

**KONSEP MAHAR DALAM PEMIKIRAN IMAM ABŪ ZAKARIĀ YAHYĀ BIN
SYARAF AL-NAWĀWI DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PEMBARUAN
HUKUM KELUARGA DI INDONESIA**

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
Guna Memenuhi Salah Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar
Magister Hukum dalam Ilmu Hukum Keluarga Islam

Oleh:

Ai Ulfaturrosyidah

NPM: 1974130018



**HUKUM KELUARGA ISLAM
PASCASARJANA (PPs)
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
1443 H/2022 M**

**KONSEP MAHAR DALAM IMAM ABŪ ZAKARIĀ YAHYĀ BIN SYARAF AL-
NAWĀWI DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PEMBARUAN HUKUM
KELUARGA DI INDONESIA**

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
Guna Memenuhi Salah Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar
Magister Hukum dalam Ilmu Hukum Keluarga Islam

Oleh:

Ai Ulfaturrosydh

NPM: 1974130018

Pembimbing I : Dr. Maimun, SH., M.A

Pembimbing II : Dr. Siti Mahmudah, M.Ag.

**HUKUM KELUARGA ISLAM
PASCASARJANA (PPs)
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
1443 H/2022 M**

PERNYATAAN ORISINALITAS

Saya yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Ai Ulfaturrosyda
NPM : 1974130018
Program Studi : Hukum Keluarga Islam

Menyatakan dengan sebenar-benarnya tesis ini berjudul: **KONSEP MAHAR DALAM PEMIKIRAN IMĀM ABŪ ZAKARIĀ YAHYĀ BIN SYARAF AL-NAWĀWI DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DI INDONESIA**, adalah benar karya asli saya, kecuali yang disebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Bandar Lampung, 20 September 2022
Yang Menyatakan,



AI ULFATURROSYDAH

NPM 1974130018

ABSTRAK

Mahar merupakan pemberian wajib pihak laki-laki sebagai calon suami kepada pihak perempuan sebagai calon istri. Mengenai kadar mahar masih belum ada penentuannya standar minimal dalam perkawinan di Indonesia. dalam kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn* menyebutkan batas minimal mahar 10 dirham dan maksimal 500 dirham.

Rumusan masalah pada penelitian ini adalah *pertama*, bagaimana konsep mahar dalam pemikiran Imam Abū Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawāwi dalam kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn*? *Kedua*, bagaimana mahar dalam hukum keluarga di Indonesia? *Ketiga*, bagaimana kontribusi pemikiran Imam Abū Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawāwi terkait mahar dalam hukum keluarga di Indonesia?. Jenis penelitian ini adalah Kualitatif dengan menggunakan metode pustaka (*library research* serta menggunakan teori teori '*urf* dan *maṣlāḥah mursalah* dan pendekatan filosofis, historis dan ushul fikih adapun data primernya itu bersumber dari kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn* karangan Imam Abū Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawāwi

Hasil dari penelitian ini adalah *Pertama*, Mahar menurut Imam Nawāwi termasuk dalam syarat sah pernikahan sehingga tidak menyebabkan rusaknya akad apabila tidak disampaikan saat akad nikah. Meskipun ini harus tetap dibayarkan. Batas minimal dan maksimal mahar sunnahnya ialah minimal 10 Dirham (Rp. 480.000,00). dan maksimal 500 Dirham (Rp. 24.000.000,00),. Dalam pembayarannya, boleh dilaksanakan atau diberikan dengan kontan atau hutang, akan tetapi disunnahkan untuk membayarkannya secara kontan. *Kedua*, kasus yang sering terjadi di tengah masyarakat Indonesia, yang mana mereka menerapkan mahar baik itu bentuk maupun jumlahnya dengan berbagai macam, ada yang tinggi bahkan ada yang rendah. Besar kecilnya mahar itu tidak menjadi suatu masalah, asalkan keduanya saling setuju sebagaimana dijelaskan dalam Pasal 31 KHI. *Ketiga*, Ditinjau dari teori '*urf* dan *maṣlāḥah mursalah* bahwa penetapan besaran mahar menurut Imam Nawāwi tersebut jika dikaitkan dalam konteks sosial muslim Indonesia, bahwa hal tersebut bisa disesuaikan dengan adat kebiasaan masyarakat Indonesia, yang mana mayoritas mereka menganggap bahwa mahar bisa dilihat dari status sosialnya, menurut penulis, bahwa batasan minimal mahar yang dikatakan oleh Imam Nawāwi hanya perlu diambil konsepnya saja, adapun jumlahnya harus berbeda, tergantung pada kemampuan calon suami yang akan menikah. Misalnya ditetapkan bagi calon suami yang kaya minimal maharnya 20 gram emas, yang menengah 10 gram emas dan yang miskin 5 gram. Lalu ditetapkan batas maksimalnya mahar secara umum 100 gram emas, Meskipun tidak wajib tetapi aturan ini penting sekali dibuat secara tertulis agar bisa menjadi pedoman dalam menetapkan mahar dalam perkawinan.

Keyword: Mahar, Imam Abū Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawāwi, Kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn*

ABSTRACT

Mahar is an obligatory gift from a man as a prospective husband to a woman as a prospective wife. Regarding the level of mahar, there is still no determination of the minimum standard in marriage in Indonesia. in the book *Rauḍah al-Ṭālibīn* mentions the minimum mahar limit of 10 dirhams and a maximum of 500 dirhams.

The formulation of the problem in this study is *first*, how is the concept of mahar in the thought of Imam Abū Zakaria Yaḥya bin Syaraf al-Nawāwī in the book *Rauḍah al-Ṭālibīn*? *Second*, how is the mahar in family law in Indonesia? *Third*, what is the contribution of Imam Abū Zakaria Yaḥya bin Syaraf al-Nawāwī's thoughts regarding mahar in family law in Indonesia?. This type of research is qualitative by using library research and using the theory of 'urf and maṣlāḥaḥ mursalaḥ and philosophical, historical and uṣhul fiqh approaches while the primary data comes from the book *Rauḍah al-Ṭālibīn* by Zakaria Yaḥya bin Syaraf al-Nawāwī

The results of this study are *First*, the mahar according to Imam Nawawi is included in the legal requirements of marriage so that it does not cause damage to the contract if it is not submitted during the marriage contract. Although this must still be paid. The minimum and maximum sunnah mahar is a minimum of 10 Dirhams (Rp. 480.000,00). and a maximum of 500 Dirhams (Rp. 24,000,000.00). In the payment, it may be carried out or given in cash or debt, but it is sunnah to pay it in cash. *Second*, the case that often occurs in Indonesian society, where they apply mahar in various forms and amounts, some are high and some are low. The size of the mahar is not a problem, as long as both agree to each other as explained in Clause 31 of the KHI. *Third*, review from the theory of 'urf and maṣlāḥaḥ mursalaḥ that the determination of the amount of mahar according to Imam Nawāwī, if it is related to the social context of Indonesian Muslims, that it can be adapted to the customs of the Indonesian people, where the majority of them think that the mahar can be seen from their social status, According to the author, the minimum mahar limit stated by Imam Nawawi only needs to be conceptualized, while the amount must be different, depending on the ability of the prospective husband who will marry. For example, it is set for a rich future husband to have a minimum mahar of 20 grams of gold, 10 grams of gold for the middle class and 5 grams for the poor. Then the maximum limit for the mahar is generally 100 grams of gold. Although it is not mandatory, it is very important that this rule be made in writing so that it can be a guide in determining the mahar in marriage.

Keyword: Mahar, Imam Abū Zakaria Yaḥya bin Syaraf al-Nawāwī, the book *Rauḍah al-Ṭālibīn*



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCASARJANA (PPS)

Alamat: Jl. Z.A Pagar Alam, Labuhan Ratu Bandar Lampung. Tlp. (0721) 5617070

Website : pasca.radenintan.ac.id, Email : pascasarjana@radenintan.ac.id

PENGESAHAN

Tesis yang berjudul “Konsep Mahar Dalam Pemikiran Imām Abū Zakariā Yahyā Bin Syaraf Al-Nawāwī Dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga Di Indonesia” ditulis oleh Ai Ulfaturrosyidah NPM 1974130018, telah di ujikan dalam Ujian Terbuka tanggal 25 Mei 2022 di Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung.

TIM PENGUJI

Ketua : Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, S.Ag., M.Si. : (.....)

Penguji I : Dr. H. Iskandar Syukur, M.A. : (.....)

Penguji II : Dr. Maimun, S.H., M.A. : (.....)

Penguji III : Dr. Siti Mahmudah, M.Ag. : (.....)

Sekretaris : Dr. Abdul Qodir Zaelani, S.HI., M.A. : (.....)

Mengetahui
Direktur Program Pascasarjana
UIN Raden Intan Lampung

Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, S.Ag., M.Si

NIP. 198710182018012001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCASARJANA (PPS)

Alamat: Jl. Z.A Pagar Alam, Labuhan Ratu Bandar Lampung, Tlp. (0721) 5617070
Website : pasca.radenintan.ac.id, Email : pascasarjana@radenintan.ac.id

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Nama : **Ai Ulfaturrosyidah**
NPM : **1974130018**
Judul Tesis : **Konsep Mahar Dalam Pemikiran Imām Abū Zakariā
Yahyā Bin Syaraf Al-Nawāwī Dan Kontribusinya
Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga Di Indonesia**
Program Studi : **Hukum Keluarga Islam**

Telah disetujui untuk diajukan dalam Ujian Tertutup pada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

Bandar Lampung, 30 November 2021

MENYETUJUI

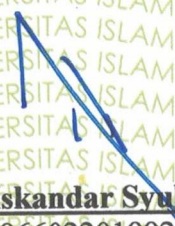
Pembimbing I

Pembimbing II


Dr. Maimun, S.H., M.A.
NIP. 1966022019920329002


Dr. Siti Mahmudah, M.Ag.
NIP. 196706041997082004

Mengetahui
Ketua Program Studi Hukum Keluarga Islam


Dr. H. Iskandar Syukur, M.A.
NIP. 1966022019920329002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCASARJANA (PPS)

Alamat: Jl. Z.A Pagar Alam, Labuhan Ratu Bandar Lampung. Tlp. (0721) 5617070

Website : pasca.radenintan.ac.id, Email : pascasarjana@radenintan.ac.id

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Tesis yang berjudul **"Konsep Mahar Dalam Pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā Bin Syaraf Al-Nawāwī Dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga Di Indonesia"** ditulis oleh Ai Ulfaturrosyidah NPM **1974130018**, telah di ujikan dalam Ujian Tertutup tanggal 10 Desember 2021 di Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung.

TIM PENGUJI

Ketua : Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, S.Ag., M.Si. : (.....)

Penguji I : Dr. H. Iskandar Syukur, M.A. : (.....)

Penguji II : Dr. Maimun, S.H., M.A. : (.....)

Penguji III : Dr. Siti Mahmudah, M.Ag. : (.....)

Sekretaris : Dr. Abdul Qodir Zaelani, S.H., M. A. : (.....)

Mengetahui
Direktur Program Pascasarjana
UIN Raden Intan Lampung

Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, S.Ag., M.Si
NIP. 198710182018012001

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab latin yang merupakan hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf latin dapat dilihat pada halaman berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	tidak dilambangkan	A
ب	Bā'	B	Ba
ت	Ta'	T	Ce
ث	Sa'	Ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Ja'	J	Je
ح	Ha'	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ẓ	zet (dengan titik di atas)

ر	Rā'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Sya'	sy	es dengan ya
ص	Sa'	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Da'	Ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ta'	Ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za'	Ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'Ain	'A	koma terbalik di atas
غ	Ghain	G	Ge
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El

م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Waw	W	We
هـ	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	A	Apostrof
ي	yā'	Y	Ya

B. Konsonan Rangkap karena *syaddah* Ditulis Rangkap

متعددة	Ditulis	<i>muta'addidah</i>
عدة	Ditulis	<i>'iddah</i>

C. *Tā' marbūṭah*

Semua *tā' marbūṭah* ditulis dengan *h*, baik berada pada akhir kata tunggal ataupun berada di tengah penggabungan kata (kata yang diikuti oleh kata sandang “al”). Ketentuan ini tidak diperlukan bagi kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya kecuali dikehendaki kata aslinya.

حكمة	Ditulis	<i>ḥikmah</i>
------	---------	---------------

علة	Ditulis	<i>‘illah</i>
كرامة الأولياء	Ditulis	<i>karāmah al-auliya’</i>

D. Vokal Pendek dan Penerapannya

-----◌َ-----	Fathah	ditulis	<i>a</i>
-----◌ِ-----	Kasrah	ditulis	<i>i</i>
-----◌ُ-----	Ḍammah	ditulis	<i>u</i>

فَعَلَ	Fathah	ditulis	<i>fa‘ala</i>
ذَكَرَ	Kasrah	ditulis	<i>ẓukira</i>
يَذْهَبُ	Ḍammah	ditulis	<i>yaẓhabu</i>

E. Vokal Panjang

1. fathah + alif	ditulis	<i>ā</i>
جاهليّة	ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2. fathah + ya’ mati	ditulis	<i>ā</i>
تَنَسَّى	ditulis	<i>tansā</i>
3. Kasrah + ya’ mati	ditulis	<i>ī</i>
كَرِيم	ditulis	<i>karīm</i>
4. Dammah + wawu mati	ditulis	<i>ū</i>
فُرُوض	ditulis	<i>funūd</i>

F. Vokal Rangkap

1. fathah + ya' mati	ditulis	<i>ai</i>
بينكم	ditulis	<i>bainakum</i>
2. fathah + wawu mati	ditulis	<i>au</i>
قول	ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أَنتُمْ	ditulis	<i>a'antum</i>
أُذَّتْ	ditulis	<i>u'iddat</i>
لَفَنَشَكَرْتُمْ	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah* maka ditulis dengan menggunakan huruf awal “al”

القرآن	ditulis	al-Qur'an
القياس	ditulis	<i>al-qiyas</i>

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah* ditulis sesuai dengan huruf pertama *syamsiyyah* tersebut

السَّمَاءِ	ditulis	<i>al-samā'</i>
الشَّمْسِ	ditulis	<i>al-syams</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya

ذوى الفروض	ditulis	<i>zawī al-furūd</i>
أهل السنّة	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

J. Maddah

Maddah atau vokal yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
اَ ... اِ ...	<i>Fathah</i> dan <i>alif</i> atau <i>ya</i>	a	a dan garis di atas
اِ	<i>Kasrah</i> dan <i>ya</i>	i	i dan garis di atas
اُ	<i>Dammah</i> dan <i>wau</i>	u	u dan garis di atas

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya milik Allah swt, yang telah memperjelaskan hukum-hukum Islam kepada hamba-hamba-Nya, menganugerahkan hamba-hamba-Nya dengan diturunkannya kitab suci sebagai penjelas, mengutus seseorang yang dengan dirinya menjadi petunjuk hidayah lagi terpercaya, salawat serta salam atasnya, para sahabatnya, serta yang mengikutinya dengan ihsan hingga hari akhir.

Penulisan tesis ini dimaksudkan untuk mengkaji lebih mendalam literatur Islam atau khazanah Islam agar dapat dirasakan manfaatnya oleh generasi sekarang. Tesis ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih keilmiahannya khususnya dalam bidang hukum keluarga, selain itu tesis ini dimaksudkan untuk memenuhi tugas akhir akademik dalam rangka memperoleh gelar Magister dalam bidang Hukum Keluarga pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

Disampaikan ucapan terimakasih yang setinggi-tingginya kepada berbagai pihak yang mendukung terselesaikannya tesis ini walaupun dengan segala keterbatasannya. Dihaturkan ucapan kepadanya:

1. Prof. H. Wan Jamaluddin. Z. S.Ag., M.Ag., Ph. D., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.
2. Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, S.Ag., M.Si. selaku Direktur, dan Dr. H. Jamal Fakhri, M.Ag., selaku Wakil Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.
3. Dr. Hj. Zuhraeni, S.H., M.H., selaku Ketua, Dr. Abdul Qodir Zaelani, S.HI. M.A., selaku Sekretaris dan Rusmalina, S.E selaku Staf Program Magister Hukum Keluarga Islam Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.
4. Bapak Dr. Maimun, SH M.A., sebagai pembimbing I dan Dr. Siti Mahmudah, M.Ag., sebagai pembimbing II. Semoga Allah melimpahkan ridho dan rahmat-Nya kepada beliau.

5. Seluruh dosen, asisten dosen dan pegawai Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung yang telah membimbing penulis selama mengikuti perkuliahan;
6. Pimpinan dan pegawai perpustakaan UIN Raden Intan Lampung;

Tidak ada kebaikan kecuali berbalas kebaikan yang serupa. Semoga jasa dan amal bakti mereka memperoleh kebaikan langsung dari Allah swt,. Dengan segala kerendahan hati, penulis berharap semoga tesis ini dapat memberikan manfaat bagi kemajuan bangsa, negara, dan agama. Kritik dan saran sangat diharapkan demi kesempurnaan tesis ini.

Bandar Lampung, 25 September
2022

Penulis,

AI ULFATURROSYDAH

NPM 1974130018

PERSEMBAHAN

Tesis ini saya persembahkan untuk :

1. Bapak dan Ibunda Tercinta semoga senantiasa diberikan kesehatan. Semoga Allah Swt mengangkat derajat kedua orang tuaku. Aamiin.
2. Suami dan Anak tercinta semoga senantiasa diberikan kesehatan. Semoga Allah Swt memberi kesehatan atas keduanya. Aamiin.
3. Semua kawan-kawan kuliah pascasarjana S2 Hukum Keluarga Islam, yang telah menjadi motivator dan inspirator sehingga penulis bisa menyelesaikan pendidikan ini.
4. Almamaterku tercinta UIN Raden Intan Lampung, tempatku menempuh studi, menimba ilmu pengetahuan.

DAFTAR ISI

PERNYATAAN ORISINALITAS.....	iii
ABSTRAK	iv
LEMBAR PENGESAHAN	vi
PERSETUJUAN UJIAN TERTUTUP.....	vii
PERSETUJUAN UJIAN TERBUKA.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI	ix
KATA PENGANTAR.....	xv
PERSEMBAHAN.....	xvii
DAFTAR ISI.....	xviii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Dan Pembatasan Masalah	5
C. Rumusan Masalah	6
D. Tujuan Penelitian.....	6
E. Manfaat Penelitian.....	7
F. Kajian Pustaka	7
G. Kajian Teori Dan Kerangka Pikir.....	12
1. Kajian Teori	12
2. Kerangka Pikir	30
H. Pendekatan Penelitian.....	31
I. Metode Penelitian.....	31
1. Jenis Penelitian	31
2. Sifat Penelitian.....	31
3. Data Penelitian.....	32
4. Metode Pengumpulan Data	33
5. Pengelolaan Data	33
6. Metode Analisis Data dan Penarikan Kesimpulan	33
BAB II LANDASAN TEORI	34
A. Biografi Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi.....	34
1. Riwayat Hidup Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi ...	35

2. Riwayat Pendidikan Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi	36
3. Murid-murid Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi	65
B. Mahar dalam Hukum Keluarga di Indonesia	65
C. Ketentuan Mahar dibebberapa Masyarakat Indonesia	70
BAB III PEMIKIRAN IMAM ABŪ ZAKARIĀ YAHYĀ BIN SYARAF AL-NAWĀWI TERKAIT MAHAR.....	73
A. Pengertian Mahar	73
B. Dasar Hukum Mahar	80
1. Al-Qur'an.....	80
2. Al-Hadis.....	82
C. Syarat Mahar	84
D. Pembagian Mahar.....	86
E. Standar Pemberian Mahar dalam Islam.....	89
F. Konsep Mahar Menurut Menurut Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi	95
G. Pembayaran Mahar Menurut Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi	101
BAB IV ANALISIS DATA.....	104
A. Konsep Mahar dalam Pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi dalam Kitab <i>Rauḍah al-Ṭālibīn</i>	104
B. Mahar dalam Hukum Keluarga di Indonesia	113
C. Kontribusi Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi terkait Mahar dalam Hukum Keluarga di Indonesia	117
BAB V PENUTUP.....	122
A. Kesimpulan.....	122
B. Rekomendasi	123
DAFTAR PUSTAKA	124

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kehadiran Islam yang dibawa Baginda Nabi Muhammad Saw. adalah agama yang membawa keadilan, perdamaian dan kebaikan. Kehadirannya membawa nilai-nilai kemanusiaan dan peradaban. Asas-asasnya mengandung nilai universal, sempurna, elastis dan dinamis, sistematis dan bersifat *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*. Kesemua asas-asas ini menjadi pedoman bagi umat Islam dimanapun berada.¹ Salah satu yang diatur oleh asas Islam adalah tentang hukum perkawinan, yang didalamnya membahas banyak aturannya secara terperinci, diantaranya adalah tentang mahar yang telah dibahas oleh banyak para ulama klasik dan kontemporer.

Di Negara Indonesia dalam hukum terkait mahar telah diatur Kompilasi Hukum Islam pada Pasal 30 yang menyatakan bahwa “Calon mempelai pria wajib membayar mahar kepada calon mempelai wanita yang jumlah, bentuk dan jenisnya disepakati oleh kedua belah pihak”.² Mengenai jenis mahar yang diberikan juga terjadi perbedaan pendapat. Ulama mayoritas berpendapat bahwa mahar dapat berupa uang, jasa, atau apapun yang dapat bermanfaat untuk masa depan.³

Diskursus tentang mahar oleh para pakar tafsir juga telah banyak dilakukan. Namun, khazanah konsep mahar tampak masih belum diungkap secara paripurna terutama terkait ukuran minimum jumlah mahar dalam ranah kontekstual di

¹ Abdul Qodir Zaelani, “Konsep *Ta'aqquli* Dan *Ta'abbudi* Dalam Konteks Hukum Keluarga Islam” (Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Vol 6, No 1 2014), h.2

² Pasal 30, Kompilasi Hukum Islam.

³ Pada prinsipnya, mahar itu harus bermanfaat, bukan sesuatu yang dipakai, dimiliki dan dimakan karena hal ini untuk menghormati perempuan. Dalam hal ini Ibn Rushd mereduksi mahar hanya kepada benda saja, karena perempuan merasa dihargai bukan karena benda saja. Ketika ia mengatakan bahwa mahar harus berupa sesuatu yang dapat ditukar dan ini jelas merujuk kepada sesuatu benda. Padahal, sesuatu yang bermanfaat itu tidak selalu dikaitkan dengan ukuran umum tetapi bersifat subjektif sehingga tidak selalu dikaitkan dengan benda. Dalam hal ini calon istrilah yang mempunyai hak menilai, dan hal ini sangat kondisional. Lihat : Al-Kasani, *al-Bada'i' al-sana'i*, juz II, (t.t.: Dar al-Fikr, t.th), h. 275.

Indonesia sekarang. Eksistensi mahar dalam perkawinan menjadi perdebatan unik di kalangan ulama fiqh, baik ulama klasik maupun kontemporer.

Perdebatan mereka tidak lain karena perbedaan landasan yang dipakai dalam berijtihad terlebih dalam penentuan batas minimum pemberian mahar. Terlepas dari itu, saat ini mahar nampaknya menjadi sebuah kewajaran atau bahkan ada asumsi yang menganggap mahar adalah sebuah kewajiban yang harus ditunaikan untuk memenuhi keinginan wanita. Dan memang wanita pun juga berhak menentukan jumlah mahar yang diinginkan sekaligus seorang wanita juga berhak memberikan prasyarat selain mahar agar ia dapat dinikahi. Dan orang lain tidak boleh menjamah mahar tersebut apalagi mempergunakannya meskipun suaminya sendiri, kecuali dengan kerelaan istri.⁴

Sebetulnya problematika mahar di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari suatu pemahaman bahwa Islam sebenarnya ingin meluruskan konsep mahar agar tidak sama dengan konsep mahar pada waktu pra Islam dahulu kala yang dianggap melecehkan perempuan. Pemahaman terhadap mahar yang disepakati sebagai kepemilikan ini bisa dicermati dari pandangan, misalnya, Mazhab Hanafi yang membolehkan akad pernikahan menggunakan lafal *al-tamlik* (kepemilikan), *al-hibah* (penyerahan), dan *al-bay'* (penjualan).⁵ sebagai sebuah kesan dan anggapan bahwa mahar sebagai pembelian terhadap perempuan. Bahkan lebih ekstrim lagi menurut Imam Syafi'i bahwa apa saja yang membolehkan, baik dengan harga, jual beli atau sewa menyewa maka kebolehan tersebut juga berlaku bagi wanita dalam urusan mahar ini.⁶ Kalau hasil konsepsinya dipahami dengan demikian, maka bagaimana dalam tataran empiris, hal ini tentu saja bisa menjadi alasan suami untuk kemudian bisa berbuat sesuka hati terhadap isteri.

⁴ Abdurrahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 85.

⁵ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab: Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali*, Terj. Masykur AB, Afif Muhammad, dan Idrus Al-Kaff, (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1996), h. 309.

⁶ Mahmud Matrahi, *Mukhtasar al-Muzni 'ala al-Um*, Cet. 1, Juz.9, (Beirut:Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, 1994), h. 192.

Dalam konteks ini mungkin pernyataan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan yaitu Meutia Hatta bisa menjadi renungan bagi kita semua. Meutia Hatta berpendapat bahwa pembatasan suami kepada istrinya disebabkan oleh budaya mahar dalam perkawinan. Budaya ini melahirkan pandangan bahwa perempuan telah dibelinya. Ia juga berpendapat bahwa dengan pemilikan itu, laki-laki merasa berhak melakukan apa saja sesuai dengan kehendaknya. Lalu terjadilah penguasaan atau dominasi laki-laki terhadap perempuan. Menurutnya yang kerap terjadi pada perkawinan di Indonesia, suami sebagai penguasa penuh berhak atas semuanya. Baik itu menentukan aturan, standar moral, serta kehidupan istri dan anak-anaknya. Sementara, istri dan anak diposisikan sebagai pihak yang menerima aturan dan sekadar pendukung suami.⁷

Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maupun dalam Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) tidak mengatur lebih rinci terkait dengan kadar pemberian mahar, hanya saja pada kedua aturan tersebut membahas apa itu mahar dan peruntukannya. Seiring berjalannya waktu bahkan mengikuti tren tradisi praktek mahar di masyarakat pada era modern saat ini, mengalami perubahan yang signifikan.

