

Dr. ARISMAN, M.Sy

Kalimedia

DIMENSI
MAQASHID
SYARI'AH
dalam
PERNIKAHAN

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

**MAQASHID
SYARI'AH**
dalam
PERNIKAHAN

Dr. ARISMAN, M.Sy

 **Kalimedia**

**DIMENDI MAQASHID AL-SYARI'AH
DALAM PERNIKAHAN**

Penulis: Arisman

Desain sampul dan Tata letak: Yofie AF.

ISBN: 978-602-6827-94-4

Penerbit:

KALIMEDIA

Perum POLRI Gowok Blok D 3 No. 200

Depok Sleman Yogyakarta

e-Mail: kalimediaok@yahoo.com

Telp. 082 220 149 510

Distributor oleh:

KALIMEDIA

Telp. (0274) 486598

e-Mail: marketingkalimedia@yahoo.com

Cetakan, I 2019

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا حِي يَا قِيُومٍ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغْفِيْثُ أَصْلَحُ لِي شَأْنِي كُلَّهُ وَلَا تَكْلِيْنِي إِلَى نَفْسِي
طِرْفَةٌ عَيْنٌ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَهُوَ أَصْدَقُ الْقَائِمِينَ: قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا
إِلَّا مَا عَلِمْنَا * إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيِّمُ الْحَكِيمُ

Alhamdulillahi rabbi al-'âlamîn, atas kasih sayang-Nya penulis dapat menyelesaikan buku ini. Untuk itu penulis ucapkan rasa syukur kehadirat-Nya seraya mengucapkan segala puji Alhamdulillah bagi Allah Tuhan semesta alam, dengan terselesaikannya buku ini yang merupakan hasil Disertasi sebagai salah satu persyaratan akademik guna memperoleh gelar Doktor dalam Program Studi Hukum Keluarga (*Ahwâl al-Syâkhshiyah*) Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim (UIN SUSKA) Riau.

Buku ini awalnya merupakan disertasi penulis di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau yang dicetak. Buku ini merupakan sekelumit usaha penulis untuk menjawab pentingnya pemahaman terhadap disyariatkannya pernikahan oleh Allah swt. Karena tidak dapat dipungkiri bahwa tujuan utama disyariatkannya hukum

Dimensi *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Pernikahan

Islam adalah untuk menciptakan kemaslahatan umat manusia dan sekaligus menghindari kemafsadatan, baik di dunia maupun di akhirat. Segala macam kasus hukum, baik yang secara ekplisit diatur dalam *al-Qurân* atau Sunnah maupun yang dihasilkan melalui ijtihad, harus bertitik tolak pada tujuan tersebut. Tujuan-tujuan syari'ah tersebut harus senantiasa manusia baca agar segala gerak-geriknya senantiasa sejalan dengan tujuan-tujuan syari'ah Allah SWT. Untuk membaca tujuan-tujuan tersebut tentu memerlukan peman-haman mendalam, sehingga tujuan-tujuan syari'ah Allah SWT akan nampak jelas dan dapat dibedakan dari yang bukan tujuan. Pandangan tersebut tak lain adalah ilmu *maqâshid al-syarî'ah*.

Penulis menyadari bahwa dalam proses penyelesaian buku ini telah melibatkan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung, perorangan maupun lembaga yang telah memberikan kontribusi dalam penyelesaian penyusunan buku ini. Untuk itu dalam kesempatan ini penulis ucapkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah memberi bantuan, bimbingan, saran, motivasi, dan do'a, mulai dari guru-guru saya, instansi tempat saya berdedikasi serta kolega-kolega seperjuangan.

Penulis menyadari bahwa penyusunan buku ini laksana setetes air yang jatuh dalam luasnya samudra. Permasalahan dan tantangan berumah tangga di Indonesia khususnya perselingkuhan, kekerasan dalam rumah tangga, pengabaian tanggungjawab dan nafkah keluarga menjadi realita yang mesti dicarikan solusi penanganannya. Penulis berharap

Kata Pengantar

semoga disertasi ini dapat sedikit memberikan manfaat bagi para praktisi hukum Islam dan perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya bidang kajian fikih pernikahan serta dapat dijadikan salah satu rujukan bagi peneliti atau penulis karya ilmiah lainnya. Akhir kata penulis berbesar hati apabila para pembaca sudi memberikan kritik, saran dan masukan demi kesempurnaannya. Besar harapan saya semoga buku ini bermanfaat bagi umat dan bangsa.

Pekanbaru, Nopember 2018

Arisman

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI	xii
BAB I :PENDAHULUAN	1
BAB II : KONSEP MAQASHID AL-SYARI'AH	25
A. Pengertian dan Ruang Lingkup <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i>	25
B. Perkembangan Teori <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i> ..	55
C. <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i> dalam Penentuan Hukum	72
D. Pembagian <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i>	88
E. Metode dan Esensi <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i>	111
F. <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i> dalam Ijtihad	123
BAB III :KONSEP NIKAH	137
A. Pengertian Nikah	137
B. Tujuan dan Hukum Nikah	150
1. Tujuan Nikah	150
2. Hukum Nikah	174

C. <i>Nash-nash</i> disyariatkannya Nikah	212
D. Rukun dan Syarat Nikah	233
E. Keluarga Ideal	240

BAB IV : PERNIKAHAN DALAM KITAB HIKMAT

AL-TASYR' WA FALSAFATUHU	255
A. <i>Maqâshid</i> Nikah menurut 'Ali Ahmad al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M)	255
B. <i>Manhaj</i> Berfikir 'Ali Ahmad al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) dalam menetapkan <i>maqâshi</i> Nikah	289
1. Menggunakan teks dalil <i>naqli</i> secara proporsional	303
2. Memahami keumumam dalil <i>naqli</i> secara mendalam	311
3. Memperkuat argument dengan dalil <i>aqli</i> melalui pendekatan sosial	316

BAB V : DIMENSI *MAQASHID AL-SYARI'AH*

DALAM PERNIKAHAN	327
A. <i>Dharûriyyât</i>	329
1. <i>Hifz al-Dîn</i>	329
2. <i>Hifz al-Nasl</i> atau <i>Hifz al-Nasb</i>	333
3. <i>Hifz al-Aql</i>	336
B. <i>Hâjiyyât</i> (terhindar dari kesulitan)	340
1. <i>Hifz al-Nasl</i>	340
2. <i>Hifz al-Mâl</i>	345
C. <i>Tahsiniyyât</i> (Akhlak/Pelengkap)	345
1. <i>Hifz al-Dîn</i>	345
2. <i>Hifz al-Nafs</i>	346
3. <i>Hifz al-Aql</i>	346

Daftar Isi

4. <i>Hifz al-Nasl</i>	249
5. <i>Hifz al-Mâl</i>	250
BAB VI : ESENSI NIKAH	353
DAFTAR PUSTAKA	375
TENTANG PENULIS	403

PEDOMAN TRANSLITERASI

ل	A	خ	Kh	ش	Sy	غ	Gh	ن	N
ب	B	د	D	ص	Sh	ف	F	و	W
ت	T	ذ	Dz	ض	Dh	ق	Q	ه	H
ث	Ts	ر	R	ط	Th	ك	K	ء	'
ج	J	ز	Z	ظ	Zh	ل	L	ي	Y
ح	H	س	S	ع	'-	م	M		

â = a panjang
î = i panjang
û = u panjang

BAB I

PENDAHULUAN

Allah swt. dalam menciptakan alam: bumi, langit, manusia dan materi lainnya memiliki tujuan.¹ Begitupun

¹ Di antara beberapa ayat *al-Qurân* yang menjelaskan bahwa alam semesta diciptakan untuk tujuan-tujuan yang sangat penting terdapat dalam surat *al-Anbiya'* ayat 16 (وَمَا خَلَقْتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا) dan surat *Shad* ayat 27 (وَمَا خَلَقْتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ) (الأَعْيُّ). Lihat dalam Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an Bukhara Tajwid & Terjemah* (Jakarta: Sygma, 2010), hlm. 323 dan 455.

Dapat dipahami juga bahwa *al-Qurân* secara terang menyatakan tujuan penciptaan Alam semesta adalah untuk memperlihatkan kepada manusia tanda-tanda keberadaan kekuasaan Allah (dapat dilihat dalam surat *Fushilat* :53, *al-Naml*: 93 dan *Ali Imran*: 190-191). Disampig sebagai sarana untuk menghantarkan manusia akan keberadaan dan keMahakuasaan Allah, dalam presfektif Islam alam semesta beserta segala sesuatu yang berada didalamnya diciptakan untuk manusia. Fungsikonkret alam semesta adalah fungsi *rububiyah* yang diciptakan Allah kepada manusia, sehingga alam ini akan marah manakala manusia bertindak serakah dan tidak bertanggung jawab. Baca dalam *al-Rasyidin*, *Falsafah Pendidikan Islami* (Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2008), hlm. 8-9; juga dalam Hasan Basri, *Filsafat Pendidikan Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 21-25.

dalam menciptakan aturan-aturan syariah, di dalamnya terdapat tujuan-tujuan syariah² Sang penciptanya, yaitu Allah swt. Tujuan utama disyariatkannya hukum Islam³ adalah untuk menciptakan kemaslahatan umat manusia dan

² Secara global, tujuan syari'ah Allah swt. meliputi tiga aspek: tujuan primer (*al-dharûriyyât*), sekunder (*al-Hâjiyyât*) dan tersier (*al-Tâhsiniyyât*). Tujuan primer perspektif ulama klasik setidaknya mencakup lima hal: *hifzh al-dîn* (melindungi agama), *hifzhal-nafs* (melindungi jiwa), *hifzh al-nasl/al-nasab* (melindungi keturunan), *hifzhal-mâl* (melindungi harta), dan *hifzh al-'aql* (melindungi akal). Baca lebih jauh Muhammad 'Amud Shofy, *Gerbang Pemikiran Islam II, Mengenal Ide Brilian Tokoh Maqashid Syariah Kontemporer* (Mesir: an Nahdlah Press, 2016), hlm. 21-22.

³ Hukum Islam merupakan istilah khas Indonesia sebagai terjemahan *al-Fiqh al-Islâmi* atau dalam konteks tertentu dari *al-Syarî'ah al-Islâmi*. Istilah ini dalam wacana ahli hukum barat digunakan *Islamic Law*. Dalam *al-Qurân* maupun Sunnah, istilah *al-Hukm al-Islâm* tidak dijumpai. Yang digunakan adalah kata syari'at yang dalam penjabarannya kemudian lahir istilah fiqh. Hasbi ash-Shiddieqi menurut Ahmad Rofiq mendefenisikan hukum Islam dengan koleksi daya upaya para ahli hukum untuk menerapkan syari'at atas kebutuhan masyarakat. Dalam khazanah ilmu hukum di Indonesia, istilah hukum Islam dipahami sebagai penggabungan dua kata, hukum dan Islam. Hukum adalah seperangkat peraturan tentang tindak tanduk atau tingkah laku yang diakui oleh suatu negara atau masyarakat yang berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya. Kemudian kata hukum disandarkan kepada kata Islam. Jadi dapat dipahami bahwa hukum Islam adalah peraturan yang dirumuskan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku *mukallaf* yang diakui dan diyakini berlaku mengikat bagi semua pemeluk Islam. Lihat lebih lanjut dalam Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrapindo Persada, 2003), hlm. 3 dan 7.

sekaligus menghindari kemafsadatan,⁴ baik di dunia maupun di akhirat.⁵ Segala macam kasus hukum, baik secara ekplisit diatur dalam *al-Qurn* atau Sunnah maupun yang dihasilkan melalui *ijtihad*,⁶ harus bertitik tolak pada tujuan tersebut.

⁴ Dalam term berbeda maslahat berarti *lazzah* (kelezatan) atau *farh* (kegembiraan) dan hal-hal yang menyebabkannya. Sedangkan mafsadah adalah *alam* (penderitaan) atau *ghamm* (kesedihan) dan penyebab-penyebabnya. Lihat Zulkayandri dalam Akhmad Mujahidin, et.al, *Aktualisasi Hukum Islam Tekstual dan Kontekstual* (Pekanbaru: PPS UIN SUSKA Riau, 2007), hlm. 103.

⁵ 'Izzuddin bin Abd al-Salam mengatakan bahwa seluruh syariah itu adalah *maslahat*, baik dengan cara menolak *mafsadah* atau dengan meraih *maslahat*. Kerja manusia itu ada yang membawa kepada *maslahat*, ada pula yang menyebabkan *mafsadah*. Baik *maslahat* maupun *mafsadah*, ada yang untuk kepentingan *duniawiyah* dan ada yang untuk kepentingan *ukhrawiyah*, dan ada juga yang untuk kepentingan *duniawiyah* sekaligus *ukhrawiyah*. Seluruh yang *maslahat* diperintahkan oleh syariah dan seluruh yang *mafsadah* dilarang oleh syariah. Setiap ke-maslahatan memiliki tingkat-tingkat tertentu tentangkebaikan dan manfaatnya serta pahalanya, dan setiap kemafsadatan juga memiliki tingkat-tingkatannya dalam keburukan dan kemudaratannya. Baca 'Izzuddin bin 'Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi mashâlih al-Anam*, Juz 1 (t.t.: Dar-Jail, 1980), hlm. 11.

⁶ *Ijtihâd* menurut bahasa berarti "pengerahan kesanggupan untuk mengerjakan sesuatu yang sulit". Atas dasar ini tidak tepat jika kata "*ijtihâd*" dipergunakan untuk melakukan sesuatu yang mudah/ringan. Pengertian *ijtihâd* menurut bahasa ini relevan dengan pengertian *ijtihâd* menurut terminologi, dimana untuk melakukannya diperlukan beberapa persyaratan yang karenanya tidak mungkin pekerjaan itu dilakukan oleh setiap orang. *Ijtihâd*, menurut terminologi *fuqahâ'*, adalah pengerahan segenap kesanggupan dalam melakukan pengkajian terhadap sesuatu yang terpuji, disertai daya kekuatan (استفراغ). (الوسع في النظر فيما لا يلحظه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه misalnya Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mâhsûl fi 'Ilm al-Usûl*, *Tâhâ Jâbir al-*

Tujuan-tujuan syariah⁷ tersebut harus manusia baca⁸ agar segala gerak-geriknya sejalan dengan tujuan-tujuan syariah

⁷ *'Ulwâni'*, Juz VI (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1992), hlm. 6 dst. Hasan Hanaffî, *Min al-Nass ilâ al-Wâqi'*, Jilid II (Kairo: Markaz al-Kitâb li al-Nasyr, 2005), hlm. 444 dst.

⁸ Tujuan utama syarî'at (*a'lâ maqâsid al-Syârî'ah*) begitu banyak, dan beragam pendapat ulama, yang dapat disingkat ke dalam keadilan, kerahmatan, kemaslahatan, dan kebijaksanaan.

Beragam pendapat ulama yang dimaksud sebagai berikut: (a). Menurut sebagian ulama, tujuan syariat yang tertinggi itu ditarik dari ayat-ayat *al-Qurân al-Karîm* yang secara jelas menunjukkan tujuan *risâlah* (pengiriman rasul) dan pewahyuan kitab-kitab kepada mereka, yaitu *hidâyah* (petunjuk), *ta'lîm* (pengajaran), *shalâh* (kebaikan), *tanwîr* (penerangan), *haqq* (kebenaran), *rahmah* (rahmat, kasih sayang), *'adl* (keadilan), *hikmah* (kebijaksanaan), *al-musâwah* (egalitarian, kesetaraan), *quwwatu nizhâm al-ummah* (penguatan tatanan umat), *ta'aqqul* (pencerdasan), *taharrur* (pemerdekaan), *takhalluq* (beretika, bermoral mulia), *al-tawâhhud* (persatuan, kesatuan), dan *al-takammul* (penyempurnaan). (b). Sebagian ulama mengkhususkan atau menitikberatkan tujuan syariat pada *'ibâdat Allâh* (ibadah, menyembah kepada Allah), *khilâfat 'anhu* (kepemimpinan, perwakilan Tuhan di bumi), dan *'imârat al-ardh* (kesejahteraan dan kemakmuran dunia). (c). Sebagian ulama yang lain, seperti Ibn 'Abd al-Salâm, meringkas pada *jâlb al-masâlih* (penarikan kemanfaatan, kebaikan) dan *dar al-mafâsid* (penolakan kemafsadatan, kerusakan). (d). Di antara ulama ada yang menghubungkan adanya keseimbangan antara *maqâsid al-tâ'ah* (tujuan-tujuan ketaatan), dan *maqâsid al-maslahah* (tujuan-tujuan kemanfaatan manusia) kepada jawaban masalah: apakah penciptaan manusia untuk beribadah (menyembah Tuhan) ataukah ibadah disyariatkan untuk tujuan manusia. (e). Sebagian ulama yang lain memasukkan ke dalam cakupan *maqâsid* apa saja yang termasuk pemahaman-pemahaman (*al-mafâhim*), karakteristik-karakteristik (*al-khasâ'is*), wasilah-wasilah (*al-wasâ'il*), dan alat-alat (*al-âliyyât*), seperti mempermudah dan menghilangkan kesulitan (*al-taisîr wa raf' al-haraj*), menjaga kesucian, liberalitas, dan mencegah tipudaya (*murâ'at al-fitrah*

Allah swt.Untuk membaca tujuan-tujuan tersebut tentu memerlukan *manhaj*, sehingga tujuan-tujuan syariah Allah swt. akan nampak dan bisa dibedakan dari yang bukan tujuan. *Manhaj* tersebut adalah *maqâshid al-syarî'ah*.⁹ Untuk dapat

*wa al-samâhah wa man' al-tahâyul), menjaga jalan-jalan yang menghantarkan kepada sesuatu yang dilarang atau diperbolehkan (murâ'at al-dzarâ'i'), dan menghormati peraturan hukum/perundang-undangan (ihtirâm al-tasyrî'). Lihat lebih lanjut 'Atiyyah, *Nahwa Tafîl Maqâsid al-Syarî'ah*, hlm. 111, dan Abû Muhammad Izz al-Dîn Abd al-'Azîz Ibn 'Abd al-Salâm al-Salmî, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Masâlih al-Anâm*, Juz I (Beirut; Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 11.*

⁸ Yang dimaksud bukan hanya sekedar membaca begitu saja. Seseorang yang akan membaca tersebut mesti memiliki penguasaan terhadap ilmu Bahasa Arab. Apabila seseorang tidak mengerti dan tidak menguasai Bahasa Arab, mustahil ia akan sampai kepada pemahaman yang baik dari sebuah *nash*. Ia tidak akan bisa berbuat apa-apa di hadapan *nash* tersebut selain dari sekedar taklid kepada apa yang dipahami oleh orang lain. Baca lebih lengkap Helmi Basri, *Mewaspada Kekeliruan Metode Interpretasi Dalam Memahami Hadis Nabi saw.*, dalam Jurnal al-Fikra (Pekanbaru: PPS UIN SUSKA), Vol. 15, No.2, Juli-Desember 2016, hlm. 241.

⁹ Sebagaimana diri terdiri dari dua unsur: jasad (lahir) dan ruh (batin); ibadah juga terdiri dari ibadah lahir (seperti praktik dalam shalat) dan batin (seperti niat, ikhlas, khusyuk). Begitupun syariah: ia terdiri dari unsur lahir (teks) dan batin (*maqshid*) sebagai ruhnya. Oleh sebab itu, menurut Muhammad Abdullah Darraz dalam mukadimah pengantaranya terhadap kitab *al-Muwfaqt* yang dikutip oleh Muhammad 'Amud Shofy, teori *Maqashid Syariah* merupakan separuh rukun usul fikih. Usul fikih tanpa teori *Maqashid Syariah* hanya akan membaca yang lahir-lahir saja sehingga rumusan fikih yang dilahirkan cenderung literalistik dan kaku.

Merebaknya radikalisme, ekstremisme dan terorisme yang mengatasnamakan agama adalah akibat memahami agama dan teks-teksnya secara literal-tekstual tanpa menghiraukan ruh di dalamnya. Oleh sebab itu, satu di antara sekian cita-cita *Maqashid Syariah* adalah

membaca tujuan-tujuan tersebut, seorang mujtahid haruslah mengetahui ruh syariat¹⁰ yang menempatkan manusia sebagai ciptaan Allah dan menjalani hidup di dunia dalam kapasitasnya untuk mengabdi kepada Allah. Dengan jalan mengetahui *maqâshid*, tujuan *syârî'* menurunkan syariat kepada manusia dapat dipahami dengan baik. Kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat ini meliputi lima hal, yaitu agama (*dîn*), jiwa (*nafs*), akal ('*aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mâl*). Pemeliharaan terhadap ke lima unsur inilah disebut *maslahah*.¹¹ Sedangkan yang

merontokkan pemahaman agama yang literalistik-tekstualistik. Dengan memahami agama dan teks-teksnya secara seimbang—lahir dan batinnya—akan tercipta kehidupan beragama yang seimbang, sehat dan lentur. Baca dalam Muhammad 'Amud Shofy, *Gerbong Pemikiran*, hlm. 3.

¹⁰ Syariat Islam adalah ajaran-ajaran *Ilahi* yang disampaikan kepada manusia lewat wahyu. Dengan demikian, hukum-hukum yang dimuat syariat Islam bukanlah berasal dari pemikiran manusia semata. Pemikiran manusia maksimal hanya berfungsi memahami isi syariat, atau menemukan tafsirannya serta cara penerapannya dalam kehidupan, tetapi syariat itu sendiri berasal dari Allah. Oleh karena itu syariat Islam tidak dapat dilepaskan dari landasan filosofis Iman. Lihat Hamka Haq, *Syariat Islam Wacana dan Penerapannya* (Makssar: Yayasan al-Ahkan, 2003), hlm. 33.

¹¹ Para ulama fikih dan ushul fikih sepakat bahwa hukum diturunkan untuk kemaslahatan manusia di dunia maupun akhirat. Namun para ulama kalam dalam menanggapi masalah *menta'lilkan* hukum dengan *maslahah* –walaupun mereka mangakui bahwa hukum Islam mengandung maslahat– mempunyai tiga pendapat:

Pendapat pertama: bahwa hukum *syara'* tidak boleh *dita'lilkan* dengan *maslahah*. Jelasnya mungkin Allah mensyariatkan hukum yang tidak mengandung maslahah. Demikianlah pendapat golongan Asy'ariah dan Zahiriyyah, walaupun mereka mengakui segala hukum *syara'* disyariatkan untuk kemaslahatan manusia itu.

menyebabkan rusaknya kelima unsur ini disebut *mafsadah*. Tingkatan pemelihraan terhadap ke lima unsur tersebut dibagi menjadi tiga tingkatan kebutuhan, yaitu *al-dharūriyat*, *al-hārijat* dan *al-tahsinat*.¹²

Di tengah perkembangan kemajuan tingkat peradaban manusia yang semakin pesat, keberadaan syariat Islam di tengah umatnya –dalam tataran konsep maupun praktik– sedikit demi sedikit telah tergeser dan tergantikan oleh paradigma pragmatis manusia dalam memenuhi kebutuhannya.¹³

Pendapat kedua: *maslahah* itu dapat dijadikan ‘*illat* sebagai hukum suatu tanda saja bagi hukum, bukan sebagai suatu penggerak yang menggerakkan Allah menetapkan suatu hukum itu. Demikianlah pendapat sebagian ulama Syafi’iyah dan Hanafiyah.

Pendapat ketiga: segala hukum Allah dita’lilkan dengan maslahat karena Allah telah berjanji demikian dan karena Allah Tuhan yang senantiasa mencurahkan Rahmat atas hambanya, menolak daripada mereka kesempitan dan kebinasaan. Pendapat ketiga ini adalah pendapat golongan Mu’tazilah, Maturidiah, sebagian ulama Hanabilah dan semua ulama Malikiah.

Sesungguhnya perbedaan paham ini hanyalah pada teori saja, tapi dalam praktek semua mereka sepakat menetapkan bahwasanya segala hukum syara’ adalah wadah kemaslahatan yang hakiki dan tidak ada suatu hukum yang tidak mengandung kemaslahatan. Lihat dalam T.M. Hasby Ash-Shiddiqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 181-183.

¹² Lihat al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syârî’ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dar al-Muttaqidah, 1992) hlm. 110, rujuk juga Tim Editor, *Ensiklopedia Tematis*, hlm. 292-294.

¹³ Sejatinya umat Islam, ketika telah menerima Islam sebagai agama, sekaligus juga menerima otoritas hukum Islam itu terhadap dirinya. Secara sosiologis orang yang telah beragama Islam, juga menerima hukum Islam tersebut untuk ditaatinya. Baca dalam Yaswirman, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau* (Jakarta: Rajawali, 2013), hlm. 14.

Dimensi *Maqâshid al-Syârî'ah* dalam Pernikahan

Di satu sisi terdapat sekelompok umat Islam yang secara gigih mengupayakan pemberlakuan syariat Islam secara utuh. Sikap idealis mereka cenderung menjurus ke arah penentangan hegemoni budaya barat secara frontal, bahkan tak jarang dibarengi dengan aksi-aksi fisik yang kerap dicap sebagai teror. Tindakan ini jelas tidak simpatik, bahkan dalam pandangan mayoritas orang Islam sekalipun. Upaya pemahaman dan penegakan syariat Islam adalah sebuah keharusan, tetapi dalam mensosialisasikannya haruslah secara arif.¹⁴ Kendati mengharuskan umatnya untuk tunduk pada segala aturannya, melalui tata aturan syariatnya Islam hadir untuk mewujudkan cita-cita dan tujuan serta hikmah dibalik pemberlakuan hukum-hukumnya. Dalam terminologi syariat, cita-cita dan tujuan serta hikmah ini dikenal dengan istilah *maqâshid al-*

¹⁴ Syariat Islam sebagai agama terakhir telah dilengkapi oleh Allah swt. dengan unsur-unsur keniscayaan dan keabadian serta unsur perkembangan dan perubahan. Hal tersebut merupakan ciri universalitas, keabadian dan relevansinya dengan perkembangan peradaban dan zaman global. Islam merupakan orientasi dan tujuan yang tetap, sedangkan yang berubah dan berkembang adalah metode untuk mencapai tujuan tersebut. Aturan yang universal merupakan aturan-aturan dasar dalam syariat, sedangkan aturan *furu'* dapat berubah mengikuti perkembangan dan perubahan zaman. Faktor inilah yang menunjukkan hukum Islam senantiasa relevan dengan situasi dan kondisi lingkungan kehidupan manusia. Baca lebih lanjut dalam Sudirman M. Johan, *Laporan Penelitian: Hukum Keluarga Masyarakat Muslim Kuching Negeri Serawak Malaysia* (Pekanbaru: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LPPM), 2017), hlm. 25.

syarî'ah.¹⁵ Melalui pendekatan semacam inilah, pemahaman syariat Islam¹⁶ lebih menemukan ruh dan substansinya.

Maqâshid al-syarî'ah merupakan sasaran yang hendak dicapai oleh *syara'* dalam semua aturan hukumnya. Ia adalah tujuan dari syariat atau rahasia dibalik pencanangan tiap-tiap hukum oleh *Syâr'i* (pemegang otoritas syariat, Allah dan

¹⁵ *Maqâshid al-Syarî'ah*, *Maqâshid al-syârî'* dan *Maqâshid al-Syar'iyyah* adalah tiga ungkapan berbeda tapi maksudnya bersinonim, yakni untuk menunjukkan tujuan-tujuan syariah. Baca dalam Muhammad Ahmad al-Fayati Muhammad, *Maqâshid al-Syarî'ah 'inda al-Imâm al-Mâlik*, cet. I. jilid I (Kairo: 2009), hlm. 67.

¹⁶ Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, ada dua istilah yang dikenal saling berkaitan, yakni *syari'at*, dan *fiqh*. Kedua istilah ini kadangkala digunakan untuk menunjuk satu arti, yakni hukum Islam, meskipun antara keduanya mempunyai perbedaan, baik dari segi ruang lingkup, sumber, maupun materi.

Ruang lingkup *syari'at* lebih luas dari *fiqh*. Sebab, *syari'at* juga meliputi persoalan akidah. Dengan kata lain, *fiqh* merupakan salah satu bagian dari *syari'at* secara umum. Namun demikian, perlu dicatat bahwa pada awal perkembangan Islam, *fiqh* identik dengan *syari'at*, yakni mencakup semua hukum agama, baik akidah, politik, ekonomi, hukum, maupun akhlak. Dari segi sumber, *syari'at* itu bersumber dari *al-qur'ân* dan Hadis sedangkan *fiqh* bersumber dari hasil pemikiran *fuqaha'*. Materi *syari'at* tidak mengalami perubahan sepanjang zaman karena bersifat *qath'iy al-wurud* dan *qath'iy al-dilalah*, sedangkan *fiqh* dapat berubah dan mengikuti perkembangan zaman karena bersifat *zhan niy*. Lihat Ahmad Hanafi, Pengantar dan Sejarah Hukum Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 11-12.

Selain itu Ahmad rofiq menambahkan beberapa perbedaan *syari'at* dan *fiqh*, yaitu : *syari'at* adalah satu (*Unity*) dan *fiqh* beragam (*diversity*); *syari'at* bersifat otoritatif, *fiqh* berwatak liberal; *syari'at* stabil atau tidak berubah, *fiqh* mengalami perubahan seiring dengan tuntutan ruang dan waktu; dan *syari'at* bersifat idealistik, *fiqh* bercorak realistik. Baca lebih lanjut dalam Ahmad Rofik, *Hukum Islam*, hlm. 6.

Rasul-Nya). Pengetahuan terhadap *maqâshid al-syari'ah* ini, sejatinya merupakan kebutuhan bagi semua kalangan. *Maqshid al-syari'ah* oleh Mujtahid tentu saja dibutuhkan dalam memahami teks-teks syariat dalam melakukan *istinbâth*, *tarjîh*, atau *qiys*. Pengetahuan terhadap *maqâshid al-syari'ah* tak kalah penting juga bagi kalangan awam, karena dengan memahami hikmah dibalik pensyariatan hukum, seseorang akan lebih mantap dalam menerima dan melaksanakan tata aturan syariat tersebut.

Banyak *nashâl-Qurâ'ân* maupun sunnah yang menegaskan bahwa Allah menciptakan alam dan segala instrumen kelengkapannya –termasuk tata aturan syariat– tidak secara sia-sia, melainkan dengan tujuan dan sasaran tertentu.¹⁷ Allah swt., Berfirman dalam surat *al-Anbiyâ'* ayat :107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

*Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.*¹⁸

¹⁷ Namun demikian pemahaman terhadap syariat Islam tidak cukup hanya berdasarkan tekstualnya namun harus juga memperhatikan spirit (tujuan serta rahasia) syariat itu sendiri, sehingga syariat Islam dapat menjadi rahmat yang membawa hikmah yang besar bagi umat manusia. Memang di dalam *al-Qur'an* sendiri terdapat sekitar 500 ayat yang sifatnya mutlak, kekal dan tidak dapat diubah. Namun perincian dari ajaran pokok tersebut dapat disesuaikan dengan keadaan, waktu dan tempat, sehingga *Islâm shâlihun li kulli zamân wa makân*. Lihat dalam Hamka Haq, *Syariat Islam Wacana dan Penerapannya* (Makssar: Yayasan Al-Ahkan, 2003), hlm. 33; Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran*, Cet. III (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 33; A.Djazuli, Kaidah-Kaidah Fikih: *Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 109.

¹⁸ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 331.

Al-Maraghi (w. 1371 H/1952 M)¹⁹ menjelaskan Allah swt. mengutus Nabi Muhammad saw. sebagai rahmat serta membawa syari'at dan hukum-hukum demi kebahagiaan manusia di dunia dan di akhirat, membawa petunjuk bagi mereka. Ayat ini juga menjelaskan bahwa nabi Muhammad saw. diutus untuk membawa kemaslahatan di dunia dan akhirat.²⁰ M. Qurasih Shihab (lahir 1944 M) memaparkan bahwa dari ayat yang singkat ini, dijelaskan bahwa Muhammad saw. adalah Rahmat bagi sekalian alam.²¹ Kata *Rahmatan* adalah bentuk *nakirah* yang menunjukkan Muhammad dalam segala hal: diri beliau, kepribadian, sikap, tingkah laku, perkataan, ajaran yang dibawa dan semua hal yang berhubungan dengan beliau

¹⁹ Dalam tulisan ini setiap tokoh akan dilengkapi dengan tahun wafat, atau tahun lahir bagi yang masih hidup. Penulisan tahun tersebut menggunakan tahun hijriyah dan masehi. Tetapi ada beberapa tokoh yang hanya ditemukan dan dituliskan tahun masehinya saja.

²⁰ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, juz. 17 (Mesir: Musthafa al-babi al-Halabi wa auladih, 1946), hlm. 78

²¹ Sebagai Zat Pemilik sifat kesempurnaan, Allah tidak mungkin membiarkan manusia terpenjara dalam kebingungan. Karenanya, harus ada lampu yang menerangi. Lampu itu adalah syariat yang dibawa oleh para rasul, diutus untuk membimbing umat manusia agar selamat di dunia dan di alam baka kelak. Kehidupan dunia yang gelap dan berbahaya ini mempunyai dua cabang: cabang yang pertama penuh dengan liku-liku dan jurang yang mencelakakan, sedang cabang yang satuya lagi tampak mudah dan rata. Sekalipun akal dan fitrah manusia mampu mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk, tetapi kemampuannya sangat terbatas. Banyak hal yang tidak dapat dijangkau dan tidak mungkin diketahui oleh akal sehingga perlu pembimbing. Untuk tujuan itulah para rasul diutus oleh Allah swt. Baca dalam Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri' wa Falsafatuhu*, juz. I (Beirut: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 7.

adalah kebaikan. Lebih lanjut Quraish Shihab menyebutkan bahwa diutusnya Nabi Muhammad saw. sebagai perwujudan kasih sayang yang menyeluruh untuk alam semesta.²²

Dalam surat *al-Dukhan* ayat 38-39 juga disebutkan,

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَأَعْبَيْنَ * مَا خَلَقْنَا هُمَّا
إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

*Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui.*²³

Ini merupakan sentuhan yang lembut menurut Sayyid Quthb (w. 1386 H/1966 M). Ketika manusia mentadaburi apa yang ada dalam penciptaan langit dan bumi berupa ketepatan, hikmah, tujuan yang jelas, keserasian yang mengagumkan, niscaya dalam hatinya akan terdetik pemikiran bahwa penciptaan ini mempunyai tujuan dan tak ada sikap main-main padanya. Juga pemikiran bahwa masalah akhirat dan balasan

²² Baca lebih lanjut M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, cet. VIII, volume ke 8 (Jakarta: Lentera hati, 2007), hlm. 519.

Redaksi ayat di atas sangat singkat, tetapi menghimpun makna yang sangat luas. Hanya dengan lima kata yang terdiri dari 25 huruf menyimpan empat hal pokok; 1. Rasul/utusan Allah dalam hal ini adalah nabi Muhammad, 2. Yang mengutus yaitu Allah, 3. Yang diutus kepada mereka (*al'alamin*) serta 4. Risalah yang kesemuanya mengisyaratkan sifat-sifatnya yakni rahmat yang sifatnya sangat besar sebagaimana dipahami dari bentuk *nakirah* dari kata tersebut. Ditambah lagi dengan menggambarkan ketercakupan sasaran dalam semua waktu dan tempat.

²³ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 497.

di dalamnya adalah sesuatu yang pasti dan mesti dari segi logika ketika manusia memperhatikan format yang dimaksudkan dalam pembangunan kehidupan dan wujud alam ini.²⁴

Lebih jauh *al-Qurn* menjelaskan dalam surat al-Mukminun ayat 115,

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقَكُمْ عَبَيْنَا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

*Apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?*²⁵

Ayat-ayat tersebut memperkokoh keyakinan bahwa Allah swt. mustahil berbuat dan berkehendak atas sesuatu secara sia-sia. Allah menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya itu adalah dengan maksud dan tujuan yang berisi hikmah (pelajaran). Tidaklah maksud dan tujuan tersebut kecuali untuk kesempurnaan makhluk bukan bagi kesempurnaan zat-Nya (Allah swt.). Oleh karena itu tujuan dari penciptaan ini ingin menyampaikan pada semua makhluk-Nya akan kesempurnaan-Nya, tanpa manfaat bagi-Nya sehingga tidaklah menjadikan perbuatan Allah swt. sia-sia.²⁶

Keyakinan inilah kemudian menjadi peneguhan asumsi adanya *maqâshid* di setiap penyari'atan hukum. Sudah dapat dimaklumi bahwa inti *maqâshid al-syari'ah* adalah munculnya

²⁴ Baca lebih lanjut Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal Qur'an*, jilid 10 (Jakarta: Rabbani Press, 2014), hlm. 279.

²⁵ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 349.

²⁶ Baca dalam Inong Satriadi, 2009, "Tujuan Penciptaan Manusia dan Nilai Edukasinya (Kajian Tafsir Tematis), Jurnal Ta'dib, Volume 12, No. 1, hlm. 34.

sinergitas antara kehendak Allah swt. yang terangkum dalam *al-Qurân* dan visual alam raya serta biografi kenabian Muhammad saw. dengan semangat pencarian kebaikan (kemaslahatan) yang dilakukan oleh manusia secara umum setelah wafatnya Rasul saw. Konsep utamanya adalah:

1. Maksud yang bersifat primer (الضرورية). Untuk menjaga agama (حفظ الدين), menjaga jiwa (حفظ النفس), menjaga keturunan (حفظ النسل), menjaga harta (حفظ المال), dan menjaga akal (حفظ العقل).
2. Maksud yang bersifat sekunder (الحاجية), untuk menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap lima unsur pokok di atas menjadi lebih baik.
3. Maksud yang bersifat tersier (التحسينية), agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan dari pemeliharaan lima unsur pokok di atas.²⁷

Tujuan-tujuan syariat tersebut sering diabaikan bahkan tidak menjadi perhatian oleh sebagian mukmin, sehingga syariat tersebut dirasa mengalami pergeseran secara konsep maupun praktik. Hal ini diduga kuat disebabkan oleh kekurang pahaman akan tujuan syariat itu sendiri.²⁸ Salah satu

²⁷ Al-Syathibi. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, juz. II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2003), hlm. 7-8.

