

**SOLUSI SYAR'I TERHADAP HUBUNGAN MAHRAM PADA
KELUARGA ADOPSI**

TESIS

Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat
Memperoleh Gelar Magister Hukum
Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI)



OLEH:

**MARBUJANG
NIM 24801005**

**STUDI HUKUM KELUARGA ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
TAHUN 2025/2026**



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
PROGRAM PASCASARJANA

Jl. Dr. A.A. Satrio 1 Kurat Pte. No. 1012 21010 (0804) Pte. 2012 2011 Curup 2010
Website: <http://www.iaicurup.ac.id> email: iaicurup@iaicurup.ac.id

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : MARBUJANG
NIM : 24801005
Tempat dan Tanggal Lahir : Ladang Bisik, Kec. Kota Baharu, Kab. Aceh Singkil.

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa Tesis saya yang berjudul SOLUSI SYRA'I TERHADAP HUBUNGAN MAHRAM PADA KELUARGA ADOPSI benar-benar karya asli saya, kecuali yang dicantumkan sumbernya. Apabila di kemudian hari terdapat di dalamnya kesalahan dan kekeliruan, hal tersebut sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya sendiri.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya untuk dipergunakan sepertiunya.

Curup, 10 Juli 2026

Saya yang menyatakan,



MARBUJANG
NIM. 24801005



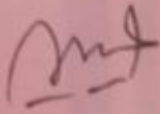
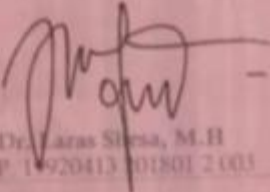
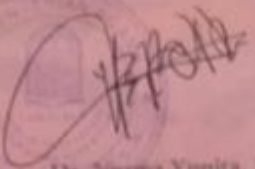
KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
PROGRAM PASCASARJANA

Jl. Dr. Aa. Gani No 1 Kuala Paya 030 Tg. 20120 Curup, Negeri Paya 20120 Curup 2012
Website: <http://www.iaincurup.ac.id> email: admission@iaincurup.ac.id

PERSETUJUAN
PEMBIMBING TESIS

Nama : MARBUJANG
NIM : 24801005
Judul : Solusi Syar'i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi

Curup, 10 Juli 2026

Pembimbing I,  Dr. Syarif Dedi, M.Ag NIP. 197810092008011007	Pembimbing II,  Dr. Faras Sireja, M.H NIP. 199204132018012003
Mengetahui, Ketua Prodi Hukum Keluarga Islam  Dr. Nurma Yunita, M.Th NIP. 199111032019032014	



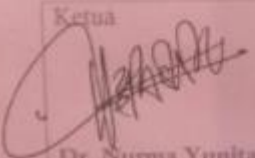
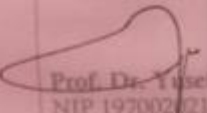
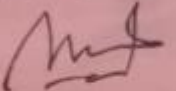
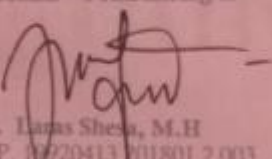
KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
PROGRAM PASCASARJANA

Jl. Dr. A.H. Nasir No. 1 Kotabesi 100 Telp. 0812 2204020000 Fax 0812 2204020000 Curup 10111
Website: <http://www.iaicurup.ac.id> email: iaicurup@iaicurup.ac.id

PERSETUJUAN TIM PENGUJI
UJIAN TESIS

Seminar Hasil Tesis yang berjudul "Solusi Syar'i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi" Yang ditulis oleh Marbujang NIM. 24801005 Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI) Pascasarjana IAIN Curup, telah diperbaiki sesuai dengan permintaan Tim Penguji Ujian Tesis :

Curup, 27 Juli 2026

 Ketua Dr. Nurma Yunita, M.Th NIP. 19911103 201903 2 014 Penguji Utama	Tanggal Senin 27/07/2026
 Prof. Dr. Yusefri, M.Ag NIP. 197002021998031007 Penguji I / Pembimbing I	Tanggal Senin 27/07/2026
 Dr. Syarial Dedi, M.Ag NIP. 197810092008011007 Sekretaris / Pembimbing II	Tanggal Senin 27/07/2026
 Dr. Lamas Shesa, M.H NIP. 19720413 201801 2 003	Tanggal Senin 27/07/2026



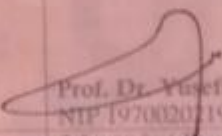
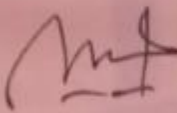
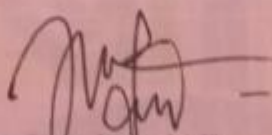
KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
PROGRAM PASCASARJANA

Jl. Dr. H. Saefudin Iqbal, P.O. Box 100, 21212 Curup, Aceh
Website: <http://www.iaicurup.ac.id> Email: iaicurup@iaicurup.ac.id

HALAMAN PENGESAHAN

No : 602 / m . s a . / 1 / p e t / p p . 00 . 9 / 07 / 2016

Tesis yang berjudul "Solusi Syar'i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi" Yang ditulis oleh Marbujang NIM. 24801005 Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI) Pascasarjana IAIN Curup, telah diuji dan dinyatakan LULUS pada tanggal 20 Juli 2026 serta sudah diperbaiki sesuai dengan permintaan tim penguji dalam sidang ujian tesis :

Ketua Sidang	Penguji Utama
	
Dr. Nurma Yunita, M.Th NIP. 19911103 201903 2 014 Penguji I / Pembimbing I	Prof. Dr. Yusefri, M.Ag NIP. 19700202 199803 1 007 Sekretaris / Pembimbing II
	
Dr. Syarial Dedi, M.Ag NIP. 19781009 200801 1 007 Mengesahkan, Rektor IAIN Curup	Dr. Latus Sheta, M.H NIP. 19920411 201801 2 003 Mengesahkan, Direktur Pascasarjana IAIN Curup
	
Prof. Dr. Idr Warsah, M.Pd.I NIP. 19750415 200511 009	Prof. Dr. Hendra Harmi, M.Pd NIP. 19751108 200312 1 001

MOTTO

رِضَا النَّاسِ غَايَةٌ لَا تُدْرَكُ

Mengejar Keridaan Manusia Merupakan Tujuan
Yang Tidak Akan Pernah Sepenuhnya Dapat
Diraih.

Jadilah diri sendiri, tidak perlu menjatuhkan
untuk memenangkan, karena tidak semua pujian
adalah kebaikan.
(Marbujang)

MARBUJANG NIM: 24801005 “*Solusi Syar’i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi*”. Tesis, Curup, Program Pascasarjana IAIN Curup, Program Studi Hukum Keluarga Islam, 2026

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan mengkaji status hubungan mahram dalam keluarga adopsi menurut hukum Islam melalui perbandingan pandangan Imam al-Syafi’i, Ibnu Hāzm, dan Yusuf al-Qardhawi mengenai *raḍa’ah* (persusuan).

Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode *library research*. Data primer berasal dari *Al-Umm* karya Imam al-Syafi’i, *Al-Muḥalla bi al-Atsār* karya Ibnu Hāzm, serta pemikiran Yusuf al-Qardhawi, sedangkan data sekunder diperoleh dari literatur fikih, hukum keluarga Islam, artikel ilmiah, dan penelitian terkait.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengangkatan anak tidak serta-merta menimbulkan hubungan mahram. Status tersebut hanya lahir melalui *nasab*, *muṣaharah*, atau *raḍa’ah* yang memenuhi ketentuan syariat. Imam al-Syafi’i membatasi *raḍa’ah* pada dua tahun pertama usia anak, sementara Ibnu Hāzm tidak menetapkan batas usia. Yusuf al-Qardhawi memandang *raḍa’ah al-kabir* sebagai rukhsah yang berlaku dalam kondisi tertentu berdasarkan kebutuhan dan kemaslahatan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa *raḍa’ah* dapat menjadi solusi syar’i dalam keluarga adopsi, sedangkan kondisi di luar ketentuan tersebut memerlukan ijtihad yang tetap berlandaskan *maqāṣid al-syarī’ah*.

Kata Kunci: Adopsi, Mahram, Raḍā’ah, Imam al-Syafi’i, Ibnu Hāzm, Yusuf al-Qardhawi, Hukum Keluarga Islam.

MARBUJANG NIM: 24801005 “*Solusi Syar’i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi*”. Tesis, Curup, Program Pascasarjana IAIN Curup, Program Studi Hukum Keluarga Islam, 2026.

ABSTRACT

This study examines the legal status of *mahram* relationships in adoptive families from the perspective of Islamic law by comparing the views of Imam al-Shafi’i, Ibn Hazm, and Yusuf al-Qaradawi on *raḍā’ah* (breastfeeding).

A qualitative approach with a library research method was employed. Primary sources included *Al-Umm* by Imam al-Shafi’i, *Al-Muḥallā bi al-Ātsār* by Ibn Hazm, and Yusuf al-Qaradawi’s works, while secondary data were drawn from Islamic jurisprudence literature, Islamic family law references, scholarly articles, and related studies.

The findings reveal that adoption does not automatically establish a *mahram* relationship. Such status arises only through lineage (*nasab*), marital affinity (*muṣāharah*), or legally valid *raḍā’ah*. Imam al-Shafi’i limits breastfeeding that establishes *mahram* status to the child’s first two years, whereas Ibn Hazm rejects any age restriction. Yusuf al-Qaradawi regards *raḍā’ah al-kabīr* as a *rukhsah* applicable only in exceptional circumstances based on necessity and public benefit (*maṣlahah*). The study concludes that *raḍā’ah* may provide a Shari’ah-compliant solution in adoptive families, while situations beyond its scope require *ijtihād* guided by *maqāṣid al-sharī’ah*.

Keywords: Adoption, *Mahram*, *Raḍā’ah*, Imam al-Shafi’i, Ibn Hazm, Yusuf al-Qaradawi, Islamic Family Law.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Subhānu wa Ta‘ala, Tuhan semesta alam, atas limpahan rahmat, karunia, dan petunjuk-Nya yang tiada henti. Berkat pertolongan dan izin-Nya, penulis akhirnya dapat menyelesaikan penulisan Tesis yang berjudul: ***“Solusi Syar’i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi***

Shalawat dan salam senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad ﷺ ‘Alaihi Wasallam, beserta keluarga, para sahabat, dan seluruh umatnya yang dengan penuh keikhlasan berjuang menegakkan nilai-nilai Islam hingga akhir zaman.

Tesis ini merupakan bentuk kontribusi akademik penulis dalam memperdalam kajian hukum Islam yang bersinggungan langsung dengan dinamika sosial masyarakat modern, khususnya mengenai status kemahraman dalam keluarga adopsi. Pemilihan topik ini dilatarbelakangi oleh meningkatnya fenomena adopsi di kalangan masyarakat Muslim yang, meskipun dilandasi niat luhur untuk melindungi dan menyayangi anak yatim atau terlantar, tetap menimbulkan persoalan hukum yang mendalam. Di antara persoalan tersebut adalah persoalan nasab, kemahraman, dan hubungan kekerabatan yang memiliki konsekuensi hukum dalam syariat Islam. Dalam proses penyusunan Tesis ini, penulis sepenuhnya menyadari bahwa keberhasilan penelitian ini tidak mungkin tercapai tanpa dukungan, arahan, dan bantuan dari berbagai pihak.

Dengan segala ketulusan, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang mendalam atas bimbingan dan dukungan yang telah diberikan sehingga penulisan tesis ini terselesaikan terkhusus kepada yang terhormat :

1. Bapak Prof. Dr. H. Idi Warsah, M.Pd.I selaku rektor IAIN Curup
2. Prof. Dr. Hendra Harmi, M.Pd selaku Direktur Pascasarjana IAIN Curup
3. Ibu Dr. Nurma Yunita, M.Th Sebagai Ketua Program Studi Hukum Keluarga Islam program Pascasarjana IAIN Curup, sekaligus sebagai ketua sidang pada ujian tesis.
4. Bapak Dr. Syarial Dedi.M.Ag, sebagai pembimbing I yang telah banyak memberikan arahan, bimbingan hingga tesis ini dapat terselesaikan
5. Ibu Dr. Laras Shesa, M.H, selaku pembimbing II, yang telah memberikan bimbingan, petunjuk serta arahan sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini sebagaimana diharapkan.
6. Bapak Prof. Dr. H. Yusefri, M.Ag, selaku Penguji Utama Sidang ujian tesis, yang telah memberikan bimbingan, petunjuk serta arahan sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini sebagaimana diharapkan.
7. Seluruh Bapak / ibu dosen pengajar pada Program Master Pascasarjana IAIN Curup yang telah banyak memberikan ilmu serta wawasan kepada penulis selama menempuh studi.
8. Kedua orang tuaku tersayang Apak BARU LEMBONG dan Umak JIJAH SINAGA yang selalu menginspirasi penulis saat kecil dulu sampai dengan

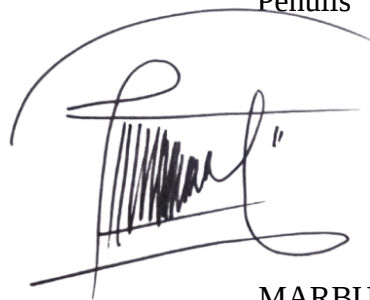
detik ini, istriku tercinta My Love Ustadzah Santi Al-Hafidzah, yang tidak henti-hentinya dalam memberikan dukungan serta dorongan dalam melaksanakan pendidikan, serta ananda kami Ahmad Kamil Aulia. Dan tidak lupa pula Uning-ku (Jarmini, S.Kom), Uteh-ku (Jarmina), Kakak-ku (Karmila, S.E), Adik-ku sekaligus kawan (Sukiran), yang telah mendukung dan mendoakan sehingga penulis sampai di titik ini. Terhusus untuk anak-ku tercinta yang telah menjadi penyemangat kepada penulis selama menempuh studi sehingga berakhirnya penulisan tesis ini.

9. Teman-teman seangkatan yang selalu mensupport serta memberikan bantuan, dukungan kerjasamanya selama ini

Akhirnya, penulis memohon agar segala upaya yang dilakukan ini memperoleh ridha dan keberkahan dari Allah Subhānahu wa Ta'ala. Semoga karya sederhana ini bernilai manfaat bagi dunia akademik maupun masyarakat luas.

Curup 10 Juli 2026

Penulis

A handwritten signature in dark ink, featuring a large, stylized initial 'M' followed by a series of vertical strokes and a long horizontal flourish extending to the right.

MARBUJANG
NIM : 24801005

PERSEMBAHAN

Dengan penuh rasa syukur kepada Allah SWT yah, dan kekuatan yang diberikan teus ini saya persembahkan bada

1. **Orang tua tercinta**, Apak BARU LEMBONG dan Umak JIJAH SINAGA yang telah mendidik, membimbing, dan mendoakan penulis dengan penuh cinta. Meskipun penulis sudah dewasa, kasih sayang dan perhatian mereka tidak pernah berbeda. Mereka adalah kekuatan bagi penulis dalam menyelesaikan perjalanan studi ini. Terimakasih penulis ucapkan sebesar-besarnya untuk Apak dan Umak, Semoga Allah SWT senantiasa melimpahkan rahmat dan keberkahan untuk mereka.
2. **Istri tercinta**, My Love Ustadzah SANTI AL-HAFIDZAH dan Ananda tersayang AHMAD KAMIL AULIA, yang selalu menjadi tempat bernaung dan sumber semangat dalam setiap perjalanan perjalanan akademik penulis. Terimakasih penulis ucapkan sebesar-besarnya karena sudah menjadi bagian dalam perjalanan studi penulis.
3. **Keluarga tercinta**, Uning-ku (JARMINI, S.Kom), Uteh-ku (JARMINA), Kakak-ku (KARMILA, S.E) dan Adik-ku sekaligus kawan (SUKIRAN) yang selalu menjadi saudara yang menguatkan dan mendukung dalam perjalanan studi penulis. Terimakasih penulis ucapkan sebesar-besarnya karena sudah menjadi saudara yang mendukung dan memotivasi dalam perjalanan studi penulis.
4. **Dosen pembimbing dan penguji**, yang dengan penuh kesabaran dan ketulusan memberikan anahan, ilmu, serta bimbingan yang sangat berarti dalam penyusunan tesis ini.
5. **Almamater tercinta**, tempat saya menimba ilmu dan mengembangkan diri, yang telah memberikan kesempatan dan fasilitas dalam proses pembelajaran ini.

Semooga tesis ini bermanfaat dan menjadi langkah awal bagi perjalanan akademik dan profesional penulis ke depannya. Dan semoga Allah selalu menyertakan kemudahan dan keberkahan.... Amiiin....

DAFTAR ISI

COVER	
PERNYATAAN KEASLIAN	Error! Bookmark not defined.
PERSETUJUAN PEMBIMBING TESIS	Error! Bookmark not defined.
PERSETUJUAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS	Error! Bookmark not defined.
HALAMAN PENGESAHAN	Error! Bookmark not defined.
MOTTO	ii
ABSTRAK	vii
ABSTRACT	viii
KATA PENGANTAR	ix
PERSEMBAHAN	xi
BAB I PENDAHULUAN	xiii
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Batasan Masalah	8
C. Rumusan Masalah	9
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	9
BAB II KAJIAN TEORI DAN PENELITIAN RELEVAN	11
A. Kajian Teori	11
1. Konsep Adopsi atau Anak Angkat dalam Hukum Islam.	11
2. Konsep <i>Mahram</i> dalam Hukum Islam	17
3. Konsep <i>Rada'ah</i> (Persusuan) Dalam Hukum Islam	25
B. Penelitian Yang Relevan	66
BAB III METODOLOGI PENELITIAN	71
A. Metode Penelitian	71
1. Jenis Penelitian	71
2. Sumber Data	75
3. Sifat Data	77
4. Teknik Pengumpulan Data	77
5. Teknik Analisis Data	78
6. Prosedur Penelitian	79
7. Validitas dan Keabsahan Data	79
BAB IV HASIL DAN PEMBAHASAN	81
A. Hubungan <i>Mahram</i> Pada Keluarga Adopsi Dalam Hukum Islam.	81
B. Solusi Syar'i Terhadap Hubungan <i>Mahram</i> Pada Keluarga Adopsi	88
BAB V PENUTUP	106
A. Kesimpulan	106
B. Saran	108
LAMPIRAN - LAMPIRAN	

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dilambangkan dengan tanda dan sebagian lain dilambangkan huruf dan tanda sekaligus. Di bawah ini daftar huruf Arab dan Transliterasinya dengan huruf latin.

Huruf Arab		Huruf Latin	Huruf Arab		Huruf Latin
ا	=	Tidak dilambangkan	ض	=	dh
ب	=	b	ط	=	th
ت	=	t	ظ	=	zh
ث	=	ts	ع	=	‘
ج	=	j	ف	=	f
ح	=	<u>h</u>	ق	=	q
خ	=	kh	ك	=	k
د	=	d	ل	=	l
ذ	=	dz	م	=	m
ر	=	r	ن	=	n
ز	=	z	و	=	w
س	=	s	ه	=	h
ش	=	sy	ء	=	‘
ص	=	sh	ي	=	y

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indoensia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin
_____	<i>Fathah</i>	a
_____	<i>Kasrah</i>	i
_____	<i>Dhommah</i>	u

Contoh:

كتب	=	<i>Kataba</i>	يذهب	=	<i>Yadzhabu</i>
فعل	=	<i>Fa'ala</i>	سئل	=	<i>Su'ila</i>
ذكر	=	<i>dzakara</i>	ضرب	=	<i>dharaba</i>

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya gabungan huruf, yaitu:

Tanda dann Huruf	Nama	Gabungan Huruf
ي.....	<i>Fathah</i> dan <i>Ya</i>	ai
و	<i>Dhommah</i>	au

Contoh: كيف = *Kaifa* هول = *Haula*

3. Maddah

Maddah adalah vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin
-------	------	-------------

ا..... ي.....	<i>Fathah</i> dan alif atau <i>yah</i>	ā
ي.....	<i>Kasrah</i> dan <i>ya</i>	ī
و	<i>Dhommah</i> dan <i>wau</i>	ū

Contoh:

قال	=	<i>qāla</i>	قيل	=	<i>qīla</i>
رمى	=	<i>ramā</i>	يقول	=	<i>yaqūlu</i>

4. Ta *Marbûthah* (ة)

Transliterasi untuk “ta” *marbûthah* ada dua:

a). Ta *marbûthah* hidup

Ta *marbûthah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah* dan *dhommah*, transliterasinya adalah “t”

b). Ta *marbûthah* mati

Ta *marbûthah* yang mati atau mendapat harkat *sukun*, transliterasinya adalah “h”. Kacuali pada suatu kata yang akhir katanya ta *marbutahah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang ”al”, serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta *marbutahah* ditulis dengan ”t”

Contoh:

روضة الأطفال = *Raudhat al-athfāl*

المدينة المنورة = *al-Madīnat al-Munawwarah*

طلحة = *thalhah*

5. Syaddah (*Tasydîd*)

Syaddah atau *tasydîd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda ” ʾ ”, tanda *syaddah* atau *tasydîd*. Dalam transliterasi ini tanda

syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

ربنا = *rabbānā*

نزل = *nazzala*

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam system tulisan Arab dilambangkan dengan huruf “ال”. Dalam transliterasinya kata sandang tersebut, baik ia diikuti oleh huruf qamariah atau huruf *syamsiah* ditulis dengan gabungan huruf, yakni “al” dan dengan menggunakan garis penghubung dari kata yang mengikutinya.

Contoh:

القمر = *al-qamaru*

الشمس = *al-syamsu*

القلم = *al-qalamu*

السيد = *al-sayyidu*

الجلال = *al-jalālu*

الرجل = *al-rajulu*

7. Hamzah (ء)

Dinyatakan di depan daftar transliterasi Arab-Latin bahwa hamzah di-transliterasikan dengan apostrof. Namun itu hanya terletak di tengah dan di akhir kata, Bila hamzah itu terletak di awal kata, maka ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

أمرت = *umirtu*

أكل = *akala*

تأخذون = *ta`khudzūna*

تأكلون = *ta`kulūna*

شيء = *Syai`un*

النؤ = *al-Nau`u*

C. Pengecualian

Beberapa nama Arab yang sudah menjadi kosa kata bahasa Indonesia, seperti Muhammad, Ahmad, Ibrahim

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Praktik adopsi anak menunjukkan kecenderungan yang semakin meningkat dalam masyarakat Muslim kontemporer, terutama di wilayah dengan dinamika sosial perkotaan yang tinggi serta kondisi demografis tertentu, seperti pasangan yang mengalami kesulitan memperoleh keturunan. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Indonesia, jumlah kasus adopsi anak mencapai ribuan setiap tahun dan mengalami peningkatan yang cukup signifikan sejak diberlakukannya Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.¹ Pada skala global, UNICEF melaporkan bahwa adopsi lintas negara melibatkan jutaan anak, termasuk di negara-negara mayoritas Muslim seperti Turki, Malaysia, dan Indonesia, dengan faktor pendorong utama berupa infertilitas pasangan, konflik sosial, serta kemiskinan.²

Dalam perspektif hukum Islam, adopsi anak atau *tabanni* diatur secara ketat oleh syariat. Imam al-Qurṭubī menjelaskan bahwa sebelum diangkat sebagai Nabi, Rasulullah SAW pernah menjadikan Zaid bin Ḥārithah sebagai anak angkatnya. Pada masa itu, Zaid tidak lagi dipanggil dengan nama ayah kandungnya, melainkan disandarkan kepada Rasulullah sehingga dikenal dengan sebutan Zaid bin Muḥammad. Pengangkatan tersebut diumumkan secara terbuka di hadapan masyarakat Quraisy. Bahkan, Rasulullah SAW menyatakan adanya

¹ <https://www.kompas.id/artikel/calon-orang-tua-angkat-terganjal-aturan>

² Ravika Revira Ginting, "Hukum Pengangkatan Anak Di Negara Muslim," *Jurnal Keislaman* 6, no. 2 (2023): 369–81, <https://doi.org/https://doi.org/10.54298/jk.v6i2.3917>.

hubungan saling mewarisi antara dirinya dan Zaid. Dalam konteks sosial saat itu, Zaid juga dinikahkan dengan Zainab binti Jahsy, putri dari Aminah binti ‘Abdul Mutṭalib yang merupakan bibi Rasulullah SAW.³ Namun, setelah Rasulullah SAW diutus sebagai Nabi, turunlah wahyu yang memberikan penegasan hukum mengenai pengangkatan anak sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al-Aḥzāb ayat 4, yang kemudian meluruskan praktik adopsi yang berlaku sebelumnya, bahwa anak angkat tidak diposisikan sebagai anak kandung dalam aspek nasab, hal ini diterangkan dalam Q.S. Al-Ahzab [33]: 4

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۖ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

Artinya: “Allah tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya; dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zhihar itu sebagai ibumu, dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu. Yang demikian itu hanyalah perkataanmu di mulutmu saja. Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar).” (Q.S. Al-Ahzab Ayat 4)

Ayat diatas menegaskan bahwa status anak angkat tidak dapat disamakan dengan anak kandung, khususnya dalam hal garis keturunan dan pewarisan. Meskipun demikian, praktik adopsi kerap menimbulkan persoalan hukum lanjutan, terutama yang berkaitan dengan relasi kekeluargaan, termasuk batasan *mahram* dan larangan pernikahan. Di Indonesia, regulasi seperti Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak serta Kompilasi Hukum Islam (KHI) memberikan ruang bagi praktik adopsi, namun tetap mensyaratkan

³ M. Fauzan Andi Syamsu Alam, *Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 22-23 (Jakarta, 2008).

kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip syariah.⁴ Kondisi ini mendorong perlunya kajian mendalam mengenai pengaturan hubungan *mahram* pada keluarga dalam konteks adopsi menurut hukum Islam.

Dalam sistem hukum Islam, konsep mahram memiliki kedudukan penting karena berkaitan dengan hubungan hukum yang menyebabkan adanya larangan perkawinan secara permanen. Status tersebut dapat terbentuk melalui tiga sebab utama, yaitu hubungan nasab, hubungan pernikahan (*muṣāharah*), dan hubungan persusuan (*raḍā'ah*). Ketentuan mengenai kelompok yang termasuk dalam kategori mahram salah satunya dijelaskan dalam Q.S. An-Nisa [4]: 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: “Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan; saudara-saudara ayahmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu istrimu (mertua); anak-anak perempuan istrimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum mencampurinya maka tidak berdosa kamu menikahnya; (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu; dan menghimpun (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.”

⁴ Syapar Alim Siregar, “KEDUDUKAN ANAK ANGKAT DALAM KAJIAN HUKUM,” *I'tiqadiyah: Jurnal Hukum Dan Ilmu-Ilmu Kesyariahan*, 2025•ejournal.Yayasanbhz.Org 2, no. 2 (2025): 113–27, <https://doi.org/https://doi.org/10.63424/itiqadiyah.v2i2.381>.

Ayat tersebut menjelaskan berbagai bentuk hubungan yang menyebabkan timbulnya larangan perkawinan, termasuk hubungan yang berasal dari persusuan. Namun, ayat tersebut tidak secara khusus menyebutkan bahwa hubungan antara anak angkat dan keluarga angkat dapat membentuk status mahram. Kondisi ini menunjukkan adanya persoalan hukum yang perlu dikaji lebih lanjut, mengingat secara sosial anak angkat dapat memiliki kedekatan dan ikatan emosional yang kuat dengan keluarga angkat, sedangkan secara normatif hukum Islam tetap memberikan batasan tertentu antara keduanya.⁵

Salah satu aspek yang kemudian menjadi perhatian dalam pembahasan hubungan mahram pada keluarga adopsi adalah konsep *raḍā'ah* atau hubungan persusuan. Dalam hukum Islam, *raḍā'ah* merupakan salah satu sebab yang diakui syariat dalam membentuk hubungan mahram, meskipun tidak menyebabkan perubahan terhadap status nasab biologis seseorang. Anak yang memiliki hubungan persusuan dengan seorang perempuan memperoleh konsekuensi hukum tertentu yang menyerupai hubungan keluarga berdasarkan kelahiran, khususnya dalam hal larangan perkawinan. Hal tersebut ditegaskan dalam hadis Nabi Muhammad SAW:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْوِلَادَةِ⁶

⁵ Nadhrah Aina, Rusdiyah Rusdiyah, and Sa'adah Sa'adah, "Konsep Radha'ah: Jumlah Persusuan Yang Menjadikan Mahram Menurut Para Ulama," *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* 1, no. 4 (2023): 997–1005, <https://doi.org/https://doi.org/10.62976/ijjel.v1i4.344>.

⁶ Doktor Rif'at Fauzi, *Al-Umm Imam As-Syafi'i, Dār Al-Imām Muhammad Bin Suwa'id Li Kitābah Al-Aqlām Al-Mansurah Mesir*, 2001, hlm 69.

Artinya: “Apa yang diharamkan karena persusuan sama dengan yang diharamkan oleh kaliharan (Keturunan) (HR. Bukhari dan Muslim).

Meskipun *raḍā‘ah* memiliki peran penting dalam pembentukan hubungan mahram, penerapannya dalam keluarga adopsi masih menghadirkan berbagai persoalan hukum. Beberapa persoalan tersebut berkaitan dengan batas usia terjadinya persusuan, mekanisme penyusuan, serta standar keabsahan *raḍā‘ah* berdasarkan pandangan para ulama. Perbedaan dalam menentukan ketentuan tersebut menunjukkan adanya variasi metode *istinbāt* hukum dalam memahami dalil-dalil yang berkaitan dengan hubungan persusuan.

Mayoritas ulama, termasuk Imam Syafi‘i, berpendapat bahwa *raḍā‘ah* yang dapat menimbulkan hubungan mahram hanya berlaku apabila dilakukan dalam rentang usia tertentu, yaitu sebelum anak mencapai usia dua tahun. Pendapat tersebut didasarkan pada pemahaman terhadap ketentuan Al-Qur‘an mengenai masa penyusuan.⁷ Berbeda dengan pandangan tersebut, Ibnu Hazm berpendapat bahwa tidak terdapat batasan usia tertentu yang secara eksplisit ditetapkan oleh nash, sehingga selama proses persusuan benar-benar terjadi sesuai dengan ketentuan yang dianggap sah, maka hubungan mahram dapat terbentuk.⁸ Perbedaan pemikiran antara kedua tokoh tersebut memperlihatkan adanya dinamika intelektual dalam hukum Islam mengenai batasan pembentukan hubungan mahram melalui *raḍā‘ah*.

Urgensi kajian ini semakin menguat seiring dengan meningkatnya praktik adopsi anak, sementara pengaturan hukum Islam mengenai solusi *syar‘i* pada

⁷ Fauzi.

⁸ Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa‘id Ibnu Hazm, *Al-Muhalla* (Beirut: Darul Fikri, n.d.).

hubungan *mahram* terhadap keluarga adopsi belum sepenuhnya terintegrasi dalam praktik hukum positif. Kebutuhan akan pedoman hukum yang jelas menjadi sangat penting untuk mencegah terjadinya pelanggaran syariah, seperti batasan-batasan *mahram* antara anak angkat dengan orang tua adopsi atau anak dari orang tua adopsi, serta untuk menjamin perlindungan hak-hak anak adopsi. Melalui analisis terhadap pandangan para ulama, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan dalam pengembangan hukum keluarga Islam, khususnya dalam merespons tantangan globalisasi dan dinamika sosial modern.

Kajian mengenai adopsi dan *rada'ah* dalam hukum Islam telah banyak dilakukan, sebagian besar penelitian tersebut masih berfokus pada aspek umum, seperti nasab, warisan, dan prosedur hukum adopsi. Penelitian yang secara spesifik mengkaji tentang solusi syar'i pada terhadap hubungan *mahram* pada keluarga adopsi dan implikasi *rada'ah* terhadap hubungan *mahram* dalam keluarga adopsi masih relatif terbatas. Kesenjangan penelitian juga terlihat dari minimnya kajian analisis solusi syar'i terhadap hubungan *mahram* pada keluarga adopsi yang mempertemukan pandangan jumhur ulama, khususnya Imam Syafi'i, dengan pandangan Ibnu Hazm dalam konteks praktik *rada'ah*, termasuk fenomena *rada'ah* non-tradisional. Selain itu, integrasi antara perkembangan teknologi medis dan hukum positif seperti KHI masih jarang dibahas secara komprehensif, sehingga menyisakan ruang analisis yang signifikan terkait ketidakpastian hukum dan alternatif solusi praktis.

Sejumlah penelitian sebelumnya telah menyoroti isu mengenai *rada'ah* (persusuan) beserta dampaknya terhadap penetapan hubungan *mahram* dalam

perspektif hukum Islam. Muhammad Fauzan (UIN Malang, 2021) dalam karyanya berjudul “*Saudara Rada’ah Menurut Imam Al-Ghazali Perspektif Teori Maqasid al-Syariah Imam Syatibi*” menjelaskan bahwa jumlah minimal penyusuan yang menimbulkan status *mahram* adalah sebanyak lima kali susuan. Fokus utama penelitian tersebut terletak pada aspek kuantitas penyusuan, bukan pada persoalan *rada’ah* yang berimplikasi terhadap penetapan hubungan *mahram* pada keluarga adopsi. Selanjutnya, penelitian yang dilakukan oleh Wirda Amiratul Hamidah (UIN Malang, 2019) berjudul “*Implementasi Rada’ah Perspektif Teori Maslahah*”⁹ mengkaji praktik *rada’ah* yang terjadi di masyarakat Kecamatan Dau dengan pendekatan empiris. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa praktik tersebut di latarbelakangi oleh tujuan kesehatan bayi dan terbentuknya hubungan *mahram*. Meskipun demikian, penelitian ini belum memberikan pembahasan yang mendalam mengenai solusi syar’i terhadap hubungan *mahram* pada keluarga adopsi.

Adapun penelitian yang disusun oleh Siti Ardianti (UIN Sumatera Utara, 2015) dengan judul “*Konsep Rada’ah dalam Al-Qur’an*”¹⁰ menggunakan metode tafsir tematik (*tafsir maudhu’i*) untuk menelaah ayat-ayat terkait penyusuan. Ia menyimpulkan bahwa masa ideal penyusuan adalah dua tahun sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur’an. Namun demikian, penelitian ini tidak menyinggung secara spesifik Solusi syar’i terhadap hubungan *mahram* pada keluarga adopsi.. Selain itu, artikel ilmiah karya Fitri Sari (2018) yang dimuat dalam *Jurnal Penelitian Agama Medan* dengan judul “*Anak Susuan dalam Hadis Nabi dan*

⁹ W A Hamidah, “Implementasi Radha’ah Perspektif Teori Maslahah” (2019), <https://www.academia.edu/download/92624033/287795823.pdf>.

¹⁰ Siti Hardianti, “Konsep Rada’ah Dalam Al-Qur’an” (Pascasarjana UIN Sumatra Utara, 2015).

*Pandangan Ulama*¹¹ menelaah perbedaan pendapat para ulama mengenai jumlah penyusuan yang menyebabkan hubungan *mahram*. Akan tetapi, pembahasan tersebut masih terbatas pada aspek jumlah penyusuan tanpa menyinggung dimensi usia dalam proses penyusuan.

Berdasarkan hasil-hasil penelitian tersebut, dapat disimpulkan bahwa analisis solusi syar'i terhadap *mahram* pada keluarga adopsi belum banyak dikaji. Oleh karena itu, penelitian ini menjadi signifikan untuk dikembangkan guna menawarkan solusi syar'i terhadap permasalahan hubungan *mahram* dalam konteks keluarga adopsi.

