Mahar Sebagai *Wasa'il Maqasid al-Tabi'ah*

Azmi Abubakar
Sekolah Tinggi Islam Syariah al-Hilal Sigli Aceh.
Email: azmiabubakarmali@gmail.com
DOI: 10.37876/adhki.v2i2.50

Abstract

The study of maqāṣid al-syarī'ah is a philosophical aspect of sharia that has been formulated in such a way by uṣūliyūn. Imam al-Syāṭibī formulated this maqāṣid category into maqāṣid aṣliyah and maqāṣid al-tābi'ah. From this division, the maqāṣidiyah method may be used to look deeper into the issue of Islamic law in its philosophical aspects. Among the problems that concern the author is the position of the dowry in marriage, considering that the dowry is not included as a pillar and condition of marriage by fuqaha. This study is to answer two questions, firstly how is the position of dowry in marriage, the second, What is maqasid al-Sharia from dowry? To answer this question, the author uses a maqāṣidiyah approach. The results of the study concluded; the first dowry is a mandatory gift in marriage. Both dowries became wasa'il Maqasid al-Tabi'ah, where the purpose of supporting (maqasid al-Tabi'ah) of marriage is to realize happiness and tranquility (li taskunu). From this dowry becomes wasail in order to realize happiness and tranquility in marriage.

Keywords: Mahar, Maqāṣid al-Syarī'ah, Wasa'il Maqasid al-Tabi'ah,

Abstrak

Kajian *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan aspek filosofis dari syariah yang telah dirumuskan sedemikian rupa oleh *uṣūliyūn.* Imam al-Syāṭibī telah merumuskan katagori *maqāṣid* ini menjadi *maqāṣid aṣliyah* dan *maqāṣid al-tābi'ah*. Dari pembagian ini, metode *maqāṣidiyah* kiranya bisa digunakan untuk melihat lebih dalam permasalahan hukum Islam dalam aspek filosofisnya. Diantara masalah yang menjadi perhatian penulis adalah kedudukan mahar dalam pernikahan, mengingat mahar tidak dimasukkan sebagai rukun dan syarat nikah oleh fuqaha. Penelitian ini untuk menjawab dua pertanyaan, pertama bagaimana kedudukan mahar dalam pernikahan, yang kedua, Apa *maqasid al-Syariah* dari mahar? Untuk menjawab pertanyaan ini, penulis menggunakan pendekatan *maqāṣidiyah.* Hasil penelitian menyimpulkan, pertama mahar adalah pemberian wajib dalam pernikahan. Kedua mahar menjadi *wasa'il Maqasid al-Tabi'ah,* dimana tujuan pendukung (*maqasid al-Tabi'ah*) dari pernikahan adalah untuk mewujudkan kebahagian dan ketenangan (*li taskunu*). Dari sini mahar menjadi *wasail* agar terwujudnya kebahagiaan dan ketenangan dalam pernikahan.

Kata kunci: Mahar, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, *Wasa'il Maqasid al-Tabi'ah,*

Pengertian dan Dasar Hukum Mahar

Kata mahar berasal dari bahasa Arab yaitu *al-mahr*, jamaknya *al-muhūr* atau *al-muhūra* yang artinya tanda pengikat.[1]Al-Quran sendiri tidak pernah membahasakan mahar dengan kata mahar. Al-Quran menggunakan kata *shaduqāt, nihlāh, ujūr, tawl, farīdah, dan qintār,* sementara kata mahar ditemukan dalam Hadith dan tradisi Arab. [2]

Pengertian mahar menurut *syara'* didefenisikan oleh para ulama, antara lain:

1. Ulama mazhab Hanafi mendefinisikan mahar sebagai jumlah harta yang yang menjadi hak istri karena akad perkawinan atau terjadinya senggama dengan sesungguhnya.[3]

[1] Louis Ma'luf, *al-Munjīd fī al-Lughah wal-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986, hlm. 777.
[2] Umar Sulaiman, *Ahkām al- Zawāj*, (Oman: Dar al- Nafais, 2013), hlm. 47.
[3] Umi Hani, *al-Kalam* (Jakarta, 2019), hlm. 21

2. Ulama mazhab Maliki mendefinisikannya sebagai sesuatu yang menjadikan istri halal untuk digauli.[4]
3. Ulama mazhab al-Syāfi'ī mendefeniskan mahar sebagai harta yang wajib dibayarkan suami kepada istrinya ketika berlangsung akad nikah sebagai imbalan dari kesediaan penyerahan kepada suami.[5]
4. Ulama mazhab Hanbali mendefinisikannya sebagai imbalan dari suatu perkawinan, baik disebutkan secara jelas dalam akad nikah ataupun ditentukan setelah akad dengan persetujuan kedua belah pihak, maupun ditentukan oleh hakim.[6]

Dari eksplorasi yang dijelaskan para ulama ini, didapati bahwa mahar merupakan suatu kewajiban yang harus dipikul oleh setiap calon suami yang akan menikahi calon istri sebagai tanda persetujuan dan kerelaan untuk hidup bersama sebagai suami istri, jadi mahar itu menjadi hak penuh bagi istri yang menerimanya, bukan hak bersama dan bukan pula hak walinya, tidak ada seorangpun yang berhak memanfaatkannya tanpa seizin dari perempuan itu.

Ada 24 Hadith yang menjelaskan hukum mahar. Di antaranya:

عَنْ عَامِرِ بْنِ رَبِيْعَةَ اَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِى فَزَارَةَ تَزَوَّجَتْ عَلَى نَعْلَيْنِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ ص: اَ رَضِيْتِ مِنْ نَفْسِكِ وَ مَالِكِ بِنَعْلَيْنِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. فَاَجَازَهُ

Dari 'Amir ibn Rabi'ah, sesungguhnya seorang perempuan dari Bani Fazarah menikah dengan mahar sepasang sandal. Rasulullah bertanya kepada perempuan tersebut: *Apakah engkau ridha dengan mahar sepasang sandal? Perempuan tersebut menjawab: Ya, Rasulullah. Akhirnya meluluskannya*". (HR. Ahmad)

Sabda Rasulullah Saw:

حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ أَبِي حَازِمٍ بن دينار عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ
أَنَّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لرجل تجوج ولو بخاتم من حديد

Artinya:"*Telah berkata Yahya, telah berkata Waqi' dari Sufyan dari Abi Hazim ibn Dinar dari Sahal ibn Said as-Sa'idi bahwa nabi berkata:" hendaklah seseorang menikah meskipun (hanya dengan mahar sebuah cicin yang terbuat dari besi*"(HR Bukhārī).

Dua Hadith tersebut menunjukkan kewajiban mahar dalam perkawinan sekalipun sesuatu yang sedikit, namun kedua Hadith tersebut haruslah dipahami sesuai dengan konteksnya. Hal ini karena di sisi lain Rasulullah dan sahabat memberikan mahar kepada istrinya dengan mahar yang sangat tinggi. Sebagaimana disebutkan dalam Hadith:

---

[4] Umi Hani, *al-Kalam* (Jakarta, 2019), hlm. 21

[5] Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, jld III (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), hlm. 1042.

[6] Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, jld III (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), hlm. 1042.

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاةٍ فَرَأَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَشَاشَةَ الْعُرْسِ فَسَأَلَهُ فَقَالَ إِنِّي تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاةٍ وَعَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ

Artinya: *Telah menceritakan kepada kami Sulaiman ibn Harb, telah menceritakan kepada kami Syu'bah dari Abd al-Aziz ibn Suhaib dari Anas bahwa Abd al-Rahman ibn 'Auf menikahi seorang wanita dengan mahar berupa wazn nawat (butiran emas), lalu Nabi shallallahu 'alaihi wasallam menyaksikan pesta walimahan yang penuh keceriaan, maka Abdurrahman pun berkata, "Sesungguhnya aku telah menikahi seorang wanita dengan mahar satu ons emas." Dan dari Qatadah dari Anas bahwasanya; Abdurrahman ibn 'Auf menikahi seorang wanita dengan mahar satu ons emas.*

Dari sini jelas bahwa tidak ada keterangan dari Nabi jika beliau meninggalkan mahar pada suatu pernikahan. Andaikata mahar tidak wajib tentu Nabi Saw pernah meninggalkannya walaupun sekali dalam hidupnya. Dari realitas ini, para ulama menyepakati bahwa mahar merupakan kewajiban dari suami dan tidak bisa dipisahkan dari pernikaha.

Dengan demikian kedudukan mahar sebagai pemberian wajib mesti dieksplorasi dalam pendekatan maqasid. Pendekatan *maqāṣīd* diawali dengan tahap penemuan nilai yang dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* disebut *takhrij al-manāṭ*, kemudian penerapan nilai yang disebut *tahqīq al-manāṭ*. Model penelitian ini ini dapat disederhanakan menjadi tiga langkah berikut: 1) perumusan nilai *syara'*; 2) penelitian terhadap realitias secara objektif; 3) analisis deviasi antara realitas yang diamati dengan *syara'*.[7]

Pengertian *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Di antara tokoh klasik yang merumuskan defenisi *maqāṣid* adalah Imam Juwaini, Imam al-Ghazzālī, Imam al-Syāṭibī dan Imam 'Izz al-Dīn ibn'Abd al-Salām, sementara dari ulama kotemporer yaitu Imam Raisuni, Ibn 'Āsyūr, Ramaḍān al-Buṭi, al-Yūbī, Muhammad Abu Zahrah dan Wahbah al-Zuhaili.

Para peneliti yang mengkaji pemikiran Imam al-Ghazzālī menyatakan tidak ada defenisi khusus darinya, tetapi mereka sepakat tentang adanya pembicaraan al-Ghazzālī yang dapat menjadi rujukan mengenai *maqāṣid* dalam pemikirannya. Dalam kitab *Syifa al-Galīl*, Imam al-Ghazzālī menyatakan bahwa pemeliharaan *maqāṣid* merupakan ungkapan yang mengandung arti melestarikan (*maṣlaḥat*) menolak hal hal yang pasti (merusak) dan mewujudkan *maṣlaḥat*.

[7] Secara kebahasaan *maqāṣid* berasal dari bahasa Arab, bentuk jamak dari *maqṣād*, yang bermakna maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan akhir, terma itu berarti *telos* dalam bahasa Yunani. Tidak terkecuali intelektual seperti Jasser Auda ber/upaya mendefenisikan *maqāṣid* itu sebagai sasaran atau maksud dibalik hukum, dalam menegaskan pernyataannya, Jasser Auda melihat sebagai bentuk pernyataaan alternatif untuk *maṣalih*, Imam al-Juwaini salah seorang kontributor paling awal dalam *maqāṣid* menggunakan istilah *al-maqāṣid* dan *al-maṣālih 'amah*. Jabbar Sabil, *Validitas Maqāṣid al-Khalq, Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Asyūr.* (Banda Aceh: Sahifah, 2018), hlm. 17.