Teori modernisasi menegaskan bahwa masyarakat mengalami perubahan linear, dari komunitas sederhana yang identik dengan kelas bawah dan bercirikan kehidupan tradisional-agraris, ke masyarakat industri-teknologi yang cenderung mengapresiasi nilai-nilai simbolik dalam kehidupan, baik simbol penampilan aksesoris (perhiasan) atau simbol keagamaan. Masyarakat Muslim Indonesia di tahun 1970-an masih sangat tradisional dan terus bergumul dengan usaha pemenuhan hajat ekonomi di tarap awal sejahtera. Di penghujung abad XX dan di awal abad XXI taraf hidup masyarakat mengalami peningkatan signifikan yang diikuti dengan perubahan gaya dan orientasi pemaknaan hidup. Dalam konteks peningkatan ini, orang mulai mengejar target ritme hidup non material. Gaya hidup glamour mulai menjadi ciri baru masyarakat yang sedang

⁷ Sumber suara karya online sebagaimana dikutip oleh Ipah Jahrotunasipah, *Tradisi Mahar: Pemberian ataukah Pembelian?* Jurnal Rahima, edisi 37, 2012.

berkembang. Orang kaya baru tanpa malu bahkan bangga pamer gaya hidup mereka yang sering berpenampilan berlebihan.⁸

Di daerah yang bercirikan kota metropolitan, seperti DKI Jakarta, mahar perhiasan dan simbol keagamaan belakangan menjadi semakin lazim. Variasi tren tradisi mahar menurut daerah-daerah yang ada di Indonesia, tidak dapat dipisahkan dari cara lokal memaknai pernikahan. Salah satu contohnya pada masyarakat Banjar masih cenderung menjadikan jumlah mahar sebagai indeks status sosial. Dalam konteks ini ada perasaan malu jika anggota keluarga menikah dengan mahar yang murah. Bahkan ada keluarga perempuan lebih memilih membatalkan lamaran daripada berniat mengurangi jumlah mahar. Mahar yang rendah bisa dinilai merendahkan martabat keluarga perempuan. Dalam kasus seperti ini ada sindiran sinis dari keluarga perempuan bahwa “harga sapi dan kerbau saja lebih mahal dibanding jumlah mahar yang diberikan”. Dengan kata lain, di saat masyarakat Banjar tetap cenderung menilai mahar sebagai indeks nobilitas keluarga besar, mahar yang tinggi akan selalu tetap dibanggakan. Akibatnya, mahar yang mahal akan tetap menjadi *icon* model praktek mahar di masyarakat.⁹

Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi adalah seorang ulama yang mengarang sekian banyak kitab.¹⁰ Beliau lahir pada bulan Muharram, tahun 631 H. Beliau datang ke Damaskus pada tahun 649 H., kemudian tinggal di Rawahiah untuk belajar. Beliau berhasil menghafal kitab *al-Tanbih* hanya dalam waktu empat bulan setengah kemudian menghafal kitab *al-Muhazab* pada sisa bulan-bulan berikutnya dengan menggurukannya kepada syaikh beliau, Ishaq bin Ahmad.¹¹

⁸ Noramin Aini, “Tradisi Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia”, dalam *Jurnal Ahkam*: Vol. XIV, No. 1, Januari 2014.

⁹ Noramin Aini, “Tradisi Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia”, dalam *Jurnal Ahkam*: Vol. XIV, No. 1, Januari 2014.

¹⁰ Bahwa Imam Nawāwi yang dimaksud di sini adalah Imam Nawāwi yang berasal dari Damaskus yang memiliki nama lengkap Imām Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf bin Muri bin Hasan bin Husain bin Muhammad bin Jum’ah bin Hizam al-Hizami al-Nawāwi. Bukan Imam Nawāwi al-Bantani.

¹¹ Syaikh Ahmad Farid, *Min A’lam As-Salaf*, Penerjemah: Masturi Ilham & Asmu’i Taman, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), h. 756.

Karya-karya beliau diantara kitab-kitab karangan beliau adalah *Syarh Ṣaḥih Muslim*, *Riyāḍoh-Ṣālihin*, *al-Aẓkar*, *al-Arba'in*, *al-Irsyad* (dalam bidang ilmu hadits), *al-Taqrīb* (ringkasan), kitab *al-Mubhamat*, *Tahrir al-Alfāz li al-Tanbih*, *al-'Umbah fī Tasīh at-Tanbih*, *al-Idāh* (mengenai manasik dalam satu jilid, disamping masih mempunyai tiga kitab manasik lainnya), *al-Tibyan fī Adab Hamalat al-Qur'an*, *al-Fatawa* (kumpulan fatwa beliau), *al-Rauḍah* (empat kitab tebal), *Syarh al-Muḥaḍab* (empat jilid, sampai bab: *al-Muṣarrah*), syarah terhadap beberapa bagian dari *Ṣaḥih al-Bukhari* dan dari *al-Wasīṭ*, menulis beberapa masalah hukum, sekian banyak kitab mengenai nama-nama dan bahasa, beberapa tulisan mengenai tingkatan para fuqaha', serta tahqiq mengenai masalah fikih sampai pada bab: Salat Musafir.¹² Dalam kitabnya yang berjudul *Rauḍah al-Ṭālibīn* juga membahas tentang konsep mahar dalam perkawinan. Yang mana pemikirannya terkait dengan mahar bahwa terdapat kadar minimal dan maksimalnya.

Berdasarkan hal tersebut, maka penulis tertarik untuk meneliti dan mengkaji pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi untuk menemukan khazanah baru tentang kajian ini. Sehingga, pemikiran-pemikiran dapat diketahui terkait konsep mahar sehingga dapat berkontribusi pada pembaruan hukum keluarga di Indonesia. Dari sini peneliti memfokuskan penelitian dengan judul “Konsep Mahar dalam Pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi dan Kontribusinya terhadap Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia”.

B. Identifikasi Dan Pembatasan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah yaitu:

- a. Minimnya pemahaman masyarakat terhadap aturan mahar dalam hukum Islam.

¹² Imam Muhyiddin al-Nawāwi, et.al., *Penjelasan Lengkap Hadits Arba'in al-Nawāwi: Penjabaran Hukum-Hukum Islam dalam Kitab Hadits Karya Imam al-Nawāwi*, (Solo: Pustaka Arafah, 2011), h. 18-21.

- b. Problematika mahar di Indonesia yang tidak bisa dilepaskan dari suatu pemahaman bahwa Islam sebenarnya ingin meluruskan konsep mahar agar tidak sama dengan konsep mahar pada waktu pra Islam dahulu kala yang dianggap melecehkan perempuan.
- c. Konsep mahar belum diungkap secara paripurna terutama terkait ukuran minimum jumlah mahar dalam ranah kontekstual di Indonesia saat ini.
- d. Tradisi mahar di Indonesia yang berragam, yang mana Indonesia masih cenderung menjadikan jumlah mahar sebagai indeks status sosial.
- e. Pentingnya kajian ulang terhadap konsep mahar menurut Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi dan kontribusinya terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

2. Batasan Masalah

Agar lebih spesifik maka peneliti membatasi penelitian ini pada konsep mahar dalam Pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi dalam kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn* dan kontribusinya terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang tersebut maka yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana konsep mahar dalam pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi dalam kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn*?
2. Bagaimana mahar dalam hukum keluarga di Indonesia?
3. Bagaimana kontribusi pemikiran Imam Abū Zakariā Yahy bin Syaraf al-Nawāwi terkait mahar dalam hukum keluarga di Indonesia?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan yang hendak dicapai dalam penulisan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui konsep mahar dalam pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi dalam kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn*.

2. Untuk mengetahui mahar dalam hukum keluarga di Indonesia.
3. Untuk mengetahui kontribusi pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi terkait mahar dalam hukum keluarga di Indonesia.

E. Manfaat Penelitian

Dengan adanya penelitian ini, diharap dapat memberikan beberapa manfaat, baik manfaat secara teoritis, praktis, maupun manfaat akademis, yaitu:

1. Secara teoritis

Adapun manfaat penelitian ini secara teoritis ialah sebagai berikut:

- a. Penelitian ini bermanfaat bagi penulis guna menyelesaikan program studi Hukum Keluarga Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.
- b. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran yang cukup signifikan sebagai masukan pengetahuan dan literatur ilmiah hingga dapat dijadikan sebagai kajian akademisi yang mempelajari hukum pernikahan, khususnya mengenai kontribusi pemikiran Imam Abu Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi terkait mahar dalam pernikahan di Indonesia.

2. Secara praktis

Adapun manfaat praktis dari penelitian ini adalah:

- a. Penelitian ini diharapkan menjadi sumber informasi bagi masyarakat sebagai pertimbangan dalam mempersiapkan pernikahan terkait ketentuan pemberian mahar dalam pernikahan.
- b. Penelitian ini diharapkan dapat dijadikan masukan khususnya untuk pasangan suami istri yang akan menikah dalam pembekalan nikah khususnya terkait pemberian mahar dalam pernikahan di Indonesia.

F. Kajian Pustaka

Penelitian yang berkaitan dengan mahar dapat dikatakan sangat dinamis serta dapat dijadikan sebagai wawasan intelektual bagi yang memerlukan. Hingga saat ini persoalan mengenai konsep mahar terus menarik dibahas.

Dalam kajian pustaka ini akan diuraikan mengenai beberapa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan mahar, antara lain :

Pertama Aris Nur Qadar Ar Razak, Tesis 2015 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Judul Praktek Mahar Dalam Perkawinan Adat Muna (Studi di kabupaten Muna, Sulawesi Tenggara). Tesis ini mengkaji tentang praktek mahar dalam perkawinan adat Muna. Masalah akademik dari pemilihan topik ini adalah kedudukan mahar dalam fikih munakahat adalah sebagai syarat sah perkawinan. Dalam sistem perkawinan adat Muna, secara faktual terdapat tata cara tersendiri dan unik dalam menentukan bentuk dan jumlah mahar.

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang bersifat deskriptif. Mengambil lokasi penelitian di Kabupaten Muna dengan pengumpulan data menggunakan metode wawancara, observasi, dan dokumentasi. Penulis menggunakan teori akomodasi hukum yang dipertegas dengan teori *receptie in complexu* dan *receptie*. Hasil penelitian bahwa, pertama, praktek mahar perkawinan adat Muna berdasarkan pada stratifikasi, yaitu: golongan kaomu (bangsawan) dengan 20 boka, golongan walaka (adat) dengan 10 boka 10 suku, golongan anangkolaki (pertanian) dengan 7 boka dan 2 suku dan golongan maradika dengan mahar 3 boka dan 2 suku. Penetapan mahar dan kepemilikan mahar perkawinan adat Muna bertentangan dengan Hukum Islam. Sedangkan, pembahasan mahar dan bentuk serta kategori mahar dalam perkawinan adat Muna sejalan dengan hukum Islam. Kedua, nilai yang terkandung pada praktek mahar perkawinan adat Muna, yaitu nilai keseimbangan yang terdapat pada penetapan mahar empat golongan masyarakat Muna. Nilai musyawarah terdapat dalam prosesi penetapan mahar. Nilai ekonomis dan kerahasiaan dapat ditemukan pada prosesi penyerahan mahar yang menggunakan kain penutup. Ketiga, dua kelompok besar masyarakat Muna yang memberikan respon terhadap praktek mahar yaitu: kelompok konservatif (mempertahankan praktek mahar) dan reformis (memberikan pembaharuan praktek mahar). Faktor yang melahirkan kelompok konservatif, yaitu tingkat pendidikan, dan status sosial. Faktor yang melahirkan kelompok reformis, yaitu tingkat pendidikan dan pemahaman agama. Selanjutnya, teori *receptie in complexu*, yang menyatakan

hukum Islam yang berlaku bagi pemeluknya, hanya berlaku secara konseptual pada masyarakat Muna. Sementara, pada tataran praktek mahar dalam perkawinan adat Muna justru hukum adat yang lebih dominan. Dengan kata lain, pada wilayah praktek mahar perkawinan adat Muna, justru berlaku teori *receptie*. Oleh karena itu, untuk dapat diakomodasi dalam membentuk fikih nasional, maka praktek mahar dalam perkawinan adat Muna terlebih dahulu mereduksi aspek yang bertentangan dengan hukum Islam.¹³

Kedua Abdul Kadir, penelitian tesis 2013, UIN Maulana Malik Ibrahim, Judul “Penerapan Batas Minimal Mahar Dalam Peraturan Perundang-Undangan.” Tujuan penelitian ini ialah untuk mengungkap pandangan pakar hukum dan praktisi KUA kabupaten Jember terhadap penerapan batas minimal mahar dalam peraturan perundang-undangan serta jumlah rata-rata mahar dalam praktek perkawinan di kabupaten Jember. Penerapan batas minimal mahar sendiri dilatarbelakangi oleh rendahnya mahar masyarakat lokal yang kemudian memunculkan dugaan menjadi penyebab tingginya angka perceraian di kabupaten Jember. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian lapangan, kesimpulan dari penelitian ini mengungkapkan bahwa rata-rata jumlah mahar di kabupaten Jember adalah Rp.100.000, dengan persentase hampir rata diatas 50%. Jumlah tersebut merupakan yang palingbanyak ditemukan di tiga kecamatan, yaitu kecamatan Sumbengsari, Kecamatan Umbulsari dan Kecamatan Tanggul. Penerapan batas minimal mahar menurut pakar hukum dan praktisi KUA terbagi menjadi dua pendapat, pertama setuju dengan penerapan batas minimal mahar dengan dalih adanya dalil Fikih klasik yang menggunakan dalil Qiyas. Selain itu juga untuk menekan tingginya angka perceraian. pendapat *kedua* yang tidak setuju dengan adanya batas mahar karena tidak memiliki dasar yang kuat baik secara teks atau logika, disamping itu juga dapat menyalahi Asas yang diterapkan dalam KHI

¹³ Aris Nur Qadar Ar Razak, “*Praktek Mahar Dalam Perkawinan Adat Muna (Studi di kabupaten Muna, Sulawesi Tenggara)*”. (Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015).

(Kompilasi Hukum Islam) tentang kesederhanaan dan kesepakatan kedua belah pihak.¹⁴

Ketiga Muhammad Shobirin, penelitian Tesis 2013, UIN Maulana Malik Ibrahim, berjudul “Studi Komparasi Penerapan Mahar di Indonesia dan Malaysia”. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui persamaan dan perbedaan pengaturan sistem mahar di Indonesia dan Malaysia, tesis ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian library reserch. Hasil dari penelitian ini adalah Indonesia dan Malaysia mempunyai persamaan dalam pelaksanaan mahar yaitu terletak pada sudah diamanemennya urusan mahar, sama-sama dipengaruhi madzhab Syafi’iah, adapun perbedaannya adalah terletak pada nilai nominal jumlah mahar dan kewenangan negara-negara bagian di malaysia dalam mengaur mahar, dan malaysia juga punya klarifikasi yang jelas mengenai nominal mahar dari stuktur sosialnya.¹⁵

Keempat Ibnu Irawan, Penelitian Tesis 2020, UIN Raden Intan Lampung, berjudul “Analisis Fatwa al-Lajnah al-Daimah Lilbuhus Wa al-Ifta’ Tentang Fenomena Mahar Hafalan al-Qur’an.” Penulisan tesis ini dilatar belakangi oleh beberapa tradisi di masyarakat, khususnya kalangan pesantren yaitu menggunakan hafalan al-Qur’an sebagai mahar, meskipun hal ini tergolong muliya, namun secara kasat mata praktik ini justru dipandang tidak memperhatikan unsur *masalah* bagi perempuan, Menanggapi beberapa fenomena tersebut, lembaga fatwa al-Lajnah al-Da’imah Li al-Buhus Wa al-Ifta’ mengeluarkan fatwa tentang pembolehan menjadikan mahar pengajaran al-Qur’an dan tidak merekomendasikan mahar hafalan al-Qur’an saja. Hasil yang diperoleh dari penelitian ini adalah: Hafalan al-Qur'an yang dibacakan sebagai mahar pernikahan dalam tinjauan masalah dan al-'Urf; a) Praktik memberikan mahar hafalan al- Qur'an dapat dianggap telah mewakili nilai manfaat dan maslahat bagi kedua mempelai, b) Mahar berupa hafalan al-Qur'an secara

¹⁴ Abdul Kadir, “*Penerapan Batas Minimal Mahar Dalam Peraturan Perundang-Undangan*”. (Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2013).

¹⁵ Muhammad Shobirin, “*Studi Komparasi Penerapan Mahar di Indonesia dan Malaysia*”. (Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2013).

rasional dapat dilaksanakan, bukan perkara mustahil, dan memberikannya merupakan bentuk memenuhi hak pasangan di dalam pernikahan, c) Mahar hafalan al-Qur'an tidak menyelisihi dalil syara', bahkan praktik tersebut mendukung dalil terkait meringankan mahar didalam pernikahan, d) Mahar hafalan al-Qur'an sesuai dengan maqa'shid al-syari'ah yaitu menjaga agama dan kehormatan, e) Mahar hafalan al-Qur'an bukan perkara yang diharamkan atau menghalalkannya, f) Mahar hafalan al-Qur'an pada dasarnya telah dipraktekan sejak lama, akan tetapi fenomena tersebut muncul kembali di kalangan pemuda dan masyarakat muslim saat ini, sehingga praktik tersebut tidak berseberangan dengan al-Ur'f.¹⁶

Kelima Abd. Kohar, Jurnal Asas tahun 2016, UIN Raden Intan Lampung, Kedudukan dan Hikmah Mahar dalam Perkawinan. Mahar merupakan pemberian dari calon suami kepada calon istri sebagai ketulusan hati calon suami untuk menimbulkan rasa cinta kasih bagi seorang istri kepada calon suaminya. Agama tidak menetapkan jumlah minimum dan begitu pula jumlah maksimum dari mahar. Hal ini disebabkan oleh perbedaan tingkatan kemampuan manusia dalam memberikannya. Mahar boleh dilaksanakan dan diberikan dengan kontan atau utang, apakah mau dibayar kontan sebagian dan utang sebagian. Adapun hikmah adanya mahar yaitu: Menunjukkan kemuliaan perempuan, mengangkat derajat perempuan, menunjukkan cinta dan kasih sayang, menunjukkan kesungguhan dan tanggung jawab suami.¹⁷

Keenam Aprianti, Jurnal tahun 2017 UIN Raden Fatah, Palembang judul “Historiografi Mahar dalam Pernikahan.” Penelitian ini menyimpulkan bahwa Mahar merupakan salah satu bentuk kehadiran Islam dalam memuliakan perempuan. Islam datang memberikan kemuliaan bagi perempuan arab yang saat itu dianggap rendah, bahkan dibunuh ketika lahir karena dipandang sebagai

¹⁶ Ibnu Irawan, “Analisis Fatwa Al-Lajnah Al-Daimah Lilbuhus Wa al-Ifta’ Tentang Fenomena Mahar Hafalan Al-Qur’an”, (Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2020)

¹⁷ Abd. Kohar, “Kedudukan dan Hikmah Mahar dalam Perkawinan”, *Jurnal Asas*: Vol 8, No 2 2016. Doi: <https://doi.org/10.24042/asas.v8i2.1245>

aib bagi orang tuanya. Dalam Islam mahar samasekali bukan sebagai harga seorang perempuan sehingga isteri bisa dimiliki seperti barang. Namun mahar merupakan bukti memuliakannya laki-laki kepada perempuan untuk membina kehidupan rumah tangga.¹⁸

Ketujuh Winarto, Jurnal 2018 IAIN Syaikh Abdurrahman Siddiq, Bangka Belitung, judul “Eksistensi Mahar Dalam Perkawinan Menurut Abu Hanifah, Sebuah Pendekatan Hukum Melailu kerangka Metodologi Ushul Fiqh.” Definisi mahar menurut Abu Hanifah adalah sejumlah harta yang menjadi hak istri disebabkan adanya hubungan senggama, mahar bukan sesuatu yang menjadi rukun atau syarat sahnya pernikahan, maka tanpa mahar perkawinan tetap bisa dilaksanakan, karena abu hanifah menganggap akad nikah sama seperti akad jual beli karena suami mendapatkan hak untuk menyetubuhi istrinya, dan mahar juga menjadi ganti rugi atas hilangnya keperawanan istri.¹⁹

Berdasarkan tinjauan pustaka di atas peneliti menegaskan bahwa penelitian yang akan peneliti lakukan ini berbeda fokusnya dari beberapa penelitian sebelumnya. Bahwa peneliti akan menitikberatkan fokus penelitian pada pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwī tentang mahar dalam kitab *Rauḍah al-Ṭhalibin* dan kontribusinya terhadap hukum keluarga di Indonesia dengan menggunakan teori *maslahah*.

G. Kajian Teori Dan Kerangka Pikir

1. Kajian Teori

Teori yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah teori *‘urf* dan *maṣlahah al-mursalah*, yaitu menggunakan teori *‘urf* untuk menganalisa pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf bin Muri bin Hasan bin Husain bin Muhammad bin Jum’ah bin Hizam al-Hizami al-Nawāwī dalam

¹⁸ Aprianti, “An-Nisa’a: Jurnal Kajian Gender dan Anak”, *An-Nisa’a: Jurnal Kajian Gender dan Anak*: Vol. 12, No. 02, 2017.

¹⁹ Winarto, “Eksistensi Mahar Dalam Perkawinan Menurut Abu Hanifah, Sebuah Pendekatan Hukum Melailu kerangka Metodologi Ushul Fiqh”, *An-Nisa’a: Jurnal Asy-Syar’iyyah*: Vol. 3 No. 2, 2018).

kitab Raudah al-Thalibin dalam konteksnya pada masyarakat Indonesia era kini serta kontribusinya terhadap hukum keluarga di Indonesia dari sisi sosiologis juga adat kebiasaan masyarakat serta dari sisi kemashlahatannya

a. Teori ‘Urf

Penelitian ini penulis menggunakan teori ‘urf. Kata ‘urf berasal dari kata ‘arafa, ya’rifu (عرف-يعرف) sering diartikan dengan *al-ma’ruf* (المعروف) yang berarti mengetahui.²⁰ Kalau dikatakan *فلان أولى فلان عرفا* (Si Fulan lebih dari yang lain dari segi ‘urf-nya) maksudnya bahwa si Fulan lebih dikenal dibandingkan dengan yang lain. Pengertian “dikenal” ini lebih dekat kepada pengertian “diakui oleh orang lain”.

Sedangkan secara terminologi kata ‘urf, mengandung makna sesuatu yang telah terbiasa (di kalangan) manusia atau sebagian mereka dalam hal *muamalat* (hubungan kepentingan) dan telah melihat/tetap dalam diri-diri mereka dalam beberapa hal secara terus-menerus yang diterima oleh akal yang sehat. ‘Urf lahir dari hasil pemikiran dan pengalaman manusia.²¹

Kata ‘urf juga terdapat dalam al-Qur’an dengan arti “*ma’ruf*” (معروف) yang artinya kebajikan (berbuat baik), seperti dalam surat al-A’raf (7): 199:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ...

Artinya: “Maafkanlah dia dan suruhlah berbuat *ma’ruf*...”²²

Di antara ahli bahasa Arab ada yang menyamakan kata ‘adat dan ‘urf tersebut, kedua kata itu *mutaradif* (sinonim). Seandainya kedua kata itu dirangkaikan dalam suatu kalimat, seperti: hukum itu didasarkan kepada ‘adat dan ‘urf, tidaklah berarti kata ‘adat dan ‘urf itu berbeda maksudnya meskipun digunakan kata sambung “dan” yang biasa dipakai sebagai kata

²⁰ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak, t.t.), h. 987.

²¹ A. Basiq Djalil, *Ilmu Ushul Fiqh 1 & 2*, (Jakarta: Kencana Prenada media Group, 2010), h. 162.

²² Kementerian Agama RI, *al-Mubin (al-Qur’an dan Terjemahannya)*, (Jakarta: Pustaka al-Mubin, 2013), h.176.

yang membedakan antara dua kata. Karena kedua kata itu memiliki arti yang sama, maka dalam contoh tersebut, kata '*urf*' adalah sebagai penguat terhadap kata '*adat*'.²³

Bila diperhatikan kedua kata itu dari segi asal penggunaan dan akar katanya, terlihat ada perbedaannya. Kata '*adat*' dari bahasa Arab: عادة; akar katanya: 'āda, ya'udu (عاد- يعود); mengandung arti تكرار (perulangan). Karena itu, sesuatu yang baru dilakukan satu kali, belum dinamakan '*adat*'. Tentang berapa kali suatu perbuatan harus dilakukan untuk sampai disebut '*adat*', tidak ada ukurannya dan banyak tergantung pada bentuk perbuatan yang dilakukan tersebut. Hal ini secara panjang lebar dijelaskan al-Suyuthi dalam kitabnya *al-Asybah wa al-Nazāir*.²⁴

Kata '*urf*' pengertiannya tidak melihat dari segi berulang kalinya suatu perbuatan dilakukan, tetapi dari segi bahwa perbuatan tersebut sudah sama-sama dikenal dan diakui oleh orang banyak. Adanya dua sudut pandang berbeda ini (dari sudut berulang kali, dan dari sudut dikenal) yang menyebabkan timbulnya dua nama tersebut. Dalam hal ini sebenarnya tidak ada perbedaan yang prinsip karena dua kata itu pengertiannya sama, yaitu: suatu perbuatan yang telah berulang-ulang dilakukan menjadi dikenal dan diakui orang banyak, sebaliknya karena perbuatan itu sudah dikenal dan diakui orang banyak, maka perbuatan itu dilakukan orang secara berulang kali. Dengan demikian meskipun dua kata tersebut dapat dibedakan tetapi perbedaannya tidak berarti.²⁵

Perbedaan antara kedua kata itu, juga dapat dilihat dari segi kandungan artinya, yaitu: '*adat*' hanya memandang dari segi berulang kalinya suatu perbuatan dilakukan dan tidak meliputi penilaian mengenai segi baik dan buruknya perbuatan tersebut. Jadi kata '*adat*' ini berkonotasi netral, sehingga ada '*adat*' yang baik dan ada '*adat*' yang buruk.²⁶ Definisi

²³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Edisi Pertama, Cet. Ke-6, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 387

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, h. 388.

²⁶ *Ibid.*

tentang 'adat yang dirumuskan Muhammad Abū Zahrah dalam bukunya *Ushul al-Fiqh* cenderung ke arah pengertian ini, yaitu:

مَا عَتَدَاهُ النَّاسُ مِنْ مُعَامَلَاتٍ وَاسْتَقَامَتٍ عَلَيْهِ أُمُورُهُمْ

Artinya: "Apa-apa yang dibiasakan oleh manusia dalam pergaulannya dan telah mantap dalam urusan-urusannya."

