kaum kafir pada suatu masa, tetapi pada masa

⁸⁴ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan*, 256.

⁸⁵ M. Hasbi ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, 359-360.

⁸⁶ Keharaman daging babi diatur dalam surat 2: 173, 5: 3, 6: 145, 16: 115. Sedangkan keringanan memakan makanan yang haram dimuat dalam surat 2: 173, 5: 3, 6: 145, 16: 115, dan 6: 119.

yang lain *ijma'* tentang perdamaian itu dibatalkan dengan pertimbangan *maslahat* ketika itu menuntut yang demikian.⁸⁷ Karena itu al-Buṭṭi juga mengingkari bahwa *maslahat* adalah dalil shar'ī yang paling kuat.⁸⁸

Ahmad al-Risūni juga membantah adanya pertentangan antara *nash* dan *maslahat*. Menurut al-Risūni al-Tūfi tidak memberi satupun contoh konkret tentang adanya pertentangan antara *nash* dan *maslahat*, sehingga wacananya ini hanya ada di tataran dunia teori belaka. Bahwa sebagian cendikia muslim masa ini memberi contoh tentang pertentangan *nash* dan *maslahat*, seperti pembatalan kewajiban puasa karena mengurangi produktifitas seperti yang diusung Habib Burqaibah, pendiri Tunis, hal itu banyak dibantah oleh para ulama.⁸⁹

Salam Madhkur juga membantah teori al-Tūfi walau tetap mengakui kedudukan *maslahat* dalam agama. Menurutnya pertentangan antara *maslahat* dengan *nash* sebenarnya tidak dapat diterima akal, karena *shara'* yang menjadikan *maslahat* sebagai pegangan dalam menetapkan hukum tentulah tak ada hukumnya yang mengandung *kemadharatan*. Andaikata pada suatu ketika terjadi pertentangan antara *nash* dengan *maslahat*, maka yang didahulukan haruslah *nash* sebagai pokok pegangan dan tempat rujukan jika terjadi keraguan tentang suatu masalah atau ingin *mentarjih* suatu dalil. Karena itu *maslahat* tidak dapat menjadi *mukhasshs* atau *bayān* terhadap *nash*.⁹⁰

⁸⁷ Muhammad Sa'īd Ramadhān al-Buṭṭi, *Dhawabit al-Maslahat fi al-Shari'at al-Islamiyyah*, (t.t.: Mu'assasah al-Risalah, t.th.), 61.

⁸⁸ Ibid., 208.

⁸⁹ Ahmad al-Risūni, *Hawarat li Qarn Jadid*, 37-38.

⁹⁰ Salam Madhkur sebagaimana dikutip dalam M. Hasbi ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, 369.

Ibrahim Hosen juga mengingatkan bahwa wacana al-Tuḥfi> hanya pada tataran *uṣūl al-fiqh* dan tidak sampai memasuki tataran *fiqh* bahkan *masā'il fiqhiyyah*. Pertentangan antara *maslahāt* dan *naṣṣ* hanyalah pengandaian dan belum mengungkapkan kasus konkret yang menunjukkan kebenaran pengandaianya.⁹¹ *Maslahāt* yang diusung al-Tuḥfi> juga tidak sama dengan *maslahāt al-mursalāh* yang diusung Malik. Malik menggunakan teori *maslahāt al-mursalāh*, yaitu meski suatu *maslahāt* tidak terdapat dalam *naṣṣ* tertentu, tetapi sejalan dengan semangat atau ruh *naṣṣ* secara keseluruhan. Sedangkan al-Tuḥfi> betul betul melepaskan diri dari *naṣṣ* secara keseluruhan karena *maslahāt* hanya berujung kepada akal semata.⁹²

B. Latar Belakang Ekonomi, Pendidikan, Sosial, dan Keagamaan Objek Penelitian.

Pemilihan topik tentang wali nikah dan penolakan anak terhadap perwalian seorang wali ini diawali dengan ketidak sengajaan peneliti melihat sepasang calon pengantin dari kelurahan Magersari kabupaten Sidoarjo, yang datang ke Kantor Urusan Agama Kecamatan Sidoarjo dalam rangka memenuhi undangan *rafa'* atau pemeriksaan menjelang perkawinan, pada bulan Juli tahun 2010. Ketika pemeriksaan dilaksanakan, calon pengantin wanita mengatakan bahwa bapaknya berada di luar negeri karena bekerja sebagai tenaga kerja Indonesia, dan tidak bisa dihubungi. Karena alasan tersebut, ia mengajukan

⁹¹ Ibrahim Hosen mengungkapkan hal ini sebagai kritik atas gagasan waris 1: 1 yang pernah diungkap alm. Munawwir Sjadzali yang menggunakan argumentasi al-Tuḥfi> sebagai landasan gagasannya. Ibrahim mengatakan bahwa belum tentu persoalan waris termasuk yang dimaksudkan al Thufi.