Imam al-Syaṭibī[8] membagi *maqāṣid* menjadi dua, yang pertama berkaitan dengan maksud tuhan, selaku pembuat syariah, dan kedua berkaitan dengan maksud mukallaf. Imam al-Syāṭibī telah pula merumuskan katagori *maqāṣid* menjadi *maqāṣid aṣliyah* dan *maqāṣid al-tābi'ah*. Rumusan ini kemudian menjadi *maqāṣid al-syarī'ah al-'ammah* dan *maqāṣid al-syarī'ah al-khaṣṣah*, ia mendefenisikan *al-maqāṣid al-syarī'ah al-'ammah* adalah *al-ma'āni* dan *al-hikmah* yang menjadi perhatian *al-Syāri'* pada semua pensyariatan atau pada kebanyakan pensyariatan. Di mana keberadaan *al-'ammah* sendiri tidak hanya berlaku pada satu jenis hukum syariat tertentu secara khusus. Adapun *maqāṣid al-syarī'ah al-khaṣṣah* adalah cara yang dimaksudkan oleh *al-Syari'* dalam memastikan tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemashlahatan umum manusia dalam aktivitas mereka yang khusus.

Keberhasilan al-Syāṭibī terletak pada usahanya menurunkan pembahasan *maqāṣid* dari ranah filsafat ke dalam realitas umat. Hal ini menempatkannya sebagai dasar nilai, atau memadukan nilai dengan tindakan, maka keberadaan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai evidensi harus bisa dieksplesitkan agar ia dapat dijadikan dasar pertimbangan yang bertanggungjawab, sikab al-Syāṭibī memasukkan *maqāṣid al-tābi'ah* dalam *maqāṣid al-syarī'ah* menimbulkan pertanyaan tentang nilai kepastian *maqāṣid al-syarī'ah*, lalu bagaimana ia dapat menyatakan *maqāṣid al-syarī'ah* itu *qat'ī*, sementara di dalamnya ada *maqāṣid al-tābi'ah* yang kembali kepada asal yang *dhanni*, sementara itu, pembahasan al-Syāṭibī tentang *maqāṣid al-mukallaf* lebih berupa penekanan agar setiap mukallaf menyesuaikan *maqāṣid*nya dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Bagi al-Syāṭibī, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah nilai *maṣlahat* dalam realitas kehidupan manusia itu sendiri, tetapi dalam konsepsi moralitas.

Ulama kotemporer yang juga turut memberikan perhatian besar kepada *maqāṣid* adalah Ibn 'Āsyūr.[9] Bagi Ibn 'Āsyūr *maqāṣid* menjadi ilmu yang independen. Pembahasan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan suatu pembahasan yang berdiri sendiri dalam mempelajari *maqāṣid al-syarī'ah* yang disesuaikan dengan realitas kekinian dan konteks modern. Ia dianggap telah berhasil mengembangkan konsep *maqāṣid* menjadi lebih luas yang sebelumnya hanya berkutat pada kajian *juz'iyyah* dan *kulliyah* saja, yakni dengan melebarkan pembahasan *al-maqāṣid* ke dalam *maqāṣid al-syarī'ah* tentang *mu'āmalāt* yang di dalamnya mengupas berbagai isu-isu tentang *al-maqāṣid al-syarī'ah* dalam hukum keluarga, *al-maqāṣid al-syarī'ah* dalam penggunaan harta, *al-maqāṣid* dalam hukum perundangan, kesaksian dan lain-lain.

Ibn 'Āsyūr membangun teorinya dengan landasan epistimologi. Di samping itu ia menjadikan konsep *al-maqāṣid al-syarī'ah* menjadi suatu disiplin ilmu independen

---

[8]Imam al-Syāṭibī telah merumuskan teori *maqāṣid al-syarī'ah* setelah fase Imam al-Juwaini dan al-Ghazzālī. Dalam kitabnya *al-Muwafaqat*, al-Syāṭibī membahas khusus bab *Maqāṣid* pada juz ke dua. Jabbar Sabil, *Validitas Maqāṣid al-Khalq, Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr.* (Banda Aceh: Sahifah, 2018*)*, hlm. 24.

[9] Para ulama era klasik mengelompokkan *maqāṣid* ke dalam bab *qiyas* dalam perumusan *ta'lil*, sementara Ibn 'Āsyūr melihat bahwa bahwa Uṣul Fikih lebih bersifat *dhān* sementara *maqāṣid al-syarī'ah* mendekati *qat'ī* sehingga ada upaya untuk memisahkan *maqāṣid* secara mandiri dari *uṣūl al- fiqh*. Jabbar Sabil, *Validitas Maqāṣid al-Khalq, Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr.* (Banda Aceh: Sahifah, 2018*)*, hlm. 18.

yang menjadi sumber dan dalil hukum dalam merumuskan rancang bangun suatu hukum. Upaya rekonstruksi ini, tertuang dalam karyanya, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyah*. Dalam kitabnya ini, Ibn 'Āsyūr menyingkap rahasia dan hikmah diturunkannya syariat, sebagai sebuah alternatif saat munculnya perbedaan pendapat para ulama, baik dikarenakan perbedaan masa hidup, zaman, kondisi sosial masyarakat, atau perbedaan kadar kemampuan dalam perumusan suatu hukum.

Karakter *maqāṣid al-syarī'ah* hasil rumusan Ibn 'Āsyūr yang elastis, lintas ruang dan waktu mampu berdialektika dengan problematika hukum fikih kontemporer yang senantiasa berkembang setiap saat. Ibn 'Āsyūr merancang konsep *al-maqāṣid*nya untuk menyingkap rahasia dan hikmah diturunkannya syariat, saat munculnya *ikhtilāf* para ulama, baik dikarenakan perbedaan masa hidup, kondisi sosial masyarakat, atau perbedaan kadar kemampuan dalam perumusan suatu hukum.

Ibn 'Āsyūr menganalisa prilaku Nabi dalam bersyariat, dimana dalam pandangannya ada dua belas bagian, yaitu: *al-tasyrī'*, *al-fatwa*, *al-qada*, *al-Imārah*, *al-Huda* dan *al-Irsyād* (bimbingan), *al-Sulh* (kemaslahatan), *al-isyarāt* (isyarat), *al-nasihat* (nasehat), *al-takmīl al-Nufūs* (kesempurnaan diri), *al-ta'lıim al-haqīqat* (hakikat), *al-ta'dib* (kedisiplinan), *al-tajarrud wa al-Irsyād* (kebiasaan umum).[10]

Dari semua dimensi ini, Ibn 'Āsyūr hendak menyimpulkan bahwa muara yang hendak dituju oleh syariat adalah satu, sedangkan jalan atau perantara yang ditempuh adalah banyak dan bermacam-macam. Oleh karenanya tidaklah bijaksana apabila memperdebatkan *al-waṣā'il* (perantara) tanpa memandang prinsip-prinsip utama dari dibangunnya *al-waṣā'il* tersebut, yaitu kemaslahatan. al-Yūbī menyinggung maslahat ini dalam kaidah umum *maqāṣidiyyah* ke sembilan belas[11] yaitu:

اتباع المصالح مع مناقضة النص باطل

Artinya: *Mengikuti maslahah secara bertentangan dengan nas adalah batal*.

Pada akhir pembahasan mengenai legalitas *al-maqāṣīd*, Ibn 'Āsyūr menyimpulkan bahwa diperlukan bagi seorang mujtahid sebelum merumuskan suatu teori *al-maqāṣīd* untuk menguasai beberapa hal:

1. Mengetahui secara komprehensif maksud dari sebuah teks dan latar belakang turunnya teks.
2. Melakukan observasi metodologis pada teks-teks yang pada dahirnya mengandung paradok.
3. Melakukan analisa atas teks-teks yang bermakna ganda dengan menganalogikannya pada teks lain yang menunjukkan hukum secara jelas.
4. Melakukan kompromi metodologis dengan meletakkan *al-maqāṣīd al-Syarī'ah* sejajar dengan teks agama untuk kemudian didialogkan dengan realitas kekinian. Hal ini demi terciptanya konsep fikih yang hidup, humanis dan mengakomodir kemaslahatan umum.

Selanjutnya ulama kotemporer yang turut memberi defenisi *maqāṣid* yaitu Imam Raisuni. Ia menyatakan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah tujuan, dimana syariat

---

[10] Jabbar Sabil, Validitas *Maqāṣid al-Khalq, Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Asyūr*. (Banda Aceh: Pascasarjana UIN ar-Raniry, 2013), hlm. 245.

[11] Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 449.

ditetapkan untuk mewujudkan tujuan itu bagi kemaslahatan hamba. Imam al-Raisuni membagi *maqāṣid* kepada tiga katagori, yaitu, *al-maqāṣid al-'ammah, al-maqāṣid al-khaṣṣah, al-maqāṣid al-juziyyah.*

Hal senada juga dilontarkan Muhammad Abu Zahrah bahwa syariat hadir dalam rangka memberikan rahmat untuk segenap alam semesta khususnya manusia,[12] Abd al-Wahab Khalaf menguraikan pembahasan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kitabnya *Ilmu al-Uṣūl al-Fiqh.* Ia memasukkan bahasan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam katagori *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tasyrī'iyyah* (kaidah –kaidah pokok pensyariatan). Menurut Khalaf, kaidah ini dipakai para ulama *Uṣūl al-Fiqh* melalui proses induksi terhadap '*illah*,[13] dan hikmah dalam suatu hukum syariah.[14]

Wahbah Zuhaili dalam bukunya berjudul *Uṣūl al-Fiqh al-Islami* membahas tentang *maṣlahah* dan *maqāṣid al-syarī'ah*,[15]Wahbah memulai jilid kedua buku tersebut dengan penjelasan tentang *istihsan*, *qiyas* dan *maṣlahah mursalah*, kemudian ia membahas konsep *maṣlahah* menurut Imam al-Ghazzālī, mazhab Hanafi, Hanbali, dan jawabannya atas pendapat al-Ṭūfi yang mengedepankan maṣlahah apabila bertentangan dengan naṣ dan ijma',[16] sementara Ramadān al-Būṭī melakukan identifikasi antara *maṣlahah* dan manfaat, karena ada perbedaan mendasar antara keduanya, pada bab selanjutnya dalam kitab *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syarī'ah al-Islamiyah*, Buṭi membahas tentang hubungan syariat Islam dengan maṣlahat.[17]

Dengan demikian melihat kesinambungan kajian *maqāṣid* sepanjang masa maka jelaslah bahwa jika kajian *maqāṣid* telah mengalamai fase-fase pengembangan dan pengertiannya mengalami perluasan. Sejauh eksplorasi penulis, maka defenisi *maqāṣid* yang mewakili konsepsi secara utuh dapat dirujuk dalam pemikiran Ibn 'Āsyūr.[18] Penulis menyimpulkan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana yang didefenisikan oleh Ibn 'Āsyūr telah menjangkau semua defenisi yang dibuat para ulama baik klasik maupun kotemporer. Jadi *maqāṣid al-syarī'ah* adalah maksud Allah selaku pembuat syariat untuk memberikan kemaslahatan kepada manusia, yaitu dengan terpenuhinya kebutuhan *ḍaruriyah*, *hajiyah* dan *tahsiniyah* agar manusia bisa hidup dalam kebaikan

---

[12] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣul al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Fikr al- 'Arabi, 1958), hlm.50.