Kalau kata 'adat mengandung konotasi netral, maka 'urf tidak demikian halnya. Kata 'urf digunakan dengan memandang pada kualitas perbuatan yang dilakukan, yaitu diakui, diketahui, dan diterima oleh orang banyak. Dengan demikian, kata 'urf itu mengandung konotasi baik. Hal ini tampak dalam penggunaan kata 'urf dengan arti *ma'rūf* dalam firman Allah swt., pada contoh di atas. Sejalan dengan pengertian tersebut, Badran mengartikan 'urf itu dengan:

مَا عَتَدَاهُ جُمُهُورُ النَّاسِ وَالْقَوَّةُ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ تَكَرَّرَ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى حَتَّى تَمَكَّنَ آثَرُهُ فِي نَفْسِهِمْ وَصَارَتْ تَتَلَقَّاهُ عُقُولُهُمْ بِالْقَبُولِ

Artinya: "Apa-apa yang dibiasakan dan diikuti oleh orang banyak, baik dalam bentuk ucapan atau perbuatan, berulang-ulang dilakukan sehingga berbekas dalam jiwa mereka dan diterima baik oleh akal mereka."²⁷

Musthafa Syalabi tidak melihat perbedaan kedua kata itu dari segi konotasi kandungan artinya (netral dan tidak netral) seperti diuraikan di atas, tetapi dari segi ruang lingkup penggunaannya. Kata 'urf selalu digunakan untuk jamaah atau golongan, sedangkan kata 'adat dapat digunakan untuk sebagian orang di samping berlaku pula untuk golongan. Apa yang telah bisa dilakukan (menjadi kebiasaan) seseorang, maka

²⁷ Qoḍī Abdul Wahab al-Maliki al-Zuhailī, *al-Israf 'ala Masail al-Khalaf*, (Tunisia: Matba'ah al-Iradah, t.t), h. 217.

perbuatan itu dapat dikatakan sebagai '*adat* orang itu, namun tidak dapat dikatakan sebagai '*urf* orang itu.²⁸

Dari adanya ketentuan bahwa '*urf* atau '*adat* itu adalah sesuatu yang harus telah dikenali, diakui, dan diterima oleh orang banyak, terlihat ada kemiripannya dengan *ijmâ'*. Namun antara keduanya terdapat beberapa perbedaan yang di antaranya adalah sebagai berikut:

- 1) Dari segi ruang lingkupnya, *ijmâ'* harus diakui dan diterima semua pihak. Bila ada sejumlah kecil saja pihak yang tidak setuju, maka *ijmâ'* tidak tercapai. (Hanya sebagian kecil ulama yang mengatakan bahwa *ijmâ'* yang tidak diterima oleh beberapa orang saja, tidak memengaruhi kesahihan suatu *ijmâ'*). Sedangkan '*Urf* atau '*adat* sudah dapat tercapai bila ia telah dilakukan dan dikenal oleh sebagian besar orang dan tidak mesti dilakukan oleh semua orang.
- 2) *Ijmâ'* adalah kesepakatan (penerimaan) di antara orang-orang tertentu, yaitu para mujtahid, dan yang bukan mujtahid tidak diperhitungkan kesepakatan atau penolakannya. Sedangkan '*Urf* atau '*adat* terbentuk bila yang melakukannya secara berulang-ulang atau yang mengakui dan menerimanya adalah seluruh lapisan manusia, baik mujtahid atau bukan.
- 3) *Adat* atau '*urf* itu meskipun telah terbiasa diamalkan oleh seluruh umat Islam, namun ia dapat mengalami perubahan karena berubahnya orang-orang yang menjadi bagian dari umat itu. Sedangkan *ijmâ'* (menurut pendapat kebanyakan ulama) tidak mengalami perubahan; sekali ditetapkan, ia tetap berlaku sampai ke generasi berikutnya yang datang kemudian.²⁹

Penggolongan macam-macam *adat* atau '*urf* itu dapat dilihat dari beberapa segi:

²⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Edisi Pertama, Cet. Ke-6, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 388.

²⁹ *Ibid.*

1) Ditinjau dari segi materi yang biasa dilakukan. Dari segi ini 'urf itu ada dua macam:

- a) 'Urf qaulī (عرف قولي), yaitu kebiasaan yang berlaku dalam penggunaan kata-kata atau ucapan.³⁰ Kata waladun (ولد) secara etimologi artinya anak yang digunakan untuk anak laki-laki atau perempuan. Berlakunya kata tersebut untuk perempuan karena tidak ditemukannya kata ini khusus untuk perempuan dengan tanda perempuan (mu'annat). Penggunaan kata walad itu untuk laki-laki dan perempuan, (mengenai waris/harta pusaka) berlaku juga dalam al-Qur'an, seperti dalam surat al-Nisa' (4): 11-12. Seluruh kata walad dalam kedua ayat tersebut yang disebutkan secara berulang kali, berlaku untuk anak laki-laki dan anak perempuan.³¹

Dalam kebiasaan sehari-hari ('urf) orang Arab, kata walad itu digunakan hanya untuk anak laki-laki dan tidak untuk anak perempuan; sehingga dalam memahami kata walad kadang digunakan 'urf qaulī tersebut. Umpamanya dalam memahami kata walad pada surat al-Nisa'(4): 176:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ

Artinya: "Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi

³⁰ Ibnu Irawan, Jayusman, dan Agus Hermanto, "Studi Fatwa al-Lajnah al-Daimah Li al-Buhus al-Iliyah Wa al-Ifta': Kritik Atas Larangan Mahar Pernikahan Berupa Hafalan al-Qur'an", *Jurnal Nurani*, Vol. 19, No. 02 Tahun 2019, (Palembang: UIN Raden Fatah, 2019), h. 312.

³¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Edisi Pertama, Cet. Ke-6, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 390.

*keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal . . .*³² (QS.al-Nisa'(4): 176)

Melalui penggunaan *'urf qaulī*, kata *kalālah* dalam ayat tersebut diartikan sebagai “orang yang tidak meninggalkan anak laki-laki”. Dalam hal ini (dengan pemahaman *'urf qaulī*), anak laki-laki dapat meng-*hijab* saudara-saudara sedangkan anak perempuan tidak dapat. Kata *lahm* (لحم) artinya adalah “daging”, baik daging sapi, ikan, atau hewan lainnya. Pengertian umum *lahmun* yang juga mencakup daging ikan ini terdapat dalam al-Qur'an, surat al-Nahl (16): 14:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا . . .

Artinya: “Allah yang memudahkan laut untukmu supaya kamu dapat memakan ikannya yang segar . . .”³³ (QS. al-Nahl (16): 14)

Namun dalam adat kebiasaan berbahasa sehari-hari di kalangan orang Arab, kata *lahmun* itu tidak digunakan untuk ikan. Karena itu, jika seseorang bersumpah, “Demi Allah saya tidak akan memakan daging”, tetapi ternyata kemudian ia memakan daging ikan, maka menurut *'adat* masyarakat Arab, orang tersebut tidak melanggar sumpah.

- b) *'Urf fi'li* (عرف فعلی), yaitu kebiasaan yang berlaku dalam perbuatan. Umpamanya; (1) kebiasaan jual beli barang-barang yang enteng (murah dan kurang begitu bernilai) transaksi antara penjual dan pembeli cukup hanya menunjukkan barang serta serah terima barang dan uang tanpa ucapan transaksi (akad) apa-apa. Hal ini tidak menyalahi aturan akad dalam jual beli (2) kebiasaan saling mengambil rokok di antara sesama teman tanpa adanya ucapan meminta dan memberi, tidak dianggap mencuri.³⁴

³² Kementerian Agama Republik Indonesia, *al-Mubin (al-Qur'an dan Terjemahannya)*, (Jakarta: Pustaka al-Mubin, 2013), h. 106

³³ *Ibid.*, h. 268

³⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Edisi Pertama, Cet. Ke-6, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 390

2) Dari segi ruang lingkup penggunaannya, *'urf* terbagi kepada:

a) *Adat* atau *'urf* umum (عرف عام), yaitu kebiasaan yang telah umum berlaku di mana-mana, hampir di seluruh penjuru dunia, tanpa memandang negara, bangsa, dan agama. Umpamanya: (1) menganggukkan kepala tanda menyetujui dan menggelengkan kepala tanda menolak atau menidakkan. Kalau ada orang berbuat kebalikan dari itu, maka dianggap aneh atau ganjil (2) dimana-mana bila memasuki pemandian umum (kolam renang) yang memungut bayaran, orang hanya membayar seharga tarif masuk yang ditentukan tanpa memperhitungkan berapa banyak air yang dipakainya dan berapa lama ia menggunakan pemandian tersebut.³⁵

b) *Adat* atau *'urf* khusus (عرف خاص), yaitu kebiasaan yang dilakukan sekelompok orang di tempat tertentu atau pada waktu tertentu; tidak berlaku di semua tempat dan disembarang waktu. Umpamanya: (1) *'adat* menarik garis keturunan melalui garis ibu atau perempuan (matrilineal) di Minangkabau dan melalui bapak (patrilineal) di kalangan suku Batak, (2) orang Sunda menggunakan kata paman hanya untuk adik dan ayah, dan tidak digunakan untuk kakak dari ayah; sedangkan orang Jawa menggunakan kata “paman” itu untuk adik dan untuk kakak dari ayah (3) bagi masyarakat tertentu, penggunaan kata “budak” untuk anak-anak dianggap menghina, karena kata itu hanya terpakai untuk hamba sahaya; tetapi bagi masyarakat lainnya kata “budak” biasa digunakan untuk anak-anak.³⁶

3) Dari segi penilaian baik dan buruk, *'adat* atau *'urf* itu terbagi kepada:

a) *'Adat* yang *shāhih* (عرف صحيح), yaitu *'adat* yang berulang-ulang dilakukan, diterima oleh orang banyak, tidak bertentangan dengan agama, sopan santun, dan budaya yang luhur. Umpamanya memberi

³⁵ Sucipto, “Urf Sebagai Metode Dan Sumber Penemuan Hukum Islam”, *Jurnal Asas*, Vol. 7 No. 1, Januari 2015, (Bandar Lampung: Fakultas Syari’ah UIN Raden Intan Lampung, 2015), h. 31

³⁶ *Ibid.*

hadiah kepada orang tua dan kenalan dekat dalam waktu-waktu tertentu; mengadakan acara *halal bi halal* (silaturahmi) saat hari raya; memberi hadiah sebagai suatu penghargaan atas suatu prestasi.

- b) '*Adat yang fāsid* (عرف فاسد), yaitu '*adat* yang berlaku di suatu tempat meskipun merata pelaksanaannya, namun bertentangan dengan agama, undang-undang negara dan sopan santun. Umpamanya berjudi untuk merayakan suatu peristiwa, pesta dengan menghidangkan minuman haram, membunuh anak perempuan yang baru lahir, dan *kumpul kebo* (hidup bersama tanpa nikah).³⁷

Dalam literatur yang membahas kehujahan '*urf* atau '*adat* dalam istinbath hukum, hampir selalu yang dibicarakan adalah tentang '*urf* atau '*adat* secara umum. Namun di atas telah dijelaskan bahwa '*urf* atau '*adat* yang sudah diterima dan diambil alih oleh *syara'* atau yang secara tegas telah ditolak oleh *syara'*, tidak perlu diperbincangkan lagi tentang kehujahannya. Dengan demikian, pembicaraan tentang kehujahan '*urf* ini sedapat mungkin dibatasi pada '*urf* bentuk keempat (sebagaimana di sebutkan di atas), baik yang termasuk pada '*adat* atau '*urf* yang umum dan yang tetap (yang tidak mungkin mengalami perubahan), maupun '*adat* khusus dan yang dapat mengalami perubahan bila waktu atau tempat terjadinya sudah berubah.³⁸

Secara umum '*urf* atau '*adat* itu diamalkan oleh semua ulama fiqh terutama di kalangan ulama mazhab Hanafiyah dan Malikiyah. Ulama Hanafiyah menggunakan *istihsân* dalam berijtihad, dan salah satu bentuk *istihsân* itu adalah *istihsân al-'urf* (*istihsân* yang menyandar pada '*urf*). Oleh ulama Hanafiyah, '*urf* itu didahulukan atas *qiyâs khafi* dan juga didahulukan atas *nash* yang umum, dalam arti: '*urf* itu men-takhsis umum *nash*. Ulama Malikiyah menjadikan '*urf* atau tradisi yang hidup dikalangan ahli Madinah sebagai dasar dalam menetapkan hukum dan mendahulukannya dari hadis ahad.

³⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Edisi Pertama, Cet. Ke-6, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 392

³⁸ *Ibid.*, h. 399

Ulama Syafi'iyah banyak menggunakan 'urf dalam hal-hal tidak menemukan ketentuan batasannya dalam syara' maupun dalam penggunaan bahasa. Mereka mengemukakan kaidah sebagai berikut:

كُلُّ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ مَطْلَقًا وَلَا ضَابِطَ لَهُ فِيهِ وَلَا فِي اللُّغَةِ يَرْجِعُ فِيهِ إِلَى الْعُرْفِ

Artinya: "Setiap yang datang dengannya syara' secara mutlak, dan tidak ada ukurannya dalam syara' maupun dalam bahasa, maka dikembalikanlah kepada 'urf."³⁹

Contoh dalam hal ini, umpamanya: menentukan arti dan batasan tentang tempat simpanan (حرز) dalam hal pencurian; arti berpisah dalam khiyar majelis; waktu dan kadar haid, dan lain-lain. Adanya qaul qadim (pendapat lama) Imam Syafi'i di Irak, dan qaul jadid (pendapat baru) nya di Mesir, menunjukkan diperhatikannya 'urf dalam istinbath hukum di kalangan Syafi'iyah.⁴⁰

Dalam menanggapi adanya penggunaan 'urf dalam fiqh, al-Suyuti mengulasnya dengan mengembalikannya kepada kaidah:

الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ

Artinya: "Adat ('urf) itu menjadi pertimbangan hukum."⁴¹

Alasan para ulama mengenai penggunaan (penerimaan) mereka terhadap 'urf tersebut adalah hadis yang berasal dari Abdullah ibn Mas'ud yang dikeluarkan Imam Ahmad dalam musnadnya, yaitu:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

Artinya: "Apa-apa yang dilihat oleh umat Islam sebagai suatu yang baik, maka yang demikian di sisi Allah adalah baik."⁴²

Di samping itu adalah pertimbangan kemaslahatan (kebutuhan orang banyak), dalam arti, orang banyak akan mengalami kesulitan bila tidak

³⁹ Al-Suyuti, al-Asbah wa al-Nadair li Suyuti, h. 98.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., h. 394

⁴² Imam al-Bani, al-Silsilah al-Dho'ifah wa al-Maudu'ah, Jilid 2 (t.t), h. 17.

menggunakan ‘urf tersebut. Bahkan ulama menempatkannya sebagai syarat yang disyaratkan”.

الْمَعْرُوفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا

Artinya:”Sesuatu yang berlaku secara ‘urf adalah seperti suatu yang telah disyaratkan.”⁴³

Bila hukum telah ditetapkan berdasarkan kepada ‘urf, maka kekuatannya menyamai hukum yang ditetapkan berdasarkan *naş*. Para ulama yang mengamalkan ‘urf itu dalam memahami dan mengistinbathkan hukum, menetapkan beberapa persyaratan untuk menerima ‘urf tersebut, yaitu:

- 1) ‘Adat atau ‘urf itu bernilai maslahat dan dapat diterima akal sehat. Syarat ini telah merupakan kelaziman bagi ‘adat atau ‘urf yang sah, sebagai persyaratan untuk diterima secara umum. Umpamanya tentang kebiasaan istri yang ditinggal mati suaminya dibakar hidup-hidup bersama pembakaran jenazah suaminya. Meski kebiasaan itu dinilai baik dari segi rasa agama suatu kelompok, namun tidak dapat diterima oleh akal yang sehat. Demikian pula tentang kebiasaan memakan ular.⁴⁴
- 2) Adat atau ‘urf itu berlaku umum dan merata di kalangan orang-orang yang berada dalam lingkungan ‘adat itu, atau di kalangan sebagian besar warganya. Dalam hal ini al-Suyuti mengatakan:

إِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إِذَا إِطْرَدَتْ, فَإِذَا اضْطَرَبَتْ فَلَا

Artinya:”Sesungguhnya ‘adat yang diperhitungkan itu adalah yang berlaku secara umum. Seandainya kacau, maka tidak akan diperhitungkan.”⁴⁵

Umpamanya: kalau alat pembayaran resmi yang berlaku di suatu tempat hanya satu jenis mata uang, umpamanya dollar Amerika, maka dalam

⁴³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Edisi Pertama, Cet. Ke-6, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 379.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Muhammad Mustofa al-Zuhaili, *al-Qaidah al-Fiqhiyyah wa Tatbiqotiha fil madahib al-Arba’ah*, Juz 1, h. 323.

suatu transaksi tidak apa-apa untuk tidak menyebutkan secara jelas tentang jenis mata uangnya, karena semua orang telah mengetahui dan tidak ada kemungkinan lain dari penggunaan mata uang yang berlaku. Tetapi bila di tempat itu ada beberapa alat pembayaran yang sama-sama berlaku (ini yang dimaksud dengan: kacau), maka dalam transaksi harus disebutkan jenis mata uangnya.⁴⁶

- 3) *'Urf* yang dijadikan sandaran dalam penetapan hukum itu telah ada (berlaku) pada saat itu; bukan *'urf* yang muncul kemudian. Hal ini berarti *'urf* itu harus telah ada sebelum penetapan hukum. Kalau *'urf* itu datang kemudian, maka tidak diperhitungkan. Dalam hal ini ada kaidah yang mengatakan:

الْعُرْفُ الَّذِي تَحْمِلُ عَلَيْهِ الْأَلْفَاظُ إِنَّمَا هُوَ الْمَقَارِنُ السَّابِقُ دُونَ الْمُتَأَخِّرِ

Artinya: "Urf yang diberlakukan padanya suatu lafaz (ketentuan hukum) hanyalah yang datang beriringan atau mendahului, dan bukan yang datang kemudian."⁴⁷

Dalam hal ini, Badran memberikan contoh: Orang yang melakukan akad nikah dan pada waktu akad itu tidak dijelaskan apakah maharnya dibayar lunas atau dicicil, sedangkan *'adat* yang berlaku waktu itu adalah melunasi seluruh mahar. Kemudian *'adat* ditempat itu mengalami perubahan, dan orang-orang telah terbiasa mencicil mahar. Lalu muncul suatu kasus yang menyebabkan terjadinya perselisihan antara suami istri tentang pembayaran mahar tersebut. Suami berpegang pada *'adat* yang sedang berlaku (yang muncul kemudian), sehingga memutuskan untuk mencicil mahar, sedangkan si istri minta dibayar lunas (sesuai adat lama ketika akad nikah berlangsung). Maka berdasarkan pada syarat dan kaidah tersebut, si suami harus melunasi maharnya, sesuai dengan *'adat* yang berlaku waktu akad berlangsung dan tidak menurut *'adat* yang muncul kemudian.

⁴⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, h. 379

⁴⁷ Muhammad Siddiqy Ali Barnu, *al-Wajiz fi lydohii Qawā'id al- Fiqh al-Kulliyah*, Juz 1, h. 297.

4) '*Adat* tidak bertentangan dan melalaikan dalil *syara*' yang ada atau bertentangan dengan prinsip yang pasti. Sebenarnya persyaratan ini hanya menguatkan persyaratan penerimaan '*adat* sahih; karena kalau '*adat* itu bertentangan dengan *nash* yang ada atau bertentangan dengan prinsip *syara*' yang pasti, maka ia termasuk '*adat* yang *fâsid* yang telah disepakati ulama untuk menolaknya.⁴⁸

Dari uraian di atas jelaslah bahwa '*urf* atau '*adat* itu digunakan sebagai landasan dalam menetapkan hukum. Namun penerimaan ulama atas *adat* itu bukanlah karena semata-mata ia bernama '*adat* atau '*urf*. '*Urf* atau '*adat* itu bukanlah dalil yang berdiri sendiri. '*Adat* atau '*urf* itu menjadi dalil karena ada yang mendukung, atau ada tempat sandarannya, baik dalam bentuk *ijmâ*' atau maslahat.⁴⁹

'*Adat* yang berlaku di kalangan umat berarti telah diterima sekian lama secara baik oleh umat. Bila semua ulama sudah mengamalkannya, berarti secara tidak langsung telah terjadi *ijmâ*' walaupun dalam bentuk *sukûti*. '*Adat* itu berlaku dan diterima orang banyak karena mengandung kemaslahatan. Tidak memakai '*adat* seperti ini berarti menolak maslahat, sedangkan semua pihak telah sepakat untuk mengambil sesuatu yang bernilai maslahat, meskipun tidak ada *nash* yang secara langsung mendukungnya.

b. *Maṣlahah Mursalah*

Teori Sumber hukum Islam adalah Al-Qur'an, *sunnah*, *ijma*', *qiyas*, *istihsan*, *maṣlahah mursalah*, '*urf*, *istiṣḥab*, *syar'u man qablana*. Islam menyajikan sistem kehidupan yang komprehensif berdasarkan tuntunan ilahi. Karena Islam dituntut untuk senantiasa memberi suatu solusi dari setiap masalah yang muncul dengan seiring berkembangnya zaman dan era

⁴⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, h. 379.

⁴⁹ *Ibid*.

yang modern ini. Kaidah ini tidak ditegaskan dalam *naş*, serta tidak ada satu dalilpun yang menolaknya maupun mengakuinya.⁵⁰

Maşlahah mursalah menurut bahasa terdiri dari dua kata, yaitu *maşlahah* dan *mursalah*.⁵¹ Kata *maşlahah* berasal dari kata kerja bahasa Arab (صَلَحَ – *ṣalaha*) (يَصْلُحُ menjadi (صُلْحًا) atau (مَصْلَحَةً) yang berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan.⁵² Kata *maşlahah* kadang-kadang disebut juga dengan (الِإِسْتِصْلَاحُ) yang artinya mencari yang baik (طَلَبُ الْإِصْلَاحِ)⁵³ sedangkan kata *al-mursalah* adalah isim *maf'ul* dari *fi'il maḍi* dalam bentuk *şulasi*, yaitu (رُسِلَ), dengan penambahan huruf alif dipangkalnya, sehingga menjadi (أُرْسِلَ) secara etimologis artinya terlepas, atau dalam arti (bebas). Kata terlepas dan bebas di sini bila dihubungkan dengan kata *masalahah* maksudnya adalah terlepas atau bebas dari keterangan yang menunjukkan boleh atau tidak bolehnya dilakukan.”⁵⁴

Perpaduan dua kata menjadi *maşlahah mursalah* yang berarti prinsip kemaslahatan (kebaikan) yang dipergunakan untuk menetapkan suatu hukum Islam. Juga dapat berarti, suatu perbuatan yang mengandung nilai baik atau bermanfaat.⁵⁵ al-Ghazali merumuskan pengertian *maşlahah mursalah* sebagai berikut:

⁵⁰ Jalaluddin Abdurrahman, *al-Maşalih al-Mursalah wa Makanatuha fi al-Tasyri'*, (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'adah, 1403), h.23. Di dalam Disertasi Maimun, “Maqasid al-Syari'ah Sebagai Metode Ijtihad dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia”. (Disertasi Program Doktor Hukum Keluarga Pasca Sarjana UIN Raden Intan Lampung, Bandar Lampung, 2017).

⁵¹ Sebagian ulama menyebut *maşlahah al-mursalah* dengan istilah al-Munasib al-Mursal (dipopulerkan oleh Ibnu Hajib dan Baidhawī), *al-Istīḍāl al-Mursal* (dipopulerkan oleh al-Syatibi) dan al-Istislah (dipopulerkan oleh al-Ghazali). Lihat Rahmat Syafi'i, Ilmu Ushul Fiqih, Cet. III, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 118.

⁵² Chaerul Umam, *Uşul al-Fiqih I*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 135.

⁵³ Abdul Wahab Khallaf, *Masdar al-Tasyri' al-Islami Fī mā Lā Nassa Fih*, Cet. III, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), h. 85.

⁵⁴ Amir Syarifuddin, *Uşul al-Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2009), h. 332.

⁵⁵ Muhammad Rusfi, *Uşul al-Fiqih-1*, (Bandar Lampung: Seksi Penerbitan Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, 2017), h. 121-122.

مَا لَمْ يَشْهَدْ لَهُ مِنَ الشَّرْعِ بِالْبُطْلَانِ وَلَا بِالِاعْتِبَارِ نَصٌّ مُعَيَّنٌ⁵⁶

Artinya: “Apa-apa (*maṣlahah*) yang tidak bukti baginya dari syara’ dalam bentuk *naṣ* tertentu yang membatalkannya dan tidak ada yang memperhatikannya.”

Menurut ‘Abd al-Wahhab Khalaf, *maṣlahah mursalah* adalah *maṣlahah* dimana *syari* tidak mensyari’atkan hukum untuk mewujudkan *maṣlahah*, juga tidak terdapat dalil yang menunjukkan atas pengakuannya atau pembatalannya.⁵⁷

Berdasarkan definisi di atas maka *maṣlahah mursalah* ialah menetapkan hukum dalam hal-hal yang sama sekali tidak disebutkan dalam al-Qur’an maupun Hadis, dengan pertimbangan untuk kemaslahatan atau kepentingan hidup manusia yang bersendikan pada asas menarik manfaat dan menghindari kerusakan.⁵⁸ Seperti kaidah ushul fiqh berikut :

دَرْءُ الْمَقْصِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَاحِ

Artinya: “Menolak kerusakan lebih diutamakan daripada menarik kemaslahatan”⁵⁹

Maṣlahah mursalah dianggap sebagai pertimbangan bagi agenda kemanusiaan dalam hukum, untuk memelihara lima hal pokok; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Atau disebut juga sebagai sifat yang melekat pada struktur hukum berupa upaya untuk mengambil hal positif dan

⁵⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustafa fi Ibnu al-Uṣul*, Jilid I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), h. 286.

⁵⁷ ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, terj. Noer Iskandar al-Bansani, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Cet-8, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 123.