²⁸ Dalam ungkapan lain, al-Jurjawi menyebut penyebab pengabaian syariat didasari oleh dua hal. *Pertama*, lemah dalam menunai kan kewajiban agama. Artinya tidak mempunyai motivasi tinggi dalam melaksanakan syariat yang diturunkan Allah swt. *Kedua*, sikap berlebihan (*ghuluw*) dalam beragama. Sikap ini tidak akan membawa kemaslahatan duniawi dan ukhrawi bagi seorang muslim. Baca dalam Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 3.

syariat Islam yang memiliki tujuan tertentu yang dirasa mengalami pergeseran dalam tataran konsep maupun praktik adalah masalah pernikahan. Hukum pernikahan (perkawinan) adalah ajaran yang penting dalam Islam. Salah satu buktinya dalam *al-Qurân* terdapat beberapa ayat yang mengatur mengenai masalah pernikahan.²⁹ Ulama sepakat bahwa perkawinan merupakan wasilah bagi pemeliharaan keturunan (*Hifzh al-nasl*) yang menjadi salah satu dari lima pokok tujuan syariat Islam (*maqâshid al-syarî'ah*).³⁰ Perkawinan merupakan salah satu perintah agama kepada yang mampu untuk dilaksanakan sebagai manifestasi ajaran Islam seperti ditegaskan dalam *al-Qurân* dan Sunnah. Perkawinan itu tidak semata-mata proses akad suami istri tetapi sebagai nilai ibadah yang bertujuan untuk mencapai kehidupan keluarga yang *sakînah mawaddah wa rahmah*.

Kehidupan rumah tangga sakinah yang menjadi esensi dari sebuah pernikahan tidak selamanya sesuai dengan rencana dan keinginan manusia. Keinginan itu berupa kete-

²⁹ Kata nikah dalam *al-Qurân* disebut sebanyak 23 kali. Lihat dalam Muhammad Fu'ad 'Abd Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al Fikrt: 1412), hlm. 829. Adapaun ayat-ayat *al-Qurân* yang mengatur tentang pernikahan ada sekitar 85 ayat yang tersebar dalam 22 surat *al-Qurân*. Lihat <http://islamwiki.blogspot.com>.

Abd al-Rahman al-Jaziri (751-833 H.) menyebutkan bahwa, kata nikah (kawin) dapat didekati dari tiga aspek pengertian (makna), yakni makna *lughawiy*(etimologis), makna *ushli* (syar'i), dan makna *fikih* (hukum).Baca dalam Abd al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'al-Mazhib al-Arba'ah*, jil. 4 (Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, 1411 H.), hlm. 2.

³⁰Lihat Imam al-Ghazali. *Al-Mustashfa min Ushûl al-Fiqh*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 139-140.

nangan, ketentraman, kedamaian dan kesejahteraan. Dalam rumah tangga tidak jarang terjadi pertengkaran antara suami isteri sebagai sebab inharmonisasi sehingga menimbulkan kegelisahan, kesulitan dan kesengsaraan. Semua itu kadang-kadang berakhir dengan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) yang pada akhirnya berujung dengan perceraian. Padahal Islam memotivasi umatnya untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat melalui –salah satunya– ikatan perkawinan. Perkawinan merupakan ikatan yang mengikat kedua insan secara biologis dan kedua belah pihak secara sosio-logis untuk mengantarkan kepada kebahagiaan abadi. Disaat kebahagiaan itu tidak diperoleh, Islam memberikan jalan keluar bagi masalah tersebut dengan metode talak atau perceraian.³¹

Mempertahankan kehidupan keluarga yang sakinah sangat dituntut oleh syariat. Keluarga sakinah termasuk salah satu aspek yang sangat menentukan kemajuan suatu bangsa. Keluarga adalah masyarakat terkecil terdiri dari pasangan suami istri dan anak-anak yang lahir dari mereka. Sakinah adalah rasa tenram, aman dan damai. Seseorang merasa tenram jika terpenuhi unsur-unsur hajat hidup spiritual dan material secara layak dan seimbang. Keutuhan keluarga amat penting karena merupakan salah satu pilar masyarakat dan bangsa. Karena itu segala yang mengarah kepada kerapuhan keluarga harus dihilangkan dan diselesaikan. Salah satu kon-

³¹ Djaman Nur, *Fiqh Munakahat*, Cet I (Semarang: Toha Putra, 1993), hlm. 130.

disi yang menunjukkan kerapuhan keluarga adalah tingginya angka perceraian terutama cerai gugat.³²

Keberadaan unit-unit keluarga dalam sebuah masyarakat menentukan baik buruknya sebuah tatanan sosial yang ingin dibangun secara bersama-sama.³³ Baik buruknya unit keluarga

³² Sebuah data menyebutkan dari tahun 2013 sampai 2015 ada peningkatan kasus perkara perceraian di Indonesia. Pada 2013, angka perceraian berjumlah 319.066, lalu naik pada 2014 menjadi 336.769, dan naik kembali pada 2015 menjadi 349.774. Sementara, hingga September 2016, total angka perceraian di Indonesia sudah mencapai 153.550. Fenomena yang terjadi di Indonesia banyak para isteri yang menggugat cerai ke Pengadilan. Secara nasional, angka perceraian di Indonesia selalu mengalami peningkatan. Tidak main-main, Indonesia menempati ranking teratas dengan jumlah perceraian tertinggi di dunia. Setidaknya 40% perceraian terjadi setiap jamnya. Dari data tersebut 70,5 % nya adalah gugat cerai dari pihak istri sedangkan angka cerai talak sejumlah 29,5 %. Tentu saja, peningkatnya perceraian ini akan berdampak luas bagi masa depan bangsa. Diperoleh dari Majalah online : *Muslimah*, edisi 5 Desember 2016. Diakses Pebruari 2017.

³³ Berkenaan dengan posisi penting keluarga (*usrath*) dalam masyarakat, Al-Imam Al-Akbar Mahmud Syaltut (1883 - 1963 M) menegaskan:

Tidak diragukan lagi bahwa suatu keluarga (*al-usrah*) adalah ibarat “batu bata” (bahan bangunan) dari sekian banyak batu bata (bangunan) umat yang terbentuk dari unit-unit atau kumpulan-kumpulan keluarga yang saling terkait antara satu dengan yang lain. Dan biasanya, bangunan yang terbentuk dari batu bata-batu bata itu kekuatannya bergantung pada kuat atau lemahnya batu bata-batu bata yang menjadi bahan itu sendiri. Manakala bangunan itu tersusun atas batu bata-batu bata yang kuat lagi memiliki daya tahan dan kekebalan (tangguh), maka niscaya bangunan itu sendiri akan kokoh; dan (sebaliknya) apabila bangunan itu tersusun atas batu bata-batu bata yang lemah dan rapuh, maka dapat dipastikan bangunan itu (baca, umat) juga akan lemah dan rapuh.”

itu sangat ditentukan oleh kesadaran hukum masing-masing anggota keluarga. Keluarga idealnya mengamalkan hukum keluarga Islam.³⁴ Itulah mengapa para ulama memberikan perhatian terhadap masalah pernikahan. Pernikahan adalah salah satu bentuk syariat dari Allah swt. Kehadiran syariat

Senada dengan Mahmud Syaltut, Muhammad Abdul Rauf, dalam bukunya *The Islamic Family* antara lain menyatakan: “*The family, the theme of this work, is the building block of the human social structure. The Success and efficiency of the social order depends on the stability of, and harmony in the domestic household. And the stability and harmony of the family depends in turn, on each member of this social group fulfilling his (her obligations to the other members.*

Maksudnya, keluarga adalah suatu bangunan tertentu (tersendiri) dalam struktur sosial. Kesuksesan dan efisiensi tatanan social -betapapun besarnya- bergantung pada kekokohan dan harmonisasi internal rumah-tangga. Padahal semua orang tahu bahwa stabilitas dan harmonisasi keluarga itu sangat bergantung pada kebaikan setiap anggota keluarga dalam memenuhi kewajibannya terhadap anggota keluarga yang lain.

Baca dalam Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa-Syârî'ah*, (Beirut-Lubnan: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 147; Abdul Rauf, *The Islamic Family A General View* (Kuala Lumpur-Malaysia: Bahasa dan Pustaka Ministry of Education Malaysia, 1994), hlm. vii

³⁴ Dalam studi hukum keluarga tidak hanya memperhatikan dimensi hukum normatif, tetapi juga memperhatikan hukum sosio-logis. Sebab menitikberatkan terhadap satu dimensi saja berarti tidak menempatkan hukum keluarga sebagai wahana *maqâshid al-syarah*. *Maqâshid al-syârîah* terdapat dalam *al-Qurân*. *Al-Qurân* berisi nilai-nilai yang melandasi tujuan yang akan dicapai oleh pensyariatan doktori Islam. Tujuan yang hendak dicapai hukum keluarga itulah yang dimaksud dengan *maqâshid al-syârîah*. Factor inilah yang menyebabkan *al-Qurân* sebagai sumber hukum keluarga, karena hakikat hukum berada di tangan kekuasaan Tuhan. Lihat kembali Sudirman M. Johan, *Laporan Penelitian : Hukum Keluarga Masyarakat Muslim*, hlm. 7.

Allah ini membawa hikmah besar, manfaaat utamanya adalah kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat. Ia diturunkan dengan penuh faedah, tidak ada suatu yang sia-sia atau suatu yang tidak berarti di dalamnya. Seluruh isinya menyimpan hikmah dan falsafah yang tinggi.³⁵

Tujuan pemikahan dalam kitab fikih munakahat banyak dijumpai. Wahbah Zuhaili (w. 2015 M) dalam *Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, memberikan penjelasan singkat tentang tujuan (hikmah) disyariatkannya pemikahan, antara lain; memelihara seseorang dan pasangannya dari sesuatu yang haram, memelihara keberlangsungan hidup (jenis) manusia dengan memiliki keturunan, menjaga keturunan dan nasab, membentuk keluarga sebagai bagian dari masyarakat, mengkokohkan perilaku saling menolong, mendapatkan cinta, menguatkan hubungan kekeluargaan dan menyempurnakan tradisi saling menolong dalam mewujudkan kemaslahatan.³⁶ Imam al-

³⁵ Menurut Mohammad Baharun, pernikahan atau perkawinan itu harus berproses sebagai suatu ikatan yang akrab dan intim kedua belah pihak. Tidak boleh ikatan yang sudah disatukan itu lepas, sedapatnya harus dipertahankan sebagai suatu kesatuan. Jangan pikirkan – apalagi ucapan perceraian dalam persatuan itu.

Inilah nilai-nilai suci suatu pernikahan di dalam Islam. *Al-Qur'an* menyebutnya dengan istilah 'mitsqon qhalzhan' (perjanjian yang kokoh). Di dalam kitab suci terakhir itu, istilah tadi disebut tiga kali yang menunjukkan pada perjanjian-perjanjian yang sangat penting dan kokoh. Pertama perjanjian Allah dengan para utusannya, kedua perjanjian Rasul dengan sahabat (umat)nya dan ketiga adalah perjanjian antar dua insan (pengantin) di dalam mengharungi masa baru dan bahtera hidup - melalui pelaminan. Baca dalam Mohammad Baharun, *Islam Idealitas Islam Realitas* (Jakarta: Gema Insani, 2012), hlm. 202.

³⁶ Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islamy wa adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2008), hlm. 45

Ghazali (w. 505 H/1111 M) dalam *Ihya' Ulum al-Din* mengurai-kan tujuan pemikahan antara lain; mendapatkan keturunan, memenuhi kebutuhan seksual, memenuhi panggilan agama, memelihara diri dari kemaksiatan, menumbuhkan tanggung jawab, memperoleh harta yang halal, membangun rumah tangga yang tenteram atas dasar cinta dan kasih sayang.³⁷

Salah seorang ulama yang juga memberikan perhatian terhadap masalah pernikahan ini adalah Ali Ahmad al-Jurjawi dalam kitabnya *Hikmat al-tasyrī' wa falsafatuhu*. Ali Ahmad al-Jurjawi termasuk Ulama yang konsen memahami hikmah di balik disyariatkannya suatu hukum. Ia adalah seorang ulama besar al-Azhar Mesir pada abad 19, pernah dipercaya sebagai Direktur Aasosiasi Riset Ilmiah Universitas al-Azhar dan mantan advokat Mahkamah Tinggi Syariah Mesir. Melalui karyanya yang berjudul *Hikmat al-tasyrī' wa falsafatuhu*, ia memberikan kontribusi mengenai hikmah tasyri'. Dalam kitab ini ia menjabarkan falsafah dan hikmah dari setiap *taklif* yang dibebankan kepada manusia dalam 331 pembahasan.³⁸ Dalam bab Nikah, ia menyajikannya 58 pasal³⁹ secara runut

³⁷ Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Jilid 2 (Bairut: Dar al-Kutub al 'Ilmiah, t.th), hlm. 24-32.

³⁸ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'* juz. I, hlm. 202- 204 dan 304 - 311.

³⁹ Tidak termasuk di dalamnya pembahasan tentang larangan ekstrim dalam beribadah. Tema ini ditampilkan oleh al-Jurjawi sebagai pembuka dalam pembahasan Juz dua. Dari tema ini al-Jurjawi ingin memberikan pemahaman bahwa seluruh ibadah yang telah ditetapkan Allah swt. itu mudah dan tidak ada yang menyulitkan manusia. Oleh karenanya tidaklah pantas manusia membebani dirinya dengan memaksa sesuatu yang tidak diperintahkan. Lihat Ali Ahmad al-Jurjawi, Juz II, hlm. 3.

dan mendetail, mulai dari hikmah nikah, poligami, talak, nafkah dan Mahram. Masalah khitan, poligami Rasulullah, nikah beda agama hingga etika keluarga juga menjadi perhatiannya.

*Manhaj*⁴⁰ berpikir yang digunakan oleh al-Jurjawi dalam menyusun kitab ini memiliki karakter sendiri. Al-Jurjawi membingkai pola pikir rasional yang dilengkapi fakta-fakta realita Islam. Di antara teori yang dikemukakan oleh al-Jurjawi untuk memberikan pemahaman mengenai undang-undang atau peraturan samawi dan duniawi adalah bahwa undang-undang dan peraturan bertujuan untuk menjaga rasa keadilan setiap manusia.⁴¹ Dengan adanya Undang-Undang

⁴⁰ Secara etimologis kata *Manhaj* (المنهـج) berasal dari bahasa arab, dari kata kerja نهـج, dan bentuk jama'nya adalah al-Minhaj أطـرـيـق الـواـضـحـ الـمـهـاجـ yang artinya: jalan yang jelas, terang

Sedangkan pengertian kata *Manhaj* secara terminologis ada beberapa pengertian di antaranya: Proses yang digunakan untuk mencapai tujuan yang telah ditentukan. Atau langkah-langkah yang harus diambil sebagai jalan dalam setiap ilmu pengetahuan untuk mewujudkan tujuan yang telah ditentukan.

Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman : " *Manhaj* dalam konteks penelitian ilmiah adalah merupakan seni pengaturan yang benar terhadap rentetan beberapa pemikiran, untuk menguak hakikat ketika kita tidak mengetahuinya, atau memberikan bukti-bukti kepada orang lain ketika kita mengetahuinya. Baca dalam Muhammad bin Abi Bakar bin Abd. Qdir al-Razi, *Mukhtar al-Shihhah* (Libanon: Dairah al-Ma'ajim, Maktabah Lubnan, 1986), hlm. 51; Arif 'Izzuddin Hamid Hassunah, *Manahij al-Ijtihad al-Fiqhi al-Mu'ashir* (Yordan: Disertasi Universitas Jordaniyah, 2005), hlm. 316-31; Abdul Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *Manahij al-Bahts fi al-Fiqh al-Islami, Khashaishuhu wa Naqaisuhu* (Bairut-Libanon: Dar Ibn Hazm, 1996), hlm. 15.

⁴¹ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, Juz.II, hlm. 6.

dan peraturan tidak ada perbuatan yang tidak dipertanggung jawabkan.⁴² Muhammad Abul Fadh Al-Jaizawie (w. 1346 H/ 1927 M) guru besar Al Azhar dan Abdur Rahman Qara'ah (w. 1939 M) seorang Mufti Mesir dalam kata sambutannya dalam kitab ini⁴³ menyebut bahwa kitab ini merupakan kumpulan lafaz-lafaz yang mantap artinya.⁴⁴

⁴² Sebagai contoh apabila seseorang berbuat zolim kepada orang lain, kemudian salah satu dari mereka meninggal dunia, apakah perbuatan zolim itu akan dihilangkan begitu saja, hal itu tentunya menimbulkan ketidakadilan bagi mereka. Inilah dasar bahwa kehidupan dunia bukan akhir dari perjalanan hidup seorang manusia, akan tetapi hanyalah sebuah persinggahan untuk menuju kehidupan yang sesungguhnya yaitu di akhirat. Baca dalam Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, Juz. I, hlm. 6.

⁴³ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri'*, juz.I, hlm. iii

⁴⁴ Tidak diragukan lagi, bahwa sudah selayaknya para penuntut ilmu mau menerima dan mempelajarinya. Senada dengan itu Muhammad Bakhit, mantan Mufti Mesir menyebut beberapa kelebihan yang beliau temukan dalam kitab ini. Di antaranya kitab ini memuat keindahan, penyusunnya telah menitipkan apa yang dibutuhkan oleh para pemula, dan juga dibutuhkan oleh orang-orang yang telah banyak mempelajarinya. Bentuk susunannya bagus dan artinya sangat mendalam. Susunan katanya sungguh ajaib, teratur dan menakjubkan. Penyusunnya telah memasang mutiara-mutiara lafaz di atas kertas emas berteteskan perak. Kemudian ia datangkan lagi permata-permata intan di tengkuk leher zaman sekarang yang pantas dihadiahkan kepada siapapun. Maka beruntunglah orang yang mau menimba air segar dan diliputi oleh hikmah-hikmah dari padanya sehingga mengenal kedudukannya yang tinggi. Lihat *Ibid*, hlm. iii-iv

Inilah kemudian yang menjadi salah satu dorongan penulis untuk mengangkat dan mengkaji kitab ini sebagai subjek penelitian. Selain itu fenomena perceraian yang begitu tinggi terutama di negara Indonesia, seakan-akan memiliki keluarga sakinah hanya tinggal

Hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah tidak terlepas dari maksud/tujuan yang meliputi kemaslahatan umat manusia, baik kemaslahatan secara umum maupun individu.⁴⁵ Bahkan Yusuf Qaradhawi (lahir 1926 M) menyebutkan bahwa fikih *maqâshid al-syarî'ah* meliputi seluruh pembahasan fikih, karena fikih *maqâshid al-syarî'ah* berisi makna, rahasia dan hikmah yang terdapat di dalam teks.⁴⁶ Berdasarkan pembahasan inilah penulis berusaha mengkaji tentang maksud dari pensyariatan nikah sebagai jawaban dari asumsi bahwa nikah itu membahagiakan hati, bukan menyengsarakan. Nikah itu meninggikan derajat, bukan merendahkan. Nikah itu memuliakan, bukan menghinakan. Usaha ini penulis wujudkan dengan melakukan penelitian dan pengkajian secara mendalam dengan menuangkan dalam buku ini.

mimpi belaka. Padahal jauh sebelumnya para ulama telah mencoba menggali dan menemukan esensi dari sebuah pernikahan yang telah dituangkan dalam berbagai macam kitab. Selain itu penulis memahami bahwa pencarian maksud dari sebuah hukum adalah hal yang sangat urgen dan merupakan substansi dari segala rincian hukum Islam. Apa jadinya sebuah hukum diterapkan di dalam masyarakat tanpa diketahui sama sekali maksud utama dan substansi kehadirannya ?. Oleh karenanya dirasa perlu untuk mengkaji ulang apa sebenarnya *maqâshid al-syarî'ah* dibalik pernikahan. Hal ini sangat perlu mengingat keluarga memiliki peranan yang sangat signifikan dalam kehidupan masyarakat manapun.

⁴⁵ Safriadi, 2014, *Kontribusi Ibn Asyur dalam Kajian Maqâshid al-Syarî'ah*, Jurnal Ilmiah Islam Futura, volume XIII, No.2, hlm. 85.

⁴⁶ Yusuf al-Qaradhawi, penerjemah Arif Munandar Riswanto, *Fikih Maqashid Syariah, Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal* (Jakarta: al-Kautsar, 2017), hlm. 10.

BAB II

KONSEP MAQASHID AL-SYARI'AH

A. Pengertian dan Ruang Lingkup *Maqâshid al-Syarî'ah*¹

Sebagai sumber utama ajaran Islam, ada ulama yang membagi *al-Qurân* dalam tiga kelompok besar: *aqidah*, *khuluqiyyah*, dan *'amaliyah*. *Aqidah* berkaitan dengan dasar-

¹ Dalam *al-muwâfaqât*, al-Syathibi membagi *maqâshid* dalam dua bagian penting, yakni maksud syari' (*qash al-Syâri'*) dan maksud mukallaf (*qash al-mukallaf*). *Qash al-Syâri'* adalah *maqâshid* yang diletakkan oleh Allah dalam mensyariatkan hukum. Tujuannya adalah (*jâlb al- mashâlih wa daf' al-madharrah*) menarik kebaikan dan menolak kejahatan di dunia dan di akhirat.

Sedangkan *qash al-mukallaf* merupakan tujuan syariat bagi hamba (*mukallaf*) dalam melakukan sesuatu perbuatan. *Maqâshid mukallaf* berperanan menentukan sah atau batal sesuatu amalan. Kaidah berperan dalam *maqâshid mukallaf* adalah: *Maqâshid mukallaf* hendaklah selaras dengan *maqâshid al-Syarî'ah* itu sendiri. Sehingga bila ada yang ingin mencapai sesuatu yang lain dari maksud awal pensyariatannya, sesuatu itu dianggap telah menyalahi syariat. Lihat Abu Ishak al-Syathibi, *al-muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, Juz. II (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiah, 1424), hlm. 7

Dalam konteks ini *maqâshid* yang dimaksud ialah *maqâshid* atau tujuan yang ditetapkan oleh *Syâri'* dalam mensyariatkan hukum.

dasar keimanan. *Khuluqiyyah* berkaitan dengan etika atau akhlak. Sedangkan ‘*amaliyah* berkaitan dengan aspek-aspek hukum yang timbul dari ungkapan-ungkapan (*aqwâl*) dan perbuatan-perbuatan (*afâl*) manusia. Kelompok ketiga ini, dalam sistematika hukum Islam dibagi dalam dua bagian besar, yaitu (1) ibadah, yang di dalamnya diatur pola hubungan manusia dengan Tuhan, dan (2) muamalah yang di dalamnya diatur pola hubungan antara sesama manusia.²

Al-Qurân selaku sumber ajaran, tidak memuat aturan-aturan yang terperinci tentang ibadah dan muamalah. Buktinya, hanya terdapat 368 ayat yang berkaitan dengan aspek-aspek hukum.³ Hal ini berarti, bahwa sebagian masalah-masalah hukum dalam Islam, oleh Allah swt. hanya diberikan dasar-dasar atau prinsip-prinsipnya saja dalam *al-Qurân*. Dasar-daar atau prinsip-prinsip ini, dijelaskan lebih lanjut oleh Nabi saw. melalui hadis-hadisnya. Berdasarkan sumber-sumber inilah kemudian, aspek-aspek hukum terutama bidang muamalah dikembangkan dengan mengaitkannya dengan *maqâshid al-syarî'ah*.

² Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh* (Bairut: Dar al-Fikr, [t.th.]), hlm. 32. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qurân*, Cet. XVI (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 40.

³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II (Jakarta: UI Press, 1984), hlm. 7.

Jumlah ini bukanlah suatu yang disepakati. Ada beberapa pendapat tentang jumlah ayat hukum. Ibn al-'Arabi menyebut jumlahnya lebih dari 800 ayat. Imam Al-Ghazali dan Ulama Ushul Syafi'iyyah menyebut sekitar 500 ayat. Al-Shan'ani mengatakan sekitar 200 ayat. Sedangkan Ibn al-Qayyim mengatakan sekitar 150 ayat. Baca dalam Muhammad Sulaiman al- Fara, *Muqaddimah fi tafsîr ayât al-ahkâm wa manâhij al-mufassirûn*, hlm. 5

Secara etimologi (bahasa), *maqâshid al-syari'ah* terdiri dari dua kata, yakni *maqâshid* dan *syari'ah*. *Maqâshid* adalah bentuk plural dari *maqâshad* dan *maqsud*⁴ yang merupakan bentuk kata dari *qashada yaqshudu* dengan beragam makna, seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.⁵ Makna-makna tersebut

⁴ Kata ini juga semakna dengan kata *qashdan*. Lihat Ahmad bin M. bin 'Ali Abu al-Abbas al-Hamawi al-Fuyumi, *al-Mishbah al-Munîr fi Gharib al-Syarh al-Kabir* (Kairo : Dar al-Ma'arif, tth), hlm. 504-505., Syauqi D, dkk, *al-Mu'jam al-Wasith* (Kairo: Maktabah al-Syuruq, 2004), hlm. 738

⁵ Kata *al-maqasid* berasal dari bahasa Arab sebagai *isim masdar mimi* yang diawali dengan huruf mim, asal kata kerjanya adalah ﷺ ﻕَصْدُ ﻕَصْدُ ﻕَصْدُ وَمَقْسُدُ وَمَقْسُدُ lafazh ini secara etimologi (bahasa) memiliki beberapa makna yaitu: pertama, *qasadtuhi*, *qasadtu lahu* dan *qasadtu qasdahu* artinya aku mendatangi sesuatu atau seseorang, kedua, *qasadtu al-'uda qasdan* artinya aku mematahkan sebuah tongkat, ketiga, *taqasada al-kalbu wa ghairuhu*, artinya anjing dan sebagainya mati, keempat, *aqsada al-sahmu* artinya panah itu mengenai Sasaran, kelima, *al-qasid* artinya kumpulan sajak atau daging kering, keenam, *bainana wa baina al-mai lailatun qasidah* artinya kami dekat dengan air, ketujuh, *fulanun muqtasidun fi al-nafaqah* artinya si fulan sederhana dalam memberi nafkah, kedelapan, seperti kata seorang penyair (Abu Li'am at-Taghlibi atau Abdurrahman bin al-Hakam): "Ala al-hakami al-ma'ti yauman idha qada // qadiyyatahu an la yajura wa yaqsida artinya seorang arbiter (penengah) jika mengadili hendaklah tidak menzalimi dan berlaku adil."

Lihat dalam Ismail bin Hammad al-Jauhari, *Al-Sihah Taju al-Lughah wa Sihahu al-'Arabiyyah*, cet. 4 (Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1990 M), hlm. 525; dan Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas fiqh al-Aqliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari konsep ke pendekatan*, (Yogyakarta:Lkis, 2010), hlm. 178-179

Dari delapan makna *al-maqasid* secara etimologi, makna keempat lebih mendekati kepada maksud penggunaannya dalam penelitian ini yaitu yang artinya mengenai Sasaran.

dapat dijumpai dalam penggunaan kata *qashada* dan derivasinya dalam *al-Qurân*. Ia bermakna mudah, lurus, dan sedang-sedang saja seperti kalimat dalam surat al-Taubah ayat 42,⁶ pertengahan dan seimbang seperti kalimat dalam surat Fathir ayat 32,⁷ dan dengan makna lurus seperti kalimat dalam surat al-Nahl ayat 9,⁸ serta bermakna tengah di antara dua ujung seperti kalimat yang terdapat dalam surat Luqman ayat 19.⁹

لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قَاصِداً لَتَبَعُوكَ وَكَنْ بَعْدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ عَ وَسَيَحْلُفُونَ
بِاللَّهِ لَوْ أَسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

Kalau yang kamu serukan kepada mereka itu keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh, pastilah mereka mengikutimu, tetapi tempat yang dituju itu amat jauh terasa oleh mereka. Mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah: "Jikalau kami sanggup tentulah kami berangkat bersama-samaamu". Mereka membinasakan diri mereka sendiri dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya mereka benar-benar orang-orang yang berdusta. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 194

ثُمَّ أَرْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادَنَا ضِنْ فِيهِمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ⁷
وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ بِإِنْ اللَّهُ عَ ذَلِكُ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ

Kemudian Kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami, lalu di antara mereka ada yang menganiaya diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan dan diantara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Yang demikian itu adalah karunia yang amat besar. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 438

يَعْلَمُ اللَّهُ قُصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا حَائِرُ عَ وَلُو شَاءَ نَهَاكُمْ أَجْعَيْنَ⁸
Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. Dan jikalau Dia menghendaki, tentulah Dia memimpin kamu semuanya (kepada jalan yang benar). Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 268

وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ عَ إِنْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتَ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ⁹
Dan sederhanalah kamu dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 412

Selain itu ia juga bermakna tuntutan dan kesengajaan.¹⁰

Adapun *Syari'ah*¹¹ secara bahasa berarti jalan menuju sumber air. Jalan menuju sumber air ini dapat pula dikaitkan sebagai jalan ke sumber pokok kehidupan.¹² Sedangkan

¹⁰ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed), (London: MacDonald & Evans LTD, 1980), hlm. 767. Lihat juga Ahmad Warson Munawwir, *Al Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 112

¹¹ Kata *syari'ah* banyak terdapat dalam ayat al-Qur'an dengan beberapa bentuk *tashrif*, di antaranya adalah pada surah al-Maidah: 48 (dalam bentuk *syir'ah*), al-Syura: 13 (dalam bentuk *syara'a*) dan al-Jatsiah: 18 (dalam bentuk *syari'ah*), yang mempunyai arti *thariqah* (jalan), *sunnah* (jalan kebiasaan) dan *minhaj* (jalan yang nyata dan jelas). *Syir'ah* dan *syari'ah* memiliki makna yang sama. Tetapi jamak dari *syari'ah* adalah *syarai'u* dan jamak dari *syir'ah* adalah *syira'an*. Berdasarkan makna *lughawi* ini, pengertian syariat adalah pedoman yang harus dijadikan pegangan oleh manusia dalam menjalani kehidupan di dunia menuju kehidupan akhirat yang abadi seperti mereka yang bepergian ke suatu tempat harus melalui jalan-jalan tertentu. Apabila jalan ini tidak dilalui, mereka akan tersesat. Demikian juga orang yang tidak melalui syariat, akan menemui kebuntuan dalam meraih kebahagiaan.

Baca lebih lanjut Al-Nawawi, *Tahzib al-Asma' wa al-Lughat*, juz III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416 H), hlm. 153; dan Al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, juz X (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1420 H), hlm. 384.

¹² Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Juz VIII (Bayrut: Dar al-Sadr, [t.th.]), hlm. 175. Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-syariah menurut al-syatibi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo, 1996), hlm. 61

Syari'ah secara literal berarti sumber air, jalan, atau jejak langkah. Istilah *Syari'ah* pada mulanya mengacu kepada ajaran Islam secara keseluruhan, baik bidang akidah, hukum, dan moral (*akhlâq*). Pengertian demikian diambil dari makna ayat QS. al-Syûrâ (42): 13 dan QS. Al-Jâtsiyyah (45): 18. Kemudian dalam perkembangan selanjutnya, istilah itu mengalami penyempitan makna sebatas ajaran agama

menurut Yusuf Qaradhawi (lahir. 1926 M) dalam bukunya “*Membumikan Syariat Islam*” dengan mengutip dari “*Mu'jam al-Fadz al-Qurân al-Karim*” menjelaskan bahwa kata Syariat berasal dari kata *Syara'a, al-syari'a* yang berarti menerangkan atau menjelaskan sesuatu, atau juga berasal dari kata *syir'ah* dan *syar'i'ah* yang berarti suatu tempat yang dijadikan sarana untuk mengambil air secara langsung sehingga orang yang mengambilnya tidak memerlukan bantuan alat lain.¹³

yang menyangkut hal-hal lahiriah (eksoterik), sehingga pengertian *Syari'ah* menjadi identik dengan fiqh (hukum Islam), kendati keduanya memiliki perbedaan kecil. Sementara itu pengertian fiqh sendiri juga mengalami penyempitan makna dari pemakaian istilah semula (secara bahasa berarti pemahaman atau pengertian) memiliki makna pemahaman terhadap ajaran agama secara keseluruhan. Pengertian demikian berakar dari ekspresi al-Quran (QS. al-Taubah [9]:122). Singkatnya, *Syari'ah* berbeda dengan fiqh. *Syari'ah* adalah kehendak Tuhan dalam bentuk yang abstrak dan ideal, tetapi fiqh merupakan hasil upaya manusia memahami Kehendak Tuhan tersebut. Dalam pengertian ini, *Syari'ah* selalu dipandang sebagai yang terbaik, adil dan seimbang, sementara fiqh hanyalah upaya untuk mencapai cita-cita dan tujuan *Syari'ah* (*maqâsid al-Syari'ah*). Menurut *fuqahâ*, tujuan *Syari'ah* adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia (*tahqîq mashâlih al-'ibâd*), dan tujuan fiqh adalah untuk memahami dan menerapkan *Syari'ah*.

Tentang karakteristik *Syari'ah* lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syari'ah*, 'Abd Allâh Darrâz, ed. Juz II (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 29, 44-53, 104 dst., Syams al-Dîn Abî 'Abd Allâh Muhammad bin Abî Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamîn*, Sidqî Muhammad Jamîl al-'Attâr, ed. Jilid II (Beirût: Dâr al-Fikr, 2003), hlm. 3.

¹³ Yusuf Qardhowi, *Membumikan Syariat Islam, Keluwasan aturan Illahi untuk Manusia*, Cet. ke I (Bandung: Pustaka Mizan, 2003), hlm. 13.

Kesamaan syariat dengan arti bahasa *syar'i'ah* yakni jalan menuju sumber air ini adalah dari segi bahwa siapa saja yang mengikuti syariah itu, ia akan mengalir dan bersih jiwanya. Allah swt. menjadikan air sebagai penyebab kehidupan tumbuh tumbuhan dan hewan seperti menjadikan syariah sebagai penyebab kehidupan jiwa manusia.¹⁴

Secara terminologis, dalam periode-periode awal, syariah¹⁵ merupakan *al-nushûsh al-muqaddasah*, dari *al-Qurân* dan hadis yang mutawatir yang sama sekali belum dicampuri oleh pemikiran manusia. Dalam wujud seperti ini syariah disebut *al-tharqah al-mustaqqmah*.¹⁶ Muatan syariah dalam arti ini mencakup *'amaliyah, khuluqiyah*. Dalam perkembangan sekarang terjadi reduksi muatan arti syariah, dimana aqidah tidak masuk lagi dalam pengertian syariah.¹⁷

Dalam definisi yang lebih singkat dan umum, al-Raisyuni (lahir.1953 M) menyatakan bahwa syariah bermakna sejumlah hukum *'amaliyah* yang dibawa oleh agama Islam, baik yang berkaitan dengan konsepsi akidah maupun legislasi hukum lainnya.¹⁸ Oleh Mahmud Syaltut (w.1383 H /1963 M),

¹⁴ Amir Syarifudin, *Garis-garis Besar Fiqh*, Edisi Ke I (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 2-3.

¹⁵ Sedangkan *syar'i'ah* secara terminologi sebagaimana dikemukakan oleh mayoritas ulama Syafi'iyyah adalah: Hukum-hukum yang dibebankan oleh Rasulullah saw. yang bersumber dari Allah swt. yang berupa wajib, sunnat, haram, makruh dan mubah. Lihat dalam Al-Nawawi al-Jawi, *Muraqi al-'Ubudiyyah* (Semarang: Toha Putra, tt.), hlm. 4.

¹⁶ Fazlurrahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 140.

¹⁷ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid*, hlm. 61-62.

¹⁸ Ahmad al-Raysuni, *al-Fikr al-Maqshidi qaw'iduhu wa fawiduhu*, (Ribath: Mathba'ah al-Najah al-Dar al-Baidha', 1999), hlm. 10.

syariah diartikan sebagai “aturan-aturan yang diciptakan oleh Allah swt. untuk dipedomani manusia dalam mengatur hubungan dengan Tuhan, dengan manusia baik sesama muslim atau non muslim, alam dan seluruh kehidupan.”¹⁹ Sedangkan, Asafri Jaya Bakri dalam penelitiannya mengatakan, bahwa syariah adalah “seperangkat hukum-hukum Tuhan yang diberikan kepada manusia untuk mendapatkan kebahagiaan hidup baik di dunia maupun di akhirat.”²⁰

Setelah memahami makna kedua kata ini secara terpisah, gabungan kata *al-maqâshid al-syarî'ah* sudah menjadi sebuah kata dan cabang ilmu yang tidak dapat dipisahkan antara keduanya, sehingga untuk memberikan definisinya harus digabung.²¹ Abdul Aziz bin Abdurrahman mendefinisikan *al-maqâshid al-syarî'ah* adalah setiap kemaslahatan hamba,

¹⁹ Mahmud Syaltut, *Islam: 'Aqidah wa Syariah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 12.

²⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid*, hlm. 63

²¹ Dalam literatur salaf, tidak ditemukan definisi secara khusus tentang *maqashid al-syari'ah*. Bahkan Abu Ishaq al-Syathibi sendiri yang disebut-sebut sebagai “Sang Bapak *maqashid al-syari'ah* tidak pernah menyenggung definisinya. Barangkali beliau menganggap bahwa hal tersebut sudah maklum adanya, penjelasan beliau yang begitu panjang dalam karyanya *al-Muwafaqat* terkait ilmu maqashid sudah lebih dari cukup bagi para pembaca untuk sekedar menyimpulkan definisi *maqâshid al-syarî'ah* sendiri.

Sekalipun pemaknaan secara khusus tentang *maqâshid al-syarî'ah* tidak bisa ditemukan dalam literatur terdahulu (salaf), namun tema tentang maqashid yang berupa teori-teori awal aplikasinya bisa terdeteksi secara jelas. Dalam kurun waktu tiga sampai abad ke-5, ide maksud/sebab (hikmah, illat, atau makna) tampak pada beberapa metode penalaran yang digunakan para imam madzhab tradisional, seperti penalaran melalui qiyas, istihsan dan pertimbangan kemaslahatan.

baik umum maupun khusus yang dipelihara oleh Allah di dalam mensyari'atkan berbagai hukum atau memelihara hal-hal yang dapat mendatangkan kemaslahatan baginya atau dapat menghindarkannya dari kemudharatan.²²

Dari definisi di atas, dapat dianalogikan bahwa yang dimaksud dengan *maqâshid al-syarî'ah* adalah tujuan segala ketentuan Allah swt. yang disyariatkan kepada umat manusia. Dalam makna ini, bukan hanya istilah *maqâshid al-syarî'ah* yang lazim digunakan. Untuk makna yang sama, para ahli hukum Islam juga terkadang menggunakan istilah *maqâshid al-syari'* dan *al-Maqâshid al-syar'iyyah*.²³

Istilah *maqâshid al-syarî'ah* dalam sejarahnya dipopulerkan oleh Abu Ishak Al-sythibi (w. 790 H) –walaupun istilah *maqâshid* secara eksplisit lahir di tangan al-Hakim al-Tirmizi (w. 320 H).²⁴ Al-sythibi dalam karyanya *Muwaffaqat* juz II mengungkapkan:

Kajian tentang *maqâshid al-syarâ'ah* belum menjadi subjek (topik) karya ilmiah tersendiri atau menjadi perhatian khusus hingga akhir abad ke-3. Kemudian perkembangan teori “tingkatan” keniscayaan oleh Imam al-Juwaini (w. 438 H) terjadi lebih lama, yaitu pada abad ke-5 H. Berikut ini adalah usaha melacak konsepsi-konsepsi *maqâshid* awal antara abad ke-3 dan abad ke-5. BacaJasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Ter. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Cet. I (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), hlm. 46-49.

²² Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali bin Rabi'ah, *'Ilmu Maqasid al-Syari'* (Riyadh, Maktabah Raja Fahd, 2002 M), hlm. 21.

²³ Ahmad Raysuni, *Nazhariyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syathibi*, cet,4 (Virginia : The International Institute of Islamic Thought, 1995), hlm. 17

²⁴ Lihat dalam Ahmad al-Raisuni, *Muhâdhharat fi Maqâshid al-Syar'iyyah*, hlm. 60.

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصده الشارع قيام مصالح في
الدين الدنيا معاً²⁵

“Sesungguhnya syariat itu diturunkan untuk merealisasikan maksud Allah swt. dalam mewujudkan kemajuan dan kesejahteraan dunia dan duniawiyyah secara bersama-sama”.

Sedangkan secara terminologis, makna *maqâshid al-syarî'ah* berkembang dari makna yang paling sederhana sampai pada makna yang holistik. Dikalangan ulama klasik sebelum al-Sythibi (w.790 H), belum ditemukan definisi yang konkret dan komprehensif tentang *maqâshid al-Syarî'ah*.²⁶

Definisi mereka cenderung mengikuti makna bahasa dengan menyebutkan padanan-padanan maknanya. Al-

²⁵ Al-Syatibi, *Muwaffaqat* juz II, hlm. 221.

²⁶ Menurut Ibrahim Abdurrahim, banyak ulama kontemporer (semisal al-Raisuni, Nuruddin al-Khadimi, dll), setelah melakukan penelitian terhadap teks-teks *turâts*, mereka menyimpulkan bahwa ulama salaf, termasuk al-Syathibi, belum mendefinisikan Maqashid Syariah secara jelas dan *jâmi'an-mâni'an* (konprehensif-protektif). Mereka sebatas mengungkapkan *maqâshid* dengan istilah-istilah singkat dan berbeda-beda seperti: *al-hikmah*, *al-mashâlih*, *al-aghrâdh*, *al-ghâiyah*, *al-asrâr*, *al-al-ahdâf*, dsb, yang pada dasarnya menunjukkan maksud yang sama yaitu Maqashid Syariah.

Sementara menurut beberapa peneliti Maqashid Syariah kontemporer lainnya seperti: Ahmad Fayati dalam bukunya *Maqâshid al-Syarâ'ah 'inda al-Imâm Malik*, Bin Zaghibah Izzuddin dalam bukunya *al-Maqâshid al-'Ammah li al-Syarâ'ah al-Islamiyyah* dan Jamaluddin Athiyah bahwa *maqâshid* sudah mulai didefinisikan sejak di tangan al-Ghazali dalam *al-Mustashfâ* dan *Syifâ' al-Ghlâil*-nya idem al-Syatibhi dalam *al-Muwâfaqât*-nya. Baca dalam Muhammad 'Amud Shofy, *Gerbong Pemikiran Pemikiran Islam II, Mengenal Ide Brilian Tokoh Maqashid Syariah Kontemporer* (Mesir: anNahdlah Press, 2016), hlm. 5.

Bunani (lahir. 1956 M) memaknainya dengan hikmah hukum, al-Asnawi (w. 772 H/1370 M) mengartikanya dengan tujuan-tujuan hukum, al-Samarqandi (w. 983 M) menyamakanya dengan makna-makna hukum, sementara al-Ghozali (w. 505 H/1111 M), al-Amidi (w. 631 H) (w. 1233 M) dan al-Hajib (w. 1249 M) mendefinisikanya dengan menggapai manfaat dan menolak mafsatadat. Variasi definisi tersebut mengindikasikan kaitan erat *Maqâshid al-syarî'ah* dengan hikmah, 'illat, tujuan atau niat, dan kemaslahatan.²⁷

²⁷ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas fiqh al-Aqlliyyat dan Evolusi Maqshid al-Syariah dari konsep ke pendekatan* (Yogyakarta: Lkis, 2010), hlm. 180.

Yusuf Qaradhawi membedakan antara pengertian *maqashid* dan 'illat sebagaimana juga disebutkan oleh ahli ushul dalam pembahasan qiyas. Para ulama ushul memberi pengertian bahwa 'illat adalah sifat yang tampak dan terbatas yang sesuai terhadap hukum, 'illat adalah sebab adanya hukum dan bukan tujuan (*maqshad*) adanya hukum. Seperti 'illat tentang rukhsah dalam bepergian seperti mengqashar dan menjama' shalat, berbuka saat puasa ramadhan, 'illat dari rukhsah tersebut adalah bepergian dan bukan masaqqah yang timbul bagi musafir saat bepergian. *Masaqqah* tersebut dinamakan hikmah bukan 'illat. Para ulama tidak menghubungkan hukum dengan hikmah karena sulit membatasi pengertian hikmah.

Adapun Yusuf Qaradhawi lebih condong menghubungkan hikmah dengan beberapa hukum jika hikmah tersebut jelas dan berpendapat bahwa kemungkinan *maqashid* bisa dinamakan hikmah *syariat* dalam arti 'illat yang tidak terlihat di luar hukum. Dari itu tidak berbeda dengan ulama-ulama sebelumnya tentang pengertian *maqashid* seperti yang dipaparkan oleh Raisunibawa *maqashid asy-syariah* adalah manfaat yang ingin dicapai dalam melakukan sesuatu. Dalam konteks ini *maqashid* atau objek yang diletakkan oleh syara' dalam mensyariatkan hukum. Istilah populer yang digunakan ialah *maqashid syariah*, *maqashid al-syari'* (Allah) dan *maqashid syara'*.

Adapun makna *maqâshid al-syârî'ah* secara istilah menurut al-Kurdi (lahir. 1357 H) adalah:

المعنى التي شرعت لها الأحكام²⁸

yang berarti nilai-nilai yang menjadi tujuan penetapan hukum. Sebagai landasan dalam berijtihad dalam rangka menetapkan hukum, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa pertimbangan *maqâshid al-syârî'ah* menjadi suatu yang urgen bagi masalah-masalah yang tidak ditemukan hukumnya secara tegas dalam *nash*.

Sedangkan menurut Imam al-sythibi (w. 790 H) *maqâshid al-syârî'ah* adalah:

أن وضع الشرائع إنما لمصالح العباد في العاجل والأجل معاً²⁹

Dapat dipahami bahwa tujuan disyariatkanya hukum oleh Allah swt. yang berintikan kemaslahatan umat manusia

Maqashid bisa diartikan sebagai hikmah-hikmah dan tujuan-tujuan pokok dalam pensyariatan hukum-hukum, pensyariatan beberapa *fardhu*, pensyariatan *halal*, pensyariatan *haram*, pensyariatan *had-had*. Hikmah-hikmah dan tujuan-tujuan tersebut dapat diketahui dari *zahir nash* yang bersifat *sharîh* (jelas). Hanya saja, *nash* tidak mencakup semua tujuan dasar dari ketentuan hukum. Baca Yûsuf al Qardhâwî, *Dirasah Fi Fiqhi maqashid syariah* (Maktabah Wahbah), hlm. 21.

²⁸ Ahmad al-Hajj al-Kurdi, *al-Madkhal al-Fiqhi: al-Qawa'id al-Kulliyyah* (Damsyik: Dar al-Ma'arif, 1980), hlm. 186.

²⁹ Tujuan syari' dalam meletakkan hukum-hukum syari'at hanyalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat kelak secara bersamaan. Lihat Al-'Allamah al-Muhaqqiq Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lahmy al-Syathibi (w. 790 H), *al-Muwafaqat, Kitab al-Maqashid*, jilid 2, (al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Su'udiyah: Dar Ibn Affan, 1417 H/1997 M), hlm. 9.

di dunia dan kebahagian di akhirat. Setiap penyari'atan hukum oleh Allah swt. memiliki *maqâshid* (tujuan-tujuan) yakni kemaslahatan bagi umat manusia.³⁰

Definisi *Maqâshid al-syari'ah* oleh ulama kontemporer yang paling masyhur dan representatif adalah sebagai berikut:

Ibnu Asyur (w. 1973 M): Ibnu Asyur (w. 1973 M) membagi *maqâshid al-syari'ah* menjadi dua: '*âmmah* (umum) dan *khâssah* (khusus). Dan masing-masing memiliki definisinya.

Maqâshid al-syari'ah 'âmmah':

المعنى والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملا حظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة³¹

Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan Tuhan dalam semua ketentuan syariat, atau sebagian besarnya sekiranya tak terkhusus dalam satu macam hukum syariah.

Definisi Ibnu 'Asyur diatas mengarah pada arti *Maqâshid al-syari'ah* secara umum (*Maqâshid al-syari'ah 'âmmah*:). Dalam bukunya tersebut, Ibnu 'Asyur mencontohkan dengan menjaga ketertiban umum, menggapai kemaslahatan, menolak dampak negatif, menegakkan keadilan dan lain sebagainya. Masih dari penjelasan Ibnu 'Asyur dalam kitab yang sama, ia memberikan definisi untuk arti *Maqâshid al-syari'ah* secara khusus dengan bahasa:

الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة³²

³⁰ Asafri Jaya bakri, *Konsep Maqashid al-syariah*, hlm. 5 dan 167.

³¹ Muhammad ath-Thahir bin al-Asyur, *Maqashid asy-Syariah al-Islamiyyah*, Cet I (Kairo: Dar as-Salam, 2006), hlm. 55.

³² Muhammad 'Amud Shofy, *Gerbong Pemikiran*, hlm. 6.

Hal-hal yang dikehendaki Tuhan untuk merealisasikan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka yang khusus.

Definisi ini mencakup beberapa persoalan hukum syariat secara khusus, seperti tujuan mendirikan bahtra rumah tangga yang harmonis dalam syari'at nikah, menghindari dampak konflik pasangan suami isteri yang berkelanjutan dalam syariat talak dan lain sebagainya.

'Allal al-Fasi (w. 1394 H/1974 M): ia mendefinisikannya dengan definisi yang meliputi dua elemen *maqâshid* sekaligus ('âmmah dan khâssah).

المراد بمقاصد الشريعة : الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع
عند كل حكم من أحكامه³³

Maqâshid al-syarî'ah adalah: tujuan syariah (menunjukkan maqâshid 'mmah), dan rahasia-rahasia yang diletakkan Tuhan pada setiap hukum dari hukum-hukum syariah (menunjukkan Maqâshid khâssah).

Definisi al-Fasi ini mengakomodir arti *maqâshid al-syarî'ah al-'Ammah* dan *maqâshid al-syarî'ah al-khâssah* yang ditawarkan Ibnu 'Asyur di atas. Tidak hanya itu al-fasi juga memberikan secara riil cakupan dari *maqâshid al-syarî'ah al-'Ammah* dengan penjelasan beliau:

"Tujuan umum pemberlakuan syariat adalah memakmurkan kehidupan di bumi, menjaga ketertiban di dalamnya, senantiasa menjaga stabilitas kemaslahatan alam

³³ 'Allal al-Fasi, *Maqshid al-syariah al-Islamiyah wa Makrimuha*, cet. V (Mesir: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), hlm. 7.

Konsep Maqâshid al-Syari'ah

dengan tanggungjawab manusia menciptakan lingkungan yang sehat, berlaku adil dan berbagai tindakan yang dapat bermanfaat bagi lapisan seluruh penghuni bumi".³⁴

Ahmad al-Raisuni (lahir 1953 M):

مقاصد الشريعة هي : الغايات التي وضعَت الشريعة لأجل تحقيقها
لمصلحة العبار³⁵

Maqâshid al-syari'ah adalah: tujuan-tujuan dimana syariah diturunkan untuknya demi kemaslahatan para hamba.

Pada hakikatnya definisi ini merujuk kepada ta'rif al-Fasi, hanya saja perbedaannya, Raisuni menghapuskan frasa terakhir yang menunjukkan objektif khusus.

Sedangkan Wahbah al-Zuhaily (w. 2015 M) dalam karyanya yang masyhur, *Ushul al-Fiqh al-Islami* mendefinisikan *Maqâshid al-syari'ah* sebagai berikut:

الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة الغراء، وأثبّتها الأحكام الشرعية، وسَعَت إلى تحقيقها وإيجادها والوصول إليها في كل زمان ومكان³⁶

"Makna-makna dan tujuan yang dititikberatkan dalam semua hukum atau sebagian besarnya atau ialah maksud dari syariat dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh syari' dalam setiap hukum".

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Nuruddin al-Khadimi, 'Ilm Maqashid al-syariah, cet. I (Riyadh: Maktabah al-Ubaikan, 2001), hlm. 15.

³⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid 2 (Damsyik: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 1017.

Menurut Satria Effendi M. Zein (w.2000 M),³⁷ *maqâshid al-syarî'ah* adalah tujuan Allah swt. dan Rasul-Nya dalam

³⁷ Satria Effendi Muh.Zein, lahir di Kuala Panduk, Riau pada 16 Agustus 1949, menempuh pendidikan Sekolah Dasar di Kuala Panduk Riau, Tsanawiyah dan Aliyah di Madrasah Tarbiyah Islamiyah Candung Sumatera Barat, gelar Lc didapat di Universitas Damaskus Syria, MA di Universitas King Abdul Aziz Mekkah, dan gelar Doktor dalam bidang Usul Fikih dengan Yudisium Cumlaude di Universitas Ummul Qura Mekkah setelah mempertahankan disertasi yang berjudul *al-Majmu' wa Dilalatuhu 'ala al-Ahkam'*, sebuah studi kritis atas pemikiran hukum Sirajuddin al-Ghaznawi dalam karya *Syarah al-Mughni fi Ushul al-Fiqh li al-Khabbazi*. Sementara itu, gelar Guru Besar Madya dalam bidang Ilmu Usul Fikih telah ditetapkan pada tanggal 29 Desember 2002, tetapi sebelum sempat dikukuhkan beliau telah menghadap kehadirat Allah swt, pada hari Jumat dini hari 2 Februari 2000. Beliau adalah dosen pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan juga pada beberapa pascasarjana IAIN lainnya seperti Yogyakarta, Riau, Padang, dan Ujung Pandang. Selain itu, mengajar pula di pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Indonesia, pascasarjana Universitas Muhammadiyah Jakarta, Pascasarjana IIQ, Ketua Jurusan Jinayah-Siyasah Fakultas Syariah IAIN Jakarta dan Dosen di beberapa Perguruan Tinggi Swasta seperti Institut Agama Islam Darurrahman, Sekolah Tinggi Agama Islam Darunnajah (STAIDA), dan Fakultas Syariah IIQ, wakil Ketua Fatwa MUI, Wakil Ketua Dewan Pengurus Badan Arbitrase MUI (BAMUI), Anggota Dewan Syariah Nasional (DSN MUI), Ketua Dewan Pengawas Syariah (DPS) Asuransi MAA, dan wakil RI pada Lembaga Pengkajian Hukum Islam (*Majma' al-Fiqh al-Islami*) Organisasi Konferensi Islam (OKI), aktif memberikan ceramah Agama dan seminar, banyak karya ilmiah yang almarhum tulis, di antaranya: "Fikih Umar bin Khattab", dalam *Kajian Islam tentang Berbagai Masalah Kontemporer*, 1988, "Elastisitas Hukum Islam", dalam buku Metode Mempelajari Islam, 1992, "Fikih Mu'amalat (Suatu upaya rekayasa Sosial umat Islam Indonesia)", dalam buku Aktualisasi Pemikiran Islam, "Wawasan al-Quran tentang Hubungan Manusia dengan Alam Sekitarnya", dalam buku *al-Qurn – IPTEK* dan

merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan itu dapat ditelusuri dalam ayat-ayat *al-Qurân* dan hadis sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan manusia.³⁸

Terlepas dari perbedaan kata yang digunakan dalam mendefinisikan *maqâshid al-syarî'ah*,³⁹ para ulama *ushul* sepakat bahwa *maqâshid al-syarî'ah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya syariat.⁴⁰ Ini

Kesejahteraan Umat, "Metodologi Hukum Islam", dalam buku Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pengembangan Hukum Nasional, Problema Hukum Islam Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah, baca Satria Effendi M.Zein, *Problema Hukum Islam Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah* (Jakarta: Diterbitkan atas kerjasama Fakultas Syariah UIN Jakarta dan Balitbang DEPAG RI, 2004).

³⁸ Satria Effendi M.Z, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 233.

³⁹ Dari beberapa definisi *maqashid al-syar'iyyah* yang dikemukakan oleh beberapa ulama di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa istilah *maqshid al-syar'iyyah* bisa diidentikkan dengan beberapa istilah lainnya, yaitu *maqshid al-syri'* dan *maqshid al-tasyr'*. Apabila ditinjau dari istilah *al-Syari'* (Allah), *al-syari'at* (hukum-hukum Allah) dan *al-tasyri'* (proses pensyariatan hukum) maka akan nampak aspek perbedaan ketiganya. Namun, substansi yang terkandung dalam ketiga istilah ini adalah sama yaitu pengimplementasian (pemenuhan) kemaslahatan dan pengeliminasian (penghapusan) kemudharatan.

⁴⁰ Hal ini sejalan dengan definisi *maqashid al-syariah* yang dikemukakan oleh Yusuf Hamid al-'Älim: "Tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan oleh hukum, yakni kemaslahatan yang kembali pada hamba, baik dalam hidup di dunia maupun di akhirat, baik realisasinya itu melalui upaya mencapai manfaat maupun menolak bahaya atau kerugian. Lihat, Yusuf Hämid al-'Älim, *al-Maqâshid al-'Ämmah li al-Syariah al-Islâmiyyah* (Riyadh: al-Dâr al-'Älamiyyah li al-Kitâb al-Islâmi dan Ill, 1994), hlm. 79.

bertarti bahwa *maqâshid al-syârî'ah* adalah kemaslahatan yang ingin diwujudkan *al-Syârî'* bagi hamba-hamba-Nya melalui pensyariatan berbagai hukum. Kemaslahatan itu sendiri dapat diperoleh dengan cara mengerjakan suatu perbuatan yang bermanfaat, atau meninggalkan perbuatan yang berbahaya (*mudharat*).⁴¹

Maqâshid al-syârî'ah ini bisa jadi berupa *maqâshid al-syârî'ah al-'âmmah*, yakni yang meliputi keseluruhan aspek syariat, *maqâshid al-syârî'ah al-khâshshah* yang dikhususkan pada satu bab dari bab-bab syariat yang ada, seperti *maqâshid al-syârî'ah* pada bidang ekonomi, hukum keluarga, dan lain-lain atau *maqâshid al-syârî'ah al-juz'iyyah* yang meliputi setiap hukum syara' seperti kewajiban shalat, diharamkannya zina, dan sebagainya.⁴²

Mustahil Allah swt. menurunkan hukum tanpa tujuan tertentu, dan tujuan tersebut adalah untuk manusia. Dalam hal ini Abdul Wahab Khalaf (w. 1956 M) berpendapat bahwa tujuan utama dari pensyariatan hukum yang telah ditetapkan Allah swt. adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia, yakni dengan memenuhi semua kebutuhannya baik

⁴¹ Bisa disimpulkan dari berbagai definisi di atas, bahwa inti dari *maqshid al-syar'ah* mengarah pada tujuan pencetusan hukum syariat dalam rangka memberi kemaslahatan bagi kehidupan manusia di dunia dan akhirat kelak, baik secara umum (*maqshid al-syar'ah al-'Ammah*) atau secara khusus (*maqshid al-syar'ah al-Khashshah*). Baca dalam Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 1017.

⁴² Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, hlm. 183. Lihat juga Umar bin Shâlih bin 'Umar, *Maqâshid al-Syariah 'inda al-Imâm al-'Izz bin 'Abd al-Salâm*, hlm. 87.

yang bersifat primer (*dharriyyat*), kebutuhan sekunder (*hijiyat*), maupun kebutuhan tersier (*tahsiniyatt*).⁴³

Mashlahah merupakan kata kunci dalam upaya merumuskan secara filosofis kaitan teks wahyu dengan realitas konteks kehidupan umat beragama sehari-hari. Secara etimologis, *mashlahah* mempunyai makna identik dengan manfaat, yaitu keuntungan, kenikmatan, kegembiraan atau segala upaya yang dapat mendatangkan hal itu.⁴⁴ Pada tataran substansinya boleh dibilang bahwa *mashlahah* adalah suatu kondisi dari upaya mendatangkan sesuatu berdampak positif (manfaat) serta menghindarkan diri dari hal-hal yang berdimensi negatif (*madharat*).

Atas dasar itu, tidaklah berlebihan kemudian kajian teori *maqshid al-syar'ah* dalam hukum Islam menjadi hal yang sangat penting. Urgensi itu didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut. *Pertama*, hukum Islam adalah hukum yang bersumber dari wahyu Tuhan dan diperuntukkan bagi umat manusia. Oleh karena itu, ia akan selalu berhadapan dengan perubahan sosial. Dalam posisi seperti itu, hukum Islam yang sumber utamanya (*al-Qurn* dan *sunnah*) turun pada beberapa abad yang lampau dapat beradaptasi dengan perubahan sosial. Keadaan ini baru bisa dirasakan setelah diadakan kajian terhadap berbagai elemen hukum Islam, dan salah satu elemen yang terpenting adalah teori *maqashid al-syari'ah*. *Kedua*, dilihat dari aspek historis, sesungguh-

⁴³ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Kuwait:Dar al-Millah, 1978), hlm. 197

⁴⁴ Said Ramadhan al Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th.), hlm. 27.

nya perhatian terhadap teori ini telah dilakukan oleh Rasulullah saw, para sahabat, dan generasi mujtahid sesudahnya. Ketiga, pengetahuan tentang *maqashid al-syari'ah* merupakan kunci keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya, karena di atas landasan tujuan hukum itulah setiap persoalan dalam bermu'amalah antar sesama manusia dapat dikembalikan.⁴⁵

Abdul Wahhab Khallaf (w. 1956 M), menyatakan bahwa *nash-nash* syariah itu tidak dapat dipahami secara benar kecuali oleh seseorang yang mengetahui *maqashid al-syari'ah* (tujuan hukum).⁴⁶ Pendapat ini sejalan dengan pandangan pakar fiqh lainnya, Wahbah al-Zuhaili (w. 2015 M), yang mengatakan bahwa pengetahuan tentang *maqashid al-syari'ah* merupakan persoalan *dharuri* (urgen) bagi mujtahid ketika akan memahami *nash* dan membuat *istinbath* hukum, dan bagi orang lain dalam rangka mengetahui rahasia-rahasia syariah.⁴⁷

Memang, bila diteliti semua perintah dan larangan Allah swt. dalam *al-Quran*, begitu pula suruhan dan larangan Nabi saw. dalam sunnah yang terumuskan dalam fikih, akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia. Allah swt. tegaskan dalam beberapa ayat *al-Quran*, di antaranya

⁴⁵ Baca lebih jelas dalam Ghofar Shidiq, *Teori maqashid al-syari'ah dalam Hukum Islam*, Jurnal Sultan Agung, vol.XLIV, no.118, Juni-Agustus 2009.

⁴⁶ Abd al-Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 1968), hlm. 198.

⁴⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 1017.

dalam surat al-Anbiya': 107, tentang tujuan Nabi Muhammad diutus:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

*"Dan tidaklah Kami mengutusmu, kecuali menjadi rahmat bagi seluruh alam"*⁴⁸

Mengenai ayat ini, al-Maraghi (w.1371 H/1952 M) menjelaskan bahwa Allah mengutus nabi Muhammad sebagai rahmat serta membawa syari'at dan hukum-hukum demi kebahagiaan manusia di dunia dan di akhirat, membawa petunjuk bagi mereka. Ayat ini juga menjelaskan bahwa nabi Muhammad diutus untuk membawa kemaslahatan di dunia dan di akhirat. Orang kafir tidak dapat memperoleh kemaslahatan tersebut, karena mereka berpaling dari ajaran Nabi Muhammad, tidak menerima rahmat ini, tidak bersyukur dengan nikmat ini, lalu mereka tidak akan mendapatkan kebahagiaan.⁴⁹

Rahmat untuk seluruh alam dalam ayat di atas diartikan dengan kemaslahatan umat. Esensi maslahat itu dapat diartikan sebagai sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal yang sehat. Akal dapat mengetahui dan memahami motif di balik penetapan suatu hukum karena berorientasi kemaslahatan untuk manusia, baik dijelaskan sendiri alasannya oleh Allah swt. atau dengan jalan rasionalisasi. Seperti suruhan Allah swt. untuk berzikir dan shalat dijelaskan sendiri oleh Allah swt. dalam ayat berikut:

⁴⁸ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 331.

⁴⁹ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, juz.17, hlm. 78.

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا يَذِكْرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُ الْقُلُوبُ

"(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah swt. Ketahuilah bahwa dengan berzikir itu hati akan tenteram".⁵⁰

تُلْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

"Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al-Kitab (al-Qur'an) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan keji dan munkar". (QS Al-'Ankabut: 45)

Ada beberapa aturan hukum yang tidak dijelaskan secara langsung oleh *syârî'* (pembuat syariat) dan akalpun sulit untuk membuat rasionalisasinya, seperti penetapan waktu shalat zhuhur yang dimulai setelah tergelincirnya matahari. Meskipun begitu tidaklah berarti penetapan hukum tersebut tanpa tujuan, hanya saja barangkali rasionalisasinya belum dapat dijangkau oleh akal manusia.

Muatan *maqâshid al-syârî'ah* dapat diketahui dengan merujuk ungkapan al-Syathibi (w. 790 H) dalam kitabnya *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-syârî'ah*. Ia menerangkan bahwa syariat itu ditetapkan tidak lain untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.⁵¹ Jadi, pada dasarnya syariat itu dibuat untuk mewujudkan kebahagiaan individu dan jama'ah, memelihara aturan serta menyemarakkan dunia dengan segenap

⁵⁰ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 254.

⁵¹ Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah* (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, t.th.), hlm. 6.

sarana yang akan menyampaikannya kepada jenjang-jenjang kesempurnaan, kebaikan, budaya, dan peradaban yang mulia, karena dakwah Islam merupakan rahmat bagi semua manusia.

Dari pengertian di atas, dapat dikatakan bahwa yang menjadi bahasan utama dalam *maqâshid al-syarî'ah* adalah hikmah dan '*illat*⁵² ditetapkan suatu hukum. Dalam kajian

⁵²'*Illah* dalam teori *maqâshid al-syarî'ah* dan '*Illah* yang digunakan *al-qiyâs* berbeda. *Ta'lil Ushûliy/ta'lil qiyâsi* disyaratkan bersifat jelas (*zhabir*) dan spesifik (*mundhabit*), dan diorientasikan untuk dikiaskan, bukan untuk menggali makna yang dituju (*al-mâ'na al-maqâshd*). Semisal dalam riba, '*illah* yang dipergunakan adalah faktor makanan, makanan pokok, timbangan, atau ukuran, dan sifat-sifat ini dipergunakan untuk mencetuskan hukum. Tentu sangat berbeda jika di perbandingkan dengan '*illah* dalam teori *maqâshid al-syarî'ah* yang berorientasi pada hikmah hukum atau motifnya, dan dipergunakan untuk menggali tujuan hukum, bukan mencetuskan hukum.

Ada dua hal yang membuat perbedaan mendasar antara '*illah maqâshid al-syarî'ah* dan *al-qiyâs*. Pertama: '*illah maqâshid al-syarî'ah* sejatinya memperhatikan hukum melalui hikmah dan makna yang tersirat/nilai, tanpa mempertimbangkan kejelasan makna atau spesifikasi makna '*illah*, sebab ia hanya sebatas meneliski dampak hukum. Bukan untuk menyandingkan hal yang bersifat parsial untuk dianalogikan dengan yang lain dalam pencetusan hukum layaknya yang dilakukan ulama usul fikih dalam *al-qiyâs*. Bisa dikatakan, '*illah* dalam *maqâshid al-syarî'ah* adalah '*illah* hakikat. Semisal hukum riba, *maqâshid al-syarî'ah* berfungsi menggali nilai hikmah dan makna yang tersirat dari pengharaman riba sehingga merengkuh motif utama dari hikmah dan makna tersebut yang berujung pada *hifzh al-mal* (menjaga hatta). Sedang '*illah* yang dipakai adalah: riba dapat menghalangi kesetaraan hak sesama, dan menimbulkan sifat individualistik dan ketamakan. Maka hikmah atau nilai yang menjadi motif utama adalah *hifzh al-mal*. Sedangkan dalam teori *al-qiyâs*, '*illah* yang dipakai adalah sifat terbatas dari hal-hal yang dihukumi riba, semisal faktor

ushul fiqh, hikmah⁵³ berbeda dengan ‘illat. ‘Illat adalah sifat tertentu yang jelas dan dapat diketahui secara objektif (*zhahir*),

makanan, makanan pokok, timbangan, dan ukuran. Dan sifat-sifat tadi diproyeksikan sebagai ‘illah yang melandasi hukum, bukan nilai hikmah, atau makna tujuan dari hukum.

Kedua: *ta'lil* dalam teori *maqâshid al-syarî'ah* menggunakan cara pandang secara umum (*ijmiliy*), dan tidak mempertimbangkan hal-hal parsial yang beragam. Melalui *view* tersebut, maka *ta'lil* dalam *maqâshid al-syarî'ah* bisa menyentuh hal-hal yang tidak tergapai oleh *ta'lil* versi *al-qiyâs*. Sebagai bukti, *ta'lil* kepunyaan *maqâshid al-syarî'ah* dapat menyentuh nilai seluruh ibadah dengan gambaran ‘illahijmiliy-nya bahwa ibadah secara keseluruhan disyariahkan untuk kemaslahatan manusia. Oleh karena *ta'lil* versi *maqâshid al-syarî'ah* bersifat *ijmâliy*, maka ia tak bisa menjawab sebagian besar hal yang bersifat rinci (*tafshili*) dari ibadah, semisal: mengapa puasa wajib di bulan ramadhan? Dan mengapa puasa diawali dari saat fajar menyingsing, dan diakhiri oleh surutnya matahari ? Baca lebih jauh Muhammad ‘Amud Shofy, *Gerbong Pemikiran*, hlm. 81-82

⁵³ Sedangkan filsafat dan hikmah memiliki pengertian yang sama. Perbedaannya terletak pada asal-usul pemakaian kedua istilah tersebut. Menurut Juhaya S. Pradja, filsafat berasal dari Yunani yang pada masanya belum muncul agama (Katholik) sehingga dalam perjalannya tidak berangkat dari suatu keyakinan akan adanya Tuhan maupun akhirat. Kemudian, kata itu pun diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi falsafah. Adapun istilah hikmah berkembang setelah Islam muncul, sebagaimana di dalam *Al-Qur'an* dijumpai ayat-ayat yang menerapkan kata hikmah.

Dalam perkembangannya, istilah filsafat masuk dunia gereja dan mendapat pengaruh gerejani, Istilah filsafat dapat dikatakan berbau Barat, baik yang menjurus ke *theis* maupun *atheis*, sedangkan hikmah merupakan istilah khas Islam yang secara pasti menjurus pada *monotheis*. Oleh karena itu dalam perspektif tersebut, hikmah lebih tinggi daripada filsafat. Kesimpulannya adalah, hikmah sebagai filsafat yang berkembang dan digunakan terus-menerus oleh para ulama, sehingga mujtahid dan fuqaha dapat disebut sebagai para filosof

dan ada tolak ukurnya (*mundhabit*), dan sesuai dengan ketentuan hukum (*munasib*) yang keberadaannya merupakan penentu adanya hukum. Sedangkan hikmah adalah sesuatu yang menjadi tujuan atau maksud disyariatkannya hukum dalam wujud kemaslahatan bagi manusia.⁵⁴

Kemaslahatan dianggap sangat penting kaitannya dengan upaya dinamika dan pengembangan hukum karena sebagai sesuatu yang terhubung dengan nilai-nilai filosofis dari hukum-hukum yang disyariatkan Allah swt. kepada manusia. Dengan demikian, istilah *mashlahah*⁵⁵ identik dengan istilah

besar dalam bidang hukum Islam. Baca Juhaya S. Pradja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Yayasan Piaara, 1987), hlm 5-6.

⁵⁴ Abd al-Wahab Khallaf, *Ilmu*, hlm. 65.

Lebih lanjut bisa dikatakan bahwa ungkapan bahasa Arab menggunakan *mashlahah* dalam arti manfaat atau perbuatan dan pekerjaan yang mendorong serta mendatangkan manfaat kepada manusia. Sedangkan dalam arti umum, *mashlahah* diartikan sebagai segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, baik dalam arti menarik atau menghasilkan, seperti menghasilkan keuntungan atau kesenangan, atau dalam arti menolak atau menghindarkan seperti menolak kemudaratan atau kerusakan. Jadi, setiap yang berisi manfaat patut disebut maslahat meskipun manfaat yang dimaksud menunjuk dua sisi, yaitu mendatangkan kebaikan dan menghindarkan bahaya atau kerusakan disisi lain. Baca lebih lanjut Abdul Aziz Dahlan, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid IV (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), hlm. 1143. Dan Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 345.

⁵⁵ Kata “maslahat” yang sudah “mengindonesia” berasal dari bahasa Arab (*mashlahah*) dengan jama’nya *mashaliyah* yang secara etimologi berarti: manfaat, faedah, bagus, baik, kebaikan, guna atau kegunaan. *Mashlahah* merupakan bentuk mashdar dari *fi’l shalaha*, ia merupakan lawan dari kata *mafsadat* yang berarti kerusakan dan kebinasaan. Baca lebih lanjut Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa*

filsafat hukum Islam. Memperdalam kajian filosofis ini, Fathurrahman Djamil menyebut bahwa, "Hikmah ialah mencari kesempurnaan diri manusia dengan menggambarkan segala urusan dan membenarkan segala hakikat baik yang bersifat teori maupun praktik menurut relatifitas kadar kemampuan manusia."⁵⁶

'*Illah*'⁵⁷ merupakan pertanda (*madzinnah*) adanya hikmah. Hikmah tersembunyi atau secara implisit terdapat dalam '*illah*,

min 'Ilm al-Ushul, hlm. 250 dan Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul*, hlm 53, Ibn Mandzur al-Afriqiyy, *Lisan al-'Arab*, Juz VIII (Beirut : Dar al-Sadr, 1972), hlm. 348. Dalam Kamus Bahasa Indonesia *mashlahah* maknanya adalah sesuatu yang mendatangkan kebaikan W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta, 1976, hlm. 635.

⁵⁶ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 68.

⁵⁷ Secara etimologi '*illat*' dalam kajian ushul fiqh berarti sesuatu yang dapat mengubah sesuatu yang lain. Oleh sebab itu penyakit disebut '*illat*', karena dapat mengubah kondisi fisik si penderita dari kuat menjadi lemah. Baca 7 Ibnu Manzur, *lisan al-arab*, jilid ke-4, hlm. 3069. *Ensiklopedi hukum Islam*, hlm. 696.

Terdapat perbedaan redaksi ulama ushul fiqh dalam mendefinisikan '*illat*'. Jumhur ulama Hanafi, hambali dan al-Baidawi mendefinisikan '*illat*' adalah suatu sifat yang berfungsi sebagai pengenal suatu hukum. Artinya '*illat*' sebagai tanda atau indikasi keberadaan suatu hukum, misalnya sifat memabukkan merupakan '*illat* minuman khamar, maka memabukkan adalah tanda hukum keharaman khamar.

Menurut Imam al-Gazali (tokoh mazhab Syafi'i) '*illat*' adalah sifat yang berpengaruh terhadap hukum, bukan karena zatnya melainkan karena perbuatan Syari'. Menurutnya '*illat*' itu bukanlah hukum, tetapi merupakan penyebab adanya hukum ; dalam artian adanya '*illat*' menyebabkan munculnya hukum. Lihat *Ensiklopedi hukum Islam*, hlm. 696

sehingga tersistem dalam teori bahwa tidak mungkin ditemui hikmah bila tidak ada ‘illah. Di samping itu, ‘illah merupakan dasar perbuatan. Tanpa hikmah, suatu hukum dianggap tidak

Kedua definisi ini sesungguhnya tidak berbeda, hanya al-Gazali menekankan bahwa pengaruh ‘illat terhadap hukum bukan dengan sendirinya, melainkan harus karena adanya izin Allah swt. Namun demikian kedua definisi ini sepakat bahwa hakekatnya bukan sifat itu yang secara langsung mempengaruhi hukum akan tetapi sifat itu berpengaruh berdasarkan kehendak *syri'*. Seperti *syri'* menetapkan hukum potong tangan bagi pencuri, disebabkan perbuatan mencuri yang dilakukan. Akan tetapi hukuman potong tangan itu pada hakekatnya adalah kehendak Allah swt. bukan semata-mata karena perbuatan mencuri.

Berbeda dengan Mu'tazilah (aliran teologi Islam yang liberal dan rasional), menurut mereka ‘illat adalah sifat yang secara langsung mempengaruhi hukum, bukan atas kehendak atau perbuatan Allah. Menurut mereka ‘illat itulah yang menyebabkan hukum itu disyaria'tkan. Oleh karena itu hukum itu tidak tergantung pada *syri'* tetapi pada ‘illat. Contohnya; pembunuhan secara disengaja secara logika menjadi penyebab seseorang itu diqisas, dalam hal ini tidak perlu campur tangan *syâri'* karena secara logika saja dapat dipahami. Maka Allah wajib menetapkan hukum qisas bagi pembunuh agar menghindari kemafsadatan dan untuk mencapai kemaslahatan. Lihat *ibid*, hlm. 697

Ulama ushul fiqh menyatakan bahwa apabila disebut dengan ‘illat, yang dimaksud adalah; *Pertama*; hikmah yang menjadi motivasi dalam menetapkan hukum, berupa pencapaian kemaslahatan atau menolak kemafsadatan. *Kedua*; sifat zahir yang dapat diukur sejalan dengan suatu hukum dalam mencapai kemaslahatan, baik berupa manfaat bagi manusia maupun menolak mafsat. Pengertian “sifat yang zahir” adalah suatu sifat yang terdapat dalam suatu hukum yang bisa dinalar oleh manusia. Sedangkan “bisa diukur” adalah berlaku umum untuk setiap individu. Baca lebih lanjut Huder Beik, *Ushul Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), hlm. 298.

berasal dari kebenaran yang tersembunyi. Hasbi al-Shidiqqiy (w. 1975 M) menjelaskan bahwa, sebenarnya pencarian hikmah melalui ‘illah, merupakan refleksi kebijaksanaan melalui perantara ilmu dan akal (*al-Hikmat, ishâbatu al-haqqi bi al-'ilmi wa al-'aqli*).⁵⁸ Dengan demikian, *mashlahah* berupaya sedemikian rupa untuk menghasilkan suatu keselarasan, yang dalam bahasa filsafat hukum Islam disebut dengan hikmah.⁵⁹

⁵⁸ Teungku Muhammad Hasbi al-Shidiqqi, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2001), hlm. 11

⁵⁹ Kata hikmah mempunyai beberapa pengertian, tergantung siapa yang mendefinisikan sesuai dengan jenis keilmuan atau konsentrasiya. Antara lain; Secara bahasa hikmah : Adil. Lihat Ibnu Manzur, *Lisan*, hlm. 953. Kata hikmah secara bahasa berarti keunggulan sesuatu melalui suatu pengetahuan, sempurna, bijaksana dan sesuatu yang tergantung padanya akibat sesuatu yang terpuji. Lihat *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Intermasa, 2006), hlm. 550.