[13] Dalam kitab *masalah al-jawab wa al-dalīl wa al-'ilāl,* Abubakar al-Abhari (375 H) membahas tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dengan memakai kata '*illah* didalamnya. Ada juga al-Baqilani yang memakai kata '*illah*, Uṣul Fikih yang dirancang al-Syāfi'ī kemudian diteruskan al-Baqilani, pembahasan tentang kitab al-Baqilani seterusnya dilakukan Imam Haramain. Jabbar Sabil, *Validitas Maqāṣid al-Khalq, Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr.* (Banda Aceh: Sahifah, 2018*),* hlm. 24.

[14] Abd al-Wahhab Khallaf, '*Ilm Uṣul al-Fiqh wa Khulāṣat al-Tasyri' al- Islāmī* (Kairo, Darussalam, 1942), hlm.2.

[15] Wahbah al-Zuhaili, *Uṣul al-Fiqh al-Islāmi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986., hlm. 1017.

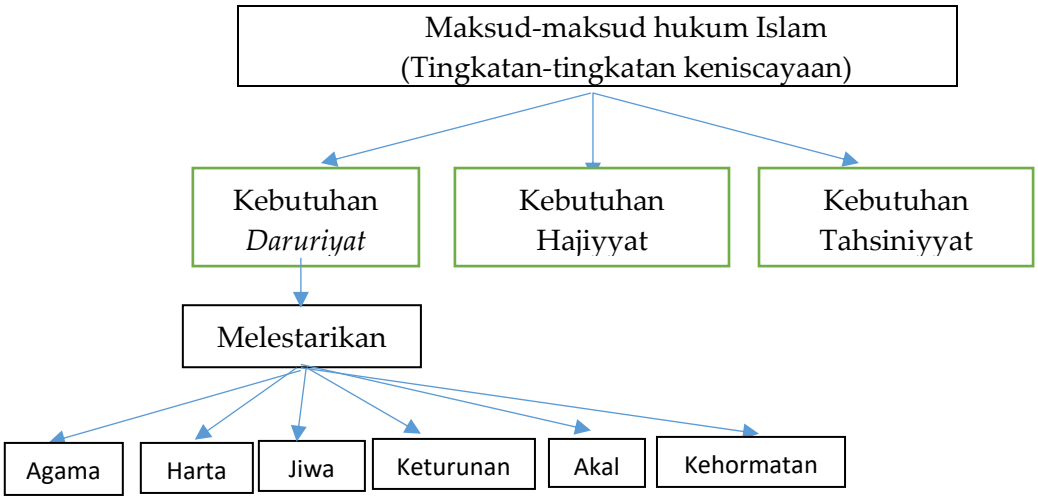
[16]Pembahasan yang lebih komprehensif mengenai *maqāṣid* diulas Wahbah dalam bukunya *nazāriyyah al-daruriyah, al-Syarī'ah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Wadh'i, maqāṣid* menurut Wahbah merupakan dasar dasar keadilan, *maqāṣid* adalah acuan yang kekal bagi ahli Fikih dalam pengembangan dan pelaksanaan hukum. Yūsuf Qaradhāwī, *Fiqh Maqāṣid*, (Jakarta, Pustaka al-Kauthar 2007), hlm.12.

[17] Muhammad Sa'id Ramadān al-Būtī, *Maqāsīd al-Syarī'ah Islamiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syarī'ah*, Saudi Arabia: Dar Al-Hijrah, 1998, hlm. 30.

[18] Ibn 'Āsyūr tampil pada paruh pertama abad dua puluh sebagai bapak reformasi studi *maqāṣid* yang menawarkan pendekatan baru dalam mempelajari *maqāṣid al-syarī'ah* yang disesuaikan dengan realitas kekinian dan konteks modern. Upaya reformasi ini tertuang dalam karyanya, *Maqāṣid al -Syari'ah al-Islamiyah*. Jabbar Sabil, *Validitas Maqāṣid al-Khalq, Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr.* (Banda Aceh: Sahifah, 2018*),* hlm. 24.

dan dapat menjadi hamba Allah yang baik. Hirarki *maqāṣid* menurut tingkatan keniscayaan digambarkan Jasser Auda sebagai berikut[19]:

(gambar 1)



Dari sini para uṣuliyun berusaha menetapkan metode dalam penemuan *maqasid* diantaranya 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām dalam kitabnya *Qawā'id al-Ahkām fi Maṣālih al-Anām*[20] menggariskan dua rumusan besar dalam penemuan *maqāṣid al-syarī'ah*: 1). *Masālih* dan *mafāsid* akhirat tidak bisa dikenali kecuali melalui nas (*al-naql*). 2). Kebanyakan *masālih* dan *mafāsid* duniawi bisa diketahui secara akal, demikian pula dengan kebanyakan syariat.

Sedangkan al-Syāṭibi, *maqāṣīd* dapat diketahui lewat cara berikut:

1. *Maqāṣid al-syarī'ah* diketahui dari adanya perintah dan larangan, sebab wujudnya perbuatan setelah ada perintah merupakan tujuan syara'.
2. *Maqāṣid al-syarī'ah* diketahui berdasarkan *al-'illah* dalam perintah dan larangan, karena penemuan *al-'illah* menunjukkan tujuan pensyariatan suatu hukum.
3. *Maqāṣid al-syarī'ah* juga diketahui karena dalam pensyariatan, *al-Syari'* memiliki tujuan utama (*maqāṣid asliyah*) dan tujuan tujuan pendukung (*maqāṣid al-syarī'ah al-tābi'ah*).
4. *Maqāṣid al-syarī'ah* juga diketahui dari diamnya *al-Syari'* terhadap suatu masalah, padahal terlihat adanya kebutuhan agar pada masalah itu diberi ketetapan.

Waṣā'il Maqāṣid al-Tābi'ah

Tujuan utama (*Maqāṣid al-aṣliyah)* dan tujuan pendukung (*maqāṣid al-tābi'ah)* adalah bagian penting yang dibicarakan dalam teori *maqāṣid al-syari'ah*. *Maqāṣid al-*

[19]Jaser Auda. *Membumikan Hukum Islam, melalui Maqāṣīd al-Syari'ah.* (Bandung: Mizan, 2008), hlm. 80.

[20] Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fi Maṣālih al-Anām,* (Beirut: Dār al-Kutub al- 'ilmiyyah, 1999, jld. I), hlm. 225.

aṣliyah adalah *maṣlahat* yang perwujudannya tidak dipulangkan kepada mukallaf, ia merupakan kebutuhan utama[21] yang diakui dalam setiap agama, sedangkan *maqāṣid al-tābi'ah* adalah *maṣlahat* yang dalam perwujudannya dibuka peluang bagi keterlibatan manusia sehingga manusia dapat memenuhi kebutuhan fisiologis dan biologisnya.

Maqāṣid al-tābi'ah merupakan *maqāṣīd* turunan yang mendukung dan melengkapi *maqāṣid asliyah*, keduanya berhubungan erat dan saling melengkapi. Tidak tercapainya *maqāṣid asliyah* bisa dipastikan mengakibatkan tidak tercapainya *maqāṣid al-tābi'ah*, sedangkan tidak terpenuhinya *maqāṣid al-tābi'ah* sedikit banyaknya akan berpengaruh pada cacatnya *maqāṣid asliyah*.

Dengan melihat hubungan antara keduanya, tingkatan *maqāṣīd al- tābi'ah* dibagi dua yaitu:

1. *Maqāṣīd al-tābi'ah* sebagai penegas dan penguat *maqāṣid aṣliyah*, ini disebut sebagai *maqāṣīd al-tābi'ah al masyrū'ah*. *Maqāṣid* ini ada pada permasalahan ibadah maupun muamalat, disyariatkan dan diperbolehkan karena sebagai pendorong terwujudnya *maqāṣīd asliyah*.
2. *Maqāṣid al- tābi'ah* yang bertentangan dengan *maqāṣid aṣliyah*, disebut dengan *maqāṣid al-tābi'ah ghairu masyrū'ah*. Tujuan mukallaf dalam menjalankan syariat karena hal hal yang tidak bertentangan dengan maksud alasan pensyariatannya. Ini tidak diperbolehkan kerena tujuan tadi tidak dianggap dan ditolak oleh syara'.
3. *Maqāṣid al-tābi'ah* yang berada di antara dua tingkatan *maqāṣid* diatas. Pelengkap dan penguat *maqāṣid aṣliyah* sekaligus kontradiktif dan bertentangan dengannya (*maqāṣid al-tābi'ah baina al-martabatain al-mukhtalaf fīha*). *Maqāṣid al-tābi'ah* ini yang diperselisihkan para ulama, cara menentukan kemungkinan terkuat dan terjelas akan dikatagorikan pada tingkatan yang pertama atau kedua tergantung ijtihad dari seorang mujtahid.

Hubungan selanjutnya terdapat pada persamaan *maqāṣid al- aṣliyah* dan *maqāṣīd al-tābi'ah* yaitu:

1. Keduanya termasuk *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikehendaki oleh *al-Syārī'* dalam setiap hukum yang disyariatkan. Setiap hukum *syarā'* menunjukkan tujuan dan hakikatnya dan menghendaki terwujudnya mashlahah dan kemanfaatan serta kebaikan baik di dunia maupun di akhirat, bagi individu, masyarakat, seluruh umat manusia dan semua makhluk hidup di muka bumi.
2. Keduanya ditetapkan oleh *al-'adillah al-syarī'ah al-muktabarah*, disarikan dari nas-nas agama, ijma', *instinbath*, ijtihad dan *istiqra*.