⁵⁸ Hendri Hermawan Adinugraha dan Mashudi, *al-Maṣlahah al-Mursalah dalam Penentuan Hukum Islam*, *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 4 (01), 2018, h. 65-66. tersedia di : <https://jurnal.stie-aas.ac.id/index.php/jei/article/view/140> (12 Mei 2019)

⁵⁹ Nashr Farid Muhammad Washil dan Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Qawaid Fiqhiyyah*, terjemah Wahyu Setiawan, Cet.ke-2, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 2.

meninggalkan yang negatif bagi manusia, nyata maupun tersembunyi dalam pandangan manusia.⁶⁰

Hakikat dari *maṣlahah mursalah* adalah sesuatu yang baik menurut akal dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan (*jalbul maṣalih au manfa'ah*) atau menghindarkan keburukan (*dar'ul mafasid*) bagi manusia. Semua hal yang baik menurut akal idealnya selaras dengan tujuan syariah (*maqasid syari'ah*) dalam menetapkan hukum, walaupun tidak ada petunjuk syara' secara khusus yang menolaknya, juga tidak ada petunjuk syara' yang mengetahuinya. Hal ini selaras dengan pendapat Asyraf Wajdi Dusuki dan NurdiaNawāti Irwani Abdullah yang mengungkapkan bahwa *maṣlahah* adalah perangkat hukum yang digunakan dalam teori hukum Islam untuk mempromosikan kebaikan masyarakat dan mencegah kejahatan sosial atau korupsi.⁶¹ *Maṣlahah* terdapat tiga macam yaitu:

- 1) *Maṣlahah mu'tabarah* ialah suatu maslahat atau kebaikan yang telah diakui oleh Islam. Hal-hal yang telah diatur dalam al-Quran dan Hadis serta sudah pasti hukumnya sehingga manusia tinggal menjalankan peraturannya.
- 2) *Maṣlahah mulghah* ialah kemaslahatan yang ditolak oleh syara' karena bertentangan dengan ketentuan syara'.
- 3) *Maṣlahah mursalah* yaitu mengakui suatu kemaslahatan karena adanya peristiwa-peristiwa baru yang timbul setelah wafatnya Rasulullah saw.⁶² Adapun objek *maṣlahah mursalah* adalah kejadian atau peristiwa yang perlu ditetapkan hukumnya, tetapi tidak ada satupun *naṣ* (al-Qur'an dan hadis) yang dapat dijadikan dasarnya.⁶³

Ulama bersikap sangat hati-hati dalam menggunakan *maṣlahah mursalah* sebagai hujah, sehingga tidak mengakibatkan pembentukan

⁶⁰ Mohammad Rusfi, *Validitas Maṣlahah al-Mursalah Sebagai Sumber Hukum*, Al-'Adalah Vol. XII, No. 1 (Juni 2014), h.64.

⁶¹ *Ibid.*, h.37

⁶² Susiadi AS, *Buku Daras Ushul Fiqih I*, (Bandar Lampung: Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung, 2010), h.106

⁶³ Totok Jumanoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fikih*, Cetakan Pertama, (Jakarta: Amzah, 2005), h. 205.

syari'at, berdasarkan nafsu dan kepentingan terselubung. Berdasarkan hal itu, ulama menyusun syarat-syarat *maṣlaḥah* mursalah yang dipakai sebagai dasar pembentukan hukum. Syarat-syaratnya ada yaitu:

- 1) *Maṣlaḥah* yang dimaksud adalah *maṣlaḥah* yang sebenarnya bukan hanya dugaan semata. Maksudnya ialah agar bias diwujudkan pembentukan hukum tentang masalah yang dapat memberi kemaslahatan dan menolak kerusakan. Jika maslahat itu berdasarkan dugaan semata maka pembentukan hukum itu tidak akan mendatangkan maslahat. Contoh dalam persoalan larangan bagi suami untuk menalak istrinya, dan memberikan hak talak tersebut kepada hakim saja dalam semua keadaan. Sesungguhnya pembentukan hukum semacam ini tidak mengandung maslahat, bahkan hal itu dapat mengakibatkan rusaknya rumah tangga dan masyarakat. Hubungan suami isteri ditegakkan atas dasar suatu paksaan undang-undang, bukan atas dasar keikhlasan, kasih sayang dan saling mencintai.⁶⁴
- 2) *Maṣlaḥah* itu sifatnya umum, bukan bersifat perorangan. Maksudnya ialah bahwa dalam kaitannya dengan pembentukan hukum atas suatu kejadian dapat melahirkan manfaat bagi kebanyakan orang tidak hanya mendatangkan manfaat bagi satu orang atau beberapa orang saja. Imam al-Ghazali memberi contoh orang kafir telah membentengi diri dengan sejumlah orang dari kaum muslimin. Apabila kaum muslimin dilarang membunuh mereka, maka orang kafir akan menang, dan mereka akan memusnahkan kaum muslimin seluruhnya. Dan apabila kaum muslimin memerangi orang Islam yang membentengi orang kafir maka tertolaklah bahaya ini dari seluruh orang Islam yang membentengi orang kafir tersebut. Demi memelihara kemaslahatan kaum muslimin seluruhnya dengan cara melawan atau memusnahkan musuh-musuh mereka.

⁶⁴ Chairul Umam, *Ushul Fiqih I*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 137.

- 3) *Maṣlahah* itu tidak boleh bertentangan dengan dalil syara' yang telah ada, baik dalam bentuk naṣ, al-Qur'an dan sunnah, maupun ijma' dan qiyas.
- 4) *Maṣlahah al-mursalah* itu diamalkan dalam kondisi yang memerlukan, seandainya masalah tidak diselesaikan dengan cara ini, maka umat akan berada dalam kesempitan hidup, dengan arti harus ditempuh untuk menghindarkan umat dari kesulitan.⁶⁵

Imam al-Ghazali juga memberikan beberapa syarat terhadap kemaslahatan yang dapat dijadikan hujah dalam mengistinbatkan hukum, yaitu:

- 1) *Maṣlahah* itu sejalan dengan jenis tindakan syara'
- 2) *Maṣlahah* itu tidak bertentangan dengan nash syara'
- 3) *Maṣlahah* itu termasuk dalam kategori *maṣlahah* yang *ḍaruriyyat*, baik menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan orang banyak dan universal, yaitu berlaku sama untuk semua orang.⁶⁶

Ketentuan di atas dapat dirumuskan bahwa *maṣlahah al-mursalah* dapat dijadikan sebagai landasan hukum serta dapat diaplikasikan dalam tindakan sehari-hari bila telah memenuhi syarat sebagai tersebut di atas, dan ditambahkan *maṣlahah* tersebut merupakan kemaslahatan yang nyata, tidak sebatas kemaslahatan yang sifatnya masih belum jelas atau hanya prasangka, yang sekiranya dapat menarik suatu kemanfaatan dan menolak kemudharatan. Selama *maṣlahah* tersebut mengandung manfaat secara umum dengan mempunyai akses secara menyeluruh dan tidak melenceng dari tujuan-tujuan yang dikandung dalam Alqur'an dan Hadis dan mempunyai tujuan syariat yaitu sebagaimana yang dimaksud dalam teori maqashid syariah yaitu menjaga agama (*hifz al-din*), melindungi jiwa (*hifz al-nafs*);

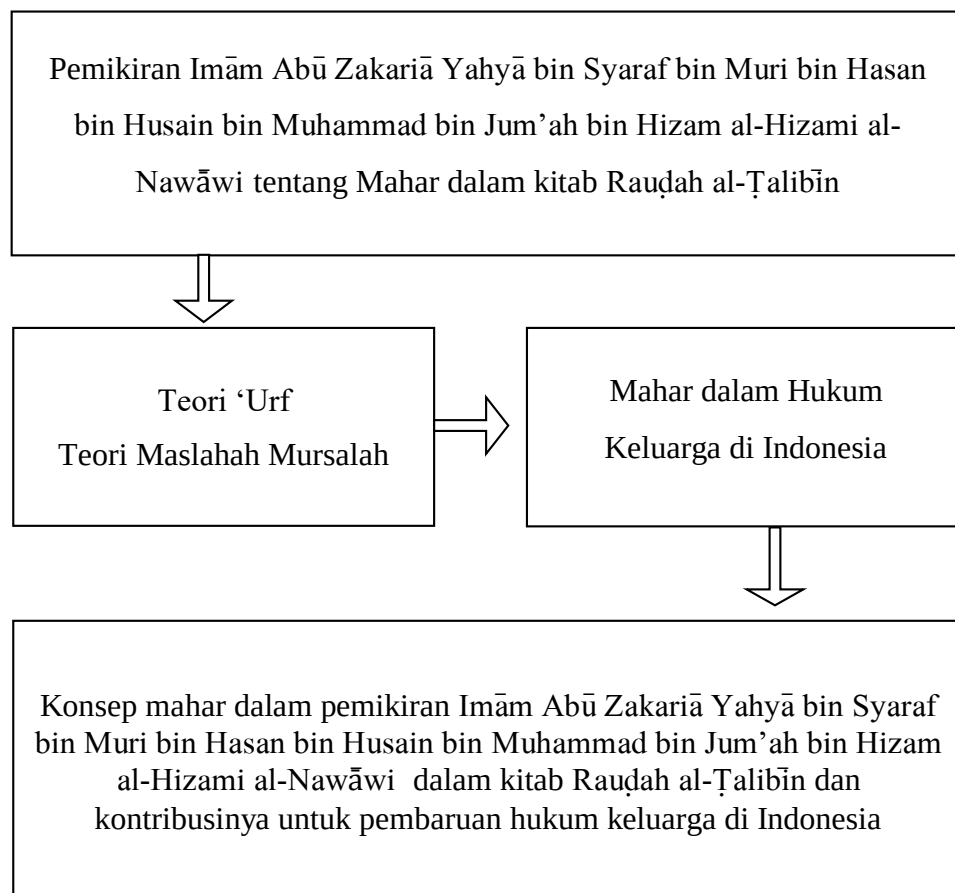
⁶⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Kencana, 2009), h. 337.

⁶⁶ Muhammad Rusfi, *Ushul Fiqih 1*, (Bandar Lampung: Seksi Penerbitan Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, 2017), h. 130-133.

melindungi akal (*hifz al-aql*); melindungi kelestarian manusia (*hifz al-nasl*); dan melindungi harta benda (*hifz al-mal*).⁶⁷

2. Kerangka Pikir

Dalam setiap penelitian diperlukan adanya kerangka pikir dalam menentukan arah penelitian agar arah penelitian jelas dan tetap terfokus. Alur kerangka pikir dalam penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut.



⁶⁷ Hendri Hermawan Adinugraha dan Mashudi, *al-Maslahah al-Mursalah dalam Penentuan Hukum Islam*, *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 4 (01), 2018, h. 71. tersedia di : <https://jurnal.stie-aas.ac.id/index.php/jei/article/view/140>, (19 November 2019), dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

H. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis, historis dan ushul fiqh, yaitu dengan pendekatan filosofis guna menganalisa asal mula munculnya pemikiran Imam Nawāwi terkait dengan batasan mahar, menggunakan pendekatan historis guna menganalisa sejarah Imam Nawāwi dalam pemikirannya, serta pendekatan ushul fiqh guna mengacu pada kaidah-kaidah dan dalil sumber hukum fikih atau hukum Islam, mengingat bahwa segala sumber hukum fikih seperti hukum mahar dalam perkawinan itu berasal dari kaidah ushul fiqh yang menjadi pondasinya.

I. Metode Penelitian

Metode merupakan hal yang penting untuk dapat tercapainya tujuan dari sebuah penelitian. Untuk mendapatkan data-data yang jelas dan terukur. Serta kedalaman dalam menganalisis, dalam penelitian ini digunakan metode sebagai berikut :

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini ialah penelitian kepustakaan, yang diperoleh dengan mengumpulkan data yang diperoleh dari penelitian kepustakaan yang bersumber dari beberapa buku, tesis, jurnal, dan artikel yang berkaitan dengan judul buku yang akan dibahas. Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn* sebagai data utama dan buku-buku rujukan lain yang berkaitan dengan judul. Tujuannya adalah untuk mengkaji konsep mahar dari pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi lebih dalam dan meninjau kontribusinya untuk pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

2. Sifat Penelitian

Sifat penelitian yang digunakan adalah *deskriptif analitik* yaitu suatu metode penelitian dengan mengumpulkan data-data kemudian disimpulkan.⁶⁸ Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Secara

⁶⁸ Zainudin Ali, *Metode Penelitian Hukum*, Cetakan Ke 3, (Jakarta: Grafik Grafika, 2011), h. 106.

terminologis penelitian kualitatif menurut Bagdam dan Taylor merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan pelaku yang diminati.⁶⁹ Dalam penelitian yang dilakukan, peneliti mengumpulkan data dengan meninjau kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn*.

3. Data Penelitian

Sumber data yang digunakan dalam penyusunan ini ialah dengan menggunakan sumber data sekunder yaitu data yang tidak memberikan informasi secara langsung dan yang diperoleh dari berbagai sumber dan bahan hukum primer yaitu:

a. Bahan Hukum Primer

Bahan hukum primer adalah sumber data atau bahan-bahan yang mengikat dalam pembahasan.⁷⁰ Bahan hukum primer yang menjadi rujukan dalam penelitian ini adalah kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn* karangan Pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwī .

b. Bahan Hukum Sekunder

Bahan hukum sekunder merupakan bahan yang menjelaskan bahan hukum primer yaitu seperti kitab-kitab fiqih, kitab tafsir, dan referensi-referensi lainnya serta hasil penelitian/pendapat para pakar yang mendukung tema pembahasan atau hasil dari karya ilmiah.⁷¹ Dalam hal ini yang menjadi sumber hukum sekunder ialah buku-buku, jurnal-jurnal dan artikel yang tentang mahar yang memiliki keterkaitan dengan pembahasan tesis ini.

c. Bahan Hukum Tersier

Sumber data tersier adalah sumber data yang memberikan pedoman dan penjelasan tentang sumber data primer dan sekunder.⁷² Seperti

⁶⁹ Lexy J. Moloeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013), h. 4.

⁷⁰ Abdul Kadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2004), h. 121

⁷¹ S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistic Kulaitatif*, (Bandung: Tarsito, 1998), h. 26

⁷² Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif*, Cetakan ke-14, (Jakarta: Rajawali, 2012), h. 13.

kamus ensiklopedia bibliografi. Dalam hal ini ialah Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kamus hukum, ensiklopedia hukum, dan ensiklopedia kesehatan yang memiliki korelasi dengan pembahasan penelitian tesis ini

4. Metode Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data ini peneliti mengumpulkan bahan hukum primer, sekunder, dan tersier untuk memperoleh data kepustakaan yang diperlukan.⁷³ Artinya meneliti buku-buku yang ada relevansinya dengan permasalahan yang sedang dibahas, dalam hal ini kitab *Rauḍah al-Tālibīn* karangan Pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi yang membahas tentang mahar. Maka pengumpulan data dilakukan dengan menyeleksi buku-buku yang terkait dengan mahar dalam pernikahan.

5. Pengelolaan Data

Memproses data yang dikumpulkan dan menyelesaikan pemrosesan data dengan beberapa cara:

- a. Pemeriksaan data (*editing*) yaitu memeriksa kembali data-data yang diperoleh khususnya dari kelengkapannya, kejelasan makna, kesesuaian serta relevansinya dengan data lain.
- b. Klasifikasi data adalah mengatur dan mengelompokkan data yang diperoleh ke dalam pola tertentu sesuai dengan masalah tertentu untuk memudahkan pembahasan.
- c. Verifikasi data yaitu mengelompokkan data dan memahami arti dari sumber data yang diperoleh.
- d. Sistematisasi data (*systematizing*) yaitu menempatkan data menurut urutan pertanyaan dengan kerangka sistem bahasa.⁷⁴

6. Metode Analisis Data dan Penarikan Kesimpulan

Adapun metode yang dipakai dalam menganalisis data menggunakan metode deskriptif analisis. Sanapiah Faisal mengartikan metode deskriptif

h. 2. ⁷³ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004),

⁷⁴ Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008), h. 199.

adalah berusaha mendeskripsikan dan menginterpretasikan apa yang ada, baik kondisi atau hubungan yang ada, pendapat yang sedang tumbuh, proses yang telah berlangsung dan berkembang.⁷⁵ Dengan kata lain metode deskriptif adalah memberikan gambaran yang jelas dan akurat tentang material/fenomena yang diselidiki, metode ini digunakan untuk mendeskripsikan dan sekaligus menganalisis tinjauan konteks sekarang di Indonesia tentang pelaksanaan mahar dalam kajian pemikiran Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi .

⁷⁵ Sanapiah Faisal, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Surabaya: Usaha Nasional, 2011), h.19.

BAB II LANDASAN TEORI

A. BIOGRAFI IMAM ABŪ ZAKARIĀ YAHYĀ BIN SYARAF AL-NAWĀWĪ

1. Riwayat Hidup Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwī

Imam al-Nawāwī dilahirkan di kota Nawā⁷⁶ pada minggu kedua bulan Muharram tahun 631/1233 yang nasabnya dihubungkan sampai kepada Sahabat Hizam Abu Hakim.⁷⁷ Nama lengkapnya adalah Abū Zakariā Yahyā ibn Syaraf al-Din ibn Murriyun al-Nawāwī.⁷⁸ Beliau diberi gelar *Muhyi ad-Din* (yang menghidupkan agama) akan tetapi beliau sangat membenci gelar ini karena *ketawadhu* ‘annya. Menurut pendapat sang Imam, agama Islam dengan ajarannya adalah agama yang hidup dan kokoh serta sudah dijamin oleh Allah akan tetap eksis di dunia ini sebagaimana dalam firman Allah. Dengan demikian tidak memerlukan orang yang menghidupkannya sehingga menjadi *hujjah* atas orang-orang yang meremehkannya atau meninggalkannya. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: ”Aku tidak akan memaafkan orang yang menggelariku *Muhyiddin*”.⁷⁹

Beliau juga diberi gelar sebagai *al-Hafiz*, *al-Faqih*, *al-Muḥaddis*, pembela *As-Sunnah*, penentang *bid‘ah*, dan pejuang ilmu-ilmu agama. Syaikh Ibn Farḥ menyatakan bahwa Imam An-Nawāwī adalah sosok seorang imam yang memiliki tiga derajat yang salah satu dari derajatnya tersebut sangat berat dicapai oleh orang lain, yaitu: ilmu, *zuhud* dan *amar ma ‘ruf nahi mungkar*.⁸⁰

⁷⁶ Nawā adalah sebuah kota kecil di pedalaman Damaskus, Ibn al-‘Aṭṭar mengatakan bahwa tempat kelahiran Imam An-Nawāwī adalah sebuah kampung di kota Harran dan menempati rumah Nabi Ayyub as. Di kota tersebut juga terdapat kuburan Sam ibn Nuh. Ibn al-‘Aṭṭar, *Tuhfah at-Ṭalibin li Ibn al-‘Aṭṭar* (Beirut: Dar Ihya’ at-Turaṣ, 1989), vol. III h. 35.

⁷⁷ Dikenal dengan Hakim ibn Hizam ibn Khuwailid ibn Asad, seorang sahabat suku Quraisy keponakan Khadijah *Umm al-Mukminin* (w. 54/673) seorang wanita pembesar dikalangan Quraisy pada masa Jahiliyyah dan Islam.

⁷⁸ Kata al-Nawāwī dilekatkan pada namanya untuk menandakan beliau berasal dari kota Nawā. Muḥammad ‘Abd ar-Razzak Az-Zabidi, *Taj al-‘Arus min Jawahir al-Qamus* (Beirut: Dar Ihya’ at-Turaṣ, 1984), vol. I, h. 244.

⁷⁹ Imam al-Nawāwī, *al-Azkar al-Nawāwiyah* (Kairo: Dr al-Kutūb al-Islamiyah, 1425/2004), h. 7.

⁸⁰ Beliau diundang oleh raja al-Zahir Beybars untuk menandatangani sebuah fatwa. Ketika negara hendak berperang melawan tentara Tartar di wilayah Syam, dalam Baitul Mal tidak terdapat biaya yang cukup untuk perang. Para Ulama diperintahkan untuk berfatwa keharusan memungut

Ayahnya Syaraf ibn Murriyun (w.685/1286) seorang *zahid* yang *wara'* terkenal dengan keşalihannya berprofesi sebagai pedagang di kota Nawā dan memiliki toko yang besar di kota tersebut. Imam al-Nawāwī sehari-hari menemani ayahnya di toko sambil menghafal al-Quran. Sejak kecil Imam al-Nawāwī telah menunjukkan bakat dan tanda-tanda kemuliaannya dari kedalaman ilmunya, kesalihannya dan ke-*wara'*annya dan kebaikan akhlaknya karena berada dalam bimbingan ayahnya yang juga seorang yang *şaleh*. Pada usia 7 tahun di malam dua puluh tujuh Ramadhan ia mendapat anugerah *laylatul qadr* dan pada waktu itu dia merasakan cahaya berada di sekeliling rumahnya.

Ketika ia berumur 10 tahun seorang ulama dari Maroko yang bernama Syaikh Yasin ibn Yusuf (w.631/1233) melihat Imam al-Nawāwī sedang membaca al-Qur'an karena dia bersedih teman-temannya tidak ada yang mau bermain dengannya. Mendengar bacaan al-Qur'an Imam al-Nawāwī tersebut Syaikh Yasin terkagum dan mengatakan bahwa prediksinya Imam al-Nawāwī akan menjadi seorang ulama yang terkenal.⁸¹ Benarlah pernyataan yang diungkapkan oleh Syaikh Yasin tersebut. Imam al-Nawāwī wafat (674/1275) dalam usia 46 tahun di madrasah yang membangkitkan semangat ilmiahnya yaitu madrasah Rawahiyah.

pajak kepada rakyat untuk membantu biaya perang. Sultan berkata kepadanya, "Berikan tanda tangan anda bersama para ulama lain". Imam al-Nawāwī tidak bersedia dan berkata: "Saya mengetahui bahwa Sultan dahulu adalah hamba sahaya dari Amir Bunduqdar, anda tidak mempunyai apa-apa, lalu Allah memberikan kekayaan dan dijadikannya Raja, anda memiliki seribu orang hamba yang mempunyai pakaian kebesaran dari emas dan andapun mempunyai 200 orang *jariyah* yang mempunyai perhiasan. Jika anda menafkahkan itu semua, dan hamba itu hanya memakai kain wol saja sebagai gantinya, demikian pula para *jariyah* hanya memakai pakaian tanpa perhiasan, maka saya berfatwa boleh memungut biaya dari rakyat. Mendengar pendapat Imam al-Nawāwī ini, Sultan Malik al-Zāhir terkejut dan sangat marah kepadanya dan berkata: "keluarlah dari negeriku Damaskus". Imam al-Nawāwī menjawab, "saya taati perintah Sultan," lalu beliau pergi ke kampung Nawā. Para ahli Fikih berkata kepada Sultan, "Beliau itu adalah ulama besar, ikutan kami dan sahabat kami". Kemudian Imam An-Nawāwī diminta kembali ke Damaskus tetapi beliau menolak dan berkata: "Saya tidak akan masuk ke Damaskus selagi Sultan Malik al-Zāhir ada di sana." Abu al-Falah Ibn al-'Imad al-Hāmbali, *Syajarah al-Zahab fi Akhbar man Zahab* (Kairo: Maktabah al-Qudsi, 1931), jilid IV, h. 355.

⁸¹ *Ibid.*

2. Riwayat Pendidikan Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi

Kehidupan intelektual Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi setelah *riḥlah al-‘ilmiyyah* ke Damaskus dapat dibagi ke dalam tiga fase yaitu: a) fase menuntut ilmu (*al-jidd fi ṭalab al-‘ilm*), b) fase menyebarkan ilmu (mengajar; *sa‘at ‘ilmihi wa šaqafatihi*) dan c) fase menghasilkan produktivitas ilmiah dalam bentuk karya tulis (*gazarah intajihī bi at-ta’lif*). Berikut ini akan dijelaskan masing-masing fase tersebut dalam pembahasan di bawah ini:

a. Fase menuntut ilmu (*al-jidd fi ṭalab al-‘ilm*)

Imam al-Nawāwī (631-676/1233-1278) merupakan tokoh intelektual Muslim terkemuka di dunia Islam. Beliau dikenal sebagai seorang yang *zuhud*, *wara’* bertakwa, sederhana, *qana‘ah* dan berwibawa. Beliau menggunakan banyak waktu beliau dalam ketaatan. Beliau sering tidak tidur malam untuk beribadah maupun menulis. Beliau juga seorang imam yang gencar dalam menegakkan *amar ma‘ruf nahi munkar* kepada semua orang termasuk juga kepada para penguasa dengan cara yang telah digariskan Islam. Beliau pernah menulis surat yang ditujukan kepada pemerintah berisi nasehat dengan bahasa yang halus sekali.⁸²

Riwayat pendidikan Imam al-Nawāwī dimulai dari pendidikan dasar yang selain langsung di bawah bimbingan ayahnya ia juga menempuh pendidikan formal di beberapa *kuttab* yang ada di kota Nawā. Pada tahun 649/1251 bersama ayahnya, Imam al-Nawāwī melakukan lawatan ilmiah (*riḥlah al-‘ilmiyyah*) ke Damaskus untuk melanjutkan pendidikannya dan usianya pada waktu itu adalah 18 tahun.⁸³

⁸² *Ibid.*

⁸³ Damaskus pada masa itu merupakan pusat berkumpulnya para ulama dan para penuntut ilmu dari berbagai negeri Islam dan seorang penuntut ilmu dianggap belum sempurna ilmunya jikalau belum mengunjungi kota Damaskus. Damaskus termasuk salah satu kota penting untuk mengkaji berbagai disiplin ilmu baik itu ilmu *syari‘ah*, bahasa dan ilmu-ilmu yang sangat terkenal pada masa itu. Sejarah dinamika intelektual tentang kota Damaskus secara terperinci dapat dibaca dalam *Tarikh Dimasyq*, karya Ibnu ‘Asakir yang ditulis dalam 80 jilid berisi tentang biografi para ulama, sastrawan, penyair dan pejabat pemerintah serta tokoh-tokoh yang pernah berkunjung ke kota ini atau hanya sekedar singgah. Abī al-Qasim ‘Aly ibn Husain ibn Hibah al-Allah ibn ‘Abd Allah

Tujuan pertama Imam al-Nawāwī ketika tiba di Damaskus adalah mencari seorang ulama untuk tempat belajar dan mendengarkan bacaannya. Masjid Jami‘ al-Kabir menjadi tempat pertama bagi pendatang untuk melakukan Salat Jama‘ah dan biasanya masyarakat lebih mengenal masjid ini dengan nama *Jami‘ al-Umawī* dan di tempat inilah Imam al-Nawāwī untuk pertama kalinya bertemu dengan *khatib* sekaligus Imam Masjid *Jami‘ al-Umawī* yaitu Jamal al-Din ‘Abd al-Kafi ibn ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd al-Kafi al-Rab‘iyy al-Dimasyq (w. 689/1290).⁸⁴

Imam al-Nawāwī mengutarakan maksud kedatangannya ke kota Damaskus adalah untuk menuntut ilmu. Selanjutnya *syaikh* Jamal al-Din ‘Abd al-Kafi membawanya ke sebuah *halaqah* seorang *mufti* Syam yaitu Taj al-Din ‘Abd ar-Rahman ibn Ibrahim ibn Ḍiya’ al-Fazari (w. 690/1291) yang dikenal dengan nama al-Farkah, selanjutnya melalui *syaikh* al-Farkah inilah Imam al-Nawāwī mulai belajar dan mendengarkan bacaannya selama beberapa waktu dan sekaligus menjadi *syaikh* pertama bagi Imam al-Nawāwī.⁸⁵

Beberapa waktu setelah Imam al-Nawāwī memperoleh ilmu dari gurunya ia meminta agar ia juga diberi tempat untuk tinggal seperti asrama sebagaimana para penuntut ilmu lainnya di kota Damaskus tersebut. Syaikh al-Farkah menjelaskan bahwa di tempat tersebut tidak terdapat asrama selain madrasah al-Ṣarimiyyah saja.⁸⁶ Selanjutnya Imam al-

as-Syafi‘ī, dikenal dengan Ibn ‘Asakir (499-571/1105-1175), *Tarīkh Madīnah Dimasyq, Taḥqīq: Muḥibbuddīn Abī Sa‘īd* (Beirut: Dar al-Fikr, 1415/1995).