⁹² Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan*, 257-259.

permohonan pemindahan hak perwalian kepada wali hakim. Keterangan ini didukung dengan surat keterangan wali yang dikeluarkan oleh Kelurahan Magersari.

Berdasarkan hasil pemeriksaan dan surat keterangan wali yang dikeluarkan oleh Kelurahan Magersari, dan petunjuk yang dikeluarkan oleh Direktorat Jenderal Bimbingan masyarakat Islam dan Urusan Haji, maka penghulu yang memeriksa menyatakan bahwa hak perwaliannya berpindah kepada wali hakim dengan alasan walinya jauh (*ba'ida*). Tetapi menjelang berakhirnya proses *rafa'*, ternyata salah seorang staff Kantor Urusan Agama mengetahui bahwa bapak calon pengantin wanita tersebut berada di Kecamatan Tanggulangin Kabupaten Sidoarjo.⁹³ Informasi ini dikonfirmasi kepada calon pengantin wanita tersebut, dan akhirnya ia mengakuinya. Ia memalsukan data keberadaan bapaknya sebagai wali nikah dengan alasan bahwa kedua orangtuanya bercerai sejak ia masih kecil, dan bapaknya tidak memberikan hak pemeliharaan dan nafkah lagi kepada anak-anaknya semenjak bercerai. Pemalsuan data keberadaan bapak tersebut dilakukan karena kakaknya dahulu menikah dengan wali hakim pula, dan dengan alasan bahwa bapaknya pergi jauh.

Setelah keberadaan wali nasabnya dipastikan, penghulu yang memeriksa melakukan mediasi untuk menjembatani penolakan wanita tersebut atas

⁹³ Khusnul Khotimah, *Wawancara*, Sidoarjo, 28 Juli 2010. Khusnul Khotimah adalah staf Kantor Urusan Agama Kecamatan Sidoarjo yang kebetulan mengenal bapak calon pengantin wanita tersebut

perwalian ayahnya. Akhirnya ia bersedia dinikahkan dengan bapaknya yang bertindak sebagai wali nikah.⁹⁴

Berdasarkan peristiwa ini, peneliti mengadakan wawancara dengan Pembantu Pegawai Pencatat Nikah (P3N)⁹⁵ se-Kecamatan Sidoarjo, apakah di wilayah mereka terdapat kasus yang serupa dengan peristiwa diatas, yaitu penolakan seorang anak terhadap perwalian bapaknya atau wali nikahnya. Dari wawancara ini peneliti menemukan lagi dua peristiwa konflik antara wanita dengan bapaknya sebagai wali nikah.

Yang pertama terjadi di wilayah kelurahan Lemahputro kabupaten Sidoarjo. Calon pengantin perempuan berasal dari Kelurahan Lemahputro Kecamatan Sidoarjo, calon pengantin pria berasal dari Semarang, dan wali berdomisili di Kecamatan Buduran Kabupaten Sidoarjo. Wali adalah bapak kandungnya. Si bapak menikah beberapa kali, dan setelah menikah dengan ibu calon si pengantin perempuan, ia meninggalkan istri dan anaknya. Peristiwa ini menimbulkan kemarahan pada sang anak perempuan, apalagi ibunya juga memberikan informasi tentang kejelekan si ayah. Anak perempuan ini berusaha menikah dengan perwalian hakim, dengan cara ia menikah di kediaman calon pengantin pria di Semarang. Adapun alasannya adalah walinya jauh (sejauh *masafat al-qasf*⁹⁶), sehingga dapat berpindah kepada wali hakim. Tapi akhirnya rencana ini dibatalkan, karena ia bermimpi bertemu dengan ibunya yang telah

⁹⁴ Muhammad Khusaeri, *Wawancara*, Sidoarjo, 27 Juli 2010.

⁹⁵ Biasa dikenal di masyarakat dengan istilah modin.

⁹⁶ *Masafat al qasf* adalah jarak perjalanan yang membolehkan seseorang melakukan *qasf* dalam shalat.

meninggal, dan akhirnya tetap menikah dengan menggunakan wali nasab difasilitasi mediasi pembantu penghulu kelurahan Lemahputro.⁹⁷

Kedua kasus diatas tidak menjadi pembahasan dalam penelitian ini, karena bapak sebagai wali nasab, yang pada akhirnya bertindak sebagai wali nikah, walaupun sebelumnya terjadi konflik antara calon pengantin wanita dan bapaknya, dan penolakan wanita tersebut terhadap perwalian bapaknya.