---

[21] Jasser Auda menyebutkan ada enam pendekatan sistem dalam reformasi hukum Islam, salah satunya adalah, fitur kebermaksudan (al-*maqāṣidiyah)*. Ditujukan kepada sumber-sumber primer yaitu al-Quran dan hadith dan juga ditujukan kepada sumber-sumber rasional yaitu *qiyas*, *istihsan* dan lain-lain. Contoh reformasi ini adalah Alquran ditelaah secara holistik, sehingga surah-surah ataupun ayat yang membahas tentang keimanan, kasah-kisah para Nabi, kehidupan akhirat dan alam semesta seluruhnya akan menjadi bagian dalam pembentukan hukum yuridis. Jasser Auda menegaskan bahwa *maqāṣīd* hukum Islam merupakan bagian inti dari seluruh metodelogi ijtihad *uṣul linguistic* mapun rasional, realisasi *maqāṣid* dari sudut pandang sistem mempertahankan keterbukaan, pembaruan, realisme dan keluwesan dalam sistem hukum Islam. Jasser Auda. *Membumikan Hukum Islam, melalui Maqāṣīd al-Syarī'ah.* (Bandung: Mizan, 2008), hlm.5

Sedangkan *waṣā'il*[22] menurut Ibn 'Āsyūr adalah hukum yang telah ditetapkan untuk mewujudkan hal yang lain yaitu *maqāṣid*, masing masing *maqāṣid* dan *waṣā'il* ini ada yang dinaskan secara tekstual atau eksplisit dan ada yang diistinbatkan oleh *mujtahid*. *Waṣā'il* jika ditetapkan secara nas oleh syariat maka ia berlaku tetap, sementara *waṣā'il* yang ditetapkan berdasarkan ijtihad berlaku tidak tetap, karena ia hasil ijtihad[23] yang berkaitan dengan *maṣlahat* dalam kondisi dan tempat tertentu, jadi *waṣā'il* bisa mengalami perubahan. Oleh karena itu, Ibn 'Āsyūr menyatakan apabila ada beberapa *waṣā'il* yang diyakini menjadi sarana bagi satu *maqāṣid*, maka syariat mendahulukan yang paling kuat diantara keduanya. Untuk itu diberlakukan kualifikasi atasnya, yaitu dengan membandingkan mana yang lebih sempurna dalam mewujudkan *maqāṣid*.

Menurut al-Syāṭibī, al-Quran sudah menunjukkan ciri ini lewat penetapan sebagian hukum secara detil dan sebagian lainnya secara umum, hukum yang bersifat umum kembali kepada makna *ma'qul* dan nalar mukallaf, seperti keadilan,[24] pemaafan, sabar dan syukur. Sedangkan yang detil kembali pada makna *taa'bbudi* dimana nalar manusia tidak mampu menjangkaunya, sebab akal bukan alat untuk menalar masalah ibadah,[25] apalagi menetapkan tata caranya.

Al-Syāṭibī menjelaskan bahwa pada sebagian *maqāṣidiyah* ditemukan sifat *ta'abbud* misalnya tuntutan mahar pada masalah nikah.[26] Dari itu Mustafa al-Syalabi menyimpulkan adanya dua makna *ta'abud*, pertama hukum yang tidak dapat dinalar

---

[22] *Maqāṣid* dan *waṣā'il* memiliki hubungan umum khusus, dimana maslahat adalah tujuan *al-Syari'*. Maka *maqāṣid* lebih umum, mencakup *waṣā'il* yang berupa sifat maupun perbuatan yang mengandung maslahat atau *mafsadat* secara *zāti* dalam dirinya. Dari itu semua *khitāb syarā'* yang mencakup perbuatan konkret manusia merupakan *waṣā'il* bagi *maqāṣīd al-syarī'ah* dalam arti umum. Jasser Auda, *Membumikan Syariat Islam, Melalui Maqāṣid*, (Bandung; Mizan, 2008), hlm.5.

[23] Tidak ada kesepakatan para ulama mengenai bentuk metode ijtihad yang dilakukan pada masa sahabat, hal ini cukup dimengerti karena pada sahabat tidak ditemukan sebuah sistem berpikir sistematis, dan metodologis tentang hukum Islam, seperti pada abad kedua hijriah. Oleh karena itu tidak heran para ulama hanya menduga-duga metode tersebut, ada empat kelompok ulama yang menyatakan metode ijtihad para sahabat:

1. Metode ijtihad sahabat sebenarnya hanya satu bentuk yaitu menggunakan qiyas, setelah melakukan rujukan terhadap sumber naṣ syariat dan ternyata mereka mengalami kegagalan, qiyaslah yang menjadi alternatif dalam menyelesaikan kasus tersebut.

2. Metode ijtihad sahabat mencakup tiga tahap yaitu, tafsir terhadap *naṣ*, qiyas terhadap naṣ dan ijma', dan metode ijtihad mandiri dengan menggunakan *ra'yu*.

3. Metode ijtihad sahabat hanya terbatas pada penggunaan *qiyas* dan pertimbangan *maṣlahat*. Jasser Auda, *Membumikan Syariat Islam, Melalui Maqāṣid,* (Bandung; Mizan, 2008), hlm.5.

[24] Prinsip keadilan harus dikedepankan, tidak sama mempelai laki laki satu dengan yang lain, keadilan sebagaimana disebut K Berten selalu tertuju kepada orang lain. Hukum Roma menjelaskan keadilan itu sebagai memberikan kepada setiap orang yang menjadi haknya. K Berten, *Etika Bisnis*, (Jakarta: Kanisius, 2014), hlm,75.

[25] Kaidah bahwa dasar dalam ibadah adalah menyembah tanpa melihat kepada makna dan maksud, bukan berarti bahwa ibadah tanpa memiliki maksud sama sekali. Segala hal yang disyariatkan oleh Allah baik ibadah maupun mu'amalah pasti memiliki hikmah dan kemaslahatan. Memahami agama lebih khusus dari sekedar mengetahui agama. Mengetahui agama cukup dengan mengetahui bagian luar agama. Memahami agama tidak akan teraealisasi kecuali dengan mengetahui kandungan dan rahasia agama. Ilmu terhadap maksud maksud dalam agama ini dianggap sebagai esensi dalam memahami agama. Yūsuf Qaradāwī, *Fiqh al-Maqāṣīd*, (Jakarta: Pustaka al-Kauthar, 2007), hlm. 12.

[26]Termasuk menyembelih hewan yang halal dimakan pada tempat yang ditentukan, kadar pada bagian yang ditentukan pada warisan, bilangan '*iddah* pada wania yang ditalak, dan lain-lain. Yūsuf Qaradāwī, *Fiqh al-Maqāṣīd*, (Jakarta, Pustaka al-Kauthar, 2007), hlm. 12.

hikmahnya secara khusus walaupun diketahui hikmahnya dalam lingkup umum, kedua *ta'ābud* dengan makna yang lebih umum, yaitu hukum yang terkait hak Allah.[27]

Jenis *waṣā'il* yang tidak ditentukan oleh *Syari'* dibicarakan secara sempurna dalam konteks *waṣā'il* secara khusus yaitu *sādd al-dhārī'ah*, namun menurut Mustafa ibn Makhdum, perbedaan ini hanya pada tataran istilah, bukan subtansi, sebab apa yang disebut ulama Malikiyah sebagai *sādd al-dharī'ah* disebut sebagai para ulama Syāfi'iyah sebagai *ta<u>h</u>rīm waṣā'il*, jadi pada dasarnya mereka sepakat tentang keberlakuan hukum *maqāṣid* terhadap *waṣā'il*.

Menurut Jakfar, diantara hal yang memastikan adanya *maqāṣid al-syarī'ah* dan menjaganya adalah *sādd al-dharī'ah*. *Sādd al-dharī'ah* diumpamakan sebagai salah satu jalan dari jalan penting bagi *maqāṣid al-syarī'ah*, juga sebagai pengikat prinsip yang umum yang membawa kepada kemaslahatan dan mencegah dari kerusakan. *Sādd al-dharī'ah* pada dasarnya adalah aplikasi praktis dari aplikasi praktik yang terikat dengan kemaṣlahatan. *Maqāṣid* yang dibicarakan umum karena mencakup tujuan khusus pada perintah dan larangan *syarā'*dan tujuan umum. *Maqāṣid al- syarī'ah al-'amah* sebagaimana dimaksud Ibn 'Āsyūr adalah *al-ma'āni* dan *al-hikmah* yang menjadi perhatian *al-Syari'*, *al-makna* merupakan generalisasi dari perintah dan larangan *syara'*, dengan demikian, perintah dan larangan itu dilihat sebagai *waṣāil* bagi tujuan umum ini.

Yūsuf al-Qaraḍāwī[28] menjelaskan bahwa bagian yang berlaku tetap[29] dalam hal mahar adalah ketentuan umum, bagian ini ditetapkan secara *bayān kulli*, misalnya perintah berlaku adil. Keadilan memerlukan subyek dalam hal ini keluarga dan istri. pertanyannya menurut al-Syāṭibi, setiap hukum *syarā'* yang ditetapkan secara umum, maka ia kembali kepada pemahaman akal yang dicapai berdasarkan kemampuan nalar mukallaf.

Ibn 'Āsyūr menyatakan bahwa apabila ada beberapa *waṣā'il* yang diyakini menjadi sarana bagi satu *maqāṣid* maka ia akan mendahulukan yang paling kuat diantaranya. Untuk itu diperlukan kualifikasi atasnya yaitu dengan membandingkan mana yang lebih sempurna dalam mewujudkan *maqāṣid*.[30] Pemikiran tentang *maqāṣid* mengantarkan *uṣuliyūn* pada kaidah utama tentang tujuan umum syariat. Menurut Ali al-Fasi, tujuan umum syariat adalah memakmurkan bumi, memelihara tatanan kehidupan di dalamnya dan memelihara kelestarian maslahat lewat keterwujudan

---

[27] Maksudnya hukum yang jika dikerjakan akan mendapatkan hak yang dijanjikan Allah, sebaliknya jika ditinggalkan akan terkena sangsi.Yūsuf Qaradhāwī, *Fiqh al-Maqāṣid*, (Jakarta: Pustaka al-Kauthar, 2007), hlm. 12.