⁸⁴ Syaikh Jamal al-Din ‘Abd al-Kafi ibn ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd al-Kafi al-Rab‘iyy al-Dimasyq seorang *faqih* yang termasyhur pada masa itu, pernah menjabat sebagai hakim selama beberapa waktu kemudian dia melepaskan jabatannya dan mengabdikan dirinya sebagai khatib dan Imam di Masjid jami‘ al-Umawi. As-Sakhawi, *Tarjamah al-Nawāwī*, h. 8

⁸⁵ Abd al-Gani al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwī*, h. 27.

⁸⁶ Madrasah al-Ṣarimiyyah adalah sebuah madrasah terletak di bagian dalam pintu perlintasan sebelah selatan benteng di sebuah kampung yang disebut dengan *ḥayy sayyidi ‘amud* yang didirikan Ṣarim al-Din Jauhar. Madrasah ini sudah sejak lama dipergunakan sebagai tempat untuk belajar dan kemudian berubah menjadi sebuah rumah. *Ḥayy sayyidi ‘amud* ini semuanya musnah terbakar pada masa pemberontakan melawan invasi Perancis di Suriah tahun 1344. Sampai sekarang tempat ini dikenang sebagai tempat peringatan atas pemberontakan tersebut. *Ibid*.

Nawāwi dirujuk kepada ‘Ali al-Kamal Ishaq al-Magribi (w. 650/1252)⁸⁷ di Rawahīyyah⁸⁸ untuk menempati sebuah rumah yang bagus dan nyaman. Di rumah ini Imam al-Nawāwi menggunakan waktunya untuk kesibukan yang berhubungan dengan aktivitas keilmuan dan ia menetap di tempat ini sampai ia wafat.⁸⁹

Al-Zahabi (w. 748/1347)⁹⁰ menuturkan bahwa kehidupan Imam al-Nawāwi selama berada di Rawahīyyah murni untuk aktivitas ilmiah tanpa melihat waktu siang ataupun malam seluruh waktunya didedikasikan untuk menuntut ilmu mulai membaca, mengkaji buku atau sekedar mengulangi pelajaran yang telah didapat dari gurunya. Bahkan selama dua tahun dia berusaha untuk tidak tidur. Aktivitas dan mujahadahnyanya ini juga dituturkan oleh al-Bard ibn Jama‘ah (w.733/1332)⁹¹ ketika Imam al-Nawāwi merasakan kantuk yang tidak dapat ditahannya ia lalu menyandarkan badannya kepada buku-bukunya sebentar lalu dia terbangun, dia mengatakan bahwa kurang tidur di malam hari memperkuat ilmu dan aktivitas.

Menurut Imam al-Nawāwi bahwa orang yang menuntut ilmu haruslah semata-mata karena Allah bukan karena tujuan keduniawian seperti mendapatkan jabatan, kedudukan ataupun kehormatan dan sebagainya.

⁸⁷ Beliau adalah Ishaq ibn Ahmad al-Magribiyy asisten dosen sekaligus murid dari ibn al-Ṣalah seorang *muḥaddiṣ* (ahli hadis) termasyhur di Rawahīyyah, belajar ilmu alam. Termasuk di antara ulama yang cukup terkenal dengan ilmu dan kesholehannya. *Ibid*.

⁸⁸ Rawahīyyah adalah sebuah madrasah tempatnya di sebelah timur masjid ‘urwah yang berdempetan dengan masjid Jami ‘Umayy dari arah timur laut Jirun. Badran mengatakan bahwa ia pernah menyaksikan lokasi madrasah ini, namun sekarang aku melihatnya telah menjadi sebuah rumah. al-Nu‘aimi, *al-Daris*, h. 76

⁸⁹ Yafi‘i menjelaskan bahwa pilihan Imam al-Nawāwi untuk menetap di Rawahīyyah karena bangunan tersebut di bangun oleh seorang pengusaha sehingga terlihat bagus. Untuk makanan para pelajarnya ditanggung oleh sekolah melalui ransum, namun Imam al-Nawāwi memberikan jatah makannya tersebut untuk orang lain atau terkadang ia tidak mengambilnya. Abu Muḥammad ‘Abd Allah al-Yafi‘i, *Mir‘ah al-Jinan wa ‘Ibrah al-Yaqzan fi Ma‘rifah Hawadis al-Zaman*, vol. I (Haydarabad: Pakistan, 1337), h. 54.

⁹⁰ Syam al-Dīn Muḥammad ibn Ahmad ibn ‘Uṣman at-Turkmani al-Zahabi, *muḥaddiṣ* (pakar hadis) dan *muarrrikh* (sejarawan), pakar dalam kajian *jarḥ wa ta‘dil*. ‘Abd al-Gani al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwi*, h. 30.

⁹¹ Beliau adalah Muḥammad ibn Ibrahim ibn Sa‘d Allah ibn Jama‘ah al-Kanani al-Ḥamawi berprofesi sebagai hakim Agung di Damaskus. *Ibid*.

Jika mengharapkan yang demikian, maka niatnya tersebut adalah tercela dan hina. Dalam menentukan jadwal belajarnya Imam al-Nawāwī menyusun waktu sesuai dengan kitab yang dia baca serta target lamanya buku itu dipelajari. Setiap hari ia menghabiskan waktu selama dua belas jam untuk membaca, *mentaṣḥiḥ* ataupun memberikan penjelasan atas buku tersebut dari berbagai buku yang ia bagi menjadi beberapa jam.

Untuk mempelajari kitab *al-wasiṭ* ia menghabiskan waktu selama dua jam pelajaran, mempelajari kitab *al-Muhazzab* ia habiskan waktu selama satu jam pelajaran, kitab *Jam‘u Baina Ṣaḥīḥain* ia pelajari selama satu jam pelajaran, kitab *Ṣaḥiḥ* Muslim dipelajari selama satu jam pelajaran, mempelajari kitab *al-Luma’* karya ibn Jinni (w. 392/1001)⁹² tentang Nahwu, selama satu jam ia membaca kitab linguistik *Iṣḥāḥ al-Manṭiq* karya Ibn al-Sikkit, mempelajari ilmu *Taṣrif* dan ilmu *Uṣul Fiqh* masing-masing satu jam, mempelajari kitab tentang *Asma’ ar-Rijal* dan *Uṣul ad-Din* seperti tauhid masing-masing satu jam pelajaran, terkadang dia juga membaca kitab *al-Luma’* karya Abu Ishaq (w. 476/1083)⁹³ dan sesekali dia membaca kitab *al-Muntakhab* karya al-Fakhr al-Razi (w. 606/1209).⁹⁴

Semua buku yang ia baca ia beri komentar berkaitan dengan penjelasan sebuah masalah, menjelaskan maksud dari kalimat dan sekaligus membuat catatan tentang sudut pandang bahasanya dengan semua aktivitas ilmiahnya ini dia merasa menikmatinya dan pertolongan Allah selalu menyertainya.⁹⁵

Sisa dua belas jam dalam sehari ia gunakan untuk membacakan apa yang diperolehnya kepada para guru-gurunya baik dalam bentuk penjelasan ataupun memberi komentar dengan menjelaskan sebuah

⁹² Nama lengkapnya ‘Uṣman ibn Jinni Abu al-Faṭḥ al-Naḥwiyy, seorang ulama pakar Nahwu (ilmu gramatika) dan Taṣrif (ilmu Morfologi) yang sangat pintar.

⁹³ Beliau adalah Ibrahim ibn ‘Ali al-Fairuz Ābadi al-Syirazi, seorang *mufti* umat dan seorang berpengetahuan luas pada masanya.

⁹⁴ Beliau adalah Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan, satu-satunya orang yang ahli dalam bidang logika dan wahyu.

⁹⁵ Abu ‘Abd Allah al-Zahabi, *Tazkirat al-Ḥuffaẓ* (Beirut: Dar Ihya’ al-Turaṣ, 1984), vol.4, h. 147.

masalah maupun menjelaskan sebuah kalimat dari sudut pandang bahasanya. Bersamaan dengan itu Imam al-Nawāwi tetap melakukan *muraja'ah* dari materi yang harus ia ulangi, menghafal apa yang harus dihapalnya. Hasil dari kegigihannya dalam menuntut ilmu, Imam al-Nawāwi dalam tahun pertama saja sudah dapat menghafal kitab *al-Tanbih* karya Abu Ishāq al-Syirazi (w. 496/1102) dalam masa empat bulan setengah, kemudian ia mampu menghafal seperempat bab ibadah dari kitab *al-Muhazzab* karya Abu Ishāq juga dalam sisa waktu dari tahun tersebut (sekitar tujuh bulan setengah)⁹⁶, dan setelah ia selesai menghafalnya dia menghadap untuk membacakan hafalannya di hadapan gurunya Ibn Rizin (w. 680/1281), peristiwa itu terjadi pada tahun 650/1252 dan ketika itu ia berusia dua puluh satu tahun.⁹⁷

Prestasi pendidikan Imam al-Nawāwi ini diceritakan oleh Badr al-Din ibn al-Ṣaig al-Dimasyq al-Syafi'i (w. 776/1374)⁹⁸ di mana ia langsung menyaksikan Imam al-Nawāwi menghafal kitab *al-Tanbih* berikut ini:

*Segala puji bagi Allah, telah datang kepadaku seorang faqih (ahli) fikih Abu Zakariya Yahya ibn Syaraf ibn Murriyyun al-Nawāwi untuk melaporkan hasil hapalannya dari awal sampai akhir dari kitab Fikih al-Tanbih, bahkan tempat tempat yang aku ujikan dia juga menghapalnya, aku mempersilahkan untuk mengulangnya dan membuat kesimpulan semua bisa dilakukannya. Hal ini menunjukkan atas kecintaan terhadap ilmu serta taufik yang Allah berikan kepadanya dan mampu ia amalkan. Majlis ilmu ini berlangsung sekali pada tanggal 7 minggu kedua dari bulan Rabi' al-Awwal tahun 650/1252, tepatnya satu tahun setelah dia menetap di Rawahiyah.*⁹⁹

Sejalan dengan hal tersebut, terkait dengan riwayat para guru Imam al-Nawāwi yang mana kepakaran seorang alim selalu dikaitkan dengan riwayat seorang guru karena pada diri seorang guru terhubung ilmu dan

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Beliau adalah Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥman ibn 'Ali ibn Abi al-Ḥasan al-Zamrazi dikenal dengan nama Ibnu al-Ṣa'ig pakar dalam ilmu Nahwu dan lingustik. Dalam kitab *al-Durar al-Kaminah* karya Ibn Hajar al-'Asqalani disebutkan gelarnya: Syam al-Din.

⁹⁹ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Ad-Durar al-Kaminah fi A'yan al-mi'ah as-Ṣaminah* (Beirut: Dar-ilm lilmalayin, 1977), h. 44.

ulama. Dalam hal ini Imam al-Nawāwi mengatakan bahwa mencantumkan profil seorang guru sangat penting untuk mengenal ketinggian jiwanya, seorang guru itu adalah penghubung antara dirinya dengan Allah, seorang guru itu adalah bapaknya agama untuk itulah seorang murid dianjurkan untuk mendoakan dan berbuat baik kepada mereka, mengingat kebaikan dan berterima kasih pada mereka.¹⁰⁰

Imam al-Nawāwi memiliki banyak guru sesuai dengan ilmu dan spesialisasinya khususnya dua ilmu yaitu Fikih dan Hadis, karena keduanya merupakan puncak dari segala puncak ilmu dan dengan kedua ilmu ini seorang ulama dapat diangkat menjadi Imam pada masanya. Berikut ini adalah sederetan Ulama yang fakih di bidangnya menjadi guru bagi Imam al-Nawāwi dan menghantarkannya sebagai ulama terkenal dalam dunia Islam. Berikut guru-guru Imam al-Nawāwi:

1) Guru dalam bidang Fikih

Perkenalan Imam al-Nawāwi dengan studi Fikih untuk pertama kali setelah Syaikh al-Farkah (w. 690/1291) membawanya kepada al-Kamal Ishaq al-Magribi (w. 650/1252) maka bersama gurunya ini Imam al-Nawāwi banyak mendapatkan ilmu dan memperoleh manfaat dari ilmu yang dipelajarinya, nasihat dan motivasi hingga ia menulis kesannya terhadap gurunya ini dengan ungkapan:

“Aku membuat diriku menjadi orang yang bisa menjelaskan mengoreksi apa yang disampaikan oleh Syaikh al-Kamal Ishaq al-Magribi (w. 650/1252) selama aku belajar kepadanya dan ia selanjutnya mengagumiku karena melihat kebersamaanku dengannya selalu disibukkan dengan belajar dan menuntut ilmu sampai aku tidak memiliki waktu untuk berkumpul dengan orang lain, ia menyayangi dengan kasih sayang yang besar sehingga satu waktu ia memintaku untuk menjadi asistennya dalam menyampaikan pelajaran di halaqah yang diikuti oleh banyak jama’ah.”¹⁰¹

¹⁰⁰ Abu Zakariya Muḥyi ad-Din an-Nawāwi, *Tahzib al-Asma’ wa al-Lughah* (Beirut: Dar ‘ilm lilmalayin, 1977), h. 18.

¹⁰¹ Al-Nu‘aimi, *Al-Daris*, vol. I. h. 35

Selain itu ia juga belajar Fikih dari seorang *mufti* Damaskus ‘Abd al-Rahman ibn Nuḥ (w. 654/1256)¹⁰², ‘Umar ibn As‘ad al-Irbili (w. t.t),¹⁰³ Abu al-Ḥasan Sallar ibn al-Ḥasan al-Irbili (w. 670/1271).¹⁰⁴ Tiga orang guru yang pertama¹⁰⁵ menurut Imam al-Nawāwī memiliki jaringan keilmuan sampai kepada Imam al-Syafi‘i dan ada yang sampai kepada sahabat, bahkan ada yang sampai kepada Nabi.¹⁰⁶

2) Guru dalam bidang Hadis

Di antara guru yang dia belajar hadis baik itu mendengar ataupun mengulang hapalan di hadapan gurunya adalah: Ibrahim ibn ‘Isa al-Maradi al-Andalusi al-Miṣriyy al-Dimasyq (w. 668/1269)¹⁰⁷ yang selama sepuluh tahun Imam al-Nawāwī belajar kepadanya dan tidak sedikitpun dia merasakan kebosanan.

Gurunya yang lain adalah Abu Ishāq Ibrahim ibn Abu Ḥafṣ ‘Umar ibn Muḍar al-Wasiṭi (w. 694/1294),¹⁰⁸ darinya Imam Al-Nawāwī banyak mendengar hadis ṣaḥīḥ dari Muslim ibn Ḥajjaj (w. 261/874), Syaikh Zain al-Dīn Abu al-Baqā’ Khalid ibn Yusuf ibn Sa’d al-

¹⁰² Nama lengkapnya ‘Abd ar-Rahman ibn Nuḥ ibn Muḥammad ibn Ibrahim ibn Musa al-Maqdisi, ad-Dimasq seorang *mufti* di Damaskus memiliki personaliti yang cerdas, *zuhud*, *wara’*, orang yang paling masyhur dalam mazhab Syafi‘i dan termasuk deretan sahabat ibn al-Ṣalāḥ (w. 643/1245). Abd al-Gani al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwī*, h. 38.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Imam mazhab pada masanya dan menjadi rujukan bagi orang-orang yang mengalami persoalan fikih untuk mendapatkan penyelesaian. *Ibid.*

¹⁰⁵ Al-Kamal Ishāq al-Magribi (w. 650/1252), ‘Abd al-Rahman ibn Nuḥ (w. 654/1256), ‘Umar ibn As‘ad al-Irbili (w. 670/1271).

¹⁰⁶ Dalam menelusuri jaringan keilmuan dari ketiga gurunya ini al-Nawāwī membagi dari dua alur yaitu alur pendapat orang Irak (*tariqah al-‘Iraqiyyin*), alur kedua adalah pendapat orang Khurasan (*tariqah al-Khurasaniyyin*). Masing pendapat dari kedua alur ini berusaha menghubungkan jaringan keilmuan dengan menelusuri guru-guru yang sempat mereka belajar dan jaringan ini sampai kepada sahabat bahkan ada yang sampai kepada Nabi Muhammad saw. *Ibid.*

¹⁰⁷ Seorang ulama hadis yang pernah menetap dan di angkat menjadi pejabat di tiga wilayah tersebut yaitu Andalus, Mesir dan Damaskus, memiliki integritas tinggi sifatnya yang *zuhud*, kuat ingatan dan *wara’* yang tidak pernah dilihatnya ulama seperti itu di masanya. Beliau wafat di Mesir.

¹⁰⁸ Menurut Imam al-Nawāwī dia adalah seorang Imam yang adil dan tentang pribadi gurunya ini dijelaskannya dalam kitabnya Syarḥ Muslim. Imam al-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawāwī*, vol. I, (Kairo: Dar al-Ḥadīṡ, tt), h. 8.

Nablusi (w. 663/1264),¹⁰⁹ al-Riḍa ibn al-Burhan (w. 679/1280), ‘Abd al-‘Aziz ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Anṣari al-Ḥamawi al-Syafi‘i (w. 662/1263),¹¹⁰ Zain al-Din Abu al-‘Abbas ibn ‘Abd al-Daim al-Maqdisi (w. 666/1267), Abu al-Faraj ‘Abd ar-Raḥman ibn Abu ‘Umar ibn Qudamah al-Maqdisi (w. 682/1283)¹¹¹, Imad al-Din Abu al-Faḍal al-Ḥarastani (w. 662/1263),¹¹² Taqi al-Din Abu Muḥammad Isma‘il ibn Abu Ishāq al-Tanukhi (w. 672/1273),¹¹³ Jamal al-Din Abu Zakariya aṣ-Ṣairafiyy al-Ḥarrani (w. 683/1284), Abu al-Faḍl Muḥammad al-Bakari al-Ḥafiz (w. 674/1275), al-Ḍiya’ ibn Tamam al-Ḥanafi,¹¹⁴ Jamal al-Din ‘Abd al-Raḥman al-Anbari al-Ḥanbali (w. 661/1262), Syam al-Din ibn ‘Amru (w. 656/1258).

3) Guru dalam bidang Usul Fikih

Dalam bidang Usul Fikih Imam Al-Nawāwī belajar dengan sejumlah guru, di antara yang termasyhur adalah Abu al-Faṭḥ ‘Umar al-Taflisi al-Syafi‘i (w. 672/1273)¹¹⁵ ia mengajarkan Imam al-Nawāwī kitab *al-Muntakhab* karya Fakhr al-Din al-Razi (w. 606/1209) dan beberapa kutipan dari kitab *al-Mustaṣfa* karya al-

¹⁰⁹ Seorang *muḥaddis*, memiliki kedalaman ilmu, pemahaman dan pengetahuan serta ilmu yang tinggi, *muḥaddis* yang kuat hapalan dan terpercaya. darinya Imam al-Nawāwī banyak belajar hadis dan mengambil beberapa hadis yang diriwayatkan oleh gurunya tersebut.

¹¹⁰ Dalam kitab *ṭabaqat* disebutkan bahwa ia merupakan ulama yang paling pintar di antara bani Adam ahli dalam bidang fikih dan syair dan banyak menghafal hadis. Al- Subki, *Ṭabaqat*, vol. 8, h. 258.

¹¹¹ Salah seorang ulama hadis pada masa itu dan di antara gurunya yang paling disayangi dan dimuliakannya.

¹¹² Seorang hakim agung, di antara pemuka ulama hadis, beliau juga adalah seorang khatib di Masjid Damaskus.

¹¹³ Di antara pemuka ulama ahli hadis dan banyak mengetahui tentang sanad hadis. al-Zahabiyy, *Tazkirah*, h. 66.

¹¹⁴ Dalam catatan kitab *al-Jawahir al-Maḍiyyah* disebutkan nama sebenarnya adalah Abu Bakar Muḥammad Naṣr Allah ibn ‘Abd al-‘Aziz imam besar dan di antara salah satu dari pemuka ulama hadis, namun tidak diketahui tahun wafatnya. al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwī*, h. 44.

¹¹⁵ Seorang ulama yang terkenal belajar kepada Abu ‘Amr ibn al- Ṣalah seorang diplomat ulung yang mampu menjembatani antara kaum Tartar sehingga kaum Muslimin memperoleh keuntungan yang besar. *Ibid*

Ghazali (w. 505/1111) selain itu ia juga mempelajari kitab-kitab lain selain dari kedua kitab yang disebutkan tadi.¹¹⁶

4) Guru dalam bidang Bahasa (*al-lughah*) dan Gramatika (*Naḥwu*)

Dalam mengkaji ilmu *Naḥwu* (Gramatika) dan bahasa (*al-lughah*), Imam al-Nawāwī belajar kepada syaikh Aḥmad ibn Salim al-Maṣri (w. 664/1265)¹¹⁷, dengan gurunya ini ia belajar kitab *Iṣlah al-Manṭiq* (memperbaiki logika) karya Ibn al-Sikkit (w. 244/858) untuk satu pembahasan dan juga sebuah kitab karyanya yang membahas tentang *taṣrif* (*morfologi*). Selain itu ia juga belajar kepada Ibn Malik (w. 762/1360)¹¹⁸, dan mempelajari kitab *al-Luma'* (cahaya kemilau) karya Ibn Jinni. Imam al-Nawāwī mengatakan bahwa ia memiliki jadwal tersendiri untuk mempelajari satu pelajaran. Jadwal tersebut adakalanya digunakannya kitab karya Sibawaihi (w.180/796)¹¹⁹ dan adakalanya kitab dari ulama dan pakar bahasa yang lain.

b. Fase Menyebarkan Ilmu (mengajar; *sa'at 'ilmihi wa saqafatihi*)

Fase ini dapat digambarkan dengan menginformasikan tentang kepakaran Imam al-Nawāwī dalam bidang ilmu;

- 1) Imam al-Nawāwī seorang Fakih; untuk sebutan ini sesungguhnya Imam al-Nawāwī tidak menginginkannya. Keinginannya mempelajari Fikih dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah dengan ilmu yang bermanfaat untuk dirinya dan untuk seluruh hamba-hamba Allah. Dalam bidang Fikih ia berpedoman kepada mazhab Syafi'i dan ini dapat dibuktikan dengan sejumlah guru fikihnya adalah bermazhab

¹¹⁶ *ibid.*, h.45

¹¹⁷ Beliau adalah Abu al-'Abbas Aḥmad ibn Salim al-Miṣriyy al-Naḥwiyyi al-lugawiyy, al-Taṣrifiiyyi. Menurut al-Zahabi beliau adalah seorang ahli dalam bidang gramatika, linguistik dan morfologi, juga ahli dalam Bahasa Arab dan sangat mendalami ilmu-ilmu yang berhubungan dengan bahasa Arab. *Ibid.*

¹¹⁸ Beliau adalah Muḥammad ibn 'Abd Allah ibn Malik atau dikenal juga dengan nama Jamal al-Din Abu 'Abd Allah al-Ṭa'i al-Jiyani ulama Nahwu terkemuka dan ahli linguistik. *Ibid.*

¹¹⁹ Beliau adalah 'amru ibnu 'Uṣman ibn Qinbar al-Ḥariṣi bergelar Sibawaihi, pakar Nahwu terkemuka wafat dalam usia yang sangat muda yaitu 32 tahun. *Ibid*, h. 46.

Syafi'i. Sebagai seorang Fakih, Imam al-Nawāwi menguasai ilmu *uṣul* dan mampu *mentarjih*kan pendapat yang kontradiktif tanpa menimbulkan polemik. Kepiawaiannya dalam *mengistinbat* hukum berdasarkan *kitabullah* dan *sunnah* juga pendapat ulama mazhab terutama Syafi'i merupakan kelebihan yang dimilikinya dalam bidang Fikih.¹²⁰

- 2) Imam al-Nawāwi seorang *muḥaddiṣ*; secara mayoritas seluruh ulama *syari'ah* menetapkan bahwa ilmu yang paling utama setelah Alquran adalah ilmu Hadis, namun dalam Alquran terdapat hukum-hukum yang tidak ada penjelasannya secara rinci dan kalimatnya global dari segi kekhususan atau keumuman.¹²¹
- 3) Imam al-Nawāwi seorang Fakih dan *muḥaddiṣ*; adapun keinginan yang besar terhadap ilmu Hadis dilakukannya dengan berguru kepada ulama yang sangat dekat hubungan dengan ulama hadis. Keinginannya mempelajari hadis ini diceritakannya dalam *Muqaddimah Ṣaḥiḥ Muslim*, kemudian dia beralih untuk mempelajari ilmu Fikih. Dalam mempelajari ilmu Hadis dengan Fikih ini ia memiliki beberapa orang guru di antaranya Abu Ishāq Ibrahim ibnu 'Isa al-Andalusiyy al-Syafi'i.¹²²
- 4) Imam al-Nawāwi seorang linguist (*al-lugawī*); seseorang yang belajar dan memahami al-Qur'an dan Hadis serta *mengistinbat* hukum adalah orang yang ahli secara profesional dalam bahasa Arab. Kemampuan mempelajari bahasa Arab harus menguasai ilmu *Naḥwu*, *Ṣarf*, *Isytiqaq*, makna kalimat dan sebagainya.¹²³
- 5) Keinginannya menggeluti kedokteran: Imam Al-Nawāwi memiliki keinginan seperti Imam asy-Syafi'i dengan menggeluti bidang

¹²⁰ Al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwi*, h. 48.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Mensyarah kitab Ṣaḥiḥ Muslim dan sebahagian besar dari Syarah Bukhari serta sejumlah besar kumpulan hadis-hadis Ṣaḥiḥ karya al-Humaydi. Imam al-Nawāwi, *Ṣaḥiḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawāwi*, vol. I, h.5.