B. Batasan Masalah

Kajian mengenai hubungan *mahram* dalam perspektif hukum Islam merupakan pembahasan yang sangat luas dan memiliki kompleksitas baik pada tataran normatif maupun aplikatif, terlebih ketika dikaitkan dengan fenomena sosial kontemporer seperti praktik adopsi anak. Keragaman dimensi tersebut menuntut kehati-hatian dalam menentukan fokus kajian agar penelitian dapat dilakukan secara mendalam dan terarah. Oleh karena itu, dengan mempertimbangkan keterbatasan waktu, tenaga, serta sumber daya penelitian, diperlukan adanya pembatasan ruang lingkup pembahasan. Berdasarkan pertimbangan tersebut, penelitian ini difokuskan pada analisis solusi syar'i terhadap hubungan *mahram* pada keluarga adopsi. Kajian ini secara khusus menyoroti solusi syar'i terhadap hubungan *mahram* yang terjadi pada keluarga adopsi.

¹¹ Fitri Sari, "Anak Susuan Dalam Hadis Nabi Dan Pandangan Ulama," *Jurnal Penelitian Agama Medan* 9, no. 2 (2018).

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang dan batasan masalah yang telah dikemukakan, maka permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana Hubungan *Mahram* Pada Keluarga Adopsi dalam Hukum Islam ?
2. Bagaimana Solusi Syar'i Terhadap Hubungan *Mahram* pada Keluarga Adopsi ?

D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini merujuk pada sasaran utama yang hendak dicapai melalui kegiatan kajian ilmiah. Adapun penelitian yang berjudul "*Solusi Syar'I Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi*" bertujuan untuk:

- a. Bagaimana konstruksi konsep serta dinamika permasalahan hubungan *mahram* dalam hukum Islam pada keluarga adopsi, khususnya yang berhubungan dengan aspek nasab dan persusuan (*rada'ah*), beserta dampaknya dalam praktik kehidupan masyarakat Muslim?
- b. Bagaimana formulasi solusi syar'i yang ditawarkan oleh hukum Islam dalam penetapan hubungan *mahram* pada keluarga adopsi, sebagai upaya menjaga batas-batas syariat dalam interaksi dan relasi kekeluargaan?

2. Kegunaan Penelitian

a. Kegunaan Teoretis

Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi akademik bagi pengembangan khazanah hukum Islam, khususnya dalam bidang hukum keluarga yang berkaitan dengan konsep *rada'ah*, batasan usia persusuan, serta penetapan hubungan *mahram* dalam keluarga adopsi.

b. Kegunaan Praktis

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan rujukan dan sumber tambahan wawasan mengenai solusi syar'i terhadap hubungan *mahram* pada keluarga adopsi dan batasan usia persusuan menurut pandangan Imam Syafi'i dan Ibnu Hazm, terutama dalam praktik pengasuhan anak adopsi. Selain itu, kajian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemahaman akademik bagi civitas akademika, khususnya mahasiswa dan dosen Program Studi Hukum Keluarga Islam Pascasarjana IAIN Curup, dalam memahami implikasi perbedaan pendapat ulama terkait penetapan hubungan *mahram* dalam keluarga adopsi.

BAB II

KAJIAN TEORI DAN PENELITIAN RELEVAN

A. Kajian Teori

1. Konsep Adopsi atau Anak Angkat dalam Hukum Islam.

a. Definisi Adopsi atau Anak Angkat Dalam Hukum Islam

Secara etimologis, istilah *adopsi* atau pengangkatan anak dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *tabanni* (تَبَنَّى). Menurut Prof. Mahmud Yunus, kata tersebut berarti “mengambil anak angkat”. Sementara itu, dalam *Kamus al-Munjid*, istilah ini diartikan sebagai *ittikhādz ibnan* (اِتَّخَذَ ابْنًا), yang bermakna “menjadikan seseorang sebagai anak.”¹ Kedua definisi tersebut menegaskan bahwa *tabanni* pada dasarnya merupakan tindakan mengambil anak orang lain dan memperlakukannya layaknya anak sendiri, baik dalam pengasuhan maupun kasih sayang.

Adapun secara terminologis, Mahmud Syalthut memberikan dua bentuk pengertian mengenai adopsi. *Pertama*, adopsi dipahami sebagai tindakan seseorang mengambil anak orang lain untuk diasuh, dididik, dan dipelihara dengan penuh perhatian serta kasih sayang, kemudian diperlakukan oleh orang tua angkat seperti anak kandung, namun tanpa mengubah status nasab atau memberikan kedudukan hukum sebagai anak biologis. *Kedua*, adopsi dimaknai sebagai tindakan mengambil anak orang lain dan sekaligus memberinya status hukum sebagai anak kandung, sehingga anak tersebut berhak menyandang nasab

¹ Muhammad Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: PT Hidakarya Agung, n.d.).

orang tua angkatnya, memperoleh hak waris, serta menikmati hak-hak lain sebagaimana hubungan hukum antara anak dan orang tua kandungnya.²

Dari dua pengertian tersebut, bentuk pertama menunjukkan bahwa adopsi hanya bersifat sosial dan moral, yakni memberikan kasih sayang, perawatan, dan pendidikan kepada anak tanpa mengubah garis keturunannya. Anak angkat dalam pengertian ini tetap diperlakukan dengan penuh cinta seperti anak sendiri, namun tidak memperoleh kedudukan hukum sebagai anak kandung dalam hal nasab, pewarisan, maupun hubungan *mahram*.

Sementara itu, dalam pengertian yang kedua, adopsi tidak hanya dimaknai sebagai tindakan mengasuh dan memberikan kasih sayang kepada anak sebagaimana perlakuan terhadap anak kandung, tetapi juga melibatkan pemberian status hukum sebagai anak kandung secara penuh. Dalam konteks ini, anak angkat diperlakukan sama dengan anak biologis, termasuk dalam hal hak pewarisan antara dirinya dan orang tua angkat. Konsep seperti ini secara tegas ditolak dalam ajaran Islam karena dianggap menyalahi prinsip dasar syariat yang menekankan keaslian nasab dan kejelasan garis keturunan. Oleh sebab itu, bentuk adopsi yang memberikan status hukum sebagai anak kandung kepada anak angkat dipandang bertentangan dengan ketentuan hukum Islam dan tidak dapat dibenarkan secara syar'i.

Dalam pandangan Islam, *tabanni* atau adopsi dimaknai sebagai tindakan mengasuh, memelihara, serta memberikan perlindungan dan kasih sayang kepada seorang anak yang bukan berasal dari keturunan sendiri, tanpa mengubah garis

² Mahmud Syalthut, *Al-Fatawa* (Mesir: Dar al-Qalam, 1960).

nasab biologisnya. Islam menilai pengasuhan anak sebagai perbuatan kebajikan (*ihsan*), namun pada saat yang sama menolak praktik penggantian nasab, karena hal tersebut dianggap bertentangan dengan prinsip keadilan dan kejelasan keturunan. Penolakan terhadap penghapusan nasab ini ditegaskan dalam QS. *Al-Ahzab* (33): 4

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قُلُوبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۖ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۖ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

Artinya “Allah tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya; dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zihar itu sebagai ibumu, dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu. Yang demikian itu hanyalah perkataanmu di mulutmu saja. Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar).” (Q.S. *Al-Ahzab* Ayat 4)

Dari ayat diatas Allah SWT melarang penyamaan status anak angkat dengan anak kandung. Prinsip ini juga ditegaskan melalui sabda Nabi Muhammad SAW yang melarang penyandaran nasab palsu (HR. Bukhari No. 2904).

مَنْ ادَّعَىٰ إِلَىٰ غَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ³

Artinya “Siapa pun yang mengklaim sebagai anak dari seorang laki-laki yang bukan ayah kandungnya, sedangkan ia sadar bahwa pengakuan tersebut tidak benar, maka baginya surga menjadi haram.” (HR. *al-Bukhari*, Kitab *al-Manaqib*, No. 6766 / 2904)

Menurut Abdul Hamid dan Muhammad Muhyiddin, konsep pengangkatan anak atau *tabanni* dapat dijelaskan sebagai berikut:

³ Muhammad ibn Ismail Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab *al-Manaqib* (Keutamaan Sahabat) (Al-Madinah al-Munawwarah: Dar al-Tauq al-Najah, 846), <https://sunnah.com/bukhari:6766>.

التبني هو : أن يعمد رجل ما إلى ولد معروف النسب إلى أبيه فينسبه إلى نفسه أو تعمد امرأة ما إلى ولد معروف النسب إلى أمها فتنسبه إلى نفسها

Artinya: “Adopsi adalah tindakan seorang laki-laki yang menghubungkan atau mengaitkan nasab seorang anak yang sebenarnya telah diketahui asal keturunannya kepada ayah kandungnya kepada dirinya sendiri. Begitu pula, seorang perempuan dapat melakukan hal serupa, yaitu menisbatkan seorang anak yang jelas nasabnya kepada ibu kandungnya, lalu menempatkannya sebagai anaknya sendiri.”⁴

Dengan demikian, adopsi dalam hukum Islam memiliki dua dimensi pokok: pertama, dimensi sosial yang menekankan tanggung jawab moral dalam memberikan perlindungan kepada anak yatim; dan kedua, dimensi hukum yang menjaga keaslian nasab sebagai bagian dari tatanan hukum keluarga. Kedua aspek tersebut harus sejalan agar praktik adopsi tidak bertentangan dengan ketentuan syariat. Permasalahan sering kali muncul ketika anak angkat tinggal bersama keluarga angkat tanpa ikatan *mahram*, sehingga berpotensi menimbulkan pelanggaran batas aurat atau interaksi sosial. Untuk menjawab persoalan ini, Islam menghadirkan konsep *rada'ah* (persusuan) sebagai alternatif hukum untuk menciptakan hubungan *mahram* tanpa menyalahi ketentuan nasab.

Pandangan ini juga didukung oleh ulama klasik seperti Ibn Qudamah dalam *Al-Mughni* (2004) dan Wahbah az-Zuhaili dalam *Fiqh al-Usrah* (2010), yang menegaskan bahwa *rada'ah* merupakan mekanisme hukum yang mampu menjaga keharmonisan keluarga angkat sekaligus melindungi prinsip nasab. Dalam konteks masyarakat modern, konsep tersebut tetap relevan karena menggabungkan nilai-nilai syariah dengan kebutuhan sosial yang berkembang.

⁴Abdul Hamid and Muhammad Muhyiddin, *Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah Fi Syari'atil Islami*, 3rd ed. (Mesir: Maktabah Muhammad Ali Sobih, 1996).

Islam memperbolehkan adopsi sebagai bentuk pengasuhan anak selama tidak terjadi penghapusan atau perubahan nasab. Konsep *rada'ah* hadir sebagai sarana syar'i yang sah untuk mengatur hubungan hukum antara anak angkat dan keluarga angkat secara aman serta sesuai dengan prinsip keadilan Islam.

b. Kedudukan Adopsi atau Anak Angkat dalam Hukum Islam

Dalam perspektif hukum Islam, pengangkatan anak tidak melahirkan hubungan nasab antara anak angkat dan orang tua angkat. Nasab dipahami sebagai pertalian darah yang ditetapkan melalui kelahiran yang sah menurut syariat, dan memiliki implikasi hukum yang mendasar dalam berbagai ranah, seperti perwalian, kewarisan, serta penentuan hubungan *mahram*. Al-Qur'an secara eksplisit menolak praktik penyamaan nasab anak angkat dengan anak kandung yang dikenal pada masa pra-Islam. Penolakan tersebut ditegaskan dalam Q.S. *al-Ahzab* ayat 4–5, yang memerintahkan agar anak angkat tetap disandarkan nasabnya kepada ayah biologisnya. Atas dasar ini, pengangkatan anak dalam Islam dipahami sebagai bentuk pengasuhan (*kafālah*), bukan adopsi yang berimplikasi pada pemutusan dan pengalihan nasab. Para ulama sepakat bahwa nasab tidak dapat berubah hanya karena adanya proses adopsi, karena nasab merupakan ketetapan syar'i yang bersifat tetap dan tidak tunduk pada rekayasa sosial. Konsekuensinya, anak angkat secara hukum tetap diposisikan sebagai pihak yang tidak memiliki hubungan darah dengan keluarga angkatnya dalam aspek-aspek hukum tertentu, termasuk dalam penentuan hubungan *mahram*.⁵

⁵Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, Terj. Abdul Hayyie Al-Kattani Dkk., Jilid 10 (Jakarta: Gema Insani, 2011).Hlm, 29.

Perbedaan utama antara anak angkat (*tabannī*) dan anak kandung terletak pada sumber nasab serta akibat hukum yang menyertainya. Anak kandung lahir dari perkawinan yang sah atau sebab lain yang diakui oleh syariat, sehingga secara otomatis terikat dengan orang tuanya dalam hal nasab, status *mahram*, kewajiban nafkah, dan hak waris. Sebaliknya, anak angkat hanya memiliki keterikatan sosial dan emosional dengan orang tua angkatnya tanpa disertai hubungan hukum nasab. Praktik *tabannī* yang menghilangkan identitas biologis anak dan menyamakan kedudukannya secara hukum dengan anak kandung dinilai bertentangan dengan prinsip dasar syariat Islam. Meskipun Islam mendorong pemeliharaan anak sebagai wujud kepedulian sosial dan kemanusiaan, syariat tetap memberikan batasan tegas dengan melarang penyamaan status hukum anak angkat dan anak kandung. Perbedaan ini memiliki urgensi tinggi, khususnya dalam konteks hubungan *mahram*, karena kekeliruan dalam memahami posisi anak angkat berpotensi menimbulkan pelanggaran terhadap ketentuan syar'ī yang telah digariskan.

Penerapan adopsi dalam Islam membawa konsekuensi hukum yang cukup kompleks, terutama dalam pengaturan relasi keluarga. Ketiadaan hubungan nasab menyebabkan anak angkat tidak serta-merta menjadi *mahram* bagi orang tua angkat maupun anggota keluarga lainnya. Implikasi dari kondisi ini antara lain mencakup larangan khalwat, kewajiban menjaga batas aurat, serta pengaturan interaksi antara laki-laki dan perempuan yang tidak memiliki hubungan *mahram*. Di samping itu, anak angkat tidak memiliki hak untuk mewarisi harta orang tua angkatnya, kecuali melalui pemberian wasiat atau hibah yang dilakukan semasa hidup. Dalam hal perwalian, ayah angkat juga tidak memiliki legitimasi sebagai

wali nikah bagi anak angkat perempuan. Keseluruhan konsekuensi tersebut menunjukkan bahwa praktik adopsi dalam Islam menuntut pemahaman hukum yang cermat agar tidak melahirkan pola hubungan keluarga yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Oleh karena itu, pemahaman yang utuh mengenai kedudukan anak angkat menjadi landasan penting dalam merumuskan solusi syar‘i atas persoalan hubungan *mahram* dalam keluarga adopsi.

2. Konsep *Mahram* dalam Hukum Islam

a. Definisi *Mahram*

Secara etimologis, istilah *mahram* bermakna sesuatu yang diharamkan untuk dilanggar atau disentuh. Dalam terminologi syariat, sebagaimana dijelaskan oleh al-Kasani dalam *Bada'i' ash-Shana'i'*, *mahram* diartikan sebagai seorang laki-laki yang tidak diperbolehkan menikahi seorang wanita untuk selamanya. Larangan tersebut bisa disebabkan oleh hubungan nasab, hubungan persusuan, maupun hubungan pernikahan yang menciptakan ikatan hukum tertentu antara keduanya.⁶ Dalam kajian istilah, para ulama memiliki beragam definisi mengenai makna *mahram*.

Abdul Barr Rahimahullah, misalnya, mendefinisikan *mahram* sebagai laki-laki yang haram dinikahi oleh seorang wanita karena faktor nasab seperti ayah atau saudara laki-laki atau karena hubungan pernikahan, seperti suami, ayah mertua, dan anak tiri; serta juga karena faktor persusuan, seperti saudara sepersusuan.⁷ Al-Hafidz menambahkan bahwa *mahram* perempuan adalah laki-

⁶Ummu Ishaq al-Atsariyah, “Pensyari’atan Mahram Merupakan Kemuliaan Bagi Wanita” (Riyadh: IslamHouse.com, 2013), <https://islamhouse.com/id/articles/417066/>.

⁷Yusuf Ibn ‘Abd al-Barr, *At-Tamhid Lima Fi Al-Muwatta’ Min Al-Ma’ani Wa Al-Asanid* (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), <https://archive.org/details/waq3557>.

laki yang haram dinikahi atas dasar ikatan hukum yang sah, kecuali ibu yang diperoleh dari hubungan yang tidak sah (*syubhat*) dan perempuan yang dilaknat. Sementara itu, Ibnu Qudamah menjelaskan bahwa *mahram* ialah suami seorang wanita atau laki-laki yang diharamkan menikahnya secara permanen karena adanya hubungan nasab atau persusuan. Sejalan dengan itu, Ibnu Atsir Rahimahullah mengemukakan bahwa *mahram* adalah seseorang yang tidak diperbolehkan menikah dengan anggota keluarga dekatnya, seperti ayah, anak, saudara laki-laki, paman, dan kerabat lainnya yang memiliki hubungan *mahram*. Pendapat lain dikemukakan oleh Muhammad Khasiyad Rahimahullah, yang menyebut bahwa *mahram* adalah individu yang haram dinikahi berdasarkan ikatan hukum yang timbul dari pernikahan, nasab, persusuan, atau sebab-sebab lainnya. Sedangkan menurut Syaikh Shalih al-Fauzan Rahimahullah, *mahram* mencakup semua individu yang haram dinikahi secara permanen, baik karena hubungan darah seperti ayah, anak, dan saudara kandung, maupun karena sebab pernikahan seperti ayah atau anak tiri, serta hubungan persusuan. Berdasarkan berbagai definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa *mahram* pada hakikatnya berkaitan dengan pengharaman hukum tertentu yang berdampak pada batas-batas interaksi sosial dan ibadah. Ketentuan ini meliputi larangan pernikahan, aturan safar (bepergian) bersama, batasan aurat, hingga hukum berjabat tangan antara lawan jenis. Dengan demikian, konsep *mahram* bukan sekadar istilah hukum, melainkan juga instrumen syar'i yang berfungsi menjaga kehormatan, nasab, dan kesucian hubungan sosial dalam masyarakat.⁸

⁸Sri Mulyani et al., "Tantangan Dan Solusi Memahami Mahram Di Era Modern," *Ikhlas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2025): 73–84, <https://doi.org/https://doi.org/10.61132/ikhlas.v2i1.271>.

b. Konsep *Mahram*

Konsep ini memiliki fungsi fundamental dalam sistem hukum Islam, yaitu sebagai pagar moral untuk menjaga kehormatan (*irdh*) dan kemurnian keturunan (*nasl*). Ketentuan mengenai *mahram* menjadi elemen penting dalam menjaga stabilitas sosial, karena berfungsi mencegah hubungan sedarah yang dilarang (*incest*), melindungi kehormatan keluarga, serta memastikan kejelasan garis keturunan.⁹

Dalil mengenai ketentuan *mahram* dijelaskan secara tegas dalam Al-Qur'an, surah *An-Nisa* ' ayat 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا.

Artinya: “Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anak perempuanmu, saudara-saudara perempuanmu, saudara-saudara perempuan bapakmu, saudara-saudara perempuan ibumu, anak-anak perempuan dari saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara-saudara perempuan sepersusuan, ibu-ibu istrimu (mertua), anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum mencampuri mereka maka tidak berdosa kamu mengawininya; dan diharamkan bagimu istri-istri anak kandungmu; serta (diharamkan) menggabungkan dua saudara perempuan sekaligus dalam satu pernikahan, kecuali yang telah terjadi di masa lampau. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. *An-Nisa* ' [4]: 23).

⁹Luqman Hayder and Muhammad Feroz-ud-Din Shah Khagga, “شريعة اسلامية میں حرمت”, “Foundations of Ḥurmat-i-Muṣāḥrat in Islamic Jurisprudence,” *Al-Qamar* 4, no. 03 (2021): 1–18, <https://doi.org/https://doi.org/10.53762/cs40jb18>.

Ayat tersebut menjadi landasan utama dalam menetapkan kelompok perempuan yang memiliki status haram untuk dinikahi secara permanen. Berdasarkan ayat tersebut, para ulama fikih kemudian menguraikan bahwa larangan perkawinan dalam Islam terbagi ke dalam dua bentuk, yaitu keharaman yang bersifat permanen (*tahrīm mu'abbad*) dan keharaman yang bersifat sementara (*tahrīm ghairu mu'abbad*). Pembagian ini memiliki kedudukan penting dalam kajian hukum keluarga Islam karena membedakan antara seseorang yang benar-benar memiliki status mahram dengan pihak yang hanya mengalami larangan menikah akibat adanya kondisi atau sebab tertentu. Dalam perspektif Mazhab Syafi'i, pembahasan mengenai mahram termasuk dalam kajian *munakahat*, terutama pada pembahasan mengenai kelompok perempuan yang tidak diperbolehkan untuk dinikahi (*al-muḥarramāt min an-nisā'*).¹⁰

1) Mahram *Mu'abbad*

Mahram *mu'abbad* merupakan seseorang yang memiliki hubungan keharaman untuk dinikahi secara permanen, sehingga hukum tersebut tidak mengalami perubahan meskipun terjadi perubahan situasi atau kondisi tertentu. Status ini menjadikan hubungan antara laki-laki dan perempuan bersifat mahram untuk selamanya karena adanya sebab yang telah ditentukan oleh ketentuan syariat. Para ahli fikih menjelaskan bahwa sebab terbentuknya mahram *mu'abbad* dapat dikategorikan menjadi tiga hal utama, yaitu hubungan keturunan (*nasab*), hubungan persusuan (*raḍā'ah*), dan hubungan akibat perkawinan (*muṣāharah*). Ketiga bentuk hubungan tersebut memiliki konsekuensi yang sama dalam aspek

¹⁰ Agus Hermanto, "Larangan Perkawinan Perspektif Fikih Dan Relevansinya Dengan Hukum Perkawinan Di Indonesia," *Muslim Heritage* 2, no. 1 (2017): 125–52, <https://doi.org/10.21154/MUSLIMHERITAGE.V2I1.1049>.

larangan pernikahan, meskipun proses terbentuknya masing-masing memiliki dasar hukum yang berbeda. Dalam Mazhab Syafi'i, status mahram mu'abbad juga memberikan implikasi hukum tertentu dalam hubungan sosial, seperti adanya kebolehan tertentu dalam melihat bagian aurat yang dibenarkan oleh syariat serta larangan menikah yang berlaku secara mutlak¹¹.

a) *Mahram Mu'abbad* karena Nasab

Mahram yang disebabkan oleh hubungan nasab adalah keharaman menikah yang muncul karena adanya hubungan darah atau garis keturunan. Hubungan ini menjadi bentuk mahram yang paling mendasar dalam sistem keluarga Islam karena berkaitan langsung dengan hubungan biologis antaranggota keluarga. Berdasarkan ketentuan dalam QS. An-Nisā' ayat 23, terdapat tujuh kelompok perempuan yang termasuk mahram karena nasab, yaitu ibu, anak perempuan, saudara perempuan, bibi dari pihak ayah, bibi dari pihak ibu, anak perempuan dari saudara laki-laki, dan anak perempuan dari saudara perempuan. Seluruh kelompok tersebut memiliki larangan menikah yang bersifat permanen karena adanya hubungan kekerabatan yang dekat. Para ulama menjelaskan bahwa ketentuan ini memiliki tujuan untuk menjaga kehormatan keluarga, memelihara kemurnian garis keturunan, serta mencegah rusaknya hubungan kekerabatan yang

¹¹ Muhammad Al-Furqaan and Muhammad Al Mustafa, "Status of Adopted Child Turned into Mahram According to Syafi'i Fiqih," *Al Mashaadir: Jurnal Ilmu Syariah* 3, no. 2 (2022): 113–29, <https://doi.org/https://doi.org/10.52029/jis.v3i2.92>.

telah dibangun dalam masyarakat.¹² Yang termasuk dalam kelompok *Mahram Mu'abbad* Karena nasab sebagai berikut :

- i) Ibu dan Nenek ke Atas
- ii) Anak Perempuan dan Keturunan ke Bawah
- iii) Saudara Perempuan
- iv) Bibi dari Pihak Ayah dan Ibu
- v) Keponakan Perempuan

b) *Mahram Mu'abbad* karena Persusuan (*Raḍā'ah*)

Mahram karena persusuan adalah hubungan mahram yang terbentuk akibat seorang anak memperoleh air susu dari perempuan lain yang bukan ibu kandungnya.¹³ Dalam hukum Islam, hubungan persusuan diberikan kedudukan yang hampir sama dengan hubungan nasab dalam persoalan larangan menikah. Hal ini didasarkan pada sabda Nabi Muhammad ﷺ:

يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ¹⁴

Artinya: "Apa yang haram karena persusuan sama dengan apa yang haram karena nasab." (HR. Al-Bukhari dan Muslim, hadis shahih)

Berdasarkan hadis tersebut, perempuan yang menyusui seorang anak memiliki kedudukan sebagai ibu susu (*ummu ar-raḍā'*),

¹² Hermanto, "Larangan Perkawinan Perspektif Fikih Dan Relevansinya Dengan Hukum Perkawinan Di Indonesia."

¹³ Hermanto.

¹⁴ Fauzi, *Al-Umm Imam As-Syafi'i*.

sedangkan anak-anak dari ibu susu tersebut menjadi saudara sesusuan. Dalam Mazhab Syafi'i, hubungan persusuan yang menyebabkan munculnya status mahram harus memenuhi beberapa persyaratan tertentu, yaitu penyusuan terjadi ketika anak masih berada dalam usia menyusu dan dilakukan sebanyak lima kali susuan yang terpisah. Oleh karena itu, kelompok yang termasuk mahram karena persusuan meliputi ibu susu, nenek susu, saudara perempuan sesusuan, anak perempuan ibu susu, serta keponakan perempuan dari saudara sesusuan.

c) *Mahram Mu'abbad* karena *Mushaharah*

Mahram karena *muṣāharah* adalah hubungan keharaman menikah yang muncul sebagai akibat adanya akad perkawinan. Berbeda dengan hubungan nasab dan persusuan yang berasal dari hubungan biologis, hubungan *mushaharah* terbentuk melalui ikatan keluarga yang lahir dari perkawinan.¹⁵ Dalam hukum Islam, terdapat empat kelompok perempuan yang menjadi mahram karena *mushaharah*, yaitu

- i) ibu mertua,
- ii) anak perempuan tiri,
- iii) menantu perempuan
- iv) ibu tiri.

¹⁵ Hermanto, "Larangan Perkawinan Perspektif Fikih Dan Relevansinya Dengan Hukum Perkawinan Di Indonesia."

Ketentuan tersebut didasarkan pada QS. An-Nisā' ayat 22–23 yang menjelaskan kelompok perempuan yang haram dinikahi karena hubungan perkawinan. Konsep mushaharah menunjukkan bahwa Islam tidak hanya memberikan perhatian terhadap hubungan darah, tetapi juga menjaga kehormatan keluarga yang terbentuk melalui ikatan perkawinan.

2) *Ghairu Mu'abbad / Mahram Mu'aqqat*

Ghairu mu'abbad atau *mahram mu'aqqat* adalah perempuan yang tidak diperbolehkan untuk dinikahi karena adanya suatu keadaan tertentu yang sifatnya sementara. Dalam terminologi fikih, kategori ini lebih tepat disebut sebagai *al-muḥarramāt taḥrīman mu'aqqatan*, yaitu kelompok perempuan yang keharaman menikah dengannya bergantung pada suatu sebab tertentu.¹⁶ Apabila sebab yang menyebabkan larangan tersebut telah hilang, maka hukum larangan tersebut juga berakhir. Berbeda dengan mahram mu'abbad yang berlaku sepanjang masa, larangan dalam kategori ini hanya berkaitan dengan kondisi hukum tertentu. Oleh karena itu, pihak yang termasuk dalam kategori ini tidak memiliki seluruh konsekuensi hukum sebagaimana mahram permanen.

- a. Menghimpun dua perempuan yang memiliki hubungan kekerabatan sebagai saudara dalam satu akad perkawinan.
- b. Melangsungkan pernikahan dengan perempuan yang masih berada dalam masa *iddah* karena perceraian maupun karena wafatnya suami.

¹⁶ Hermanto.

- c. Menikahi perempuan yang masih terikat dalam hubungan perkawinan yang sah dengan laki-laki lain.
- d. Melakukan pernikahan kembali dengan perempuan yang telah dijatuhi talak tiga sebelum terpenuhinya ketentuan yang telah ditetapkan oleh syariat.

Sebagai solusi terhadap persoalan tersebut, *rada'ah* menjadi sarana syar'i untuk mengubah status anak angkat menjadi *mahram* bagi keluarga angkat tanpa melanggar prinsip nasab. Ibn Hajar dalam *Fath al-Bari* (2001) serta Wahbah az-Zuhaili dalam *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (2015) menjelaskan bahwa hubungan persusuan memiliki efek hukum yang sama dengan hubungan darah dalam menetapkan kemahraman. Konsep *mahram* menegaskan pentingnya aturan hukum yang jelas demi menjaga batas interaksi sosial, moral, dan kesucian keluarga. Dalam konteks adopsi, penerapan *rada'ah* menjadi solusi syar'i yang sesuai dengan nilai-nilai maslahat dan perlindungan hukum Islam.

3. Konsep *Rada'ah* (Persusuan) Dalam Hukum Islam

a. Pengertian *Raḍā'ah* (الرَّضَاعَةُ)

Untuk memberikan landasan konseptual yang jelas mengenai pembahasan *raḍā'ah* serta agar penelitian ini memiliki arah yang sistematis, terlebih dahulu perlu dijelaskan definisi *raḍā'ah* secara umum berikut aspek-aspek yang berkaitan dengannya. Secara etimologis, kata *raḍā'* (رَضَعَ) merupakan maṣdar dari fi'il رَضَعَ - يَرْضَعُ. Dalam penggunaan bahasa Arab disebutkan: رَضَعَتِ النَّدَى yang bermakna “ia menyusui pada payudara.” Adapun lafaz الرِّضَاعَةُ dapat dibaca dengan fathah maupun

kasrah pada huruf *rā'* (الرَّضَاعَةُ / الرِّضَاعَةُ). Kata tersebut tergolong isim maṣdar yang menunjukkan perbuatan menyusu.¹⁷

Sebagaimana dijelaskan oleh ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī dalam *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah*:

وَيُقَالُ: رَضَاعَةٌ بِفَتْحِ الرَّاءِ وَكَسْرِهَا أَيُّضًا، مَعْنَاهُ فِي اللُّغَةِ أَنَّهُ اسْمٌ لِمَصِّ الثَّدي¹⁸

Artinya: “Dikatakan radā‘ah dengan difathahkan rā’-nya dan juga dikasrahkan. Maknanya secara bahasa adalah nama bagi perbuatan mengisap payudara.”

Adapun secara terminologis dalam perspektif syariat, *radā‘ah* dimaknai sebagai masuknya air susu seorang perempuan ke dalam perut bayi yang usianya belum melampaui dua tahun.

Menurut penjelasan ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī:

وَأَمَّا مَعْنَاهُ شَرْعًا فَهُوَ وُصُولُ لَبَنِ أَدَمِيَّةٍ إِلَى جَوْفِ طِفْلٍ لَمْ يَزِدْ سِنُهُ عَلَى حَوْلَيْنِ أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ شَهْرًا¹⁹

Artinya: “Adapun makna radā‘ah menurut syara‘ adalah sampainya air susu seorang perempuan ke dalam perut seorang bayi yang umurnya tidak lebih dari dua tahun (24 bulan).”

Jumhur ulama, termasuk Abū Ḥanīfah, Mālik, dan al-Syāfi‘i, berpendapat bahwa setiap cairan susu yang sampai ke perut anak melalui proses penyusuan

¹⁷ Ali Bin Sa‘id Bin Ali Al-Hajaj Al-Ghamidi, *Fikih Muslimah*, ed. Khoirun Niat Alih bahasa Ahmad Syarif, Andhilla Nisa (Jakarta: Aqwan, 2009), Hlm. 332.

¹⁸ Abdul ar-Rahman Al-Jazairy, *Kitab Al-Fiqh ‘Ala Mazahib al-Arba‘ah, Juz 4*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), Hlm. 250.

¹⁹ Al-Jazairy.

baik secara langsung dari payudara maupun melalui perantara tetap dikategorikan sebagai *raḍā'ah* selama memenuhi ketentuan yang ditetapkan.²⁰

Berdasarkan uraian kebahasaan dan terminologis tersebut, dapat dirumuskan bahwa *raḍā'ah* adalah masuknya air susu perempuan yang masih hidup ke dalam perut anak yang belum mencapai usia dua tahun, yang kemudian berpengaruh terhadap pertumbuhan fisik dan pembentukan tubuhnya, baik melalui penyusuan secara langsung maupun dengan cara tidak langsung.

b. Rukun dan Syarat *Raḍā'ah*

Dalam setiap perbuatan hukum, keberadaan rukun dan syarat merupakan elemen fundamental. Konsekuensi hukum yang lahir dari suatu peristiwa sangat ditentukan oleh terpenuhi atau tidaknya kedua unsur tersebut.

1) Rukun *Raḍā'ah*

Para ulama pada umumnya menyebutkan bahwa rukun *raḍā'ah* terdiri atas tiga unsur pokok:²¹

- a) المُرْضِعُ (*al-murḍi'*) perempuan yang menyusui.
- b) اللَّبَنُ (*al-laban*) air susu.
- c) الرَّضِيعُ (*al-raḍī'*) anak yang menerima susuan.

2) Syarat *Raḍā'ah*

²⁰ Yusuf Qardhawi, *Bank Asi Bolehkah*, Risalah No, 1989, Hlm. 32.

²¹ Al-Jazairy, *Kitab Al-Fiqh 'Ala Mazahib al-Arba'ah*, Hlm. 253.

Mengenai syarat-syarat radā‘ah, para ulama memiliki perbedaan pendapat. Berikut penjelasan secara umum.

a) Syarat bagi Perempuan yang Menyusui (الْمُرْضِعُ)

i) Perempuan

Disyaratkan bahwa yang memberikan susuan adalah seorang perempuan dari jenis manusia. Susu hewan tidak menimbulkan hubungan kemahraman. Demikian pula, susu laki-laki tidak berimplikasi pada keharaman.

Sebagaimana dijelaskan dalam *Kifāyat al-Akhyār*:

كُونُهَا امْرَأَةً فَلَبْنُ الْبَهِيمَةِ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ تَحْرِيمٌ، فَلَوْ شَرِبَ مِنْهُ لَمْ يَثْبُتَ بَيْنَهُمَا أُخُوَّةٌ، وَكَذَا لَبْنُ الرَّجُلِ لَا يُحْرِمُ²²

Artinya: “Yang menyusui adalah seorang perempuan. Dengan demikian, air susu yang berasal dari hewan tidak memiliki implikasi hukum mahram. Apabila dua orang anak yang meminum susu dari hewan yang sama, maka tidak menjadikan keduanya memiliki hubungan persaudaraan sesusuan. Begitu pula susu berasal dari seorang laki-laki tidak menimbulkan akibat hukum berupa keharaman atau hubungan mahram.”