Konflik yang berujung kepada penolakan hak perwalian nikah dan menjadi obyek penelitian ini terjadi pada tahun 1995. Pasangan suami-istri Wiwik dan Munawi, menikah pada tanggal 18 Desember tahun 1995 bertepatan dengan 25 Rajab tahun 1416. Perkawinannya tercatat di Kantor Urusan Agama Kecamatan Sidoarjo dengan nomor akta nikah 749/ 78/ XII/ 1995. Perkawinan mereka dicatat oleh Drs. H. Adnan sebagai Pegawai Pencatat Nikah (PPN), dan dihadiri oleh Moch. Yunus sebagai wakil Pegawai Pencatat Nikah, dengan kedua saksi yang tercatat adalah M. Sueb dan Suwito.

Perkawinan ini dilaksanakan di tempat tinggal Wiwik selaku calon pengantin wanita, di Kelurahan Magersari. Wali yang tercatat pada akta nikah adalah bapaknya sebagai wali nasab, yaitu Moch. Soleh. Tetapi ketika pelaksanaan akad nikah, yang menjadi wali nikah adalah wali hakim, karena wali nasabnya tidak datang. Pencatatan Moch. Soleh sebagai wali nasab dikarenakan pasangan Wiwik dan Munawi menikah tanpa didahului proses *rafa'*, atau pemeriksaan di Kantor Urusan Agama, sehingga pencatatan di akta nikah hanya didasarkan pada surat keterangan dari Kelurahan Magersari, tanpa verifikasi

⁹⁷ Muhammad Maksum, *Wawancara*, Sidoarjo, 03 September 2010.

lebih lanjut kepada saudari Wiwik. Pada saat hari pelaksanaan perkawinan, Pegawai Pencatat Nikah baru mengetahui bahwa wali nasab tidak dapat dihadirkan, ketika menjelang akad nikah. Ketika Pegawai Pencatat Nikah memastikan bahwa wali nasab tidak dapat dihadirkan, maka perwaliannya diputuskan berpindah kepada wali hakim.⁹⁸

Pemindahan perwalian kepada wali hakim ini hanya dilakukan pada saat prosesi akad nikah saja, demi menjamin keabsahan perkawinan menurut syariat, tetapi pencatatan wali nasab di akta nikah tidak berubah, dengan alasan aturan birokratis.⁹⁹

Secara singkat dapat digambarkan latar belakang ekonomi, pendidikan dan social, serta keagamaan saudari Wiwik sebagai berikut; Saudari Wiwik lahir di Sidoarjo tanggal 18 September tahun 1977, dan sekarang beralamat di Kelurahan Magersari RT 18 RW 06 Kecamatan Sidoarjo, Kabupaten Sidoarjo. Ia berlatar belakang keagamaan cukup baik, dengan indikator bahwa ia rutin menjalankan shalat lima waktu, selalu menjalankan ibadah puasa Ramadhan, dan aktif pada kegiatan keagamaan di lingkungannya dengan mengikuti jamaah Yasin Tahlil. Tetapi pada indikator eksklusif tertentu, saudari Wiwik belum menjalankannya, seperti membayar zakat *mak*. Bahkan ia mengaku belum

⁹⁸ Wiwik, *Wawancara*, Sidoarjo, tanggal 12 April 2011.

⁹⁹ Perpindahan wali dari wali nasab kepada wali hakim seharusnya mengacu kepada Peraturan Menteri Agama nomor 30 tahun 2005 tentang Wali Hakim. Pada Peraturan Menteri Agama ini diatur, bahwa perpindahan kepada wali hakim selain dalam hal wali *adhl*, harus dilakukan oleh Kepala Kantor Urusan Agama Kecamatan, atau jika ia berhalangan, maka pengalihan kepada penghulu atau Pegawai Pencatat Nikah yang lain harus berdasar penunjukan dari Kepala Seksi yang membidangi tugas Urusan Agama Islam atas nama Kepala kantor kementerian Agama Kabupaten. Praktek diskresi seperti ini terkadang dilakukan di Kantor Urusan Agama Kecamatan, demi mensiasati aturan perundang-undangan yang bersifat *rigid*. Tetapi diskresi seperti ini dilakukan selama aturan syariat tetap dilaksanakan.

mengetahui kewajiban membayar zakat *maʿ*, meski ia tetap membayar zakat fitrah setiap tahun, juga memberikan infaq atau sedekah. Saudari Wiwik juga belum menunaikan ibadah haji, dengan alasan belum ada niat untuk menunaikannya.¹⁰⁰