¹²³ Al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwi*, h. 66.

kedokteran. Namun ketika ia mempelajarinya ia merasakan kegelapan dalam hatinya, sebagaimana diceritakan al-Sakhawi dalam kitab *al-taẓkirah*:

*“Ketika muncul dalam hatiku keinginan untuk mempelajari ilmu kedokteran maka aku membeli kitab Qanun karya Ibnu Sina dan keinginanku semakin kuat untuk mempelajarinya. Namun kenyataannya hatiku menjadi gelap, hari demi hari aku tidak mampu mempelajarinya sedikitpun, lalu aku berpikir tentang keadaanku ini bahwa dari mana masuknya kegelapan pada hatiku ini. Allah memberiku petunjuk bahwa sesungguhnya ilmu kedokteran inilah sebabnya. Selanjutnya dengan segera aku menjual buku tersebut dan aku menjauhkan semua buku-buku yang berhubungan dengan kedokteran dari rumahku. Setelah aku melakukannya maka mulailah hatiku bersinar dan aku kembali sebagaimana keadaanku semula dan aku kembali menjadi diriku yang dulu.”*¹²⁴

Fase menyebarkan ilmu juga dapat diinformasikan melalui para ilmuan yang pernah belajar kepada Imam al-Nawāwī. Di antara murid Imam al-Nawāwī yang mendengar dan belajar hadis darinya adalah Ibn al-‘Aṭṭar (w. 724/1323)¹²⁵, Ibn Abu al-Faṭḥ (w. 735/1334), al-Muzzi (w. 742/1341)¹²⁶, Abu al-‘Abbas Aḥmad ibn Farḥ al-Isybīlī (w. 740/1339)¹²⁷, dan al-Rasyid Isma‘īl ibn al-Mu‘allim al-Ḥanafī (w. 728/1327)¹²⁸, selain itu termasuk yang mendengar pelajaran dari Imam al-Nawāwī adalah Abu ‘Abd Allah Muḥammad ibn Abu al-Faṭḥ al-Ḥanbalī (w. 725/1324) beliau mendengar pelajaran *ḥadīṣ al-Arba‘in* (empat puluh hadis ṣaḥīḥ) dengan petunjuk-petunjuknya dan mengambil hadis yang ada padanya. Seorang asisten di *Dar al-ḥadīṣ al-Asyrafīyyah* yaitu Abu al-Faḍl Yusuf ibn Muḥammad al-Miṣriyy juga ditunjuk sebagai pengajar bersama Imam Al-

¹²⁴ *Ibid.*, h. 70.

¹²⁵ Nama lengkapnya ‘Ala al-Dīn Abu al-Ḥasan ‘Alī ibn Dawūd ad-Dimasyq, merupakan salah seorang muridnya yang setia menemani dan mengikutinya dalam setiap pelajaran sehingga disebut sebagai ringkasan Imam al-Nawāwī (*mukhtaṣar al-Nawāwī*). *Ibid.*, h. 191.

¹²⁶ Beliau mempelajari dari Imam al-Nawāwī kitab *al-Arba‘in* dan penjelasan tentang permasalahan yang ada di dalamnya. *Ibid.*

¹²⁷ Mempelajari hadis dari al-Nawāwī dan memiliki jadwal khusus setiap hari Selasa dan Sabtu dengan materi kajian hadis setiap Selasa mengkaji Ṣaḥīḥ Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim pada hari Sabtu. *Ibid.*, h. 195.

¹²⁸ Belajar dari Imam al-Nawāwī Syarah kitab *al-Ma‘āni al-Āṣar* karya al-Ṭaḥawī. *Ibid.*

Nawāwi ketika itu. Ibn al-‘Aṭṭar (w. 724/1323) murid yang paling dekat dengan Imam Al-Nawāwi dan senantiasa membantu gurunya tersebut menceritakan tentang kebaikan dan kemulian Imam al-Nawāwi:

“Beliau (Imam al-Nawāwi) sangat menyayangiku, bersikap lemah lembut yang tidak mungkin ada seorangpun yang mau membantunya selain aku dengan penuh kesungguhan terutama dalam menuntut ilmu. Tidak ada satupun yang luput dari pengawasanku selama menemaninya dalam setiap gerakannya. Aku selalu membacakan semua tulisannya baik itu hapalan ataupun sekedar mengulang apa yang ditulisnya. Ia membolehkan aku memperbaiki kesalahan dalam penulisan karyanya tersebut. Dan dia berpesan kepadaku apabila ia wafat sebelum menyelesaikan Syarḥ al-Muhazzab maka aku harus melanjutkan pekerjaannya tersebut. Namun permintaannya ini tidak sanggup aku lakukan. Aku mulai menemaninya dipermulaan tahun 670/1271 masa sebelum wafatnya pada tahun 676/1277 dan kebersamaanku dengannya sekitar 6 tahun.”¹²⁹

Dalam menuntut ilmu kepada Imam al-Nawāwi sebagian dari muridnya ini ada yang meminta ijazah darinya. Ijazah yang dimaksud adalah sebuah pengakuan bahwa ia telah menguasai satu bidang ilmu untuk selanjutnya dapat mengajarkan atau diperkenankan untuk menyebarkan ilmu kepada masyarakat. Ijazah juga merupakan pengakuan/penyaksian yang dianugerahkan seorang guru di sebuah lembaga pendidikan ketika itu kepada mahasiswa setelah mereka selesai mengkaji sebuah kitab atau sebuah judul pelajaran yang membutuhkan pengakuan yang kuat ketika mempelajarinya atau meriwayatkan ilmu tersebut.

Praktek untuk meminta ijazah dari dosennya sudah diterapkan pada masa Abbasiyyah tepatnya di Madrasah al-Mustanṣiriyyah.¹³⁰ Bagi para mahasiswa yang telah menyelesaikan pelajarannya akan memperoleh ijazah dari syaikhnya. Ijazah tersebut merupakan hal yang sangat urgen dan wajib dikeluarkan oleh ahli Fikih, hadis maupun *qira’ah* sebagai upaya menetapkan seseorang itu telah sampai kepada tingkatan yang

¹²⁹ Ibn al-‘Aṭṭar, *Tuḥfat al-Ṭalibin*, h. 11.

¹³⁰ Umar Riḍa Kaḥḥalah, *Dirasat*, h. 32.

memadai dalam ilmu tersebut dan diakui sebagai ahli untuk mengajarkannya atau meriwayatkan apa yang telah didengarkannya atau diajarkan oleh syaikhnya atau profesor. Penjelasan tentang adanya ijazah yang dikeluarkan oleh seorang syaikh ini menjadi sebuah model ataupun contoh yang telah diterapkan oleh lembaga pendidikan modern pada saat sekarang ini, seorang syaikh dari sebuah lembaga pendidikan memberikan murid-murid atau para penuntut ilmu ijazah dalam bentuk yang umum karena telah meriwayatkan sebuah kitab atau beberapa kitab yang telah dikarangnya atau karangan orang lain. Terkadang ijazah juga dianugerahkan oleh para penuntut ilmu yang tamat dalam bidang *qira'ah* atau *riwayah* dalam ilmu itu saja atau beberapa ilmu yang dipelajarinya.¹³¹

Sebagian ijazah tetap mendapat perhatian dari seorang syaikh dalam arti seorang syaikh akan senantiasa mengawasi seluruh tanggungjawabnya dalam mengeluarkan ijazah tersebut ia juga membaca dan memperbaiki apa yang lupa, atau salah maupun yang menyimpang dari lembar ijazah yang ditulis. Dalam ijazah tersebut ditulis nama penuntut ilmu yang mendapat ijazah, nama syaikh yang menganugerahkan ijazah tersebut sebagaimana penulisnya juga menuliskan diakhir ijazah tersebut batas waktu di mana ijazah tersebut dikeluarkan.

Praktek semacam ini masih terus dilakukan dalam dunia pendidikan bahkan pendidikan modern. Bagi lulusan sebuah universitas misalnya mahasiswa memperoleh gelar akademik sesuai dengan bidang keahliannya.

Di antara penuntut ilmu yang meminta ijazah dari Imam al-Nawāwī adalah: asy-Syaraf Muḥammad ibn Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn ‘Aṭa‘i Allah al-Ḥizāmī al-Sakandari (w. 740/1339) seorang saudara laki-laki dari at-Taj ibn ‘Aṭa‘i Allah (pengarang kitab *al-Ḥikam*), Abu ‘Abd Allah

¹³¹ Makdisi menyebutkan bahwa seorang guru yang memberi ijazah/sertifikat kelulusan disebut *musmi'*. Setiap murid yang telah mendapat ijazah biasanya memperoleh atribut pada namanya seperti *sami'un* (dalam bentuk tunggal: *sami'*), bagi murid yang telah mendengar hadis, *qari* bagi murid yang berhasil menyelesaikan bacaannya atau hapalannya, dan *katib* bagi yang lulus dalam menulis. George Makdisi, *The Rise*, h.141.

Muhammad al-Mukhaili (w. 737/1336) mereka berdua meminta ijazah dalam bidang umum. Kemudian terdapat beberapa orang muridnya yang meminta ijazah dalam bidang riwayat *Syarh Muslim*, mereka itu adalah: Jamal ad-Din ibn al-‘Aṭṭar (w. 724/1323), Abu al-‘Abbas Aḥmad ibn Kasygadi ibn ‘Abd Allah, Abu Bakr ibn Qasim ar-Raḥbi dan Abu al-Faṭḥ Muḥammad ibn Ibrahim al-Maydumi.¹³²

Fase menyebarkan ilmu berikutnya dapat diketahui melalui aktivitas Imam Al-Nawāwi dalam mengajar setelah menuntut ilmu kepada sejumlah guru yang ada di Rawāḥiyyah. Imam al-Nawāwi mendapat kesempatan untuk mengajar di beberapa madrasah yang ada di kota tersebut di antaranya:

- 1) Madrasah al-Iqbaliyyah: ¹³³ merupakan sebuah madrasah yang terkenal mengajarkan mazhab Syafi‘i dan tercatat dalam sejarah bahwa di madrasah ini pernah mengajar sejumlah ulama besar di antaranya, Badr ad-Din ibn Khallikan (w. 693/1293), Syams al-Din ibn Khallikan (w. 681/1282)¹³⁴, Imam al-Nawāwi sendiri diminta untuk mengajar di tempat ini menggantikan Syams al-Din ibn Khallikan hingga akhir tahun 669/1270.¹³⁵
- 2) Madrasah al-Falakiyyah dan al-Rukniyyah: dua madrasah ini letaknya bersebelahan dan keduanya hanya ada dalam catatan sejarah karena riwayatnya sendiri hilang ditelan zaman. Letak madrasah ini di sebelah dalam dua gerbang al-Farj dan al-Faradis di desa al-Iftaris dan desa al-Falakiyyah sebelah barat al-Rukniyyah. Imam al-Nawāwi pernah mengajar di kedua madrasah ini sebagai dosen pengganti.¹³⁶

¹³² Al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwi*, h. 194.

¹³³ Secara geografi madrasah ini berada di sebelah dalam pintu al-Farj dan pintu al-Faradis sebelah utara Masjid al-Zahiriyyah al-Jawaniyyah dalam sebuah gang yang dapat dilihat di bagian depannya dari sebelah barat dan utara. Madrasah ini sekarang hanya meninggalkan pintu masuknya saja. An-Nu‘aimi, *al-Daris* juz I, h. 202.

¹³⁴ Beliau adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrahim ibn Khallikan Abu al-‘Abbas, pengarang kitab *wafayat al-A‘yan* (buku yang membahas tentang biografi berdasarkan tahun wafatnya).

¹³⁵ Ibn Kaṣir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, vol.XIII. h. 279.

¹³⁶ *Ibid.*

3) Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyah: merupakan lembaga pendidikan yang paling terkenal pada waktu itu di wilayah Syam dalam bidang studi Hadis. Pada awalnya madrasah ini adalah rumah yang lengkap dengan kamar mandinya milik Sarim al-Din Qaymaz bin ‘Abd Allah al-Najmi, (w. 596/1199)¹³⁷ orang yang juga mewakafkan tanah untuk *Qaymaziyyah*.¹³⁸ Selanjutnya rumah ini dibeli oleh Malik al-Asyraf Muẓaffar al-Din (w. 635/1237)¹³⁹ dengan merubuhkan bangunan kamar mandi dan menggantikannya dengan ruangan sebagai tempat tinggal untuk para staf pengajar di lembaga tersebut. Renovasi bangunan lembaga pendidikan ini berlangsung selama dua tahun. Sementara itu posisi bangunan terletak di jalan utama di pasar al-‘Aṣrunīyah di sebelah kiri pintu benteng sebelah tenggara Madrasah al-‘Aṣrunīyah. Al-Sabṭī (w. 635/1237) menjelaskan bahwa Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyah ini diresmikan penempatannya pada tahun 630/1232 bertepatan dengan malam *Niṣfu Sya’ban* serta menunjuk Taqīy ad-Din ibn Ṣalāḥ (w. 643/1245) sebagai pimpinannya. Dana pendidikan untuk lembaga ini diperoleh dari *waqaf* yang disubsidi langsung oleh Malik al-Asyraf dengan berbagai macam *waqaf*.¹⁴⁰ Berdasarkan hukum *waqaf*, seseorang dapat membentuk satu badan *waqaf* yang asetnya akan mendukung satu lembaga yang dia pilih.¹⁴¹ Seorang Muslim yang ṣaleh melakukan hal ini dengan kedermawanan dan sekaligus rasa syukur menyumbangkan materi untuk kepentingan umum dalam rukun Islam yakni zakat yang diperuntukkan bagi orang miskin dan pengembangan Islam di antaranya adalah pendidikan. Salah satu syarat yang mesti dipenuhi untuk memperoleh dana *waqaf* di madrasah ini haruslah mengikuti petunjuk yang ditentukan oleh *waqif*

¹³⁷ Beliau adalah seorang *amir* yang bertugas sebagai perantara khalifah Ṣalāḥ al-Din di tenda maupun di rumahnya ia merupakan orang terkenal dengan kekayaan dan rajin berinfak.

¹³⁸ Sebuah madrasah untuk mazhab Hanafi terletak di sebelah selatan *Dar al-Ḥadīṣ*.

¹³⁹ Beliau adalah Musa ibn Muḥammad al-‘Ādil Abu Bakr, salah seorang penguasa dari Daulah al-Ayubiyyah di Syam.

¹⁴⁰ Al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwī*, h. 76.

¹⁴¹ Makdisi, *The Rise of colleges*, h. 35.

(pemberi *waqaf*). Dalam kasus lembaga pendidikan Dar al-Ḥadīṣ ini syarat yang harus dipenuhi adalah syaikh atau *mudarris* yang berhak mengajar di tempat tersebut harus memiliki dua kompetensi dalam bidang ilmu Hadis yaitu *Riwayah* dan *Dirayah*.¹⁴² Dari kedua kompetensi tersebut, maka yang *diutamakan* adalah kompetensi *Riwayah*, namun berdasarkan kenyataannya bahwa seseorang yang memiliki dua kompetensi ini secara seimbang merupakan orang yang berhak untuk diutamakan dibandingkan hanya memiliki salah satu saja. Selanjutnya syaikh atau *mudarris* hadis akan menyandang gelar *mudarrisnya* tersebut secara berkesinambungan apabila dia mengkhususkan perhatiannya kepada ilmu dan mendalami Hadis. Barang siapa yang dianugerahi gelar syaikh atau *mudarris* di Dar al-Ḥadīṣ sesungguhnya ia memperoleh gelar keilmuan yang paling tinggi.

Di antara *mudarris* hadis yang terkenal dan mengajar di madrasah ini adalah ahli Fikih dan hadis Taqiy al-Din ibn Ṣalāḥ, yang diangkat sebagai *mudarris* hadis sekaligus menjabat sebagai *mudarris* di madrasah ini selama tiga belas tahun (630 643/1232-1245) kemudian dilanjutkan setelahnya oleh syaikh Jamal al-Din ‘Abd al-Ṣamad ibn Muḥammad al-Anṣari ad-Dimasyq (w. 662/1263) selama 19 tahun (643/1245-1263). Selanjutnya kedudukan *mudarris* hadis ini digantikan oleh Syihab al-Din AbūSyamah ‘Abd al-Raḥman ibn Isma’il al-Maqdisi (w. 665/1266) selama 3 tahun (662-665/1263-1266), kemudian setelah itu jabatan syaikh

¹⁴² Meski kebanyakan ilmuwan yang mengajar di lembaga-lembaga yang didukung oleh wakaf tidak menjadi hartawan, tetapi mereka memiliki hasil yang memadai untuk memusatkan perhatiannya pada kegiatan mengajar. Sebuah dilema yang mengatakan tentang boleh tidaknya seorang guru menerima bayaran dari muridnya terus bertahan sepanjang periode klasik. Terlepas dari dilema tersebut mereka tetap menggantungkan diri secara finansial pada lembaga wakaf atau patronase untuk memenuhi kebutuhannya. Dalam catatan sejarah disebutkan bahwa pengajar (profesor, guru) merupakan kelompok yang berpenghasilan menengah. Namun sangat sedikit bukti yang menjelaskan bahwa seorang ingin menjadi guru dengan tujuan ekonomi. Pendidikan dianggap sebagian dari Islam dan mereka yang berkecimpung di dalamnya melakukan hal tersebut karena dedikasi dan ketertarikan murni terhadap kehidupan intelektual. Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islam The Classical Period A.D. 700-1.300* (t.t.p.: Rowman & Littlefield Publisher, Inc, 1990), h. 39

atau *mudarris* hadis di Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah dijabat oleh Imam al-Nawāwī selama sebelas tahun (665-676/1266-1277).¹⁴³

Berdasarkan informasi data yang ditulis oleh Ibnu Najjar bahwa sebenarnya Imam al-Nawāwī tidak pernah meminta jabatan sebagai *mudarris* atau dinobatkan sebagai *mudarris* hadis di lembaga ini, bahkan ia sendiri menolaknya. Penolakannya ini mendapat kecaman dari para pengajar di lembaga ini sampai akhirnya ia terpaksa untuk menerimanya sambil mengatakan bahwa kalaulah ada jalan keluar untuk menolaknya maka jabatan ini tidak akan beliau ambil.¹⁴⁴

Kredibilitas Imam al-Nawāwī sebagai pengajar di tempat ini diakui oleh sejumlah murid-muridnya dengan menyatakan bahwa beliau merupakan orang yang sangat zuhud dan paling dalam keilmuannya sehingga tidak ada ulama yang menyamai kehebatannya pada masa sesudahnya. Selama mengajar di Dar al-Ḥadīṣ Imam al-Nawāwī menggunakan kitab *Ṣaḥīḥ Bukhari* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan metode mendengarkan dan membahas, selain dua kitab hadis tersebut juga diajarkan kitab *Risalah al-Qusyairīyyah*, *Ṣifat aṣ-Ṣafwah*, kitab *al-Ḥujjah ‘ala Ṭariq al-Muḥijjah* karya Naṣr al-Maqdisi (w. 455/1063) dengan metode pembahasan dan menyimak.¹⁴⁵ Ibn al-‘Aṭṭar selalu hadir mengikuti pelajaran dan ia juga sering memberikan komentar tentang materi yang diajarkan. As-Subki menambahkan bahwa selama mengajar di Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah ataupun di tempat lain Imam al-Nawāwī tidak pernah mengambil gaji dari pekerjaan mengajarnya tersebut.¹⁴⁶

Setelah Imam Al-Nawāwī, jabatan *mudarris* di Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah digantikan oleh syaikh Zain ad-Din Abu Muḥammad, Abd Allah al-Faruqī (w.740/1339) beliau merupakan ulama yang juga memakmurkan Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah setelah keruntuhannya akibat

¹⁴³ Al-Nu‘aimi, *al-Daris*, Vol. I, h. 20-21.

¹⁴⁴ Al-Sakhawī, *Tarjamah*, h. 29

¹⁴⁵ Ibn al-‘Aṭṭar, *Tuḥfat al-Ṭalibin*, vol. VIII, h. 17

¹⁴⁶ Al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwī*, h. 79

pemberontakan *Qazan*. Di sini beliau menetap selama dua puluh tujuh tahun. Selanjutnya *mudarris* Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah dipegang oleh Ṣadr ad-Dīn ibn al-Wakīl (w.716/1316) syaikh al-Syafī'ī pada masanya, selanjutnya syaikh Kamal al-Dīn ibn al-Zamlakani (w.728/1327) seorang *mudarris* hadis di Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah namun jabatannya sebagai *mudarris* di tempat ini hanya lima belas hari saja setelah diambil alih oleh Kamal ad-Dīn asy-Syarisī (w.765/1363) dan ia dilantik pada tanggal 8 Ramadhan tahun 716 /1316. Pada tahun 718/1318 jabatan *mudarris* Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah dilanjutkan oleh Abu al-Ḥajjaj al-Muzzi (w.742/1341) seorang syaikh hadis dan ia telah menetap di Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah selama dua puluh tiga tahun. Selanjutnya Qaḍī al-Quḍah Taqī al-Dīn Abu al-Ḥasan al-Subkī al-Anṣarī (w. 756/1355) melanjutkan kepemimpinan Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah. Setelah para ulama hadis tersebut di atas pimpinan Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah pernah dijabat oleh Ibn Kaṣīr (w. 774/1373) dan Taj ad-Dīn as-Subkī (w. 771/1370).¹⁴⁷ Penerus kepemimpinan Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah dijabat oleh ulama yang ahli hadis pada zamannya yaitu al-Ḥafīz syaikh Muḥammad ibn Badr al-Dīn Yusuf al-Baybānī (w.755/1354) yang lebih dikenal dengan al-Ḥusnī ayahnya merupakan orang yang kembali membangun Dar al-Ḥadīṣ al-Asyrafīyyah setelah bangunannya usang. Lebih dari lima puluh tahun pernah tinggal di tempat ini para *mudarris* hadis yang dengan ikhlas memuaskan dahaga para pelajar yang datang dari berbagai penjuru dunia untuk menuntut ilmu khususnya ilmu Hadis.

c. Fase Produktivitas Ilmiah dalam bentuk karya tulis (*gazarah intajīhi bi at-ta'lif*).

Kualitas seorang ilmuwan dapat dilihat dari kepribadian dan hasil karyanya terutama dalam bidang karya tulis. Imam al-Nawāwī dalam hal ini dapat disebut sebagai *grand syaikh* (syaikh besar; profesor) khususnya dalam menghasilkan karya tulis yang berkualitas, menjadi rujukan, dan

¹⁴⁷ Al-Nu'aimi, *al-Daris*, vol. VI. h.36.

diingat sepanjang zaman. Dapat dilihat bahwa kesibukannya dalam bidang ilmu baik dalam hal belajar, membaca buku bahkan menulis tidak sedikitpun terlewatkan untuk hal yang sifatnya sia-sia.¹⁴⁸ Seluruh waktu dicurahkan untuk ilmu meskipun usianya sangat singkat namun prestasinya dalam memanfaatkan waktu sungguh menakjubkan. Hampir mayoritas orang di berbagai dunia menjadikan buku-buku karyanya sebagai rujukan.

Karya-karya tulis Imam al-Nawāwī terdiri dari berbagai disiplin ilmu seperti: Fikih, Ḥadīṣ, *Syarḥ al-Ḥadīṣ*, *al-Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*, *Lughah* dan *at-Tarajim*, *Tauḥid* dan lainnya. Semua karyanya tersebut ditulis dengan adanya penjelasan, ungkapan yang lengkap dan mudah dipahami. Karya tulis Imam al-Nawāwī dapat dibagi ke dalam tiga bagian, yaitu: 1) karya yang berhasil diselesaikannya; 2) karya tulis yang sebahagian ditulisnya namun ia belum sempat menyelesaikannya karena wafat; 3) karya yang ia hapus karena ingin menggunakan kertasnya.

1) Karya Ilmiah yang Berhasil Diselesaikannya

- a) *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*: kitab hadis ini dikenal sebagai kitab yang *mu'tabar* berisi hadis-hadis *Ṣaḥīḥ*. Tidak ada kitab yang sebaik dari kitab *Syarḥ Muslim* karya al-Nawāwī. Kitab ini memberikan jawaban atas persoalan-persoalan yang tidak ada jawaban. Dalam kitab ini dibahas tentang sanad, bahasa dan hal-hal yang berhubungan satu sama lain, memberikan nama bagi yang tidak dikenal, menjelaskan makna dan hukum yang berhubungan dengan hadis, kesepakatan maupun *khilafiyah* tentang hujjah dengan hadis tersebut. Kitab ini ditulis selama dua tahun sampai tahun 674/1275 sebelum wafatnya.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Sakhawī menuturkan bahwa Imam al-Nawāwī dalam menulis tidak mengenal lelah terkadang sampai bengkak tangannya dan apabila ia lelah ia berhenti. Al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwī*, h. 158.

¹⁴⁹ *Ibid.*, h. 160-161.

- b) *Al-Rauḍah* yang diberinya nama *Rauḍah al-Ṭalibin*:¹⁵⁰ merupakan salah satu kitab yang penting dalam lingkup mazhab Syafi'i. Kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *al-Syarḥ al-Kabir* karya Imam al-Rafi'i dan menjadi kitab rujukan bagi para hakim dalam memutuskan perkara dan rujukan para mufti dalam mengeluarkan fatwa. Kitab ini ditulisnya selama tiga tahun karena detil dan perbaikan dalam memilih bagian-bagian yang terbaik pada tahun 669/1270. Sebagian ulama ada yang membuat ringkasan (*mukhtaṣar*) dari kitab *al-Rauḍah* ini seperti: al-Quṭb Muḥammad al-Sanbatī (w. 722/1322),¹⁵¹ al-Nam 'Abd al-Raḥman al-Aṣfuni (w. 750/1349)¹⁵² sebagian ada yang membuat *syarah* secara keseluruhan dan ada pula yang hanya sebagian seperti Ibnu Ḥajar al-'Asqalani yang mensyarah dua bagian akhir dari apa yang terkumpul dalam *syarah* kitab al-Rafi'i.
- c) *Al-Minhaj*; merupakan kitab Fikih yang juga menjadi rujukan bagi ulama Fikih dan para pelajar yang menekuni ilmu Fikih. Kitab ini merupakan *mukhtaṣar* dari kitab *al-Muḥarrar* karya al-Rafi'i yang di dalamnya banyak perbaikan dan penjelasan. Kitab ini juga banyak disyarah oleh para ulama dan bukan itu saja kitab ini juga banyak di *ta'liq* (diberi komentar) di antaranya : al-Baḥa' Abu 'Abbas al-Sakandari (w. 720/1320), Ibrahim ibn at-Taj 'Abd al-Raḥman al-Farkah (w.729/1328), Nur al-Din Farj ibn Aḥmad al-Ardabili (w. 749/1348) yang memberikan *ta'liq* kitab *al-Minhaj* ini dalam enam jilid, Syaikh Taqi al- Din Ali 'Abd al-Kafi al-Subki yang menamakannya *al-Ibtihaj* memberikan *ta'liq*

¹⁵⁰ Mulai penulisannya tahun 666/1209 dan selesai pada tahun 669/1270 dan kitab pegangan untuk mazhab Syafi'i. selain kitab *Rauḍah* ini Imam An-Nawāwī juga menulis kitab yang lebih detil disebut *Daqaiq ar-Rauḍah* namun kitab ini tidak selesai ditulisnya hanya sampai pembahasan tentang salat. Al-Sakhawī, *Tarjamah*, h.15.