Dalam *Al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah* juga disebutkan:

إِذَا رَضَعَ طِفْلٌ وَطِفْلَةً ثَدْيِ بَهِيمَةٍ فَإِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ التَّحْرِيمُ²³

²² Abu Bakar bin Muhammad Husein Al-Husni Al-damsyiki Al-syafi‘i, *Kifayatul Akhyar*, ed. Imam Taqiyuddin, Juz 2 (Suarabaya: Al-Hidayah, n.d.), Hlm. 137.

Artinya : “Apabila seorang anak laki-laki atau perempuan menyusui dari air susu hewan, maka tidak ada pengaruh hukum mahram padanya.”

Para ulama sepakat bahwa setiap air susu perempuan berpotensi menimbulkan kemahraman, tanpa membedakan apakah ia telah balig atau belum, sedang haid atau tidak, bersuami ataupun tidak. Namun demikian, terdapat sebagian kecil ulama yang mengemukakan pandangan yang tidak lazim, yakni menyatakan bahwa air susu laki-laki dapat menimbulkan keharaman. Pendapat ini pada hakikatnya tidak memiliki dasar yang kuat, baik secara faktual maupun dalam kerangka hukum syar‘i. Bahkan, apabila secara hipotetis hal tersebut dianggap ada, maka substansinya tidak dapat dikategorikan sebagai air susu dalam pengertian yang sebenarnya, melainkan sekadar kesamaan istilah tanpa implikasi hukum yang sah.²⁴

ii) Dalam Keadaan Hidup

Mayoritas ulama mensyaratkan bahwa perempuan yang menyusui berada dalam keadaan hidup. Dengan demikian, seorang anak yang memperoleh susuan dari perempuan yang telah meninggal dunia tidak menimbulkan hubungan *mahram*, apa pun cara penyusuannya, baik diminum secara langsung dari payudara maupun melalui perantara tanpa kontak langsung dengan payudara perempuan tersebut. Pandangan ini merupakan pendapat yang

²³ Al-syafi‘i.

²⁴ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid, Jilid 2*, Abu Usamah (Jakarta: Pustaka Azam, 2007), Hlm. 77.

dianut oleh jumhur ulama, yang menegaskan bahwa kondisi hidupnya perempuan yang menyusui menjadi unsur penting dalam penetapan akibat hukum raḍā‘ah.

Ulama Syafi‘iyyah menyatakan:

فَإِذَا دَبَّ الطِّفْلُ إِلَى مَيْتَةٍ وَرَضَعَ مِنْ ثَدْيِهَا فَإِنَّ رَضَاعَهُ لَا يُعْتَبَرُ وَلَا يَنْشُرُ الْحُرْمَةَ^{٢٥}

Artinya: “Apabila seorang anak kecil menyusui dari payudara perempuan yang telah meninggal dunia, maka perbuatan tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai raḍā‘ah, dan karenanya tidak menimbulkan hubungan mahram.”

Sementara itu, Malikiyyah berpendapat:

وَلَا يُشْتَرَطُ أَنْ تَكُونَ الْمُرْضِعَةُ عَلَى قَيْدِ الْحَيَاةِ، بَلْ إِذَا مَاتَتْ وَدَبَّ طِفْلٌ وَارْتَضَعَ مِنْ ثَدْيِهَا وَعُلِمَ أَنَّ الَّذِي بِثَدْيِهَا لَبَنٌ فَإِنَّهُ يُعْتَبَرُ^{٢٦}

Artinya : “Tidak dipersyaratkan bahwa perempuan yang menyusui harus berada dalam keadaan hidup. Oleh karena itu, apabila seorang perempuan telah meninggal dunia, kemudian seorang anak mendekatinya dan menyusui darinya, serta dapat dipastikan bahwa proses tersebut benar-benar menghasilkan dan mengalirkan air susu, maka keadaan tersebut tetap dikategorikan sebagai raḍā‘ah.”

Pendapat yang sejalan juga dikemukakan oleh Ibnu Ḥazm:

²⁵ Al-Jazairy, *Kitab Al-Fiqh ‘Ala Mazahib al-Arba’ah*, Hlm. 255.

²⁶ Al-Jazairy.

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: وَإِنْ ارْتَضَعَ صَغِيرٌ أَوْ كَبِيرٌ مِنْ لَبَنٍ مَيْتَةٍ أَوْ مَجْنُونَةٍ
أَوْ سَكْرَى خَمْسَ رَضَعَاتٍ فَإِنَّ التَّحْرِيمَ يَقَعُ بِهِ، لِأَنَّهُ رَضَاعٌ صَحِيحٌ²⁷

Artinya: “Abu Muhammad menyatakan bahwa apabila seorang anak kecil ataupun orang dewasa menyusu dari air susu perempuan yang telah meninggal dunia, perempuan yang mengalami gangguan akal, atau perempuan dalam keadaan mabuk, maka tetap berlaku hubungan kemahraman atasnya, sebab penyusuan tersebut dipandang sah.”

iii) Dalam Usia Melahirkan

Perempuan yang menyusui harus berada pada rentang usia yang secara biologis memungkinkan untuk melahirkan. Apabila yang menyusui adalah anak kecil yang belum balig atau perempuan yang sangat lanjut usia sehingga tidak mungkin melahirkan, maka susuan tersebut tidak menimbulkan akibat kemahraman.²⁸

b) Syarat Air Susu (اللَبَنُ)

i) Mengenyangkan

Ketentuan ini didasarkan pada hadis:

إِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ

Artinya: “Sesungguhnya penyusuan itu (yang menimbulkan hukum) adalah karena lapar.”

Hadis lainnya menyebutkan:

²⁷ Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*.

²⁸ Abu Ahmadi Abdul Fatah Idris, *Fikih Islam Lengkap*, cetakan 3 (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2004), Hlm 284.

لَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ إِلَّا مَا فَتَقَ الْأُمْعَاءَ وَكَانَ قَبْلَ الْفِطَامِ

Artinya: “Tidak mengharamkan dari susuan kecuali yang mengenyangkan dan sebelum masa sapih.”

ii) Murni

Mazhab Hanafi mensyaratkan bahwa susu tersebut harus dalam keadaan murni.

أَنْ لَا يَخْتَلِطَ اللَّبَنُ بِالطَّعَامِ، فَإِنْ نُزِلَ لَبَنُ امْرَأَةٍ فِي طَعَامٍ وَمَسَّتْهُ النَّارُ
فَأَنْضَجَتْهُ حَتَّى تَغَيَّرَ وَأَكَلَ مِنْهُ الصَّبِيُّ فَإِنَّهُ لَا يُعْتَبَرُ

Sementara Malikiyyah menyatakan:

وَيُشْتَرَطُ فِي اللَّبَنِ أَنْ يَكُونَ لَوْنُهُ لَوْنُ اللَّبَنِ، فَإِذَا كَانَ أَصْفَرَ أَوْ أَحْمَرَ
فَلَا يُعْتَبَرُ

c) Syarat Anak yang Menyusu (الرَّضِيعُ)

i) Hidup

Disyaratkan bahwa anak yang menerima susu berada dalam kondisi hidup secara stabil.

وَفِي الرِّضَاعِ كَوْنُهُ حَيًّا حَيَاةً مُسْتَقَرَّةً، فَلَا أَثَرَ لِدُخُولِ اللَّبَنِ إِلَى جَوْفِ
غَيْرِهِ

ii) Dalam Usia Menyusu (≤ 2 tahun)

Ketentuan ini merujuk pada firman Allah:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ

(Q.S. al-Baqarah: 233)

iii) Sampai ke Perut

Air susu tersebut harus benar-benar sampai ke dalam perut.

فَإِذَا لَمْ يَصِلِ اللَّبَنُ إِلَى الْمَعِدَةِ أَوْ الدِّمَاغِ بَانَ تَقَايَاهُ قَبْلَ وُصُولِهِ فَإِنَّهُ لَا يُعْتَبَرُ

c. Ukuran *Radā'ah* yang Mengharamkan

Para ulama sepakat bahwa hubungan *radā'ah* menimbulkan keharaman menikah sebagaimana hubungan nasab. Namun demikian, mereka berbeda pendapat mengenai jumlah susuan yang menyebabkan keharaman tersebut.

1) Sedikit atau banyak tetap mengharamkan

Pendapat ini didasarkan pada hadis Uqbah bin Harits (HR. Bukhari dan Ahmad).

a) Lima kali susuan (Mazhab Syafi'i dan Ahmad)

Dalilnya adalah hadis:

كَانَ فِيْمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ

b) Tiga kali susuan

Sebagaimana disebutkan dalam hadis:

لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ

d. Larangan Karena *Raḍā‘ah*

Keharaman yang timbul akibat *raḍā‘ah* memiliki konsekuensi hukum yang setara dengan keharaman karena hubungan nasab. Yang diamana persusuan ini menimbulkan hukum karena penyusuan seorang anak oleh perempuan selain ibu kandungnya, yang mengakibatkan status *mahram* sebagaimana hubungan darah. Landasan hukumnya dijelaskan dalam QS. *An-Nisa* ' (4): 23 dan hadis Nabi SAW yang berbunyi:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ يَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا.

Artinya: “Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anak perempuanmu, saudara-saudara perempuanmu, saudara-saudara perempuan bapakmu, saudara-saudara perempuan ibumu, anak-anak perempuan dari saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara-saudara perempuan sepersusuan, ibu-ibu istrimu (mertua), anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum mencampuri mereka maka tidak berdosa kamu mengawininya; dan diharamkan bagimu istri-istri anak kandungmu; serta (diharamkan) menggabungkan dua saudara perempuan sekaligus dalam satu pernikahan, kecuali yang telah terjadi di masa lampau. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. *An-Nisa* ' [4]: 23).

“Diharamkan karena persusuanjuga diharamkan sebagaimana hubungan nasab, hal ini dijelaskan dalam hadits Nabi Muhammad Saw.

حَرَّمَ مِنَ الرِّضَاعِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ²⁹

“Segala sesuatu yang diharamkan disebabkan oleh hubungan darah (nasab), maka hal serupa juga diharamkan apabila terjadi karena hubungan persusuan (rada'ah).” (HR. Bukhari No. 5101; Muslim No. 1447).

Dalam konteks ini, terdapat tiga unsur utama yang memengaruhi terjadinya penyusuan.³⁰ Pertama adalah keberadaan anak yang menyusu. Anak dalam pandangan Islam merupakan amanah yang diberikan oleh Allah SWT kepada kedua orang tuanya, yang wajib dipelihara, dirawat, dan dijaga hak-haknya. Sejak dilahirkan, seorang anak memiliki hak untuk memperoleh ASI sebagai sumber gizi dan kasih sayang pertama dari ibunya, di samping hak-hak lainnya seperti hak atas perawatan, nafkah yang layak, warisan, serta perwalian.³¹ Anak yang berhak memperoleh penyusuan adalah anak yang berusia di bawah dua tahun, sebab pada rentang usia ini ASI berperan penting dalam menunjang pertumbuhan dan perkembangan fisik maupun psikisnya.

Kedua, perempuan yang menyusui anak memiliki tanggung jawab sekaligus hak dalam proses penyusuan tersebut. Tindakan menyusui merupakan kewajiban seorang ibu terhadap anaknya, meskipun dalam kondisi tertentu tugas ini dapat dialihkan kepada perempuan lain apabila sang ibu mengalami kendala dalam memberikan ASI. Peran ibu sangatlah penting, sebab melalui payudaranya

²⁹ Abu al-Husayn ibn al-Hajjaj al-Qushayri Muslim, *Sahih Muslim: Kitab ar-Radha'*, *Hadith No. 1447* (Riyadh: Darussalam Publishers, 2000), <https://sunnah.com/muslim:1447>.

³⁰ Lukman Hakim, “Pemberian ASI Dalam Perspektif Hadits” (Program Studi Agama dan Filsafat UIN Sunan Kalijaga, 2018), hlm 16.

³¹ Mustafa Ahmad Zarqa, *Al-Fiqh Al-Islam Fi Saubih Al-Jadid* (Bairut: Dar al-Fikr, n.d.), hlm 248.

air susu diproduksi dan disalurkan sebagai sumber nutrisi utama bagi bayi. Pada masa Rasulullah SAW, praktik penyusuan oleh ibu susuan lain merupakan hal yang lazim dilakukan karena berbagai pertimbangan, seperti kesehatan atau kondisi sosial. Namun, di era modern, ketika seorang ibu mengalami kesulitan dalam menyusui, alternatif yang sering dipilih adalah memberikan susu sapi atau susu formula sebagai pengganti. Ketiga, Air Susu Ibu (ASI) merupakan cairan berupa emulsi lemak dalam larutan protein, laktosa, serta garam organik yang dihasilkan oleh kelenjar payudara (mammar) dan berfungsi sebagai makanan pokok yang paling alami dan sempurna bagi bayi.³²

Konsep *rada'ah* memiliki dimensi sosial sekaligus hukum. Dari sisi sosial, ia memperluas jalinan kekeluargaan melalui kasih sayang dan tanggung jawab moral. Dari sisi hukum, ia memberikan dasar legitimasi syar'i dalam menetapkan status *mahram* tanpa mengubah nasab anak. Para ulama sepakat bahwa *rada'ah* hanya sah apabila dilakukan kepada anak yang berusia di bawah dua tahun (QS. *Al-Baqarah* [2]: 233) sebagaimana yang diterangkan diatas, dan pada Q.S. *Luqman* ayat (31): 14 yang berbunyi:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ۖ أَنِ اشْكُرْ
لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ

Artinya: “Dan Kami perintahkan kepada manusia agar berbuat baik kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang tuamu; hanya kepada-Kulah kembalimu.” (Q.S. *Luqman* [31]: 14,

³² Soetjningsih, *ASI Petunjuk Untuk Petugas Kesehatan* (Jakarta: Buku Kedokteran EGC, 1997), hlm 20.

Pendapat ini dipegang oleh mayoritas fuqaha, termasuk Imam Syafi'i bahwasanya berlakunya hukum *mahram* dengan sebab *rada'ah* pada bayi yang berusia dua tahun. Adapun Ibnu Hazm memiliki penafsiran berbeda yang di mana pandangan beliau tidak ada batasan usia pada *rada'ah*, yang akan diuraikan pada bagian berikutnya.

Dalam konteks keluarga adopsi, *rada'ah* menjadi mekanisme penting yang memberikan legalitas hubungan *mahram* antara anak angkat dan keluarga angkat. Lebih jauh, konsep ini mencerminkan nilai *rahmah* (kasih sayang) serta menjaga dua tujuan pokok syariat, yakni *hifz al-nasl* (pelestarian keturunan) dan *hifz al-irdh* (penjagaan kehormatan). *Rada'ah* tidak hanya merupakan konsep hukum yang bersifat formal, tetapi juga instrumen sosial dan spiritual untuk membangun keluarga harmonis sesuai tuntunan syariah. Dalam penelitian ini, *rada'ah* diposisikan sebagai pusat analisis untuk merumuskan solusi syar'i atas status *mahram* dalam keluarga adopsi.

e. Pandandangan Imam Syafi'i tentang Usia Berlakunya *Mahram* dengan Sebab *Rada'ah*

1) Biografi Imam Syafi'i

Imam Syafi'i lahir di kota Ghazza pada tahun 150 H/767 M. Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Idris bin al-'Abbas bin 'Utsman bin Syafi' Abu 'Abdillah al-Quraisy. Pada usia sekitar dua tahun, beliau bersama keluarganya pindah ke Makkah. Di kota suci ini, Imam Syafi'i tumbuh dalam lingkungan keilmuan yang kuat; pada usia tujuh tahun ia telah menghafal Al-Qur'an, kemudian mendalami fikih, bahasa Arab, dan ilmu Al-Qur'an kepada para

ulama Makkah.³³ Dalam perkembangan intelektualnya, Imam Syafi'i melanjutkan pendidikan ke Madinah untuk memperdalam hadis dan ilmu hadis di bawah bimbingan Imam Malik bin Anas serta para ulama Madinah lainnya. Ketekunannya dalam menuntut ilmu membuahkan hasil yang luar biasa, sehingga pada usia sepuluh tahun ia telah menghafal kitab *al-Muwaththa'*, karya monumental Imam Malik. Kematangan keilmuannya semakin terlihat ketika pada usia lima belas tahun ia telah mendapatkan izin untuk berfatwa di kota Makkah.

Selanjutnya, Imam Syafi'i melakukan perjalanan ilmiah ke Irak sebanyak dua kali. Di wilayah ini, ia mempelajari fikih ra'yi kepada Imam Muhammad bin Hasan al-Syaibani, salah seorang murid utama Abu Hanifah. Di Irak pula ia bertemu dengan Imam Ahmad bin Hanbal. Setelah itu, ia menetap sementara di Baghdad dan mengembangkan keahliannya dalam berbagai cabang ilmu, khususnya fikih, hingga namanya dikenal luas di kalangan umat Islam. Pada tahun 199 H, Imam Syafi'i berpindah ke Mesir dan mulai menyebarkan mazhab fikihnya di sana. Ia menetap di Mesir hingga akhir hayatnya, wafat pada tahun 204 H/820 M dalam usia 54 tahun, dan dimakamkan di Kairo.³⁴

Sebelum bermukim di Baghdad, Imam Syafi'i telah berguru dalam bidang hadis kepada Sufyan bin 'Uyainah ketika berada di Makkah dan kepada Imam Malik bin Anas di Madinah. Kedua tokoh tersebut merupakan guru utama yang sangat berpengaruh dalam pembentukan keilmuan Imam Syafi'i, meskipun ia juga belajar kepada banyak ulama lainnya. Ketika otoritas fikih di Madinah berada di

³³ Muhammad Zuhaily, *Fiqh Munakahat: Kajian Fiqih Pernikahan Dalam Perspektif Imam Syafi'i* (Surabaya: CV. Imtiyaz, 2013), Hlm. 9-10.

³⁴ Iffatin Nur, "A Humanistic Philosophical Analysis on Women Existence in the Fiqh of Syafii," *Ulumuna* 19, no. 1 (2015): 33-58, <https://doi.org/https://doi.org/10.30762/mahakim.v3i1.129>.

tangan Imam Malik, Imam Syafi'i mendatangi Madinah untuk menimba ilmu darinya. Demikian pula, saat kepemimpinan fikih di Irak didominasi oleh Abu Hanifah, Imam Syafi'i mempelajari fikih melalui murid Abu Hanifah, yakni Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani. Melalui proses intelektual tersebut, Imam Syafi'i berhasil menghimpun dua corak pemikiran fikih yang dominan pada masanya, yaitu fikih *Ashab al-Hadits* sebagaimana dikembangkan di Hijaz dan fikih *Ashab al-Ra'yi* yang berkembang di Irak.³⁵

Pengetahuan hadis yang ia peroleh dari berbagai wilayah berpadu dengan penguasaan fikih dari kedua aliran tersebut, sehingga membentuk karakter metodologisnya yang khas. Perbedaan kondisi sosial dan keilmuan antara Irak dan Mesir turut memengaruhi corak pendapat serta ijtihad Imam Syafi'i. Ketika berada di Irak, ia mengkaji karya-karya fikih setempat dan mengintegrasikannya dengan landasan keilmuan yang bersumber dari pendekatan *Ahl al-Hadits*. Perpaduan inilah yang kemudian melahirkan konstruksi pemikiran fikih Imam Syafi'i yang sistematis dan berpengaruh luas dalam khazanah hukum Islam.

2) Dasar-dasar Hukum Imam Syafi'i

Adapun metode *istidlāl* yang dijadikan Imam Syafi'i sebagai dasar utama dalam proses *istinbāt* hukum dapat dirumuskan sebagai berikut:

a) Al-Qur'an dan Al-Sunnah

³⁵ Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003), Hlm. 122-123.

Imam Syafi'i menempatkan Al-Qur'an dan Al-Sunnah pada posisi yang setara dalam hierarki dalil hukum. Menurutnya, Al-Sunnah berfungsi sebagai penjelas dan perinci terhadap kandungan Al-Qur'an, sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan dalam penetapan hukum. Kendati demikian, beliau membedakan nilai otoritatif antara hadis mutawātir dan hadis āḥād, di mana hadis āḥād tidak memiliki kedudukan yang sama dengan Al-Qur'an maupun hadis mutawātir. Dalam praktik istidlāl, apabila suatu hukum tidak ditemukan secara eksplisit dalam Al-Qur'an, maka Imam Syafi'i merujuk kepada hadis mutawātir. Apabila dalil tersebut belum ditemukan, barulah digunakan hadis āḥād dengan sejumlah persyaratan ketat.³⁶ Adapun syarat diterimanya hadis āḥād sebagai hujjah hukum menurut Imam Syafi'i meliputi:

1. Perawi memiliki sifat adil dan dapat dipercaya.
2. Perawi berakal sehat serta memahami substansi hadis yang diriwayatkannya.
3. Perawi memiliki ketelitian dan kekuatan hafalan (ḍāḥiṭ).
4. Hadis tersebut diterima secara langsung melalui proses mendengar dari guru yang meriwayatkannya.
5. Riwayat tersebut tidak bertentangan dengan periwayatan para ahli hadis yang kredibel.

b) Ijma'

³⁶ Yanggo.Hlm. 128-129.

Imam Syafi'i memandang *ijma'* sebagai *hujjah syar'iyah* yang memiliki kekuatan mengikat dalam penetapan hukum. Kedudukan *ijma'* ditempatkan setelah Al-Qur'an dan Al-Sunnah, serta didahulukan atas *qiyās*. Ia menerima *ijma'* sebagai dalil hukum dalam persoalan-persoalan yang tidak dijelaskan secara eksplisit oleh nash Al-Qur'an dan Al-Sunnah, dengan catatan *ijma'* tersebut memiliki landasan nash atau riwayat yang dapat ditelusuri kepada Rasulullah SAW. Secara tegas, Imam Syafi'i menekankan bahwa *ijma'* yang dapat dijadikan dalil hukum adalah *ijma'* para sahabat, karena mereka merupakan generasi yang paling dekat dengan sumber ajaran Islam.³⁷

c) *Qiyās*

Qiyās dijadikan oleh Imam Syafi'i sebagai dalil keempat setelah Al-Qur'an, Al-Sunnah, dan *ijma'* dalam menetapkan hukum syariat. Ia dikenal sebagai mujtahid yang pertama kali membahas *qiyās* secara sistematis dengan merumuskan kaidah-kaidah, prinsip, serta fondasi metodologisnya. Melalui pendekatan ini, Imam Syafi'i berhasil menyusun kerangka *qiyās* yang bersifat rasional namun tetap berlandaskan pada nash. Sebagai legitimasi penggunaan *qiyās*, beliau mendasarkan argumentasinya pada firman Allah SWT dalam Q.S. al-Nisā' ayat 59 yang memerintahkan agar setiap perselisihan dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya. Menurut penjelasan Imam Syafi'i, makna "kembali kepada Allah dan

³⁷ Yanggo.Hlm. 130-132.

Rasul” tersebut adalah melakukan analogi hukum dengan merujuk pada ketentuan yang terdapat dalam Al-Qur’an dan Al-Sunnah.

Sebagai legitimasi normatif atas penggunaan qiyās, Imam Syafi’i merujuk secara langsung pada firman Allah SWT dalam Al-Qur’an Surah al-Nisā’ ayat 59 yang menegaskan perintah agar setiap perselisihan dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya. Ayat tersebut berbunyi:

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

Artinya: “Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah kepada Allah (Al-Qur’an) dan kepada Rasul (Al-Sunnah)” (Q.S. al-Nisā’: 59).

Dalam penjelasannya, Imam Syafi’i menafsirkan frasa “kembali kepada Allah dan Rasul” sebagai kewajiban melakukan qiyās, yaitu mengaitkan persoalan yang diperselisihkan dengan ketentuan hukum yang telah ditegaskan dalam Al-Qur’an dan Al-Sunnah melalui proses analogi yang berlandaskan illat yang sepadan.

3) Konsep *Rada’ah* Pada Batasan Usia dalam Menetapkan *Mahram* Menurut Imam Syafi’i.

Imam al-Syafi’i menempatkan raḍā’ah sebagai salah satu sebab terjadinya hubungan kemahraman, namun keberlakuannya dibatasi secara ketat oleh unsur usia. Menurut pandangannya, penyusuan yang berimplikasi hukum *mahram* hanyalah raḍā’ah yang berlangsung pada masa awal pertumbuhan anak, yakni sebelum terjadinya penyapihan (*qabla al-fiṭām*). Pendekatan ini berbeda dari Ibnu Ḥazm yang memahami dalil-dalil raḍā’ah secara mutlak tanpa pembatasan usia.

Imam al-Syafi'i justru mengembangkan metode sintesis antara ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW, sehingga sampai pada kesimpulan bahwa raḍā'ah yang menimbulkan akibat hukum *mahram* terbatas pada dua tahun pertama kehidupan seorang anak.³⁸

Dasar Al-Qur'an yang dijadikan landasan utama oleh Imam al-Syafi'i adalah firman Allah Swt.:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ

Ayat ini tidak dipahami semata-mata sebagai anjuran penyempurnaan masa penyusuan, melainkan juga sebagai penunjuk batas maksimal raḍā'ah yang diakui oleh syariat. Hal ini ditegaskan secara eksplisit oleh Imam al-Syafi'i dalam *al-Umm* melalui pernyataannya:

فَارْضِعْ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ لَمْ يَحْرَمِ الرِّضَاعُ شَيْئًا³⁹

Berdasarkan pernyataan tersebut, Imam al-Syafi'i menegaskan bahwa penyusuan yang terjadi setelah usia dua tahun tidak lagi menimbulkan konsekuensi hukum apa pun dalam penetapan *mahram*, karena telah melampaui batas waktu yang ditentukan oleh syariat.

Selain QS. al-Baqarah [2]: 233, Imam al-Syafi'i juga menguatkan argumentasinya dengan firman Allah Swt.:

³⁸ Fauzi, *Al-Umm Imam As-Syafi'i*, Hlm.83.

³⁹ Fauzi.

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ ۖ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ

Ayat ini dipahami sebagai penegasan normatif bahwa masa biologis penyusuan sekaligus penyapihan berakhir pada usia dua tahun. Oleh sebab itu, menurut Imam al-Syafi'i, *raḍā'ah* yang terjadi setelah masa tersebut tidak dapat lagi disetarakan dengan *raḍā'ah* pada masa bayi yang berfungsi sebagai makanan pokok dan faktor pembentuk fisik. Dengan demikian, penyusuan setelah dua tahun tidak melahirkan hubungan kemahraman.⁴⁰

Di samping dalil Al-Qur'an, Imam al-Syafi'i juga mendasarkan pendapatnya pada hadis Nabi SAW yang secara tegas membatasi *raḍā'ah* pada masa kecil. Sebagaimana Riwayat yang dibawakan oleh Imam Mālik melalui jalur 'Abdullāh bin Dīnār dan Nāfi' dari Ibnu 'Umar menempati posisi penting dalam konstruksi argumentasi Imam al-Syafi'i terkait penentuan batas usia *raḍā'ah*. Dalam kisah tersebut diceritakan bahwa seorang laki-laki menghadap 'Umar bin al-Khaṭṭāb untuk mengadukan tindakan istrinya yang menyusui budak perempuan miliknya dengan tujuan menjadikannya *mahram*. Menyikapi persoalan itu, 'Umar memberikan pernyataan yang bersifat tegas dan normatif: «إِنَّمَا الرِّضَاعُ رِضَاعُ الصَّغِيرِ».

Ungkapan ini secara eksplisit menegaskan bahwa *raḍā'ah* yang diakui memiliki implikasi hukum hanyalah penyusuan yang terjadi pada masa kanak-kanak. Sikap tersebut selaras dengan pendapat Ibnu 'Umar yang secara konsisten menyatakan: «لَا رِضَاعَ إِلَّا لِمَنْ أُضِعَ فِي الصَّغَرِ», sehingga secara substansial membatasi keberlakuan

⁴⁰ Fauzi.

hukum *raḍā'ah* pada fase usia dini dan menafikan konsekuensi *kemahraman* bagi penyusuan setelahnya.⁴¹

Dalam kerangka pemikiran Imam al-Syafi'i, atsar para sahabat ini berfungsi sebagai penguat (*ta'yīd*) terhadap hadis Nabi SAW yang membatasi *raḍā'ah* sebelum masa penyapihan. Lebih jauh lagi, keseragaman sikap para sahabat tersebut dapat dipahami sebagai indikasi adanya kesepakatan (*ijmā' sukūṭī*) bahwa penyusuan terhadap orang dewasa tidak melahirkan hubungan *mahram*. Dengan demikian, penetapan batas usia dua tahun dalam mazhab al-Syafi'i tidak hanya didasarkan pada pemahaman tekstual terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi, tetapi juga memperoleh legitimasi dari praktik serta fatwa sahabat yang secara tegas membedakan antara *رضاع الصغير* dan penyusuan setelah masa kanak-kanak. Secara metodologis, pendekatan ini menunjukkan konsistensi Imam al-Syafi'i dalam mengompromikan dalil-dalil syar'i dan memperkuatnya dengan atsar sahabat selama tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah.⁴²

Berdasarkan kerangka pemikiran tersebut, Imam al-Syafi'i menegaskan bahwa esensi *raḍā'ah* terletak pada fungsinya sebagai pembentuk fisik anak melalui asupan makanan pokok pada masa bayi. Oleh karena itu, apabila penyusuan berlangsung setelah masa penyapihan, maka ia tidak lagi memiliki pengaruh terhadap pertumbuhan tubuh dan tidak dapat menimbulkan implikasi hukum berupa *kemahraman*. Pandangan ini menunjukkan bahwa Imam al-Syafi'i

⁴¹ Fauzi, Hlm. 81.

⁴² Fauzi.

mengaitkan hukum radā'ah dengan aspek biologis dan fungsional, bukan semata-mata pada fakta terjadinya penyusuan.

Adapun terkait hadis penyusuan Salim yang telah dewasa, Imam al-Syafi'i tidak menolaknya, tetapi menafsirkannya sebagai peristiwa yang bersifat khusus (*khāṣṣ*) dan tidak dapat digeneralisasikan. Dalam *al-Umm*, beliau menegaskan:

وَحَدِيثُ سَالِمٍ خَاصٌّ، لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ، وَلَا يُجْعَلُ عَامًّا فِي النَّاسِ

Menurut Imam al-Syafi'i, peristiwa tersebut berkaitan dengan kondisi khusus rumah tangga Abu Hudzaifah setelah penghapusan praktik *tabannī*, sehingga tidak dapat dijadikan dasar hukum umum mengenai kebolehan radā'ah pada orang dewasa.⁴³

Secara metodologis, pandangan Imam al-Syafi'i dalam persoalan radā'ah sejalan dengan prinsip ushul fikih yang ia pegang, yaitu:

إِذَا اجْتَمَعَ عَامٌّ وَخَاصٌّ حُمِلَ الْعَامُّ عَلَى الْخَاصِّ

Prinsip ini diterapkan dalam memahami keumuman firman Allah Swt.:

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ

Yang kemudian dibatasi oleh hadis-hadis Nabi SAW tentang penyapihan. Dengan demikian, Imam al-Syafi'i secara konsisten menyimpulkan bahwa radā'ah yang menimbulkan hubungan *mahram* hanyalah penyusuan yang berlangsung sebelum penyapihan, yaitu dalam dua tahun pertama kehidupan anak.

⁴³ Fauzi.

**f. Pandangan Ibnu Hazm tentang Usia Berlakunya *Mahram* dengan
Sebab *Rada'ah*.**

1) Biografi Ibnu Hazm

Ibnu Hazm merupakan seorang ulama besar dari kalangan *Zāhiriyyah* yang dikenal luas karena pendekatan pemikirannya yang sangat tekstual dalam memahami dalil-dalil Al-Qur'an dan Hadis. Corak pemikiran tersebut menjadikannya figur yang menarik perhatian banyak kalangan, baik untuk dikaji gagasan-gagasannya maupun ditelusuri kepribadian, sikap hidup, serta warisan intelektual yang ditinggalkannya. Ketokohan Ibnu Hazm tidak hanya melahirkan kekaguman, tetapi juga penghormatan dari para pengkaji ilmu keislaman lintas generasi.

Nama lengkap Ibnu Hazm adalah 'Alī bin Aḥmad bin Sa'd bin Ghālib bin Ṣāliḥ bin Khalaf bin Sa'dān bin Sufyān bin Yazīd seorang mawlā Yazīd bin Abī Sufyān bin Ḥarb al-Umawī raḍiyallāhu 'anhu yang dikenal dengan sebutan Yazīd al-Khair. Ia masyhur dengan kunyah Abū Muḥammad, dan nama tersebut secara konsisten digunakan dalam karya-karya ilmiahnya. Penyematan nama "Ibnu Hazm" juga berkaitan dengan daerah kelahirannya, sementara gelar al-*Zāhirī* dilekatkan padanya karena afiliasi fikih dan metode berpikir yang dianutnya dalam memahami hukum Islam.⁴⁴

Ibnu Hazm dilahirkan di Cordova, Spanyol, pada malam Rabu di penghujung bulan Ramaḍān tahun 384 H, bertepatan dengan tanggal 7 November

⁴⁴ Asmu'i Taman Faridh, Syaikh Ahmad, *60 Biografi Ulama Salaf, Alih Bahasa Masturi Ilham* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), Hlm. 664.

994 M. Ia wafat pada tanggal 20 Sya‘bān 456 H atau 15 Agustus 1064 M. Secara genealogis, Ibnu Hazm berasal dari keturunan Persia. Kakeknya, Yazīd, memeluk Islam setelah menjalin hubungan wala’ dan mengikrarkan kesetiaan kepada Yazīd bin Abī Sufyān, saudara Mu‘āwiyah—khalifah pertama Dinasti Umayyah. Melalui ikatan ini, keluarga Ibnu Hazm secara sosial-politik dikaitkan dengan suku Quraisy, meskipun secara etnis berasal dari Persia.⁴⁵

Keluarga Ibnu Hazm kemudian berpindah ke Andalusia bersama Dinasti Umayyah dan menetap di Mantalisyām, sebuah kota kecil yang menjadi permukiman komunitas Arab di wilayah tersebut. Di daerah ini, keluarga Banū Hazm dikenal hidup dalam kemewahan dan menempati posisi sosial yang terhormat. Ayahnya, Aḥmad bin Sa‘īd, merupakan sosok berpendidikan tinggi dan dipercaya menduduki jabatan penting dalam pemerintahan Khalifah Abū ‘Āmir Muḥammad bin Abī ‘Āmir (al-Manṣūr). Bahkan, ia diangkat sebagai wazir pada tahun 381 H/991 M. Keluarga Ibnu Hazm kemudian menetap di Munyat al-Mughīrah, kawasan elit para pejabat istana di sebelah timur Cordova, tidak jauh dari istana al-Zāhirah, pusat kekuasaan al-Manṣūr. Ayahnya juga sempat menjabat sebagai menteri pada masa pemerintahan al-Muzaḥfar hingga wafatnya pada tahun 402 H.⁴⁶

Sebagai putra seorang pejabat tinggi negara, Ibnu Hazm tumbuh dan besar di lingkungan istana serta memperoleh pendidikan yang sangat baik. Pada masa kanak-kanak, ia dididik oleh para wanita istana yang berperan sebagai pendidik dan pengasuhnya. Mereka mengajarkan kepadanya membaca, menulis, menghafal

⁴⁵ Faridh, Syaikh Ahmad, Hlm. 664.