Saudari Wiwik mempunyai latar belakang pendidikan tamat Sekolah Dasar. Ia juga tidak pernah mengenyam pendidikan dengan latar belakang agama seperti Pondok Pesantren atau madrasah. Alasan ia hanya menamatkan pendidikannya setingkat Sekolah Dasar adalah keterbatasan biaya, karena bapaknya tidak lagi memberikan biaya pendidikan semenjak bercerai dengan ibunya.¹⁰¹

Saudari Wiwik tidak bekerja. Hanya suaminya yang bekerja, dengan penghasilan sekitar satu juta rupiah setiap bulan. Penghasilan sebesar ini seimbang dengan pengeluaran setiap bulan, meski terkadang ada sisa penghasilan yang dapat ditabung. Karena itu, keluarga saudari Wiwik dipandang peneliti sebagai kalangan menengah ke bawah.¹⁰²

C. Pemahaman Objek Penelitian terhadap Konsep Wali Menurut Fikih Klasik dan Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia.

Adapun pemahaman saudari Wiwik sebagai objek penelitian tentang konsepsi wali menurut fiqh klasik ataupun peraturan perundang-undangan tentang perkawinan di Indonesia, maka peneliti mendapat data bahwa saudari Wiwik tidak tahu dan tidak memahami konsepsi wali baik dari konsepsi fiqh atau

¹⁰⁰ Wiwik, *Wawancara*, Sidoarjo, 12 April 2011.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

peraturan perundang-undangan. Ia hanya tahu bahwa perkawinan harus dihadiri wali. Tetapi urgensi wali, atau konsep lain tentang wali tidak diketahuinya. Bahkan ia mendapat informasi tentang wali hanya dari orang-orang disekitarnya.¹⁰³

Dengan pengetahuan yang kurang tentang wali, saudari Wiwik menyadari bahwa perkawinannya hanya sah dengan dihadiri wali nikah, tetapi ia juga merasa keberatan jika bapaknya yang menjadi wali nikah. Karena itu ia mengungkapkan kepada Pegawai Pencatat Nikah saat itu, bahwa bapaknya pergi jauh dan tidak dapat dilacak keberadaannya, sehingga perwaliannya dapat dipindahkan kepada wali hakim.¹⁰⁴

Ketika adiknya akan menikah, dan yang bertindak sebagai wali nikah adalah bapaknya, maka saudari Wiwik berinisiatif untuk meminta dinikahkan ulang. Inisiatif ini atas masukan beberapa tetangga yang berpendapat bahwa pernikahannya terdahulu tidaklah sah karena masih ada bapak kandungnya, disamping juga pengaruh mediasi penghulu Kantor Urusan Agama Kecamatan Sidoarjo terhadap adiknya. Akhirnya dia dinikahkan ulang berbarengan dengan perkawinan adiknya.

D. Konflik yang Menyebabkan Objek Penelitian Menolak Perwalian Wali Nikahnya.

Konflik saudari Wiwik sebagai objek penelitian dengan bapak kandungnya yang berujung penolakan terhadap perwalian bapaknya sebagai wali nikah, dilatar belakangi perceraian antara bapak dan ibunya. Perceraian tersebut

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

terjadi ketika saudari Wiwik masih kecil, dan setelah perceraian, ia mengikuti ibunya. Sebagaimana terjadi dalam banyak kasus perceraian yang lain, hak anak atas nafkah dan pemeliharaan tidak dipenuhi. Apalagi perceraian tersebut bermula dari konflik rumah tangga antara bapak dan ibu objek penelitian, sehingga sedikit banyak konflik tersebut juga mempengaruhi persepsinya terhadap bapak kandungnya. Hal ini diperparah lagi dengan istri baru bapaknya yang menghalangi komunikasi dengan saudari Wiwik dan adiknya, dengan melarangnya mengunjungi anak-anaknya. Hal ini yang menjadi pemicu kemarahan saudari Wiwik dan adiknya, sehingga ia menolak bapaknya sebagai wali nikah.¹⁰⁵

Bapak saudari Wiwik sendiri terkesan menerima sikap anaknya terhadapnya. Ia menyadari posisinya, bahwa ia tidak menafkahi dan memelihara anaknya, dan membenarkan bahwa istrinya yang sekarang menghalanginya untuk berkomunikasi dengan anak-anaknya. Karena itu, meski mengetahui pernikahan saudari Wiwik, dan mengetahui pula bahwa yang bertindak sebagai wali nikah adalah wali hakim, ia tidak mempermasalahkannya. Begitu pula ketika diminta menjadi wali nasab ketika saudari Wiwik dinikahkan ulang, ia juga tidak keberatan.

¹⁰⁵ Ibid.