¹⁵¹ Seorang ahli Fikih termasyhur yang tinggal di Mesir.

¹⁵² Ulama yang ahli dalam bidang Fikih, Fara'id dan menguasai beberapa qira'ah, ia merupakan seorang ulama Fikih yang membuat ringkasan dari kitab *Rauḍah* dan bentuknya sangat ringkas namun jelas. Al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwī*, h. 163.

namun hanya sampai bab *talaq* namun penulisan ini dilanjutkan oleh anaknya al-Baha' Ahmad (w. 763/1361) namun belum sampai ia menyelesaikannya dia pun wafat sampai akhirnya penulisannya disempurnakan oleh Jalal ad-Din al-Mahalliy (w.864/1459) seorang *mufasssir*, ahli dalam bidang Usul Fikih. Terdapat juga karya *al-Minhaj* yang disusun dalam bentuk syair dan ini ditulis oleh Syam al- Din Abu 'Abd Allah ibn 'Abd al-Karim (w. 774/1372) yang dikenal sebagai *Ibn al-Mauṣuli*.¹⁵³

- d) *Riyaḍ al-Ṣaliḥin min Kalam Sayyid al-Mursalin*: kitab ini berisi tentang hadis-hadis Nabi yang sahih dihubungkan dengan berbagai pengajaran (*al-wa'z*) seperti *targib* (perintah untuk menjauhkan), *tarhib* (perintah yang dianjurkan), etika dalam mempelajari tasawuf meliputi akhlak, penyucian hati, obat-obat yang dapat menyembuhkan penyakit hati memberikan petunjuk jalan yang lurus. Dalam penulisannya, setiap awal bab didahului dengan penyebutan ayat-ayat Al-Quran sesuai dengan catatan dan penjelasan yang akan dibahas. Selain itu juga menjelaskan makna yang abstrak menjadi makna yang konkrit atau jelas untuk menjadi bahan perhatian. Sekitar abad ke-10/11 kitab ini disyarah oleh al-'Allamah Muḥammad ibn 'Ali 'Allan al-Ṣiddiqi (w. 1057/1647) dalam empat jilid dan di dalamnya banyak terdapat informasi-informasi tambahan. Kitab ini diberi nama *Dalil al-Faliḥin liṭuruq Riyaḍ al-Ṣaliḥin*.
- e) *Al-Azkar al-Muntakhabah min Kalam Sayyid al-Abrar*: kitab yang berisi kumpulan amalan sehari-hari disertai dengan zikir dan hukum-hukum yang berkenaan dengan zikir tersebut. Dalam *muqaddimah* kitab ini al-Nawāwi menyebutkan alasannya menulis kitab ini karena banyak ulama yang menulis buku tentang

¹⁵³ Sastrawan yang juga ahli dalam bidang fikih (*faqih*) lahir di Ba'labak dan menuntut ilmu di Damaskus, wafat di Tripoli. *Ibid.*, h. 169-172.

amalan sehari-hari serta anjuran untuk berzikir dalam bentuk sanad yang panjang dan cenderung berulang-ulang sehingga mengurangi minat para pembacanya. Oleh karena itu ia menulis kitab yang mudah dipahami dan menarik minat pembaca. Sedangkan penyampaian sanad dipilihnya yang dianggapnya sangat penting dengan menyebutkan *ṣaḥiḥ*, *ḥasan*, *da'if* serta munkarnya sebuah hadis. Kitab ini juga menjelaskan kumpulan ilmu hadis dan persoalan fikih dan kaidah-kaidah yang penting, tasawuf dan etika yang menjadi pegangan bagi orang yang mendalami tasawuf. Semua ini dijelaskan dengan hadis yang jelas dan mudah dipahami oleh orang awam maupun orang-orang yang pintar. Buku ini selesai ditulis tahun 667/1268. Buku ini juga diberi *syarḥ*an oleh al-'Allamah Muḥammad ibn 'Alī 'Allān al-Siddiqi (w. 1057/1647) yang juga mensyarḥ kitab *Riyāḍ al-Ṣālihin*.¹⁵⁴

- f) *Al-Tibyan fi Ādab Ḥamlah al-Qur'an*: kitab yang kecil namun memiliki isi yang sama dengan kitab yang besar, ditulis untuk dipersembahkannya bagi penduduk Damaskus pada masa itu. Pada masa itu masyarakat Damaskus sangat gemar membaca al-Qur'an sehingga banyak yang belajar dan mengajar bahkan banyak yang mengkaji kandungan al-Qur'an tersebut baik secara perorangan maupun berkelompok. Sepanjang hari mereka melakukan kegiatan ini sehingga Imam al-Nawāwī terpanggil hatinya untuk menulis sebuah buku yang ringkas berhubungan dengan etika bergaul dengan al-Qur'an meliputi etika membaca al-Qur'an serta pahala yang diperoleh, memuliakan orang yang memuliakan al-Qur'an membaca ayat dan surat-surat yang dianjurkan pada waktu-waktu tertentu, pada bagian akhir dari kitab ini terdapat catatan yang berhubungan dengan nama-nama

¹⁵⁴ Al-Sakhawī, *tarjamah al-Nawāwī*, h. 34.

ataupun bahasa-bahasa yang kurang jelas pada pembahasan sebelumnya.¹⁵⁵

- g) *At-Taḥrīr fī Al-faḥ al-Tanbīh*; kitab yang membahas tentang ungkapan-ungkapan fikih yang ada dalam kitab *al-Tanbīh* yang dijelaskan dari aspek bahasa dan istilah, kitab ini mirip dengan kitab *al-Miṣbah al-Munir* karya al-Fayumi.¹⁵⁶
- h) *Al-‘Umdah fī Taṣḥīḥ al-Tanbīh*; kitab yang disusun Imam al-Nawāwī untuk meringkaskan judul-judul dan memberikan catatan yang dia lihat dalam kitab *at-Tanbīh* karya Abu Ishāq al-Syirāzī kitab ini juga menjadi pegangan bagi muridnya dan tidak ada perbedaan pendapat tentang bagusnyanya buku ini.¹⁵⁷
- i) *Al-Idāḥ fī al-Manasik*; buku yang berhubungan dengan manasik/pelaksanaan ibadah haji ini ditulis Imam al-Nawāwī dalam enam buku di antaranya ada yang menjelaskan tentang pelaksanaan haji khusus untuk kaum wanita. Di antara isi yang menjadi fokus buku ini adalah penjelasan tentang macammacam pelaksanaan haji, syarat sah dan tidaknya, sunat dan wajib, amalan yang didahulukan dan diakhirkan, penjelasan tentang tanah haram, Makkah, masjid, ka‘bah serta hukum-hukum dan kelebihan keduanya di seluruh dunia Islam. Selanjutnya buku ini di *syarah* oleh ‘Alī ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad al-Ḥusnī (w. 911/1505), kemudian di *ta’liq* oleh al-Syihab Aḥmad ibn Ḥajar al-Makki al-Haytami (w. 974/1566).¹⁵⁸
- j) *Al-Irsyād wa al-Taqrīb*; dua buku ini merupakan buku yang berisi ilmu-ilmu yang berkenaan dengan istilah-istilah hadis.

¹⁵⁵ Al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwī*, h.175.

¹⁵⁶ Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Maqqarī al-Fayumi (w.770/1368), kitab yang ditulisnya merupakan kamus bahasa dari kitab *Syarḥ al-Kabir* karya Imam al-Rafī‘ī (w. 623/1226). *Ibid.*, h. 176.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Beliau adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī Ḥajar al-Makkiyy al-Haytami salah seorang ulama besar dalam kelompok fuqaha mazhab Syafi‘ī pada masanya. Nama tersebut merupakan sebuah daerah yang terdapat di sebelah barat Mesir. *Ibid.*, h. 177.

Kitab *al-Irsyad* ini merupakan kitab ringkasan dari kitab *Ulum al-Hadis* karya Ibn al-Ṣalāḥ kemudian dari kitab *al-Irsyad* ini diberi ringkasan dengan nama kitab *at-taqrib wa al-taysir fi maʿrifah sunan al-basyir al-nazir*. Selanjutnya ‘Abd al-Raḥman ibn Muḥammad Jalal al-Din al-Suyūṭi (w. 911/1505)¹⁵⁹ mensyarḥ kitab *at-Taqrīb wa al-Taysir* dan menamakan kitabnya *Tadrib al-Rawī*.¹⁶⁰

- k) *Al-Arbaʿin al-Nawāwīyyah*; kitab yang ukurannya kecil berisi kumpulan empat puluh atau sekitar empat puluh dua hadis yang dipilih sesuai dengan kebutuhan kaum Muslim. Para ulama sampai sekarang masih banyak menggunakan kitab ini sebagai penerangan dan nasihat kepada para murid-muridnya juga sebagai salah satu langkah pengenalan dalam memahami dan menghafal hadis, selanjutnya sebagai satu upaya untuk mengkaji hadis Rasulullah Saw sampai tingkat yang lebih tinggi.¹⁶¹
- l) *Bustan al-ʿArifin*; kitab akhlak kitab yang kecil namun besar manfaatnya, kitab ini berisi tentang tasawuf yang secara tidak langsung merupakan gambaran penulisnya yaitu orang yang *zuhud*, ikhlas, memandang rendah pada dunia. Kitab ini merupakan puncak pencapaian pribadi seorang sufi untuk selalu berbuat baik dan jujur dalam setiap perkataan dan perbuatan.¹⁶²
- m) *Manaqib al-Syafiʿi*; kitab ini diringkas sebelumnya oleh al-Bayhaqi dalam dua jilid, selanjutnya Imam al-Nawāwī meringkasnya menjadi satu jilid. Buku ini berisi tentang biografi Imam Syafiʿi pendiri mazhab Syafiʿi.¹⁶³

¹⁵⁹ Ahli dalam bidang hadis, sejarawan dan juga ahli bahasa memiliki banyak karya tulis, beliau juga seorang *mufassir* yang menulis kitab tafsir al-Jalalain dan menjadi kitab rujukan bagi para santri di Indonesia.

¹⁶⁰ *ibid.*, h. 178

¹⁶¹ *ibid.*, h. 179

¹⁶² *ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

- n) *Mukhtaṣar Asad al-Gabah*; tentang buku ini penjelasannya dalam karya al-Nawāwī kitab *al-Taqrīb*.
- o) *Al-fatawa* disebut juga *al-Masa'il al-Manṣurah*: berisi fatwa-fatwa yang disusunnya dengan tulisan tangannya dan fatwa ini merupakan fatwa yang belum pernah dikeluarkannya pada masa sebelumnya.
- p) *Adab al-Mufti wa al-Mustafti*: buku yang berisi tentang etika seorang yang mengeluarkan fatwa dan yang meminta fatwa. Buku ini ada pada karya Ibn aṣ-Ṣalāḥ '*Ulum al-Ḥadī*'.
- q) *Masa'il takhmis al-Gana'im*; buku ini ditulis sebagai bahan perdebatan Imam Al-Nawāwī dengan gurunya Syaikh al-Farkah terkait seperlima bagian harta rampasan perang.¹⁶⁴
- r) *Mukhtaṣar al-Taznib*; kitab ringkasan *al-muntakhab* karya ar-Rafi'i pada bagian akhir bab enam dari kitab ini beliau kehabisan kertas sehingga beliau menambah beberapa kertas namun tidak diberinya ringkasan.¹⁶⁵
- s) *Daqa'iq al-Rauḍah*: kitab ini ditulis hanya sampai bab tentang Salat, nama lain dari kitab ini *al-Isyarat lima Waqa'a fi al-Rauḍah min al-Asma' wa al-Lugat*.¹⁶⁶
- t) *Tuḥfat Ṭullab al-Faḍa'il*; kitab yang berisi persoalan fikih, tafsir, hadis, dan bahasa serta berbagai catatan yang berhubungan dengan masalah bahasa Arab memiliki makna yang luas dan lebih ringkas dari *Syarḥ al-Muhazzab*.¹⁶⁷
- u) *Ādab al-Alim wa al-Muta'allim wa al-Mufti wa al-Mustafti*; merupakan kalimat pendahuluan dalam *Majmu' Syarḥ al-Muhazzab* karya al-Syirazi. Sebuah penerbit di Mesir menjadikan

¹⁶⁴ Masalah ini terjadi ketika Malik al-Zahir meminta pendapat Syaikh al-Farkah tentang pembagian harta rampasan perang (*ghanimah*) dalam hukum Islam pembagiannya adalah seperlima (*alkhums*). *Ibid.* h. 180.

¹⁶⁵ *Ibid*

¹⁶⁶ *Ibid*

¹⁶⁷ *Ibid.*,h. 181

kalimat pendahuluan ini menjadi sebuah buku yang terpisah dari kitab yang disyarah oleh al-Nawāwi dengan alasan untuk mempermudah bagi pelajar yang ingin mempelajari pemikiran-pemikirannya dalam pendahuluan tersebut. Mereka tidak harus membeli kitab al-Syirazi yang jumlahnya sepuluh jilid. Buku ini terdiri dari beberapa bab yang berisi tentang etika seorang guru, murid, seorang *mufti* dan yang mendapat fatwa (*mustafti*), menekankan pentingnya ikhlas dan menghadirkan niat dalam setiap aktivitas.¹⁶⁸

2) Karya Tulis yang sebagian ditulisnya namun beliau belum sempat menyelesaikannya karena wafat.

a) *Al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhazzab*: merupakan kitab Fikih *masterpiece* karya Abu Ishāq al-Syirazi (w. 496/1102)¹⁶⁹ penulisan kitab ini berdasarkan sebuah metode dengan menyebutkan dalil dari setiap permasalahan serta adanya pemahaman dari sudut pandang mazhab. Peran al-Nawāwi terhadap kitab ini memberikan *syarḥ* terhadap sebahagian permasalahan yang ada. Hanya saja penulisan *syarḥ* dari kitab ini terhenti karena beliau wafat dan penulisannya hanyalah sampai setengah dari bab riba dalam sembilan jilid. Pekerjaan ini dilanjutkan oleh Taqi al-Din al-Subki (w. 756/1355) yang hanya dapat menyelesaikan sebanyak tiga jilid ia pun meninggal.¹⁷⁰

¹⁶⁸ *Ibid*

¹⁶⁹ Abu Ishāq Ibrahim asy-Syirazi bergelar *Jamal al-Din* lahir di kota Fairuzzabadi. Berdomisili di Bagdad belajar fikih kepada sejumlah ulama besar mazhab Syafi‘i Abu Aḥmad ‘Abd al-Waḥḥab, Abu ‘Abd Allah al-Bayḍawī dan ia lebih sering berada dalam *ḥalaqah* Abu at-Ṭib at-Ṭabari pernah menjadi dosen pengganti dan mendapat gaji ketika menjadi *mu‘id* pada *ḥalaqah* Abu al-Ṭib at-Ṭabari. Belajar hadis pada Abu Bakr ibn Aḥmad al-Khawarizmi, Abu al-Farj Muḥammad ibn ‘Abd Allah al-Kharjusi al-Syirazi. Pernah diminta menjadi dosen untuk fikih Syafi‘i di Madrasah Nizām al-Mulk namun ia menolak dan digantikan oleh Abu Naṣr ibn Ṣibag (w. 477/1084) di mana pada akhirnya ia bersedia untuk menjabat dosen Fikih mazhab Syafi‘i sampai wafatnya. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A‘yan*, vol. II, h. 129.

¹⁷⁰ Ali ibn ‘Abd al-Kafi as-Subki salah seorang *mufasssir* dan *fuqaha* mazhab Syafi‘i lahir di Mesir kemudian pindah ke Syam. Menjabat sebagai hakim di Syam pada tahun 739/1338. Di antara karyanya *Ṭabaqat al-Fuqaha*, anaknya juga seorang ulama besar Taj ad-Din as-Subki (w. 771/1370). Az-Zirkly, vol. IV, h. 302.

Ketika ia menulis *syarah* ini al-Subki menyebutkan dalam *muqaddimah*nya tentang kelemahan dan tidak pantas ia melanjutkan pekerjaan yang dilakukan oleh Imam al-Nawāwī dalam mensyarah kitab ini

“Bisa saja karena kemampuanku yang kurang aku berbuat salah dan zalim ketika mensyarahi kitabnya. Bagaimana aku melakukan seperti yang telah ia lakukan, dia telah mendapatkan pertolongan serta takdir telah memihaknya sehingga pertolongan dan takdir tersebut mendekatkan apa yang jauh darinya. Tidak diragukan lagi bahwa untuk menghasilkan karya besar didukung oleh tiga hal : pertama; hati yang tenang dan waktu yang banyak. Imam Al-Nawāwī mempunyai hati yang tenang dan waktu yang banyak, ia tidak tersibukkan dengan kerja mencari rizki dan mengurus keluarga. Kedua; terkumpulnya kitab-kitab yang digunakan untuk mempelajari dan menelaah pendapat para ulama. Pada masa itu kitab-kitab banyak tersedia dan mudah mendapatkannya. Ketiga; niat yang baik, wara’, zuhud dan amal-amal saleh yang memancarkan cahaya-cahayanya. Imam Al-Nawāwī telah melakukan hal-hal ini secara sempurna. Barang siapa yang terkumpul padanya tiga perkara tersebut maka ia dapat menyamai atau paling tidak mendekati pencapaian yang dilakukan Imam Al-Nawāwī tersebut.”¹⁷¹

Namun pekerjaan mensyarah ini tetap dilakukannya untuk memperoleh barakah dan ketinggian ilmu.

- b) *Tahzīb al-Asmā’ wa al-Lughat*; kitab yang berisi catatan tentang nama (*ism*), gelar (*laqab*), dan sebutan (*kunniyah*), biografi tokoh. Dalam buku ini juga dikaji tentang bahasa ditinjau dari kebenarannya, kelemahannya dan derivasinya. Kitab ini tidak selesai penulisannya karena beliau wafat.¹⁷²
- c) *Syarḥ al-Wasīṭ*; kitab karya Imam al-Ghazalī (w. 505/1111) merupakan kitab pegangan bagi fikih mazhab Syafi’i. Imam al-Nawāwī tidak selesai mensyarahnya karena beliau wafat.¹⁷³
- d) *Syarḥ al-Bukhārī*; kitab ini hanya dapat disyarahnya pada bagian awal saja yaitu pada bab “agama adalah nasihat” (*al-dīn al-*

¹⁷¹ Imam An-Nawāwī, *Al-majmū’ Syarah*, vol. I, h. 112.

¹⁷² Al-Daqqar, *al-Imam al-Nawāwī*, h. 185.

¹⁷³ *Ibid.*

naṣiḥah) dengan menuliskan *syarḥ* dua hadis saja karena ia wafat.¹⁷⁴

- e) *Syarḥ Abū Dawud*; dalam mensyarah kitab hadis ini Imam al-Nawāwī hanya sampai pada bab wuduk. Kitab ini dinamakan dengan *al-Ijaz*.¹⁷⁵
 - f) *Al-Khulāṣah fī Aḥādīs al-Aḥkām*; kitab ini hanya dapat ditulis hanya sampai separuh dari bab zakat, meskipun demikian kitab yang ditulis ini tidak ada bandingannya dan kitab ini menjadi rujukan para ahli hadis khususnya hadis Fikih.¹⁷⁶
 - g) *Ṭabaqāt al-Fuqahā* ; kitab ini merupakan ringkasan kitab ibn al-Ṣalāḥ, Imam al-Nawāwī beberapa nama sebagai tambahan pada indeks kitab tersebut. Namun kitab ini tidak selesai ditulis karena beliau wafat. Penulisan kitab ini dilanjutkan oleh muridnya al-Ḥafīẓ al-Jamal al-Muzzi (w. 742/1341).¹⁷⁷
 - h) *Al-Taḥqīq*; kitab yang membahas tentang fikih ini ditulis hanya setengah dari bab Salat musafir. Berdasarkan isinya kitab ini mirip *syarḥ al-Muḥaẓẓab* yang isinya seputar permasalahan fikih, kaidah-kaidah serta beberapa catatan yang tidak ditulisnya dalam kitab *al-Rauḍah*.¹⁷⁸
- 3) Karya yang beliau hapus karena ingin menggunakan kertasnya.
- Selain kitab tersebut di atas, banyak kitab-kitabnya yang keseluruhannya berjumlah 40 karya tulis. Di antara karyanya tersebut ada yang dihapusnya dengan mencucinya. Menurut Ibn al-‘Aṭṭar (w. 724/1323) seorang murid yang senantiasa mengikutinya mengatakan bahwa hal ini dilakukannya karena ia takut bahwa yang ditulisnya tersebut tidak ada keikhlasan dan ia memerintahkan untuk menjual kertaskertas tersebut. Sesungguhnya aku takut menyalahi perintahnya

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, h. 186

¹⁷⁶ *Ibid.*, h. 187

¹⁷⁷ *Ibid.*, h. 188

¹⁷⁸ *Ibid.*

padahal dalam hatiku aku merasa rugi melakukan apa yang diperintahkan bahwa ilmu terbuang dengan percuma.¹⁷⁹

3. Murid-murid Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi

Di antara murid-murid Imam Abū Zakariā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwi adalah :

1. Ala'uddin bin al-Aṭṭar.¹⁸⁰
2. Ṣadr al-Rais al-Faḍil Abu al-Abbas Ahmad bin Ibrahim bin Mush'ah.
3. Al-Syamsi Muhammad bin Abi Bar bin Ibrahim bin Abdirrahman bin An-Naqib.
4. Al-Nadar Muhammad bin Ibrahim bin Sa'dillah bin Jum'ah
5. Al-Syihab Muhammad bin Abdil Khaliq bin Usman bin Muzir al-Anṣari al-Dimasyiqi al-Muqri.
6. Syihabuddin Ahmad bin Muhammad bin Abbas bin Ja'wan.
7. Al-Faqih al-Muqri Abu al-Abbas Ahmad al-Ḍarir al-Wasiṭi.¹⁸¹

B. Mahar dalam Hukum Keluarga di Indonesia

Hukum positif Indonesia yang mengatur tentang hukum perkawinan antara lain Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 jo. Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, PP No. 9 Tahun 1975 tentang Peraturan Pelaksana Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, serta Kompilasi Hukum Islam. Namun aturan yang mengatur terkait dengan mahar, hanya dijelaskan di dalam Kompilasi Hukum Islam diatur pada BAB V Pasal 30 sampai dengan Pasal 38.

Dalam aturan tersebut dijelaskan bahwa mahar merupakan pemberian dari calon mempelai pria kepada calon mempelai wanita baik berbentuk barang,

¹⁷⁹ Ibn al-‘Aṭṭar, *Tuhfat al-Talibin*, h. 9

¹⁸⁰ Nama panjangnya Alaudin Abu Al-Hasan Ali bin Ibrahim bin Dawud al-Dimsyqi, dia dilahirkan pada hari raya Idul Fitri tahun 654 H. Ayahnya adalah seorang penjual parfum dan kakeknya berprofesi sebagai dokter. Dia seorang pelayan Imam al-Nawāwi sekaligus seorang murid yang paling dekat dengan Imam al-Nawāwi, murid yang satu ini dikenal dengan “*Mukhtashar al-Nawāwi*” (ringkasan al-Nawāwi).

¹⁸¹ Ia mendapatkan gelar al-Jalal dan al-Najim Ismail bin Ibrahim bin Salim bin al-Khabaz.

uang, atau jasa yang tidak bertentangan dengan hukum Islam.¹⁸² Kewajiban membayar mahar bagi calon mempelai pria hukumnya adalah wajib untuk diberikan kepada calon mempelai wanita, yang mana jumlah, bentuk dan jenisnya disepakati oleh kedua belah pihak.¹⁸³

Terkait penentuan besaran mahar yang diberikan, ialah berdasar atas asas kesederhanaan dan kemudahan sebagaimana yang dianjurkan oleh syari'at Islam yaitu terdapat pada QS al-Nisa' ayat 4

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا



Artinya: “Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan.¹⁸⁴ kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, Maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.”

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa mahar merupakan komitmen cinta yang diberikan dengan penuh sukarela (nihlah) dan suka cita. Kedua kondisi tersebut mengindikasikan bahwa mahar tidak seharusnya memberatkan seseorang pria apalagi menghalanginya untuk menikahi seorang perempuan¹⁸⁵

Begitupun dalam syara' (al-Qur'an maupun hadis) tidak memberikan batasan baku tentang besaran jumlah mahar. Akan tetapi, sebagaimana sabda Rasulullah saw., melalui berbagai hadis menganjurkan mahar itu ringan dan mudah. dalam rangkaian hadis tersebut, disebutkan bahwa Rasulullah pernah merestui pernikahan dengan mahar berupa cincin besi, sepasang sandal, bahkan jasa pengajaran al-Qur'an.

Oleh karena itu cukup tepat apa yang dirumuskan di dalam Pasal 31 KHI yang lebih menekankan pada asas kesederhanaan dan kemudahan. Hal ini

¹⁸² Pasal 1 huruf (d) Kompilasi Hukum Islam

¹⁸³ Pasal 30 Kompilasi Hukum Islam

¹⁸⁴ Pemberian itu ialah maskawin yang besar kecilnya ditetapkan atas persetujuan kedua pihak, karena pemberian itu harus dilakukan dengan ikhlas.

¹⁸⁵ Adib Machrus dkk, *Fondasi Keluarga Sakinah*, (Ditjen Bimas Islam Kemenag, 2018), h. 35.

menunjukkan bahwa perkawinan dalam Islam, tidaklah sebagai kontrak jual-beli. Namun lebih mementingkan aspek ibadah , maka dengan begitu perkawinan disebut sebagai perjanjian kokoh (*misaqan ghaliza*).