⁴⁶ Rahman Alwi, *Metode Ijtihad Mazhab Al-Zhahiri*, cet. 1 (Jakarta: Gaung Persada Pers, 2005), Hlm. 30.

Al-Qur'an, syair-syair Arab, serta membentuk kecakapan intelektual sejak usia dini. Lingkungan pendidikan yang kondusif ini berperan besar dalam membentuk kecintaan Ibnu Hazm terhadap ilmu pengetahuan. Meskipun dibesarkan dalam keluarga terpandang dan bergelimang kemewahan, Ibnu Hazm tidak larut dalam gaya hidup duniawi. Ia menempatkan pencarian ilmu sebagai tujuan utama hidupnya, bukan demi popularitas, kekayaan, ataupun kenikmatan materi, melainkan sebagai sarana untuk mengenal Allah Swt. secara lebih mendalam. Sejak kecil, ia mempelajari dan menghafal Al-Qur'an di bawah bimbingan para pelayan dan kerabatnya, yang juga mengajarnya menulis serta membentuk kepribadiannya. Dalam fase ini pula mulai tumbuh sikap kritis dalam dirinya, termasuk kecenderungan untuk berbeda pandangan dengan arus utama ulama pada masanya.⁴⁷

Memasuki usia sekitar dua puluh tahun, Ibnu Hazm menghadapi berbagai cobaan berat dalam hidupnya. Saudara kandungnya, Abū Bakr, wafat, disusul oleh ayahnya setahun kemudian. Tidak lama setelah itu, rumah keluarganya di Balāt Mughīth diserang oleh bangsa Barbar. Akibat situasi yang tidak kondusif tersebut, pada tahun 404 H Ibnu Hazm meninggalkan Cordova dan mencari perlindungan ke al-Mariyyah. Namun, rangkaian ujian hidupnya belum berakhir. Tiga tahun kemudian, pada tahun 407 H, ia terlibat dalam propaganda politik pro-Umayyah agar Dinasti Umayyah kembali memegang tampuk kekuasaan di Andalusia. Upaya tersebut berujung pada kegagalan dan menyebabkan dirinya bersama rekannya, Muḥammad bin Ishāq, ditangkap serta dipenjarakan oleh gubernur al-

⁴⁷ Amr Fakrukh, *Ibnu Hazm Al-Kabir* (Bairut: Daar lubnah al-Tab'iyah wa al Nasyri, 1980), Hlm. 52.

Mariyyah, Khairūt, selama beberapa bulan sebelum akhirnya diasingkan ke kota Ḥuṣn al-Qiyāṣir.⁴⁸

Sebagai tokoh yang konsisten mendukung Umayyah, Ibnu Hazm kemudian berangkat ke Valencia melalui jalur laut dan bergabung dengan pasukan ‘Abd al-Raḥmān al-Murtaḍā. Dalam struktur pemerintahan tersebut, Ibnu Hazm diangkat sebagai menteri. Akan tetapi, konflik bersenjata dengan pasukan Barbar di Granada berujung pada kekalahan dan penawanannya.⁴⁹ Setelah terbunuhnya al-Murtaḍā pada tahun 404 H/1018 M, kondisi Ibnu Hazm semakin memburuk, hingga ia kembali ditangkap dan diasingkan. Mazhab Zāhirī yang dianut Ibnu Hazm dikenal sebagai mazhab yang mendasarkan hukum pada Al-Qur’an, Al-Sunnah, dan ijmā’ sahabat. Dalam mazhab ini, setiap tokohnya berijtihad secara mandiri tanpa bertaklid kepada imam tertentu. Ibnu Hazm menerima ijmā’ sahabat sebagai hujjah, dengan keyakinan bahwa para sahabat tidak mungkin bersepakat menetapkan suatu hukum tanpa dasar nash. Oleh karena itu, ia dikenal sebagai ulama yang berpikir bebas, namun tetap berpegang teguh pada makna lahiriah teks-teks syariat. Kebebasan berpikir Ibnu Hazm tidak berarti keluar dari koridor Al-Qur’an dan Hadis. Sebaliknya, ia justru sangat ketat dalam berpegang pada nash. Hal ini tercermin, antara lain, dalam pemahamannya terhadap Q.S. al-An‘ām ayat 151 yang menegaskan larangan membunuh anak karena kekhawatiran terhadap kemiskinan. Pendekatan literal ini menjadi ciri khas metodologi hukum Ibnu Hazm.⁵⁰

⁴⁸ Fakrukh, Hlm. 52.

⁴⁹ Fakrukh, Hlm 52.

⁵⁰ Fakrukh, Hlm. 53.

Pada tahun 409 H/1019 M, Ibnu Hazm kembali ke Cordova di tengah pemerintahan Khalifah al-Qāsim bin Maḥmūd yang didukung oleh kelompok Barbar. Ketika kekuasaan berpindah ke tangan ‘Abd al-Raḥmān V al-Muntaẓir pada tahun 414 H/1023 M, Ibnu Hazm kembali diangkat sebagai menteri. Namun, masa jabatan tersebut berlangsung singkat karena al-Muntaẓir terbunuh hanya tujuh minggu kemudian. Ibnu Hazm kembali dipenjara pada tahun 415 H, hingga akhirnya pada tahun 1024 M ia memutuskan meninggalkan dunia politik dan sepenuhnya mengabdikan diri pada aktivitas keilmuan dan penulisan karya-karya ilmiah.⁵¹

Dalam bidang pendidikan, Ibnu Hazm tumbuh di lingkungan istana hingga masa remajanya. Ia mendapatkan pendidikan awal dari para wanita istana dan kerabat dekatnya yang berpendidikan serta berbudaya tinggi. Ayahnya sering mengajaknya menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang diselenggarakan oleh Khalifah al-Manṣūr. Salah satu guru yang sangat berpengaruh dalam pembentukan intelektualnya adalah Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Alī al-Fāṣī, seorang ulama yang dikenal wara‘ dan alim, serta sangat dikagumi oleh Ibnu Hazm. Setelah dewasa, Ibnu Hazm memperluas kajiannya ke berbagai disiplin ilmu, seperti filsafat, bahasa, ilmu kalam, etika, mantiq, dan psikologi. Karena keluasan ilmunya tersebut, ia dikenal tidak hanya sebagai faqih, tetapi juga teolog, penyair, dan ahli hadis.²⁰ Pada awalnya, perhatian Ibnu Hazm tidak terfokus pada fikih. Ia lebih banyak mempelajari hadis, sastra Arab, sejarah, dan filsafat. Baru pada

⁵¹ Fakrukh, Hlm. 53.

tahun 408 H ia mulai memusatkan perhatiannya secara serius pada kajian fikih (hukum Islam).⁵²

2) Dasar-dasar Hukum Ibnu Hazm

Sebelum memasuki pembahasan yang lebih rinci, perlu dikemukakan secara umum metode istinbāt hukum yang digunakan oleh Ibnu Hazm. Ia dikenal sebagai tokoh utama mazhab Zāhiriyyah yang sering kali berbeda pandangan dengan mazhab-mazhab fikih sebelumnya, bahkan kerap dipandang sebagai pemikir yang tegas dan kontroversial. Karakteristik tersebut tercermin dalam corak pemikirannya ketika menetapkan hukum, yang secara konsisten berpijak pada teks dan menolak pendekatan spekulatif. Dalam karyanya *al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Ibnu Hazm menjelaskan bahwa proses istinbāt hukum didasarkan pada empat fondasi utama.

Ibnu Hazm menegaskan prinsip tersebut dengan pernyataannya:

الأصل التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها وإنها أربعة وهي نص القرآن ونص آلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام نقل الثقات أو التواتر وإجماع علماء الأمة أو دليل منها لا يحمل إلا وجبها واحدا⁵³

Artinya: “Pokok-pokok ajaran syariat tidak dapat diketahui kecuali melalui empat hal, yaitu nash Al-Qur’an, nash sabda Rasulullah SAW yang pada hakikatnya berasal dari Allah Swt. dan diriwayatkan secara sahih oleh perawi

⁵² Jaih Mubarak, *Sejarah Dan Perkembangan Hukum Islam*, cet. 3 (Bandung: PT. Remda Rosdakarya, 2003), Hlm. 151.

⁵³ Ibnu Hazm, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*, Juz 1 (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, n.d.), Hlm. 66.

terpercaya atau melalui jalur mutawātir, ijma' para ulama umat, atau dalil yang hanya mengandung satu kemungkinan makna."

Berdasarkan pernyataan tersebut, dapat dipahami bahwa sumber hukum Islam menurut Ibnu Hazm mencakup Al-Qur'an, As-Sunnah, ijma', serta dalil yang bersandar langsung pada nash dan ijma'.

Pertama, Al-Qur'an menempati posisi sentral sebagai kalām Allah. Menurut Ibnu Hazm, siapa pun yang ingin memahami syariat Allah akan menemukan penjelasan yang terang dan nyata, baik secara langsung di dalam Al-Qur'an maupun melalui Sunnah Nabi. Ia menegaskan bahwa tingkat kejelasan ayat-ayat Al-Qur'an berbeda-beda, sebagaimana ungkapannya:

يختلف في الوضوح فيكون بعضه جلياً خفياً فيختلف الناس في فهمه فيفهمه بعضهم ويتأخر بعضهم من فهمه⁵⁴

Artinya: "Tingkat kejelasan ayat-ayat itu berbeda; sebagian di antaranya terang, sementara sebagian lainnya tersembunyi. Karena itu, manusia berselisih dalam memahaminya; ada yang segera memahaminya dan ada pula yang terlambat."

Dalam memahami Al-Qur'an, Ibnu Hazm memberikan perhatian serius terhadap konsep bayan, yang mencakup istisnā', takhṣīs, ta'kīd, serta nasakh-mansūkh. Ia memandang unsur-unsur tersebut sebagai bagian integral dari mekanisme penjelasan makna nash. Hal ini ditegaskannya dengan pernyataan:

إن التحصيل أو الإستثناء نوعاً من أنواع البيان⁵⁵

Artinya: "Sesungguhnya takhṣīs dan istisnā' merupakan bagian dari jenis-jenis bayan."

⁵⁴ Hazm, Hlm 87.

⁵⁵ Hazm, Hlm. 79.

Sebagai contoh, larangan menikahi perempuan musyrik bersifat umum, kemudian ditakhṣīs oleh ayat yang membolehkan menikahi perempuan Ahli Kitab. Demikian pula ta'kīd dipandang sebagai bagian dari bayan, sebagaimana firman Allah tentang penyempurnaan bilangan malam:

والتأكيد نوع من أنواع البيان قال الله تعالى عز وجل تلك عشرة كاملة وقال
تعالى فتم ميقات ربه أربعين ليلة بعد أن دار تعالى ثلاثين ليلة وعشرا

Artinya: "Ta'kīd termasuk bagian dari bayan. Allah berfirman: 'dan itu adalah sepuluh yang sempurna', serta firman-Nya yang lain: 'maka sempurnakanlah waktu yang telah ditetapkan Tuhanmu menjadi empat puluh malam', setelah sebelumnya disebutkan tiga puluh malam."

Dalam kondisi tidak ditemukannya pertentangan antar nash, Ibnu Hazm secara konsisten berpegang pada makna zāhir teks. Oleh karena itu, setiap perintah (amar) dipahaminya sebagai kewajiban, kecuali terdapat nash lain yang secara jelas memalingkannya dari makna wajib. Demikian pula larangan (nahy) dipahami sebagai keharaman, kecuali terdapat dalil nash yang menunjukkan makna selain haram.⁵⁶

Kedua, As-Sunnah. Ibnu Hazm menegaskan kedudukan Sunnah dengan merujuk pada Al-Qur'an itu sendiri. Ia menyatakan:

لما بينا ان القرآن هو الأصل لرجوع اليه في الشرائع نظرنا فيه فوجدنا فيه ايجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ص . م . وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى قصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل الى ورسول الله ص . م . على قسمين أحدهما نص متلو مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن

⁵⁶ Rahman Alwi, *Metode Ijtihad Mazhab Al-Zhahiri*, Hlm.81.

والثاني وهي مروي منقول غير مؤلق ولا معجز النظام ولا متلو لكنه مقرأ وهو
الخير الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم⁵⁷

Artinya: "Setelah kami jelaskan bahwa Al-Qur'an adalah pokok rujukan dalam penetapan syariat, kami mendapati di dalamnya kewajiban untuk menaati apa yang diperintahkan Rasulullah. Allah menegaskan bahwa Rasul tidak berbicara menurut hawa nafsunya, melainkan berdasarkan wahyu. Dengan demikian, wahyu terbagi menjadi dua: wahyu yang dibacakan dan bersifat mukjizat, yaitu Al-Qur'an, serta wahyu yang diriwayatkan dan dinukilkan, yakni Sunnah Rasulullah SAW."

Ibnu Hazm sejalan dengan Imam al-Syafi'i dalam memandang Al-Qur'an dan Sunnah sebagai dua nash yang saling melengkapi dan memiliki kedudukan yang sejajar. Sunnah dipandang sebagai hujjah yang berfungsi menyempurnakan penjelasan Al-Qur'an, sebagaimana ditegaskan dalam pernyataannya:

والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف الى بعض . وهما شئ واحد في أنهما
من عند الله قال وحكمها حكم واحد قباب وجود الطاعة لهما لما قد مناه انفا
في صدور هذا الباب قال تعالى : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولّوا
عنه وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ولا تكونوا الذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون⁵⁸

Artinya: Al-Qur'an dan Hadis sahih memiliki kedudukan yang setara secara maknawi, karena keduanya sama-sama bersumber dari Allah Swt. Atas dasar itu, penetapan hukum dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari keduanya, sebab keduanya menjadi rujukan normatif yang saling melengkapi dalam membangun ketentuan syariat. Prinsip ini ditegaskan dalam firman Allah Swt.: "Hai orang-orang yang beriman taatilah Allah dan rasul-Nya, jangan kamu berpaling darinya sedang kamu seperti orang yang mengatakan 'kami telah mendengar', padahal mereka tidak mendengar."

Dari pandangan ini, dapat disimpulkan bahwa menurut Ibnu Hazm, Al-Qur'an dan Sunnah merupakan dua sumber utama yang memiliki kekuatan hukum

⁵⁷ Hazm, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*, Hlm. 95.

⁵⁸ Hazm, Hlm. 96.

yang setara dalam menyampaikan syariat Islam. Ia menyatakan bahwa syariat memiliki dua sumber pokok yang bercabang dua, yaitu Al-Qur'an sebagai pokok dan Sunnah sebagai cabang yang memiliki kekuatan hukum yang sama setelah terbukti kesahihannya. Selain itu, ia juga menerima *ijma'* serta dalil yang dibangun di atas nash dan *ijma'*. Ibnu Hazm membagi Sunnah dari segi substansinya menjadi tiga bentuk, yaitu *sunnah qauliyyah*, *fi'liyyah*, dan *taqrīriyyah*. Dari ketiganya, *sunnah qauliyyah* menunjukkan kewajiban, *sunnah fi'liyyah* berfungsi sebagai penjelas, sedangkan *sunnah taqrīriyyah* menunjukkan kebolehan (*ibāḥah*).⁵⁹ Dari sisi periwayatan, Sunnah dibagi menjadi *khavar mutawātir* dan *khavar āḥād*. *Khavar mutawātir* memberikan pengetahuan yang bersifat pasti dan wajib diamalkan, sedangkan *khavar āḥād*, meskipun tingkat kepastiannya di bawah *mutawātir*, tetap wajib diamalkan selama diriwayatkan oleh perawi yang adil dan terpercaya. Ibnu Hazm juga menetapkan syarat ketat terhadap perawi hadis, yakni harus adil, dikenal kejujurannya, kuat hafalannya, mencatat riwayat yang diterima, serta memiliki kapasitas kefakihan. Ia mensyaratkan kesinambungan sanad hingga Rasulullah SAW dan menolak hadis mursal, kecuali jika dikuatkan oleh riwayat lain, pendapat sahabat, atau telah diterima oleh para ulama.⁶⁰

Ketiga, ijma'. Bagi Ibnu Hazm, *ijma'* merupakan sumber hukum yang sah dan meyakinkan. Ia menyatakan:

⁵⁹ Rahman Alwi, *Metode Ijtihad Mazhab Al-Zhahiri*, Hlm. 76.

⁶⁰ Hazm, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*, Hlm. 96.

اتفقنا نحن والأثر المخالفين على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحق
مقطوع في دين الله عز وجل⁶¹

Artinya: “Kami sepakat, demikian pula pihak-pihak yang berbeda dengan kami, bahwa ijma’ para ulama Islam merupakan hujjah dan kebenaran yang pasti dalam agama Allah.”

Namun demikian, ijma’ yang diakui oleh Ibnu Hazm adalah *ijma’* sahabat yang *mutawātir* dan bersandar pada nash. Menurutnya, sanad *ijma’* pada hakikatnya adalah nash itu sendiri, sehingga ijma’ yang tidak memiliki landasan nash tidak dapat diterima sebagai hujjah.

Keempat, dalil. Ibnu Hazm menjadikan dalil sebagai dasar *istinbāt* hukum, bukan *qiyās*. Ia mendefinisikan dalil sebagai berikut:

الدليل الذي بيانا يرفع الاشكال جملة ومأخوذ من الناص والإجماع⁶²

Artinya: “Dalil adalah penjelasan yang menghilangkan berbagai kesamaran dan diambil dari nash serta ijma’.”

Penolakan Ibnu Hazm terhadap *qiyās* didasarkan pada keyakinannya bahwa seluruh perintah dan larangan telah dijelaskan secara lengkap dalam nash. Ia tidak mengakui kategori hukum makruh dan sunnah secara terpisah, karena keduanya menurutnya termasuk dalam ranah mubah, di luar haram yang wajib ditinggalkan dan fardhu yang wajib dilaksanakan. Dengan demikian, dalil menurut Ibnu Hazm selalu bersumber langsung dari nash atau ijma’, atau sesuatu yang secara tegas diturunkan darinya. Hal inilah yang membedakan konsep dalil

⁶¹ Hazm, Hlm. 345.

⁶² Hazm, Hlm. 100.

dalam pemikiran Ibnu Hazm dengan qiyās, karena dalil bersandar langsung pada teks, bukan pada penarikan illat sebagaimana dalam qiyās.⁶³

3) Konsep *Rada'ah* Pada Batasan Usia dalam Menetapkan *Mahram* Menurut Ibnu Hazm.

Ibnu Hazm tidak memberikan penjelasan yang komprehensif mengenai pengertian *raḍā'ah* dalam karya-karyanya. Oleh karena itu, untuk memperoleh definisi yang lebih jelas, penulis merujuk pada literatur *fikih* lain yang membahas konsep tersebut. Secara etimologis, *ar-raḍā'* baik dengan harakat fathah maupun kasrah pada huruf *ra'* merupakan bentuk *mashdar* dari ungkapan الرضاعي الثدي, yang menggambarkan perbuatan seorang bayi menyusu dengan cara mengisap payudara. Adapun secara terminologis, *raḍā'ah* dipahami sebagai proses mengisap atau meminum susu yang terkumpul di payudara seorang perempuan.⁶⁴

Para ulama sepakat bahwa penyusuan, secara umum, menimbulkan konsekuensi hukum yang sama dengan hubungan nasab dalam hal keharaman perkawinan. Dengan demikian, perempuan yang menyusui diposisikan setara dengan ibu kandung, sehingga ia menjadi *mahram* bagi anak yang disusui, sebagaimana keharaman yang berlaku antara anak dengan kerabat ibu berdasarkan hubungan keturunan. Selain itu, mayoritas ulama juga menyepakati bahwa penyusuan yang menimbulkan hubungan *mahram* hanya sah apabila terjadi dalam rentang usia dua tahun. Dalam hal ini, ulama Mazhab Maliki, Abu Hanifah, Syafi'i, serta sebagian besar fuqaha berpendapat bahwa kemahraman akibat

⁶³ Hazm, Hlm. 100.

⁶⁴ Abdullah bin Abdurrahman Al-Bassam, *Syarah Bulughul Maram*, ed. M. Faisal Alih Bahasa, Thahirin Suparta, Jilid 6 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), Hlm. 1.

penyusuan hanya berlaku apabila penyusuan dilakukan pada masa kanak-kanak dan tidak berlaku bagi orang dewasa.⁶⁵

Berbeda dari pandangan mayoritas ulama tersebut, Ibnu Hazm mengemukakan pendapat yang menyimpang dari arus utama. Ia tidak menetapkan batasan usia tertentu bagi seseorang untuk menjadi *mahram* akibat penyusuan. Untuk menjelaskan pandangannya mengenai batas usia dalam *radā'ah* yang berimplikasi pada hukum *mahram*, penulis mengutip langsung pendapat Ibnu Hazm dalam kitab *Al-Muḥallā*. Pada prinsipnya, Ibnu Hazm menegaskan bahwa penyusuan tidak dibatasi oleh usia, sehingga penyusuan yang terjadi pada masa kanak-kanak, dewasa, bahkan usia lanjut tetap melahirkan hukum kemahraman, sebagaimana pernyataannya berikut:

ورضاع الكبير محرم ولو انه شيخ يحرم كما يحرم رضاع الصغير ولا
فرق⁶⁶

Artinya: "Penyusuan terhadap orang dewasa menimbulkan hubungan mahram, sekalipun ia telah lanjut usia, sebagaimana halnya penyusuan terhadap anak kecil, tanpa ada perbedaan di antara keduanya."

Berdasarkan pernyataan tersebut, tampak jelas bahwa Ibnu Hazm memiliki pandangan yang bertolak belakang dengan jumhur ulama terkait batasan usia penyusuan yang menimbulkan hukum *mahram*. Ia secara tegas menolak pembedaan antara anak-anak, orang dewasa, maupun orang tua. Menurutnya, apabila penyusuan terjadi sebanyak lima kali, maka keharaman tetap berlaku di

⁶⁵ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid, Jilid 2*, Abu Usamah (Jakarta: Pustaka Azam, 2007), Hlm. 70.

⁶⁶ Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa'id Ibnu Hazm, *Al-Muhalla* (Beirut: Darul Fikri, n.d.), Hlm. 1657.

antara pihak-pihak yang terlibat, tanpa mempertimbangkan faktor usia. Untuk memperlihatkan perbedaan pandangan antara Ibnu Hazm dan para ulama lainnya, penulis selanjutnya memaparkan sejumlah pendapat ulama mengenai batasan usia penyusuan yang mengakibatkan keharaman, sebagaimana dikutip dalam *Al-Muḥallā*. Di antaranya, sebagian ulama berpendapat bahwa keharaman karena *raḍā'ah* hanya berlaku apabila penyusuan dilakukan pada masa kanak-kanak dan tidak berlaku bagi orang dewasa. Pendapat ini didasarkan pada pernyataan Umar bin Khattab yang diriwayatkan oleh Malik, bahwa tidak ada penyusuan kecuali pada masa kecil, dan tidak ada penyusuan bagi orang dewasa.⁶⁷

Pendapat lain menyatakan bahwa penyusuan yang menimbulkan kemahraman hanyalah penyusuan yang dilakukan ketika bayi masih berada dalam buaian. Ada pula ulama yang berpendapat bahwa penyusuan yang menyebabkan mahram adalah penyusuan yang terjadi sebelum masa penyapihan, sebagaimana pernyataan Ummu Salamah, Ummul Mukminin, yang menegaskan bahwa penyusuan setelah disapih tidak dianggap sebagai penyusuan yang menimbulkan hukum mahram. Sementara itu, pendapat lain menyebutkan bahwa penyusuan yang berimplikasi pada keharaman adalah penyusuan yang dapat menghilangkan rasa lapar bagi yang menyusu.

Selain itu, terdapat pula pandangan yang menyatakan bahwa keharaman akibat *raḍā'ah* hanya berlaku apabila penyusuan dilakukan dalam rentang usia dua tahun enam bulan, sebagaimana pendapat Abu Hanifah. Malik, di sisi lain, berpendapat bahwa batasan tersebut adalah dua tahun dua bulan. Pendapat

⁶⁷ Ibnu Hazm, Hlm 1657.

terakhir menyatakan bahwa penyusuan yang menimbulkan keharaman hanyalah penyusuan yang dilakukan dalam usia dua tahun.⁶⁸

Dari berbagai pandangan yang telah diuraikan tersebut, dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan signifikan di kalangan ulama mengenai batasan usia penyusuan yang menimbulkan hukum *mahram*. Namun demikian, tidak satu pun dari pendapat tersebut kecuali pandangan Ibnu Hazm yang menyatakan bahwa penyusuan yang dilakukan setelah melewati usia kanak-kanak tetap menimbulkan keharaman. Di antara landasan utama yang dijadikan pijakan oleh Ibnu Hazm dalam menetapkan pandangannya terkait kemahraman akibat *radā'ah* adalah dalil-dalil nash, baik dari Al-Qur'an maupun hadis, yang dipahaminya secara umum dan tekstual.

Pertama, Ibnu Hazm mendasarkan pendapatnya pada keumuman firman Allah Swt.:

وَأُمَّهُتُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ

Artinya: “Dan ibu-ibu yang telah menyusui kamu dan saudara-saudara sesusuanmu.” (Q.S. an-Nisā’ [4]: 23)

Menurut Ibnu Hazm, ayat tersebut dipahami secara mutlak tanpa pengecualian usia. Hal ini ditegaskan melalui pernyataannya:

وَلَمْ يَقُلْ تَعَالَى فِي حَوْلَيْنِ وَلَا فِي وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ زَائِدًا عَلَى الْآيَةِ الْأُخْرَى،
وَعُمُومًا لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ إِلَّا بِنَصٍّ يُبَيِّنُ أَنَّهُ مُخَصَّصٌ لَهُ⁶⁹

⁶⁸ Ibnu Hazm.

⁶⁹ Ibnu Hazm.

Artinya: “Allah tidak menyebutkan dua tahun dalam ayat tersebut, tidak pula menentukan waktu tertentu, dan tidak ada tambahan batas waktu pada ayat lain. Nash yang bersifat umum tidak boleh ditakhsis kecuali dengan nash yang secara jelas menunjukkan adanya pengkhususan.”

Kedua, Ibnu Hazm menguatkan pandangannya dengan sebuah riwayat yang dinukil melalui jalur ‘Abd al-Razzaq dari Ibnu Juraij, dari Salim bin al-Ja’d, dari ayahnya, bahwa ia pernah bertanya kepada ‘Ali bin Abi Thalib, lalu ia berkata:

إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ أَتَزَوَّجَ امْرَأَةً وَقَدْ سَقَيْتَنِي مِنْ لَبَنِهَا وَأَنَا كَبِيرٌ تَدَاوَيْتُ بِهِ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: لَا تَنْكِحْهَا، وَنَهَاةٌ عَنْهَا^{٧٠}

Artinya: “Sesungguhnya aku hendak menikahi seorang perempuan, padahal ia pernah memberiku minum dari air susunya ketika aku sudah dewasa. Maka ‘Ali ra. menjawab: jangan engkau menikahinya, dan ia pun melarangnya.”

Ketiga, Ibnu Hazm juga berpegang pada hadis yang diriwayatkan dari ‘Aisyah r.a.:

حَدَّثَنَا عَمْرُو النَّاقِدُ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: جَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِ أَبِي حَذِيفَةَ مِنْ دُخُولِ سَالِمٍ وَهُوَ حَلِيفُهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِ. قَالَتْ: وَكَيْفَ أَرْضِعُهُ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ؟ فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ رَجُلٌ كَبِيرٌ^{٧١}

Artinya: “‘Sahlah binti Suhail datang kepada Nabi SAW dan berkata: Wahai Rasulullah, aku melihat sesuatu di wajah Abu Hudzaifah karena keluar-masuknya Salim ke rumah kami, padahal ia adalah sekutunya. Maka Nabi SAW

⁷⁰ Ibnu Hazm.

⁷¹ Ibnu Hazm.

bersabda: *Susuilah dia. Ia berkata: Bagaimana mungkin aku menyusuinya, sedangkan ia seorang laki-laki dewasa? Rasulullah SAW tersenyum dan bersabda: Aku mengetahui bahwa ia laki-laki dewasa.*”

Keempat, terdapat pula riwayat dari ‘Abd al-Razzaq melalui Ibnu Juraij yang menyebutkan:

سَمِعْتُ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَبَاحٍ وَسَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: سَقَتْنِي امْرَأَةٌ مِنْ لَبَنِهَا بَعْدَ مَا كُنْتُ رَجُلًا كَبِيرًا أَفَأَنْكِحُهَا؟ قَالَ عَطَاءٌ: لَا. قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: فَقُلْتُ لَهُ: وَذَلِكَ رَأْيُكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، كَانَتْ عَائِشَةُ تَأْمُرُ بِذَلِكَ بَنَاتِ أَخِيهَا، وَهُوَ قَوْلُ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ⁷²

Artinya: “Aku mendengar ‘Atha’ bin Abi Rabah ketika seorang laki-laki bertanya kepadanya: Aku pernah disusui oleh seorang perempuan setelah aku dewasa, bolehkah aku menikahnya? ‘Atha’ menjawab: Tidak. Ibnu Juraij berkata: Aku bertanya lagi, apakah itu pendapatmu? Ia menjawab: Ya. ‘Aisyah pernah memerintahkan hal itu kepada keponakan-keponakannya, dan ini juga merupakan pendapat al-Laits bin Sa’d.”

Kelima, Ibnu Hazm juga menukil praktik ‘Aisyah r.a. yang secara konsisten berpegang pada hadis tersebut. ‘Aisyah pernah memerintahkan saudara perempuannya, Ummu Kultsum, serta keponakannya untuk menyusui laki-laki yang sering keluar masuk menemuinya agar terjalin hubungan *mahram* di antara mereka.⁷³

Berdasarkan keseluruhan dalil tersebut, Ibnu Hazm menegaskan bahwa kemahraman akibat *radā’ah* bersifat mutlak dan tidak terikat oleh batasan usia. Penyusuan yang terjadi pada masa kanak-kanak, dewasa, bahkan pada usia lanjut sekalipun, tetap melahirkan konsekuensi hukum *mahram*.

⁷² Ibnu Hazm.

⁷³ Ibnu Hazm.

Dalam merespons pendapat ulama lain yang membatasi usia penyusuan, Ibnu Hazm mengajukan sejumlah sanggahan. Pertama, ia menolak pendapat yang mengaitkan kemahraman dengan batas *al-fiṭām* (masa penyapihan) yang didasarkan pada firman Allah Swt.:

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

Artinya: “Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan dan musyawarah, maka tidak ada dosa atas keduanya.” (Q.S. al-Baqarah [2]: 233)

Menurut Ibnu Hazm, ayat ini tidak berkaitan dengan batas usia penyusuan yang menimbulkan *mahram*, melainkan menjelaskan berakhirnya kewajiban nafkah ayah dalam urusan penyusuan, bukan terputusnya keharaman akibat susuan.⁷⁴

Kedua, Ibnu Hazm juga menolak pendapat yang membatasi penyusuan hingga dua tahun penuh berdasarkan firman Allah Swt.:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ

Artinya: “Para ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.” (Q.S. al-Baqarah [2]: 233)

Serta firman-Nya:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ

Artinya: “Ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah dan menyapihnya dalam dua tahun.” (Q.S. Luqmān [31]: 14)

⁷⁴ Ibnu Hazm.

Menurut Ibnu Hazm, kedua ayat tersebut hanya memuat anjuran penyempurnaan penyusuan selama dua tahun, bukan larangan penyusuan setelahnya, dan tidak pula menegaskan gugurnya hukum *mahram* setelah masa tersebut.⁷⁵

Ketiga, Ibnu Hazm menolak pendalilan hadis berikut:

لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ إِلَّا مَا فَتَقَ الْأُمْعَاءُ فِي النَّدْيِ وَكَانَ قَبْلَ الْفِطَامِ⁷⁶

Artinya: “Tidak menjadikan mahram karena susuan kecuali susuan yang mengenyangkan dan terjadi sebelum penyapihan.”

Menurut Ibnu Hazm, hadis ini berstatus *munqati‘* (terputus), karena Fāṭimah binti al-Mundzir tidak mungkin mendengar langsung dari Ummu Salamah mengingat perbedaan usia yang sangat jauh, sehingga tidak memenuhi syarat kesinambungan sanad.⁷⁷

Dengan demikian, Ibnu Hazm tetap berkesimpulan bahwa setiap penyusuan, tanpa memandang usia, menimbulkan hukum *mahram*. Pandangan ini didasarkan pada pemahamannya yang tekstual dan umum terhadap hadis Sahlah binti Suhail, sebagaimana sabda Nabi SAW.:

أَرْضِعِيهِ، فَقَالَتْ: وَكَيْفَ أَرْضِعُهُ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ؟ فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ رَجُلٌ كَبِيرٌ⁷⁸

⁷⁵ Ibnu Hazm.

⁷⁶ Abu Isa Muhammad bin isa Ibnu Shaurah, *Sunan Attirmidzi*, Juz 2 (Bairut: Daarul Fikri, n.d.), Hlm 382.

⁷⁷ Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*.

⁷⁸ Imam Abu Husein Muslim Bin Hajjaz Al-Khusyairi Annaisaburi, *Shoheh Muslim*, Juz 2 (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, n.d.).

Serta hadis lain yang senada:

إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ وَعَقَلَ مَا عَقَلُوا، وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِ تَحْرِمِي عَلَيْهِ⁷⁹

Artinya: “Salim telah mencapai usia sebagaimana laki-laki dewasa dan telah berakal sebagaimana mereka. Ia biasa masuk menemui kami, maka Nabi SAW bersabda: Susuilah dia, niscaya engkau menjadi mahram baginya.”

Menurut Ibnu Hazm, hadis-hadis tersebut merupakan dalil yang jelas dan tegas bahwa penyusuan pada usia dewasa tetap melahirkan kemahraman. Ia menegaskan bahwa peristiwa tersebut tidak bersifat khusus untuk Salim semata dan bukan pula sekadar rukhsah yang berkaitan dengan praktik *tabannī* yang telah dihapus. Pemahaman inilah yang akhirnya mengantarkan Ibnu Hazm pada kesimpulan bahwa *radā’ah* dalam usia berapa pun tetap berimplikasi pada hukum mahram.

B. Penelitian Yang Relevan

Tesis yang ditulis oleh Muhammad Fauzan (UIN Malang 2021) yang berjudul “SAUDARA *RADA’AH* MENURUT IMAM AL-GHAZALI PERSPEKTIF TEORI MAQASID AL-SYARIAH IMAM SYATIBI” Jenis penelitian ini adalah jenis Library research (Kepustakaan) dengan pendekatan deskriptif analitis. Adapun hasilnya Muhammad Al-Ghazali dalam menentukan batas pada *rada’ah*, dengan menggunakan metode kritik matan hadits, dalam penelitian Muhammad Fauzan ini menerangkan bahwa Muhammad Al-Ghazali menetapkan kadar *rada’ah* minimal lima kali susuan. Pada penelitian Muhammad Fauzan memiliki persamaan dengan penelitian yang akan penulis lakukan yaitu

⁷⁹ Annaisaburi.

sama sama membahas tentang *Rada'ah* (Sepersusuan). Namun juga memiliki perbedaan yaitu pada fokus kajian, pada penelitian Muhammad Fauzan Fokus pada kajian tentang batasan bilangan *rada'ah* dalam menetapkan *mahram*, sedangkan penelitian yang akan penulis lakukan fokus pada kajian tentang batas usia *rada'ah* menurut Imam Syafi'I dan Ibnu Hazm sebagai solusi syar'I terhadap keluarga adopsi. Kemudian perbedaan yang selanjutnya pada penelitian Muhammad Fauzan membahas tentang pandangan Muhammad Al-Ghazali sedangkan penulis mengkaji pandangan Imam Mazhab dengan Ibnu Hazm.