[28]Yūsuf al-Qaradāwī, Ulama kotemporer asal Mesir, tokoh pembaharu, bermukim di Qatar. Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Jakarta; Pustaka al-Kauthar, 2007), hlm.23.

[29] Ketidaktetapan hukum juga dilihat dilihat dalam sudut pandang *maqāṣid dan wasā'il.* Ibn 'Āsyūr mengatakan perbuatan dan tindakan yang dimaksud dengan sendirinya dan ditempuh berbagai jalan untuk mewujudkannya sebagai sebagai bentuk kepatuhan atas perintah Allah, sedangkan *waṣāil* ialah hukum yang ditetapkan untuk mewujudkan hal lain yaitu *maqāṣid* dimana masing masing *maqāṣid* dan *waṣāil* ini ada yang dinaskan secara tekstual dan ada yang *istinbat*kan oleh mujtahid. Jabbar Sabil, *Validitas Maqāṣid al-Khalq, Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr*. (Banda Aceh: Pascasarjana UIN ar-Raniry, 2013*)*, hlm.250.

[30]*Maqāṣid* merupakan hukum yang berlaku tetap, dan *maqāṣid* mahar dengan sendirinya haruslah menuju kepada pernikahan yang berkualitas dengan pendekatan nilai baik secara materi maupun immateri. *Validitas Maqāṣid al-Khalq*, (Banda Aceh; Sahifah, 2018), hlm.88.

maslahat manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi. Menurut al-Raisūnī[31] pemikiran tentang (*fikr al-maqāṣīdi*) dibangun berdasarkan empat prinsip utama.

1. Setiap ketentuan syari at memiliki *'illah*, memiliki tujuan dan mengandung maslahat
2. *Maqāṣid* hanya bisa dinyatakan berdasarkan dalil
3. Maslahat dan mafsadat memiliki pertingkatan
4. Tujuan (*al-maqāṣid*)

Lebih lanjut, Ibn 'Āsyūr mengajukan kerangka teoritik dengan model tujuan sarana, *maqāṣid waṣāil* yang dikembangkan dari teori *sādd al-dhāri'ah*. Dalam kerangka teoritik ini perbuatan manusia dilihat sebagai sarana, objek yang diteliti ditempatkan sebagai sarana bagi *maqāṣid al-syarī'ah*. Setelah kebutuhan *daruriyyah* dan hajiyah terpenuhi, maka boleh hukumnya memenuhi kebutuhan *tahsiniyah* dengan persyaratan:

1. Menghindar diri dari bahaya konsumerisme dalam Islam yang disebut dengan *tabzir wa al- isrāf*.
2. Membalanjakan barang yang haram dan tidak bermanfaat
3. Membelanjakan barang yang halal akan tetapi jumlahnya berlebihan
4. Sebelum membelanjakan harta untuk kebutuhan *tahsiniyah*, hendaknya dipastikan bahwa tidak ada hak orang lain di dalam harta diri kita, dalam artian apabila sudah wajib untuk mengeluarkan zakat, maka zakat harus didahulukan sebelum membelanjakan harta untuk kebutuhan tahsiniyah.

Al-Yūbī dalam kaidah kedelapan mengatakan bahwa تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة Artinya; *pemeliharaan ḍaruriyah dan hajiyah tidak mungkin terjadi dalam bentuk yang sama dalam setiap kasus, ia mengikui kekhususan keadaan.*[32] Berikut Perbedaan *al- daruriyyah* dan *al-hajiyyah:*

1. *Al-daruriyyah* adalah hal-hal yang dipelihara syariat agar kehidupan dapat langgeng dan tidak turun ke derajat kehidupan binatang, sedangkan *hajiyyah* adalah hal-hal yang dipelihara syariat agar manusia hidup dengan tenteram, baik secara individual mapun kemasyarakatan. Oleh karena itu, adakalanya *al-hajiyyah* dipelihara sampai setingkat dengan *al-daruriyyah*.
2. Sesuatu yang diharamkan secara esensial menjadi boleh dalam kondisi *mudarat* (*al-daruriyyah*), tapi tidak menjadi boleh karena alasan *al-hajiyyah*, contohnya memakan bangkai atau babi, sedangkan *al-hajiyyah* hanya membolehkan memakan sesuatu karena ekstenal, sepeti melihat aurat yang diharamkan karena mengantar kepada zina, menjadi boleh untuk kebutuhan pengobatan medis.
3. Motivasi dalam *al-daruriyyah* adalah keterpaksaan yang tidak ada dalam kondisi normal. Sedangkan motivasinya memberi kemudahan yang dibutuhkan mukallaf dimana mereka bisa memilih memanfaatkannya atau tidak.
4. Keberlakuan *al-daruriyyah* bersifat terbatas dalam waktu tertentu saja dimana kebutuhan mendesak dialami. *Mudarat* membolehkan yang haram walau keharaman itu ditetapkan dengan nas yang *qat'i*, bahkan adakalanya hukum haram itu menjadi wajib seperti memakan bangkai jika jiwa sedang terancam. Sementara

[31] Ahmad Al-Raisūnī, *Naẓāriyat al-Maqāṣīd 'ind al-Imām al-Syāṭibī*. (Herdon, USA: IIIT, 1995), hlm, 19.

[32] Muhammad Sa'ad ibn Ahmad Ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣīd al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 449.

keberlakuan *al-hajiyyah* umumnya bersifat tetap, dan konsekuensi hukumnya hanya pada tataran boleh.

Dalam kaidah *maqāṣidiyyah* khusus ke tiga belas al-Yūbī juga menjelaskan sebab-akibat yaitu:

وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات

Artinya: *pemberlakuan sebab berarti maksud al-Syari' tertuju kepada akibat*.[33]

Mahar Sebagai *Wasā'il Maqāṣid al-Tābi'ah*

Tujuan utama (*Maqāṣid al-aṣliyah*) dan tujuan pendukung (*maqāṣid al-tābi'ah*) adalah bagian penting yang dibicarakan dalam teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Tujuan disyariatkannya pernikahan adalah untuk menghasilkan keturunan (*li tanāsul*).[34] Tujuan ini dimaksudkan agar manusia dapat memakmurkan bumi untuk beribadah dan menyebarkan kebaikan. Sedangkan tujuan pendukungnya adalah untuk mewujudkan kebahagian dan ketenangan (*li taskunu*), hal ini disebutkan dalam al-Quran:

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

Artinya*: Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.* (Al- Rum: 21).[35]

Imam al-Tabari menyebutkan ada empat makna *litaskunu* yaitu: 1). *Litasta'iffu biha*, dimaksudkan agar kalian mampu menjaga kesucian diri dalam kehidupan. 2) *Lita'tafu Ma'aha* artinya supaya mampu membangun ikatan batin yang dalam dengan pasangan. 3). *Litamilu ilaiha*, artinya supaya senantiasa cenderung dalam hati dan akal kepadanya. 4). *Litaṭhmainnu biha*, supaya kalian merasa tenteram dengannya.[36]

Ibn 'Asyur menjelaskan kata تسكنوا terambil dari kata *sakana* yaitu diam, tenang setelah sebelumnya goncang dan sibuk. Dari sini rumah dinamai *sakān* karena dia tempat memperoleh ketenangan batin. Setiap jenis kelamin (pria atau wanita) dilengkapi Allah dengan alat kelamin, yang tidak dapat berfungsi sempurna jika berdiri sendiri. Kesempurnaan eksistensi makhluk hanya tercapai dengan bersatunya masing-masing pasangan. Allah menciptakan dalam diri setiap makhluk dorongan untuk menyatu dengan pasangannya yang masing-masing ingin mempertahankan eksistensi jenisnya. Dari sini Allah menciptakan naluri seksual dimana setiap insan dari hari ke hari memuncak pemenuhannya. Dia akan merasa gelisah, pikiran kacau, dan jiwa

[33] Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 449.

[34] Mustafa Adawi, *Jami' Ahkam Nisa'*. Riyadh: Dar al-Sunnah, 1992.hlm. 80.

[35] Depertemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemahan al-Quran Departemen Agama RI. Penerjemah/ Penafsir al-Quran, 1971), surah al-Rum, ayat 21, hlm 365..

[36] Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, *Jami' al- Bayan al –Ta'wil ql-Quran*, penerjemah: Abd al-Somad, Yusuf Hamdani, dkk, jld III, 12, 13, 21, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, hlm. 250.

bergejolak jika penggabungan kebersamaan dengan pasangan tidak terpenuhi. Maka Allah mensyariatkan perkawinan bagi manusia agar bisa memperoleh ketenangan.[37]

Dari sisi historis, perempuan cenderung tidak diberikan kekuasaan terhadap mahar yang dibayarkan, dimana mahar diperuntukkan kepada ayah atau kerabat dekat laki-laki dari pihak istri. Pensyariatan *mahar* di dalam Islam memiliki hikmah yang sangat dalam antara lain: 1). Untuk menghalalkan hubungan antara pria dan wanita, karena keduanya saling membutuhkan. 2). Untuk memberi penghargaan terhadap wanita, dalam arti bukan sebagai alat tukar yang mengesankan pembelian. 3). Untuk menjadi pegangan bagi istri bahwa perkawinan mereka telah diikat dengan perkawinan yang kuat, sehingga suami tidak mudah menceraikan istrinya sesukanya. 4). Untuk kenangan dan pengikat kasih sayang antara suami istri. 5). Menunjukkan pentingnya dan posisi akad, serta menghargai dan memuliakan perempuan.[38]

Semua hikmah yang tersebut diatas kiranya menjadi *wasā'il*[39] bagi tercapainya maksud *al-tābi'ah* pernikahan , di antaranya adalah memelihara tujuan penting manusia mukallaf yaitu kebolehan bersenang-senang dengan perempuan sebagai istri. Dari eksplorasi penulis terhadap beberapa Hadith mengisyaratkan pemberian mahar dilakukan secara sederhana dan sesuai kemampuan, dari sini penulis berasumsi bahwa hal ini sebagai tujuan moralitas (*akhlaqi*). Seperti disebutkan dalam Hadith:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ جِئْتُ أَهَبُ لَكَ نَفْسِي قَالَ فَنَظَرَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَعَّدَ النَّظَرَ فِيهَا وَصَوَّبَهُ ثُمَّ طَأْطَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأْسَهُ فَلَمَّا رَأَتْ الْمَرْأَةُ أَنَّهُ لَمْ يَقْضِ فِيهَا شَيْئًا جَلَسَتْ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ فَزَوِّجْنِيهَا فَقَالَ وَهَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ قَالَ لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ اذْهَبْ إِلَى أَهْلِكَ فَانْظُرْ هَلْ تَجِدُ شَيْئًا فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ مَا وَجَدْتُ شَيْئًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ وَلَكِنْ هَذَا إِزَارِي قَالَ سَهْلٌ مَا لَهُ رِدَاءٌ فَلَهَا نِصْفُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَصْنَعُ بِإِزَارِكَ إِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ وَإِنْ لَبِسَتْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَجَلَسَ الرَّجُلُ حَتَّى إِذَا طَالَ مَجْلِسُهُ قَامَ فَرَآهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُوَلِّيًا فَأَمَرَ بِهِ

---

[37] Ibn Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Juz I, Tunisia: Dar al-Tunisiyah, 1984, hlm 209.