Mahar diberikan secara langsung kepada calon mempelai wanita dan sejak itu menjadi miliknya.¹⁸⁶ Kemudian di dalam Pasal 33 KHI disebutkan:

- (1) Penyerahan mahar dilakukan dengan tunai
- (2) Apabila calon mempelai wanita menyetujui, penyerahan mahar boleh ditangguhkan baik untuk seluruhnya atau sebagian. Mahar yang belum ditunakan penyerahannya menjadi hutang calon mempelai pria.

Penyebutan mahar dan jumlah serta bentuknya termasuk di dalamnya tunai atau bukan diucapkan pada saat akad nikah yaitu pada saat ijab oleh wali mempelai wanita dan dikonfirmasi dengan jawaban Kabul oleh mempelai pria.

Oleh karena sifatnya bukan rukun dalam perkawinan, maka kelalaian menyebut jenis dan jumlah mahar pada waktu akad nikah, tidak menyebabkan batalnya perkawinan. Begitupula halnya dalam keadaan mahar hutang, tidak mengurangi sahnyanya perkawinan.¹⁸⁷

Pembayaran mahar yang ditangguhkan tersebut tergantung pada persetujuan isteri. Apabila mempelai laki-laki belum menyerahkan mahar, mempelai wanita mempunyai hak untuk menolak berhubungan suami isteri sampai dengan dipenuhi berhubungan suami isteri sampai dengan dipenuhi mahar tersebut.¹⁸⁸

Demikian juga apabila terjadi perceraian “qabla dukhul”, suami wajib membayar setengah mahar yang telah ditentukan dalam akad nikah.¹⁸⁹ Ketentuan tersebut didasarkan pada firman Allah swt., QS. al-Baqarah ayat 237.

¹⁸⁶ Pasal 32 Kompilasi Hukum Islam

¹⁸⁷ Pasal 34 Kompilasi Hukum Islam

¹⁸⁸ Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibary, *Terjemah Fathul Mu'in*, (2003), h. 79-80.

¹⁸⁹ Pasal 35 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا
فَرَضْتُمْ...

Artinya: "Dan jika kamu menceraikan mereka sebelum kamu sentuh (campuri),
padahal kamu sudah menentukan maharnya, maka (bayarlah)
seperdua dari yang telah tentukan..."

Selain itu di dalam KHI juga diatur tentang mahar misil, mahar yang hilang
juga tentang mahar cacat, berikut penjelasannya:

1. Mahar Misil

Mahar misil yaitu mahar yang belum ditentukan/disebutkan dalam akad
pernikahan dan bisa jadi belum disepakati nilainya, namun suami terlanjur
meninggal dunia. Di antara sebab adanya mahar misil ini sebagaimana
dijelaskan dalam hadis berikut:

*"Dari Ibnu Mas'ud r.a., bahwa dia ditanya tentang seorang laki-laki yang
menikahi seorang perempuan. Laki-laki tersebut belum menentukan mahar
juga belum menyeturubuhnya dan tiba-tiba meninggal dunia. Ibnu Mas'ud
menjawab: "Wanita itu berhak mendapatkan mahar yang sama (mahar misil)
dengan mahar isteri lainnya, tanpa harus menjalani masa iddah dan dia
mendapatkan harta warisan." Lantas Ma'qil bin Sinan al-Asyja'i berdiri
sambil berkata: "Rasulullah saw., telah memberi keputusan hukum mengenai
Barwa' binti Wasyiq, salah seorang dari kaum kami seperti yang egkau
putusan." Mendengar itu, Ibnu Mas'ud merasa senang." (HR. Abu Daud,
Tirmizi, Nasa'i dan Ahmad).*

2. Mahar yang Hilang

Apabila mahar hilang sebelum diserahkan, mahar itu dapat diganti
dengan barang lain yang sama bentuk dan jenisnya atau dengan barang lain
yang sama nilainya atau dengan uang yang senilai dengan harga barang mahar
yang hilang.¹⁹⁰

Apabila terjadi selisih pendapat mengenai jenis dan nilai mahar yang
ditetapkan, penyelesaian diajukan ke Pengadilan Agama.¹⁹¹

3. Mahar Cacat

¹⁹⁰ Pasal 36 Kompilasi Hukum Islam

¹⁹¹ Pasal 37 Kompilasi Hukum Islam

Dalam Pasal 38 KHI mengatur terkait dengan mahar yang cacat, yaitu sebagai berikut:

- (1) Apabila mahar yang diserahkan mengandung cacat atau kurang, tetapi calon mempelai tetap bersedia menerimanya tanpa syarat, penyerahan mahar dianggap lunas.
- (2) Apabila isteri menolak untuk menerima mahar karena cacat, suami harus menggantinya dengan mahar lain yang tidak cacat. Selama penggantinya belum diserahkan mahar dianggap masih belum dibayar.

Formulasi kebijakan tentang mahar tidak menyentuh pada pengaturan tentang besaran dan kualitas mahar yang diberikan sehingga esensi mahar hanya dipahami sebagai pemenuhan hak bagi calon istri, padahal ketika mahar tersebut nantinya akan menjadi hak istri maka mahar harusnya juga memperhatikan prinsip kemanfaatan bukan hanya kesederhanaan. Kemanfaatan yang dimaksud pada dasarnya adalah kemanfaatan mengenai mahar yang dapat digunakan sebagai penguatan ekonomi keluarga sehingga mahar yang dalam sejarah Islam diberikan sebagai upaya Islam mengangkat derajat perempuan, juga nantinya akan benar benar dapat mengangkat derajat perempuan dalam mengatur kehidupan ekonomi yang menjadi semakin kuat. Hal tersebut tentunya akan mampu menekan dan mengurangi angka perceraian yang disebabkan oleh faktor ekonomi.

Pengaturan tentang mahar sebagai syarat perkawinan memiliki tujuan untuk menertibkan masalah mahar, menetapkan kepastian hukum bahwa mahar bukan, rukun nikah, menetapkan etika mahar atas asas, kesederhanaan dan kemudahan bukan didasarkan atas asas prinsip ekonomi, status, dan gengsi, serta menyeragamkan konsepsi yuridis dan etika mahar

agar terbina ketentuan dan persepsi yang sama di kalangan masyarakat dan aparat penegak hukum.¹⁹²

C. Ketentuan Mahar di beberapa Masyarakat Indonesia

Mahar secara sosial, ekonomi dan ideologis, difungsikan untuk beragam tujuan.¹⁹³ Dalam kajian sosial, praktek mahar erat kaitannya dengan struktur sosial. Pada komunitas tertentu, mahar menjadi ekspresi kelas sosial atau penegasan nobilitas satu keluarga. Dulu, dan juga sekarang, di masyarakat Jawa seperti dituturkan oleh Geertz, orang tua sering menggunakan pranata mahar untuk revalidasi status sosialnya pada publik.¹⁹⁴ Untuk tujuan itu, orang tua lazim merayakan pernikahan anak gadisnya secara meriah dan biayanya tidak jarang dibebankan kepada calon mempelai laki-laki dalam bentuk maskawin atau mahar dalam pemaknaan adat setempat.

Penetapan jenis dan jumlah mahar, seperti di masyarakat Muslim Banjar, bisa berjalan alot dan berakhir dramatis. Proses tawar-menawar jumlah mahar (dalam bahasa Banjar disebut *bapintaan*) biasa terjadi saat proses melamar. Banyak kasus pertunangan yang diputus hanya karena tidak tercapai kesepakatan besaran mahar. Di masyarakat tertentu, jenis dan jumlah mahar dapat ditetapkan secara sepihak oleh keluarga perempuan. Secara total, satu norma kunci dalam konteks ini bahwa mahar, secara sosiologis, harus disesuaikan dengan kondisi status sosial dan ekonomi keluarga istri. Hal ini penting mengingat jumlah mahar yang terlalu rendah dapat menyinggung perasaan mereka. Sebaliknya, jumlah mahar yang terlalu mahal bisa membuat banyak laki-laki mengurungkan niatnya untuk melamar gadis pujaannya.

Selain uang, mahar juga dapat berwujud aset tidak bergerak, peralatan rumah tangga, pakaian, perhiasan bahkan dalam wujud jasa pengajaran al-Quran

¹⁹² Siti Nurjanah, Elfa Murdiana, Siti Zulaikha, Enny Puji Lestari, & Abdul Qodir Zailani. (2021). *"Internalisasi Nilai Pancasila Dalam Pembangunan Hukum Keluarga Tentang Mahar Sebagai Ius Constituendum"*. Prosiding Mukhtar Pemikiran Dosen Pmii, vol. 1 No. 1 (2021) h. 564

¹⁹³ Arunachalam dan Logan, "On the Heterogeneity of Dowry Motives," National Bureau of Economic Research, Working Paper 12630, (2006).

¹⁹⁴ Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kindship and Socialization*, (New York: The Free Press of Glencoe, 1961), h. 45.

atau agama. Belakangan, tren praktek mahar mengalami pergeseran, dari uang atau objek yang bernilai praktis kebenda yang bernuansa simbol agama dan penampilan, dari uang ke aset/properti tidak bergerak dan dari uang ke perhiasan.

Bahkan, akhir-akhir ini, tren praktek mahar semakin bergeser. Seiring dengan tren romantisisme dan spiritualisasi pernikahan sebagai institusi sakral, tradisi mahar mengalami perubahan mendasar. Mahar tidak lagi dipersepsikan secara material, tetapi ia lebih dipahami dan ditempatkan pada posisi simbol penampilan, kesucian dan ketulusan relasi laki-laki dan perempuan. Karenanya, benda-benda tertentu (cincin, kalung permata, berlian, mutiara dan jenis perhiasan lainnya, bahkan intan), cenderung dijadikan alternatif mahar sebagai simbol gengsi penampilan dan ketulusan tersebut. Sementara itu perangkat alat shalat dan Alquran bahkan paket umroh/haji serta pengajaran baca tulis Alquran kepada calon mempelai perempuan sering dijadikan mahar. Jenis objek mahar tersebut dipilih karena ia dipahami sebagai simbol religius yang diharapkan dapat melanggengkan pernikahan. Alhasil, tren mahar sedikit banyak telah mengalami perubahan.

Tradisi mahar juga erat kaitannya dengan daerah tertentu. Seperti contohnya mahar uang menjadi tradisi yang kuat di Kalimantan Selatan. Mahar berbentuk objek simbol agama dominan di Sumatera Barat. Di daerah yang bercirikan kota metropolitan, seperti DKI Jakarta, mahar perhiasan dan simbol keagamaan belakangan menjadi semakin lazim. Variasi tren tradisi mahar menurut daerah ini tidak dapat dipisahkan dari cara lokal memaknai pernikahan. Masyarakat Banjar masih cenderung menjadikan jumlah mahar sebagai indeks status sosial. Dalam konteks ini ada perasaan malu jika anggota keluarga menikah dengan mahar yang murah. Bahkan ada keluarga perempuan lebih memilih membatalkan lamaran daripada berniat mengurangi jumlah mahar. Mahar yang rendah bisa dinilai merendahkan martabat keluarga perempuan. Dalam kasus seperti ini ada sindiran sinis dari keluarga perempuan bahwa “harga sapi dan kerbau saja lebih mahal dibanding jumlah mahar yang diberikan”. Dengan kata lain, di saat masyarakat Banjar tetap cenderung menilai mahar sebagai indeks mobilitas keluarga besar, mahar yang tinggi akan selalu tetap dibanggakan.

Akibatnya, mahar yang mahal akan tetap menjadi icon model praktek mahar di masyarakat asli Banjar.

Berbeda dengan Muslim Banjar, Muslim Minang di Sumatera Barat nampaknya tidak terbiasa mengaitkan mahar dengan status sosial keluarga perempuan. Mereka lebih melihat mahar sebagai proses pembentukan keluarga baru yang memerlukan modal awal. Dari sudut pandang ini, mahar yang tinggi dapat menyulitkan calon pengantin laki-laki. Akibatnya banyak orang beranggapan bahwa mahar yang tinggi tidak lebih penting dibanding dengan modal biaya rumah tangga baru. Selain itu, Muslim Sumatera Barat, khususnya Padang Pariaman, masih menganut asas dualisme hukum yang membedakan antara mahar (dower) dan maskawin (dowry). Mengacu pada fikih, tradisi Minang tetap mewajibkan mahar yang harus diberikan pengantin laki-laki. Namun tradisi bajapuik di Pariaman (nikah jemputan) juga mewajibkan keluarga perempuan untuk membayar sejumlah uang jemputan pada keluarga laki-laki, sejenis kompensasi.¹⁹⁵ Dualisme norma mahar dalam tradisi bajapuik ini mengisyaratkan bahwa pranata mahar lebih dimaknai sebatas syarat formal pernikahan. Di sini mahar tidak lazim dikaitkan dengan status sosial keluarga perempuan. Akibatnya, mahar material-uang tidak dibanggakan dalam kaitannya dengan kehormatan keluarga. Di sini mahar bahkan dapat dimaknai secara sederhana dan lebih bermakna simbolik daripada pemaknaan hakikinya.

Penetapan jenis dan jumlah mahar, seperti di masyarakat Muslim Banjar, bisa berjalan alot dan berakhir dramatis. Proses tawar-menawar jumlah mahar (dalam bahasa Banjar disebut *bapintaan*) biasa terjadi saat proses melamar. Banyak kasus pertunangan yang diputus hanya karena tidak tercapai kesepakatan besaran mahar. Di masyarakat tertentu, jenis dan jumlah mahar dapat ditetapkan secara sepihak oleh keluarga perempuan. Secara total, satu norma kunci dalam konteks ini bahwa mahar, secara sosiologis, harus disesuaikan dengan kondisi status sosial dan ekonomi keluarga istri. Hal ini penting mengingat jumlah mahar yang terlalu rendah dapat menyinggung

¹⁹⁵ Azwar, *Matrilokal dan Status Perempuan dalam Tradisi Bajapuik*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), h. 69-97.

perasaan mereka. Sebaliknya, jumlah mahar yang terlalu mahal bisa membuat banyak laki-laki mengurungkan niatnya untuk melamar gadis pujaannya.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Dalam tradisi Bajapuik Pariaman Sumatera Barat, pihak perempuan membayar uang-materi (sejenis mahar) kepada calon suaminya. Semakin tinggi status sosial suami, semakin banyak jumlah materi pembayaran. Azwar, *Matrilokal dan Status Perempuan dalam Tradisi Bajapuik*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), h. 5.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Qodir Zaelani, “*Konsep Ta’aquli Dan Ta’abbudi Dalam Konteks Hukum Keluarga Islam*”, Asas Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Vol 6, No 1 2014)
- Abdurrahman, Jalaluddin. *al-Maṣalih al-Mursalah wa Makanatuha fī al-Tasyri’*, (Mesir: Maṭba’ah al-Sa’adah, 1403)
- Adinugraha, Hendri Hermawan dan Mashudi, *al-Maṣlahah al-Mursalah dalam Penentuan Hukum Islam, Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 4 (01), 2018, tersedia di : <https://jurnal.stie-aas.ac.id/index.php/jei/article/view/140> (12 Mei 2019).
- al-Hamdani, H.S.A. *Risalah Nikah Hukum Perkawinan Islam*, Jakarta: Pustaka Amani, 1989.
- Ali, Atabik dan Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003.
- Ali, Zainudin. *Metode Penelitian Hukum*, Cetakan Ke 3, Jakarta: Grafik Grafika, 2011.
- Aprianti, “An-Nisa’a: Jurnal Kajian Gender dan Anak”, *An-Nisa’a: Jurnal Kajian Gender dan Anak*: Vol. 12, No. 02, 2017.
- Ar-Razak, Aris Nur Qadar. “*Praktek Mahar Dalam Perkawinan Adat Muna (Studi di kabupaten Muna, Sulawesi Tenggara)*”, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- AS, Susiadi. *Buku Daras Ushul Fiqih I*, Bandar Lampung: Fakultas Syari’ah IAIN Raden Intan Lampung, 2010.
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Hukum-hukum Fiqih Islam (Tinjauan Antar Mazhab)*, Cet. II, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Asqalani, al, Ibnu Hajar. *Bulughul Maram*, Mekah: Dar al-Ulum, 1478 H.
- , *Ad- Durar al- Kaminah fī A ’yan al-mi ’ah as-Şaminah*, Beirut: Dar-‘ilm lilmalayin, 1977.
- , *Bulughul Maram*, Cet. Ke-2, Jakarta: Pustaka Amani, 1996.
- Aziri, al, ‘Abdurrahman. *al-Fiqh ‘Ala al-Maṣāhib al-Arba’ah*, Juz IV, Beirut: Dar Al- kitab Al-Ilmiyah, 1990.

- Aziz, Zainuddin bin Abdul. *Fathul Mu'in*, Indonesia: Dar Ikhya'il Kutub Al-'Arabiyyah, t.t.
- Bagir, Muhammad. *Fiqih Praktis II*, Bandung: Karisma, 2008.
- Baihaqi, al, Abu Bakar Ahmad. *al-Sunan al-Qubro*, Juz 7, Libanon: Dar al-Kutub Ilmiyah, 2003.
- Bukhari, al. *Ṣaḥiḥ Al-Bukhari*, Beirut: Dar Ibn Kasir, 2002.
- Dahlan, Abdul Azis. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Intermasa, 2003.
- Direktori Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Departemen Agama R.I, *Kompilasi Hukum di Indonesia*, Jakarta: 2001.
- Disertasi Maimun, "Maqasid al-Syari'ah Sebagai Metode Ijtihad dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia". Disertasi Program Doktor Hukum Keluarga Pasca Sarjana UIN Raden Intan Lampung, Bandar Lampung, 2017.
- Faisal, Sanapiah. *Metode Penelitian Pendidikan*, Surabaya: Usaha Nasional, 2011.
- Fanani, al, Zainuddin bin Abdul Aziz Al-Malibari terj. *Fathul Mu'in*, Semarang: Toha Putra, 2004.
- Farid, Syaikh Ahmad. *Min A'lam As-Salaf*, Penerjemah: Masturi Ilham & Asmu'i Taman, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kindship and Socialization*, New York: The Free Press of Glencoe, 1961.
- Ghazali, al, Abu Hamid. *al-Mustafa fi Ibnu al-Usul*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- Ghazaly, Abd. Rahman. *Fiqih Munakahat (Seri Buku Daras)*, Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Ghozali, Abdurrahman. *Fiqih Munakahat*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Grusky, *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective*, (Boulder, Colorado: Westview Press Inc., 1994)
- Hakim, H. Rahmat. *Hukum Perkawinan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*, Juz IV, Jakarta: PT Pustaka Panji Mas, 1999.

- Hussaini, al, Imam Taqiyuddin Abu Bakar 'Ibn Muhammad. *Kifayah Al- Akhyar*, Juz 2, Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiah, 2001.
- Irawan, Ibnu. “*Analisis Fatwa Al-Lajnah Al-Daimah Lilbuhus Wa al-Ifta' Tentang Fenomena Mahar Hafalan Al-Qur'an*”, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2020.
- Jahrotunasipah, Ipah. “*Tradisi Mahar: Pemberian ataukah Pembelian?*”, *Jurnal Rahima*, Edisi 37, 2012.
- Jalaluddin abdurrahman As-Suyuti, *Al-Asybah Wa an-Nazāir*, Surabaya *al-Haroomain*, cetakan pertama 2006,
- Jaudul, al, Said Abdul Aziz. *Wanita di Bawah Naungan Islam*, Jakarta: CV Al-Firdaus, 1992.
- Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmu Ushul Fikih*, Cetakan Pertama, Jakarta: Amzah, 2005.
- Kadir, Abdul. “*Penerapan Batas Minimal Mahar Dalam Peraturan Perundang-Undangan*”, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2013.
- Kasani, al. *al-Bada'i' al-sana'i*, Juz II, t.t.: Dar al-Fikr, t.th.
- Khalaf, 'Abd al-Wahhab. *Ilmu Uşul al-Fiqh*, terj. Noer Iskandar al-Bansani, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Cet-8, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- , *Masdar al-Tasyri' al-Islami Fi ma La Nassa Fih*, Cet. III, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.
- Kohar, Abd. “*Kedudukan dan Hikmah Mahar dalam Perkawinan*”, *Jurnal Asas*: Vol 8, No 2 2016. Doi: <https://doi.org/10.24042/asas.v8i2.1245>
- Kompilasi Hukum Islam.
- Kurdiy, al, Syaikh Muḥammad Amin. *Tanwir al-Qulub*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995.
- Manşur, ‘Abd. Al Qadir. *Buku Pintar Fikih Wanita*, Jakarta: Zaman, 2009.
- Matrahi, Mahmud. *Mukhtasar al-Muzni ‘ala al-Um*, Cet. 1, Juz.9, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.
- Moloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.

- Mughniyah, Muhammad Jawad. *Fiqh Lima Mazhab: Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali*, Terj. Masykur AB, Afif Muhammad, dan Idrus Al-Kaff, Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1996.
- Muhammad, Abdul Kadir. *Hukum dan Penelitian Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2004.
- Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Al-Musṭafā fī usūli al-Fiqh* Bairut, Dār al-kutub Cetakan Pertama 1992, juz 1
- Muhktar, Kamal. *Asas-Asas Hukum Islam tentang Perkawinan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Nasa'i, al, Abu Abdullah al-Rahman Ibn Syu'aib. *Sunan an-Nasa'i*, Kitab an-Nikah, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Nasa'i, al, Abu Abdullah al-Rahman Ibn Syu'aib. *Sunan an-Nasa'i*, Kitab an-Nikah, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Nasution, S. *Metode Penelitian Naturalistic Kulaitatif*, Bandung: Tarsito, 1998.
- Noramin Aini, "Tradisi Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia", dalam *Jurnal Ahkam*: Vol. XIV, No. 1, Januari 2014.
- Nur, Djamaan. *Fiqh Munakahat*, Semarang: Dina Utama, 1993.
- Nur, Djaman. *Fiqh Munakahat*, Cet I, Semarang: Toha Putra, 1993.
- Qusyairi, Muslim ibn al-Hajaj Abu al-Husain al-Naisyaburi. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Tahqiq: Muhammad Fuad 'Abd al-BaqI, Beirut: Dar Ihya al-Turāt al-'Arabi, tth.
- Rusfi, Muhammad. *Ushul Fiqih 1*, Bandar Lampung: Seksi Penerbitan Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, 2017.
- Rusfi, Mohammad. *Validitas Maṣṭalah al-Mursalāh Sebagai Sumber Hukum*, Al-'Adalah Vol. XII, No. 1 (Juni 2014), h.64. dapat di akses di : <http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/adalah/article/view/175>, (07 April 2019, 11.44 WIB)
- Rusfi, Muhammad. *Uṣul al-Fiqih-1*, Bandar Lampung: Seksi Penerbitan Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, 2017.
- Sabiq, al, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Juz VII, Al-Kuwait: Dar Al-Bayan, t.t.
- . *Fikih Sunnah , Jilid II*, Bandung: Al-Ma'arif, 1981.

- . *Fikih Sunnah Jilid II*, terj. Mohammad Thalib, Bandung: Al Ma'arif, 1980.
- Saebani, Beni Ahmad. *Metode Penelitian*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008.
- Saebani, Beni Ahmad. *Perkawinan dalam Hukum Islam dan Undang-undang (Prespektif Fiqh Munakahat dan UU No. 1/1974 Tentang Poligami dan Problematikanya)*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2008.
- Sajistani, al, Sulaiman bin al-'Asy'as. *Ṣaḥih Sunan Abi Dawud*, Riyadh: Al Ma'arif, tt.
- Siti Nurjanah, Elfa Murdiana, Siti Zulaikha, Enny Puji Lestari, & Abdul Qodir Zailani. (2021). "*Internalisasi Nilai Pancasila Dalam Pembangunan Hukum Keluarga Tentang Mahar Sebagai Ius Constituendum*". Prosiding Mukhtar Pemikiran Dosen Pmii, vol. 1 No. 1 (2021)
- Shihab, M. Quraish. terj. *Tafsir Al Mishbah*, Jilid 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Shobirin, Muhammad .“ *Studi Komparasi Penerapan Mahar di Indonesia dan Malaysia*”, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2013.
- Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif*, Cetakan Ke-14, Jakarta: Rajawali, 2012.
- Sujatmiko, “Stratifikasi Sosial dan Mobilitas Sosial,” dalam Jurnal Sosiologi Indonesia, No. 1, (1996)
- Syafi'i, al, Imam Abi 'Abdullah Muḥammad ibn Idris. *al-Umm*, Juz 5-6, Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Syafi'i, Rahmat. Ilmu Ushul Fiqih, Cet. III, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Syafi'ī, al, Abī al-Qasim 'Aly ibn Husain ibn Hibah al-Allah ibn 'Abd Allah. *Tarīkh Madīnah Dimasyq, Taḥqīq*: Muḥibbuddīn Abī Sa'īd, Beirut: Dar al-Fikr, 1415/1995.
- Syarifuddin, Amir, *Uṣul al-Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2009.
- . *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia (Antara Fiqih Munakahat dan Undang-undang Perkawinan)* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009.
- . *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2009.
- . *Ushul Fiqih*, Jakarta: Kencana, 2009.

Tafsir ringkasan Kementerian Agama.

Tihami dan Sohari Sahrani, *Fiqh Munakahat: Kajian Fikih Lengkap*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.

Umam, Chaerul. *Uşul al-Fiqih I*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.

Washil, Nashr Farid Muhammad dan Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Qawaid Fiqhiyyah*, terjemah Wahyu Setiawan, Cet.ke-2, Jakarta: Amzah, 2009.

Winarto, “Eksistensi Mahar Dalam Perkawinan Menurut Abu Hanifah, Sebuah Pendekatan Hukum Melailu kerangka Metodologi Ushul Fiqh”, An-Nisa’a: Jurnal Asy-Syar’iyyah: Vol. 3 No. 2, 2018.

Yafi’i, al, Abu Muḥammad ‘Abd Allah. *Mir’ah al-Jinan wa ‘Ibrah al-Yaqzan fi Ma ‘rifah Ḥawadiş al-Zaman*, Vol. I, Haydarabad: Pakistan, 1337.

Zabidi, al, Muḥammad ‘Abd ar-Razzak. *Taj al- ‘Arus min Jawahir al-Qamus*, Vol. 4, Beirut: Dar Ihya’ al-Turaş, 1984.

Zahabi, , al, Abu ‘Abd Allah. *Tazkirat al-Ḥuffaz*, Vol.4, Beirut: Dar Ihya’ al-Turaş, 1984.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.

Zuhailiy, al, Wahbah. *Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, Juz 6, Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.

Zuhdi , Masjfuk. *Studi Islam Jilid III Muamalah*, Jakarta: Rajawali Perss, 1988.