Tesis yang ditulis oleh Wirda Amiratul Hamidah (UIN Malang 2019) yang berjudul “IMPLEMENTASI *RADA'AH* PERSPEKTIF TEORI MASLAHAH” Jenis penelitian ini adalah jenis penelitian empiris. Adapun kesimpulannya bahwa *rada'ah* yang dilakukan oleh beberapa warga di Kecamatan Dau ini dilakukan dengan sengaja kepada saudara sepupu sampai terjadinya hukum *mahram* diantara mereka. Adapun faktor dari *rada'ah* ini adalah untuk kesehatan bayi yang termasuk dalam kategori maqshid syar'iah kategori pertama dhwabith masalah al-Buti, *mahram* bepergian termasuk kedalam masalah yang tidak bertentangan dengan sunnah. Pada penelitian ini memiliki persamaan dengan penelitian yang akan penulis lakukan, yakni sama sama membahas tentang *Rada'ah*. Namun juga memiliki perbedaan yaitu pada fokus kajian penelitian, pada penelitian Wirda Amiratul Hamidah lebih fokus membahas tentang terbentuknya *mahram* dengan sebab *rada'ah* serta faktor-faktor yang mendukung terjadinya *rada'ah*. Sedangkan peneliti fokus pada pembahasan tentang batasan usia *rada'ah* menurut Imam Syafi'I dan Ibnu Hazm sebagai solusi Syar'I terhadap keluarga adopsi.

Tesis yang ditulis oleh Siti Ardianti (Pascasarjana Islam Negeri Sumatra Utara Medan 2015) yang berjudul “KONSEP *RADA’AH* DALAM AL-QUR’AN”, Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*) dengan menggabungkan sifat deskriptif, dan pendekatan metode pada penelitian Siti Ardianti ini menggunakan metode tafsir maudhu’i (tafsir tematik). Adapun kesimpulannya bahwa manfaat menyusui sangat banyak baik untuk bayi maupun bagi ibu yang menyusui dan waktu menyusui samapi menyapih adalah selama dua tahun. Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang akan penulis lakukan adalah sama sama membahas tentang Konsep *Rada’ah*.⁸⁰ Namun yang menjadi perbedaan dalam penelitian ini adalah, Siti Ardianti lebih fokus membahas tentang konsep *rada’ah* menurut Al-qur’an dan Siti Ardianti juga fokus membahas tafsir ayat-ayat rada’ad dalam Al-Qur’an. Sedangkan penelitian menekan pada batasan usia *rada’ah* menurut imam Syafi’I dan Ibnu Hazm sebagai solusi syari terhadap hubungan *mahram* pada keluarga adopsi.

Tesis yang ditulis oleh Lukman Hakim Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga 2018) yang berjudul “PEMBERIAN ASI DALAM HADITS” Jenis penelitian ini adalah jenis (*library research*) dengan menggunakan metode yang ditawarkan Musahadi HAM, yakni meneliti sanad (kritik historis) untuk mengetahui kualitas hadits dan meneliti makna hadits (kritik editis) yang meneliti tentang kajian kebahasaan. Adapun hasilnya haditsnya dikaji pada penelitian tersebut terdapat pesan-pesan dalam pemberian ASI yang dimana hal ini sudah dilakukan sejak zaman Rasulullah SAW. Berdasarkan penelitian Lukman Hakim menerangkan bahwa ASI merupakan suatu anugrah dari Allah juga sebagai nutrisi yang paling

⁸⁰ Siti Hardianti, Konsep Rada’ah Dalam Al-Qur’an, Tasis (Pascasarjana Islam Negeri Sumatra Utara Medan 2015)

sempurna dan sangat layak juga bagus untuk perkembangan bayi.⁸¹ Persamaan pada penelitian ini dengan penelitian yang akan penulis lakukan sama-sama membahas tentang ASI. Namun yang menjadi perbedaan adalah pada fokus pembahasannya. Penelitian Lukman Hakim cenderung membahas tentang Pemberian Asi Dalam Hadit, sedangkan fokus penelitian yang akan penulis lakukan adalah membahas dan mendalami tentang batas usia *rada'ah* menurut Imam Syafi'I dan Ibnu Hazm sebagai solusi syar'I terhadap hubungan *mahram* pada keluarga adopsi.

Jurnal yang ditulis oleh Fitri Sari (Penelitian Agama Medan Vol.9, No 2) tahun 2018 yang berjudul “Anak Susuan Dalam Hadis Nabi dan Pandangan Ulama” pada penelitian ini membahas tentang pandangan para ulama terhadap hadis nabi saw. Yang berkaitan dengan anak asuh. Penelitian ini menggali sejauh mana frekuensi atau jumlah penyusuan yang dapat menimbulkan hubungan persusuan, yang kemudian berdampak pada hukum larangan menikah dengan saudara sepersusuan. Pada penelitian ini menggunakan metode perbandingan pendapat para ulama (Komparatif). Hasil kajian menunjukkan adanya perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai jumlah penyusuan yang menyebabkan status anak menjadi sepersusuan. Diantaranya, Daud az-Zahiri berpendapat bahwa hubungan persusuan yang mengharamkan pernikahan terbentuk setelah minimal tiga kali hisapan. Sedangkan pandangan Imam syafi'I dan Imam Hambali minimal lima kali penyusuan dalam waktu terpisah. Sementara Imam Hanafi dan Maliki berpendapat tidak ada batasan secara spesifik, yang terpenting adalah air susu tersebut sampai ke perut anak dan memberikan asupan yang mendukung

⁸¹ Lukman Hakim, Pemberian Asi Dalam Perspektif Hadits, Tesis (Yogyakarta : Program Studi Agama dan Filsafat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018)

pertumbuhan. Persamaan pada penelitian ini dengan penelitian yang akan penulis lakukan adalah sama sama membahas tentang *rada'ah* (sepersusuan), namun yang menjadi pembeda adalah kajian Fitri sari fokus membahas tentang hadits dan pandangan ulama tentang batasan pada bilangan *rada'ah* dalam menetapkan *mahram*. Sedangkan fokus kajian yang akan penulis teliti tentang pandangan Imam Mazhab dan Ibnu Hazm pada batasan usia dalam menetapkan *mahram*. Dan perbedaan selanjutnya, pada penelitian Fitri Sari membandingkan antara pandangan para ulama (Komparatif pandangan Ulama), sedangkan pada penelitian yang akan penulis teliti membandingkan pandangan Imam Mazhab dengan Pemikiran Ibnu Hazm (Komparatif antara pandangan Imam Mazhab dengan Ibnu Hazm).

Penelitian yang dilakukan Oleh Amin Yati : Bank Asi dalam Perspektif Hukum Islam : Study Komparatif Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'I. Penelitian ini membahas tentang permasalahan hukum mengenai pendirian dan orasional Bank Air Susu Ibu (ASI) dalam perspektif fiqih Islam. Fokusnya adalah perbandingan antara dua mazhab besar dalam Islam, yakni Imam Syafi'i dan Imam Hanafi, dalam memandang status hukum *mahram*. Pada penelitian diatas terdapat persamaan dan perbedaan dengan penelitian yang akan penulis lakukan, Persamaanya adalah sama-sama membahas konteks *Rada'ah*, namun yang menjadi perbedaan adalah pada focus kajian adalah, Penelitian di atas fokus mengkaji Bank Asi dalam perspektif Imam Hanafi dan Imam Syafi'I sedangkan penelitian yang akan penulis lakukan fokus mengkaji batasan usia *rada'ah* menurut Imam Syafi'I dan Ibnu Hazm sbagai solusi syar'I terhadap status hubungan *mahram* pada keluarga adopsi.

BAB III

METODOLOGI PENELITIAN

A. Metode Penelitian

Metodologi penelitian merupakan dasar ilmiah yang menjabarkan secara sistematis pendekatan, jenis, serta prosedur yang diterapkan dalam pelaksanaan penelitian. Melalui rancangan metodologi yang tepat, penelitian ini diharapkan menghasilkan temuan yang sahih, terukur, serta dapat dipertanggungjawabkan secara akademik. Fokus penelitian ini adalah menelaah secara mendalam konsep dan landasan hukum mengenai hubungan *mahram* dalam konteks keluarga adopsi menurut perspektif hukum Islam. Kajian ini diarahkan untuk mengkaji dan menganalisis pandangan dua tokoh utama, yakni Imam Syafi'i dan Ibnu Hazm, dalam rangka menemukan formulasi solusi syar'i yang relevan dengan permasalahan hukum keluarga Islam kontemporer.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kualitatif dengan pendekatan kepustakaan (*library research*). Pendekatan ini dipilih karena seluruh data dan sumber yang dianalisis bersifat tekstual, diperoleh dari karya-karya ilmiah klasik (*turats*) maupun literatur modern yang relevan dengan tema penelitian.

Pendekatan kepustakaan (*library research*) digunakan dalam penelitian ini karena seluruh data yang menjadi bahan kajian diperoleh melalui proses penelusuran, pengumpulan, dan analisis terhadap berbagai sumber tertulis, baik

berupa kitab-kitab fikih klasik (*turāth*) maupun literatur hukum Islam kontemporer. Penelitian ini tidak menggunakan metode penelitian lapangan (*field research*), sebab objek utama yang dikaji bukanlah perilaku atau praktik sosial masyarakat, melainkan konstruksi pemikiran dan bangunan hukum Islam mengenai hubungan mahram dalam keluarga adopsi berdasarkan sumber-sumber normatif.

Dalam rangka memperoleh pemahaman yang komprehensif terhadap permasalahan penelitian, digunakan beberapa pendekatan sebagai berikut:

a. Pendekatan Fiqh Normatif

Pendekatan fiqh normatif digunakan untuk menganalisis konsep-konsep dasar dalam hukum Islam yang berkaitan dengan persoalan keluarga adopsi, khususnya mengenai hubungan mahram, konsep *tabannī* (pengangkatan anak), kedudukan mahram, hubungan persusuan (*raḍā'ah*), serta berbagai konsekuensi hukum yang muncul dari hubungan tersebut.

Melalui pendekatan ini, penelitian berupaya memahami bagaimana hukum Islam menetapkan struktur hubungan keluarga berdasarkan sebab-sebab hukum yang telah diakui oleh syariat. Dengan demikian, dapat diketahui batas antara hubungan sosial yang terbentuk melalui pengasuhan dengan hubungan hukum yang memiliki konsekuensi syar'ī.

b. Pendekatan Fiqh Muqāran (Perbandingan Fikih)

Pendekatan fiqh muqāran digunakan untuk melakukan kajian perbandingan terhadap pandangan Imam al-Syafi‘i, Ibnu Ḥazm, dan Yusuf al-Qardhawi mengenai konsep raḍā‘ah serta pengaruhnya terhadap terbentuknya hubungan mahram dalam keluarga adopsi.

Perbandingan tersebut dilakukan dengan menelaah beberapa aspek utama, yaitu:

- 1) Dasar-dasar dalil yang dijadikan pijakan oleh masing-masing tokoh;
- 2) Metode dalam memahami teks-teks hukum Islam;
- 3) Metode istinbāt hukum yang digunakan;
- 4) Batasan usia penyusuan yang berimplikasi terhadap kemahraman;
- 5) Serta relevansi masing-masing pendapat dalam menjawab persoalan keluarga adopsi kontemporer.

Melalui pendekatan ini, penelitian tidak hanya melihat perbedaan pada kesimpulan hukum yang dihasilkan, tetapi juga mengkaji faktor metodologis yang melatarbelakangi munculnya perbedaan pandangan tersebut.

c. Pendekatan Ushul Fiqh

Pendekatan ushul fiqh digunakan untuk mengkaji metode penggalan dan penetapan hukum (istinbāt al-aḥkām) yang digunakan oleh para tokoh yang menjadi objek penelitian. Pendekatan ini diperlukan untuk memahami bagaimana suatu hukum dirumuskan berdasarkan cara ulama dalam membaca, memahami, dan menghubungkan berbagai dalil syariat.

Dalam kajian ini, penelitian menganalisis beberapa karakteristik metodologi, yaitu:

- 1) Pendekatan Imam al-Syafī'i dalam mengharmonisasikan berbagai dalil (jam' wa al-tawfīq) serta melakukan pembatasan terhadap dalil yang bersifat umum (taqyīd al-muṭlaq);
- 2) Pendekatan Ibnu Ḥazm yang berpegang pada pemahaman tekstual terhadap nash (al-akhḍ bi zāhir al-naṣṣ) dengan mempertahankan makna zahir teks selama tidak terdapat dalil yang membatasinya;
- 3) Pendekatan Yusuf al-Qardhawi yang menggabungkan antara pemahaman terhadap teks hadis dengan analisis konteks, kebutuhan (ḥājah), serta tujuan hukum Islam.

Melalui pendekatan ushul fiqh ini, penelitian dapat mengungkap bahwa perbedaan pendapat para ulama tidak hanya berkaitan dengan hasil hukum, tetapi juga dipengaruhi oleh perbedaan metode dalam memahami sumber-sumber hukum Islam.

d. Pendekatan Maqāṣid al-Syarī'ah

Pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* digunakan untuk menganalisis sejauh mana berbagai pandangan hukum mengenai hubungan mahram dalam keluarga adopsi dapat diterapkan dalam konteks masyarakat Muslim modern. Pendekatan ini berfungsi untuk melihat tujuan, nilai, dan kemaslahatan yang hendak diwujudkan melalui ketentuan hukum Islam.

Melalui pendekatan ini, penelitian diarahkan untuk memahami bagaimana hukum Islam menjaga beberapa tujuan utama syariat, khususnya:

- 1) ḥifẓ al-nasl (menjaga keturunan dan kejelasan nasab);
- 2) ḥifẓ al-‘ird (menjaga kehormatan dan martabat keluarga);
- 3) menjaga keteraturan hubungan sosial dan kekeluargaan sesuai prinsip-prinsip syariat.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berfokus pada pemahaman hukum secara tekstual, tetapi juga mempertimbangkan tujuan substantif dari ketentuan syariat dalam menciptakan kemaslahatan dan memberikan solusi terhadap persoalan keluarga Muslim kontemporer.

2. Sumber Data

Penelitian ini memanfaatkan dua kategori sumber data utama, yaitu:

a. Sumber Data Primer

Sumber primer diperoleh dari karya-karya otoritatif para ulama klasik yang secara langsung memuat pemikiran dan pandangan hukum dari kedua tokoh yang dikaji, yaitu:

- 1) *Al-Umm* karya Imam Asy-Syafi’i, yang merepresentasikan pandangan Mazhab Syafi’iyyah mengenai hukum *mahram*, nasab, dan *rada’ah*.

- 2) *Al-Muhalla* karya Ibnu Hazm Al-Andalusi, sebagai rujukan utama dalam memahami pendekatan Mazhab Zhahiri terhadap konsep yang sama.

Kedua kitab tersebut dipilih karena memuat kerangka metodologis dan prinsip hukum Islam yang komprehensif, serta menjadi sumber autentik dalam menelusuri dasar pemikiran fiqh kedua tokoh besar tersebut.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber pendukung terdiri atas berbagai referensi akademik dan ilmiah yang melengkapi analisis utama, meliputi:

- 1) Buku-buku fiqh dan hukum Islam kontemporer.
- 2) Jurnal ilmiah nasional maupun internasional yang relevan.
- 3) Artikel penelitian, tesis, dan disertasi yang mengkaji persoalan *rada'ah*, nasab, dan hubungan *mahram* dalam konteks hukum Islam.

3 Sifat Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini bersifat kualitatif, karena data yang dikumpulkan berupa teks, uraian konseptual, dan argumentasi hukum, bukan dalam bentuk angka atau statistik. Pendekatan ini memungkinkan peneliti menggali makna substantif dari konsep hukum Islam, memahami latar belakang pemikiran para ulama, serta menelusuri pola perbedaan dan persamaan metodologis antara Mazhab Syafi'i dan Mazhab Zhahiri. Dengan demikian, hasil analisis diharapkan mampu memberikan gambaran utuh tentang konstruksi hukum Islam dalam menentukan status hubungan *mahram*.

4 Teknik Pengumpulan Data

Untuk memperoleh data yang sahih dan komprehensif, penelitian ini menggunakan dua teknik utama, yaitu:

a. Studi Kepustakaan (Library Research)

Teknik ini dilakukan dengan menelusuri, membaca, dan menelaah berbagai literatur fiqh klasik dan kontemporer yang relevan dengan tema penelitian, khususnya yang berkaitan dengan konsep *mahram*, nasab, dan *rada'ah*.

b. Studi Dokumentasi

Teknik ini meliputi pengumpulan dokumen dan sumber tertulis seperti manuskrip, fatwa, putusan hukum, serta hasil penelitian akademik (tesis, disertasi, dan jurnal ilmiah) yang memiliki relevansi dengan persoalan hukum adopsi dan hubungan *mahram* dalam Islam.

5 Teknik Analisis Data

Setelah seluruh data terkumpul dan diverifikasi, langkah berikutnya adalah proses analisis data. Dalam penelitian ini digunakan dua pendekatan analisis utama, yaitu:

a. Analisis Deskriptif

Pendekatan ini bertujuan untuk menggambarkan secara faktual dan objektif pandangan Imam Syafi'i serta Ibnu Hazm terkait hukum *mahram* akibat nasab dan *rada'ah*. Melalui metode ini, peneliti memaparkan isi pemikiran kedua tokoh sebagaimana tertuang dalam karya aslinya, sekaligus menjelaskan prinsip-prinsip fiqh yang melandasi pendapat mereka.

b. Analisis Komparatif

Metode ini digunakan untuk menelaah dan membandingkan secara sistematis kesamaan maupun perbedaan antara pemikiran Imam Syafi'i dan Ibnu Hazm, baik dari segi metode istinbat hukum, jenis dalil yang digunakan, maupun penerapan hukum terhadap penetapan status *mahram*.

Kombinasi kedua metode tersebut memberikan kerangka analisis yang kuat dan komprehensif, sehingga hasil penelitian tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga analitis dan solutif dalam merumuskan solusi syar'i yang relevan dengan perkembangan hukum Islam masa kini.

6. Prosedur Penelitian

Tahapan pelaksanaan penelitian dilakukan melalui beberapa langkah berikut:

- a. Identifikasi masalah berdasarkan fenomena hukum keluarga Islam kontemporer yang berkaitan dengan adopsi dan hubungan *mahram*.
- b. Pengumpulan data dari sumber primer dan sekunder yang relevan.
- c. Klasifikasi data sesuai tema-tema utama, yaitu *mahram* karena nasab, persusuan (*rada'ah*), dan adopsi.
- d. Analisis data menggunakan pendekatan deskriptif dan komparatif terhadap teks-teks fiqh klasik.
- e. Sintesis hasil analisis untuk merumuskan solusi syar'i yang bersifat aplikatif dan kontekstual.

7. Validitas dan Keabsahan Data

Untuk menjamin keabsahan hasil penelitian, dilakukan proses triangulasi sumber, yakni dengan membandingkan berbagai literatur yang berasal dari mazhab dan periode yang berbeda. Selain itu, keaslian dan keakuratan data diverifikasi dengan merujuk pada versi cetakan otoritatif dari *Al-Umm* dan *Al-Muhalla*, serta sumber akademik yang telah diakui keabsahannya secara internasional.

Dengan menggunakan metodologi yang terstruktur dan komprehensif ini, penelitian diharapkan mampu menghasilkan analisis hukum Islam yang mendalam, objektif, dan relevan. Pendekatan deskriptif-komparatif dalam penelitian kepustakaan ini memberikan peluang untuk merumuskan **solusi syar'i**

yang berakar kuat pada khazanah klasik Islam, namun tetap adaptif terhadap kebutuhan hukum Islam modern dalam konteks penetapan hubungan *mahram* pada keluarga adopsi.

BAB IV

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Hubungan *Mahram* Pada Keluarga Adopsi Dalam Hukum Islam.

Konsep *mahram* dalam hukum Islam menempati posisi yang sangat penting dalam mengatur hubungan kekeluargaan serta pola interaksi antara laki-laki dan perempuan. Secara terminologis, *mahram* dipahami sebagai individu-individu yang secara permanen haram untuk dinikahi karena sebab-sebab tertentu yang telah ditetapkan secara tegas oleh syariat. Para ulama kemudian mengelompokkan *mahram* ke dalam tiga kategori pokok, yaitu *mahram* karena nasab, *mahram* karena mushāharah atau hubungan perkawinan, dan *mahram* karena radā'ah atau persusuan. *Mahram* nasab mencakup relasi darah yang bersifat langsung, seperti ibu, anak perempuan, saudara perempuan, bibi dari jalur ayah maupun ibu, beserta keturunan mereka. Sementara itu, *mahram* mushāharah muncul sebagai konsekuensi dari akad nikah yang sah, antara lain ibu mertua, anak tiri yang ibunya telah digauli, serta menantu. Adapun *mahram* radā'ah terbentuk melalui proses penyusuan yang memenuhi ketentuan syar'ī tertentu, sehingga kedudukannya disamakan dengan hubungan nasab dalam hal larangan menikah. Klasifikasi ini menegaskan bahwa penetapan status *mahram* bersifat normatif dan tidak dapat ditentukan hanya berdasarkan kedekatan sosial, melainkan harus berpijak pada dalil syar'ī yang jelas dan otoritatif.¹

¹ Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuhu*, vol. X (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989).HLm 7-15.

Berdasarkan pembagian *mahram* dalam hukum Islam tersebut, anak angkat tidak termasuk dalam kategori *mahram* nasab maupun *mahram mushāharah*. Proses pengangkatan anak (*tabannī*) tidak melahirkan hubungan darah dan juga tidak merupakan akibat dari suatu akad perkawinan, sehingga tidak menimbulkan konsekuensi keharaman menikah secara otomatis. Para ulama secara umum sepakat bahwa adopsi dalam perspektif Islam hanya dipahami sebagai bentuk pengasuhan (*kafālah*), bukan sebagai pengalihan status hukum anak kepada orang tua angkat. Oleh karena itu, anak angkat pada hakikatnya tetap berkedudukan sebagai *ajnaḇī* bagi orang tua angkat maupun anggota keluarga angkat lainnya yang berlainan jenis. Satu-satunya cara yang diakui secara syar‘i untuk menjadikan anak angkat sebagai *mahram* adalah melalui *raḍā‘ah*, yakni apabila anak tersebut disusui oleh ibu angkat atau kerabatnya dengan memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan, seperti jumlah penyusuan dan batas usia anak. Apabila ketentuan *raḍā‘ah* ini tidak terpenuhi, maka hubungan *mahram* tidak terbentuk, meskipun anak tersebut telah lama diasuh dan tumbuh dalam lingkungan keluarga angkat. Dengan demikian, penyamaan kedudukan anak angkat dengan anak kandung dalam hal keharaman nikah dan kebolehan interaksi merupakan kekeliruan hukum yang berpotensi menimbulkan pelanggaran terhadap ketentuan syariat.²

Tidak diakuinya hubungan *mahram* antara anak angkat dan keluarga angkat membawa konsekuensi hukum yang cukup signifikan, terutama berkaitan dengan pengaturan aurat, larangan khalwat, dan tata pergaulan sehari-hari. Dalam perspektif fiqh, anak angkat perempuan tetap diwajibkan menutup aurat di

² Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, vol. VII (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997).Hlm. 85-90.

hadapan ayah angkatnya sebagaimana kewajiban tersebut berlaku di hadapan laki-laki non-*mahram*. Demikian pula, larangan khalwat tetap berlaku antara anak angkat dan anggota keluarga angkat yang berlainan jenis, karena tidak adanya ikatan *mahram* yang sah secara syar'ī. Ketentuan-ketentuan ini dalam praktik sering kali menimbulkan tantangan tersendiri, mengingat kuatnya ikatan emosional yang terbangun antara anak angkat dan orang tua angkat. Namun demikian, syariat Islam menetapkan aturan tersebut sebagai langkah preventif (sadd al-dharā'i') untuk menutup peluang terjadinya penyimpangan, sekaligus sebagai upaya menjaga kehormatan dan martabat manusia (hifz al-'ird). Oleh karena itu, pengaturan mengenai aurat dan pergaulan dalam keluarga adopsi tidak dimaksudkan untuk mengurangi nilai kasih sayang, melainkan untuk menata relasi agar tetap berjalan selaras dengan prinsip-prinsip syariat. Pemahaman terhadap implikasi hukum ini menjadi dasar penting dalam merumuskan solusi syar'ī yang bersifat realistis dan aplikatif bagi keluarga adopsi Muslim.³

Ketidakjelasan penetapan status *mahram* dalam keluarga adopsi berpotensi melahirkan pelanggaran terhadap batas-batas syariat, terutama ketika pola interaksi antara anak angkat dan orang tua angkat tidak disesuaikan dengan ketentuan aurat dan larangan khalwat yang ditegaskan dalam hukum Islam⁴. Persoalan aurat dan khalwat menjadi aspek yang sangat sensitif, mengingat Islam menetapkan regulasi yang ketat dalam rangka menjaga kehormatan manusia, termasuk larangan membuka aurat di hadapan pihak yang bukan *mahram* serta

³ Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, vol. II (Kairo: Dār al-Fath li al-I'lām al-'Arabī, 1999).Hlm 240.

⁴ Siah Khosyi'ah and M Asro, "Penyelesaian Warisan Melalui Hibah Dalam Perspektif Hukum Islam," *Asy-Syari'ah* 23, no. 1 (2021): 39-â, <https://doi.org/https://doi.org/10.15575/as.v23i1.12755>.

anjaran untuk menghindari khalwat yang berpotensi menimbulkan fitnah. Dalam konteks keluarga adopsi, relasi pengasuhan antara anak angkat dan orang tua angkat tidak serta-merta menghapus status *non-mahram* di antara keduanya, sehingga kewajiban menutup aurat dan menjauhi khalwat tetap harus diberlakukan sebagai bentuk penjagaan kehormatan.⁵

Dalam praktik adopsi, relasi antara anak angkat dan orang tua angkat kerap dibangun menyerupai hubungan keluarga biologis tanpa diiringi kejelasan mengenai status *mahram* menurut ketentuan syariat. Situasi ini menyebabkan batas-batas pergaulan sehari-hari menjadi kabur dan tidak terdefiniskan secara tegas⁶. Ambiguitas tersebut berpotensi bertentangan dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*, terutama tujuan menjaga kehormatan (*ḥifz al-‘ird*), mengingat Islam menempatkan martabat manusia sebagai nilai fundamental yang harus dilindungi melalui pengakuan dan pemenuhan hak-hak asasi. Penekanan terhadap perlindungan kehormatan ini tercermin dalam pemberlakuan sanksi yang berat terhadap perbuatan zina, tindakan yang merusak kehormatan pihak lain, serta kasus *qadzaf*, di samping pengharaman perilaku seperti *ghibah*, *adu domba*, dan penggunaan panggilan yang merendahkan martabat.⁷ Apabila status *mahram* tidak dipahami secara tepat, maka pola interaksi yang berkembang berisiko melampaui

⁵ Hasbi Umar, Husin Bafadhal, and Arnelli Darwita, "Adopted Children in the Perspective of National Law and Islamic Law in Indonesia," *Journal of Social Research* 2, no. 7 (2023): 2491–2503, <https://doi.org/https://doi.org/10.55324/josr.v2i7.1157>.

⁶ Al-Furqaan and Al Mustafa, "Status of Adopted Child Turned into Mahram According to Syafi'i Fiqih."

⁷ Ilham Nailul Huda, "PEMENUHAN DAN PERLINDUNGAN HAK PENYANDANG DISABILITAS DI RUANG PUBLIK PADA PERATURAN DAERAH KABUPATEN SEMARANG NOMOR 12 TAHUN 2021 PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH (Studi Di Kecamatan Bringin, Kabupaten Semarang)," *JIL: Journal of Indonesian Law* 3, no. 2 (2022): 105–32, <https://doi.org/https://doi.org/10.18326/jil.v3i2.105-132>.

batas-batas syar‘i, sehingga membuka peluang terjadinya pelanggaran terhadap kehormatan yang secara tegas dilarang dalam ajaran Islam⁸

Situasi ini kerap diperparah oleh rendahnya pemahaman masyarakat terhadap ketentuan hukum Islam yang membedakan secara tegas antara hubungan biologis dan hubungan sosial, yang pada akhirnya memicu kekeliruan dalam penerapan norma pergaulan sehari-hari.⁹ Ketidaktahuan terhadap ketentuan tersebut berimplikasi serius, mengingat Islam tidak menempatkan anak angkat sebagai *mahram* bagi orang tua angkatnya, sehingga ketentuan mengenai aurat dan khalwat tetap mengikuti hukum yang berlaku bagi orang asing (*ajnabi*).¹⁰ Oleh karena itu, kewajiban menutup aurat bagi anak angkat di hadapan orang tua angkatnya tetap berlaku sebagaimana ketentuan bagi pihak yang tidak memiliki hubungan *mahram*, karena praktik adopsi tidak mengubah status nasab biologis yang menjadi dasar utama penetapan *mahram* dalam Islam.¹¹

Dalam perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah*, keluarga angkat memikul tanggung jawab untuk menjaga aspek-aspek pokok kehidupan anak, meliputi perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, tanpa melakukan perubahan terhadap nasab biologisnya. Dalam kerangka ini, penjagaan kehormatan anak menjadi

⁸ Ahmad Dwi Nur Khalim, Muchammad Iqbal Chailani, and Solakhudin Solakhudin, “Relevansi Maqashidu Syariah Dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Pandangan Pernikahan Wanita Hamil Di Luar Nikah,” *Muhammadiyah Law Review* 8, no. 2 (2024), <https://doi.org/https://doi.org/10.24127/mlr.v8i2.3565>.

⁹ Winda Yunita Almaulana and Vita Firdausiyah, “Status Anak Angkat (Adopsi) Dan Akibat Hukumnya: Studi Komparasi Hukum Islam Dan Hukum Positif,” *Al-Muqaranah: Jurnal Perbandingan Mazhab Dan Hukum* 1, no. 1 (2023): 30–45, <https://doi.org/https://doi.org/10.55210/jpmh.v1i1.286>.

¹⁰ Megawati Atiyatunnajah and Sidik Setyawan, “Islamic Inheritance Law and Its Implications on the Rights of Adopted Children in Indonesia Perspective on Adopted Children Enforcement in The Law of Inheritance,” *Legal Brief* 12 (2023): 97–112, <https://doi.org/https://doi.org/10.35335/legal.v12i1.768>.

¹¹ Almaulana and Firdausiyah, “Status Anak Angkat (Adopsi) Dan Akibat Hukumnya: Studi Komparasi Hukum Islam Dan Hukum Positif.”

prinsip mendasar yang tidak boleh diabaikan.¹² Penjagaan kehormatan (*ḥifẓ al-‘ird*) dalam konteks keluarga adopsi mengharuskan adanya pengaturan pergaulan yang jelas dan tegas antara anak angkat dan orang tua angkat yang tidak memiliki hubungan *mahram*. Pengaturan ini dimaksudkan untuk menghindari terjadinya interaksi yang dilarang dalam syariat Islam, seperti *khalwat* dan *ikhtilāṭ*, yang berpotensi melanggar nilai-nilai kesusilaan. Kewajiban tersebut sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-syarī‘ah* yang menempatkan *ḥifẓ al-‘ird* sebagai bagian dari kebutuhan *darūriyyāt* yang harus diwujudkan guna menjamin kemaslahatan dan mencegah kerusakan moral pada anak.¹³

Akan tetapi, penerapan batasan pergaulan yang ketat dalam praktik keluarga adopsi kerap menghadapi kendala, khususnya dalam kehidupan rumah tangga yang secara alami menuntut kedekatan emosional antara anak dan orang tua angkat. Kondisi ini menegaskan pentingnya solusi *syar‘i* yang tidak hanya berorientasi pada perlindungan kehormatan, tetapi juga mampu memberikan kejelasan dan kepastian hukum terkait status relasi antara anak angkat dan orang tua angkat. Dalam kerangka tersebut, *raḍā‘ah* atau penyusuan susu ibu menempati posisi penting sebagai alternatif fikih untuk menetapkan status *mahram* antara anak angkat dan orang tua angkatnya. Melalui mekanisme *raḍā‘ah*, terbentuk hubungan kekerabatan yang membawa implikasi hukum berupa keharaman pernikahan serta gugurnya pembatasan aurat, sebagaimana dijelaskan dalam

¹² Arief Rachman Hakim, “Adoption of Children in the Perspective of National Law and Its Relation to Religious Courts,” *KnE Social Sciences* 1 (2024): 502–9, <https://knepublishing.com/index.php/KnE-Social/article/download/15007/24005>.

¹³ Indah Dwi Utami, Ipandang Ipandang, and Ahmad Ahmad, “Problematisasi Penerapan Wasiat Wajibah Terhadap Anak Angkat Perspektif Maqashid Al Syariah (Studi Kasus Di Kota Kendari),” *Kalosara: Family Law Review* 2, no. 2 (2022): 98–107, <https://doi.org/https://doi.org/10.31332/kalosara.v2i2.4593>.

literatur fikih Islam.¹⁴ Landasan normatif konsep ini bersumber dari firman Allah SWT dalam Surat An-Nisā' ayat 23 yang secara eksplisit menyebutkan ibu susuan sebagai pihak yang menjadi *mahram* bagi anak yang disusunya. Dengan demikian, keberadaan ikatan radā'ah menyebabkan kewajiban menjaga hijab dan pembatasan aurat antara anak angkat dan orang tua angkat tidak lagi berlaku, karena hubungan *mahram* telah terbangun secara sah menurut ketentuan syariat.¹⁵

Oleh karena itu, penerapan radā'ah secara syar'i tidak semata-mata berfungsi sebagai instrumen legal untuk menetapkan status *mahram* dalam keluarga adopsi, tetapi juga berperan strategis dalam merespons berbagai persoalan sosial-keagamaan yang muncul. Lebih jauh, radā'ah berkontribusi dalam memastikan terwujudnya maqāṣid al-syarī'ah, terutama dalam aspek perlindungan keturunan (ḥifẓ al-nasl) dan penjagaan kehormatan (ḥifẓ al-'ird).¹⁶ Secara normatif, Islam secara tegas mengatur dan membolehkan praktik penyusuan oleh perempuan selain ibu biologis, dengan konsekuensi hukum berupa keharaman pernikahan yang timbul akibat hubungan persusuan.¹⁷

Ketentuan ini tidak hanya meniadakan kemungkinan pernikahan antara anak susuan dan ibu susuan, tetapi juga menetapkan larangan menikah antara anak

¹⁴ Arifki Budia Warman, "Ketentuan Dalam Islam Mengenai Pemberian Air Susu Ibu (Asi) Hasil Induksi Laktasi Untuk Menjadikan Anak Angkat Sebagai Mahram," *El'Aailah: Jurnal Kajian Hukum Keluarga* 1, no. 2 (2022): 17–31, <https://doi.org/https://doi.org/10.59270/aailah.v1i2.112>.

¹⁵ Atiyatunnajah and Setyawan, "Islamic Inheritance Law and Its Implications on the Rights of Adopted Children in Indonesia Perspective on Adopted Children Enforcement in The Law of Inheritance."