Sementara menurut M. Hasbi al-Siddiqy hikmah itu adalah makrifat yang paling bernilai tinggi dan orang yang bersifat dengan hikmah yang dikatakan hakim adalah orang yang paling bernilai. Lihat kembali M. Hasbi al-Siddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. V (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 20.

Dalam *al-Qur'an* kata hikmah dan turunannya (bentuk lain dengan asal kata hikmah) digunakan pada 36 ayat, dan khusus menggunakan kata hikmah saja terdapat dalam 20 tempat. Kata hikmah secara bersamaan dipakai dengan kata *al-kitab* sering dinyatakan sebagai suatu pemberian; QS: 2: 129 dan 231 QS: 3: 81, QS: 4: 54 dan 113, dan QS: 33: 34. Hikmah dianugerahkan kepada nabi Daud AS, Isa AS, Muhammad saw. bahkan kepada Lukman (QS. 2:151,251, QS. 5: 110, QS. 31: 12, QS. 38: 20 dan QS. 43: 63). Hikmah merupakan anugerah besar (QS. 2:269) dan hikmah dihubungkan dengan pemurnian (QS. 2: 129). Baca Sukmadjaja Asyarie-Rosi Yusuf, *Indeks al-Qur'an*, cet. VI (Bandung: Pustaka, 2006), hlm. 69 dan Juhaya S. Praja, *Tafsir Hikmah Seputar Ibadah, Muamalah, Jin Dan Manusia* (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 35.

Sedangkan menurut Muhammad Abdurrahman dalam *tafsir al-Manar* mengatakan: الحكمة : العلم الصحيح و يكون صفة محكمة بالنفس حاكمة على الارادة توجهها إلى الفعل (Hikmah adalah pengetahuan yang benar, dan dia itu merupakan sifat yang kokoh pada diri seseorang lagi menguasai iradat, dan menghadapkan iradat – iradat itu pada pekerjaan).

Dalam kamus bahasa Indonesia hikmah memiliki beberapa pengertian: 1. kebijaksanaan (dari Allah), 2. Kesaktian, 3. Manfaat = makna yang dalam, seperti ; nasehatnya penuh hikmah. Hikmah menurut ilmu filsafat seperti yang dikemukakan oleh Phitagoras (580 – 500 SM), hikmah adalah kebijaksanaan. Hal ini hanya terdapat pada Tuhan, manusia dipandang mulia apabila dia mencintai dan bersungguh-sungguh dalam mencari hikmah. Dengan demikian, kalau pun manusia memilikinya, hal itu adalah anugerah dari Tuhan sehingga dia mampu melihat kebenaran terhadap apa yang tepat pada segala sesuatu. Menurut ahli sufi hikmah adalah kebijaksanaan, suatu pengetahuan tentang esensi, sifat, kekhususan, dan hasil dari segala sesuatu sebagaimana adanya, melalui study tentang cara, akibat, dan kegunaannya. Mereka menyebut empat macam kebijaksanaan yang diekspresikan dalam istilah hikmah yaitu; (1). *Al-Hikmah al-Mantuqah* (kebijaksanaan menurut bunyi lafalnya) yakni pengetahuan dalam *al-Qur'an* atau dalam *tariqah*, (2). *Al-Hikmah al-maskutah* (kebijaksanaan yang tidak menurut bunyinya) yakni hanya dipahami sufi, tidak oleh orang biasa.(3). *Al-Hikmah al-Majhulah* (kebijaksanaan yang tidak diketahui) yaitu perbuatan Allah yang tidak diketahui makhluk, seperti kematian anak kecil, pembakaran api neraka, atau segala sesuatu yang dipercayai tetapi tidak bisa dipahami. (4) *al-Hikmah al-Jami'ah* (kebijaksanaan kolektif), yaitu pengetahuan tentang yang hak dan pelaksannannya, serta persepsi tentang yang batil dan penolakan terhadapnya.

Bagi sufi, hikmah dapat mensucikan jiwa dari kotoran tabiat yang zalim, apabila telah mengetahui hikmah jiwa akan senantiasa rindu kepada alam roh tanpa kecendrungan terhadap syahwat jasmaniah yang mematikan jiwa yang hidup, dan lulus dari pengaruh serta belenggu syahwat yang mengikat orang yang tidak mengetahui hikmah. Sedangkan kata hikmah digunakan oleh fuqaha (ahli fiqh) untuk menyatakan manfaat suatu perbuatan dan rahasia hukum perbuatan tersebut.

Keselarasan atau hikmah⁶⁰ ini hanya dapat diketahui melalui kejelasan teori *mashlahah* yang digunakan. *Mashlahah* sendiri secara teoritis, menduduki posisi-posisi tertentu, baik sebagai sumber hukum, metode penetapan hukum, maupun tujuan hukum. Pandangan ini adalah pandangan yang khas dalam tradisi filsafat ilmu dalam memahami suatu pengetahuan. Karena itu, pendekatan yang digunakan untuk membaca teori *mashlahah* adalah pendekatan filsafat ilmu. Filsafat ilmu secara terang memberikan posisi tertentu menurut kuiditas-kuiditas dan kualitas-kualitas teori tertentu.

Menurut Hasbi Ash-Shiddiqy: hikmah adalah;
الحكمة: إصابة الحق بالعلم والعقل
Hikmah ialah memperoleh kebenaran dengan perantaraan ilmu dan akal.

Sedangkan secara istilah hikmah menurut ulama ushul fiqh adalah suatu motivasi dalam pensyariatan suatu hukum dalam rangka mencapai suatu kemajuan atau menolak suatu kemajuan. M. Hasbi al-Siddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. V (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 20.

⁶⁰Kata hikmah bagi *fuqaha* adalah sinonim dengan kata *asrar al-ahkam* (rahasia-rahsia hukum). Penggunaan kata hikmah juga digunakan untuk pengertian kata filsafat atau falsafat. Filsafat artinya kebijaksanaan, dalam bahasa Arab itulah hikmah. Kaitan kata hikmah dengan falsafat adalah berhubungan dengan makna umum dengan makna khusus. Hikmah lebih khusus daripada ilmu tentang hakikat sesuatu. Hikmah adalah pengetahuan mengenai hakikat sesuatu dan pengetahuan mengenai sesuatu yang terdapat dalam hakikat itu, baik faedah maupun manfaat yang terkandung didalamnya. Pengetahuan tersebut mendorong pengetahuan manusia tentang hakikat sesuatu itu untuk melakukan suatu perbuatan. Ilmu menjadi pemicu untuk beramal, selanjutnya hikmah yang mendorong untuk melakukan suatu perbuatan, atau dengan kata lain hikmah sebagai filsafat praktis. Lihat kembali Hasbi as siddiqi *Falsafah*, hlm. 20 dan Juhaya S. Praja *Tafsir Hikmah Sepert Ibadah*, hlm. 35.

B. Perkembangan Teori Maqâsid al-syarî'ah

Apabila ditelusuri pada masa-masa awal Islam ketika Nabi Muhammad saw. masih hidup, tampaknya perhatian terhadap *maqâsid al-syarî'ah* dalam pembentukan hukum sudah muncul. Sebagai contoh nikah *mut'ah* pernah diperbolehkan oleh Rasulullah sebelum stabilitasnya syari'at Islam, yaitu diperbolehkannya pada waktu berpergian dan peperangan. Akan tetapi kemudian diharamkan. Rahasia diperbolehkan nikah *mut'ah* waktu itu adalah karena masyarakat Islam pada waktu itu masih dalam transisi (masa peralihan dari jahiliyah kepada Islam). Sedang perzinaan pada masa jahiliyah suatu hal yang biasa. Setelah Islam datang dan menyeru pada pengikutnya untuk pergi berperang. Karena jauhnya mereka dari istri mereka adalah suatu penderitaan yang berat. Sebagian mereka ada yang kuat imannya dan adapula yang sebagian tidak kuat imannya. Bagi yang lemah imannya akan mudah untuk berbuat zina yang merupakan sebagai berbuatan yang keji dan terlarang. Dan bagi yang kuat imannya berkeinginan untuk mengkembiri dan mengipoternkan kemaluannya.⁶¹

⁶¹ Alasan mengapa *mutah* diperkenankan adalah bahwa orang-orang yang baru memeluk agama Islam tengah mulai masa peralihan dari Jahiliyah kepada Islam. Pada masa Jahiliyah, perzinahan merupakan hal yang sangat wajar sehingga ia tidak dianggap sebagai dosa. *Mutah* hanya diperkenankan pada masa-masa awal karena orang-orang berjuang di medan tempur. Mereka yang imannya masih lemah mencoba melakukan zina semasa perang itu. Sedangkan orang yang kuat imannya menahan keinginannya dengan keras untuk mengendalikan hawa nafsunya.

Disamping itu juga pada permulaan Islam jumlah umat Islam sangat sedikit dan mereka harus terus-menerus melawan musuh-musuh Islam. Keadaan ini menjadikan mereka tidak mampu untuk

Juga Praktek Rasulullah saw. yang menikahi Maria al-Qibtiyah, seorang perempuan Nasrani (Kristen).⁶² Dari hadits

melaksanakan beban atau kewajiban perkawinan dan membawa keluarga. Berkaitan dengan keadaan material mereka, yang sangat miskin, tidak rasional kalau mereka dituntut membawa keluarga sebagai prioritas utama. Disamping itu adat mereka (masa Jahiliyyah) pra Islam, mereka biasa menyalurkan hasrat seksualnya kepada beberapa perempuan. Nikah *mutah* waktu itu diperbolehkan sebagai pintu darurat atas desakan kebutuhan hasrat seksual, khususnya untuk konteks para pejuang muslim yang tabiat seksualnya tidak terbendung dan keadaan ekonomi mereka sangat kurang. Dalam keadaan seperti ini wajib disyariatkan sebuah hukum yang berlaku sementara, untuk menghilangkan zina dan dapat memberikan jalan keluar atas problem seksual yang dialami mereka. Syariat itu adalah nikah *mutah* atau nikah *muaqqat*.

Pemberlakukan hukum itu seperti hukum adat, yang terbatas karena ada kondisi darurat peperangan, yakni bahwa bala tentara itu terdiri dari pemuda-pemuda yang tidak memiliki istri dan tidak mampu untuk melangsungkan pernikahan serta tidak mampu membendung hasrat seksual. Puasa untuk mengurangi hasrat seksual tentu bukan solusi yang tepat, karena pada saat itu mereka sedang berperang, yang tentu saja membutuhkan kondisi tubuh yang kuat. Puasa sendiri tentu akan mempengaruhi ketahanan tubuh mereka. Hal itu sesuai dengan anjuran Nabi saw, bahwa dalam peperangan dilarang untuk melemahkan diri dari berbagai aspek dan keadaan. Baca keembali Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh "al Madzhib al-A'rba'ah*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 90-91; Abdur Rahman, *Perkawinan Dalam Syariat Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), hlm. 62

⁶² Pada tahun 6 Sebelum Hijriah, Rasulullah saw. mengirim surat kepada Muqauqis melalui Hatib bin Baltaah, rnenyeru raja agar memeluk Islam. Raja Muqauqis menerima Hatib dengan hangat, namun dengan ramah dia menolak memeluk Islam, justru dia mengirimkan Mariyah, Sirin, dan seorang budak bernama Maburi, serta hadiah-hadiah hasil kerajinan dari Mesir untuk Rasulullah. Di tengah perjalanan Hatib merasakan kesedihan hati Mariyah karena

dan *sirah* Rasul saw. didapatkan gambaran bahwa sewaktu Rasulullah saw. masih hidup, Rasul menikahi empat orang

harus meninggalkan kampung halamannya. Hatib menghibur mereka dengan menceritakan Rasulullah dan Islam, kemudian mengajak mereka memeluk Islam. Mereka pun menerima ajakan tersebut.

Rasulullah saw. telah menerima kabar penolakan Muqauqis dan hadiahnya, dan betapa terkejutnya Rasulullah terhadap budak pemberian Muqauqis itu. Beliau mengambil Mariyah untuk dirinya dan menyerahkan Sirin kepada penyairnya, Hasan bin Tsabit. Istri-istri Nabi yang lain sangat cemburu atas kehadiran orang Mesir yang cantik itu sehingga Rasulullah saw. harus menitipkan Mariyah di rumah Haritsah bin Nu'man yang terletak di sebelah masjid.

Banyak sumber Muslim mengatakan bahwa Muhammad saw. kemudian memerdekan dan menikahi Maria, namun ini tidak jelas apakah ini fakta historis atau apologi historis. Masalah lain, budak tidak secara otomatis merdeka karena masuk Islam, sehingga hal ini tidak begitu jelas mengapa Maria harus dimerdekan jika dia siap diislamkan.

Nabi Muhammad tinggal dalam rumah bata lumpur dekat dengan masjid Madinah, dan setiap istrinya memiliki ruang tersendiri dalam rumah bata itu, yang dibangun dalam bentuk barisan yang dekat dengan ruangannya. Maria, walau begitu, tetap ditempatkan di rumah di tepi Madinah. Maria juga tidak dikategorikan sebagai istri dalam beberapa sumber paling awal, seperti dalam catatan Ibnu Hisyam dalam Sirah Ibnu Ishaq. Sumber-sumber Muslim sepakat bahwa dia merupakan kehormatan yang sama yang dimenjadi istri Muhammad, dengan anggapan bahwa dia diberi gelar yang sama seperti istri-istri Muhammad lain – “Ibu orang-orang Mu'min.”

Maria memberikan Nabi Muhammad seorang putra, Ibrahim bin Muhammad. Hanya satu istri Muhammad lainnya, Khadijah yang telah meninggal, telah memberikannya anak. Ibrahim meninggal ketika masih dalam masa pertumbuhan. Perhatian Muhammad terhadap Maria diyakini menyebabkan kecemburuan diantara istri-istri lain. Hal itu tidak dapat teratas hingga turunnya surah ke-66 dalam Al-

wanita ahli kitab.⁶³ Rasul saw. juga menikah dengan Shafiyah binti Huyyay binti Ahtab, yang semula beragama Yahudi. Setelah menikah dengan Rasul saw. beliau masuk Islam.⁶⁴ Kemudian Rasul saw. menikahi Juwairiyah dan setelah itu baru menikahi Raihanah.⁶⁵

Qur'an dengan subyek Maria. Setelah Rasulullah wafat, Mariyah hidup menyendiri dan menujukan hidupnya hanya untuk beribadah kepada Allahlm. Dia wafat lima tahun setelah wafatnya Rasulullah, yaitu pada tahun ke-46 hijrah, pada masa pemerintahan Khalifah Umar bin Khattab. Khalifah sendiri yang menyalati jenazah Sayyidah Mariyah al-Qibtiyah, kemudian dikebumikan di Baqi'. Semoga Allah menempatkannya pada kedudukan yang mulia dan penuh berkah. Amin.

⁶³ Mereka *Ummul Mukminin* ialah: Syafiyah, Juwairiyah, Rihanah, dan Maria Qibthiyahlm. Lihat: Ichtiyanto, *Perkawinan Campuran dalam Negara Republik Indonesia* (Depag: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2003), hlm. 113.

⁶⁴ Abi Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari (224-310 H), *Tarikh al-Thabari Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, jilid ke-2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1408 H/1988 M), hlm. 213.

⁶⁵ Semula bernama Barra, kemudian ditukar oleh Rasul dengan nama Juwairiyahlm. Juwairiyah adalah putrid Harits pemuka Kabilah Bani Musthaliq (Yahudi). Ia termasuk tawanan perang antara kaum muslimin dengan Bani Musthaliq karena pengkhianatan Bani Musthalq dalam perang Khandaq (mereka bekerjasama dengan kafir qurays untuk menghancurkan Islam dari dalam). Mas kawinnya dengan tebusan pembebasannya 400 dirham. Menurut keterangan, ayah Barra datang kepada Rasul untuk menebus dengan dua onta yang sangat baik yang disembunyikan dibelakang bukit. Oleh Rasul ditawarkan untuk ditanyakan kepada Barra sendiri. Ternyata Barra lebih memilih Allah dan RasulNya. Perkawinan ini sangat bernilai politik bagi pengembangan Islam dan meredakan permusuhan dengan orang Yahudi. Karena Juwairiyah dinikahi Rasul, maka sahabat-sahabat yang menawan keluarganya untuk dijadikan budak, kemudian membebaskan

Dalam rentang waktu berikutnya, apa yang dilakukan oleh Nabi diambil sebagai pedoman oleh para sahabat dalam menghadapi permasalahan-permasalahan hukum yang mereka temui. Para sahabat karena banyak bergaul dengan Nabi, dengan cepat mereka menangkap rahasia-rahasia *syârî'* sehingga dengan itu mereka mampu menghadapi tantangan-tantangan zamanya.⁶⁶

Sebagai contoh yang paling populer dalam kaitan penerapan *maqâshid* pada masa sahabat adalah pertanyaan yang diajukan kepada Abdullah bin Umar (w. 73 H) perihal hukum menikahi wanita Yahudi dan Nasrani, Ibnu Umar (w. 73 H) mengatakan:

وَلَا أَعْلَمُ شَيْئًا مِنَ الْإِشْرَاكِ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ تَقُولَ الْمَرْأَةُ رَبُّهَا
عِيسَى وَهُوَ عَبْدٌ مِنْ عَبَادِ اللَّهِ⁶⁷

kannya. Karena pembebasan ini, maka keluarga Juwairiyah secara serempak menyatakan untuk masuk Islam. Lihat: Abdul Kadir Madaniy, Isteri-Isteri Nabi saw, terjemahan dari buku *Nisa' al-Nabiy*, (Solo: Pustaka Mantiq, 1978), hlm 247-249. Lihat juga: Ichtiyanto, *Perkawinan campuran*, hlm. 114

⁶⁶ Praktek Rasulullah saw. tersebut diikuti oleh beberapa orang sahabatnya. Di antara sahabat Rasulullah saw. yang melakukan perkawinan dengan wanita *Ahl al-Kitab* adalah Utsman bin Affan (w. 36 H) dan Huzaifah bin Yaman (w. 36 H). Utsman bin Affan (w. 36 H) menikahi Na'ilah binti al-Farafisah al-Kalbiyah yang beragama Nasrani. Na'ilah pada akhirnya masuk Islam. Huzaifah bin Yaman (w. 36 H) menikahi seorang perempuan Yahudi yang berasal dari daerah Madyan.

⁶⁷ Al-Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardazbah al-Bukhori al-Ju'fi (w. 256 H), *Shahih al-Bukhari*, في كتاب الطلاق باب قول الله تعالى : ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن، (Beirut-Libanon: Dar al-fikr, No. Hadits 5285, jilid 4, 1415 H/ 1995 M), hlm,

*Saya tidak tahu lagi adakah syirik yang lebih besar dari ungkapan seseorang perempuan bahwa Tuhananya adalah Isa, pada hal Isa salah seorang dari hambah Allah.*⁶⁸

Dengan demikian sangat jelas bahwa dalil yang mengharamkan bagi pria muslim untuk menikahi wanita *Ahl al-Kitab* karena kemosyrikan. Oleh karena itu yang dikehendaki oleh Ibnu Umar (w. 73 H) bahwa pengkhususan keharaman (larangan) pria muslim melakukan perkawinan dengan wanita *Ahl al-Kitab* yang musyrik bukan yang bertauhid.⁶⁸ Keharaman itu pun tidak hanya sebagai konsekuensi hukum saja, tetapi lebih dari itu Allah nyatakan bahwa orang-orang musyrik itu senantisa mengajak masuk ke dalam neraka. Pendapat Ibnu Umar (w. 73 H) ini, menurut penilaian Muhammad Ali ash-Shabuni (mufassir kontemporer Mekkah) dalam kitabnya *Rawa'i al-Bayan* bermula dari sikap kehati-hatian Ibnu Umar (w. 73 H) dalam menetapkan hukum. Menurutnya, alasan yang lebih tepat adalah kemaslahatan agama dan keharmonisan hubungan keluarga yang tidak mudah diwujudkan apabila antara suami isteri tidak sepaham dalam ide, pandangan hidup, dan agama.⁶⁹

293. Lihat juga Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kairo: Dar al-Fath li I'lami al-'Arabi, 1418 H/1998 M), hlm. 423. Sanad hadits tersebut ialah:

حدثنا قبيحة حدثنا الليث عن نافع أن ابن عمر كان إذا سُئل عن نكاح النصرانية واليهودية، قال: إن الله حرم الشرك على المؤمنين

⁶⁸ Al-Imam al-Hafiz Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalani (773-852 H), *Fath al-Bari Syarah Shahih al-Bukhari Kitab al-Thalaq Bab 18*, juz ke-9 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, t.t.), hlm. 520.

⁶⁹ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Rawai'u al-Bayan Tafsir al-Ayat al-Ahkammin al-Qur'an*, cet. Ketiga (Damsyiq: Maktabah al-Ghazali, 1400 H/ 1980 M), hlm. 49.

Seperti halnya ilmu-ilmu syariah yang lain, *maqâshid al-syari'ah* membutuhkan proses dalam kurun waktu yang lama untuk menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri, karena sebelumnya *maqâshid al-syari'ah* merupakan bagian dari Ushul Fiqh. Ada beberapa alasan yang melatarbelakangi munculnya *maqâshid al-syari'ah* menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mandiri:

Pertama, *maqâshid al-syari'ah* selalu berada dibalik *nash-nash al-Qurân*, al-Hadits dan fatwa sahabat. Kedua, *Qiys* lebih dulu menjadi perdebatan sebelum akhirnya ditulis dan menjadi bagian dari Ushul Fiqh. *Qiyâs* didasarkan pada 'illat⁷⁰

Contoh lain pendapat Umar ibn Khattab tentang penghapusan pembagian zakat untuk kelompok *Mu'allafah Qulubuhum*. Kelompok *Mu'allafah Qulubuhum* ini pada masa Nabi mendapatkan bagian zakat sesuai penegasan *nash* yang bertujuan mengajak manusia memeluk agama Islam dalam posisi yang masih lemah. Ketika Islam dalam posisi yang kuat, pelaksanaan zakat dengan tujuan untuk sementara di atas, tidak dilaksanakan. Dengan demikian ruh *maqâshid al-syari'ah* telah ada semenjak masa Nabi dan sahabat.

⁷⁰ Mayoritas ulama: Abu Hanifah (9-150 H), Imam Malik (93-179 H), imam al-Syafi'I (150-241 H) dan Ahmad bin Hanbal (164- 241 H) menggunakan 'illat untuk menetapkan hukum persoalan yang tidak disebutkan secara tekstual dalam *al-Qurân* dan Sunnah nabi. Pencarian 'illat umumnya didominasi dengan menggunakan *ra'y*. Porsi penggunaan *ra'y* berbeda-beda antara seorang ulama mujtahid dengan yang lainnya. Lihat Al-sarakhsî, *Ushul al-Sarakhsî*, jilid II (Kairo): Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H), hlm. 118-119; al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, jilid IV (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 92-100; Imam al-Syafi'i, *al-Risalah* (Bairut: al-Maktabah al-'ilmiyah, tt), hlm. 476-286; Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in*, jilid I (Beirut: Dar al-Jil, tt), hlm. 130-220.

Fungsi *illat* sangat urgensi dalam rangka penciptaan hukum, karena dengan mengetahuinya akan memudahkan mengetahui hukum

dari segi kelayakannya sebagai ‘illat atas hukum serta metode penetapan ‘illat hukum, jadi secara otomatis dengan membicarakan *Qiyâs*, pasti akan membicarakan *maqâshid al-syarî'ah*. Ketiga, Ulama dalam membahas masalah-masalah fikih selalu memberikan himbauan atas hikmah ditetapkannya suatu hukum, dan hal itu merupakan petunjuk mengenai keberadaan *maqâshid al-syarî'ah*.⁷¹

Lahirnya *al-Risâlah* karya Imam Syafi’i (w. 204 H)⁷² bisa dikatakan sebagai lahirnya teori syariah dan teori fikih atau

yang dicari. Baca dalam Muhammad al-Ghazali, *al-Musytasyfa min ilm al-ushul*, Jilid 11 (Bairut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 260.

Sangat sulit rasanya untuk mengadakan pengembangan hukum tanpa mengetahui terlebih dahulu ‘illatnya, karena ‘illat merupakan spirit hukum itu sendiri. Keyakinan ini didasarkan atas keyakinan bahwa ketentuan-ketentuan yang diturunkan Allah untuk mengatur prilaku manusia memiliki alasan logis dan hikmah yang hendak dicapainya. Allah tidak menurunkan ketentuan hukum tersebut secara sia-sia atau tanpa tujuan apa-apa. Secara umum tujuan tersebut adalah kemajuan bagi manusia. Akan tetapi secara khusus setiap perintah dan larangan mempunyai alasan logis dan tujuan masing-masing. Baca Alyasa Abu Bakar, *Beberapa Penalaran Fiqih dan Penerapannya dalam Islam di Indonesia*, cet. 2 (Bandung: Remaja Rosda Karya Offset, 1994), hlm. 179.

⁷¹ Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yûbi, *Maqâshid al-Syarî'ah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillah as-Syar'iyyah* (Riyad: Dâr al-Hijrah, 1998), hlm. 41-45.

⁷² *al-Risâlah* adalah kitab ushul yang pertama kali ditulis dalam sejarah yang terbit pertama kali di Kairo pada tahun 1940 M. Karya ini paling tidak dapat menjadi acuan istinbat pada masanya. Menurut Ahmad Muhammad Syakir, salah seorang pentahkik kitab ini, bahwa dalam sejarahnya *al-Risâlah* ditulis dua kali dengan metode dikte (*imlak*) oleh al-Syâfi’i di hadapan murid-muridnya. Penulisan pertama di Baghdad dan penulisan kedua ketika di Mesir. Tetapi

lahirnya sebuah kreasi besar umat Islam yang masih tetap otentik sampai berabad-abad lamanya. Perhatian para ulama terhadap *maqâshid al-syarî'ah* mulai lebih serius ketika *al-Risâlah* itu lahir dan terus berkembang sampai pasca *al-Risâlah* selama kira-kira dua abad lamanya. Meskipun teorisasi *maqâshid*

penulisan yang pertama itu kemudian hilang, sementara kitab itu sudah dikenal luas di kalangan ulama. Akhirnya ketika di Mesir al-Syâfi'i diminta lagi menulis kitabnya itu dihadapan muridnya sekali-gus periyawat kitab ini, yaitu Rabi' Ibn Sulaiman, atas permintaan seorang ahli hadits kenamaan Hijaz, 'Abd al-Rahman Ibn al-Mahdi (135-198 H). Hasil penulisannya ini kemudian disampaikan kepada al-Mahdi dengan cara dikirim, sehingga kitab yang sebelumnya disebut *al-Kitab* ini dikenal dengan nama *al-Risâlah* yang berarti "surat" yang dikirimkan (*epistle*). Sebenarnya al-Syâfi'i menyebutnya هذَا الْكِتَابُ أو هذَا كِتَابِيَّةٌ هذَا كِتَابِيَّةٌ. Jadi nama *al-Risâlah* bukan dari al-Syâfi'i. lihat Ahmad Muhammad Syakir, "Muqaddimah al-Risâlah" dalam al-Syâfi'i, *al-Risâlah* (Beirut: Mathba'ah Islamiyah, tt), hlm. 11-12.

Menurut klaim mayoritas ulama sunni, terutama Syafi'iyah, bahwa *al-Risâlah* adalah kitab ushul yang pertama kali ditulis dalam sejarah secara lengkap dan sistematis untuk ukuran pada masanya, sehingga al-Syâfi'i sering disebut-sebut sebagai peletak dasar (*pioneer*) atau guru arsitek disiplin ilmu suhul fiqh ini. Pendaulatan sebagai peletak dasar ilmu ushul al-Fiqh oleh syafi'iyah ini disangkal oleh ulama Hanafiyah. Menurut Hanafiyah bahwa Abu Yusuf-lah orang yang pertama kali menyusun kitab ushul al-fiqh. Demikian juga ulama Syi'ah juga mengklaim bahwa imamnya, Muhammad al-Baqir dan anaknya, Ja'far al-Shadiq, yang telah menulis kitab ushul al-fiqh pertama kali. Tetapi alasan mereka itu sulit diterima karena mereka hanya menulis sub-sub kecil bagian dari ilmu ushul al-fiqh dalam kitab-kitab yang bukan merupakan kitab ushul fiqh. Kecuali *al-Risâlah*-nya imam al-Syâfi'i yang merupakan kitab ushul al-fiqh yang sistematis dan memiliki epistemologis kuat untuk ukuran zamannya. 'Abd. Al-Wahhab Ibrahim Sulaiman, *al-Fikr al-Ushûl* (Jeddah: Dar al-Syuruq, 1983), hlm. 60-62

menjadi sangat subur, kehadiran *al-Risâlah* ternyata menimbulkan pro dan kontra. Masing-masing kubu tidak pernah lepas dari penawaran teori tentang *maqâshid*.

Hasil-hasil karya tentang *maqâshid* dan masalah sekitarnya kemudian bermunculan. Hanya saja sangat disesalkan bahwa hasil-hasil karya para ulama besar yang membahas masalah *maqâshid* dari abad III sampai abad IV itu langkah ditemukan diperedaran selain *al-Risâlah*, seperti *al-Furûq* hasil karya Abu Abdillah Muhammad Ibn Ali, terkenal dengan sebutan al-Hakim Abu Abdillah (w. 320 H) dan buku-buku Ushul Fiqh hasil karya para ulama seperti al-Maturidi (w. 333 H.), al-Qaffal (w. 365 H.) dan al-Baqillani (w. 403 H.) yang terkenal dengan sebutan *Syaikh al-Ushuliyyin* karena berhasil menyatukan kutub Madinah (*ahl al-hadits*) dan kutub Iraq (*ahl ar-ra'yî*) dari polemik berkepanjangan seputar syari'ah dalam bukunya yang berjudul *al-Taqrîb wa al-Irsyâd*.⁷³

Studi tentang *maqâshid* terus berkesinambungan dan bahkan semakin semarak pasca al-Baqillani (w.403 H) atau pasca *al-Taqrîb* yang juga bisa disebut sebagai era baru bagi umat Islam dalam memasuki dunia keilmuan yang lebih bersih dari polemik. Pada pasca *al-Taqrîb* lahirlah Imam al-Juwaini (w. 438 H) yang terkenal dengan sebutan Imam al-Haramain.⁷⁴ Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 438 H) disebut sebagai ulama yang pertama sekali menekankan pentingnya memahami *maqâshid al-syarî'ah* dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara

⁷³ Al-Raysûni, Ahmad, *Nazhariyât al - Maqâshid 'inda al-Imam as-Syâtibi* (Amerika: al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikri al-Islâmi, 1995), hlm. 40-47.

⁷⁴ *Ibid.*

tegas mengatakan, bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia memahami benar tujuan Allah swt. mengeluarkan beragam perintah dan larangan-Nya. Kemudian al-Juwaini (w. 438 H) menge-laborasi lebih jauh *maqâshid al-syarî'ah* itu dalam hubungannya dengan ‘*illat, ashâl* (tujuan tasyri’) dapat dibedakan menjadi tiga bagian pokok, yaitu: *ashâl* yang masuk dalam kategori *dharûriyat* (primer), *al-hâjat al-‘ammah* (sekunder), *makramat wa tahsiniyat* (tersier).

Kemudian oleh Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), penulis *al-Mustashfa* yang juga membahas Ushul Fikih, mengembangkan pola pemikiran al-Juwaini (w. 438 H) tersebut. Ia menjelaskan maksud syariat terfokus pada *mashlahat*, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima macam maslahat ini bagi al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) berada pada skala prioritas dan urutan yang berbeda dilihat dari sisi tujuannya; primer, sekunder dan tersier. Dari keterangan ini jelas bahwa teori *maqâshid al-syarî'ah* sudah mulai tampak bentuknya.⁷⁵

Setelah al-Juwaini (w. 438 H) datang Fakhruddin Muhammad ibn Umar al-Razi (w. 606 H.) yang menyambung *al-Burhân*⁷⁶ dan turut menyemarakkan studi tentang *maqâshid*. Al-Razi (w. 606 H) tidak puas dengan *al-Burhân*, ia berusaha

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *al-Burhân* ditulis oleh Abi al-Mâ’ali al-Juwaini. Kitab ini adalah satu di antara beberapa kitab pengikut syafi’iyah yang konsen menterorisasikan takhrij. Lihat lebih rinci dalam ‘Utsman Ibn Muhammad al-Akhdhar Syausyan, *Takhrîj al-Furû’ ‘al al-Ushûl, Dirâsah Târikhiyah wa Manhajiyah wa Tathbiqiyyah* (Riyadh: Dar Thayyibah, 1998), hlm. 206-208.

mengolahnya, menambah dan mengurangi *al-Burhân* yang pernah menjadi simbol kejeniusan Ushul Fikih itu dirangkum dalam bukunya yang berjudul *al-Mahshûl*.⁷⁷ Ketidakpuasan al-Razi (w. 606 H) terhadap *al-Burhân* mendorongnya untuk memasukkan unsur-unsur kejeniusan sederet ulama Ushul Fikih lainnya. Dipilihlah kemudian *al-Mustashfa*, hasil karya al-Ghazali, anak didik al-Juwaini (w. 438 H). Di samping *al-Mustashfa*, al-Razi (w. 606 H) juga mengadopsi *al-Mu'tamad* hasil karya Abu Husain al-Basri al-Mu'tazili (w. 436 H) dan *al-'Amdu* hasil karya al-Qadhi Abdul Jabbar (w. 415 H). *Al-Mahsul* kemudian lahir sebagai rangkuman dari empat buku induk dalam Ushul Fikih hasil karya empat ulama besar dan terkemuka.⁷⁸

Studi tentang *maqâshid* terus berlanjut dan berkesinambungan dengan lahirnya ulama-ulama besar seperti al-Amidi (w. 631 H.), Ibn Hajib (w. 646 H.) murid dari al-Amidi (w. 631 H), al-Baidhawi (w. 685 H.) penulis buku *al-Minhaj*, al-Asnawi (w. 772 H.) penulis buku *Nihayat al-Sul*, dan Ibn al-Subki (w. 771 H.).⁷⁹ Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqâshid al-syârîyah* adalah Izzuddin ibn Abdissalam (w. 660 H.) penulis buku *al-Qawa'id al-Kubra* dari kalangan Syafi'iyyah. Ia lebih menekankan dan mengelaborasi konsep *maslahat* secara hakiki dalam bentuk menolak *mafsadat* dan menarik manfaat. Menurutnya, *maslahat* keduniaan tidak dapat terlepas dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu: *dharûriyat*, *hâjiyat* dan *takmîlât* atau *tatimmât*. Berdasar-

⁷⁷ Al-Raysûni, Ahmad, *Nazhariyyât al-Maqâshid 'inda*, hlm. 40-47.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

Konsep Maqâshid al-Syarî'ah

kan hal tersebut, ia menjelaskan bahwa *taklif* harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Intinya adalah konsep *maslahah* merupakan titik sentral *maqâshid al-syarî'ah*.⁸⁰

Selanjutnya di tangan al-Thûfî (w. 761 H), gebrakan-gebrakan yang sangat liberal mulai tercetus, karena menurut pandangan al-Thûfî (w. 716 H) sumber-sumber hukum yang paling kuat adalah teks-teks keagamaan (*al-Qurân* dan *Sunnah* atau hadits-hadits Nabi) dan konsensus para ahli hukum (*ijma'*). Bila dua sumber ini sejalan dengan kemaslahatan manusia, tidak ada yang perlu dipermasalahkan. Namun, bila tidak sejalan terutama dalam masalah mu'amalah, perlindungan kemaslahatan diprioritaskan dari kedua sumber tersebut.

Pemberian prioritas kepada perlindungan kemaslahatan, kata al-Thûfî (w. 716 H) tidak dimaksudkan untuk menghentikan secara total validitas dua sumber tersebut, tetapi untuk menjelaskan fungsinya yang proposional. Menurutnya, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan prinsip hukum paling tinggi karena ia merupakan tujuan pertama agama dan pokok dari maksud syariah. Untuk mendukung pendapat ini, al-Thûfî (w. 716 H) menyatakan bahwa perlindungan terhadap kemaslahatan manusia sebagai tujuan dibalik semua aturan hukum, dibalik petunjuk Tuhan dan penciptaan manusia serta cara-cara untuk memperoleh mata pencaharian mereka.⁸¹

⁸⁰ Al-Raysûni, Ahmad, *Nazhariyât al-Maqâshid*, hlm. 47-71.

⁸¹ Harun, *Pemikiran Najmuddin at-Thufi tentang Konsep Maslahah sebagai Teori Instimbath Hukum Islam*, dalam Jurnal Ishraqi, Vol. 1, no. 1, th. 2009, hlm. 30.

Munculnya al-Syathibi (w. 790 H) setelah al-Thûfî (w. 716 H) menandai babak baru dalam pembahasan *maqâshid* yang lebih terstruktur, meskipun pada dasarnya konsep *maqâshid al-syârî'ah* yang digagas oleh al-Syathibi (w.790 H) bukanlah hal yang baru, -sebagaimana dikutip oleh al-Raysuni (lahir. 1953 M)-, al-Syathibi banyak mengambil ide-ide dari ulama sebelumnya, seperti al-Juwaini (w. 438 H), Izzuddin,

Menurut al-Yasa' Abubakar, al-Thufi tidak mendefinisikan maslahat secara jelas sehingga banyak yang menganggapnya memberikan makna yang relatif sangat longgar dan luas tentang maslahat. Banyak tokoh masa sekarang yang menggunakan celah ini untuk mengubah arti *nash* (hukum suatu perbuatan) secara semena-mena, dan bahkan ada yang berani menyatakan bahwa sesuatu *nash* telah dinasakh karena tidak sejalan dengan maslahat (tidak berlaku lagi).