[38] Asyqar, Umar Sulaiman. *Ahkam zauz fi Dauk Kitab wa Sunnah*, (Riyadh: Darus Nafais, 1997).hlm.24.

[39] *Waṣā'il* menurut Ibn 'Āsyūr adalah hukum yang telah ditetapkan untuk mewujudkan hal yang lain yaitu *maqāṣid*, masing masing *maqāṣid* dan *waṣā'il* ini ada yang dinaskan secara tekstual atau eksplisit dan ada yang diistinbatkan oleh *mujtahid*. *Waṣā'il* jika ditetapkan secara nas oleh syariat maka ia berlaku tetap, sementara *waṣā'il* yang ditetapkan berdasarkan ijtihad berlaku tidak tetap, karena ia hasil ijitihad. Ketidaktetapan hukum juga dilihat dilihat dalam sudut pandang *maqāṣid dan wasā'il*. Ibn 'Āsyūr mengatakan perbuatan dan tindakan yang dimaksud dengan sendirinya dan ditempuh berbagai jalan untuk mewujudkannya sebagai sebagai bentuk kepatuhan atas perintah Allah, sedangkan *waṣāil* ialah hukum yang ditetapkan untuk mewujudkan hal lain yaitu *maqāṣid* dimana masing masing *maqāṣid* dan *waṣāil* ini ada yang dinaskan secara tekstual dan ada yang *istinbat*kan oleh mujtahid. Jabbar Sabil, *Validitas Maqāṣid al-Khalq, Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr*. (Banda Aceh: Pascasarjana UIN ar-Raniry, 2013), hlm.250.

فَدُعِيَ فَلَمَّا جَاءَ قَالَ مَاذَا مَعَكَ مِنْ الْقُرْآنِ قَالَ مَعِيُ ورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا عَدَّدَهَا فَقَالَ تَقْرَؤُهُنَّ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ اذْهَبْ فَقَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنْ الْقُرْآن

Artinya: *Telah menceritakan kepada kami Qutaibah, telah menceritakan kepada kami 'Abd al-'Aziz ibn Abu Hazim dari bapaknya dari Sahl ibn Sa'd al- Sa'idi ia berkata; Seorang wanita datang menemui Rasulullah dan berkata, "Wahai Rasulullah, aku datang untuk menghibahkan diriku untuk Anda." Lalu Rasulullah memandangi wanita itu, beliau arahkan pandangannya ke atas dan ke bawah lalu beliau menundukkan kepalanya. Maka wanita itu melihat bahwa Rasulullah tidak memberi putusan apa-apa terkait dengan dirinya, maka ia pun duduk. Tiba-tiba seorang sahabat berdiri dan berkata, "Wahai Rasulullah, jika Anda tidak berhasrat kepada wanita itu maka nikahkanlah aku dengannya." Maka beliau pun bertanya: "Apakah kamu mempunyai sesuatu untuk dijadikan mahar?" sahabat itu menjawab, "Tidak, demi Allah wahai Rasulullah." Beliau bersabda: "Pergilah kepada keluargamu, dan lihatlah apakah ada sesuatu." Laki-laki itu pun pergi dan kembali seraya berkata, "Tidak, demi Allah wahai Rasulullah, aku tidak mendapatkan sesuatu." Beliau bersabda lagi: "Lihatlah, meskipun yang ada hanyalah cincin dari besi." Laki-laki itu pergi, kemudian kembali dan berkata, "Tidak, demi Allah wahai Rasulullah meskipun hanya cincin besi. Akan tetapi aku mempunya kain ini." Sahl berkata; Ia tidak memiliki kain kecuali setengah. Maka Rasulullah bersabda: "Apa yang dapat kamu lakukan dengan kainmu itu. Jika kamu memakainya maka ia tidak akan kebagian, dan jika ia memakainya maka tidak akan kebagian." Akhirnya laki-laki itu duduk hingga lama, lalu ia beranjak. Kemudian Rasulullah melihatnya hendak pulang. Maka beliau memerintahkan seseorang agar memanggilnya. Ketika laki-laki itu datang, beliau bertanya: "Surat apa yang kamu hafal dari al-Qur`an." Ia berkata, "Yaitu surat ini." Ia menghitungnya. Beliau bersabda: "Apakah kamu menghafalnya dengan baik?" laki-laki itu menjawab, "Ya." Akhirnya beliau bersabda: "Sesungguhnya aku telah menikahkanmu dengan wanita itu dengan mahar hafalan al-Qur`anmu*."[40]

Pemberian mahar para sahabat ada yang kadarnya tinggi, berupa jasa dan juga pemberian mahar dengan kadar rendah, sebagaimana terdapat dalam Hadith:

عَنْ عَامِرِ بْنِ رَبِيْعَةَ اَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِى فَزَارَةَ تَزَوَّجَتْ عَلَى نَعْلَيْنِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ ص:

اَ رَضِيْتِ مِنْ نَفْسِكِ وَ مَالِكِ بِنَعْلَيْنِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. فَاَجَازَهُ. احمد و ابن ماجه و الترمذى و صححه

Artinya*: Imam al-Tirmidzi meriwayatkan dari 'Abdullah ibn 'Amir ibn Rabi'ah bahwa seorang wanita dari Bani Fazarah menikah dengan mahar sepasang sandal, yakni, mahar dari suaminya berupa sepasang sandal yang dipakainya di kedua kakinya. Sepertinya suaminya adalah tukang sepatu. Rasulullah bertanya kepadanya: "Apakah engkau rida terhadap diri dan hartamu dengan sepasang sandal?" Ia menjawab: "Ya," maka Nabi membolehkannya*.[41]

[40] Hadith riwayat al-Muslīm, No. 1424. Imam Muslim, *Sahih Muslīm*, (Riyadh: Darussalam, tt), hlm.50

[41]Hadith riwayat Muslīm, No. 1424. Muslim, *Sahih Muslīm*, (Riyadh: Darussalam, tt), hlm,50.

Dan Hadith:

عَنْ اَنَسٍ رض اَنَّ النَّبِيَّ ص رَأَى عَلَى عَبْدِ الرَّحْمنِ بْنِ عَوْفٍ اَثَرَ صُفْرَةٍ. فَقَالَ: مَا هذَا؟ قَالَ: تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ. قَالَ: بَارَكَ اللهُ لَكَ، اَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ.

Artinya: *Imam al-Bukhārī meriwayatkan dari Anas bahwa 'Abdurrahman ibn 'Auf menikahi seorang wanita dengan mahar seberat biji kurma. Nabi melihat keceriaan pengantin (padanya) lalu bertanya kepadanya, maka dia menjawab: "Aku menikahi seorang wanita dengan mahar emas seberat biji kurma.*[42]

Dan Hadith:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رض قَالَ: لَمَّا تَزَوَّجَ عَلِيٌّ فَاطِمَةَ قَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللهِ ص: اَعْطِهَا شَيْئًا. قَالَ: مَا عِنْدِى شَيْءٌ. قَالَ: اَيْنَ دِرْعُكَ اْلحُطَمِيَّةُ؟ ابو داود و النسائى

Artinya: *Imam Abu Dawud meriwayatkan dari 'Abdullah bin 'Abbas mengatakan, "Ketika 'Ali menikah dengan Fathimah dan hendak menggaulinya, maka Rasulullah bersabda, 'Berikanlah sesuatu kepadanya.'Ia mengatakan, 'Aku tidak mempunyai sesuatu.' Beliau bertanya, 'Di mana baju besimu?' Lalu ia memberikan baju besinya kepada Fatimah, kemudian menggaulinya.*[43]

Berdasarkan Hadith tersebut menunjukkan bahwa praktik pemberian mahar menyesuaikan kemampuan para sahabat. Hal ini cukup realistis mengingat saat itu kalangan sahabat yang baru berhijrah ke Madinah dan belum banyak memiliki modal ekonomi. Dalam hal ini, diasumsikan bahwa sifat moderat syariat sangat membuka peluang terhadap positivasi nilai-nilai moral dalam masyarakat. Secara bahasa mahar semakna dengan kata *nihlah*, yang bermakna bersifat baik, secara terminologis, mahar merupakan pemberian wajib calon suami kepada calon istri Hal ini bertujuan untuk memuliakan perempuan termasuk dengan memberikan mahar dengan kadar yang tinggi sebagaimana yang dipraktikkan Rasulullah. Hal ini penulis temui dalam Hadith:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ النُّفَيْلِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ صَدَاقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ ثِنْتَا عَشْرَةَ أُوقِيَّةً وَنَشٌّ فَقُلْتُ وَمَا نَشٌّ قَالَتْ نِصْفُ أُوقِيَّة

Artinya: *Telah menceritakan kepada kami Abdullah ibn Muhammad al-Nufaili, telah menceritakan kepada kami Abd al-Aziz ibn Muhammad, telah menceritakan kepada kami Yazid ibn al- Had dari Muhammad ibn Ibrahim dari Abu Salamah. Ia berkata; aku bertanya kepada Aisyah mengenai mahar Nabi, ia berkata; dua belas uqiyah dan nusy. Kemudian aku katakan; apakah nusy itu? Ia berkata; setengah uqiyah.*[44]

---

[42] Hadith riwayat Ahmad, No. 24595. Ahmad ibn Hanbal, *Musnād Imam Ahmad ibn Hanbāl*, (Beirut: *Muassasah al-Risalah*, cet. I, 2001), hlm, 53.

[43] Hadith riwayat al-Bukhārī, No. 3280. Al-Bukhārī, *Shahih Bukhārī,* (Riyadh: Darussalam), hlm, 45.

[44] Abu Dawud, Sunan Abu Dawud. No. 2126 *Mausū'ah Hadith al-Syarīf al-Kutūb al-Sittah*. Darussalam, Riyadh, tt. Hlm. 56.