¹⁶ Nashrun Jauhari et al., "Kewarisan Anak Angkat Perspektif Maqasid Al-Qur'an; Upaya Unifikasi Hukum Nasional Dalam Perlindungan Hak Anak Korban Kehilangan Orang Tua Pada Pandemi Covid-19," *Al-'Adalah: Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 8, no. 2 (2023): 225–51, <https://doi.org/https://doi.org/10.31538/adlh.v8i2.4388>.

¹⁷ Nurfitriani Nurfitriani, "Konsep Al-Qur'an Dan Hadis Tentang Radha'Ah Dan Hadhanah Perspektif Gender," *SANGAJI: Jurnal Pemikiran Syariah Dan Hukum* 6, no. 1 (2022): 51–70, <https://doi.org/https://doi.org/10.52266/sangaji.v6i1.772>.

susuan dengan anak-anak kandung ibu susuan tersebut, sebagai dampak dari hubungan kekerabatan yang lahir melalui proses penyusuan. Lebih lanjut, pengaturan tersebut selaras dengan pandangan Islam yang menekankan pentingnya pemberian Air Susu Ibu bagi bayi. Bahkan, ketika ibu kandung tidak memungkinkan untuk menyusui, Islam menganjurkan agar dicari perempuan lain yang bersedia menyusui anak tersebut.¹⁸ Ikatan persusuan yang terjalin melalui *raḍā'ah* diposisikan setara dengan ikatan nasab dalam aspek keharaman pernikahan, sehingga anak susuan haram menikah dengan perempuan yang menyusuinya maupun dengan saudara-saudara sesusuannya.¹⁹

B. Solusi Syar'i Terhadap Hubungan *Mahram* Pada Keluarga Adopsi

Konsep *raḍā'ah* memiliki peran penting dalam sistem hukum Islam sebagai instrumen syar'i yang mampu melahirkan hubungan *kemahraman* di luar jalur nasab dan *mushāharah*. Dalam kajian fikih, *raḍā'ah* yang dilaksanakan sesuai dengan ketentuan syariat menimbulkan akibat hukum berupa keharaman pernikahan yang setara dengan keharaman yang timbul akibat hubungan darah. Atas dasar itu, perempuan yang menyusui diperlakukan secara hukum seperti ibu kandung, sehingga tidak boleh dinikahi oleh anak yang disusuinya maupun oleh seluruh kerabat yang diharamkan melalui hubungan ibu nasab, seperti ayah dan saudara kandung ibu tersebut.²⁰ Konsekuensi ini menegaskan bahwa *raḍā'ah*

¹⁸ Nurfitriani.

¹⁹ Avi Afian Syah, Ilham Bustomi, and Faqihuddin Abdul Kodir, "KAJIAN MODUL BIMBINGAN PERKAWINAN UNTUK CALON PENGANTIN DAN FONDASI KELUARGA SAKINAH BACAAN MANDIRI CALON PENGANTIN PERSPEKTIF FILSAFAT HUKUM KELUARGA ISLAM IBNU Â€ Å€ SYÂªR," *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 8, no. 1 (2023): 71–85, <https://doi.org/https://doi.org/10.24235/mahkamah.v8i1.13515>.

²⁰ Nurfitriani, "Konsep Al-Qur'an Dan Hadis Tentang Radha'Ah Dan Hadhanah Perspektif Gender."

bukan sekadar relasi biologis semata, melainkan ikatan hukum yang memiliki dampak keperdataan serta implikasi sosial-keagamaan yang signifikan.²¹

Dasar normatif *raḍā'ah* dalam hukum Islam secara jelas bersumber dari Al-Qur'an dan As-Sunnah. Al-Qur'an secara tegas menetapkan keharaman pernikahan yang lahir dari hubungan persusuan melalui Q.S. an-Nisā' ayat 23, yang menyebut ibu-ibu susuan dan saudara-saudara perempuan sesusuan sebagai golongan yang dilarang untuk dinikahi. Ketentuan ini menunjukkan bahwa larangan nikah karena persusuan memiliki kekuatan hukum yang sejajar dengan larangan nikah karena nasab, sehingga kedudukan ibu susuan disamakan dengan ibu kandung dalam hal keharaman pernikahan.²² Di samping itu, Q.S. al-Baqarah ayat 233 turut memberikan legitimasi terhadap praktik penyusuan, sekaligus mencerminkan perhatian Islam terhadap aspek pengasuhan dan pemeliharaan anak melalui mekanisme *raḍā'ah*.²³

Ketentuan Al-Qur'an tersebut diperkuat oleh hadis Nabi SAW.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْوِلَادَةِ²⁴

Artinya : “Diharamkan karena persusuan apa yang diharamkan karena nasab” (HR. al-Bukhari dan Muslim).

²¹ Karleen D Gribble et al., “Human Milk Bank Services and Islamic Milk Kinship: Pathways and Processes for Ensuring Respect for Religious Law and Tradition in the Provision of Donor Human Milk for Small Vulnerable Newborns,” *International Breastfeeding Journal* 20, no. 1 (2025): 31, <https://doi.org/https://doi.org/10.1186/s13006-025-00704-w>.

²² Nurfitriani, “Konsep Al-Qur'an Dan Hadis Tentang Radha'Ah Dan Hadhanah Perspektif Gender.”

²³ Hidayatullah Ismail, “Syariat Menyusui Dalam Alquran (Kajian Surat Al-Baqarah Ayat 233),” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 56–68, <https://doi.org/https://doi.org/10.32505/tibyan.v3i1.478>.

²⁴ Doktor Rif'at Fauzi, *Al-Umm Imam As-Syafi'i, Dār Al-Imām Muhammad Bin Suwaid Li Kitābah Al-Aqlām Al-Mansurah Mesir*, 2001, hlm. 69.

Hadis diatas menegaskan bahwa keharaman yang timbul akibat persusuan memiliki kedudukan yang sama dengan keharaman karena nasab. Hadis ini menjadi landasan utama bagi para ulama dalam menetapkan *raḍā'ah* sebagai salah satu sebab *kemahraman* yang bersifat permanen, sebagaimana *nasab* dan *mushāharah*. Dengan demikian, larangan pernikahan yang muncul dari ikatan persusuan tidak bersifat sementara dan tidak dapat digugurkan, karena *raḍā'ah* melahirkan hubungan kekerabatan yang diakui sepenuhnya oleh syariat Islam.²⁵

Kedudukan *raḍā'ah* sebagai sebab *kemahraman* selain nasab dan *mushāharah* semakin ditegaskan dalam Q.S. an-Nisā' ayat 23 yang tidak hanya menyebut ibu susuan, tetapi juga saudara perempuan sesusuan sebagai pihak yang haram dinikahi. Hal ini menempatkan hubungan persusuan setara dengan hubungan darah dalam penetapan batasan pernikahan dan etika pergaulan. Bahkan, ruang lingkup keharaman akibat persusuan diperluas hingga mencakup larangan pernikahan antara anak susuan dengan saudara-saudara kandung ibu susuan serta kerabat lain yang terhubung melalui garis keturunan ibu susuan tersebut.²⁶

Meskipun terdapat kesepakatan di kalangan ulama mengenai keharaman pernikahan dengan saudara sepersusuan, perbedaan pandangan muncul terkait syarat sah *raḍā'ah* dan kadar penyusuan yang menimbulkan akibat hukum *kemahraman*. Perbedaan tersebut meliputi persoalan usia anak saat disusui,

²⁵ Anis Khafizoh, "Perkawinan Sedarah Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Genetika," *Syariati* 3, no. 01 (2017): 301030, <https://doi.org/https://doi.org/10.32699/syariati.v3i01.1142>.

²⁶ Ali Suage Karimuddin Abdullah Lawang, Maimun A. Rahman, Syamsiah Nur, Muh. Zaim Azhar4, "The Correlation Between Breast Milk and Sperm as a Causal Factor of Mahramiyah of Breastfeeding" 8, no. 1 (2023): 1–20, <https://doi.org/https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.5253>.

jumlah penyusuan yang dianggap mencukupi, serta mekanisme penyusuan yang dinilai sah menurut ketentuan syariat.²⁷ Perbedaan pandangan inilah yang membuka ruang diskursus fikih dan menjadi relevan untuk dikaji lebih lanjut, terutama dalam konteks keluarga adopsi, guna merumuskan batasan normatif *raḍā'ah* sebagai solusi penetapan *mahram* yang aplikatif dan sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*.

Berangkat dari kerangka pemikiran Imam al-Syafi'i yang menegaskan bahwa *raḍā'ah* hanya menimbulkan hubungan *mahram* apabila terjadi pada fase kanak-kanak sebelum masa penyapihan (*qabla al-ḥiṭām*), maka analisis mengenai implikasi hukum dalam keluarga adopsi harus ditempatkan dalam batasan normatif tersebut. Dalam mazhab al-Syafi'i, praktik adopsi (*tabannī*) tidak otomatis melahirkan hubungan nasab ataupun kemahraman. Prinsip ini selaras dengan ajaran syariat yang secara tegas memisahkan antara garis keturunan biologis dan relasi sosial berbasis pengasuhan. Penegasan tersebut berlandaskan firman Allah Swt.:

ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ

Artinya : "Panggilah mereka (anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak mereka." (QS. al-Aḥzāb [33]: 5)

Ayat ini menunjukkan bahwa atribusi nasab harus tetap dikembalikan kepada ayah kandungnya, sehingga pengangkatan anak tidak memiliki konsekuensi perubahan status genealogis. Dalam perspektif Imam al-Syafi'i, karena kemahraman yang bersumber dari nasab tidak terwujud melalui adopsi,

²⁷ Nurfitriani, "Konsep Al-Qur'an Dan Hadis Tentang Radha'Ah Dan Hadhanah Perspektif Gender."

maka satu-satunya mekanisme syar‘i yang dapat melahirkan hubungan *mahram* dalam keluarga angkat adalah melalui raḍā‘ah yang memenuhi seluruh persyaratan hukum, termasuk ketentuan usia dua tahun pertama kehidupan anak.

Apabila anak angkat disusui oleh ibu angkatnya dalam rentang usia yang dibenarkan syariat, maka berlaku ketentuan umum mengenai raḍā‘ah sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur’an:

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ

Artinya: “Dan ibu yang menyusuimu dan saudara-saudara perempuan sesusuan (QS. al-Nisā’ [4]: 23)

Dalam situasi tersebut, ibu angkat memperoleh kedudukan sebagai ibu susuan (*umm min al-raḍā‘ah*), sehingga seluruh konsekuensi kemahraman berlaku sebagaimana relasi *mahram* yang timbul karena nasab, khususnya dalam aspek larangan pernikahan dan kebolehan interaksi tanpa hijab. Dengan demikian, anak angkat bertransformasi menjadi *mahram* bagi ibu susuan serta kerabat yang terhubung melalui jalur persusuan sesuai dengan konstruksi fikih yang telah ditetapkan.

Sebaliknya, apabila proses penyusuan tidak pernah terjadi, atau berlangsung setelah melampaui batas dua tahun, maka menurut Imam al-Syafi‘i tidak lahir hubungan *mahram*. Hal ini ditegaskan dalam al-Umm melalui pernyataan:

لَا يَكُونُ الرِّضَاعُ الْمُحَرَّمُ إِلَّا فِي الْحَوْلَيْنِ²⁸

Artinya: “Tidak ada rada’ah yang menyebabkan mahram kecuali pada saat usia dua tahun.”

Konsekuensinya, anak angkat tetap berstatus sebagai ajnabī terhadap ibu angkat maupun anggota keluarga lainnya. Implikasi hukumnya mencakup kewajiban menjaga batas aurat, larangan khalwah, serta tetap terbukanya kemungkinan pernikahan antara anak angkat dan anggota keluarga angkat yang tidak memiliki hubungan nasab ataupun raḍā’ah. Dengan demikian, hubungan yang terbangun dalam konteks adopsi tanpa raḍā’ah bersifat sosial dan moral, namun tidak melahirkan dampak hukum kemahraman.

Lebih lanjut, dalam persoalan kewarisan, Imam al-Syafi’i berpegang pada prinsip bahwa hak waris hanya muncul karena tiga sebab utama, yakni nasab, perkawinan, dan walā’. Karena adopsi tidak termasuk dalam kategori tersebut, maka anak angkat tidak memiliki hak mewarisi harta orang tua angkatnya, kecuali melalui mekanisme wasiat yang dibatasi maksimal sepertiga dari keseluruhan harta peninggalan. Hal ini menunjukkan bahwa sekalipun Islam mendorong praktik pemeliharaan anak (*kafālah*) sebagai bentuk tanggung jawab sosial dan kepedulian kemanusiaan, struktur hukum keluarga yang telah ditetapkan syariat tetap tidak berubah.

Dengan demikian, dalam pandangan Imam al-Syafi’i, seluruh konsekuensi hukum dalam keluarga adopsi sangat bergantung pada terpenuhinya syarat raḍā’ah dalam batas usia yang telah ditentukan. Apabila syarat tersebut terpenuhi,

²⁸ Fauzi, *Al-Umm Imam As-Syafi’i*.

maka hubungan *mahram* lahir beserta implikasi hukumnya. Sebaliknya, jika tidak terpenuhi, relasi yang ada tetap berada dalam ranah sosial tanpa dampak hukum *kemahraman*, sehingga seluruh ketentuan interaksi antara laki-laki dan perempuan *ajnaḇī* tetap berlaku secara utuh.

Berbeda dengan konstruksi mazhab al-Syafi'i yang membatasi keberlakuan *raḍā'ah* pada fase kanak-kanak, Ibnu Ḥazm mengembangkan pandangan yang lebih inklusif terkait implikasi penyusuan terhadap status *kemahraman*. Berangkat dari metodologi *ẓāhirī* yang menjadi landasan berpikirnya, setiap nash dipahami berdasarkan makna literalnya tanpa penambahan batasan yang tidak secara tegas disebutkan oleh dalil. Dalam konteks ini, ia tidak menetapkan ketentuan usia tertentu sebagai prasyarat terjadinya hubungan *mahram* melalui *raḍā'ah*. Konsekuensinya, kerangka hukum keluarga termasuk dalam kasus adopsi dibangun di atas pemahaman tekstual yang konsisten terhadap keumuman nash.

Dalam *al-Muḥallā*, Ibnu Ḥazm secara eksplisit menyatakan:

وَرَضَاعُ الْكَبِيرِ مُحَرَّمٌ وَلَوْ أَنَّهُ شَيْخٌ يَحْرُمُ كَمَا يَحْرُمُ رَضَاعُ الصَّغِيرِ وَلَا فَرْقٌ²⁹

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa penyusuan terhadap orang dewasa, bahkan yang telah lanjut usia sekalipun, tetap melahirkan implikasi hukum yang identik dengan penyusuan pada masa kanak-kanak. Dengan demikian, parameter *kemahraman* dalam perspektif Ibnu Ḥazm tidak ditentukan oleh tahapan biologis pertumbuhan, melainkan oleh terjadinya peristiwa *raḍā'ah*

²⁹ Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*.

itu sendiri, sepanjang memenuhi ketentuan jumlah susuan yang dianggap sah menurutnya.

Implikasi pandangan ini menjadi sangat relevan ketika dikaitkan dengan institusi keluarga adopsi. Karena tidak adanya pembatasan usia dalam *raḍā'ah*, peluang terbentuknya hubungan *mahram* melalui penyusuan tetap terbuka, meskipun anak angkat telah melewati usia dua tahun atau bahkan telah dewasa. Selama syarat penyusuan yang sah terpenuhi, maka berlaku ketentuan umum sebagaimana firman Allah Swt. dalam (QS. al-Nisā' [4]: 23) Ayat tersebut dipahami Ibnu Ḥazm dalam cakupan makna yang bersifat umum tanpa pembatasan temporal, sehingga setiap perempuan yang menyusui seseorang dalam kondisi apa pun berstatus sebagai ibu susuan yang menimbulkan larangan pernikahan serta konsekuensi kemahraman lainnya.

Berbeda dengan pemikiran Ibnu Ḥazm yang memahami keberlakuan *raḍā'ah al-kabīr* berdasarkan cakupan umum lafaz nash tanpa menetapkan batasan usia tertentu, Yusuf al-Qardhawi sebagai salah satu ulama kontemporer menawarkan pendekatan yang lebih mempertimbangkan konteks dan kondisi yang melatarbelakangi suatu peristiwa hukum. Menurutnya, hadis yang berkaitan dengan penyusuan terhadap orang dewasa memiliki landasan riwayat yang kuat sehingga tidak dapat ditolak begitu saja. Akan tetapi, penerapan hadis tersebut tidak dipahami sebagai ketentuan yang berlaku secara menyeluruh dalam setiap keadaan, melainkan sebagai bentuk *rukhsah* (keringanan hukum) yang dapat

diberlakukan ketika terdapat kebutuhan tertentu serta pertimbangan kemaslahatan yang jelas.³⁰

Dalam menguraikan persoalan *raḍā'ah al-kabīr*, Yusuf al-Qardhawi menjadikan peristiwa Salim maula Abī Ḥudzayfah sebagai salah satu dasar argumentasinya. Salim merupakan seseorang yang sejak kecil berada dalam pengasuhan keluarga Abū Ḥudzayfah dan hidup bersama mereka sebagaimana anggota keluarga sendiri. Ketika ketentuan syariat mengenai kedudukan anak angkat ditegaskan bahwa hubungan tersebut tidak dapat disamakan dengan hubungan nasab, muncul persoalan karena Salim telah mencapai usia dewasa dan sebelumnya telah lama tinggal dalam lingkungan keluarga tersebut. Dalam menghadapi kondisi tersebut, Rasulullah ﷺ memberikan solusi kepada Sahlah binti Suhail untuk menyusui Salim, sehingga hubungan antara keduanya berubah menjadi hubungan persusuan yang memiliki konsekuensi hukum berupa kemahraman.³¹

Berdasarkan hadis tersebut, Yusuf al-Qardhawi berpendapat bahwa terdapat ruang untuk menerapkan konsep *raḍā'ah al-kabīr* dalam kondisi tertentu. Namun, ia tidak menjadikan hadis tersebut sebagai dasar untuk memberlakukan penyusuan orang dewasa secara mutlak dalam seluruh situasi. Menurutnya, kasus Salim merupakan bentuk pengecualian hukum yang muncul karena adanya kebutuhan khusus dan keadaan yang sulit diselesaikan melalui ketentuan hukum biasa. Oleh karena itu, penerapan *raḍā'ah al-kabīr* harus mempertimbangkan adanya unsur kebutuhan (*ḥājah*), menghilangkan kesulitan (*raf' al-ḥaraj*), serta

³⁰ M Ali Hasan, *Masail Fiqhiyah Al-Haditsah: Pada Masalah-Masalah Kontemporer Hukum Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995).

³¹ Muslim, *Sahih Muslim: Kitab ar-Radha'*, Hadith No. 1447.

tetap berada dalam kerangka tujuan utama syariat dalam menjaga keteraturan dan kehormatan hubungan keluarga.³²

Dalam kaitannya dengan keluarga adopsi, pemikiran Yusuf al-Qardhawi memberikan alternatif penyelesaian terhadap persoalan hubungan mahram antara anak angkat dan keluarga angkat, khususnya apabila hubungan persusuan tidak terjadi ketika anak masih berada dalam masa penyusuan. Apabila terdapat keadaan tertentu yang menimbulkan kebutuhan untuk membentuk hubungan mahram, maka konsep *raḍā'ah al-kabīr* dapat dipertimbangkan berdasarkan pendapat ulama yang memberikan ruang kebolehan terhadapnya. Dengan demikian, hubungan yang terbentuk dalam keluarga adopsi tidak hanya berada pada wilayah sosial dan emosional, tetapi dalam kondisi tertentu dapat memperoleh konsekuensi hukum melalui mekanisme persusuan.

Adapun berkaitan dengan tata cara pelaksanaan *raḍā'ah al-kabīr*, sebagian ulama kontemporer menjelaskan bahwa proses penyusuan tidak selalu harus dilakukan melalui kontak langsung antara perempuan yang menyusui dengan pihak yang menerima susu. Apabila hakikat dari persusuan adalah masuknya susu dari perempuan tertentu ke dalam tubuh seseorang, maka penyampaian susu tersebut dapat dilakukan melalui cara lain, seperti memberikan susu yang telah diperah (*ASI perahan*) dengan menggunakan media tertentu. Pendekatan ini didasarkan pada pemahaman bahwa esensi hukum *raḍā'ah* terletak pada

³² Yusuf Al-Qardhawi and As'ad Yasin, *Fatwa-Fatwa Kontemporer (Fatawa Mu'ashirah)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1990).

keberadaan susu yang masuk ke dalam tubuh pihak yang disusui, bukan hanya terbatas pada bentuk teknis penyusuan secara langsung.³³

Penerapan mekanisme *raḍā'ah* melalui ASI perahan memiliki relevansi dalam persoalan keluarga adopsi, terutama ketika anak angkat telah melewati usia penyusuan dan telah mencapai kedewasaan. Cara tersebut dapat menjadi alternatif yang lebih menjaga aspek kehormatan, kepantasan, dan batasan interaksi antara ibu angkat dengan anak angkat, karena tidak mengharuskan adanya kontak langsung dalam proses penyusuan. Apabila susu tersebut berasal dari perempuan tertentu dan masuk ke dalam tubuh pihak yang disusui melalui cara yang dibenarkan, maka berdasarkan pendekatan ini dapat terbentuk hubungan persusuan yang memiliki konsekuensi hukum berupa kemahraman.

Dengan demikian, pemikiran Yusuf al-Qardhawi dapat dipahami sebagai pendekatan yang berada di antara dua kecenderungan pemikiran. Di satu sisi, mayoritas ulama membatasi keberlakuan *raḍā'ah* yang menyebabkan kemahraman hanya pada masa kanak-kanak sebagai bentuk kehati-hatian dalam hukum keluarga. Di sisi lain, Ibnu Ḥazm memberikan cakupan yang lebih luas terhadap *raḍā'ah al-kabīr* berdasarkan pemahamannya terhadap keumuman nash. Yusuf al-Qardhawi kemudian menghadirkan pendekatan yang menggabungkan antara kekuatan teks dan pertimbangan konteks melalui perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, dengan memperhatikan unsur kebutuhan, kemaslahatan, dan kondisi sosial yang melatarbelakangi penerapan hukum.

³³ Yusuf Qardhawi, *Bank Asi Bolehkah*.

Dalam perspektif penyelesaian persoalan keluarga adopsi, pandangan Yusuf al-Qardhawi dapat menjadi salah satu alternatif pemikiran hukum yang memberikan ruang terhadap penyelesaian problem kemahraman tanpa menghilangkan prinsip dasar hukum keluarga Islam. Pendekatan tersebut tetap mempertahankan tujuan utama syariat, yaitu menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), menjaga kehormatan (*ḥifẓ al-‘ird*), serta memastikan bahwa hubungan antara laki-laki dan perempuan tetap berjalan sesuai dengan batasan mahram yang telah ditetapkan oleh syariat.

Secara yuridis, keberadaan *raḍā‘ah* dalam konteks keluarga adopsi memiliki konsekuensi yang signifikan terhadap terbentuknya hubungan kemahraman. Apabila dalam suatu keluarga adopsi terjadi proses penyusuan yang memenuhi ketentuan syariat, maka hubungan tersebut berimplikasi pada lahirnya status mahram antara anak angkat dengan pihak keluarga yang memberikan susu. Perempuan yang menyusui memperoleh kedudukan sebagai ibu susuan (*umm al-raḍā‘ah*), sedangkan anak yang menerima susu disebut sebagai anak susuan (*raḍī‘*). Hubungan persusuan tersebut melahirkan sejumlah konsekuensi hukum, di antaranya larangan melangsungkan pernikahan, kebolehan melakukan interaksi sebagaimana hubungan antara pihak-pihak yang memiliki hubungan mahram, serta berlakunya ketentuan hukum yang berkaitan dengan hubungan persusuan.

Dengan demikian, *raḍā‘ah* dapat dipahami sebagai salah satu mekanisme syar‘i yang memungkinkan terbentuknya hubungan kemahraman dalam keluarga adopsi tanpa menyebabkan perubahan terhadap status nasab seseorang. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam memberikan pembedaan yang jelas antara

hubungan sosial yang lahir melalui proses pengasuhan (*kafālah*) dengan hubungan hukum yang memiliki konsekuensi syar'i, seperti hubungan nasab dan persusuan. Adopsi memang dapat membangun ikatan emosional, kasih sayang, serta tanggung jawab antara anak dan keluarga yang mengasuhnya, tetapi hubungan tersebut tidak secara otomatis memiliki akibat hukum sebagaimana hubungan keturunan biologis.

Sebaliknya, apabila tidak terdapat hubungan persusuan, maka keberadaan adopsi tidak menyebabkan terbentuknya hubungan nasab maupun kemahraman antara anak angkat dan keluarga angkat. Prinsip tersebut berlandaskan pada ketentuan Al-Qur'an:

أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ۖ فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ
وَمَوْلَاكُمْ

Artinya : "Panggillah mereka dengan nama bapak-bapak mereka; itulah yang lebih adil di sisi Allah. Jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka mereka adalah saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu." (QS. al-Aḥzāb [33]: 5)

Ayat tersebut menjadi dasar normatif bahwa anak angkat tidak memperoleh kedudukan hukum sebagai anak kandung dari orang tua angkatnya. Oleh karena itu, selama tidak terdapat hubungan nasab maupun hubungan persusuan, anak angkat tetap berada dalam posisi sebagai pihak non-mahram (*ajnabī*) terhadap keluarga angkatnya. Konsekuensi hukumnya adalah tetap berlakunya ketentuan mengenai batasan aurat, larangan khalwah, serta kemungkinan terjadinya hubungan perkawinan apabila seluruh syarat dan rukun pernikahan telah terpenuhi.

Dalam persoalan kewarisan, prinsip tersebut juga tetap berlaku. Hubungan adopsi bukanlah salah satu sebab yang melahirkan hak waris dalam hukum Islam. Sebab-sebab kewarisan pada dasarnya terbatas pada hubungan nasab, hubungan perkawinan, dan *walā'*. Oleh sebab itu, anak angkat tidak memperoleh hak waris secara otomatis dari orang tua angkatnya. Bahkan ketika hubungan kemahraman telah terbentuk melalui *raḍā'ah*, akibat hukum yang muncul hanya berkaitan dengan larangan perkawinan dan aturan interaksi antara mahram, bukan dalam aspek kewarisan. Hal ini disebabkan karena hubungan persusuan, berdasarkan kesepakatan para ulama, tidak melahirkan hubungan saling mewarisi.

Dalam pandangan Ibnu Ḥazm, keberadaan hubungan persusuan menjadi faktor utama yang menentukan lahirnya konsekuensi hukum dalam keluarga adopsi. Menurutnya, apabila suatu penyusuan telah memenuhi ketentuan *raḍā'ah*, maka akibat hukum berupa kemahraman tetap berlaku tanpa membedakan apakah penyusuan tersebut terjadi ketika seseorang masih kecil maupun setelah mencapai usia dewasa. Pandangan ini berangkat dari metodologi mazhab *Zāhirī* yang berpegang pada keumuman lafaz nash dan menolak adanya pembatasan hukum yang tidak memiliki dasar eksplisit dalam teks syariat.

Berdasarkan prinsip tersebut, Ibnu Ḥazm memberikan ruang yang lebih luas dalam pembentukan hubungan mahram melalui jalur persusuan. Apabila muncul persoalan antara anak angkat dan keluarga angkat setelah seseorang melewati masa penyusuan, maka konsep *raḍā'ah al-kabīr* tetap memiliki kemungkinan untuk diterapkan menurut pandangannya. Dalam konstruksi

pemikiran Ibnu Ḥazm, batas usia tidak dapat dijadikan faktor pembatas selama tidak ditemukan dalil yang secara tegas menetapkan.

Berbeda dengan Ibnu Ḥazm, mazhab al-Syafi'i memberikan pembatasan yang lebih ketat terhadap *raḍā'ah* yang berimplikasi terhadap hukum kemahraman. Dalam pandangan ulama Syafi'iyah, penyusuan yang menyebabkan terbentuknya hubungan mahram adalah penyusuan yang dilakukan sebelum berakhirnya masa dua tahun pertama kehidupan anak. Ketentuan tersebut merupakan hasil dari proses harmonisasi antara ayat-ayat Al-Qur'an, hadis Nabi ﷺ, serta pemahaman para sahabat mengenai batas waktu penyusuan.

Implikasi dari pandangan tersebut adalah bahwa pembentukan hubungan mahram dalam keluarga adopsi melalui mekanisme *raḍā'ah* harus dilakukan sejak anak masih berada dalam masa penyusuan. Apabila penyusuan dilakukan setelah melewati batas waktu tersebut, maka tidak menimbulkan akibat hukum berupa kemahraman. Oleh karena itu, pendekatan mazhab al-Syafi'i bersifat preventif karena mengharuskan adanya perencanaan sejak awal bagi keluarga angkat yang ingin membangun hubungan mahram melalui jalur persusuan.

Sementara itu, Yusuf al-Qardhawi menghadirkan pendekatan yang lebih moderatif antara pandangan Ibnu Ḥazm dan mayoritas ulama. Ia tidak mengingkari validitas hadis Salim maula Abī Ḥudzayfah sebagai hadis yang sahih, namun ia tidak memahami hadis tersebut sebagai ketentuan umum yang berlaku dalam seluruh kondisi. Menurutnya, peristiwa Salim harus dilihat berdasarkan konteks khusus yang melatarbelakanginya, yaitu kondisi seseorang

yang sejak kecil telah hidup bersama suatu keluarga sebelum adanya penegasan syariat mengenai perbedaan antara anak angkat dan anak kandung.

Berdasarkan pendekatan tersebut, Yusuf al-Qardhawi berpendapat bahwa *raḍā'ah al-kabīr* dapat dipertimbangkan dalam kondisi tertentu sebagai bentuk *rukhsah* (keringanan hukum), khususnya ketika terdapat kebutuhan yang nyata (*ḥājah*) serta kesulitan yang tidak dapat diselesaikan melalui mekanisme hukum lainnya. Dengan demikian, ia tidak memahami *raḍā'ah al-kabīr* sebagai ketentuan yang berlaku secara umum sebagaimana kecenderungan Ibnu Ḥazm, tetapi juga tidak menutup kemungkinan penerapannya secara mutlak dalam kondisi tertentu.

Dalam konteks keluarga adopsi modern, pendekatan Yusuf al-Qardhawi memberikan alternatif pemikiran terhadap persoalan kemahraman yang muncul ketika hubungan pengasuhan telah berlangsung lama dan penyusuan pada masa bayi tidak memungkinkan untuk dilakukan. Meskipun demikian, penerapan konsep tersebut tetap memerlukan kehati-hatian agar tidak menjadikan *raḍā'ah al-kabīr* sebagai sarana untuk mengabaikan prinsip-prinsip dasar hukum keluarga Islam, khususnya dalam menjaga kejelasan nasab dan kehormatan hubungan keluarga.

Apabila ditinjau dari perspektif ushul fikih, perbedaan pemikiran antara al-Syafi'i, Ibnu Ḥazm, dan Yusuf al-Qardhawi menunjukkan adanya tiga pendekatan berbeda dalam memahami persoalan *raḍā'ah*. Imam al-Syafi'i menggunakan pendekatan pembatasan terhadap dalil umum (*taqyīd al-muṭlaq*) melalui upaya mengharmonisasikan berbagai sumber hukum. Ibnu Ḥazm menggunakan pendekatan pemahaman literal terhadap teks (*al-akhṣ bi ṣāḥih al-nash*) dengan

mempertahankan cakupan umum suatu dalil selama tidak terdapat pembatasan yang eksplisit. Adapun Yusuf al-Qardhawi menggunakan pendekatan kontekstual dengan memperhatikan latar belakang suatu peristiwa hukum, tujuan syariat, serta pertimbangan kemaslahatan.

Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa persoalan *raḍā'ah* tidak hanya berkaitan dengan pemahaman terhadap teks hukum, tetapi juga menyangkut metode penerapan hukum Islam dalam menghadapi realitas sosial yang terus berkembang. Oleh karena itu, penyelesaian persoalan keluarga adopsi tidak cukup hanya didasarkan pada argumentasi normatif, tetapi juga perlu mempertimbangkan kondisi sosial, kebutuhan keluarga, serta tujuan utama yang hendak dicapai oleh syariat.

Dalam konteks masyarakat Indonesia yang secara historis dan sosiologis banyak mengikuti mazhab al-Syafi'i, pendekatan yang lebih sesuai dengan praktik fikih yang berkembang adalah memastikan terjadinya *raḍā'ah* sebelum batas usia penyusuan apabila keluarga angkat menghendaki terbentuknya hubungan mahram. Apabila kondisi tersebut tidak terpenuhi, maka hubungan antara anak angkat dan keluarga angkat tetap dipandang sebagai hubungan non-mahram dengan tetap menjaga nilai kasih sayang, tanggung jawab, dan penghormatan dalam proses pengasuhan.

Di sisi lain, pemikiran Ibnu Ḥazm dan Yusuf al-Qardhawi dapat menjadi alternatif kajian dalam kondisi tertentu, khususnya ketika terdapat persoalan keluarga yang sulit diselesaikan melalui pendekatan mayoritas ulama. Namun, penerapan pandangan tersebut tetap membutuhkan pertimbangan terhadap otoritas

keilmuan, konteks sosial masyarakat, serta prinsip kehati-hatian dalam menjaga kehormatan keluarga.

Dengan demikian, penyelesaian persoalan kemahraman dalam keluarga adopsi pada dasarnya memiliki mekanisme melalui *raḍā'ah*, meskipun para ulama berbeda dalam menentukan batas penerapannya. Mazhab al-Syafi'i menawarkan pendekatan yang lebih restriktif dan preventif, Ibnu Ḥazm memberikan pendekatan yang lebih luas berdasarkan pemahaman terhadap zahir nash, sedangkan Yusuf al-Qardhawi menghadirkan pendekatan moderatif yang berupaya mempertemukan antara teks, konteks, dan tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Pada akhirnya, perbedaan ijihad tersebut tidak menunjukkan pertentangan terhadap prinsip dasar syariat, melainkan mencerminkan dinamika intelektual para ulama dalam memahami dan mengaktualisasikan hukum Islam. Dalam konteks keluarga adopsi masa kini, diperlukan pendekatan yang proporsional dan berbasis pertimbangan hukum yang kuat agar tujuan utama syariat, khususnya *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan) dan *ḥifẓ al-'ird* (menjaga kehormatan), dapat diwujudkan secara optimal.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan telaah normatif dan perbandingan pendapat yang telah diuraikan sebelumnya, dapat ditegaskan bahwa hubungan mahram dalam keluarga adopsi menurut hukum Islam tidak serta merta timbul hanya karena adanya pengangkatan anak. Dalam kerangka syariat, status mahram hanya lahir melalui sebab-sebab yang secara tegas diakui, yaitu nasab, pernikahan (*muṣāharah*), dan *raḍā'ah* yang memenuhi ketentuan hukum. Oleh karena itu, anak angkat pada prinsipnya tetap berada di luar garis keturunan keluarga angkat dan tidak memperoleh konsekuensi hukum sebagai mahram, kecuali apabila terjadi penyusuan yang sah sesuai standar fikih. Dengan demikian, pengangkatan anak tidak mengubah struktur kekerabatan yang telah ditetapkan syariat. Perbedaan pandangan ulama mengenai batas usia *raḍā'ah* terutama antara Imam Syafi'i dan Ibnu Hazm semakin memperlihatkan bahwa konstruksi hukum mahram dalam konteks adopsi sangat dipengaruhi oleh metodologi *istinbāt* yang digunakan dalam memahami nash. Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan kesimpulan hukum tidak terlepas dari perbedaan pendekatan epistemologis dalam *ushul fiqh*.