Namun perlu disebutkan, al-Thufi tidak memberikan suatu contoh pun tentang *nash* yang dia anggap tidak sejalan dengan maslahat, sehingga pernyataannya tentang kemungkinan ada *nash* yang tidak sejalan (bertentangan) dengan maslahat harus dianggap masih sebagai hipotesis, bukan sebagai fakta. Lebih dari itu perlu disebutkan, uraianya yang sangat sering dikutip dan bahkan dianggap sebagai pendapat yang "progresif" ini, tidak diberikan sebagai suatu teori yang berdiri sendiri dan diulas secara mendalam di dalam buku ushul fiqh, ataupun dalam suatu makalah yang ditulis untuk topik itu. Uraian tentang maslahat ini ia berikan sebagai bagian dari syarah dan ulasan atas Hadis *al-dharar la yuzal bi al-dharar*. Ia menulis sebuah kitab (makalah panjang) sebagai syarah atas Hadis arba 'in Imam al-Nawawi, yang mana Hadis ini merupakan salah satu dari 43 Hadis yang dia ulas tersebut. Jadi uraian tentang maslahat ini ia berikan sebagai bagian dari uraian untuk mensyarah Hadis, bukan untuk menjelaskan pengertian maslahat (*al-mashâlih al-mursalah*) atau menjelaskan bagaimana penggunaan metode istislah di dalam penalaran. Baca al-Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 48.

al-Qarfi (w. 684 H), ibn Rusyd, dan khususnya al-Ghazali, kecuali dalam masalah pembahasannya yang sistematis dan penjelasannya yang lebih luas, karena sebagian besar pembahasan dalam kitab *al-Muwfaqât* menitik beratkan pada *maqâshid al-syarî'ah*.

Dalam hal pembagian *maslahat*, ia sejalan dengan al-Juwaini (w. 438 H) dan al-Ghazali yang membagi *maqâshid* menjadi tiga (*dharûriyah*, *hâjiyah*, dan *tahsiniyah*). Ia juga tidak melarang penambahan *al-'irdh* (menjaga kehormatan) dalam *dharûriyah*. Menurut al-Raysuni, al-Syathibi menyebut nama al-Ghazali sekitar empat puluh kali di dalam *Muwâfaqât*.⁸² Dapat dipahami bahwa sejarah yang paling santer diperbincangkan tentang teori *Maqâshid al-syarî'ah* dimulai dari Imam Syafi'i, Ibn Hazm (w. 456 H), al-Juwaini (w. 438 H), al-Ghozali (w. 505 H), al-Razzi, al-Amidi (w. 631 H), Izzudin ibn Abd al-Salam (w. 660 H), al-Qorafi (w. 684 H), al-Thûfî (w. 716 H), Ibn Taimiyah (w. 728 H), al-sythibi (w. 790 H), al-Zarkasyi (w. 794 H), Ibn Asyur (w. 1973 M), kemudian berpindah kepada pemikir Mesir Gamal al-Banna.⁸³

Dilihat dari sejarah munculnya teori *maqshid al-syar'ah* kebanyakan karya yang membahasnya hanya terjebak pada kajian tokoh. Kalaupun dilihat secara umum teori *Maqshid al-syar'ah* hanya terhenti pada al-sythibi sebagai tokoh terakhir pada masanya. Karena itulah perjalanan *Maqshid al-syar'ah*

⁸² Lihat dalam Al-Raysûni, Ahmad, *Nazhariyyât al-Maqâshid*, hlm. 317-321.

⁸³ Muhammad Mustafied, dkk, "Peta Pemikiran Ulama Ushul tentang Maqashid alsyariah: Menuju Kontekstualisasi dan Reformulasi", (Yogyakarta: Jurnal MLANGI, Volume I No 3 November 2013) hlm. 36.

dari konsep nilai ke pendekatan tidak tergambar secara utuh sebagai suatu perkembangan yang berkelanjutan, karena perkembanganya sebagai pendekatan baru menjadi gambaran yang lebih jelas pasca al-sythibi. Ahmad al-Raysuni menyediakan data kronologis tentang ulama yang terlibat dalam perkembangan *Maqâshid al-syarî'ah* sampai pada masa pasca al-sythibi, yakni sampai pada kemunculan Thahir Ibn-Asyur (w. 1973 M).⁸⁴

Al-Raysuni menyimpulkan bahwa sepanjang perkembangan Ushul Fiqh, *maqâshid al-syarî'ah* mengalami perkembangan besar melalui tiga tokoh sentral, yaitu Imam al-Haramain Abu al-Mâ'ali Abd Allah al-Juwayni, Abu Ishaq al-sythibi, dan Muhammad al-Thahir ibn Asyur. Ketiga tokoh besar dalam pemikiran *maqâshid al-syarî'ah* ini tentu juga tidak meninggalkan peran tokoh-toko yang lain seperti al-Ghazali, al-Thufi, al-Amidi (w. 631 H) dan lain sebagainya yang mempertegas dan mengawali konsepsi *maqâshid al-syarî'ah*. Ketiga tokoh tersebut menjadi tonggak penting dan era penting *maqâshid al-syarî'ah* mengalami pergeseran makna.

Peta sejarah perkembangan *maqâshid al-syarî'ah* yang dikemukakan oleh al-Raysuni, yang menekankan kategorisasi-nya pada tokoh, Muhammad Husyn dalam Ahmad Imam Mawardi memetakanya dengan kategorisasi perkembangan pemikiranya. Menurutnya perkembangan *maqâshid al-syarî'ah* dapat dibagi menjadi tiga (3) era: era pertumbuhan (*Nasyatu al-Fîkr al-Maqâshidiy*) dari mulai tahun 320 H sampai dengan 403 H; dan era kemunculan (*Zhuhur al-Fîkr al-Maqâshidiy*) mulai tahun 478 H sampai dengan tahun 771 H; dan era perkem-

⁸⁴ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, hlm. 189.

bangsa (*Tathawur al-Fiqr al-Maqâshidi*) mulai dari tahun 771 H sampai dengan tahun 790 H. Dan dari tahun 790 sesudah berakhirnya al-syathibi diteruskan dengan metode *maqâshid al-Syarî'ah* Tahir ibn Asyur pada tahun 1379 H sampai dengan sekarang. Pasca Ibn Asyur hingga saat ini, *Maqâshid al-syarî'ah* menapaki jalan menuju puncak kejayaan, dengan indikator utama dijadikannya *Maqâshid al-syarî'ah* sebagai rujukan dan dalil pokok dalam menjawab sebagian besar persoalan kontemporer, terutama tentang hubungan Islam dengan modernitas, persoalan sosial, politik dan ekonomi global, serta persoalan membangun *global ethics* (etika global) dalam upaya merealisasikan perdamaian dunia. Akhir abad ke 20 dan awal abad ke 21 menjadi saksi semakin meningkatnya perhatian ulama dunia dan cendikiawan muslim terhadap *maqâshid al-Syarî'ah*.⁸⁵

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 198-199.

Jika dipetakan secara periodic dan global dari perkembangan awalnya yang tidak terpisahkan dari ilmu usul fikih, banyak peneliti mengklasifikasikan perjalanan *maqâshid al-syarî'ah* ke beberapa fase berikut. Pertama, masa penyemaian (abad I H.); kedua, masa kodifikasi dan ilmu (abad II H.); ketiga, masa keemasan (abad III, IV, V H.); keempat, masa stagnasi (paska abad V); kelima, masa kebangkitan, di tangan as-Syathibi (w. 790 H), keenam, masa stagnasi (paska as-Syathibi sampai Syeikh Muhammad Abduh (w. 1905 H.); ketujuh, masa kebangkitan di era modern, di mulai sejak Syeikh Muhammad Abduh dan di tangan tokoh-tokoh *maqâshid al-syarî'ah* kontemporer seperti Ibnu Asyur, Alal al-Fasi dsb. Dimana ditandai dengan dicetaknya *al-Muwâfaqât* untuk pertama kalinya di Tunisia.

Oleh sebab itu, menurut Ahmad ar-Raisuni, titik mula dan pelecut kebangkitan *maqâshid al-syarî'ah* kontemporer adalah *al-Muwâfaqât*. Setelah dicetak kemudian disebarluaskan ke penjuru Jazirah Arab, terjadilah dialektika *intens* antara ulama kontemporer dengan

C. *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Penentuan Hukum

Pengetahuan tentang *maqâshid al-syarî'ah* ditegaskan oleh Abd Al-Wahab al-Khalaf (w. 1956 M) adalah hal sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi *al-Qurân* dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh *al-Qurân* dan Sunnah secara kajian kebahasaan. Yang inti dari *maqâshid al-syarî'ah* adalah mencapai kemaslahatan dengan mewujudkan kebaikan dan menghindarkan keburukan.⁸⁶

Al-Raisyuni (lahir 1953 M) mengutip statemen al-Syathibi (w.790 H) yang mengatakan *maqâshid* (tujuan) adalah sebuah jiwa dari setiap perbuatan. Alangkah menakjubkan jika terdapat manusia yang dapat bertahan hidup tanpa memiliki tujuan yang jelas, karena ia hidup layaknya tanpa jiwa. Keadaan serupa dapat terjadi pada seorang ahli fikih. Tanpa menyertakan *maqâshid* dalam prosesi ijihadnya, hanya akan menjadikan produk hukum yang dihasilkannya bernuansa *frigid*, kaku, *nir-hikrnah* bahkan jauh dari nilai-nilai kemudahan yang dikehendaki oleh syariat.⁸⁷

Berdasarkan pada filosofi inilah kemudian pada bagian pembuka kitab *maqâshid al-Syarî'ahnya*, Ibnu Asyur (w. 1393

al-Muwâfaqât. Dari situ, bangkitlah *maqâshid al-syarî'ah* dengan berbagai variannya hingga saat ini. Baca dalam Ahmad al-Raisuni, *Muhâdhârât fi Maqâshid*, cet. I, hlm. 88-89.

⁸⁶ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999) hlm. 92

⁸⁷ Bahkan dengan tegas, al-Raisuni menyindir rnereka yang melepaskan maqashid syariah dari bagian dalam proses ijihadnnya bukan merupakan seorang ahli fikih. Baca Ahmad al-Raisuni, *Madkhâl ila Maqâshid al-syarî'ah* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2009), hlm. 16.

H/1973 M) memulai pembahasan dengan legalitas hukum dan urgensi penerapannya dalam proses ijtihad. Ini mengindikasikan adanya keinginan kuat dari Ibnu Asyur (w. 1393 H/1973 M) untuk memantapkan keyakinan para pakar hukum Islam, bahwa menjadikan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai lansasan ijtihad adalah merupakan keniscayaan yang tidak bisa diabaikan oleh setiap mujtahid. Bahkan dalam karyanya, *Alaisa al-Shubhu bi Qarb*, Ibnu Asyur (w. 1393 H/1973 M) mengatakan bahwa salah satu biangkerok terjadinya kejumudan dan perbedaan pendapat antar ulama mazhab fikih hingga berujung pada fanatisme antar mazhab adalah akibat dari pengabaian terhadap urgensi *maqâshid al-syarî'ah* pada prosesi ijtihadnya.⁸⁸

Adapun hubungan antara *maqâshid al-syarî'ah* dengan beberapa metode Ijtihad atau penetapan hukum dapat dikemukakan dalam beberapa aspek maslahat yang dapat dilihat dari :

Pertama, Qiyâs

Secara bahasa *Qiyâs* berarti mengukur, menyamakan dan menghimpun atau ukuran, skala, bandingan dan analogi. Adapun pengertian *Qiyâs* secara istilah adalah “menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nash dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh *nash*, disebabkan kesatuan ‘illat hukum antara keduanya”⁸⁹ *Qiyâs* sebagai metode

⁸⁸ Muhammad al-Thahir bin Asyur, *Alaisa al-Shubhu bi Qarb, al-Ta'lîm al-Arabiyy al-Islâmîy, Dirâsah Târkhiyyah wa Ar' Ishâlhiyyah* (Kairo: Dar al-Salam: 2006), hlm. 200.

⁸⁹ Wahbah Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (vol.1 (Damsiq : Dar al-Fikr, 2005), hlm. 574. Lihat juga Abd Majid Al-Shaghîr, *al-Fîkr al-*

Ijtihad⁹⁰ dipakai hampir semua madzhab hukum dalam Islam dengan pemakainya dalam intensitas yang berbeda-beda.

Usûly wa Isykâliyyat al-Sulmah al-Ilmiyyah fî al-Islâm (Beirut: Dar al-Muntakhab al-Arabi, 1994), hlm. 356; Tototk jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqh* (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), hlm. 270

⁹⁰ *Qiyâs*, perlu diingat, adalah sebuah prosedur yang memberikan perluasan hukum kepada situasi-situasi baru. Sungguhpun demikian, ia tidak dapat digunakan untuk mengadaptasi atau menyesuaikan perintah-perintah tekstual yang tetap kepada keadaan-keadaan yang berubah. Dalam teori ini, karena memanfaatkan sebuah *mashlahah* yang bukan menjadi dalil hukum sebagai *ratio legis* menjadikan seorang yuris mampu melakukan apa saja dengan cara mengakrasikan ketentuan baru yang mungkin jumlahnya lebih besar melebihi ketentuan yang mapan dari kasus yang saling berebut klaim-klaimhukum. Contoh yang standar tentang kasus sekelompok tawanan Muslim yang dijadikan perisai orang-orang kafir melindungi dirinya. Meskipun *al-Qurân* (*al-An'âm* [6]: 151) melarang membunuh orang mukmin yang tidak berdosa tersebut, al-Ghazâlî berpendapat bahwa untuk menyelamatkan masyarakat Islam, ketentuan larangan ini boleh tidak diikuti.

Selain itu dalam pemikiran al-Ghazali juga dikenal dengan *munâsib*. *Munâsib* didefinisikan al-Ghazâlî sebagai “sesuatu yang, seperti halnya *mashâlih*, menjadi teratur (dicapai secara rasional: *intazhama*) begitu ia dikaitkan dengan perintah (*hukm*)”. Untuk pembahasan mengenai makna, klasifikasi serta derajat *munâsib*, al-Ghazâlî merujuk kepada tambahan yang cukup penting mengenai pembahasan tentang *mashlahah* dan derajat-derajatnya.

Hubungan *mashlahah* dengan *munâsib* tersebut sangatlah erat. *Mashlahah* dalam pandangan al-Ghazâlî adalah bagian dari *munâsib*. Konsekuensinya, *mashlahah* yang diterimanya adalah *mashlahah* yang relevan (*munâsib*) dengan *nash* secara umum. *Mashlahah* demikian disebutnya sebagai *mashlahahmursalah*. Sedangkan *maslahah* yang secara langsung ditunjukkan oleh atau terdapat keterangan *nash*, meskipun secara implisit, maka merupakan *mashlahahmu'tabarâh*, yang masuk dalam kategori *qiyâs*.

Qiyâs termasuk dalam kategori dalil hukum yang *muttafaq 'alaih* (disepakati) setelah *al-Qurân*, hadits dan *ijma'*. Masuknya *Qiyâs* kedalam dalil yang disepakati dapat ditinjau dari berbagai pertimbangan, antara lain:

- a. Kedekatan *Qiyâs* dengan sumber *nash* hukum dalam mekanisme penalaran *ta'lili* ('illah hukum).
- b. Pertimbangan pertama di atas sekaligus menjadi *Qiyâs* sebagai langkah awal proses panggilan hukum.
- c. Upaya ke arah pemikiran analogi dianjurkan oleh Allah swt. dalam *al-Qurân*.⁹¹

Qiyâs sebagai istimbath *ta'lili* merupakan upaya nalar yang memiliki kedekatan hubungan dengan *nash*. *Qiyâs* sebagai penalaran *ta'lili* harus senantiasa mempertimbangkan *maqâshid al-syarî'ah*, baik yang berkaitan dengan kemasyarakatan, ekonomi maupun politik dan moral. Pertimbangan *Maqâshid al-syarî'ah* menjadikan metode *Qiyâs* lebih dinamis, sebagai solusi permasalahan-permasalahan hukum.⁹²

Namun, *munâsabah* dan *mashlahah* tidaklah identik. Meskipun al-Ghazâlî menganalisis *munâsib* juga dalam batasan efektifitas dan kesahihan dengan cara yang sama dengan yang dilakukannya terhadap *mashlahah*, tetapi rinci-rincinya berbeda. Di antara berbagai klasifikasi *munâsib*, satu di antaranya secara khusus penting, karena ia menjelaskan hubungan antara *munâsib* dan *mashlahah* dan juga perbedaan antara *istihsân* dan *istishlâh* di mata al-Ghazâlî. Menurutnya, *munâsib* dibagi menjadi tiga kategori besar: *mu'atstir*, *mulâ'im*, dan *gharîb*, yang dijabarkan menjadi empat macam. Tentang keempat macam ini lihat al-Ghazâlî, *al-Mustâsfâ*, hlm. 311-315.

⁹¹ Asafri jaya Bakri, *Konsep Maqashid*, hlm 135.

⁹² A. Ghufron Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 174.

Kedua, Istihsân

Istihsân secara bahasa berarti menganggap sesuatu itu baik, memperhitungkan sesuatu lebih baik, mengikuti sesuatu yang lebih baik, atau mencari yang lebih baik untuk diikuti, karena memang disuruh itu. Adapun pengertian istihsn menurut istilah oleh Abdul Wahab Khalaf (w. 1357 H/1956 M) adalah berpindahnya seorang mujtahid dari ketentuan *Qiyâs jali* (yang jelas) kepada ketentuan *Qiyâs Khafi* (yang samar), atau ketentuan yang *kulli* (umum) kepada ketentuan yang sifatnya *istisna'i* (pengecualian), karena menurut pandangan mujtahid itu adalah *dalil* (alasan) yang lebih kuat yang menghendaki perpindahan tersebut”.⁹³ Tujuannya adalah untuk menjaga kemaslahatan atau menolak kemafsadatan.⁹⁴

⁹³ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-fikih* (Maktabah Al-Dakwah al-Islamiyah, cetakan VIII, thn 1991) hlm.79

⁹⁴ Wahbah al-Zuhayli, *Ushl al-Fiqh al-Islami*, vol. 2, hlm. 21. Wahbah Zuhayli memberikan contoh akad bekerja di pabrik (*istishnâ*) yang pada waktu akad dilakukan, barang yang diakadkan (*ma'qûdalayhi*) belum ada. Contoh kajian tentang *istihsân* ini sangat baik dikemukakan al-Syarakhsî dalam kitabnya *Ushul al-Syarakhsî*.

Di antara contoh *istihsân* adalah apa yang dikemukakan oleh al-Sarakhsî dalam kitab tentang pencurian. Dia menyatakan: “Jika sekelompok orang memasuki sebuah rumah, kemudian mengumpulkan harta bendanya dan menaikkannya ke punggung salah seorang di antara mereka, lalu mereka keluar bersama-sama dengannya, maka dalam *qiyâs*, yang dikenai hukum potong tangan hanyalah yang mengangkut barang itu, sementara menurut *istihsân*, mereka semua dikenai hukuman potong tangan.

Dalam kitab *hudûd*, al-Sarakhsî memberikan contoh lain, yaitu apabila persaksian zinaberbeda pendapat tentang dua kamar yang ditempati sebagai lokus operandi, sementara kedua kamar itu berada dalam satu rumah, maka menurut *qiyâs*, si pelaku yang disaksikan

Abdul Karim Zaidan membagi *istihsân* dari segi sandaran dalilnya dibagi menjadi menjadi berapa macam:⁹⁵

1. *Istihsân* yang disandarkan kepada teks *al-Qurân* atau hadis yang lebih kuat. Seperti jual beli salam.
2. *Istihsân* yang disandarkan kepada *ijma'*. Contoh, bolehnya mengambil upah dari orang yang masuk WC. Menurut kaidah umum, tidak boleh mengambil upah tersebut, karena tidak bisa diketahui dan dipastikan berapa lama si pengguna berada di dalam WC, juga tidak bisa diketahui seberapa banyak dia menggunakan air di dalam WC. Tetapi berdasarkan *istihsân*, diperbolehkan mengambil upah dari pengguna WC tersebut, karena sudah membantu menghilangkan kesulitan orang, juga sudah menjadi kebiasaan dan tidak ada penolakan dari seorang pun sehingga menjadi *ijma'*.
3. *Istihsân* yang disandarkan kepada adat kebiasaan ('urf). Seperti pendapat ulama yang membolehkan wakaf dengan barang-barang yang bergerak, seperti mewakafkan buku, mobil dan barang-barang lainnya. Menurut kaidah umum, wakaf harus pada barang-barang yang tidak bergerak, seperti tanah, atau bangunan. Kemudian ulama membolehkan wakaf dengan barang-barang yang bergerak tadi karena sudah menjadi adat ('urf) di lingkungan tersebut.

itu dibebaskan dari *hadd*, sementara menurut metode *istihsân*, tetap dikenai sanksi *hadd*. Lihat, Abü Bakr ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi* (Beirut, Lubnân: Där al-Kutub al-'limiyah, 1993), him. 2001.

⁹⁵ Abdul Karim Zaidan, *al-Wajîz fî Ushûl Fiqh* (Beirut: Mu'assasah Risalah, 2002), hlm. 230.

4. *Istihsân* yang disandarkan kepada urusan yang sangat darurat. Seperti, membersihkan sumur yang terkena najis, hanya dengan mengambil sebagian air dari sumur itu. Menurut *qiyyas*, air sumur tersebut tidak bisa dibersihkan lagi, karena alat untuk membersihkan air itu sudah kena najis, dan tidak mungkin dibersihkan. Tetapi menurut *istihsân*, air itu bersih lagi hanya dengan mengeluarkan sebagian airnya saja. Karena mengeluarkan sebagian air itu tidak mempengaruhi kesucian sisanya. Inilah yang dinamakan dengan darurat, yang bertujuan untuk memudahkan urusan manusia. Selain itu juga dalam ayat *al-Qurân* sudah disebutkan bahwa *Istihsân* dan agama itu bukan untuk menyusahkan manusia. Allah swt. Berfirman (QS. 22: 78). "Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."
5. *Istihsân* yang disandarkan kepada *qiyyas khafi*. Seperti bolehnya minum air sisa minum burung buas seperti elang dan gagak.

Dari definisi dan pembagian di atas, dapat dipahami bahwa pada hakikatnya *istihsân* itu adalah keterkaitan dengan penerapan ketentuan hukum yang sudah jelas dasar dan kaidahnya secara umum baik dari *nash*, *ijma* atau *Qiyâs*, tetapi ketentuan hukum yang sudah jelas ini tidak dapat diberlakukan dan harus dirubah karena berhadapan dengan persoalan yang khusus dan spesifik. Dengan demikian, *Istihsân* pada dasarnya adalah ketika seorang mujtahid lebih cenderung dan memilih hukum tertentu dan meninggalkan hukum yang lain disebabkan satu hal yang dalam pandangannya lebih menguatkan hukum kedua dari hukum yang pertama. Artinya,

persoalan khusus yang seharusnya tercakup ada ketentuan yang sudah jelas, tetapi karena tidak memungkinkan dan tidak tepat diterapkan, harus berlaku ketentuan khusus sebagai pengecualian dari ketentuan umum atau ketentuan yang sudah jelas.

Menurut Gufron Mas'adi, *Istihsân* harus berorientasi pada usaha untuk mewujudkan *maqâshid al-syârî'ah*, serta memperhitungkan dampak positif dan negatif dari penerapan suatu hukum yang dalam istilah al-Sythibi disebut *Al-nadzar fi al-mâ'âlat*. Urgensi dari prinsip tersebut dalam *Istihsân* adalah mempertajam analisis *Istihsân* itu sendiri.⁹⁶

Ketiga, *Maslalahat al-Mursalah*

Maslalahah mursalah tediri dari dua kata, yaitu *mashlahah* dan *mursalah*. Kata “maslahat” yang sudah “mengindonesia” berasal dari bahasa Arab (*mashlahah*) dengan jama’nya *mashâlih*⁹⁷ yang secara etimologi berarti: manfaat, faedah, bagus, baik, kebaikan, guna atau kegunaan. *Maslalahah* merupakan bentuk mashdar dari *fi'l shalaha*⁹⁸, ia merupakan lawan dari kata *mafsadat* yang berarti kerusakan dan kebinasaan.

Dari beberapa definisi *mashlahat* yang dikemukakan oleh *fuqaha* dapat dipahami bahwa *mashlahat* menurut istilah hukum Islam ialah setiap hal yang dimaksudkan untuk memelihara

⁹⁶ A. Ghufron Mas'adi, *Metodologi pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2001), hlm. 183.

⁹⁷ Ibn Mandzur al-Afriqiyy, *Lisan al-'Arab*, Juz VIII (Beirut: Dar al-Sadr, 1972), hlm. 348.

⁹⁸ Dalam Kamus Bahasa Indonesia maknanya adalah sesuatu yang mendatangkan kebaikan W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta; 1976), hlm. 635.

agama, akal, jiwa, keturunan (kehormatan) dan harta. Ke lima hal ini merupakan kebutuhan primer bagi hidup dan kehidupan manusia. Dengan terpelihara dan terjaminnya ke lima hal tersebut, manusia akan meraih ke *mashlahatan*, kesejahteraan, dan kebahagiaan yang hakiki, lahir bathin, jasmani rohani, material spiritual, dunia dan akhirat.

Secara prinsip yang dimaksud dengan *mashlahat* adalah suatu sarana untuk menetapkan hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan manusia, yang bersendikan azas menarik manfaat dan menolak kemudharatan. Sedangkan *mursalah* artinya sama dengan *mutlaqah*, yaitu terlepas. Maksudnya, *mashlahat* atau *kemashlahatan* itu tidak ada dalil tertentu yang membenarkan atau membantalkannya. Dari sisi terminologi *mashlahah mursalah* menurut 'Ali 'Abd Rabbih adalah "gambaran menetapkan suatu hukum berdasarkan *mashlahat* atau menolak kemafsadatan dari manusia, yang belum jelas dalilnya dari syârî', diterima atau ditolak."⁹⁹

Pada dasarnya mayoritas ulama ushul fiqh¹⁰⁰ menerima metode *Maslahat al-mursalah*. Karena tujuan dari maslahat

⁹⁹ 'Ali Abd Rabbih, *Buhus fi al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha 'Ind al-Ushuliyyin* (Mathba'ah al-Sa'adah, 1980), hlm. 99.

¹⁰⁰ *Ushûl al-Fiqh*= teori hukum Islam. Yakni penyimpulan dengan metode induksi (*istiqrâ'*) hal-hal (prinsip-prinsip) yang universal dari dalil-dalil (*Syârî'ah*) dengan cara sedemikian rupa hingga mereka menjadi pedoman bagi mujtahid. Lihat Abû Ishâq al-Syâtibî Ibrâhim bin Mûsâ al-Lakhâmî al-Gharnâtî al-Mâlikî, *al-I'tishâm*, Maktab al-Buhûts wa al-Dirâsah, ed. (Beirut: Dâr alFikr, 2003), Juz 1, hlm. 22. Lihat juga al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syârî'ah*, 'Abd Allâh Darrâz, ed. (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), Juz II, hlm. 29-31. Definisi lainnya, yang serupa, *Ushûl al-Fiqh* adalah prinsip-prinsip yang dipergunakan oleh mujtahid untuk menarik hukum-hukum

adalah menarik manfaat menghindarkan bahaya dan memelihara tujuan hukum Islam untuk agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia.¹⁰¹ Untuk menggunakan metode tersebut, para ulama ushul memberikan beberapa persyartan, diantara persyaratan *maslahat al-mursalah* yang dapat dijadikan sebagai dasar hukum adalah sebagai berikut:

- a. Kemaslahatan itu termasuk dalam kategori *dharriyyat*. Bahwa menetapkan kemaslahatan tingkat keperluanya harus diperhatikan. Sampai mengancam lima unsur pokok maslahat atau belum sampai pada batas tersebut.
- b. Kemaslahatan itu bersifat *Qath'i*. Maslahat benar-benar telah diyakini sebagai maslahat, tidak didasarkan pada dugaan semata-mata.
- c. Kemaslahatan itu bersifat *kulli*. Bahwa kemaslahatan itu berlaku secara umum dan kolektif tidak bersifat individual.¹⁰²

Menyangkut kehujahan maslahat¹⁰³ dalam perspektif ulama ushul (*ushulliyun*) dan fuqaha (ahli hukum Islam), ada

Syarî'ah yang bersifat praktis dari dalil-dalilnya yang spesifik. Lihat misalnya, Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihâd* (Islamabad: Islamic Research Institute, t.t.), hlm. 29.

¹⁰¹ Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 96.

¹⁰² Nasrun Harun, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 122.

¹⁰³ al-Bûthî dengan tegas mengatakan *al-Mashlahah* dapat dijadikan sebagai sumber hukum jika memenuhi lima kriteria yang ia

dua hal yang patut digarisbawahi: *Pertama*, semua ulama sepakat menerima kehujaman maslahat selama keberadaannya mendapatkan dukungan *nash* (*maslahah mu'tabarat*).¹⁰⁴ *Kedua*, perbedaan ulama dalam menanggapi maslahat baru terjadi ketika mereka mendiskusikan kehujaman maslahah mursalah¹⁰⁵ dan terjadi pertentangan (*ta'arud*) antara maslahat dengan *nash syara'*.

Hal ini didasarkan keberadaan maslahat menurut syara'. Dalam hal ini al-Syalabi –dalam ensiklopedi hukum Islam– membaginya menjadi tiga bagian¹⁰⁶ yakni: *pertama*, kemaslahatan yang didukung oleh syara'. Terdapat dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. *Kedua*, kemaslahatan yang ditolak oleh syara', karena bertentangan dengan ketentuan syara'. Misalnya syara' menentukan bahwa orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari dalam

istilahkan dengan *Dhawâbith al-Mashlahah*. Kelima kriteria tersebut adalah; *maslahah* tersebut haruslah: (a) termasuk ke dalam cakupan *al-Maqâshid al-Syar'iyyah* yang lima, (b) tidak bertentangan dengan *al-Qurn*, (c) tidak bertentangan dengan *al-Sunnah*, (d) tidak bertentangan dengan *al-Qiyas* dan (e) tidak bertentangan dengan kemaslahatan lain yang lebih tinggi/lebih kuat/lebih penting. Lihat Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûti, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmîyyah* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1421 H/2000 M). hlm. 178-182

¹⁰⁴ Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Rosda karya, 2015) hlm. 155.

¹⁰⁵ Lihat Abdul Halim. "Maslahah Mursalah Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam". Antologi Kajian Islam Tinjauan Filsafat, Tasawuf, Institusi, Pendidikan, *al-Qurn*, Hukum dan Ekonomi Islam. Seri 12 (Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, 2007), hlm. 39.

¹⁰⁶ Lihat dalam Abdul Azis Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. I (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1145-1146.

bulan ramadhan dikenakan hukuman memerdekan budak, atau puasa selama dua bulan berturut-turut atau memberi makan bagi 60 orang fakir miskin.¹⁰⁷

Hal ini oleh al-Lais bin Sa'ad(w. 175 H/791 M), ahli fikih mazhab Maliki, menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut-turut bagi seorang penguasa yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari dalam bulan ramadhan. Ulama memandang hukuman ini bertentangan dengan hadis Rasulullah saw. di atas, karena bentuk hukuman itu harus diterapkan secara berturut. Karenanya ulama ushul

¹⁰⁷ Lihat Imam Az Zubaidi, *Ringkasan Hadist Shahih Al Bukhari* (Jakarta: Pustaka Amani, 2002) dan Imam Az Zubaidi, *Ringkasan Hadist Shahih Muslim* (Jakarta: Pustaka Amani, 2002).

Contoh lain dari mengedepankan kemaslahatan semu (*mulghah*) yang tidak didukung sedikitpun oleh dalil-dalil yang *mu'tabar* selain dari logika dan persangkaan semata adalah apa yang dilakukan oleh presiden Tunisia Bu Raqibah pada tahun 1975 M yang mengharamkan seluruh karyawan perusahaan di Tunisia untuk melaksanakan puasa Ramadhan di tahun itu, dengan alasan akan membuat mereka menjadi loyo dan lemas sehingga akan berpengaruh kepada hasil produksi yang sangat dibutuhkan oleh negaranya. Menurut dia bahwa dengan tidak berpuasa maslahatnya lebih besar karena terkait langsung dengan kehidupan orang banyak atau *daulah* (Negara) secara umum.

Begitu juga dengan apa yang diusulkan oleh salah satu komunitas muslim yang tinggal di Amerika untuk memindahkan pelaksanaan shalat Jum'at ke hari Ahad, dengan alasan bahwa hari jum'at adalah hari sibuk mereka dengan berbagai aktifitas, jadi sulit bagi mereka untuk menghadirinya, kalaupun ada yang sempat hadir maka jumlahnya pun akan sangatlah sedikit. Oleh karena itu seandainya shalat jum'at dilaksanakan di hari Ahad maka kemaslahatannya akan lebih besar sebab bisa dihadiri oleh banyak orang. Baca lebih lengkap Helmi Basri, *Mewaspada!*, hlm. 239.

fiqh memandang mendahulukan hukuman puasa dua bulan berturut-turut dari memerdekaan budak merupakan kemaslahatan yang bertentangan dengan syara', sehingga hukumnya batal/ditolak syara'. Kemaslahatan seperti ini menurut kesepakatan ulama disebut *al-maslahah al-mulgah*.¹⁰⁸ *Maslahat mulgah* (terabaikan) adalah suatu pendapat yang oleh ulama tertentu dipandang memiliki kegunaan karena dihubungkan dengan situasi psikososial, sedangkan setelah itu pendapat ulama tersebut diabaikan oleh ulama sesudahnya karena situasi psikososial pelaku telah berubah.¹⁰⁹

Di sisi lain, kajian mengenai maslahat sebenarnya bisa didekati dari dua pendekatan yang berbeda. Maslahat sebagai tujuan *syara'* dan maslahat sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri. Semua ulama sepakat bahwa maslahat adalah tujuan *syara'*, mereka berbeda pendapat dalam keberadaanya

¹⁰⁸ Ini adalah salah satu dari empat pembagian *mashlahah* menurut al-Ghazâlî. Beliau membaginya menjadi empat tingkatan yang dalam ensiklopedi Hukum Islam di sebut dengan empat tolak ukur *mashlahah*, yaitu: (a) *mashlahah mujâbah* (kemaslahatan yang dikukuhkan *syara' nau'* (spesies atau macamnya); (b) *mashlahah mulâ'imah* (kemaslahatan yang dikukuhkan *syara' jins* (genus atau jenisnya); (c) *mashlahah mulghah* (kemaslahatan yang dibatalkan) oleh *syara'*; dan (d) *mashlahahgharîbah* (kemaslahatan yang didiamkan) oleh *syara'*. (Baca Abdul Aziz Dahlan (ed.) et. Al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. I (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1041.

¹⁰⁹ Namun demikian, pendapat Lais tersebut di atas dapat dibenarkan dengan pertimbangan, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Raysuni bahwa kita akan mendapatkan kemaslahatan berubah jika dilihat dari sudut waktu yang panjang, di mana kemaslahatan dapat berubah menjadi sesuatu yang merusak atau sebaliknya, baca, Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad: antara Teks, Realitas, dan Kemaslahatan Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2002), hlm. 20.

sebagai dalil hukum. Oleh karenanya, terjadilah dialektika antara *nash*, realitas dan kemaslahatan. *Nash* sendiri dalam pandangan ulama ushul berdasarkan *dallah qoth'iyah* dan *dallah dzanniyah*.¹¹⁰ Tidak ada yang menyanggah bahwa *nash-nash* tersebut ditujukan untuk kemaslahatan manusia. Menurut al-Raysuni (lahir 1953 M) perbedaan pandangan menyangkut *nash* atau maslahat dapat dibagi pada dua perspektif yakni persoalan-persoalan dan masalah yang terdapat dalam teks, dan hukumnya ditetapkan secara terperinci dan jelas; perspektif kedua lebih pada persoalan-persoalan dan masalah baru yang tidak dijelaskan oleh teks secara khusus, terbatas ataupun langsung.¹¹¹

Persoalan selanjutnya baru muncul ketika terjadi pertentangan antara maslahat dalam pandangan *nash* dengan maslahat dalam pandangan manusia dalam dua perspektif di atas. Jawaban persoalan tersebut dapat diklasifikasi menjadi dua: *Pertama*, apabila maslahat bertentangan dengan *nash* yang *qoth'iy al-dilalah*, jumhur ulama (kecuali al-Thūfī) sepakat untuk lebih mendahulukan *nash*. Akan tetapi, bila pertentangan tersebut terjadi dengan *nash* yang *dzanny al-dilalah*, dalam hal ini ada beberapa pendapat ulama.¹¹²

¹¹⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih* (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), hlm. 36-37.

¹¹¹ Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad*, hlm. 15.

¹¹² Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari R dan H. Hasni Noor, (2014), *Konsep Maqashid al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi dan Jasser Auda)*, al-Iqtishadiyah, Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah. Volume I, Issue I, hlm. 17.

Pertama, pendapat yang lebih mendahulukan *nash* secara mutlak. Bagi mereka *nash* menempati derajat tertinggi dalam hierarki sumber hukum Islam. Sehingga bila ada sumber hukum apa pun yang bertentangan dengan *nash*, *nash* lebih didahulukan. Pendukung pendapat ini adalah Syafi'iyyah dan Hanabilah.¹¹³ Kedua, pendapat yang mendahulukan maslahat dari pada *nash*, apabila maslahat itu bersifat *dharuriyah*, *qot'iyyah*, dan *kulliyah*. Al-Ghazali mencontohkan dengan dibolehkannya membunuh orang Islam yang dijadikan perisai hidup oleh musuh dengan tujuan menyelamatkan negara dan masyarakat yang terancam.¹¹⁴

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Ini menunjukkan menunjukkan bahwa *mashlahah* yang diperkenankan untuk dijadikan sandaran dalam menarik ketentuan hukum dalam konsep *mashlahah* al-Ghazâlî adalah *mashlahah mu'tabarah* dan *mashlahahmursalah* yang mempunyai sifat *dharûriyyah*, *qat'iyyah*, dan *kulliyah*. Jika *mashlahahmu'tabarah* maka penalarannya disebut *qiyyâs*. Jika tidak *mu'tabarah* maka ia disebut *istishlâh*, yang serupa dengan *istihsân*, dan penalaran seperti ini dianggap tidak *shâhîh*.