Dan Hadith:

حَدَّثَنَا إِسْحَقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُسَامَةَ بْنِ الْهَادِ ح و حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّيُّ وَاللَّفْظُ لَهُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمْ كَانَ صَدَاقُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ كَانَ صَدَاقُهُ لِأَزْوَاجِهِ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ أُوقِيَّةً وَنَشًّا قَالَتْ أَتَدْرِي مَا النَّشُّ قَالَ قُلْتُ لَا قَالَتْ نِصْفُ أُوقِيَّةٍ فَتِلْكَ خَمْسُ مِائَةِ دِرْهَمٍ فَهَذَا صَدَاقُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَزْوَاجِهِ

Artinya: *Telah menceritakan kepada kami Ishaq ibn Ibrahim telah mengabarkan kepada kami Abdul Aziz ibn Muhammad telah menceritakan kepadaku Yazid ibn Abdullah ibn Usamah ibn Mahdi. Dan diriwayatkan dari jalur lain, telah menceritakan kepadaku Muhammad ibn Abi Umar al-Makki sedangkan lafaznya dari dia, telah menceritakan kepada kami Abd al-Aziz dari Yazid dari Muhammad ibn Ibrahim dari Abu Salamah ibn Abd al-Rahman bahwa dia berkata; Saya pernah bertanya kepada 'Aisyah, istri Nabi; "Berapakah mahar Rasulullah?" Dia menjawab; "Mahar beliau terhadap para istrinya adalah dua belas uqiyah dan satu nasy. Tahukah kamu, berapakah satu nasy itu?" Abu Salamah berkata; Saya menjawab; "Tidak." 'Aisyah berkata; "Setengah uqiyah, jumlahnya sama dengan lima ratus dirham. Demikianlah mahar Rasulullah untuk masing-masing istri beliau*.[45]

Menurut ukuran Hijaz 1 *uqiyah* sebesar 40 *Dirham*. *Nasy* adalah 1/2 *uqiyah* = 20 *dirham*.[46] Dengan demikian, berdasarkan Hadiht di atas bahwa mahar Nabi adalah:

12 *uqiyyah* + 1 *nasy*: 500 *dirham*. Sedangkan nilai 1 *Dirham*: 3 gram (perak). Harga 1 gram (perak) saat ini sekitar Rp 11,000. Jadi 11,000 x 3= 33,000 Maka total mahar Nabi jika berbentuk Rupiah yaitu: 500 x 33,000 = Rp 16,500,000 .

Rasulullah dalam beberapa Hadith lain mempraktikkan pemberian mahar dengan memerdekakan perempuan. Sebagaimana disebutkan dalam Hadith:

"Telah menceritakan kepada kami Ya'qub ibn Ibrahim berkata, telah menceritakan kepada kami Isma'il ibn 'Ulayyah berkata, telah menceritakan kepada kami 'Abd al-'Aziz ibn Suhaib dari Anas ibn Malik bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam berperang di Khaibar. Maka kami melaksanakan shalat shubuh di sana di hari yang masih sangat gelap, lalu Nabi shallallahu 'alaihi wasallam dan Abu Talhah mengendarai tunggangannya, sementara aku membonceng Abu Talhah. Nabi shallallahu 'alaihi wasallam lalu melewati jalan sempit di Khaibar dan saat itu sungguh lututku menyentuh paha Nabi shallallahu 'alaihi wasallam. Lalu beliau menyingkap sarung dari pahanya hingga aku dapat melihat paha Nabi shallallahu 'alaihi wasallam yang putih. Ketika memasuki desa, beliau bersabda: "Allahu Akbar, binasalah Khaibar dan penduduknya! Sungguh, jika kami mendatangi halaman suatu Kaum, maka amat buruklah pagi hari yang dialami oleh orang-orang yang diperingatkan itu . (al-Quran, Surah al-Saffaat: 177). Beliau mengucapkan kalimat ayat ini tiga kali." Anas ibn Malik melanjutkan, "(Saat itu) orang-orang keluar untuk bekerja, mereka lantas berkata, 'Muhammad datang! 'Abd al- 'Aziz berkata, "Sebagian sahabat kami menyebutkan, "Pasukan (datang)! Maka kami pun menaklukan mereka, para tawanan lantas dikumpukan. Kemudian datanglah Dihyah al-Kalbi seraya berkata, "Wahai

[45] Imam al-Tirmidhi, *Jami' Turmudhi*. No. 1113. Beirut: *Darul Ihy Turats Arabī*, tt. Hlm, 79.

[46] Muhyiddin al-Nawawi, *al-Minhaj bi Syarh Shahih Muslim*, (Beirut: Daar al-Ma'rifah, 2007), Juz 9, hlm. 218

Nabi Allah, berikan aku seorang wanita dari tawanan itu!" Maka Nabi shallallahu 'alaihi wasallam berkata, "Pergi dan bawalah seorang tawanan wanita." Dihyah lantas mengambil Shafiyah bint Huyai. Tiba-tiba datang seseorang kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam dan berkata, "Wahai Nabi Allah, Tuan telah memberikan Shafiyah binti Huyai kepada Dihyah! Padahal dia adalah wanita yang terhormat dari suku Quraizhah dan suku Nadlit. Dia tidak layak kecuali untuk Tuan." Beliau lalu bersabda: "Panggillah Dihyah dan wanita itu." Maka Dihyah datang dengan membawa Shafiah. Tatkala Nabi shallallahu 'alaihi wasallam melihat Shafiah, beliau berkata, "Ambillah wanita tawanan yang lain selain dia." Lalu Nabi shallallahu 'alaihi wasallam memerdekakan wanita tersebut dan menikahinya." Tsabit berkata kepada Anas ibn Malik, "Apa yang menjadi maharnya?" Anas menjawab, "Maharnya adalah kemerdekaan wanita itu, beliau memerdekakan dan menikahinya." Saat berada di perjalanan, Ummu Sulaim merias Shafiah lalu menyerahkannya kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam saat malam tiba, sehingga jadilah beliau pengantin. Beliau lalu bersabda: "Siapa saja dari kalian yang memeliki sesuatu hendaklah ia bawa kemari." Beliau lantas menggelar hamparan terbuat dari kulit, lalu berdatanganlah orang-orang dengan membawa apa yang mereka miliki. Ada yang membawa kurma dan ada yang membawa keju/lemak." Anas mengatakan, "Aku kira ia juga menyebutkan sawiq (makanan yang dibuat dari biji gandum dan adonan tepung gandum). Lalu Nabi shallallahu 'alaihi wasallam mencampur makanan-makanan tersebut. Maka itulah walimahan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam.[47]

Kondisi yang digambarkan dalam Hadith ini menujukkan bahwa Rasulullah ingin memudahkan pemberian mahar, dimana Rasulullah mengisyaratkan pemberian mahar sesuai dengan kemampuan. Beberapa Hadith yang penulis nukilkan ini mengisyaratkan bahwa al-Syarī' memerintahkan kewajiban memberikan mahar sebagai *wasā'il* bagi tercapainya maksud pernikahan berupa ketenangan dan kebahagiaan. Menurut al-Syaikh Muhammad al-Tahir ibn 'Asyur, untuk menghindari waham, penetapan *maqāṣid al-syarī'ah* harus memenuhi syarat sebagai berikut:[48]

1. Bersifat pasti (*al-Subūt*), yaitu suatu tujuan syari'at harus diyakini benar, bahkan mendekati pasti.
2. Bersifat jelas (*al-Zuhūr/ al-ittidāh*), indikatornya tidak terjadi perbedaan di kalangan fukaha dalam menetapkannya dan tidak ada kemiripan (tasyabuh) dengan hal lain yang menimbulkan keraguan bagi kebanyakan mereka.
3. Bersifat terukur (*al-indibāth*), yaitu harus memiliki batasan tertentu yang tidak boleh dilanggar dan tidak boleh diabaikan, Artinya, ada kadar tertentu yang menjadi indicator bahwa ia masih dalam batas tujuan syariat, dan kadar itu tidak diragukan.
4. Bersifat konsisten (*al-ittirād*), yaitu tidak berbeda karena perbedaan kondisi suatu daerah (*al-aqtār*), komunitas sosial (*al-qabāil*), dan kota (*al-a'sār*).

Menurut Fahmi Muhammad 'Alwan, nilai-nilai ini dapat diurut secara hirarkis menjadi nilai tujuan (*al-qiyām al-ghaiyyah*) dan nilai sarana (*al-qiyām al-waṣiliyyah*). [49] Menurut Ibn 'Asyur, tujuan syariat sebagai nilai tertinggi adalah memelihara tatatan hidup umat (*hifz al-nizām al-ummah*), dan memeliharanya lewat perbaikan yang meliputi

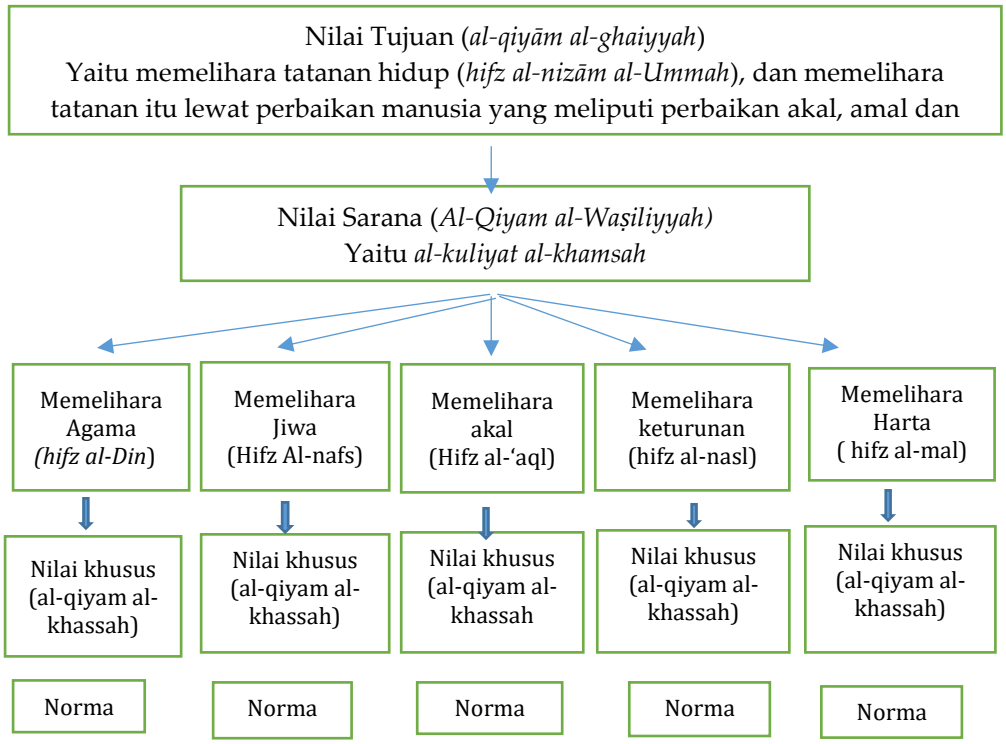
---

[47] Imam al-Bukhārī, (*Shahih al-Bukhārī)* no 5140. Riyadh: Darussalam, tt. Bab al-Nikah, . hlm, 164.