Berkenaan dengan solusi *syar'i* terhadap persoalan mahram dalam keluarga adopsi, pendekatan yang ditawarkan bersifat kontekstual sekaligus bertahap. Apabila adopsi dilakukan sejak usia bayi, maka mekanisme *raḍā'ah* sebagaimana dirumuskan oleh mayoritas ulama dapat ditempuh sebagai sarana

pembentukan hubungan mahram yang sah. Mekanisme ini memberikan kepastian hukum sekaligus menjaga kesesuaian dengan prinsip-prinsip fikih klasik. Apabila proses adopsi baru terjadi setelah anak melewati masa penyusuan yang diperselisihkan, maka penyelesaian terhadap persoalan tersebut memerlukan pendekatan ijtihadi dengan mempertimbangkan berbagai aspek, seperti kebutuhan yang melatarbelakangi, kemaslahatan yang ingin diwujudkan, serta prinsip kehati-hatian dalam penerapan hukum. Dalam kondisi tertentu, pemikiran Ibnu Ḥazm mengenai *raḍā'ah al-kabīr* dan pendekatan Yusuf al-Qardhawi yang memandangnya sebagai bentuk *rukhsah* dapat dijadikan sebagai alternatif kajian hukum yang relevan. Namun, penerapan kedua pandangan tersebut tetap harus dilakukan secara proporsional dengan memperhatikan landasan metodologis dalam hukum Islam serta memastikan bahwa penggunaannya dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Dari sisi teoritis, kajian ini menegaskan bahwa persoalan mahram dalam adopsi termasuk ranah ijtihad yang terbuka dan sangat dipengaruhi oleh kerangka epistemologis dalam *ushul fiqh*. Fakta ini memperlihatkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas internal yang tetap berlandaskan dalil, namun tidak tertutup terhadap dinamika sosial yang terus berkembang. Secara praktis, temuan penelitian ini memberikan arah normatif bagi keluarga muslim, lembaga fatwa, maupun pembuat kebijakan dalam merumuskan regulasi adopsi yang selaras dengan prinsip syariah. Dengan demikian, hukum Islam tidak hanya menjaga konsistensi doktrinalnya, tetapi juga menunjukkan kapasitasnya sebagai sistem hukum yang responsif dan aplikatif dalam menjawab kebutuhan keluarga Muslim kontemporer.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian mengenai hubungan mahram dalam keluarga adopsi berdasarkan perspektif hukum Islam, terdapat beberapa rekomendasi yang dapat menjadi bahan pertimbangan sebagai berikut:

Pertama, bagi keluarga muslim yang melakukan pengasuhan maupun pengangkatan anak, perlu memiliki pemahaman yang komprehensif mengenai kedudukan hukum anak angkat dalam Islam, terutama berkaitan dengan aspek nasab, kewarisan, dan kemahraman. Pemahaman tersebut menjadi hal yang penting agar proses pengasuhan dapat berlangsung dengan penuh kasih sayang dan tanggung jawab, namun tetap berada dalam batasan hukum syariat yang mengatur hubungan kekeluargaan. Apabila keluarga memiliki tujuan untuk membangun hubungan mahram melalui mekanisme *radā'ah*, maka hal tersebut hendaknya dipersiapkan sejak awal, yaitu ketika anak masih berada dalam masa penyusuan, sebagaimana pandangan mayoritas ulama fikih.

Kedua, bagi lembaga keagamaan, institusi fatwa, serta pihak-pihak yang memiliki kewenangan dalam pembinaan masyarakat, diperlukan peningkatan sosialisasi dan edukasi mengenai hukum keluarga Islam, khususnya terkait persoalan adopsi dan konsekuensi hukum kemahraman. Hal ini penting dilakukan karena masih terdapat pemahaman di sebagian masyarakat yang menyamakan kedudukan anak angkat dengan anak kandung, sehingga dapat menimbulkan kesalahpahaman terhadap aturan nasab, interaksi keluarga, maupun hak-hak hukum lainnya. Oleh karena itu, penyampaian hukum Islam mengenai adopsi perlu dilakukan secara proporsional dengan memperhatikan aspek keagamaan, sosial, serta kondisi psikologis keluarga.

Ketiga, terhadap persoalan keluarga adopsi kontemporer yang tidak memungkinkan terbentuknya hubungan mahram melalui *raḍā'ah* pada masa penyusunan, diperlukan penelitian dan kajian yang lebih mendalam terhadap berbagai perspektif ulama, termasuk pandangan Ibnu Ḥazm dan Yusuf al-Qardhawi mengenai konsep *raḍā'ah al-kabīr*. Kajian tersebut hendaknya dilakukan secara objektif dengan mempertimbangkan kekuatan argumentasi dalil, metode istinbāt hukum yang digunakan, serta relevansinya terhadap kebutuhan dan realitas masyarakat modern.

Keempat, bagi para peneliti berikutnya, pembahasan mengenai adopsi dalam hukum Islam masih memiliki ruang kajian yang luas untuk dikembangkan. Penelitian lanjutan dapat dilakukan melalui berbagai pendekatan, seperti studi fikih komparatif, perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, hukum keluarga Islam kontemporer, maupun pendekatan sosial dan psikologi keluarga. Kajian-kajian tersebut diharapkan mampu memberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai bagaimana prinsip-prinsip hukum Islam dapat diterapkan secara adaptif dan proporsional dalam menghadapi perkembangan persoalan keluarga muslim masa kini.

Dengan demikian, persoalan adopsi dan hubungan mahram hendaknya tidak hanya dipahami sebagai permasalahan hukum formal semata, tetapi juga sebagai bagian dari upaya mewujudkan tujuan utama syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). Melalui pemahaman yang tepat, prinsip menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), menjaga kehormatan keluarga (*ḥifẓ al-'ird*), serta mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh anggota keluarga dapat tetap terpelihara sesuai dengan nilai-nilai hukum Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Fatah Idris, Abu Ahmadi. *Fikih Islam Lengkap*. Cetakan 3. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2004.
- Aina, Nadhrah, Rusdiah Rusdiah, and Sa'adah Sa'adah. "Konsep Radha'ah: Jumlah Persusuan Yang Menjadikan Mahram Menurut Para Ulama." *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* 1, no. 4 (2023): 997–1005. <https://doi.org/https://doi.org/10.62976/ijijel.v1i4.344>.
- al-Atsariyah, Ummu Ishaq. "Pensyari'atan Mahram Merupakan Kemuliaan Bagi Wanita." Riyadh: IslamHouse.com, 2013. <https://islamhouse.com/id/articles/417066/>.
- Al-Bassam, Abdullah bin Abdurrahman. *Syarah Bulughul Maram*. Edited by M. Faisal Alih Bahasa, Thahirin Suparta. Jilid 6. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari. Kitab al-Manaqib (Keutamaan Sahabat)*. Al-Madinah al-Munawwarah: Dar al-Tauq al-Najah, 846. <https://sunnah.com/bukhari:6766>.
- Al-Furqaan, Muhammad, and Muhammad Al Mustafa. "Status of Adopted Child Turned into Mahram According to Syafi'i Fiqih." *Al Mashaadir: Jurnal Ilmu Syariah* 3, no. 2 (2022): 113–29. <https://doi.org/https://doi.org/10.52029/jis.v3i2.92>.
- Al-Ghamidi, Ali Bin Sa'id Bin Ali Al-Hajaj. *Fikih Muslimah*. Edited by Khoirun Niat Alih bahasa Ahmad Syarif, Andhilla Nisa. Jakarta: Aqwan, 2009.
- Al-Jazairi, Abdul ar-Rahman. *Kitab Al-Fiqh 'Ala Mazahib al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1999.
- Al-Qardhawi, Yusuf, and As'ad Yasin. *Fatwa-Fatwa Kontemporer (Fatawa Mu'ashirah)*. Jakarta: Gema Insani Press, 1990.
- Al-syafi'i, Abu Bakar bin Muhammad Husein Al-Husni Al-damsyiki. *Kifayatul Akhyar*. Edited by Imam Taqiyuddin. Juz 2. Suarabaya: Al-Hidayah, n.d.
- Almaulana, Winda Yunita, and Vita Firdausiyah. "Status Anak Angkat (Adopsi) Dan Akibat Hukumnya: Studi Komparasi Hukum Islam Dan Hukum Positif." *Al-Muqaranah: Jurnal Perbandingan Mazhab Dan Hukum* 1, no. 1 (2023): 30–45. <https://doi.org/https://doi.org/10.55210/jpmh.v1i1.286>.
- Andi Syamsu Alam, M. Fauzan. *Pengangkatan Anak Perspektif Islam, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 22-23*. Jakarta, 2008.
- Annaisaburi, Imam Abu Husein Muslim Bin Hajjaz Al-Khusyairi. *Shoheh Muslim*. Juz 2. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.

- Atiyatunnajah, Megawati, and Sidik Setyawan. "Islamic Inheritance Law and Its Implications on the Rights of Adopted Children in Indonesia Perspective on Adopted Children Enforcement in The Law of Inheritance." *Legal Brief* 12 (2023): 97–112. <https://doi.org/https://doi.org/10.35335/legal.v12i1.768>.
- az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuhu*. Vol. X. Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.
- Fakrukh, Amr. *Ibnu Hazm Al-Kabir*. Bairut: Daar lubnah al-Tab'iyah wa al-Nasyri, 1980.
- Faridh, Syaikh Ahmad, Asmu'i Taman. *60 Biografi Ulama Salaf, Alih Bahasa Masturi Ilham*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006.
- Fauzi, Doktor Rif'at. *Al-Umm Imam As-Syafi'i. Dār Al-Imām Muhammad Bin Suwaid Li Kitābah Al-Aqlām Al-Mansurah Mesir*. Mesir, 2001.
- Ginting, Ravika Revira. "Hukum Pengangkatan Anak Di Negara Muslim." *Jurnal Keislaman* 6, no. 2 (2023): 369–81. <https://doi.org/https://doi.org/10.54298/jk.v6i2.3917>.
- Gribble, Karleen D, Paul Zambrano, Amal Omer-Salim, Mei Chien Chua, Nemat Hajeebhoy, Tuan T Nguyen, Andini Pramono, and Roger Mathisen. "Human Milk Bank Services and Islamic Milk Kinship: Pathways and Processes for Ensuring Respect for Religious Law and Tradition in the Provision of Donor Human Milk for Small Vulnerable Newborns." *International Breastfeeding Journal* 20, no. 1 (2025): 31. <https://doi.org/https://doi.org/10.1186/s13006-025-00704-w>.
- Hakim, Arief Rachman. "Adoption of Children in the Perspective of National Law and Its Relation to Religious Courts." *KnE Social Sciences* 1 (2024): 502–9. <https://knepublishing.com/index.php/KnE-Social/article/download/15007/24005>.
- Hakim, Lukman. "Pemberian ASI Dalam Perspektif Hadits." Program Studi Agama dan Filsafat UIN Sunan Kalijaga, 2018.
- Hamid, Abdul, and Muhammad Muhyiddin. *Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah Fi Syari'atil Islami*. 3rd ed. Mesir: Maktabah Muhammad Ali Sobih, 1996.
- Hamidah, W A. "Implementasi Radha'ah Perspektif Teori Maslahah," 2019. <https://www.academia.edu/download/92624033/287795823.pdf>.
- Hardianti, Siti. "Konsep Rada'ah Dalam Al-Qur'an." Pascasarjana UIN Sumatra Utara, 2015.
- Hasan, M Ali. *Masail Fiqhiyah Al-Haditsah: Pada Masalah-Masalah Kontemporer Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.
- Hayder, Luqman, and Muhammad Feroz-ud-Din Shah Khagga. "شريعة اسلاميه ميں"

- حرمت مصابرت کی اساسيات: Foundations of Ḥurmat-i-Muṣāḥrat in Islamic Jurisprudence.” *Al-Qamar* 4, no. 03 (2021): 1–18. <https://doi.org/https://doi.org/10.53762/cs40jb18>.
- Hazm, Ibnu. *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*. Juz 1. Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, n.d.
- Hermanto, Agus. “Larangan Perkawinan Perspektif Fikih Dan Relevansinya Dengan Hukum Perkawinan Di Indonesia.” *Muslim Heritage* 2, no. 1 (2017): 125–52. <https://doi.org/10.21154/MUSLIMHERITAGE.V2I1.1049>.
- Huda, Ilham Nailul. “PEMENUHAN DAN PERLINDUNGAN HAK PENYANDANG DISABILITAS DI RUANG PUBLIK PADA PERATURAN DAERAH KABUPATEN SEMARANG NOMOR 12 TAHUN 2021 PERSPEKTIF MAQASHID SYARI’AH (Studi Di Kecamatan Bringin, Kabupaten Semarang).” *JIL: Journal of Indonesian Law* 3, no. 2 (2022): 105–32. <https://doi.org/https://doi.org/10.18326/jil.v3i2.105-132>.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yusuf. *At-Tamhid Lima Fi Al-Muwatta’ Min Al-Ma’ani Wa Al-Asanid*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987. <https://archive.org/details/waq3557>.
- Ibnu Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa’id. *Al-Muhalla*. Beirut: Darul Fikri, n.d.
- Ismail, Hidayatullah. “Syariat Menyusui Dalam Alquran (Kajian Surat Al-Baqarah Ayat 233).” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur’an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 56–68. <https://doi.org/https://doi.org/10.32505/tibyan.v3i1.478>.
- Jauhari, Nashrun, Ratna Suraiya, Fatkul Chodir, and Farida Ulvi Naimah. “Kewarisan Anak Angkat Perspektif Maqasid Al-Qur’an; Upaya Unifikasi Hukum Nasional Dalam Perlindungan Hak Anak Korban Kehilangan Orang Tua Pada Pandemi Covid-19.” *Al-‘Adalah: Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 8, no. 2 (2023): 225–51. <https://doi.org/https://doi.org/10.31538/adlh.v8i2.4388>.
- Karimuddin Abdullah Lawang, Maimun A. Rahman, Syamsiah Nur, Muh. Zaim Azhar4, Ali Suage. “The Correlation Between Breast Milk and Sperm as a Causal Factor of Mahramiyahof Breastfeeding” 8, no. 1 (2023): 1–20. <https://doi.org/https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.5253>.
- Khafizoh, Anis. “Perkawinan Sedarah Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Genetika.” *Syariati* 3, no. 01 (2017): 301030. <https://doi.org/https://doi.org/10.32699/syariati.v3i01.1142>.
- Khalim, Ahmad Dwi Nur, Muchammad Iqbal Chailani, and Solakhudin Solakhudin. “Relevansi Maqashidu Syariah Dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Pandangan Pernikahan Wanita Hamil Di Luar Nikah.” *Muhammadiyah Law Review* 8, no. 2 (2024).

<https://doi.org/https://doi.org/10.24127/mlr.v8i2.3565>.

Khosyi'ah, Siah, and M Asro. "Penyelesaian Warisan Melalui Hibah Dalam Perspektif Hukum Islam." *Asy-Syari'ah* 23, no. 1 (2021): 39-â. <https://doi.org/https://doi.org/10.15575/as.v23i1.12755>.

Mubarak, Jaih. *Sejarah Dan Perkembangan Hukum Islam*. Cet. 3. Bandung: PT. Remda Rosdakarya, 2003.

Muhammad Yunus. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: PT Hidakarya Agung, n.d.

Mulyani, Sri, Shifa Azzahra, Tsania Tazlila Wardanu, Revi Yulianti, and Wismanto Wismanto. "Tantangan Dan Solusi Memahami Mahram Di Era Modern." *Ikhlas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2025): 73-84. <https://doi.org/https://doi.org/10.61132/ikhlas.v2i1.271>.

Muslim, Abu al-Husayn ibn al-Hajjaj al-Qushayri. *Sahih Muslim: Kitab ar-Radha', Hadith No. 1447*. Riyadh: Darussalam Publishers, 2000. <https://sunnah.com/muslim:1447>.

Nur, Iffatin. "A Humanistic Phylosophical Analysis on Women Existence in the Fiqh of Syafii." *Ulumuna* 19, no. 1 (2015): 33-58. <https://doi.org/https://doi.org/10.30762/mahakim.v3i1.129>.

Nurfitriani, Nurfitriani. "Konsep Al-Qur'an Dan Hadis Tentang Radha'Ah Dan Hadhanah Perspektif Gender." *SANGAJI: Jurnal Pemikiran Syariah Dan Hukum* 6, no. 1 (2022): 51-70. <https://doi.org/https://doi.org/10.52266/sangaji.v6i1.772>.

Qudāmah, Ibn. *Al-Mughnī*. Vol. VII. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Rahman Alwi. *Metode Ijtihad Mazhab Al-Zhahiri*. Cet. 1. Jakarta: Gaung Persada Pers, 2005.

Rusyd, Ibnu. *Bidayatul Mujtahid, Jilid 2*. Abu Usamah. Jakarta: Pustaka Azam, 2007.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh Al-Sunnah*. Vol. II. Kairo: Dār al-Fath li al-I‘lām al-‘Arabī, 1999.

Sari, Fitri. "Anak Susuan Dalam Hadis Nabi Dan Pandangan Ulama." *Jurnal Penelitian Agama Medan* 9, no. 2 (2018).

Shaurah, Abu Isa Muhammad bin isa Ibnu. *Sunan Attirmidzi*. Juz 2. Bairut: Daarul Fikri, n.d.

Siregar, Syapar Alim. "KEDUDUKAN ANAK ANGKAT DALAM KAJIAN HUKUM." *I'tiqadiyah: Jurnal Hukum Dan Ilmu-Ilmu Kesyariahan, 2025•ejournal.Yayasanbhz.Org* 2, no. 2 (2025): 113-27. <https://doi.org/https://doi.org/10.63424/itiqadiyah.v2i2.381>.

Soetjiningsih. *ASI Petunjuk Untuk Petugas Kesehatan*. Jakarta: Buku Kedokteran EGC, 1997.

Syah, Avi Afian, Ilham Bustomi, and Faqihuddin Abdul Kodir. "KAJIAN MODUL BIMBINGAN PERKAWINAN UNTUK CALON PENGANTIN DAN FONDASI KELUARGA SAKINAH BACAAN MANDIRI CALON PENGANTIN PERSPEKTIF FILSAFAT HUKUM KELUARGA ISLAM IBNU Â€ SYÂªR." *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 8, no. 1 (2023): 71–85.
<https://doi.org/https://doi.org/10.24235/mahkamah.v8i1.13515>.

Syalthut, Mahmud. *Al-Fatawa*. Mesir: Dar al-Qalam, 1960.

Umar, Hasbi, Husin Bafadhal, and Arnelli Darwita. "Adopted Children in the Perspective of National Law and Islamic Law in Indonesia." *Journal of Social Research* 2, no. 7 (2023): 2491–2503.
<https://doi.org/https://doi.org/10.55324/josr.v2i7.1157>.

Utami, Indah Dwi, Ipandang Ipandang, and Ahmad Ahmad. "Problematika Penerapan Wasiat Wajibah Terhadap Anak Angkat Perspektif Maqashid Al Syariah (Studi Kasus Di Kota Kendari)." *Kalosara: Family Law Review* 2, no. 2 (2022): 98–107.
<https://doi.org/https://doi.org/10.31332/kalosara.v2i2.4593>.

Wahbah az-Zuhaili. *Fiqh Islam Wa Adillatuhu, Terj. Abdul Hayyie Al-Kattani Dkk., Jilid 10*. Jakarta: Gema Insani, 2011.

Warman, Arifki Budia. "Ketentuan Dalam Islam Mengenai Pemberian Air Susu Ibu (Asi) Hasil Induksi Laktasi Untuk Menjadikan Anak Angkat Sebagai Mahram." *El'Aailah: Jurnal Kajian Hukum Keluarga* 1, no. 2 (2022): 17–31.
<https://doi.org/https://doi.org/10.59270/aailah.v1i2.112>.

Yanggo, Huzaimah Tahido. *Pengantar Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003.

Yusuf Qardhawi. *Bank Asi Bolehkah*. Risalah No., 1989.

Zarqa, Mustafa Ahmad. *Al-Fiqh Al-Islam Fi Saubih Al-Jadid*. Bairut: Dar al-Fikr, n.d.

Zuhaily, Muhammad. *Fiqh Munakahat: Kajian Fiqh Pernikahan Dalam Perspektif Imam Syafi'i*. Surabaya: CV. Imtiyaz, 2013.

Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Taragin, *Hukum Perdata Islam di Indonesia : Studi Kritis Terhadap Perkembangan Hukum Islam dan Fiqih, UU. No. 1 Tahun 1974 sampai KHI*, (Jakarta; Prenada Media Group , 2006).

Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, Alih Bahasa Abu Usamah Fakhtur Rokhman, (Jakarta : Pustaka Azam, 2007) Jilid 2.

Abi 'Isa Muhammad Ibn 'Isa Ibn Saurah at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, jilid II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), Hadis nomor 1152, "Kitab ar-Raḍa' "Bab Ma Jaa Ma zukira Inna ar-Raḍa'ata La Tu Ḥarrimu Illa Fi aṣ-Ṣuguri Duna al-Ḥaulaini." Hadis dari Qutaibah, sanadnya sahih.

Faiz, M.M.F. *Analisis Komparatif Metode Istinbath Hukum Antara Mazhab Syafi'i dan Mazhab Hanafi*. 2021

Aina, N. *Konsep Rada'ah: Jumlah Persusuan Menurut Para Ulama*. 2023

Syabhana, A. *Studi Komparatif Pemikiran Ibnu Hazm Dan Ibnu Qudamah tentang Rada'ah*. 2018

Dr. Juliansyah Noor, S.E., M.M., *Metode Penelitian*, Cetakan ke 7 (Jakarta : PT. Fajar Interpratama Mandiri, 2017)

Sejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian (Suatu Pengantar dan Penerapan)*, (Jakarta : Rineka Cipta, 1999)

Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta : Reka Sarasin, 1991)

Ahmad Abdul Majid, *Ushul Fiqh* (Pasuruan: PT. Graoeda Buana Indah, 2008)

LAMPRAN – LAMPIRAN

DAFTAR LAMPIRAN

1. Salinan Pandangan Imam Syafi'i dalam kitab Al-Umm.
2. Salinan Pandangan Ibnu Hazm dalam kitab Al-Muhalla.
3. Salinan Pandangan Yusuf Qardhawi dalam fatawa ma'shirah/ fatwa-fatwa kontemporer.
4. Rekomendasi Izin Penelitian dari Pascasarjana IAIN Curup
5. Rekomendasi Izin Penelitian dari PTSP Kab. Lebong
6. Permohonan Penerbitan SK Pembimbing
7. SK Pembimbing
8. Persetujuan Komisi Pembimbing Ujian Proposal Tesis
9. Persetujuan Tim Penguji Seminar Proposal Tesis
10. Persetujuan Komisi Pembimbing Ujian Seminar Hasil Penelitian Tesis
11. Persetujuan Tim Penguji Ujian Seminar Hasil Penelitian Tesis
12. Submit Artikel Jurnal di Jurnal Bustanul Fuqaha
13. LoA Artikel dari Jurnal Bustanul Fuqaha
14. Biodata Penulis

1. Salinan Pandangan Imam Syafi'i dalam Kitab Al-Umm

الأُمة

للإمام محمد بن إدريس الشافعي
١٥٠-٢٠٤ هـ

محقق ومخرج

الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب

الجزء السادس

النكاح .. الرضاع .. الصداق .. الثفار
عشرة النساء .. الفرقة بين الأزواج .. الطلاق
الخلع والنسوة .. العدة .. الظهار والإيلاء .. اللعان

كتاب الرضاع / رضاعة الكبير ٧٧

بهن^(١) ، فدل ما حكته عائشة في الكتاب ، وما قال رسول الله ﷺ على^(٢) أن الرضاع لا يحرم به على أقل اسم الرضاع ، ولم يكن في أحد مع النبي ﷺ حجة . وقد قال بعض^(٣) من مضى بما حكته عائشة في الكتاب ، ثم في السنة ، والكفاية^(٤) فيما حكته عائشة في الكتاب ثم في السنة .

فإن قال قائل^(٥) : فما يشبه هذا ؟ قيل : قول الله تبارك وتعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة : ٣٨] فسن النبي ﷺ القطع في ربع دينار^(٦) ، وفي السرقة من الحرز^(٧) وقال : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور : ٢] فرجم النبي ﷺ الزانين الثيبين^(٨) ولم يجلدهما^(٩) فاستدللنا بسنة رسول الله ﷺ على أن المراد بالقطع من السارقين ، والمائة من الزناة ، بعض الزناة دون بعض ، وبعض السارقين دون بعض ، لا من لزمه اسم سرقة وزناً ، فهكذا استدللنا بسنة رسول الله ﷺ^(١٠) أن المراد بتحريم الرضاع : بعض المُرْضِعِينَ دون بعض ، لا من لزمه اسم رضاع .

[٢] رضاعة الكبير

[٢٢٣٤] قال الشافعي رحمه الله تعالى : أخبرنا مالك ، عن ابن شهاب : أنه سئل عن رضاعة الكبير فقال : أخبرني عروة بن الزبير أن أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة - وكان من

(١) سبق ذلك قريباً ، برقم [٢٢٣٢] وسيأتي في الحديث التالي .

(٢) « على » : ساقطة من (ب) ، وأثبتناها من (ج ، ص ، م) .

(٣) « بعض » : ساقطة من (ج) ، وأثبتناها من (ب ، ص ، م) .

(٤) « في (م ، ج) » : قال كفاية فيما حكته عائشة ، وما أثبتناه من (ب ، ص) .

(٥) « قائل » : ليست في (ج ، ص ، م) ، وأثبتناها من (ب) .

(٦) سيأتي ذلك وتخريجه في كتاب الحدود - إن شاء الله عز وجل وتعالى .

(٧) سيأتي كذلك وتخريجه في كتاب الحدود - إن شاء الله عز وجل وتعالى .

(٨) « الثيبين » : ساقطة من (ج) ، وأثبتناها من (ب ، ص ، م) .

(٩) سيأتي ذلك في كتاب الحدود - إن شاء الله عز وجل وتعالى .

(١٠) « بسنة رسول الله ﷺ » : سقط من (م) ، وأثبتناه من (ب ، ج ، ص) .

[٢٢٣٤] * ط : (٢ / ٦٠٥ - ٦٠٦) (٣٠) كتاب الرضاع - (٢) باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبير . (رقم ١٢) .

قال ابن عبد البر : هذا حديث يدخل في المسند - أي الموصول - للقاء عروة عائشة وسائر أزواجه ﷺ ، وللقائه سهلة بنت سهيل . وقد وصله الجماعة .

وقال البيهقي : حديث مالك مرسل ، وقد وصله عقيل بن خالد ، وشعيب بن أبي حمزة ويونس بن يزيد ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة . (المعرفة ٦ / ٩٣) .

٧٨ كتاب الرضاع / رضاعة الكبير

أصحاب النبي ﷺ قد كان شهد بداراً - وكان قد تبنى سالماً الذي يقال له : سالم مولى أبي حذيفة ، كما تبنى رسول الله ﷺ زيد بن حارثة ، فأنكح أبو حذيفة / سالماً وهو يرى أنه ابنه ، فأنكحه ابنة (١) أخيه فاطمة بنت الوليد بن عتبة بن ربيعة وهي يومئذ من المهاجرات الأول ، وهي يومئذ من أفضل (٢) أيامي قريش ، فلما أنزل الله جل وعز في زيد بن حارثة ما أنزل فقال : ﴿ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ﴾ رد كل واحد من أولئك من تبنى إلى أبيه ، فإن لم يعلم أباه رد إلى الموالى ، فجاءت سهلة بنت سهيل وهي امرأة أبي حذيفة وهي من بنى عامر بن لؤى إلى رسول الله ﷺ ، فقالت : يا رسول الله ، كنا نرى سالماً ولداً ، وكان يدخل على وأنا فُضِّل (٣) وليس / لنا إلا بيت واحد ، فماذا ترى (٤) في شأنه ؟ فقال رسول الله ﷺ فيما بلغنا : « أرضعني خمس رضعات » فيحرم بلبنها ، ففعلت ، فكانت تراه ابناً من الرضاعة ، فأخذت بذلك عائشة فيمن كانت (٥) تحب أن يدخل عليها من الرجال ، فكانت تأمر أختها أم كلثوم وبنات أخيها يرضعن لها من أحببت أن يدخل عليها من الرجال والنساء ، وأبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخل (٦) عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس ، وقلن : ما

ب/٣٣٨
ص١/٦١
ج

(١) « فأنكحه ابنة » : ليست في (م) ، وأثبتناه من (ب ، ج ، ص) .

(٢) « أفضل » : ساقطة من (م) ، وأثبتناه من (ب ، ج ، ص) .

(٣) « فُضِّل » : أى لابس لباس مهتئ ، أو على ثوب واحد . النهاية في غريب الحديث ٣ / ٤٥٧ .

(٤) في (م) : « إلا بنت واحدة فما ترى » ، وما أثبتناه من (ب ، ج ، ص) .

(٥) في (ص) : « كان » ، وما أثبتناه من (ب ، ج ، م) .

(٦) في (ج ، ص) : « يدخلن » ، وما أثبتناه من (ب ، م) .

* م : (٢ / ١٠٧٦ - ١٠٧٧) (١٧) كتاب الرضاع - (٧) باب رضاعة الكبير - من طريق سفيان بن عيينة ، عن عبد الرحمن بن القاسم ، عن أبيه ، عن عائشة قالت : جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي ﷺ فقالت : إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم - وهو حليفه - فقال النبي ﷺ : « أرضعني » ، قالت : وكيف أرضعه وهو رجل كبير ؟ فتبسم رسول الله ﷺ ، وقال : قد علمت أنه رجل كبير . ومن طريق عبد الوهاب الثقفي ، عن ابن أبي مليكة ، عن القاسم نحوه ، وفيه : « أرضعني تحرمي عليه ، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة » ، فرجعت فقالت : إني قد أرضعته ، فذهب الذي في نفس أبي حذيفة . (رقم ٢٦ - ٢٧ / ١٤٥٣) .

ووصل البخارى الانقطاع الذي هنا ، فرواه عن يحيى بن بكير ، عن الليث ، عن عقيل ، عن ابن شهاب ، عن عروة ، عن عائشة ، ولكنه لم يأت بقصة سالم ، وأشار إليها .

[خ ٣ / ٩١ - (٦٤) كتاب المغازي - (١٢) باب حدثني خليفة . (رقم ٤٠٠٠)] .

ومن طريق أبي اليمان ، عن شعيب ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة به - كما في الحديث الأول .

[خ ٣ / ٣٦٠ - (٦٧) كتاب النكاح - (١٥) باب الاكفاء في الدين . (رقم ٥٠٨٨)] .

كتاب الرضاع / رضاعة الكبير ٧٩

نرى الذى أمر به رسول الله ﷺ سهلة بنت سهيل إلا رخصة فى سالم وحده من رسول الله ﷺ لا يدخل علينا (١) بهذه الرضاعة أحد .

فعلى هذا من الخبر كان أزواج النبی ﷺ فى رضاعة الكبير .

قال الشافعى : وهذا - والله تعالى أعلم - فى سالم مولى أبى حذيفة خاصة .

قال الشافعى : فإن قال قائل : ما دل على ما وصفت ؟

قال الشافعى : فذكرت حديث سالم الذى يقال له : مولى أبى حذيفة عن أم سلمة عن النبی ﷺ : أنه أمر امرأة (٢) أبى حذيفة أن ترضعه خمس رضعات يحرم بهن .

[٢٢٣٥] وقالت أم سلمة فى الحديث : وكان ذلك فى سالم خاصة .

وإذا كان هذا لسالم خاصة فالخاص لا يكون إلا مُخرَجاً من حكم العام .

قال الشافعى (٣) : وإذا كان مخرجاً من حكم العام فالخاص غير العام ، ولا يجوز فى

(١) فى (ص) : « عليها » ، وما أثبتناه من (ب ، ج ، م) .

(٢) فى (ج) : « امرأته » ، وما أثبتناه من (ب ، ص ، م) .

(٣) « قال الشافعى » : سقط من (ب) ، وأثبتناه من (ج ، ص ، م) .

[٢٢٣٥] قال البيهقى : لم أجد حديث أم سلمة فى رواية الربيع ، وذكر المزنى فى المختصر الكبير أن الشافعى حين عورض بهذا قال : ما جعلناه خاصاً بهذا الحديث [حديث مالك] ولكن أخبرنى الثقة ، عن معمر ، عن الزهرى ، عن أبى عبيدة بن عبد الله - يعنى ابن زمعة - عن زينب بنت أبى سلمة ، عن أمها أم سلمة : أنها ذكرت حديث سالم عن النبی ﷺ ، وقالت فى الحديث : كانت رخصة لسالم خاصة . قال الشافعى : فأخذنا به يقيناً لا ظناً .

قال البيهقى : وإنما قال هذا لأن حديث مالك مرسل ، وقد وصله عقيل بن خالد ... إلى آخر ما نقلنا فى تخريج الحديث السابق .

قال البيهقى : وفيه حكاية عروة ، عن أم سلمة ، وسائر أزواج النبی ﷺ ، إلا أنه لم يقطع بالرخصة أنها لسالم خاصة فى الحكاية عنهن ، وإنما قال : وقلن لعائشة : والله ما نرى ، لعلها رخصة لسالم من رسول الله ﷺ دون سائر الناس . وهو فى الرواية التى رواها عن أم سلمة مقطوع بأنها له خاصة . (المعرفة ٦ / ٩٣) .

* م : (٢ / ١٠٧٨) (١٧) كتاب الرضاع - (٧) باب رضاعة الكبير - عن عبد الملك بن شعيب ابن الليث ، عن أبيه ، عن جده ، عن عقيل بن خالد ، عن ابن شهاب ، عن أبى عبيدة بن عبد الله بن زمعة : أن أمه زينب بنت أبى سلمة أخبرته أن أمها أم سلمة زوج النبی ﷺ كانت تقول : أبى سائر أزواج النبی ﷺ أن يدخلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة ، وقلن لعائشة : والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة ، فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة ، ولا رائتنا . (رقم ٣١ / ١٤٥٤) .

2. Salinan Pandangan Ibnu Hazm dalam kitab Al-Muhalla.

المحلى
في شرح المحلى بالحجج والآثار

الإمام العلامة أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي
الشهير بابن حزم الظاهري

(384 - 456) هـ

طبعة مضبوطة، موزعة الفقرات، وضمت المذهب فيها من فصول المتن،
اعتني بتفصيل كتبها، وخدمت بمقدمة عن منهج المؤلف صديراً

أعني به
حسان عبد المنان

بنيّة الأمانة والأمانة

فضلا عن رسول الله ﷺ ومثل هذا لا تقوم به حجة، ولا يحل القطع بالنسخ بظن تابعي.

وقالوا أيضا: قول الراوي: فمات عليه الصلاة والسلام وهو نائم يقرأ من القرآن، قول منكر، وجرم في القرآن، ولا يحل أن يجوز أحد سقوط شيء من القرآن بعد موت رسول الله ﷺ.

فقلنا: ليس كما ظننتم إنما معنى قول عبد الله بن أبي بكر في روايته لما ذكرتم، ثم - إنه عليه الصلاة والسلام - مات وهو نائم يقرأ مع القرآن بحروف الجر يبدل بعضها من بعض، ونما يقرأ من القرآن الذي يطل أن يكتب في المصاحف، وبقي حكمه، كآية الرجم سواء - فبطل اعتراضهم المذكور.