Imam al-Ghazâlî menempatkan *istishlâh* dan *istihsân* sebagai metode penalaran yang tidak memiliki kesahihan seperti yang dimiliki *qiyyâs*. Dia menyebut metode-metode seperti itu sebagai "ushûl mawhûmah" yaitu prinsip-prinsip di mana para mujtahid lebih menyanggarkan diri pada imajinasi atau pertimbangannya sendiri daripada tradisi. Jadi menurut al-Ghazâlî, metode penalaran dengan *mashlahah*, dalam arti *mashlahahghair mu'tabarah* tidak diperkenankan. al-Ghazâlî mengintegrasikan *mashlahah* ke dalam *qiyyâs* dengan cara mengidentifikasi kannya dengan *munâsabah* (kesesuaian, keserasian), sebagai sebuah kriteria untuk membatasi *ratio legis* dari ketentuan yang berdasarkan teks. *Mashlahah* yang tidak menjadi dalil dalam model ini secara konseptual menempati posisi *ratio legis*. Baca Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ fi 'Ilm al-Usûl*. M. 'Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi', ed. (Beirut: Dâr al-Kutub, 2000), hlm. 175-180.

Ketiga, pendapat yang lebih mendahulukan maslahat dari pada *nash*. Pendapat ini dapat diklasifikasi lagi dalam dua kelompok. Pertama, pendapat Malikiyyah dan Hanafiyyah. Mereka lebih mengamalkan maslahat dari pada *nash*, apabila *nash* tersebut bersifat *dzanni*, baik *dilalih* maupun *tsubutnya*, sedangkan maslahatnya bersifat *qoth'iy*. Kedua, Sulaiman al-Thūfī (w. 716 H) yang berpendapat boleh mengamalkan maslahat lebih dahulu dari pada *nash*, baik *nash* tersebut bersifat *qoth'iy* maupun *dzanny*. Hanya saja wilayah cakupannya pada bidang muamalat saja.¹¹⁵

Penetapan hukum untuk menjadikan maslahat sebagai dalil dalam menetapkan hukum, madzhab Maliki dan Hanbali mensyaratkan tiga hal: *Pertama*, kemaslahatan sejalan dengan kehendak syara' dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung *nash* secara umum. *Kedua*, kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan melalui maslahat itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak mudarat. *Ketiga*, kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi atau kelompok kecil tertentu.¹¹⁶

Al-Ghazali (w. 505 H/ 1111 M) meletakkan beberapa syarat sehingga maslahat dapat menjadi dalil hukum dalam melakukan *istinbath*. *Pertama*, maslahat itu sejalan dengan tindakan syara'. *Kedua*, maslahat itu tidak bertentangan dengan *nash* syara'. *Ketiga*, maslahat itu termasuk ke dalam kategori maslahat yang *dharriyah*, baik menyangkut kemaslahatan pri-

¹¹⁵ Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut. *Ijtihad*, hlm. 31-32.

¹¹⁶ Abdul Azis Dahlan (ed), *Ensiklopedi*, hlm. 1146-1147.

badi maupun kemaslahatan orang banyak. Untuk yang terakhir ini al-Ghazali juga menyatakan bahwa maslahat *hajiyah*, apabila menyangkut kepentingan orang banyak bisa menjadi maslahat *dharriyah*.¹¹⁷

Menyangkut *maslahah mursalah*, secara umum, ulama yang sepakat dengan kehujahan maslahah mursalah meletakkan tiga syarat sebagai usaha untuk membentengi penyalahgunaan konsep ini.¹¹⁸ Syarat-syarat tersebut adalah: (1) maslahat yang dimaksud harus benar-benar nyata dan tidak berdasar dugaan semata; (2) maslahat yang ingin dicapai adalah maslahat umum (*al-maslahah al-'ammah*), bukan maslahat personal (*al-maslahah al-syakhsiyah*); dan (3) maslahat yang telah ditetapkan tidak bertentangan dengan satu hukum atau ketetapan yang telah dirumuskan oleh nash ataupun ijma'.¹¹⁹ Berdasarkan persyaratan diatas, maslahat yang dikemukakan oleh para ahli ushul fiqh dapat difahami bahwa betapa eratnya hubungan antara metode *maslahat al-mursalah* dengan *Maqâshid al-syarî'ah*.¹²⁰

D. Pembagian *Maqâshid al-syarî'ah*

Dijelaskan bahwa apabila diteliti semua perintah dan larangan Allah swt., baik dalam *al-Qurân* maupun hadis yang

¹¹⁷ *Ibid.*, Lihat juga Muhammad al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ fî 'Ilm*, hlm. 175 -180.

¹¹⁸ M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia:Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1993), h. 87

¹¹⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu*, hlm. 113-114.

¹²⁰ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999) hlm. 128.

dirumuskan dalam fiqh (hukum Islam), akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya memiliki hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia.¹²¹ Kemaslahatan dalam *taklif* Tuhan dapat berwujud dalam dua bentuk: (1) bentuk hakiki, yaitu manfaat langsung dalam arti kausalitas, dan (2) dalam bentuk *majazi*, yaitu bentuk yang merupakan sebab yang membawa kepada ke-maslahatan.¹²²

Kemaslahatan itu oleh al-sythibi (w.790 H) dilihat pula dari dua sudut pandangan, yaitu (1) *maqâshid al-syârî'* (tujuan Tuhan), dan (2) *maqâshid al-mukallaf* (tujuan mukallaf). *Maqâshid al-syârî'ah* dalam arti *maqâshid al-syârî'*, berisi empat aspek, yaitu:

- a. Tujuan awal dari syariat yakni kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.
- b. Syariat sebagai sesuatu yang harus dipahami.
- c. Syariat sebagai suatu hukum *taklif* yang harus dilakukan, dan
- d. Tujuan syariat adalah membawa manusia ke bawah naungan hukum.¹²³

Aspek pertama berkaitan dengan hakikat *maqâshid al-syârî'ah*, sedangkan aspek kedua berkaitan dengan dimensi bahasa, agar syariat dapat dipahami sehingga dicapai ke-

¹²¹ Sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Anbiya (21): 107.

¹²² Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah al-Maslalah fi al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971), hlm. 5.

¹²³ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqqat fi Usûl al-Syârî'ah*, Jilid II, Cet. III (Bayrut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M), hlm. 5.

maslahatan yang dikehendakinya. Aspek ketiga berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam upaya mewujudkan kemaslahatan. Ini juga berkaitan dengan kemampuan manusia untuk melaksanakannya. Aspek yang keempat berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai mukallaf di bawah dan terhadap hukum-hukum Allah swt. (aspek tujuan syariat berupaya membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu).

Aspek kedua, ketiga dan keempat pada dasarnya panjang aspek pertama sebagai aspek inti, namun memiliki keterkaitan dan menjadi rincian dari aspek pertama. Aspek pertama sebagai inti dapat terwujud melalui pelaksanaan *taklif* (pembebanan hukum kepada para hamba) sebagai aspek ketiga. *Taklif* tidak dapat dilakukan tanpa memiliki pemahaman, baik dimensi lafal maupun maknawi sebagaimana aspek kedua. Pemahaman dan pelaksanaan *taklif* dapat membawa manusia berada di bawah lindungan hukum Tuhan, lepas dari kekangan hawa nafsu, sebagai aspek keempat. Dalam keterkaitan itulah tujuan diciptakannya syariat, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, sebagai aspek inti, dapat diwujudkan.¹²⁴ Dalam pembagian *maqâshid al-syârî'ah*, aspek pertama sebagai aspek inti menjadi sentral analisis, sebab aspek pertama berkaitan dengan hakikat pemberlakuan syariat oleh Tuhan, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.

Yusuf al-Qaradawi (lahir 1345 H/1926 M) mengkonstatir bahwa substansi *mashlahah* yang dikehendaki oleh Syariah Islam untuk ditegakkan dan dipelihara itu merupakan

¹²⁴ *Ibid.*

mashlahah yang komprehensif, integral dan holistik, yang mencakup perpaduan *mashlahah dunyawiyah*, dan *mashlahah ukhrawiyah*, *mashlahah maddiyah* dan *mashlahah rûhiyyah*, *mashlahah fardiyah* dan *mashlahah mujtama'iyyah*, *mashlahah qaumiyah khâssah* dan *maslahah insâniyyah' âmmah*, *mashlahah hâdirah* dan *mashlahah mustaqbah*. Atas dasar ini, Yusuf al-Qaradawi (lahir 1345 H/1926 M) menegaskan bahwa konsep *mashlahah* yang menjiwai Syariat Islam, tidak bisa diidentikkan dengan utilitarianisme¹²⁵ dan pragmatisme,¹²⁶ yang *nota bene* berhulu pada faham materialisme.¹²⁷

¹²⁵ Utilitarisme adalah faham atau aliran dalam filsafat moral yang menekankan prinsip manfaat atau kegunaan (*the principle of utility*) sebagai prinsip moral yang paling mendasar. Dengan prinsip kegunaan dimaksudkan prinsip yang menjadikan kegunaan sebagai tolok ukur pokok untuk menilai dan mengambil keputusan apakah suatu tindakan itu secara moral dapat dibenarkan atau tidak. Tindakan yang secara moral benar adalah tindakan yang berguna. Suatu tindakan dinilai berguna kalau akibat tindakan tersebut, secara keseluruhan, dengan memperhitungkan semua pihak yang terlibat dan tanpa membeda-bedakan, membawa akibat baik berupa keuntungan atau kebahagiaan yang semakin besar bagi semakin banyak orang. *The greatest good to the greatest number*. Faham ini menyatakan bahwa di antara semua tindakan yang kita ambil atau di antara semua peraturan yang kita pegang, yang dapat dibenarkan secara moral adalah tindakan atau peraturan yang, sejauh dapat kita perhitungkan, akan paling memajukan kepentingan banyak orang, paling menguntungkan atau paling membawa kebahagiaan mereka. Dikutip dari kamus filsafat. *Online*. Diakses 4 Mei 2018.

¹²⁶ Pragmatisme adalah aliran filsafat yang mengajarkan bahwa yang benar adalah segala sesuatu yang membuktikan dirinya sebagai yang benar dengan melihat kepada akibat-akibat atau hasilnya yang bermanfaat secara praktis. Dengan demikian, bukan kebenaran objektif dari pengetahuan yang penting melainkan bagaimana kegunaan

Hal ini sejalan dengan yang dikemukakan oleh Al-Bûthî (w. 1434 H/2013 M). ia membagi *mashlahah* menjadi dua bagian, yaitu *mashlahah dunia* (*mashlahahdunyawiyyah*) dan *mashlahah akhirat* (*mashlahahukhrawiyah*). Para ulama senantiasa membagi *mashlahah* menjadi *ukhrawiyah*: berkaitan dengan aqidah dan ibadah, *mashlahahdunyawiyyah*; terkait dengan *mu'amalat*. Al-Bûthî (w. 1434 H/2013 M) tidak membaginya seperti apa yang dilakukan oleh ulama yang lainnya, karena menurut Al-Bûthî (w. 1434 H/2013 M) pada hakikatnya segala yang ada dalam syariat Islam baik aqidah, ibadah, dan *mu'amalah* diarahkan untuk kemaslahatan manusia di dunia maupun di akhirat. Misalnya seseorang yang berpatokan kepada hukum-hukum agama dalam pergaulannya dengan yang lain, dan merupakan bentuk perintah Tuhan, ia akan memperoleh kemashlahatan di dunia, dan di akhirat nanti ia juga akan memperoleh ridha dan surga-Nya.¹²⁸

praktis dari pengetahuan kepada individu-individu. <https://id.m.wikipedia.org>. diakses 4 Mei 2018

¹²⁷ Yusuf al-Qaradawi, *Madkhâl li Dirâsat al-Syârî'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), hlm. 62.

¹²⁸ Seseorang yang beribadah, memperbanyak zikir, dan meningkatkan kepatuhannya, ia akan mendapat pahala dan ridha Tuhan di akhirat, sementara di dunia, ia juga memperoleh kemudahan jalan karena adanya jaminan dari hukum *syariat* untuk menetapkan kemaslahatan dunia. Begitu juga dalam masalah *mu'amalat*. Hanya saja, dalam segi *mu'amalat* akan menghasilkan *mashlahah* dunia secara (kongkrit) langsung. Sementara pada ibadah dan aqidah yang merupakan jalan untuk mempermudah dalam menggunakan hukum-hukum *syariat* yang berkaitan dengan *mu'amalat* akan menghasilkan *mashlahah* dunia yang tidak langsung (abstrak). Baca Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syârî'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dar al-Muttahidah, 1992), hlm. 84 - 86

Ketika Al-Bûthî (w. 1434 H/2013 M) mengartikan *mashlahah* dengan sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh *al-Syri'* (Allah swt. dan Rasul-Nya) untuk kepentingan hamba-Nya, baik dalam menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut, ia membagi *mashlahah* dalam kategori ini menjadi empat tingkatan; persis dengan al-Ghazali (w. 505 H/1111 M).¹²⁹ Perbedaannya hanya dalam

¹²⁹ al-Ghazâlî membaginya menjadi empat tingkatan yang dalam ensiklopedi Hukum Islam di sebut dengan empat tolak ukur *maslahah*, yaitu: (a) *mashlahah mujâbah* (kemaslahatan yang dikukuhkan syara' *nau'* (spesies atau macamnya); (b) *mashlahah mulâ'imah* (kemaslahatan yang dikukuhkan syara' *jins* (genus atau jenisnya); (c) *mashlahah mulghah* (kemaslahatan yang dibatalkan) oleh syara'; dan (d) *mashlahah gharîbah* (kemaslahatan yang didiamkan) oleh syara'. (Baca Abdul Aziz Dahlan (ed.) et. Al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. I (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1041).

Menurut pemahaman penulis, empat istilah di atas yang dipakai oleh al-Ghazâlî dan al-Bûthî memiliki persamaan dan perbedaan tipis. Persamaannya adalah kesamaan definisi dan maksud, walau dengan istilah yang berbeda, yaitu antara istilah *mashlahah mujâbah*nya al-Ghazâlî dengan *mashlahah mu'âtsirah*-nya al-Bûthî. Kesamaan maksud dan istilah untuk tingkatan kedua, yaitu *maslahah mulâ'imah*. Sedangkan tingkatan ketiga; antara al-Ghazâlî dengan al-Bûthî ada perbedaan istilah dan pengertian, hanya saja pada tingkatan ini keduaanya sama-sama menolak sebagai bagian dari *maslahah* yang boleh dipakai. Pada tingkatan *maslahah* yang keempat ada perbedaan istilah, namun pengertiannya sama akan tetapi memiliki kesimpulan yang berbeda, yaitu al-Ghazâlî menolak *maslahah Gharîbah* (*mursalah*) sebagai salah satu dari beberapa *maslahah* yang boleh digunakan, sedang al-Bûthî memperbolehkannya, bahkan ia berhujjah telah disepakati oleh para sahabat, tabiin dan empat imam mazhab fiqh terkenal.

penggunaan istilah yang berbeda, yaitu: (a) *mashlahah mu'âtsirah*, (b) *mashlahah mulâ'imah*, (c) *mashlahah munâsibah gharîbah* dan (d) *mashlahah mursalah*. Kemudian al-Bûthî menjelaskan bahwa *maslahah mu'âtsirah* dan *mulâ'imah* terdiri dari dua macam *maslahah* yang disepakati oleh jumhur ulama kebolehan penggunaannya. *Maslahah* yang ketiga, yaitu *mashlahah munâsibah gharîbah* adalah *maslahah* yang disepakati untuk tidak boleh digunakan, karena dasar acuan *maslahahnya* adalah *zhan* (dugaan), yang maksudnya adalah adanya *maslahah* baru sebatas *zhan* dan tidak termasuk ke dalam bagian lima *maqâshidsyar'iyyah*. Berbeda dengan *maslahah mursalah* yang maslahahnya tidak *zhan*, tapi sudah yakin masuk dalam salah satu dari lima *maqâshid syar'iyyah* dan tidak bertentangan dengan syara'; tidak ada perintah dan anjuran, juga tidak ada larangan dan kemakruhan,¹³⁰ atau didiamkan oleh syara'.

Kemaslahatan dapat diwujudkan jika lima unsur pokok (*usul al-khamrah*) dapat diwujudkan dan dipelihara. Kelima unsur pokok itu menurut al-sythibi (w. 790 H), adalah *din* (agama), *nafs* (jiwa), *nasl* (keturunan), *mal* (harta), dan *aql* (akal).¹³¹ Para ulama menyatakan, bahwa kelima prinsip ini telah diterima secara universal. Dalam menganalisis tujuan kewajiban syariat ditemukan bahwa syariat memandang kelima hal tersebut sebagai sesuatu yang mesti dilakukan. Kewajiban-kewajiban syariat bisa dibagi menjadi dua ke-

¹³⁰ Al-Bûthî, *Dhawâbith*, hlm. 285-288.

¹³¹ *Ibid.*, hlm. 10.

lompok, kelompok positif: adalah ibadah, adat kebiasaan dan muamalah; dan preventif: adalah *jinayat* (hukum pidana).¹³²

Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu dibagi kepada tiga tingkatan kebutuhan, yaitu *dharuriyat* (kebutuhan primer, mesti), *hajiyat* (kebutuhan sekunder, dibutuhkan), *tahsiniyat* (kebutuhan tersier).¹³³ Hal ini sejalan dengan pandangan al-Gazâli. Beliau menyebutkan bahwa berdasarkan segi ada tidaknya ketegasan justifikasi Syara' (*syahâdat al-syar'i*), *mashlahah* dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) *mashlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi Syara' terhadap penerimanya (*mashlahah mu'tabarah*);¹³⁴ (2) *mashlahah* yang mendapat

¹³²Ibadat bertujuan melindungi agama. Misalnya keimanan dan ucapan kalimat syahadat, salat, zakat, puasa dan haji. Adat bertujuan melindungi jiwa dan akal. Mencari makanan, minuman, pakaian, dan tempat tinggal adalah contoh adat. Muamalah juga melindungi jiwa dan akal, tetapi dengan melalui adat. Jinayat sebagai benteng terpeliharanya kelima maslahah di atas, seperti *qisas* dan *diyat* untuk melindung jiwa, *hudud* untuk melindungi keturunan dan akal. Lihat *Ibid*, hlm. 8-10

¹³³Lihat Al-muwafaqot, II, hlm 8 , Amir Syarifuddin, hlm. 208. Lihat pula Satria Effendi M. Zein, hlm. 233. Bandingkan dengan Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq al-Syathibi's Life and Thought*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad dengan judul Filsafat Hukum Islam Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syathibi, Cet. I (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 245.

¹³⁴Misalnya pemeliharaan jiwa manusia. Ini merupakan kemaslahatan yang harus diwujudkan. Keharusan perwujudan ini ditunjukkan oleh Allah sebagai *al-Syâri'* dalam *al-Qurân* yang termaktub dalam surat al-Baqarah ayat 178 yang menyatakan tentang pelaksanaan hukum *Qishâsh*. Demikian juga dengan pembebanan hukum terhadap pencuri, yaitu dalam surat al-Maidah ayat 38, di mana hal ini merupakan realisasi dari kemaslahatan pemilikan harta benda yang ditunjukkan oleh *al-Syâri'*. Sedangkan dalam rangka menjaga

ketegasan justifikasi Syara' terhadap penolakannya (*mashlahah mulgah*);¹³⁵ dan (3) *mashlahah* yang tidak mendapat ketegasan justifikasi Syara', baik terhadap penerimanya maupun penolakannya (*mashlahah mursalah*).¹³⁶

Muhammad Muslehuddin juga melihat bahwa kategorisasi *mashlahah* dengan trilogi *mashlahah mu'tabarah, mashlahah*

kemaslahatan keturunan dan kehormatan manusia, Allah melarang untuk mendekati zina. Kemaslahatan ini termaktub dalam surat al-Isra ayat 32. Baca lebih lanjut Kutbuddin Aibak, 2013, "Penalaran *Istishlhi* Sebagai Metode Pembaharuan Hukum Islam", *al-Manhaj*, Jurnal Kajian Hukum Islam VoL. VII No.2, Juli 2013. Hlm. 174

¹³⁵ Contoh yang populer dalam literatur fikih adalah fatwa seorang fakih al-Lays tentang seorang raja yang melakukan persetubuhan dengan istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Hukum yang ditetapkan oleh fakih terhadap raja tersebut adalah melaksanakan puasa dua bulan berturut-turut sebagai pengganti kewajiban memerdekaan budak. Menurut sang fakih, bagi seorang raja keharusan memerdekaan budak sebagai sanksi hukum tidak akan mampu memberikan dampak positif sehingga ia dapat menghormati bulan Ramadhan dan menjalankan ibadah puasa. Hal ini disebabkan oleh mudahnya seorang raja memerdekaan budak karena kondisi kehidupannya yang serba mewah. Oleh karenanya keharusan berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai sanksi pada urutan kedua sebagaimana yang ditegaskan oleh Nash harus didahului pelaksanaannya karena dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan hukum. Lihat *ibid.*

¹³⁶ Abû Hâmid Muhammad al-Gazâlî, *al-Mustashfa*, hlm. 414.

Dalam perspektif kesejarahan hukum Islam, contoh *mashlahah mursalah* yang selalu dikedepankan adalah pemberlakuan penjara, pencetakan uang dan penetapan pajak terhadap pemilik tanah pertanian dan pajak penghasilan. Di samping itu terdapat contoh yang sangat populer dalam sejarah yaitu pembukuan mushaf *al-Qurân*. Lihat kembali Kutbuddin Aibak, 2013, "Penalaran", hlm. 175.

mulghah dan *mashlahah mursalah* tetap harus mempertimbangkan dimensi kepentingan masyarakat dan realitas sosial yang terus berubah sehingga hukum Islam (Syariah) harus bergerak seiring sejalan dengan perubahan realitas sosial yang terjadi, yang pada gilirannya fleksibilitas hukum Islam (Syariah) dapat dipertahankan.¹³⁷ Di sisi lain, al-Gazâlî juga mengkategorisasi *mashlahah* berdasarkan segi kekuatan substansinya (*quwwatiha fi dzâtiha*). *Mashalahah* itu dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) *mashlahah* level *dharûrât*, (2) *mashlahah* level *hâjât*, dan (3) *mashlahah* level *tâhsînat/tâzyînat*. Masing-masing bagian disertai oleh *mashlahah* penyempurna/pelengkap (*takmilah/tatimmah*). Pemeliharaan lima tujuan/prinsip dasar (*al-ushûl al-khamsah*) yang berada pada level *dharûrât* merupakan level terkuat dan tertinggi dari *mashlahah*. Kelima tujuan/prinsip dasar mencakup (1) memelihara agama (*hifz al-dîn*), (2) memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), (3) memelihara akal pikiran (*hifz al-'aql*), (4) memelihara keturunan (*hifz al-nasl*), dan (5) memelihara harta kekayaan (*hifz al-mâl*).¹³⁸

Abû Ishâq al-Syâthibi juga mengkategorisasi *mashlahah* menjadi 3 (tiga) macam, yaitu (1) *darûriyyah*, (2) *hâjyyah*, dan (3) *tâhsîniyyah*.¹³⁹ Pengkategorian yang dilakukan oleh Al-Sythibi kedalam tiga macam *Maqasid*, perlu dilihat dalam dua kelompok besar pembagian yaitu segi keduniaan dan segi keahiratan. al-Sytibi memang tidak menyebutkan pembagian terakhir ini, akan tetapi apabila memahami pemikiran al-Sythibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat* bahwa *al-Maqasid* ada-

¹³⁷ Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of*, hlm. 160.

¹³⁸ Abû Hâmid Muhammad al-Gazâlî, *al-Mustashfa*, hlm. 417.

¹³⁹ Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi*, hlm. 73.

lah kemaslahatan,¹⁴⁰ dapat dikatakan bahwa ia juga membagi maqasid atau tujuan hukum kepada orientasi kandungan. Kedua kandungan itu adalah: *al-mashâlih al-Dunyawiyah* (tujuan kemaslahatan dunia) dan *al-mashâlih al-Ukhrowiyah* (tujuan kemaslahatan akhirat).

Kebutuhan *dharriyat* ialah tingkatan kebutuhan yang harus ada sehingga disebut kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akherat. Untuk memelihara kelima unsur pokok (memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal) inilah syariat Islam diturunkan. Semua perintah dan larangan syariat bermuara kepada pemeliharaan lima unsur pokok ini.¹⁴¹ Al-Syâthibi menjelaskan bahwa *dharûriyyah* ialah sesuatu yang tidak boleh tidak ada demi tegaknya kebaikan dan kesejahteraan, baik me-

¹⁴⁰ Kemaslahatan dalam syariat Islam tersebut dapat diibaratkan dengan lampu-lampu pengatur lalu lintas jalan raya. Lampu merah melambangkan larangan (haram) dalam syariat Islam yang jika dilanggar akan menimbulkan bahaya bagi kehidupan manusia. Bukankah pengendara sepeda motor yang nekad melintas saat lampu merah kemungkinan besar akan mengalami bahaya kecelakaan yang umumnya antara masuk rumah sakit atau masuk kubur (meninggal). Lampu kuning melambangkan syubhat (antara haram dan halal) dalam syariat Islam yang sebaiknya tidak dilanggar karena jika dilanggar akan menimbulkan bahaya juga walaupun tidak seperti melanggar larangan (lampu merah). Sedangkan lampu hijau melambangkan perintah (wajib) yang jika dilaksanakan akan memberikan kemaslahatan bagi manusia. Jelasnya, jika manusia mentaati aturan-aturan *syariah*, maka akan diperoleh kemaslahatan dalam menjalani lalu lintas kehidupan di dunia, serta kebahagiaan hidup di akherat.

¹⁴¹ Lihat Satria Effendi M. Zein, hlm. 235.

nyangkut urusan ukhrawi maupun urusan duniawi. Manakala ia lenyap, tidak dapat terwujud kehidupan duniawi yang tertib dan sejahtera; bahkan, yang terwujud ialah kehidupan duniawi yang *chaos* dan kehidupan ukhrawi yang celaka dan menderita. *Dharûriyyah* itu mencakup upaya-upaya memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara keturunan, memelihara harta kekayaan, dan memelihara akal budi. Kelima maslahat ini, disebut dengan *al-mashlahat al-khamsah* yang telah diterima oleh ulama secara universal.¹⁴²

Kebutuhan *hajiyat*, ialah kebutuhan-kebutuhan sekunder, bila tidak diwujudkan tidak sampai mengancam keselamatan, melainkan manusia akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan ini. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan) merupakan bukti kepedulian syariat Islam terhadap kebutuhan *hajiyat*. Dalam lapangan ibadat, disyariatkan berbagai *rukhsah* (keringanan) ketika muncul kesulitan dalam melaksanakan perintah-perintah *taklif*. Misalnya Islam membolehkan tidak berpuasa Ramadhan bagi yang bepergian (*musafir*) atau sakit, tetapi harus diganti puasa di hari-hari lain di luar bulan Ramadan. Demikian juga dibolehkan menjamak dan mengqasar salat baginya. Dalam lapangan muamalah disyariatkan banyak macam kontrak (*akad*) serta berbagai macam jual beli, sewa menyewa, perseroan (*syirkah*) dan *mudharabah* (berniaga dengan modal orang lain dengan perjanjian bagi laba) serta berbagai hukum *rukhsah* dalam muamalah. Dalam lapangan ‘*uqubat* (sanksi pidana), Islam mensyariatkan bagi pembunuhan tidak sengaja,

¹⁴² Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, Jilid I, Juz ke-2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 7-13.

dan menangguhkan hukuman potong tangan bagi pencuri yang terdesak menyelamatkan jiwanya dari kelaparan. Sebab suatu kesempitan menimbulkan keringanan dalam syariat Islam.¹⁴³

Adapun *hâjiyyah*, dalam pandangan al-Syâthibi, ialah sesuatu yang dibutuhkan dari sisi kemampuannya mendaftarkan kelapangan dan menghilangkan kesempitan yang biasanya membawa kepada kesukaran dan kesusahan yang diringi dengan luputnya tujuan/sasaran. Apabila *hâjiyyah* tidak diperhatikan akan muncul kesukaran dan kesusahan, tetapi tidak sampai menimbulkan kerusakan yang biasanya terjadi pada *mashlahahdharûriyyah*, yang bersifat umum. Kategori *hâjiyyah* sesungguhnya mengarah kepada penyempurnaan *dharûriyyah*, dengan tegaknya *hâjiyyah*, akan lenyap segala *masyaqqah* dan tercipta keseimbangan dan kewajaran, sehingga tidak menimbulkan ekstrimitas (*ifrât wa tafrit*).¹⁴⁴ Memaksakan diri keluar dari kebutuhan *hijiyat* justru tidak akan memberikan kemasalahatan. Jadi, kebutuhan *hijiyat* berfungsi untuk memperluas tujuan *maqshid* dan menghilangkan keketatan makna harfiah yang penerapannya membawa kepada rintangan dan kesulitan yang akhirnya merusak *maqshid*. Jika *hajiyat* tidak dipertimbangkan bersama dengan *dharriyat*, manusia secara keseluruhan akan mengalami kesulitan. Rusaknya *hijiyat* tidaklah merusak seluruh *maslahat* seperti yang diakibatkan *dharriyat*.¹⁴⁵

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, hlm. 9-14.

¹⁴⁵ Syatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid II, hlm. 10-11.

Kebutuhan *tahsiniyat*, ialah mengambil apa yang sesuai dengan kebiasaan (adat) yang paling baik dan menghindari cara-cara yang tidak disukai oleh orang-orang yang bijaksana.¹⁴⁶ Kebutuhan *tahsiniyat*, merupakan tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari unsur pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini sebagai kebutuhan pelengkap, seperti hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntunan norma dan akhlak. Dalam berbagai bidang kehidupan, seperti ibadat, muamalah dan *'uqubat*, Allah swt. telah mensyariatkan hal-hal yang berkaitan dengan kebutuhan *tahsiniyat*. Dalam lapangan ibadat, misalnya Islam mensyariatkan bersuci baik dari najis maupun hadas, baik pada badan maupun pada tempat dan lingkungan. Islam menganjurkan berhias ketika hendak ke masjid, menganjurkan banyak ibadah sunah. Dalam lapangan muamalah, Islam melarang boros, kikir, menaikan harga, monopoli, dan lain-lain. Dalam bidang *'uqubat* Islam mengharamkan membunuh anak-anak dan perempuan atau menyiksa mayat dalam perang.¹⁴⁷

Sedangkan *tahsîniyyah* menurut pendapat al-Syâthibi, ialah sesuatu yang berkenaan dengan memperhatikan kebiasaan-kebiasaan yang baik dan menghindari kebiasaan-kebiasaan yang buruk, berdasarkan pertimbangan akal sehat. Hal ini sering disebut dengan *makârim al-akhlâq*. Bagi al-

¹⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 11

¹⁴⁷ Lihat Satria Effendi M. Zein, hlm. 236.

Syâthibi, keberadaan *tahsîniyyah* bermuara kepada kebaikan-kebaikan yang melengkapi prinsip *mashlahah darûriyyah* dan *mashlahah hâjiyyah*; ini karena ketiadaan *tahsîniyyah* tidak merusak urusan *darûriyyah* dan *hâjiyyah*; ia hanya berkisar pada upaya mewujudkan keindahan, kenyamanan dan kesopanan dalam tata hubungan sang hamba dengan Tuhan dan dengan sesama makhluk-Nya.¹⁴⁸ Ketiga tingkatan kebutuhan (*mashalih*) tersebut pada dasarnya saling berkaitan antara satu sama lainnya. *Mashalih tahsiniyat* adalah bersifat pelengkap bagi *mashalihhâjiyat*, yang juga menjadi pelengkap bagi masalih daruriyat. *Mashalih daruriyat* adalah dasar dari semua *mashalih*.¹⁴⁹

Dengan demikian konsep *maqâshid al-syârî'ah* berorientasi kepada kemaslahatan¹⁵⁰ bagi manusia, terutama yang ber-

¹⁴⁸ Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, hlm. 9-10.

¹⁴⁹ Lihat al-Syatibi, hlm. 16-17.

¹⁵⁰ Tâhir ibn 'Âsyûr berpendapat bahwa *mashlahah* dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu *mashlahah 'ammâh* dan *mashlahah khâssah*. Yang disebut pertama ialah sesuatu yang berisi kebaikan/kemanfaatan bagi seluruh masyarakat atau mayoritas masyarakat, seperti pemeliharaan harta benda dari bahaya kebakaran dan tenggelam. Jenis *mashlahah 'ammâh* inilah yang merupakan perhatian sebagian besar legislasi *al-Qurân* dan Sunnah. Baca Tâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syârî'ah al-Islâmiyyah* (Kairo: Dar al-Salâm, 1427 H/2006 M), hlm.63.

'Abdullah Yahya al-Kamâli berpendapat bahwa dalam rangka pengembangan hukum Islam, harus dipahami 3 (tiga) model kategorisasi *mashlahah*. Pertama, kategorisasi *mashlahah* yang meliputi *mashlahah mu'tabarah*, *mashlahah mulgah*, dan *mashlahah mursalah*. Kedua, kategorisasi *mashlahah* yang mencakup *al-mashâlih al-darûriyyâh*, *al-mashâlih al-hâjiyyâh*, dan *al-mashâlih al-tahsîniyyah*. Ketiga, kategorisasi *mashlahah* yang terdiri atas *mashlahat al-dîn*, *mashlahat al-nafs*, *mashlahat al-'aql*, *mashlahat al-nasl*, dan *mashlahat al-mâl*. Rujuk kembali 'Abdullah

kaitan dengan lima kebutuhan dasar manusia yang bersifat universal dengan tingkat kebutuhan yang bertingkat namun saling melengkapi. Usahamewujudkan pemeliharaan lima unsur pokok berupa *din* (agama), *nafs* (jiwa), *nasl* (keturunan), *mal* (harta), dan *aql* (akal), al-Syatibi membagi *maqâshid al-syarî'ah* kepada tiga macam.¹⁵¹ Pertama, dari sisi sumber timbulnya, *maqâshid al-syarî'ah* akan terbagi ke dalam dua kategori: *maqâshid* pembuat syari'at (Allah dan Rasul-Nya), dan *maqâshid* penerima syari'at, *al-mukallaf* (manusia). Pembagian ini tercermin dengan keberadaan tujuan pembuat syari'at yang mencakup seluruh kemaslahatan bagi umat manusia, dan tercermin pula dengan penyelarasan antara tujuan manusia *mukallaf* dengan tujuan pembuat syari'at (Allah dan Rasul-Nya). Kedua, klasifikasi dari sisi universalitas, terbagi menjadi dua kategori: *maqâshid al-kulliyah* dan *al-juz'iyyah*. *maqâshid al-kulliyah* adalah tujuan syari'at universal yang secara tangkas dapat dipahami oleh akal. Sedangkan yang dimaksud dengan *maqâshid al-juz'iyyah* adalah tujuan-tujuan yang bersifat spesifik pada satu hukum, dan biasa diungkapkan oleh fuqaha dengan istilah hikmah, rahasia atau sebab. Ketiga, pembagian dari sisi orisinalitas, terbagi ke dalam dua kategori yaitu: *ashliyah* (autentik) dan *tabâ'iyyah* (pelengkap). *Maqâshid ashliyah* adalah tujuan utama yang sengaja direncanakan oleh pembuat syari'at (Allah dan rasul-Nya), seperti tujuan –terciptanya regenerasi umat manusia- adalah tujuan utama dari disyari'atkannya pernikahan. Terpenuhinya kebutuhan biologis bagi pasangan

Yahya al-Kamâli, *Maqâshid al-Syarî'ah fi Dau' Fiqh al-Muwâzanât* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1421 H/2000 M), hlm. 26-28, 111-116, dan 147-164.

¹⁵¹ Syatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid II, hlm. 5.

suami istri adalah merupakan *maqâshid tabâ'iyyah* (tujuan pelengkap) sebagai penyempurna dari tujuan utama. Allah menurunkan syari'at (aturan hukum) tiada lain selain agar manusia dapat mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*Jalbu al-Mashâlîh wa Dar'u al-Mafâsid*). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri.

Selain ituada juga ulama' membagi *maqâshid* kepada tiga tingkatan, yaitu *maqâshid 'âmmah* (General *maqâshid*/tujuan-tujuan umum), *maqâshid khsâhshah* (Specific *maqâshid* /tujuan-tujuan khusus) dan *maqâshid juz`iyah* (Partial *maqâshid* / tujuan-tujuan parsial).¹⁵² *Maqâshid 'âmmah* adalah nilai dan makna umum yang ada pada semua kondisi tasyri' atau di sebagian besarnya, seperti keadilan, kebebasan, keadilan dan kemudahan. *Maqâshid Khsâhshah* adalah maslahat dan nilai yang ingin direalisasikan dalam satu bab khusus dalam syariah, seperti tujuan tidak merendahkan dan membahayakan perempuan dalam system keluarga, menakut-nakuti masyarakat dan efek jera dalam memberikan hukuman, menghilangkan *gharar* (ketidakjelasan) dalam muamalat, dan lainnya. Sedang *maqâshid juz`iyah* adalah tujuan dan nilai yang ingin direalisasikan dalam pentasyri'an hukum tertentu, seperti tujuan kejujuran dan hafalan dalam ketentuan persaksian lebih dari satu orang, menghilangkan kesulitan

¹⁵² Baca dalam M.Amin Abdullah, *Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Nrgara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)*, Jurnal: Media Syari'ah dan Pranata sosial.

pada hukum bolehnya tidak berpuasa bagi orang yang tidak sanggup berpuasa karena sakit, bepergian atau lainnya.¹⁵³

Di sisi yang lain, piramida *maqâshid syarî'ah* terdiri dari tiga tingkatan, yaitu *dharâriyah*, *hâjiyah* dan *tahsîniyah*.¹⁵⁴ Sedangkan penelitian para ulama' klasik, *al-Maqâshid al-dharûriyah* dalam membuat syariah Islam terangkum dalam penjagaan lima hal pokok dalam kehidupan, yaitu: menjaga agama (*hifzh al-dîn*), menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*) dan menjaga harta (*hifzh al-mâl*). Para ulama' klasik, semisal al-Ghazali dan al-Sythibi menyebutnya dengan *al-kulliyah al-khamsah* yang menurut mereka dianggap sebagai *ushûl al-syariah* dan merupakan tujuan umum dari pembuatan syariah tersebut.¹⁵⁵

Ulama' klasik menyusun *maqâshid al-syarî'ah* dalam tingkatan yang bersifat piramida, yang dimulai dari *maqâshid 'ammah* sebagai pusatnya kemudian bercabang-cabang menjadi *maqâshid khashshah* dan terakhir *maqâshid juz'iyah*. Kemudian dari sisi yang lain dimulai dari *al-dharûriyah*, *hâjiyah* kemudian *tahsîniyah*. Mereka menyusun urutan prioritas ketika didapati pertentangan antara *maqâshid* satu dengan lainnya, yaitu mendahulukan penjagaan agama atas jiwa, akal dan seterusnya. Meski kelihatannya teori ini sederhana, ternyata aplikasi teori ini dalam realitas sangat sulit dan rumit. Karena itu muncul pandangan lain di antara ulama kontem-

¹⁵³ Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hlm. 15-17; Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach* (Herndon: IIIT, 2008), hlm. 5.