[48] Ibn 'Āsyūr, Muhammad al-Tahir. *Maqāṣīd al-Syari'ah al-Islamiyah, Tahkik*: Muhammad al-Tahir al-Masyawi, Amman: Dar al-Nafais, 2001, hlm. 40.

[49] 'Alwan, *al-Qiyam al-Daruriyah,* hlm, 94, dan 98. Nilai tujuan adalah kehidupan yang layak bagi seluruh manusia, baik individu maupun masyarakat.

perbaikan akal, amal, dan alam. Adapun nilai sarana (*al-qiyām al-waṣiliyyah*) merupakan keseluruhan dari *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*, yaitu *al-kulliyat al-khamsah*.[50] Lalu di bawahnya ditetapkan *al-maqāṣid al-khassah* sebagai nilai khusus (*al-qiyam al-khassah*), baru kemudian dirumuskan normanya. Berikut ilustrasinya:



Memperhatikan hirarki nilai dalam kerangka *maqāṣīd al-Syarī'ah* pada ilustrasi ditas, maka perumusan norma harus dilakukan lewat penemuan nilai khusus (*al-qiyam alkhaṣṣah*) Dalam konteks mahar, tampak benang merah yang dapat digeneralisasi sebagai nilai dari *maqāṣid al-tbi'ah* yaitu syariat mengendaki kemudahan pemberian mahar agar tercapainya maksud *litaskunu*. Dengan mengikuti model perumusan norma yang dikemukakan oleh Ibn 'Asyur, maka hirarki nilai pada masalah praktik mahar dapat diragakan sebagai berikut:

[50] Ibn 'Āsyūr, Muhammad al-Tahir. *Maqāṣīd al-Syarī'ah al-Islamiyah, Tahkik*: Muhammad al-Tahir al-Masyawi, Amman: Dar al-Nafāis, 2001. hlm. 60.

Nilai Tujuan Tertinggi (*al-qiyām al-ghaiyyah*)
Mewujudkan Kebahagian/Ketenangan

↓

Nilai Sarana (*al-qiyām al-waṣiliyyah*)
Memberikan Mahar

↓

Nilai Khusus (*al-qiyām al-khaṣṣah*)
Syariat Menghendaki Kemudahan

↓

Norma

↓

Sesuatu yang memberatkan dalam pemberian mahar adalah pelanggaran syariat yang harus dicegah

Sampai di sini tahap pertama ijtihad *maqāṣidi* dituntaskan, yaitu perumusan nilai (*takhrij al-manāṭh*). *Maqāṣīd al-syarī'ah* ini hanya terwujud jika pernikahan terus berlangsung dengan mahar yang berlaku di masyarakat. Dari itu pengangungan mahar supaya meringankan itu harus dilakukan, tahap kedua adalah *tahkik al-manaṭh*. Menurut Abd ar-Rahman al-Zayidi, *tahkik al-manāṭh* merupakan pengamatan terhadap realitas (*al-waqī'*) dan pengamatan terhadap (*al-ma'al*) realitas yang harus diamati adalah keadaan dan masa tempat dan manusia sebagai individu dan masyarakat, adapun pada efek, yang dikaji adalah hubungan sebab akibatnya dengan suatu perbuatan.[51]

Menurut Bin Zabigah, pada suatu perbuatan dapat bersatu antara maslahat dan mafsadat sehingga harus memilih. Ada kalanya salah satunya unggul sehungga terdapat dua kemungkinan; apakah mendahulukan perwujudan maslahat atau penolakan mafsadat, jika fokus pada penolakan mafsadat (*sādd al-dharī'ah*) maka efek yang heterenom dapat dipilah dalam tiga kemungkinan efek mafsadatnya bersifat pasti, 2) jarang berefek mafsadat, 3). Efek mafsadatnya diyakini telah terjadi dalam banyak kasus.

Dikaitkan dengan praktik pemberian mahar baik dengan kadar tinggi atau sesuatu yang memberatkan tidak boleh menjadikan pernikahan tertunda. Dengan demikian efek mudaratnya bisa dipastikan sehingga cenderung objektif. Sebelumnya ijtihad *takhrij al-manāṭh* memperlihatkan bahwa Hadith Rasululah mengenai mahar yang tinggi dibatasi pada beberapa kalangan sahabat saja, sebagian sahabat memberikan mahar dengan kadar sederhana. Kiranya hal ini menjadi alasan bahwa syariat memberlakukan keringanan (*rukhsah*) guna mencapai maksud *li taskunu* dalam pernikahan.[52] Dalam kaidah al-Yūbi disebutkan:

---

[51] Jabbar Sabil, Kewenangan Pemerintah Menerapkan Sanksi Terhadap Pelaku Distorsi Pasar Berdasar *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Al-Manahij, Vol. XI No 2, Desember 2017, hlm. 5.

[52] Menyerahkan mahar sebagai pemberian wajib untuk mewujudkan kaidah *mawaddah wa rahmah*. Abd. Kohar, Jurnal Nikah, *Kedudukan dan Hikmah Mahar dalam Perkawinan*, 2019, hlm. 46

كلما قويت الوسيلة إلى الأداء كان أثمها أعظم.

Artinya; Manakala sarana diduga kuat menyampaikan pada tujuan, maka pengaruhnya besar.[53]

Kesimpulan

Dari penelitian ini, penulis menyimpulkan bahwa kedudukan mahar bukanlah syarat dan rukun nikah, melainkan pemberian wajib kepada calon Istri. Dasar hukum mahar ini dapat diketahui dari al-Quran maupun al-Hadith. Dari ekplorasi tersebut diketahui bahwa pemberian mahar harus berdasarkan asas kemudahan dan pemuliaan terhadap istri sehinga memberikan rasa terhormat.

Pensyariatan mahar dimaksudkan membawa kepada kemaṣlahatan serta menjadi indikasi praktik tersebut sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah.* Dimana mahar menjadi sarana (*waṣā'il*) bagi tercapainya tujuan pendukung pernikahan (*maqāṣid al-tābi'ah*) yaitu *li taskunu*. Dari sini muncul lahirlah *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah* serta menjadikan pernikahan menjadi langgeng.

Daftar Pustaka

Abd al-Aziz ibn Abd al-Rahman ibn al-Rabi'ah, *Maqasid Syari'*, Riyadh: Maktabah Malik al-Fahd, 2019.

Abd al-Rahman al-Jaziri, al-Fiqh 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah, Beirut; Darul Kutub 'Ilmiyah, 1990.

Abu Isa Muhammad ibn Isa, *Sunan Turmudhi*, Damaskus, Darul Faihak, 1999.

Abu Thayyib, *Tajdīd Uṣūl Fikh*. Kairo; Darul Kutub Ilmiyah, 2005.

Abu Zahrah, Muhammad. *Uṣul Fiqh*, Penerjemah Saefullah, Ma'shum, dkk, Cet. XVI. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2012.

Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, *Mausu'ah Hadith al-Syarif al-Kutub al-Sittah*. Darussalam, Riyadh, tt.

Ahmad ibn Hanbal, Musnad Imam Ahmad ibn Hanbal, Muassasah al-Risalah, cetakan pertama 2001.

Al-Amidi, Ali Muhammad. *Al-Ihkam Li 'Amidi*. Riyadh; Dar Sami', 1984.

Al-Būtī, Muhammad Sa'id Ramadan. *Maqāsīd al-Syarī'ah Islamiyyah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah al-Syarī'ah*, Saudi Arabia: Dar Al-Hijrah, 1998.

Al-Jurjawi, Ali Ahmad. *Hikmah al-Tasyrī' wa Falsafatuh*, Haramain Singapore: Jeddah, tth. terjemahan Nabhani Idris, Indahnya Syari'at Islam. Jakarta:Pustaka al-Kautsar, 2013.

Al- Raisuni, Ahmad. *Nazariyāt al-Maqāṣid 'Inda Imam al-Syāṭibī*. Kairo: Makhad Ali Lil Fikr al- Islami, 1995.

Al-Syaṭibi. *Al-Muwafaqat fi Uṣul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t., jld.II.

Al- Sidqi, Teungku Muhammad Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001).

Al-Suyuṭī, *Kaidah Fikhiyah*. Kairo: Darussalam, 2009.

[53] Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 449.

Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, *Jami al- Bayan al Ta'wil* Al-Quran, penerjemah: Abdul Somad, Yusuf Hamdani, dkk, jilid 3, 12, 13, 21, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

Dahlan, Abdul Aziz. *Ensiklopedi Hukum Islam*, jld. III. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001.

Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, Bandung; Pustaka Setia, 2010.

I.B. Wirawan, *Teori-Teori Sosial Dalam Tiga Paradigma*. Prenada Media, Jakarta, 2012.

Ibn 'Āsyūr, Muhammad al-Tahir. *Maqāṣīd al-Syarī'ah al-Islamiyah, Tahkik*: Muhammad al-Tahir al-Masyawi, Amman: Dar al-Nafāis, 2001.

Jabbar Sabil, Kewenangan Pemerintah Menerapkan Sanksi Terhadap Pelaku Distorsi Pasar Berdasar *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Al-Manahij, Vol. XI No 2, Desember 2017.

Jasser Auda. *Membumikan Hukum Islam, melalui Maqāṣīd al-Syarī'ah.* (Bandung: Mizan, 2008).

Louis Ma'luf, *al-Munjīd fi al-Lughah wal-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986

Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998).

Umar Sulaiman, *Ahkām al- Zawāj*, (Oman: Dar al- Nafais, 2013).

Yusuf, Husen Muhammad. *Ahdaf al-Usrah fi al-Islam*. Kairo: Dar I'tisham, 1997.

Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Jakarta; Pustaka al-Kauthar, 2007).