واعترضوا على الخبر الثابت الذي فيه «لا تحرم المصّة ولا المصّتان ولا الرضعة ولا الرضعتان» بأن قالوا: هو خبر مضطرب في سندوه، فمرة عن عائشة، ومرة عن الزبير.

فقلنا: فكان ماذا؟ هذا قوة للخبر أن يروى من طرق، وما يعترض بهذا في الآثار إلا جاهل بما يجب في قول النقل الثابت؛ لأنه اعتراض لا دليل على صحته أصلا، إنما هو دعوى فاسدة.

والعجب كله أنهم يعيون الأخبار الثابتة بنقلها مرة عن صاحب، ومرة عن آخر، ثم لا يفكر الحنفيون في أخذهم بحديث أمين فيما تقطع فيه بد السارق، وهو حديث ساقط مضطرب فيه أشد الاضطراب. ولا يفكر المالكيون في أخذهم في ذلك بحديث ربيع الدبنار. وفي الصدقة في الفطر بخبر أبي سعيد، وكلاهما أشد اضطرابا من خبر الرضعتين، ولكنهم يتعلقون بما أمكنهم.

وقالوا: عروة بن الزبير أحد رواة ذلك الخبر، وقد روي عنه: أن قليل الرضاع وكثيره لا يحرم، فقلنا: فكان ماذا؟ إنما الحجة في روايته لا رايه، وقد أفردنا في كتابنا المعروف بـ "الإعراب" اضطراب الطائفتين في هذا المعنى، وأخذهم برواية الراوي وتركهم لرايه في خلافه لما رواه.

وذكروا أيضا - اعتراضات في غاية الفساد والغثاس، لا يخفى سقوطها على ذي فهم، عمدتها ما ذكرنا، وبالله تعالى التوفيق.

فوجب الأخذ بهذه الأخبار، ولما كان عليه الصلاة والسلام قد أخبر أنه «لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان ولا المصّة ولا المصّتان» علمنا أن المصّة غير الرضعة، فمن ذلك قلنا: إن استفاد الراضع ما في الثديين متصلا رضعة واحدة، وأن المصّة لا تحرم، إلا إذا علمنا أنها قد سدت مسدا من الجوع ولا يوقن بوصولها إلى الأمعاء، وأن اليسير من ذلك الذي لا يسد مسدا من الجوع،

ولا يوقن بوصوله إلى الأمعاء لا يحرم شيئا أصلا، وبالله تعالى التوفيق.

١٨٧٠- مسألة: ورضاع الكبير محرّم - ولو أنه شيخ يحرم - كما يحرم رضاع الصغير ولا فرق، وهذا مكان اختلف الناس فيه: فطائفة قالت: يحرم من الرضاع في الصغير ولا يحرم في الكبير، ولم يحدوا حدا في ذلك:

كما روينا من طريق مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير أن أزواج النبي ﷺ حاشن عائشة وحدها كن يرين رضاع سالم مولى أبي حذيفة خاصة له فدل ذلك على أنه كن يرين: لا يحرم إلا رضاع الصغير، لا رضاع الكبير، دون أن يرد عنهن في ذلك حد.

ومن طريق مالك عن عبد الله بن دينار أنه سمع ابن عمر - وقد سأله رجل عن رضاع الكبير - فقال له ابن عمر: قال عمر بن الخطاب: إنما الرضاعة رضاعة الصغير.

ومن طريق مالك عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقول: لا رضاعة إلا ما أرضع في الصغير، ولا رضاعة لكبير.

وقالت طائفة: لا يلزم من الرضاع إلا ما كان في المهاد: كما روينا من طريق أبي داود حدثني أحمد بن صالح حدثني عيسى بن عيسى بن يونس - هو ابن يزيد - عن ابن شهاب حدثني عروة بن الزبير أبي أزواج النبي ﷺ أن يدخل عليهن بالرضاعة أحد حتى رضع في المهاد.

ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان بن عيينة عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن سعيد بن المسيب قال: لا رضاع إلا ما كان في المهاد.

وقالت طائفة: لا يحرم من الرضاع إلا ما كان قبل الفطام، وأما بعد الفطام فلا:

كما روينا من طريق حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب: أن أم سلمة أم المؤمنين - رضي الله عنها - سئلت: هل يحرم الرضاع بعد الفطام؟ قالت: لا رضاع بعد فطام.

ومن طريق عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان الثوري عن أبي حصين عن أبي عطية الوادعي أن رجلا مص من ثدي امرأته فدخل اللبن في حلقه فسأل أبا موسى الأشعري عن ذلك، فقال له أبو موسى: حرمت عليك امرأتك، ثم سأل ابن مسعود عن ذلك، قال أبو عطية - ونحن عنده: فقام ابن مسعود وقمنا معه

وأن رضاعه حولان كاملان؛ لمن أراد أن يتم الرضاعة. قالوا: فلا رضاع بعد الحولين أصلاً؛ لأن الرضاعة قد غُت، وإذا انقطع الرضاع انقطع حكمه من التحريم، وغير ذلك.

قال أبو محمد: صدق الله تعالى وعليها الوقوف عند ما حدّ عز وجل، ولو لم يأت نص غير هذا لكان في هذه النصوص متعلق، لكن قد جاء في ذلك:

ما روّيناه من طريق مسلم أخبرنا عمرو الناقد، وابن أبي عمير، قالاً جميعاً: أخبرنا سفيان بن عيينة عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين قالت: «جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني أرى وجه أبي حذيفة من دخول ساليمة وهو خليفة، فقال رسول الله ﷺ أرضيعيه، فقالت: وكيف أرضيعه وهو رجل كبير؟ فتبسم رسول الله ﷺ وقال: قد علمت أنه رجل كبير».

ومن طريق مسلم أخبرنا إسحاق بن إبراهيم - هو ابن راهويه - ومحمد بن أبي عمير - واللفظ له - قال: أخبرنا عبد الوهاب الثقفي عن أيوب - هو السخيتاني - عن ابن أبي مليكة عن القاسم بن محمد بن أبي بكر عن عائشة أم المؤمنين: «أن ساليمة مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم فأتته - يعني سهلة بنت سهيل - إلى النبي ﷺ فقالت: إن ساليمة قد بلغ ما يبلغ الرجال، وعقل ما عقلوا، وأنه يدخل عليّ، وإني أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئاً، فقال لها النبي ﷺ أرضيعيه تحرمي عليه ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة».

ومن طريق مسلم أخبرنا محمد بن المثنى أخبرنا محمد بن جعفر أنا غندر أنا شعبة عن حميد بن نافع عن زينب بنت أم سلمة، قالت: قالت أم سلمة لعائشة - رضي الله عنهما - «إنه يدخل عليك الغلام الأبقع الذي ما أحب أن يدخل عليّ، فقالت عائشة: أما لك في رسول الله ﷺ أسوة حسنة؟ إن امرأة أبي حذيفة قالت: يا رسول الله إن ساليمة تدخل عليّ - وهو رجل - وفي نفس أبي حذيفة منه شيء، فقال رسول الله ﷺ أرضيعيه حتى يدخل عليك».

ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين قالت: «جاءت سهلة بنت سهيل بن عمرو إلى النبي ﷺ فقالت: إن ساليمة كان يدعى ابن أبي حذيفة، وإن الله قد أنزل في كتابه ﴿ادعوههم لأبائهم﴾ وكان يدخل عليّ وأنا فضل ونحن في منزل ضيق، فقال لها النبي ﷺ أرضيعي ساليمة تحرمي عليه» قال الزهري: قال بعض أزواج

رسول الله ﷺ لا ندري لعل هذه كانت رخصة لسالم خاصة - قال الزهري: فكانت عائشة تنفي بأنه يحرم الرضاع بعد الفصال حتى ماتت.

قال أبو محمد: فهذه الأخبار ترفع الإشكال، وتبين مراد الله عز وجل في الآيات المذكورات أن الرضاعة التي تتم بتمام الحولين، أو بتراضي الأبوين قبل الحولين، إذا رآيا في ذلك صلاحاً للرضيع أنها هي الموجبة للتفقه على المرضعة، والتي يجبر عليها الأبوان أحبا أم كرها. ولعمري لقد كان في الآية كفاية في هذا؛ لأنّه تعالى قال: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيمَ الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾.

فامرّ تعالى الوالدات بإرضاع المولود عامين، وليس في هذا تحريم الرضاعة بعد ذلك، ولا أن التحريم ينقطع بتمام الحولين. وكان قول الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنْ الرضاعة﴾ ولم يقل تعالى في حولين ولا في وقت دون وقت زائداً على الآيات الأخر، وعموماً لا يجوز تخصيصه إلا بنص يبين أنه مخصص له لا بظن، ولا بمحتمل لا ببيان فيه. وكانت هذه الآثار قد جاءت بحجّة التواتر رواها نساء رسول الله ﷺ كما أوردنا، وسهلة بنت سهيل من المهاجرات وزينب بنت أم سلمة.

ورواه من التابعين القاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وحميد بن نافع.

ورواه عن هؤلاء الزهري، وابن أبي مليكة، وعبد الرحمن بن القاسم، ويحيى ابن سعيد الأنصاري، وربيعة.

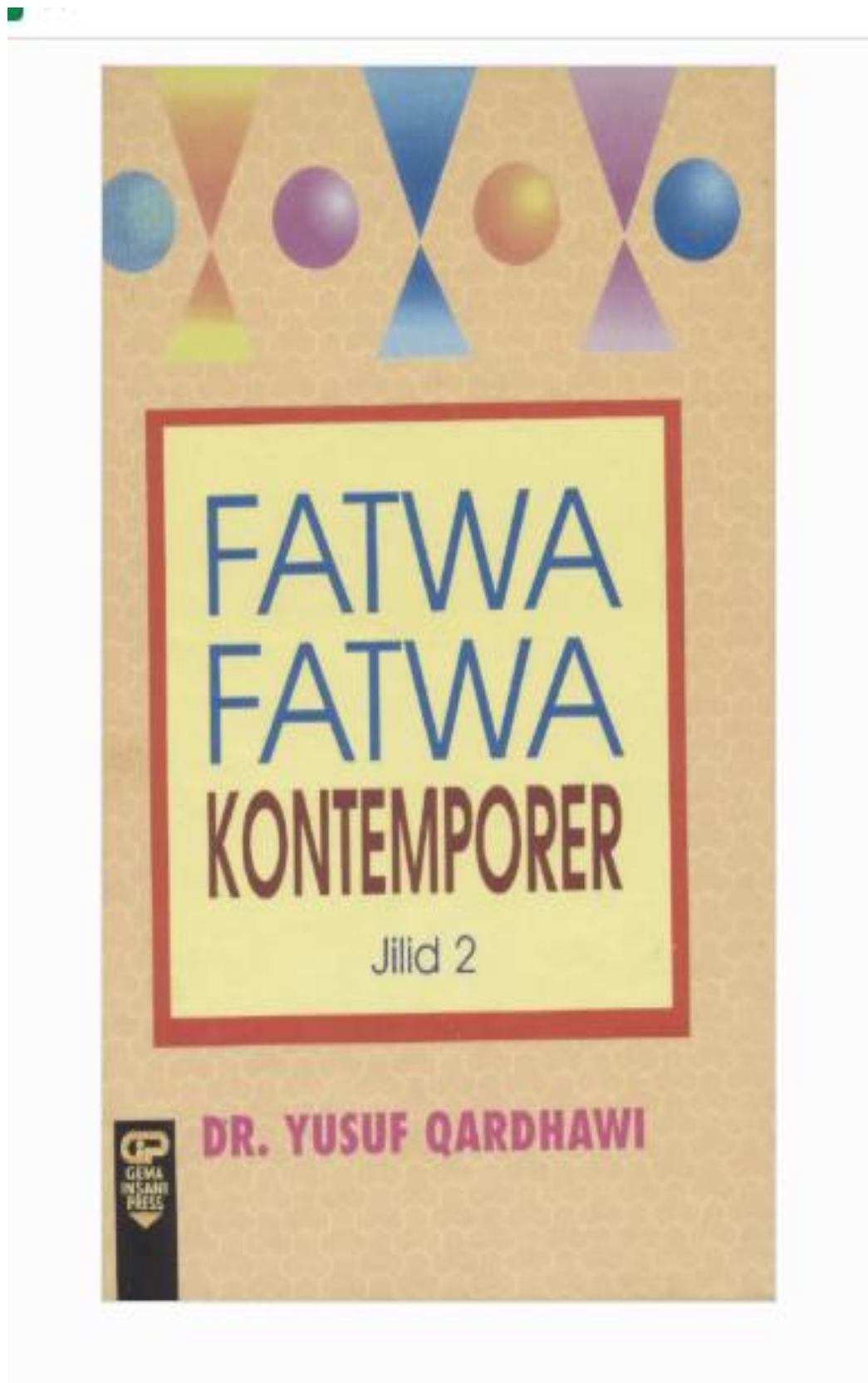
ورواه عن هؤلاء أيوب السخيتاني، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وشعبة، ومالك، وابن جبر، وشعب بن أبي حمزة، ويونس بن يزيد، وجعفر بن ربيعة، وسليمان بن بلال، ومعمر، وغيرهم.

ورواه عن هؤلاء الناس: الجماء الغفير، فهو نقل كافٍ لا يختلف مؤلف ولا مخالف في صحته فلم يبق من الاعتراض إلا أن يقول قائل: هو خاص لسالم كما قال بعض أزواج رسول الله ﷺ فليعلم من تعلق بهذا أنه ظن من ظن ذلك منهم - رضي الله عنهم.

وهكذا جاء في الحديث أنهم قلن: ما نرى هذا إلا خاصاً لسالم، وما ندري لعله رخصة لسالم، فإذا هو ظن بلا شك، فإن الظن لا يعارض بالسنة.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

3. Salinan Pandangan Yusuf Qardhawi dalam fatawa ma'shirah/ fatwa-fatwa kontemporer.



إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ

"Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya" (al-Insan: 2)

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ

"Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia berada dalam susah payah." (al-Balad: 4)

Sesungguhnya ilmu pengetahuan dan teknologi pada zaman kita sekarang ini telah turut andil dalam memberikan pelajaran kepada orang-orang cacat untuk meralih keberuntungan, sebagaimana keduanya telah turut andil untuk memudahkan kehidupan mereka. Dan banyak di antara mereka (orang-orang cacat) yang turut menempuh dan memikul beban kehidupan seperti orang-orang yang normal. Lebih-lebih dengan sunnah-Nya Allah mengganti mereka dengan beberapa karunia dan kemampuan lain yang luar biasa.

Allah berfirman dengan kebenaran, dan Dia-lah yang memberi petunjuk ke jalan yang lurus.

4

BANK SUSU

Pertanyaan:

Anak yang lahir prematur harus memerlukan perawatan tersendiri dalam suatu jangka waktu yang kadang-kadang lama, sehingga air susu ibunya melimpah-limpah.

Kemudian si anak mengalami kemajuan sedikit demi sedikit meski masih disebut rawan, tetapi ia sudah dibolehkan untuk minum air susu. Sudah dimaklumi bahwa air susu yang dapat menjalin hubungan nasab dan paling dapat menjadikan jalinan kasih sayang (kekeluargaan) adalah air susu manusia (ibu).

Beberapa yayasan berusaha menghimpun susu ibu-ibu yang sedang menyusui agar bermurah hati memberikan sebagian air susunya. Kemudian susu itu dikumpulkan dan disterilkan untuk diberi-

kasih dan mudah-mudahan memperoleh pahala.

Lalu, apa gerangan yang dikhawatirkan di balik kegiatan yang mulia ini?

Yang dikhawatirkan ialah bahwa anak yang disusui (dengan air susu ibu) itu kelak akan menjadi besar dengan izin Allah, dan akan menjadi seorang remaja di tengah-tengah masyarakat, yang suatu ketika hendak menikah dengan salah seorang dari putri-putri bank susu itu. Ini yang dikhawatirkan, bahwa wanita tersebut adalah saudaranya sesusuan. Sementara itu dia tidak mengetahuinya karena memang tidak pernah tahu siapa saja yang menyusu bersamanya dari air susu yang ditampung itu. Lebih dari itu, dia tidak tahu siapa saja perempuan yang turut serta menyumbangkan ASI-nya kepada bank susu tersebut, yang sudah tentu menjadi ibu susuannya. Maka haram bagi ibu itu menikah dengannya dan haram pula ia menikah dengan putri-putri ibu tersebut, baik putri itu sebagai anak kandung (nasab) maupun anak susuan. Demikian pula diharamkan bagi pemuda itu menikah dengan saudara-saudara perempuan ibu tersebut, karena mereka sebagai bibi-bibinya. Diharamkan pula baginya menikah dengan putri dari suami ibu susuannya itu dalam perkawinannya dengan wanita lain --menurut pendapat jumhur fuqaha-- karena mereka adalah saudara-saudaranya dari jurusan ayah ... serta masih banyak masalah dan hukum lain berkenaan dengan susuan ini.

Oleh karena itu, saya harus membagi masalah ini menjadi beberapa poin, sehingga hukumnya menjadi jelas.

Pertama, menjelaskan pengertian *radha'* (penyusuan) yang menjadi acuan syara' untuk menetapkan pengharaman.

Kedua, menjelaskan kadar susuan yang menjadikan haramnya perkawinan.

Ketiga, menjelaskan hukum meragukan susuan.

Pengertian Radha' (Penyusuan)

Makna *radha'* (penyusuan) yang menjadi acuan syara' dalam menetapkan pengharaman (perkawinan), menurut jumhur fuqaha --termasuk tiga orang imam mazhab, yaitu Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Syafi'i-- ialah segala sesuatu yang sampai ke perut bayi melalui kerongkongan atau lainnya, dengan cara menghisap atau lainnya, seperti dengan *al-wajur* (yaitu menuangkan air susu lewat mulut ke kerongkongan), bahkan mereka samakan pula dengan jalan *as-sa'ib* yaitu menuangkan air susu ke hidung (lantas ke kerongkong-

4. Rekomendasi Izin Penelitian dari Pascasarjana IAIN Curup

 **KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA**
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
PROGRAM PASCASARJANA

Jl. dr. Ak Gani No 1 Kotak Pos 108 Telp. (0732) 21010-7003044 Fax (0732) 21010 Curup 39119
Website : www.pascasarjana.iaincurup.ac.id

Nomor : 045 /In.34/PCS/PP.00.9/01/2026 15 Januari 2026
Sifat : Penting
Lampiran : -
Hal : Rekomendasi Izin Penelitian

Yth. Kepala Kesbangpol
Kabupaten Rejang Lebong
di-
Tempat

Dalam rangka penyusunan Tesis S.2 pada Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Curup :

Nama : Marbujang
NIM : 24801005
Program Studi : Hukum Keluarga Islam
Judul Tesis : Solusi Syar'I Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi
Waktu Penelitian : 15 Januari 2026 s.d 15 Juni 2026

Mohon kiranya Bapak berkenan memberi izin penelitian kepada mahasiswa yang bersangkutan.

Demikianlah atas kerjasama dan izinnya diucapkan terima kasih.


Prof. Dr. Hamengkubuwono, M.Pd.
NIP. 196508261999031001

Tembusan :
1. Wakil Rektor I Bidang Akademik IAIN Curup .
2. Mahasiswa Ybs.
3. Arsip.

5. Rekomendasi Izin Penelitian dari PTSP Kab. Lebong



PEMERINTAH KABUPATEN REJANG LEBONG
DINAS PENANAMAN MODAL
DAN PELAYANAN TERPADU SATU PINTU
 Jalan Basuki Rahmat No.10 ■ Telp. (0732) 24622 Curup

SURAT IZIN
 Nomor : 503/26/IP/DPMPTSP/I/2026

TENTANG PENELITIAN
KEPALA DINAS PENANAMAN MODAL DAN PTSP KABUPATEN REJANG LEBONG

Dasar :

1. Keputusan Bupati Rejang Lebong Nomor 14 Tahun 2022 Tentang Pelimpahan Kewenangan Penandatanganan Dan Pengelolaan Perizinan dan Non Perizinan Kepada Dinas Penanaman Modal dan Pelayanan Terpadu Satu Pintu Kabupaten Rejang Lebong.
2. Surat Dari Kepala Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Kabupaten Rejang Lebong Nomor : 070/23/Bid.III/BKBP/2026 tanggal 15 Januari 2026 Hal Rekomendasi Penelitian.
3. Surat dari Direktur Program Pasca Sarjana IAIN Curup Nomor : 047/In.34/PCS/PP.00.9/01/2026 tanggal 15 Januari 2026 Hal Rekomendasi Izin Penelitian.

Dengan ini mengizinkan, melaksanakan Penelitian kepada :

Nama /TTL	: Marbujang / Ladang Bisik, 17 Juli 2000
NIM	: 24801005
Pekerjaan	: Wiraswasta
Program Studi/ Fakultas	: S2 Hukum Keluarga Islam / Syariah
Judul Tesis	: "Solusi Syar'i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi "
Lokasi Penelitian	: Perpustakaan dan Panti Asuhan
Waktu Penelitian	: 21 Januari s.d 21 Juni 2026
Penanggung Jawab	: Direktur Pasca Sarjana IAIN Curup

Dengan ketentuan sebagai berikut:

- a) Harus mentaati semua ketentuan Perundang-Undangan yang berlaku.
- b) Selesai melakukan penelitian agar melaporkan/menyampaikan hasil penelitian kepada Kepala Dinas Penanaman Modal dan Pelayanan Terpadu Satu Pintu Kabupaten Rejang Lebong.
- c) Apabila masa berlaku Izin ini sudah berakhir, sedangkan pelaksanaan penelitian belum selesai perpanjangan izin Penelitian harus diajukan kembali kepada instansi pemohon.sp
- d) Izin ini dicabut dan dinyatakan tidak berlaku, apabila ternyata pemegang surat Izin ini tidak menaati/mengindahkan ketentuan-ketentuan seperti tersebut di atas.

Demikian Izin ini dikeluarkan untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di : Curup
 Pada Tanggal : 21 Januari 2026



Kepala Dinas Penanaman Modal dan
 Pelayanan Terpadu Satu Pintu
 Kabupaten Rejang Lebong

AGUS, SH
 Pembina (IV/a)
 NIP. 19780810 200903 1 004

Tembusan :

1. Kepala Badan Kesbangpol Kab. RL
2. Direktur Pasca Sarjana IAIN Curup
3. Yang Bersangkutan
4. Arsip

6. Permohonan Penerbitan SK Pembimbing

Hal : Permohonan Penerbitan Rekomendasi
Izin Penelitian

Curup, 22 Desember 2025

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana IAIN Curup

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Saya yang bertanda tangan dibawah ini :

Nama : Marbujang
NPM : 24801005
Prodi : Hukum Keluarga Islam (HKI)

Dengan ini mengajukan permohonan untuk diterbitkan SK Pembimbing yang berjudul **SOLUSI SYAR'I TERHADAP HUBUNGAN MAHRAM PADA KELUARGA: KAJIAN HUKUM ISLAM (Pandangan Imam Syafi'i dengan Pandangan Ibnu Hazm)**

Demikianlah surat permohonan ini saya sampaikan, atas perhatian saya ucapkan terimakasih.

Wassalamu'alikum Wr. Wb.

Pemohon,



MARBUIJANG

7. SK Pembimbing



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
PROGRAM PASCASARJANA

Jl. Setia Negara No.1 Kotak Pos 108 (0732) 21010-21759 Fax.21010 Kode Pos 39119
 Homepage: <http://www.iaincurup.ac.id> Email: pascasarjana.staincurup@gmail.com

KEPUTUSAN
DIREKTUR PASCASARJANA INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
 Nomor : 918 /In.34/PCS/PP.00.9/12/2025

Tentang
PENUNJUKAN PEMBIMBING I DAN II DALAM PENULISAN TESIS
PROGRAM HUKUM KELUARGA ISLAM (HKI)
PASCASARJANA (S2) INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP

Menimbang : a. Bahwa untuk kelancaran penulisan Tesis mahasiswa, perlu ditunjuk Dosen Pembimbing I dan II yang bertanggung jawab dalam penyelesaian penulisan yang dimaksud;
 b. Bahwa saudara yang namanya tercantum dalam Surat Keputusan ini dipandang cakap dan mampu serta memenuhi syarat untuk diserahi tugas sebagai Pembimbing I dan II;

Mengingat : 1. Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
 2. Peraturan Presiden RI Nomor 24 Tahun 2018 tentang Institut Agama Islam Negeri Curup;
 3. Peraturan Menteri Agama RI Nomor 30 Tahun 2018 tentang Organisasi dan Tata Kerja Institut Agama Islam Negeri Curup;
 4. Keputusan Menteri Pendidikan Nasional RI Nomor 184/U/2001 tentang Pedoman Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Program Diploma, Sarjana, dan Pascasarjana di Perguruan Tinggi;
 5. Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 019/558/B.II/3/2022 tanggal 18 April 2022 tentang Pengangkatan Rektor Institut Agama Islam (IAIN) Curup Periode 2022-2026;
 6. Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6271 Tanggal 05 November 2014 tentang Izin Penyelenggaraan Program Pascasarjana (S2) Pada STAIN Curup;
 7. Keputusan Rektor IAIN Curup Nomor 1195/In.34/2/KP.07.6/05/2022 tentang Pengangkatan Direktur Pascasarjana IAIN Curup.

MEMUTUSKAN:

Menetapkan : Saudara:

Pertama : 1. **Dr. Syarial Dedi, M.Ag** NIP 19781009 200801 1 007
 2. **Dr.Laras Shesa, M.H** NIP 19920413 201801 2 003

Dosen Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Curup masing-masing sebagai Pembimbing I dan II dalam penulisan Tesis mahasiswa:

NAMA : Marbujang
NIM : 24801005
JUDUL TESIS : Solusi Syar'i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi : Kajian Hukum Islam (Pandangan Imam Syafi'i dengan Pandangan Ibnu Hazm)

Kedua : Proses Bimbingan dengan Pembimbing I dan Pembimbing II dilakukan 10 kali dan dapat dibuktikan dengan Kartu Bimbingan Tesis;

Ketiga : Pembimbing I bertugas membimbing dan mengarahkan hal-hal yang berkaitan dengan substansi dan konten Tesis. Untuk pembimbing II bertugas dan mengarahkan dalam penggunaan bahasa dan metodologi penulisan;

Keempat : Kepada masing-masing pembimbing diberi honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku;

Kelima : Surat Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk diketahui dan dilaksanakan sebagaimana mestinya;

Keenam : Keputusan ini berlaku sejak ditetapkan dan berakhir setelah Tesis tersebut dinyatakan sah oleh IAIN Curup atau masa bimbingan telah mencapai 1 tahun sejak SK ini ditetapkan;

Ketujuh : Apabila terdapat kekeliruan dalam surat keputusan ini, akan diperbaiki sebagaimana mestinya sesuai peraturan yang berlaku.

Ditetapkan di Curup
 Pada tanggal, Desember 2025
 Direktur,

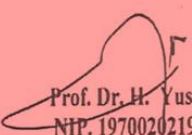
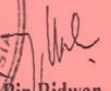


Prof. Dr. H. Hamengkubuwono, M.Pd

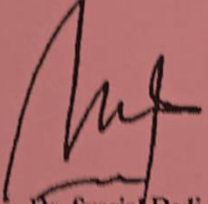
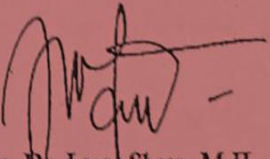
Tembusan

1. Rektor IAIN Curup;
2. Bendahara IAIN Curup;
3. Kasubbag TU Pascasarjana IAIN Curup;
4. Kepala Perpustakaan IAIN Curup;
5. Pembimbing I dan II;

8. Persetujuan Komisi Pembimbing Ujian Proposal Tesis

 KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP PROGRAM PASCASARJANA Jl. Dr. Ak Gani No 1 Kotak Pos 108 Telp. (0732) 21010-7003044 Fax (0732) 21010 Curup 39119	
PERSETUJUAN SEMINAR PROPOSAL	
Ujian Proposal yang berjudul "Batasan Usia Dalam Menetapkan Mahram Dengan Sebab Rada'ah (Studi Komparatif Pandangan Imam Syafi'i Dengan Pandangan Ibnu Hazm)" Mahasiswa HKI di Pascasarjana IAIN Curup yang ditulis oleh MARBUJANG, NIM. 24801005, Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI) Pascasarjana IAIN Curup.	
Curup, Oktober 2025	
Pembimbing Akademik  Dr. Ilda Hayati, Lc., MA NIP. 197506172005012009	Dosen Pengampu Mata Kuliah Proposal  Prof. Dr. H. Yusefri, M.Ag NIP. 197002021998031007
 Ketua Prodi  H. Rifanto Bin Ridwan, Lc., MA., Ph.D NIP. 197412272023211003	

10. Persetujuan Komisi Pembimbing Ujian Seminar Hasil Penelitian Tesis

 KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP PROGRAM PASCASARJANA Jl. Dr. A.R. Gand No 1 Kibitok Pte 100 Telp. (0732) 21010-7003844 Fax (0732) 21010 Curup 39119 Website: http://www.iaincurup.ac.id, email: admin@iaincurup.ac.id	
PERSETUJUAN PEMBIMBING TESIS	
Nama	: MARBUJANG
NIM	: 24801005
Judul	: Solusi Syar'i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi
Curup, Juli 2026	
Pembimbing I,  Dr. Syarif Dedi, M.Ag NIP. 197810092008011007	Pembimbing II,  Dr. Dr. Laras Shesa, M.H NIP. 19920413 201801 2 003
Mengetahui, Ketua Prodi Hukum Keluarga Islam  Dr. Nurma Yunita, M.Th NIP. 19911103 201903 2 014	

27/07/2026 11:17

11. Persetujuan Tim Penguji Ujian Seminar Hasil Penelitian Tesis

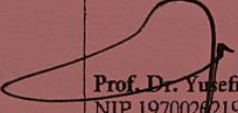
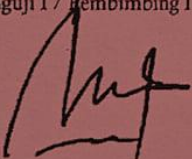
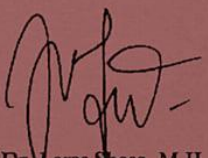


KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
PROGRAM PASCASARJANA
Jl. Dr. A.H. Gend. No 1 Kotak Pos 108 Telp. (0732) 21818-7003644 Fax (0732) 21819 Curup 28119
 Website: <http://www.iaincurup.ac.id>, email: admin@iaincurup.ac.id

PERSETUJUAN TIM PENGUJI SEMINAR HASIL TESIS

Seminar Hasil Tesis yang berjudul "Solusi Syar'i Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi" Yang ditulis oleh Marbujang NIM. 24801005 Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI) Pascasarjana IAIN Curup, telah diperbaiki sesuai dengan permintaan Tim Penguji Ujian seminar Hasil Tesis :

Curup, Juli 2026

Ketua  Dr. Nurma Yunita, M.Th NIP. 19911103 201903 2 014	Tanggal 10/ 2026. / 07
Penguji Utama  Prof. Dr. Yusefri, M.Ag NIP. 197002921998031007	Tangga 12/ 26. / 7
Penguji I / Pembimbing I  Dr. Syarial Dedi, M.Ag NIP. 197810092008011007	Tanggal 10/ 2026. / 07
Sekretaris / Pembimbing II  Dr. Dr. Laras Snesia, M.H NIP. 19920413 201801 2 003	Tanggal 10/ 2026. / 07

27/07/2026 11:14

12. Submit Artikel Jurnal di Jurnal Bustanul Fuqaha



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) CURUP
PROGRAM PASCASARJANA**

Jl. Dr.Ak. Gani 1 Kotak Pos 108 Telp. (0732) 21010-7003044 Fax (0732) 21010 Curup 39119
Website: <http://www.iaincurup.ac.id>, email: admin@iaincurup.ac.id

PERSETUJUAN SUBMIT JURNAL

Tesis yang berjudul **Solusi Syar'i Terhadap Hubungan Mahram Pada keluarga Adopsi**, yang ditulis oleh **MARBUJANG NIM 24801005** Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI) Pascasarjana IAIN Curup, telah di submit di Jurnal Bustanul Fuqaha sesuai dengan persetujuan pembimbing.

Curup,

2026

Pembimbing I,  Dr. Syarief Dedi, M.Ag NIP. 197810092008011007	Pembimbing II,  Dr. Dr. Lanas Shesa, M.H NIP. 19920413 201801 2 003
Mengetahui, Ketua Prodi Hukum Keluarga Islam  Dr. Nurma Yunita, M.Th NIP. 19911103 201903 2 014	

13. LoA Artikel dari Jurnal Bustanul Fuqaha



INSTITUT AGAMA ISLAM STIBA MAKASSAR
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT

Jl. Inspeksi PMM Mangrove, Makassar 90224 Telp. (0828)881799 | www.stiba.ac.id | e-mail: info@stiba.ac.id

SURAT KETERANGAN (LoA)
Nomor: 50/STIBA-MKS/1.3/KE/2026

Yang bertanda tangan di bawah ini, Kabag Penelitian dan Publikasi Ilmiah Institut Agama Islam STIBA Makassar menerangkan bahwa artikel:

Judul	: Solusi Syari terhadap Hubungan Mahram pada Keluarga Adopsi
Penulis	: Marbujang, Syahnial Dedi, Rifanto Bin Ridwan
Afiliasi	: Institut Agama Islam Negeri Curup, Bengkulu, Indonesia
Email Korespondensi	: marbujang1707@gmail.com

Telah melalui tahap review dan seleksi editorial, artikel tersebut akan dipublikasikan pada Bustanul Fuqaha: Jurnal Bidang Hukum Islam Edisi April, Volume 7, Nomor 1, Tahun 2026.

Demikian Surat Keterangan ini dibuat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Makassar, 19 Syawal 1447 H
05 April 2026 M

Kabag Penelitian dan Publikasi Ilmiah,



Awal Rifal
NIK 17061991002019611

BIODATA PENULIS



Marbujang adalah nama penulis Tesis ini. Penulis lahir dari orang tua Bapak Baru Lembong dan Ibu Jijah Sinaga sebagai anak keempat dari lima bersaudara. Penulis dilahirkan di Desa Ladang Bisik, Kec. Kota Baharu, Kab. Aceh Singkil, Provinsi Aceh.

Penulis menempuh Pendidikan mulai dari SD Negeri Ladang Bisik, Kemudian MTS dan MA, Penulis melanjutkan pendidikan di Pondok Pesantren Darul Muta'allimin Tanah Merah Kab. Aceh Singkil, kemudian melanjutkan dan kuliah S1 di UIN AR-RANIRY BANDA ACEH Program Pendidikan Sarjana Program Hukum Pidana Islam, hingga saat ini pada Tahun 2026 baru saja menyelesaikan Pendidikan S2 di Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI) Pascasarjana IAIN Curup.

Dengan kemudahan dari Allah dan bantuan dari doa orang tua, istri serta guru-guru, Penulis telah berhasil menyelesaikan pengerjaan Tesis ini. Semoga dengan penulisan tugas akhir Tesis ini mampu memberikan kontribusi positif bagi masyarakat dan dunia pendidikan.

Akhir kata Penulis mengucapkan rasa syukur yang sebesar-besarnya atas terselesainya Tesis yang berjudul **“Solusi Syar’I Terhadap Hubungan Mahram Pada Keluarga Adopsi”**.