¹⁵⁴ Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâcid*, hlm. 17.

¹⁵⁵ Al-Ghazali, *al-Mustashfâ* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 174.

porer semisal Jamaludin 'Atiyah dan Jasser Auda yang berbeda dengan susunan klasik di atas. Mereka berpendapat bahwa *maqâshid al-Syarî'ah* dengan segala tingkatannya bukan merupakan susunan/bangunan yang bersifat pyramid. *Maqâshid* terbagi antara yang atas dengan yang bawah, ia merupakan lingkaran-lingkaran yang saling bertemu dan bersinggungan (*dawir mutadkhilah wa mutaqthî'ah*, yang hubungannya saling terkait satu dengan lainnya).¹⁵⁶

Oleh karena itu tidak boleh membatasi konsep *maqâshid* sebatas yang ditetapkan oleh ulama klasik. Hal ini disebabkan perkembangan dan perubahan zaman berefek pada perubahan hukum. Sesuatu pada masa klasik dianggap tidak berharga bisa jadi saat ini menjadi berharga dan bernilai. Seperti berbagai komoditas, jenis tumbuhan, jenis pekerjaan dan lainnya. Begitu juga, sesuatu pada kondisi dan tempat tertentu sangat berharga tetapi pada kondisi dan tempat yang lain menjadi tidak berharga.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Jasser Auda, *Maqcid al-Ahkm al-Shar'iyyah wa 'Ilaluha*, diunduh dari http://www.jasserauda.net/modules/Research_Articles/pdf/article1A.pdf.

¹⁵⁷ Hal ini, menurut Jasser Auda, karena bagaimanapun *maqcid* adalah produk penelitian (*istiqra'*) para ulama' mujtahid dari teks-teks Syariah. Sedangkan *istiqra'* merupakan refleksi dari *tashawwur* teoritis yang ada pada diri mujtahid. *Tashawwur* ini bisa berubah sesuai dengan perkembangan pemikiran, kecerdasan dan perubahan kondisi serta waktu. Jasser Auda menganalogikan hal ini dengan alam semesta, yang mana pengetahuan manusia atasnya berkembang dan pemahaman manusia berubah dari zaman ke zaman seiring dengan penemuan-penemuan ilmiah dan teknologi yang terus berkembang. Lihat lebih lanjut, Jasser Auda, *Fiqh al-Maqasid*, hlm. 18-19; Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, hlm. 21-24

Dari uraian di atas, dari segi muatan maslahah harus diperlihara, *maqâshid al-syari'ah* terbagi tiga: *mashlahah dharîriyah*,¹⁵⁸

¹⁵⁸ Legalitas pemeliharaan *mashlahah dharîriyah* terdapat dalam *al-Qur'an* surat al-An'am ayat 151-152:

قُلْ تَعَاوُلُ أَتُلُّ مَا حَرَمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ضَالِّ شُرِكُوا بِهِ شَيْئًا ضَرِبَ الْدِينُ إِحْسَانًا ضَوَالًا
تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَهْلَاقٍ ضَرْبَنَ تَرْزُقُكُمْ وَأَيَّاهُمْ ضَوَالًا تَقْرِيبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا
بَطَنَ ضَرِبَنَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِالْحَقِّ عَذَّلُكُمْ وَصَاصَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ
وَلَا تَقْرِيبُوا مَالَ الْيَتَيمِ إِلَيْهِ بِالْتَّيْهِي أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَا شَدَّدَهُ ضَرِبَنَ أَوْفُوا الْكُبِيلَ وَالْبَيْزَانَ
بِالْقُسْطِ ضَرِبَنَ لَا تُكَافَّ نَسْنَسًا إِلَيْهَا ضَرِبَنَ وَإِذَا قَاتَلْتُمْ فَاعْدُوْهُمْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى ضَرِبَنَ وَعَهْدَ اللَّهِ
أَوْفُوا عَذَّلُكُمْ وَصَاصَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekuatkan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya). Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 149.

Ayat di atas menyebutkan beberapa *mashlahah* yang harus dipelihara; *Mashlahah* agama disebutkan dalam kalimat "janganlah kamu mempersekuatkan sesuatu dengan Dia". *Mashlahah* jiwa disebutkan dalam kalimat, "dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, kami akan memberi rezki kepadamu

*mashlahah hâjiyah*¹⁵⁹ dan *mashlahah tâhsîniyah*. Dari segi tingkatannya, *maqâshid al-syarî'ah* terbagi dua, yaitu: *maqâshid ashliyyah* dan *maqâshid tâbi'ah*. Dari segi kandungan *maqâshid*, *maqâshid al-syarî'ah* terbagi tiga, yaitu: *maqâshid 'âmmah*, *maqâshid khâshshah*, dan *maqâshid juziyyah*.

Selain pembagian di atas, Jamaluddin Athiyyah (lahir. 1346 H)¹⁶⁰ memiliki teori tersendiri tentang *maqâshid al-syarî'ah* layaknya para pembaharu *maqâshid al-syarî'ah* kelas elit seperti al-Qardhawi, Muhammad al-Ghazali, al-Raisuni, Ibn Asyur

dan kepada mereka. *Mashlahah* keturunan disebutkan dalam kalimat “dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi. *Mashlahah* harta disebutkan dalam kalimat “Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih berrnanfaat, hingga sampai ia dewasa.

¹⁵⁹ Pemeliharaan *mashlahah hâjiyah* disebutkan dalam *nash*, di antaranya adalah surat al-Maidah ayat 6 : مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ بَنْ : حَرَجَ وَلَكُنْ يُرِيدُ لِيَطْهُرَكُمْ وَلِيُتَبَّعَ نِعْمَةُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ شَكُورُونَ (Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur). Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 108.

¹⁶⁰ Iaterlahir di desa Kumun Nur di daerah Dakhaliyyah, Mesir 22/11/1346 H. bertepatan 12/5/1928 M. dari keluarga menengah, ketika Jamaluddin Athiyyah baru berumur dua bulan, keluarganya berpindah ke Kairo. ia kemudian masuk ke fakultas Hukum jurusan Studi Undang-undang di Universtas al-Fuad al-Awwal (sekarang Kairo University) dan lulus tahun 1948 M. ia meraih gelar Diploma Syariah di Fakultas Hukum pada tahun 1950 M. setelah itu ia berangkat melanjutkan studinya di Swiss, tapatnya di Geneve University pada tahun 1960 M. Kemudian ia pindah ke Kuwait untuk bekerja sebagai pengacara. Kemudian ia pulang ke Kairo untuk bekerja sebagai Super Visor di *al-Mâ'had al-'Alami li al-Fîkr al-Islâmi* selama 4 tahun, mulai 1988-1992. Baca lebih lanjut Muhammad 'Amud Shofy, *Gerbong*, hlm. 75.

dan yang lain. Berawal dari gencarnya pembahasan apakah *al-maqâshid al-Dhariyyah* hanya terbatas pada hasil rangkuman ulama klasik yang berjumlah lima.¹⁶¹

Dalam tataran praktis yang dinaungi oleh empat ruang gerak dari lima *maqâshidal-kulliyah* yang sudah mendinasti begitu lamanya, Jamaluddin mengembangkannya menjadi dua puluh (24) *maqâshid*. Sebab gerak *Maqâshid al-syarî'ah* di-terapkan (di-*tathbq*-kan) dalam empat ruang gerak. Dan dalam tiap ruang gerak ini *al-maqâshidal-kulliyah* ini tidak mesti berjumlah lima buah. Empat ruang gerak ini adalah: ruang individu, ruang keluarga, ruang umat, dan ruang kemanusiaan.¹⁶²

Pertama: *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Ruang Individu. Bagian ini terdiri dari *Hifzh al-Nafs* (menjaga jiwa-raga), *I'tibâr al-'Aql* (memberdayakan akal), *Hifzh Tadayyun* (menjaga keberagamaan), *Hifzh 'Irdh* (menjaga harga diri), dan *Hifzh al-Mâl* (menjaga Harta). Kedua: *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam ruang keluarga. Jamaluddin membuat khusus *Maqâshid al-Syarî'ah* ini bertolak dari pemikiran al-Ghazali perihal tujuan-tujuan pernikahan secara umum. Bagian kedua ini terdiri atas *Tanzhîm al-'alqah bain al-Jinsain* (mengatur ikatan antar dua jenis manusia), *hifzh al-nasl* (menjaga perkembangbiakan), *tahqîq al-sakn wa al-mawaddah wa al-rahmah* (realisasi ketentraman, keramah-tamahan dan kasih saying), *Hifzh al-nasab* (menjaga nasab), *hifzh al-tadayyun fi al-usrah* (menjaga keberagamaan dalam keluarga), *tanzhîm al-jâni'b al-Mu'assasiy li al-usrah* (meregulasi

¹⁶¹ Jamaluddin Muhammad Athiyyah, *Nahwu Taf'il maqâshid al-syarî'ah*, cet. II (Virginia, AS: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 95-104.

¹⁶² *Ibid.*, hlm. 132.

sisi keorganisasian bagi keluarga), dan *Tanzhîm al-jânib al-mâliy li al-usrah* (meregulasi sisi finansial bagi keluarga).

Ketiga: *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam lingkup umat. Bagian ini berkaitan langsung dengan *al-tanzhîm al-mu'assasiy li al-ummah* (peregulasi keorganisasian bagi umat), *hifzh al-amn* (menjaga stabilitas keamanan), *Hifzh al-'adl* (menegakkan keadilan), *hifzh al-dîn wa al-akhâlk* (menjaga agama dan akhlak), *al-ta'âwun wa al-tadhâmun wa al-takâful* (menjalin kerja sama, solidaritas dan kebersamaan), *nasyr al-'ilm wa hifzh 'aql al-ummah* (menyebarluaskan ilmu dan menjaga akal umat), dan *imârah al-ardh wa hifzh tsarwah al-ummah* (membangun dunia dan menjaga kesejahteraan umat). Sedangkan yang keempat: *Maqâshid al-Syarî'ah* untuk kemanusiaan. Bagian akhir ini terdiri atas *al-ta'âruf wa al-ta'âwun wa al-takmul* (saling mengenal, saling bekerja sama dan berintegrasi), *tahqîq al-khilâfah al-'ammah li al-insân fi al-ardh* (merealisasikan suksesi tugas Tuhan secara umum bagi manusia di muka bumi), *tahqîq al-salâm al-alamî al-qâ'im 'alâ 'adl* (mewujudkan kedamaian di bawah bumi berdasarkan keadilan), *al-himâyah al-dauliyyah li huqûq al-insân* (melindungi hak-hak manusia secara universal), serta *nasyr da'wah al-Islâm*.¹⁶³

¹⁶³ *Ibid.*, hlm. 135-163.

Dari uraian di atas, penulis memetakan pembagian *maqâshid al-syarî'ah* dilihat dari beberapa segi. Pertama, dari segi cakupannya *maqâshid* dibagi menjadi *maqâshid 'âmmah*, *maqâshid khâshshah* dan *maqâshid juziyyah*. Kedua, dari segi muatan *mashlahahnya*, *maqâshid* terbagi kepada *maqâshid al-dharûriyt*, *maqâshid al-hâjiyat*, dan *maqâshid al-tahsiniyyât*. Ketiga, dari segi kekuatan untuk menentapkan, *maqâshid* dibagi kepada *maqâshid qath'iyyah*, *maqâshid zhanniyah*, dan *maqâshid wahmiyyah*. Keempat, dari segi tingkatnya, *maqâshid* dibagi kepada

E. Metode dan Esensi *Maqâshid al-Syarî'ah*

Sumber utama ajaran Islam adalah *al-Qurîn* dan Hadits. *Al-Qurân* adalah firman Allah swt., sejatinya Allah sajalah yang paling mengetahui maksud dan isinya. Manusia bagimana-pun tidak dapat mengetahui isi *al-Qurân* seutuhnya. Namun demikian, karena *al-Qurân* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. *khitabnya* ditujukan kepada manusia, ada keharusan bagi manusia untuk senantiasa berusaha memahami isi *al-Qurân* tersebut.¹⁶⁴ Disamping pemahaman terhadap ayat-ayat *al-Qurân*, perlu pula memahami hadits Nabi sebagai sumber kedua hukum Islam. Dalam dua sumber inilah pencarian *maqâshid al-syarî'ah* dilakukan.

Memahami *maqâshid al-syarî'ah* adalah tuntunan yang harus dilakukan dalam memahami masalah dari setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah swt. Dikatakan demikian, karena pemahaman terhadap *maqâshid al-syarî'ah* memberikan kontribusi yang besar dalam pengembangan hukum Islam. Semen-tara itu pengembangan hukum Islam merupakan *condition sine qua non*¹⁶⁵ yang harus dilakukan agar hukum Islam mampu merespon segala perubahan dan perkembangan zaman. Pada

maqâshid ashliyyah dan *maqâshid tabî'iyyah*. Kelima, dari segi isi, *maqâshid* dibagi menjadi *maqâshid kulliyah* dan *maqâshid juziyah*.

¹⁶⁴ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in*, Jilid. III (Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyah, 1996), hlm. 37.

¹⁶⁵ *Condition sine qua non* adalah suatu kejadian yang merupakan akibat. Biasanya ditimbulkan oleh beberapa peristiwa atau keadaan atau faktor yang satu sama lainnya merupakan suatu rangkaian yang berhubungan. Dikutip dari appehutauruk.blogspot.com. Diakses 17 Juni 2018.

¹⁶⁶ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid*, hlm. 89.

gilirannya hukum Islam senantiasa *adaptable* dengan segala bentuk zaman, keadaan dan tempat.

Berkaitan dengan upaya mengetahui dan memahami *maqâshid al-syari'ah* berupa hikmah dan tujuan penetapan hukum, menurut Asafri Jaya Bakri¹⁶⁶ setidaknya ada tiga cara yang telah ditempuh oleh ulama sebelum al-Syathibi, yaitu:

- 1) Ulama yang berpendapat bahwa *maqâshid al-syari'ah* adalah sesuatu yang abstrak, sehingga tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan dalam bentuk zahir lafal yang jelas. Petunjuk itu tidak memerlukan penelitian mendalam yang justru memungkinkan akan menyebabkan pertentangan dengan kehendak bahasa. Pandangan ini menolak analisis dalam bentuk *qiyyas*. Cara ini ditempuh oleh ulama Zahiriyah.¹⁶⁷
- 2) Ulama yang tidak mementingkan pendekatan zahir lafal untuk mengetahui *maqâshid al-syari'ah*. Mereka terbagi dalam dua kelompok:
 - a. Kelompok ulama yang berpendapat bahwa *maqâshid al-syari'ah* ditemukan bukan dalam bentuk zahir lafal dan bukan pula dari apa yang dipahami dari tunjukan

¹⁶⁷ Contoh: Allah swt. telah menegaskan hukum-hukumnya berupa wajib, haram, sunat dan sebahagian lagi makruh; selain dari hukum-hukum tersebut dengan sendirinya menjadi mubah (dibolehkan). Jika segenap hukum telah disebutkan dalam lahir *nash*, baik dalam bentuk umum maupun khusus, dengan sendirinya tidak lagi *qiyyas*, sebab *qiyyas* digunakan oleh pemakainya dalam hal yang tidak memiliki *nash*. Baca lebih lanjut Abdi Wijaya, 2015, *Cara Memahami Maqashid al-Syari'ah*, Jurnal Al-Daulah, vol.4/42/No.2/ Desember 2015, hlm. 348.

zahir lafal itu. Akan tetapi *maqâshid al-syarî'ah* merupakan hal lain yang ada di balik tunjukan zahir lafal yang terdapat dalam semua aspek syariah sehingga tidak seorang pun dapat berpegang dengan zahir lafal yang memungkinkannya memperoleh *maqâshid al-syarî'ah*. Kelompok ini disebut kelompok Bathiniyah.¹⁶⁸

- b. Kelompok ulama yang berpendapat bahwa *maqâshid al-syarî'ah* harus dikaitkan dengan pengertian-pengertian lafal. Artinya zahir lafal tidak harus memiliki tunjukan yang bersifat mutlak. Apabila terjadi pertentangan antara zahir lafal dengan penalaran akal, yang diutamakan dan didahulukan adalah penalaran akal, baik itu atas dasar keharusan menjaga maslahat atau tidak. Kelompok ini disebut kelompok *Muta'ammiqin fi al-qiyâs*.
- 3) Ulama yang melakukan penggabungan dua pendekatan (zahir lafal dan pertimbangan makna/*illat*) dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian zahir lafal dan tidak pula merusak kandungan makna/*illat*, agar syariah tetap berjalan secara harmonis tanpa kontradiksi. Kelompok ini disebut kelompok *Rasikhin*.¹⁶⁹

Masih dalam pandangan Asafri, dalam rangka memahami *maqâshid al-syarî'ah* ini, al-Syathibi tampaknya termasuk dalam kelompok ketiga (rasikhin) yang memadukan dua pendekatan, yakni zahir lafal dan pertimbangan makna atau *illat*. Hal ini dapat dilihat dari tiga cara yang dikemukakan

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid*, hlm. 89-91.

oleh al-Syathibi¹⁷⁰ dalam upaya memahami *maqâshid al-syarî'ah*, yaitu:

- 1) Melakukan analisis terhadap lafal perintah dan larangan.
- 2) Melakukan penelaahan 'illat perintah dan larangan.
- 3) Analisis terhadap sikap diamnya syari' dalam pensyariatan suatu hukum.

Dalam analisis Asafri Jaya Bakri, cara pertama dilakukan dalam upaya telaah terhadap lafal perintah dan larangan yang terdapat dalam *al-Qurân* dan hadits secara jelas sebelum dikaitkan dengan permasalahan-permasalahan yang lain.¹⁷¹ Artinya kembali kepada makna perintah dan larangan secara hakiki. Perintah harus dipahami menghendaki suatu yang diperintahkan itu agar diwujudkan dan larangan menghendaki agar

¹⁷⁰ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, hlm. 104.

¹⁷¹ Pembatasan lafaz perintah dan larangan yang tidak terkait dengan permasalahan-permasalahan yang lain adalah untuk menjaga dan membedakan dari perintah dan larangan yang memiliki tujuan lain seperti perintah larangan jual beli dalam ayat 9 surat al-Jum'ah.

Larangan dalam ayat tersebut bukanlah larangan yang berdiri sendiri, akan tetapi hanya bertujuan menguatkan perintah untuk melakukan penyegeeraan mengingat Allah (menunaikan Sholat Jum'at). Jual beli itu sendiri hukum asalnya bukanlah sesuatu yang dilarang.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tidak terdapat aspek *maqshid al-syarî'ah* yang hakiki dari teks pelarangan jual beli itu, seperti halnya pelarangan zina. Artinya, jual beli secara hakiki tidak dilarang. Bentuk seperti ini tidak termasuk ke dalam kerangka analisis lafaz dalam menelaah *maqâshid al-syarî'ah*. Baca lebih lanjut dalam Abdi Wijaya, 2015, *Cara Memahami Maqashid al-Syari'ah*, Jurnal Al-Daulah, vol.4/42/No.2/Desember 2015, hlm. 349-350

sesuatu yang dilarang itu dihindari dan dijauhi.¹⁷² Cara pertama ini diarahkan untuk memahami ayat-ayat dan hadits-hadits yang berkaitan dengan masalah-masalah ibadah.

Cara kedua dengan melakukan analisis terhadap ‘illat¹⁷³ hukum yang terdapat dalam *al-Qurân* atau hadits. Seperti diketahui bahwa ‘illat itu ada yang tertulis dan ada pula yang tidak tertulis. Bila ‘illatnya tertulis, mesti mengikuti kepada apa yang tertulis itu,¹⁷⁴ dan jika ‘illatnya tidak tertulis, harus dilakukan *tawaquf* (tidak membuat suatu putusan).

¹⁷² Demikian urgennya pemahaman terhadap lafadz perintah dan larangan, sehingga al-Juwaini menegaskan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum sebelum ia memahami benar tujuan Allah mengelurkan perintah-petintah dan larangan-larangan-Nya. Lihat Abd al-Malik Ibn Yusuf Abu al-Mâ'ali al-Juwaini, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Anshar, 1440 H), hlm. 295

¹⁷³ Agar sebuah ‘illat layak diberikan stempel *maqâshid*, Ibn ‘Asyur -seperti yang dikutip oleh Muhammad ‘Amud Shofy- memberikan beberapa ketentuan untuk membedakan antara makna hakiki dari makna yang spekulatif (*al-wahmi*). Ketentuan yang dimaksud adalah (a). *al-tsubût*, yaitu tetap atau pasti, dalam artian bahwa eksistensi makna dasar dari sebuah teks lazimnya bersifat pasti atau paling tidak mendekati kepastian (*madhnûn dzannan qarîban*). (b). *al-Zuhûr*, jelas. Sederhananya diartikan sebagai suatu *dilâlah* yang memancar dari balik teks, di mana makna teks itu dapat *dipahami* secara jelas oleh para pengkaji hukum. (c). *al-Indhibât*, terukur. Adanya suatu batasan jelas yang mengarah pada tujuan yang dimaksud. (d). *al-Itthirâd*, konsisten. Artinya tidak mudah berubah-ubah seiring berbedanya nilai-nilai letak geografis, tradisi, budaya dan zaman yang melatarbelakanginya. Baca Muhammad ‘Amud Shofy, *Gerbang Pemikiran*, hlm. 43.

¹⁷⁴ Sebagai contoh ‘illah yang tertulis secara jelas dapat dilihat dalam pensyariatan jual beli yang bertujuan saling mendapatkan manfaat melalui suatu transaksi.

Keharusan *tawaquf* ini didasari dua pertimbangan. Pertama, tidak boleh melakukan perluasan terhadap apa yang telah ditetapkan oleh *nash*. Perluasan terhadap apa yang telah ditetapkan oleh *nash* tanpa mengetahui ‘*illat* hukum sama halnya dengan menetapkan hukum tanpa dalil. Kedua, pada dasarnya tidak diperkenankan melakukan perluasan cakupan terhadap apa yang telah ditetapkan oleh *nash*, ini dimungkinkan apabila tujuan hukum dapat diketahui. Inti dari dua pertimbangann ini adalah bahwa dalam masalah muamalah dibolehkan melakukan perluasan jika tujuan hukum mungkin diketahui dengan perluasan tersebut.¹⁷⁵

Cara yang ketiga dengan melihat sikap diamnya *syârî'* (pembuat syariat) dalam pensyariatan suatu hukum. Diamnya *syârî'* itu terdapat dua kemungkinan yaitu kebolehan dan larangan. Dalam hal-hal yang berkaitan dengan muamalah, sikap diamnya *syârî'* bermakna kebolehan dan dalam hal-hal yang bersifat ibadah sikap diamnya *syârî'* berisi larangan. Dari sikap diamnya *syârî'* ini akan diketahui tujuan hukum.¹⁷⁶

Apabila dilihat cara mengetahui *maqâshid al-syârî'ah* seperti yang telah disebutkan di atas, dapat dipahami bahwa cara pertama lebih diarahkan pada aspek ibadah, cara yang kedua pada aspek muamalah, dan cara ketiga pada keduanya.

¹⁷⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid*, hlm. 90.

¹⁷⁶ Pengumpulan *al-Quran* yang terjadi setelah Nabi saw. wafat merupakan contoh sikap diamnya *syârî'*. Pada masa Nabi saw. belum dijumpai faktor yang mendesak untuk membukukan *al-Quran* tersebut. Selang beberapa waktu kemudian terdapat faktor yang mendesak untuk membukukan *al-Quran*. Sikap diamnya Nabi saw. dalam hal ini dapat dipahami bahwa pembukuan itu dibolehkan atau dibenarkan.

Cara-cara tersebut merupakan kombinasi cara mengetahui *maqâshid al-syari'ah* melalui pendekatan lafal dan pendekatan makna. Kombinasi ini dirasa sangat penting dalam rangka mempertahankan identitas agama sekaligus mampu menjawab perkembangan hukum yang muncul akibat perubahan-perubahan sosial. Secara esensi dapat dipahami, bahwa tidak satupun hukum Allah swt. yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan *taklif mala yutaq* (membebangkan sesuatu yang tidak dapat dilaksanakan) dan hal yang demikian mustahil terjadi pada hukum-hukum Allah swt.¹⁷⁷ Tujuannya, adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Kemaslahatan tersebut menggunakan analisis *maqâshid al-syari'ah*.

Analisis *maqâshid al-syari'ah* menurut Satria Effendi M. Zein - dikutip Amrullah Ahmad- merupakan salah satu pendekatan dalam menyimpulkan hukum dari sumber-sumbernya atau memahami syariat Islam. Pendekatan yang ditawarkan dalam menyimpulkan hukum melalui pendekatan kebahasaan dan pendekatan *maqâshid al-syari'ah*. Pendekatan kebahasaan adalah untuk mengetahui dalil-dalil umum, *khusus*, *mujmal*, *mutlaq*, *muqayyad*, *zhahir*, dan lain-lain. Pendekatan *maqâshid al-syari'ah* penekanannya terletak pada upaya menyingkap dan menjelaskan hukum dari suatu kasus yang dihadapi melalui pertimbangan maksud-maksud syara dalam menetapkan hukum yang tidak ada nashnya

¹⁷⁷ Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1959), hlm. 366.

secara khusus, menggunakan metode *ijma*, *Qiyâs*, *istihsân*, *istishab*, *sadd al-zari'ah*, *'urf*, dan sebagainya.¹⁷⁸

Dalam upaya pemahaman *maqâshid al-syarî'ah*, al-Syathibi menewarkan tiga pendekatan, yaitu (1) mempertimbangkan makna zahir lafaz, (2) mempertimbangkan makna batin dan penalaran, dan (3) menggabungkan makna zahir, makna batin dan penalaran.¹⁷⁹ Penerapan dari ketiga pendekatan tersebut dapat dilihat pada empat aspek: (a) memperhatikan perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahyu*) *ashl* yang jelas; (b) memperhatikan '*illah* perintah dan larangan, (c) memperhatikan maksud-maksud pokok (*maqasidal-ashl*) dan tambahan (*maqasid al-tabi'i*); (d) tidak adanya keterangan syari'.¹⁸⁰

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa *maqâshid al-syarî'ah* didasarkan kepada wahyu dengan menggunakan tiga pendekatan yang telah disebutkan di atas. Ini menunjukkan, bahwa *maqâshid al-syarî'ah* pada satu sisi memiliki dimensi *ilahi* (ketuhanan) karena *maqâshid al-syarî'ah* ditetapkan dengan mengeksplorasi ayat-ayat dan hadis-hadis Nabi saw. pada sisi berbeda, *maqâshid al-syarî'ah* memiliki dimensi insani (kemanusiaan) karena dalam memahami teks wahyu tersebut digunakan nalar rasio manusia.

Karena itulah al-sythibi menurut Duski Ibrahim menawarkan metode *istiqrâ' al-mâ'awi* yang mempunyai beberapa prinsip, yaitu: pertama, kolektivitas dalil dalam penetapan

¹⁷⁸ Lihat Amrullah Ahmad, ddk., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Presss, 1996), hlm. 118.

¹⁷⁹ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, hlm. 392-393.

¹⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 393-403

suatu hukum, bukan hanya dengan satu dalil saja, baik yang sifatnya universal maupun partikular. Kedua, prinsip memperhatikan *qara'in ahwal* (indikasi-indikasi keadaan tertentu), baik *manqulah*, yakni yang berkaitan dengan *nash-nash* secara langsung seperti teori-teori dan kaidah-kaidah hukum Islam, maupun *ghairu manqulah*, yakni yang tidak berkaitan langsung dengan *nash-nash*, melainkan berhubungan dengan konteks masyarakat. Ini berarti, perlunya merespons kondisi signifikan suatu masyarakat untuk mempertimbangkan dalam penetapan hukum Islam. Ketiga, penetapan suatu hukum haruslah mempertimbangkan Tuhan dalam mensyariahkan hukum, sekalipun kondisi signifikan dari suatu masyarakat harus benar-benar dicermati. Keempat, mempunyai prinsip keterbukaan terhadap suatu kebenaran yang ditemukan, baik kebenaran dalil yang berbeda dari yang dipahami selama ini maupun kebenaran dari kenyataan empiris.¹⁸¹

Dengan demikian *maqâshid al-syarî'ah* tidak terlepas dari dimensi insani. Asumsinya, bahwa syariah Islam bertujuan menuntun manusia mencapai kebahagiaan. Tetapi ia bukan kemanusiaan yang berdiri sendiri, melainkan kemanusiaan yang memancar dari Ketuhanan (*habl min al-nas* yang memancar dari *habl min Allah swt.*). Kemanusiaan itu diwujudkan justru dengan tidak membatasi tujuan hidup manusia hanya kepada nilai-nilai sementara (*al-dunya*) dalam hidup di bumi (*terrestrial*) ini saja, tetapi menerbas dan menembus

¹⁸¹ Lihat Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam Membongkar Konsep al-Istiqlâ' al-Mâ'awi Asy-Syatibi*, Cet. I (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 238-239.

langit (*ecclesiastical*), mencapai nilai-nilai tertinggi (*al-matsal al-a'la*) yang abadi di akherat.¹⁸²

Oleh karena itu, nilai kemanusiaan tidak mungkin bertentangan dengan nilai syariah, demikian pula nilai syariah mustahil berlawanan dengan nilai kemanusiaan. Syariah tidak dibuat sebagai penghalang bagi kemanusiaan.¹⁸³ Manusia memang harus berbuat baik demi memperoleh redha Allah swt. karena justru dengan cara berusaha memperoleh ridha Allah swt. itu manusia akan memberikan kemaslahatan bagi

¹⁸² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin & Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Cet. V; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2005), hlm. xiv –xvi

Dalam *al-Qurân* surat al-Nahl ayat 60 disebutkan: لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ: (Orang-orang بالآخرة مئل السوء ض ولله النيل الاعلى ع وهو العزيز الحكيم yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat, mempunyai sifat yang buruk; dan Allah mempunyai sifat yang Maha Tinggi; dan Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Baca dalam Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 273

¹⁸³ Dapat dibaca dalam *al-Qurân* surat al-Hajj ayat 78:

وَجَاهُدُوا فِي اللَّهِ حَقًّا جَهَادِهِ عُوْجَاجِبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ عَمَّا أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ عُوْسَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ عَفَاقِيُّوا الصَّلَاةَ وَأَشْوَّلُوا الرَّكَّاةَ وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ضَفَعْمَ الْمُؤْلِى وَنَعْمَ الْمُصْرِى

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong. Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 341.

dirinya sendiri. Karena Tuhan tidak membutuhkan manusia, tetapi manusialah- demi kemanusiaannya sendiri, membutuhkan ridha Allah swt.¹⁸⁴

Dalam kaitan ini pula, dalam arti luas konsep hukum dalam *al-Qurân* bukan saja bernalai transenden tetapi juga bernalai profan. Dengan kata lain, konsep hukum dalam *al-Qurân* merupakan integrasi antara nilai *ilahiah* dan humanis. Konsep hukum dalam *al-Qurân* bernalai ilahiah karena berasumber dari Tuhan yang transenden, yang ditaati karena didorong keyakinan yang sungguh-sungguh (keimanan) kepada Tuhan, dan karena Allah swt. lah yang Maha Kuasa, yang berhak menetapkan jalan sebagai petunjuk hidup bagi umat manusia,¹⁸⁵ tetapi juga bernalai humanis karena konsep hukum tersebut senantiasa memperhatikan kebutuhan manusia dalam kehidupan profan.

Dengan demikian *maqâshid al-syarî'ah* berdimensi *ilahi* (ketuhanan), namun syariat diturunkan kepada manusia bukan untuk kemaslahatan Tuhan, melainkan untuk kemaslahatan manusia sendiri. Dalam bidang ibadat misalnya, kemahakuasaan dan kemuliaan Tuhan tidak berkurang jika hamba-hamba-Nya tidak beribadah kepada-Nya, begitu pula sebaliknya kemahakuasaan dan kemuliaan Tuhan tidak akan bertambah hanya karena ibadah hamba-hamba-Nya. Tuhan tidak tergantung kepada hamba dan sebaliknya kemaslahatan manusia ada kaitannya dengan Tuhan. Bahkan hamba yang

¹⁸⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, hlm. xiv - xvi.

¹⁸⁵ Abdur Rahman I. Doi, *Shari'ah The Islamic Law*, diterjemahkan oleh Basri Iba Asghary dan Wadi Masturi dengan judul *Shari'ah Kodifikasi Hukum Islam*, Cet. I (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1993), hlm. 1.

menukar keimanannya dengan kekafiran pun tidak akan memberikan kemudaratan kepada Tuhan,¹⁸⁶ sebagaimana diungkapkan dalam QS. Ali Imran (3): 177:

إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُ الْكُفُرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَفْرُطُوا اللَّهُ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

*Sesungguhnya orang-orang yang membeli kekafiran dengan iman, sedikitpun tidak merugikan Allah swt., dan mereka akan mendapat azab yang besar.*¹⁸⁷

Jika dikaitkan dengan konsep *ta'abbud* dan *ta'aqqul*, *maqâshid al-syari'ah* pada lapangan ibadah, dimensi *ilahi* lebih dominan daripada dimensi insani. Sedangkan *maqâshid al-syari'ah* pada lapangan muamalat dan adat istiadat, dimensi insani lebih dominan daripada dimensi *ilahi*. Walaupun demikian *maqâshid al-syari'ah*- baik pada lapangan ibadat maupun muamalat dan adat istiadat- sama-sama memiliki dimensi *ilahi* dan dimensi insani. Yang berbeda hanya kualitasnya saja.¹⁸⁸

Dengan demikian Konsep *maqâshid al-syari'ah* pada hakekatnya didasarkan pada wahyu untuk mewujudkan kemaslahatan hidup umat manusia. Mengingat *maqâshid al-syari'ah* yang dirumuskan ulama bertumpu pada lima kebutuhan dasar (kemaslahatan) hidup manusia: pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, harta dan akal- disesuaikan dengan konteks zamannya, dirasa wajar jika ada upaya untuk mengembangkan konsep *maqâshid al-syari'ah* dengan menambah

¹⁸⁶ Baca dalam La Jamaa, 2011, *Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam maqâshid al-syari'ah*, Asy-Syir'ah, Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, Vol. 45, no. II, Juli-Desember 2011, hlm. 1264.

¹⁸⁷ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 73.

¹⁸⁸ Baca dalam La Jamaa, 2011, *Dimensi*, hlm. 1264.

lima kebutuhan dasar manusia tersebut sesuai dengan kondisi zaman modern.¹⁸⁹ Jelasnya, bahwa keberadaan konsep *maqâshid al-syarî'ah* ternyata dapat memberikan solusi dalam menjawab berbagai problem kekinian yang tidak diatur oleh wahyu secara tekstual dan kontekstual.¹⁹⁰

F. *Maqâshid al-syarî'ah* dalam Ijtihad

Mencermati pentingnya mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* yang dapat menjelaskan hikmah, tujuan atau alasan yang sesungguhnya dari sebuah hukum, ulama berpendapat bahwa *maqâshid al-syarî'ah* merupakan inti dari fiqh. Oleh karena pengetahuan terhadap *maqâshid* menjadi suatu keharusan dalam menekuni ushul fiqh. Pada prinsipnya mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* berarti memahami agama dan mengetahui aturan syariat.

Dalam hubungan *maqâshid al-syarî'ah* dengan ijtihad, Asy-Syatibi berpendapat bahwa apabila seseorang hendak berijtihad, hendaklah berpegang pada *maqâshid al-syarî'ah*. Ia berpendapat bahwa mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* lebih utama dibanding menguasai bahasa arab bagi seseorang yang ingin berijtihad dari teks arab yang sudah diterjemahkan ke

¹⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 1265.

¹⁹⁰ Kasus kloning manusia misalnya, tidak diatur oleh wahyu. Bahkan para ulama klasik pun belum pernah membahasnya dan mungkin belum pernah terpikirkan di masanya. Namun dengan pendekatan *maqâsid al-syariah* problem kloning manusia dapat dijawab dengan menggunakan analisis hifz al-nasl (menjaga keturunan). Karena secara embriologi, kloning manusia akan mengacaukan hubungan darah anak yang dilahirkan melalui teknologi kloning.

dalam bahasa orang yang akan berijtihad.¹⁹¹ Salah satu manifestasi dari pandangan ini adalah tentang nikah mut'ah dan nikah tahlil, dan kedua model pernikahan ini adalah bersifat temporer atau sementara. Sejalan dengan ini, modelnya tidak perlu dipersoalkan karena *maqâshid* dari suatu perkawinan adalah kesinambungan dan kasih sayang dalam kelanggenan.¹⁹²

Memahami *maqâshid al-syarî'ah* berarti membuka pintu cakrawala ijtihad karena ia merupakan temuan syariat yang sesungguhnya. Dengan *maqâshid al-syarî'ah* dapat diketahui apa yang termasuk taat, maksiat, rukun, dan sunat. Begitu pentingnya memahami *maqâshid al-syarî'ah* dalam menggali sebuah hukum, imam al-Ghazali menyebut *maqâshid al-syarî'ah* sebagai kiblat para mujtahid¹⁹³ (وَانَّمَا قِبْلَةُ الْمُجْتَهِدِ مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ) Artinya seseorang yang ingin berijtihad tidak boleh hanya terpaku pada pendekatan kebahasan, tetapi perlu bergeser pada pendekatan *maqâshid al-syarî'ah*.

Dalam menemukan *qashd al-syar'i* yang terkandung di dalam teks-teks suci dengan pendekatan bahasa menitikberatkan pada pendalaman kaidah-kaidah kebahasaan, sedangkan pendekatan *maqâshid al-syarî'ah* lebih menfokuskan diri pada nilai-nilai berupa kemashlahatan manusia dalam setiap taklif yang diturunkan oleh Allah swt. Pendekatan seperti ini perlu dilakukan, karena ayat-ayat hukum dalam *al-Qurân* terbatas

¹⁹¹ Hammadi al-Ubaydi, *Asy-Syatibiy wa Maqashid asy-Syariah*, (Mansyurat Kulliyat ad-Da'wah al-Islamiyyah wa Lajnah al-Huffadz 'ala at-Turas al-Islami, 1992), hlm. 183.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Al-Ghazali, *Tahqiqiul Qaulain*, dalam Jurnal Jam'iyyah Fiqhiyyah Saudi, Vol.III, tahun 1429 H/2008 M, hlm. 312. Ungkapan ini juga dikutip oleh al-Raisuni yang beliau ambil dari al-Suyuti.

jumlahnya sementara permasalahan masyarakat semakin kompleks. Dalam menghadapi beragam persoalan yang muncul, melalui pengetahuan tentang tujuan hukum, pengembangan hukum dapat dilakukan.

Maqâshid al-syârî'ah secara substansial meliputi dua kemalahatan, yaitu Pertama, *maqashid al-syari'* (tujuan pembuat hukum, Allah swt.), Kedua, *maqashid mukallaf* (tujuan mukallaf). Dari perspektif tujuan Allah swt. *maqashid* merujuk empat aspek, yaitu: (1) tujuan awal dari *Syari'* menetapkan syariat yaitu kemashalahatan manusia di dunia dan akhirat, (2) penetapan syariat sebagai sesuatu yang harus dipahami, (3) penetapan syariat sebagai hukum taklifi yang harus dilaksanakan, (4) penetapan syariat guna membawa manusia ke bawah lindungan hukum.¹⁹⁴ Selanjutnya tujuan syariat dari perspektif tujuan mukallaf yaitu agar setiap mukallaf mematuhi keempat tujuan syariat yang digariskan oleh *syari'* sehingga tercapai tujuan syariat yaitu kemashalahatan manusia, meliputi dunia dan akhirat.

Dalam hubungannya dengan ijтиhad, 'Abdullah Darraz berpandangan bahwa ijтиhad pada hakikatnya merupakan upaya untuk mengetahui dan mendapatkan hukum syara' secara optimal. Upaya demikian akan berhasil apabila seorang mujtahid dapat memahami *maqâshid al-syârî'ah*. al-Sythibi menempatkan *maqâshid al-syârî'ah* sebagai syarat utama dalam berijтиhad.¹⁹⁵

Ijтиhad sebagai sebuah konsep penemuan hukum dalam filsafat hukum Islam mempunyai metode penetapan hukum,

¹⁹⁴ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Juz II, hlm. 3-4.

¹⁹⁵ *Ibid.*, Juz IV., hlm. 76.

baik sebagai *mashâdir al-ahkâm* maupun sebagai *adillah al-ahkâm*. Dengan demikian, ijтиhad merupakan sarana dalam pembentukan atau penetapan (*tasyri'*) Hukum Islam. Tanpa ijтиhad akan mengalami kesulitan dalam melaksanakan kandungan *al-Qurân* dan hadis, karena keduanya tidak aplikatif sehingga harus digali lebih dulu kandungannya agar menjadi kaedah hukum dan norma hukum yang praktis digunakan untuk mengatur kehidupan masyarakat dalam berbagai aspeknya, termasuk *maqâshid al-syarî'ahnya*. Karena itu dapat dikatakan bahwa ijтиhad merupakan suatu upaya berpikir secara optimal dalam menggali Hukum Islam dari sumbernya untuk kemudian memperoleh jawaban terhadap permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat.¹⁹⁶

Ijтиhad dari aspek subyeknya terbagi kepada ijтиhad perseorangan (*ijтиhad fardhy*)¹⁹⁷ dan ijтиhad kolektif (*ijтиhad jama'i*).¹⁹⁸ Wahbah Zuhaily (w.2015 M), membagi ijтиhad kepada tiga macam, yaitu: 1) *Ijtihâd al-Bayâny* yaitu ijтиhad terhadap yang mujmal, baik karena belum jelas makna yang dimaksud maupun karena suatu lafal mempunyai makna ganda (*musytarak*) ataupun adanya dalil yang tampak bertaentangan ditempuh jalan *al-jam'u wa al-taufiq* (mengumpulkan dan mengkom-

¹⁹⁶ Abd. Al-Wahab Khallaf, *'Imu Ushul Fiqh*, Cet. III (Kuwait: Mathba' al-Nasyr, 1977), hlm. 216.

¹⁹⁷ Ijтиhad *fardy* ialah setiap ijтиhad yang belum atau tidak memperoleh persetujuan dari para mujtahid terhadap suatu masalah yang dihasilkan oleh seseorang. Baca Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: al-Mâ'arif, 1993), hlm. 379.

¹⁹⁸ Ijтиhad *jama'i* ialah setiap ijтиhad yang telah mendapat persetujuan dari para mujtahid terhadap suatu masalah yang diijтиhadkan. *Ibid*, hlm. 381.

promikan kemudian ditarjih). 2) *Ijtihad al-Qiyasy* yaitu menanganalogikan hukum yang disebut kepada masalah baru yang belum ada hukumnya, karena adanya persamaan '*illat*. 3) *Ijtihad al-Istishlahy* yaitu ijтиhad terhadap masalah yang tidak disebutkan di dalam sama sekali secara khusus maupun tidak ada mengenai masalah yang ada kesamaannya. Dalam masalah demikian, penetapan hukum yang dilakukan berdasarkan '*illat* untuk keselamatan.¹⁹⁹ Hampir sama dengan Wahbah Zuhaily, al-Tiwana, dari segi ini membagi ijтиhad kepada tiga macam yaitu ijтиhad dalam memberi penjelasan dan penafsiran (*bayan*) terhadap hukum yang telah ada. Ijtihad dalam melakukan analogi (*qiyyas*) terhadap hukum-hukum yang telah ada dan disepakati. Ijtihad dalam arti penggunaan *al-ra`yu*.²⁰⁰

Dalam konteks kekinian, metode ijтиhad yang tepat menurut penulis adalah model ijтиhad *maqshid* yang bertumpu pada '*illat* dan kemaslahatan sehingga mampu merespon pesatnya perkembangan zaman. Sekalipun telah dikenal metode-metode penetapan hukum dalam ushul fiqh seperti *qiyyas*, *istihsân*, *istishlah*, *istishab*, *sad al-Zara'i*.²⁰¹ Terkait dengan metode penetapan hukum tersebut, Syatibi menawarkan sebuah konsep ijтиhad *maqâshidî* yang berupaya merealisasikan kemaslahatan tersebut yaitu model ijтиhad *istinbâthi* dan Ijtihad *Tathbiq*. Ijtihad *istinbâthi* adalah sebuah upaya untuk meneliti '*illah* yang dikandung oleh *nash*, sementara ijтиhad *tathbiqî*

¹⁹⁹ Wahbah az-Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), hlm. 1041.

²⁰⁰ Muhammad Musa al-Tiwana, *Ijtihad wa Mada Hajatina Ilaih fi Haza al-'Asr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Hadisah, 1973.), hlm. 39.

²⁰¹ Abd. Wahab Khallaf, *Mashâdir al-Tasyri' fi ma la fihi* (Kuwait: Dar Al-Kalam, 1972), hlm. 67.

adalah upaya untuk meneliti suatu masalah di mana hukum diidentifikasi dan diterapkan sesuai ide yang dikandung oleh *nash*. Ijtihad ini disebut juga dengan *Tahqîq al-Manâth* yang berfokus pada upaya mengaitkan kasus-kasus yang muncul dengan kandungan makna yang ada dalam *nash*.²⁰²

Pembagian yang dikemukakan Syatibi ini dapat mempermudah untuk memahami mekanisme ijtihad karena dalam ijtihad *istinbâthi* seorang mujtahid dapat memfokuskan perhatiannya pada upaya penggalian ide-ide yang dikandung oleh *nash* yang abstrak. Sedangkan dalam ijtihad *tathbîq* seorang mujtahid berupaya menerapkan ide-ide yang abstrak tadi terhadap permasalahan-permasalahan yang konkret tadi. Jadi objek kajian ijtihad *istinbâthi* adalah *nash* sementara *tathbîq* adalah manusia dengan dinamika dan perkembangan yang dialaminya. Ijtihad *tathbîq* dapat juga disebut dengan upaya sosialisasi dan penerapan ide-ide *nash* pada tataran kehidupan manusia yang senantiasa berkembang dan berubah sehingga wajar jika Syatibi menyebut ijtihad *tathbîq* ini sebagai ijtihad yang tidak akan berhenti sampai akhir zaman.²⁰³

Mencermati dua model ijtihad yang dikemukakan oleh Syatibi tersebut di atas, menurut analisis penulis model ijtihad *istinbâthi* adalah ijtihad yang dapat dilakukan seorang diri maupun kelompok yang memiliki persyaratan-persyaratan ijtihad seperti pengetahuan bahasa Arab, pengetahuan tentang sunnah dan pengetahuan tentang sebab turunnya ayat. Sebaliknya, ijtihad *tathbîq* adalah model ijtihad kolektif yang dapat dilakukan oleh sekelompok orang yang melibatkan

²⁰² Syatibi, *al-Muwafaqat*, jilid IV, hlm. 89.

²⁰³ *Ibid.*

ilmuan yang ahli tentang suatu masalah tanpa harus memenuhi standar syarat-syarat ijтиhad tersebut. Dalam kasus ini, ilmuwan dibutuhkan untuk memberi informasi dan konfirmasi terhadap suatu masalah di mana masalah tersebut, mungkin seorang ulama tidak memiliki kompetensi tentang hal tersebut. Misalnya, dalam dunia kedokteran, operasi ganti kelamin, penanaman alat genetik atau permak ulang, yang dibutuhkan dalam masalah ini adalah pengetahuan seorang dokter ahli. Persoalan-persoalan seperti inilah menurut penulis yang akan terus berkembang dan tidak berhenti sampai akhir zaman.

Sekalipun peran ijтиhad *tathbîq* lebih menonjol pada aspek sosial budaya dan politik dibanding ijтиhad *istinbâthi* yang lebih terfokus pada *nash* syar'i tidak berarti kedua model ijтиhad ini tidak memiliki hubungan antara keduanya. Di dalam pelaksanaan ijтиhad *tathbîq*, ijтиhad *istinbâthi* memegang peranan yang amat penting karena pengetahuan tentang esensi dan ide umum suatu *nash* tetap menjadi tolok ukur dalam penerapan hukum. Kekeliruan dalam menetapkan ide ayat akan melahirkan kekeliruan pula dalam menilai masalah-masalah baru dan penetapan hukumnya. Artinya, ijтиhad *tathbîq* yang disebut *tahqîq al-manâth* harus dikaitkan dengan *takhrîj al-manâth* dan *tahqîq al-manâth* sebagai ijтиhad *istinbâthi*.²⁰⁴

²⁰⁴ Misalnya, kata adil dalam QS at-Thalaq ayat 2. Ayat ini menunjukkan bahwa orang yang dapat menjadi saksi adalah orang yang bersifat adil. Kata adil merupakan kata kunci dalam ayat ini. Dalam mela-kukan ijтиhad seseorang harus mengetahui dengan teliti sifat adil yang dimaksud oleh *nash* dan upaya mengetahui kriteria sifat adil dapat disebut ijтиhad *istinbâthi* sedang meneliti pada siapa sifat adil itu yang ditunjuk bisa ditemukan merupakan model ijтиhad

Dalam konteks hubungan antara *maqâshid al-syari'ah* dan ijtihad sebagai sebuah metode penemuan dan penetapan hukum, corak penalaran yang dikembangkan dewasa ini adalah corak penalaran *ta'lili* dan corak penalaran *istishlâhi*. Corak penalaran *ta'lili* adalah sebuah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada penentuan *illah-illah* hukum yang terdapat dalam suatu *nash*. Penalaran *ta'lili* ini didukung oleh suatu kenyataan bahwa *nash* al-Qur'an maupun hadis dalam penuturnannya tentang suatu masalah hukum sebagian diiringi dengan penyebutan *illah-illah* hukumnya.²⁰⁵

Dengan memperhatikan '*illah* yang terkandung dalam *nash*, permasalahan-permasalahan hukum yang muncul diupayakan pemecahannya oleh seorang mujtahid melalui penalaran terhadap '*illah* yang ada dalam *nash* tersebut. Dalam perkembangan pemikiran ushul fiqh, corak penalaran *ta'lili* ini adalah dalam bentuk metode *qiyyâs* dan *istihâsân*.²⁰⁶

tathbîqi. Baca dalam Achmad Musyahid Idrus, *Korelasi maqashid al-syari'ah dengan Metode Penetapan Hukum*, JurnalDiktum.blogspot.co.id. diakses 5 Mei 2018.

²⁰⁵ Baca Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'lil al-Ahkâm* (Beirût: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1981), hlm. 14-15.

²⁰⁶ Qiyyas menurut bahasa adalah mengukur atau menyamakan sesuatu dengan yang lain. Secara terminologi, qiyyas adalah menghubung sesuatu masalah yang tidak ada hukumnya baik dari *al-Qur'an* maupun hadis dengan sesuatu masalah yang ada hukumnya, karena memiliki persamaan illatnya sehingga dihukumkan sama. Baca dalam M. Abdul Mujieb et al., *Kamus Istilah Fiqh* (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 280.

Istihsan, ialah berpaling pada sesuatu dari sesuatu hukum tentang satu masalah kepada hukum lain tentang masalah itu karena ada dalil yang lebih kuat. Lihat pula Muktar Yahya, hlm. 66 & 217.

Sementara corak penalaran *istishlâhi* adalah sebuah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari *al-Qurân* dan hadis. Kemaslahatan yang dimaksudkan di sini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum tersebut. Artinya, kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan kepada suatu ayat atau hadis secara langsung baik melalui proses penalaran *bayâni* maupun *ta'lili* melainkan dikembalikan kepada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh *nash*. Dalam perkembangan pemikiran ushul fiqh, corak penalaran *istishlâhi* ini terintegrasi dalam metode *maslahah al-mursalah* dan *al-zari'ah*.²⁰⁷

Metode penetapan hukum seperti *istihsân* dan *zarâ'i* perlu dipertimbangkan karena urgensi dan efektifitasnya sangat mendukung *maqâshid al-syârî'ah*. Istihsn adalah sebuah metode yang menekankan kebaikan atau kemaslahatan bagi umat manusia. Metode ini memang ditolak oleh Syaff'i disebabkan substansi istihsn yang dijelaskan oleh pengikut Abu Hanîfah tidak utuh sehingga tidak mencerminkan substansi istihsn yang sesungguhnya. Sementara *zarâ'i* adalah sebuah metode yang menekankan pada dampak suatu tindakan yang berimplikasi pada dua dampak perbuatan seorang mukallaf yaitu yang berpotensi maslahah karenanya didukung oleh

²⁰⁷ *Mashlahah al-Mursalah*, adalah tiap-tiap mashlahah yang tidak dikaitkan dengan syara' yang menyebabkan kita menghargainya atau tidak menghagainya, padahal dalam menghagainya ada manfaat, atau menolak mudharat. *Dzari'ah* ialah sesuatu yang dapat mengantarkan sampai kepada sesuatu yang dilarang yang berisi kerusakan. Atau apa yang menjadi wasilah dan jalan kepada sesuatu. *Ibid.*, hlm. 220.

nash dan perbuatan yang berpotensi mafsadah karenanya dilarang oleh *nash*.²⁰⁸

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, tampaknya pengembangan metode ijtihad yang telah dilakukan oleh ulama baik dalam corak penalaran *ta'lili* maupun corak penalaran *istishlâhi* sangat memungkinkan karena dapat berperan besar dalam memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah hukum yang muncul dewasa ini apabila diberi muatan dan pendekatan *maqâshid al-syârî'ah*. Jika teori *maqâshid al-syârî'ah* ini dikaitkan dengan pesatnya dan kompleksnya persoalan yang dihadapi umat sekarang ini, metode penetapan hukum yang dapat dikembangkan adalah metode ijtihad *tathbîqi* dengan memadukan corak penalaran *ta'lli* dan corak penalaran *istishlâhi* karena yang dibutuhkan dewasa ini adalah kolektivitas keilmuan sehingga hasil ijtihad itu menjadi komprehensif.²⁰⁹

Keterkaitan antara *maqâshid al-syârî'ah* dan metode penetapan hukum dapat dilihat pada substansi *maqâshid al-syârî'ah* tersebut yakni mewujudkan kemaslahatan dan pengembangan metode penetapan hukum *tathbîqi* dengan corak penalaran *ta'lli* dan *istishlâhi*. Keberadaan kedua corak penalaran tersebut di atas, menunjukkan bahwa antara *maqâshid al-syârî'ah* dan metode penetapan hukum dalam filsafat hukum Islam memiliki hubungan yang erat sebagaimana yang terlihat dalam mekanisme ijtihad *istinbâthi* dan *tathbîqi* tersebut di atas.

²⁰⁸ Baca kembali Achmad Musyahid Idrus, *Korelasi maqshid*.

²⁰⁹ *Ibid.*

Ijtihad *istinbâthi* mempunyai kaitan yang tidak dapat dipisahkan dengan keharusan pemahaman *maqâshid al-syarî'ah* karena ijtihad *istinbâthi* merupakan upaya menggali ide-ide hukum yang terkandung dalam *nash al-Qurân* dan hadis yang merupakan khitab *al-Syârî'*. Sementara ijtihad *istinbâthi* dan ijtihad *tathbîqi* mempunyai hubungan yang saling memerlukan, secara tidak langsung terdapat kaitan antara ijtihad *tathbîqi* dengan *maqâshid al-syarî'ah* walaupun kaitan itu tidak secara langsung. Dari kaitan ini diapat ditegaskan bahwa hubungan antara *maqâshid al-syarî'ah* dan metode penetapan hukum dalam ijtihad tidak dapat dipisahkan.

Atas dasar hubungan tersebut di atas, *maqâshid al-syarî'ah* dan metode penetapan hukum tidak dapat dipisahkan satu sama lain. *Maqâshid al-syarî'ah* adalah menjadi cita-cita utama daripada pembentukan hukum Islam. Dengan melakukan ijtihad berdasarkan metode yang telah ada seperti *qiyyas*, *istihsân*, *istishlah*, *sad al-zara'iy*, para mujtahid akan dapat melahirkan produk-produk hukum yang mampu mendukung *maqâshid al-syarî'ah*. Keterkaitan lainnya adalah bahwa tidak semua persoalan hukum mendapat pengaturan di dalam *al-Qurân* dan hadis. Banyak persoalan hukum baru yang tidak ditemukan dalil-dalil hukumnya dalam *al-Qurân* dan hadis.²¹⁰ Oleh karena itu, Allah dan Rasul-Nya sebagai pembuat hukum (*al-syârî'*) tidak mengemukakan semua *maqâshid al-syarî'ah* secara tersurat (*mantuq*), akan tetapi sebagian dikemukakan secara tersirat (*mafhum*), bahkan ada yang tidak dikemukakan (*sirr*).

²¹⁰Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid I (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 105.

Dengan demikian, untuk mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* dari hukum-hukum yang telah ditentukan oleh Allah khususnya yang *mafhum* dan *sirr*, orang harus berijtihad dengan menggunakan metode-metode yang ada dengan ditopang oleh pengembangan pemahaman metodologis, seperti metode *al-bayân* dari Imâm al-Syafi'i dan metode *al-istiqrâ'* dari Imâm al-Syathibi dan metode pemahaman lain. Sebab dengan semakin diketahuinya *maqâshid al-syarî'ah* yang lain (selain yang telah dikenal: *al-dharûriyyah al-khamṣah*), dapat dibuat produk-produk hukum yang relevan dengan itu. Bahkan untuk hal-hal yang belum diketahui sekalipun, sesungguhnya para mujtahid dapat membuatkan produk hukumnya (*fiqh iftiradhy*).²¹¹Sejalan dengan ini, al-Syaukani juga menekankan pentingnya pengetahuan *maqâshid al-syarî'ah* bagi mujtahid. Seorang mujtahid-menurutnya-yang berhenti pada teks atau hanya melakukan pendekatan *lafzhiyah* (tekstual) dan terikat pada nash yang juz'i serta mengabaikan maksud-maksud terdalam dari pensyariatan hukum, ia akan terjerumus pada kesalahan-kealahan dalam berijtihad.²¹²

Dapat dikatakan bahwa pemahaman *maqâshid al-syarî'ah* ini pun telah digunakan para mujtahid pada masa lalu dalam menelaah dan mengkaji esensi syari'at dari sumbernya *al-Qurân* dan hadis yang dituangkan ke dalam karya-karyanya, sehingga tergambar hubungan tekstual dengan kontekstual dalam karya-karya tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa

²¹¹ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ushul Fikih*, cet.3 (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 166.

²¹² Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul 'ila Tahqiq min 'ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 258.

Konsep *Maqâshid al-Syari'ah*

para mujtahid telah merintis suatu usaha ilmiah dalam upaya memahami dan merealisasikan hukum *Ilahiyyah* dalam realitas kehidupan masyarakat.²¹³

Melalui *maqâshid al-syari'ah*, ijtihad dapat dikembangkan terutama dalam menghadapi dan menyelesaikan beragam persoalan kontemporer yang tidak diuraikan oleh *al-Qurân*. Melalui jalan ini hukum Islam akan tetap dinamis dalam merespon berbagai penomena sosial yang terus berkembang seirama dengan perkembangan masyarakat.

²¹³Baca dalam Sudirman M. Johan, *Reaktualisasi Fiqh Syafi'iyyah*, Editor Husni Thamrin (Pekanbaru : LPP UIN SUSKA & SUSKA PRESS, 2012), hlm. 11

BAB III

KONSEP NIKAH

A. Pengertian Nikah

Nikah sebagai *sunnatullah* yang ditentukan oleh Allah swt. bagi makhluk-Nya untuk berkembang biak dan melesetikan hidupnya, dapat dilihat pengertiannya dari sisi *lughawi* (etimologis) dan *ishtihilâhi* (Termonilogis).¹ Dalam *al-Qurân* dan Hadis, perkawinan disebut dengan *al-nikâh* (النكاح) dan *az-ziwâj/az-zawâj* atau *az-zîjah* (الزوج).²

Secara harfiah, *al-nikâh* berarti *al-wathu* (الوط) *al-dhammu* (الضم) dan *al-jam'u* (الجمع). *Al-wathu'* berasal dari kata *wathi'a*

¹ Menurut Abd al-Rahman al-Jaziri (w. 1360 H/1941 H) ada tiga aspek pengertian (makna) dalam menelusuri pengertian nikah, yakni makna *lughawi* (etimologis), makna *ushli* (*syar'i*) dan makna *fiqhi* (hukum). Abdur-Rahman Al-Jaziri (Selanjutnya disebut Al-Jaziri), *al-fiqh 'al al-Madzhib al-Arba'ah*, jil. 4 (Beirut- Lubnam: Dar al-Fikr, 1411/1990), hlm. 2.

² Menurut Muhsan Syafaruddin kata *nakaha* dalam berbagai bentuknya dalam *al-Qurân* ditemukan 23 kali sedangkan kata *tazawwaja* dalam berbagai bentuknya terulang tidak kurang dari 80 kali. Lihat Muhsan Syafaruddin, 2016, *Analisis Nilai Filosofis Hukum Keluarga Islam Dari Penggunaan Istilah Perkawinan Nakaha Dan Tazawwaja*, Jurnal al-Majaalis, Volume 4, No. 1 November 2016, hlm. 189-190

– *yatha'u – watha'an* (وَطَأْ – يَطُأْ), artinya berjalan di atas, melalui, memijak, menginjak, memasuki, menaiki, menggauli, dan bersetubuh atau bersenggama.³ *Al-dhammu*, yang terambil dari akar kata *dhamma- yadhummu- dhamman* (ضَمَّ – يَضْمَّ)، secara harfiah berarti mengumpulkan, memegang, menggenggam, menyatukan, menggabungkan, menyandarkan, merangkul, memeluk, dan menjumlahkan. Juga berarti bersikap lunak dan ramah.⁴ Sedangkan *al-jam'u* yang berasal dari akar kata *jama' – yajma'u – jam'an* (يَجْمَعُ – جَمْعٌ – جَمِيعًا), berarti: mengumpulkan, menghimpun, menyatukan, menggabungkan, menjumlahkan, dan menyusun.⁵ Bersetubuh atau bersenggama dalam istilah fiqh disebut dengan *al-jima'*. Persetubuhan secara langsung mengisyaratkan semua aktivitas yang terhimpun dalam makna-makna harfiah dari kata *al-jam'u*.

Nikah dilihat dari segi hakikat dan majaznya, ahli hukum mempetakan menjadi tiga macam. *Pertama*, nikah diartikan perjanjian (akad) dalam arti denotatif dan hubungan seksual dalam arti metafora (العقد مجاز في الوطء، حقيقة في العقد). *Kedua*, nikah dimaknai dengan hubungan seksual dalam arti denotatif dan perjanjian (akad) dalam arti metafora (حقيقة في الوطء، مجاز في العقد). *Ketiga*, nikah lafal *musytarak* (memiliki aneka makna), sehingga nikah berarti perjanjian (akad) dan hubungan seksual (حقيقة في الاعتصار، وفيهما بالاشتراك).⁶ Hanya saja perlu dipertegas bahwa hubungan

³ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab- Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-munawwir, 1984), hlm. 1671-1672.

⁴ *Ibid.*, hlm. 887.

⁵ *Ibid.*, hlm. 225.

⁶ Perbedaan pendapat tentang makna lafal nikah, berimplikasi terhadap boleh tidaknya seseorang menikahi wanita yang pernah

seks yang diistilahkan dengan nikah adalah hubungan badan yang diawali dengan ikatan perjanjian *syar'i*. Bila ada hubungan seks/badan yang dilakukan tanpa adanya ikatan perjanjian *syar'i* sebelumnya, ia tidak layak disebut nikah tetapi diistilahkan zina (perzinahan).⁷

Sebutan lain untuk perkawinan (pernikahan) ialah *al-zawâj/al-ziwâj* dan *al-zîjah*.⁸ Yang dimaksud dengan *zawâj/al-*

disetubuhi oleh ayah di luar nikah. Menurut mayoritas fuqaha' dari aliran Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, boleh menikahi wanita tersebut, karena lafal nikah menurut mereka bermakna akad secara denotatif dan hubungan intim secara metafora. Sementara aliran Hanafî mengharamkan untuk menikahi perempuan tersebut, karena lafal nikah berarti hubungan intim secara denotatif dan akad secara metafora. Perdebatan para ulama' seputar makna lafal nikah dan konsekuensi hukumnya ini, disarikan dari keterangan 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud, editor karya monumental Ibn 'Abidin, *Radd al-Muhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr*, Vol. IV (Al-Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 1423 H/2003 M), hlm. 58.

⁷ Ibn Manzhur dalam *Lisân al'Arab* mempertegas bahwa kata nikah di dalam Al-Qur'an tidak memiliki kecuali untuk makna *al-tazwîj*. Sebab ada yang mencoba memahami kalimat al-Zâniyah lâ yankihûhâ illâ zân aw musyrik dengan "seorang wanita pezina tidak ada yang menyebuhinya kecuali laki-laki pezina atau seorang musyrik", dengan kata lain kata nikah pada kalimat tersebut dipahami dalam arti *al-watha'u* atau persetubuhan semata. Sedangkan makna tersebut jauh dari makna yang diinginkan oleh al-Qur'an. Lihat Muhammad ibn Mukrim ibn Manzhur al-Mashriy, *Lisân al'Arab*, jil. II, Cet. I (Beirut: Dar Shadir, t.th.), hlm. 625.

⁸ Dalam kamus al-Munawir disebut bahwa Kata *al-zawâj/ziwâj* dan *al-zîjah* terambil dari akar kata zâja- yazûju – zaujan (زاج - زوجاً - بزوج) secara harfiah berarti: menghasut, menaburkan benih perselisihan dan mengadu domba. Lihat Ahmad Warson Al-Munawir, *Al-Munawir*, hlm. 360.

ziwâj disini ialah *al-tazwîj* yang terambil dari kata *zawwaja-yuzawwiju-tazwîjan* (تزوج - يزوج - زوج) dalam bentuk tim-bangan “fa’ala- yufa’ilu- taf’ilan” (تفعيلاً - يفعّل - فعل) secara harfiah berarti mengawinkan, mencampuri, mempergauli, menyertai, dan memperistri.⁹ Dalam *al-Qurân al-zawâj* atau *al-tazwîj* berarti “pasangan”.¹⁰ Itulah sebabnya nikah sering disepadankan dengan kata tersebut karena keduanya memiliki kesamaan makna dan pengertian, yaitu pernikahan menjadikan seseorang memiliki pasangan.¹¹

Adapun yang dimaksud dengan nikah secara istilah dalam konteks *syar’i* seperti diformulasikan para ulama fikih,¹²

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Pada dasarnya kata *zawj* berarti *muqâranah syay'in bi syay'in* (menghubungkan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain) sehingga dikembangkan untuk makna “pasangan”. Lihat dalam Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Maqâyîs al-Lugah*, jil. V (Kairo: Ittihad al-Kitab al-'Arab, 2002), hlm. 26.

¹¹ M. Quraish Shihab mengakui bahwa secara umum *al-Qurân* hanya menggunakan dua kata ini –*nikâh* dan *zawj*- untuk menggambarkan terjalannya hubungan suami isteri secara sah. Sekalipun ada juga kata *wahabat* (yang berarti “memberi”) digunakan oleh *al-Qurân* untuk melukiskan kedatangan seorang wanita kepada Nabi saw., dan menyerahkan dirinya untuk dijadikan isteri. Tetapi agaknya kata ini hanya berlaku bagi nabi saw. baca dalam M. Qurasih Shihab, *Warwasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet. XIX (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 191.

¹² Dalam kamus Fikih, nikah diartikan dengan: عَقْدٌ يُفِيدُ حَلًّا (اسْتِمْتَاعُ الرَّجُلِ مِنْ امرأةٍ لَمْ يَمْتَعْ مِنْ بِكَاحِهَا مَانعٌ شَرْعِيٌّ قَصْدًا (Suatu akad yang menghalalkan antara laki-laki dan perempuan untuk bersenang-senang (sebagaimana suami isteri) tidak ada yang menjadi penghalang dalam pernikahan tersebut secara syariat”. Lihat Sa'dy Abu Jaib, *al-Qamus al-Fiqhy Lughatan wa Ishthilahan*, (Suriah: Dar al-Fikr, 1419 H/1998 M), hlm. 360.

terdapat berbagai rumusan yang satu sama lain berbeda-beda. Jangankan antara mazhab fikih yang berbeda mazhab teologisnya, antara mazhab fikih yang sama aliran teologis dan mazhab tidak jarang ditemui perbedaan. Seperti *ta'rif nikah* yang diberikan oleh empat mazhab (*Hanafiah, Malikiyah, Syafi'iyyah, Hanabilah*), yang lazim dianggap sama-sama sunni dan aliran mazhab teologisnya dalam lingkungan *Ahl al-sunnah wa al-Jam'ah* (*Asy'ariyah/Maturidiah*).¹³

Ulama Hanafiah menyebutkan bahwa, "nikah adalah akad yang memberikan faedah (mengakibatkan) kepemilikan untuk bersenang-senang secara sadar (sengaja) bagi seorang pria dengan seorang wanita, terutama guna mendapatkan kenikmatan biologis". Sedangkan menurut sebagian mazhab Maliki, nikah adalah sebuah ungkapan (sebutan) atau *title* bagi suatu akad yang dilaksanakan dan dimaksudkan untuk meraih kenikmatan (seksual) semata-mata". Mazhab Syafi'iyyah, nikah dirumuskan dengan "akad yang menjamin kepemilikan (untuk) bersetubuh dengan menggunakan redaksi (lafal) "*inkâh* atau *tazwîj*; atau turunan (makna) dari keduanya." Sedangkan ulama Hanabilah mendefinisikan nikah dengan

¹³ Al-Jaziri, *al-fiqh 'ala*, hlm. 2-3. Karenanya, hampir mustahil untuk bisa mempertemukan berbagai definisi nikah atau perkawinan itu dalam satu rumusan yang benar-benar representif, apalagi lengkap sempurna memuaskan semua pihak. Sulit dan apapun alasannya, definisi nikah atau perkawinan ini tetap sebagai pijakan dalam pembahasan tulisan ini. Lagi pula perbedaan yang ada pada masing-masing definisi perkawinan itu pada umumnya bahkan keseluruhannya tidak dalam bentuk yang konfrontatif (*al-tadhaddah*) melainkan perbedaan dalam hal-hal yang bersifat keberagaman (*al-tanawwu'*).

"akad (yang dilakukan dengan menggunakan) kata *inkah* atau *tazwîj* guna mendapatkan kesenangan (bersenang-senang)." ¹⁴

Dari definisi nikah yang dikemukakan fuqaha, pada prinsipnya tidak terdapat perbedaan yang berarti kecuali pada redaksi atau *phraseologic* saja. Nikah pada hakikatnya adalah akad yang diatur oleh agama untuk memberikan kepada pria

¹⁴ Menurut sebagian ulama Hanafiah, nikah adalah: النكاح هو عقد يفيد ملك المتعة - أي حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعى - قصدا (Lihat Muhammad ibn 'Ali al-Hanafi al-HashkafI, *Al-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr wa Jâmi' al-Bihâr* (Bairur: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H/ 2002 M), hlm. 177.

عقد يفيد ملك المتعة قصدا أي حل إستمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعى بالقصد المباشرة ("Akad yang memberikan faedah (mengakibatkan) kepemilikan untuk bersenang-senang secara sadar (sengaja) bagi seorang pria dengan seorang wanita yang tidak ada larangan syari' untuk menikahinya, guna mendapatkan kenikmatan. Baca lebih lanjut Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, jilid ke-7, cet. Ke-3 (Beirut : Dar al-Fikr, 1989), hlm. 29.

Sedangkan menurut sebahagian mazhab Maliki, nikah adalah sebuah ungkapan (sebutan) atau titel bagi suatu akad yang dilaksanakan dan dimaksudkan untuk meraih kenikmatan (seksual) semata-mata. Oleh mazhab Syafi'i, nikah dirumuskan dengan: النكاح هو عقد يتضمن إباحة وظه بلفظ إنكاح أو تزويج أو معناهما. Baca, Ahmad Zainuddin ibn 'Abd al-'Aziz al-Malibari, *Fath al-Mu'în bi Syarh Qurrah al-'Ayn* (Bairut: Dar Ibn Hazm, 1424 H/ 2004 M), hlm. 444.

Dalam redaksi lain disebutkan bahwa nikah adalah: عقد يتضمن ملك وظه بلفظ إنكاح أو تزويج ("Akad yang menjamin kepemilikan (untuk) bersetubuh dengan menggunakan redaksi (lafal) inkah atau tazwij; Lihat Abu Zahrah, *al-Ahwâl al-Syakhshiyah* (Mesir: Dar al-Fikr, 1967), hlm. 18, lihat juga Jalal al-Din al-Mahally, *Qulyûby wa 'Amîrh*, jilid III (Semarang: Maktabah Putra, t.th), hlm. 207, lihat juga Dimyathy, *I'ânah al-Thâlibîn*, Jilid III (Bandung : Syakah al-Mâ'arif, tt), hlm. 254

hak memiliki dan menikmati faraj dan seluruh tubuh wanita itu dan membentuk rumah tangga.¹⁵ Yang dimaksud hak milik, yang dapat ditemukan hampir di setiap definisi yang disebutkan fuqaha, ialah *milkū al-intifā'*, yaitu hak milik penggunaan (pemakai) sesuatu benda, karena itu akad nikah tidak menimbulkan *milkū al-raqabah*, yaitu memiliki sesuatu benda, sehingga dapat dialihkan kepada siapapun; juga bukan *milkū al-manfa'ah*, yaitu hak memiliki kemanfaatan sesuatu benda, yang dalam hal ini manfaatnya boleh dialihkan kepada orang lain.¹⁶

Definisi perkawinan (pernikahan) dapat juga dilihat dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, yang merumuskam: "Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia kekal berdasarkan ketuhanan Yang Maha Esa."¹⁷ Definisi ini bila dirinci akan ditemukan:

- Pernikahan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri.
- Ikatan lahir batin itu ditujukan untuk membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan sejahtera.
- Dasar ikatan lahir batin dan tujuan bahagia yang kekal itu berdasarkan pada Ketuhanan Yang Maha Esa.

Hakikat pernikahan yang digambarkan dalam UU No.1 Tahun 1974 itu sejalan dengan hakikat pernikahan dalam Islam,

¹⁵ Abu al-'Ainain Badran, *Ahkām al-Zawāj wa al-Thalāq fi al-Islām*, (Kairo: Dar al-Ta'lif, 2002), hlm. 20-21.

¹⁶ A. Basit Badar Mutawally, *Muhādharat fi al-Fiqh al-Muqāran* (Mesir: Dar al-Salam., 1999.), hlm. 120-137.

¹⁷ Lihat Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, Pasal 1.

karena keduanya tidak hanya melihat dari segi ikatan kontrak lahirnya saja, tetapi sekaligus ikatan pertautan kebatinan antara suami istri yang ditujukan untuk membina keluarga yang kekal dan bahagia, sesuai dengan kehendak Tuhan Yang Maha Esa.¹⁸ Definisi ini tampak jauh lebih representatif dan lebih jelas dan tegas dibandingkan dengan definisi perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang merumuskan sebagai berikut: "perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mîtsâqan ghalîzhan* untuk mentaati perintah Allah swt. dan melaksanakannya merupakan ibadah".¹⁹

Kedua rumusan perkawinan dalam peraturan perundang-undangan diatas jika dicermati dengan seksama, terdapat garis perbedaan yang cukup signifikan meskipun tidak bersifat konfrontatif. Perbedaan-perbedaan yang dimaksud adalah:*Pertama*, dalam rumusan undang-undang tercermin keharusan ijab-kabul ('aqdun al-nikâh) pada sebuah perkawinan, seperti tersurat dalam anak kalimat: "Ikatan lahir- bathin". Sedangkan Kompilasi Hukum Islam meskipun di dalamnya disebut kata-kata "akad yang sangat kuat," lebih mengisyaratkan pada terjemahan kata-kata *mîtsâqan ghalîzhan* yang terdapat sesudahnya yang tidak menggambarkan pengertian

¹⁸ Kedua bentuk hukum (hukum positif Indonesia dan hukum Islam) tersebut berbeda dengan hukum Barat-Amerika, yang memandang pernikahan hanya merupakan bentuk persetujuan dan kontrak pernikahan. Tetapi mereka mempunyai kesamaan dalam hal pernikahan tersebut terdiri dari tiga pihak, yaitu calon istri, calon suami dan Negara (*government*). Lacak dalam A.P. Gragtu L.L.B., *You and The Law* (New York: Hole Reinhart and Winston, Inc., t.t.), hlm. 139.

¹⁹ Baca KHI, Pasal 2.

pernikahan, akan tetapi lebih menunjuk kepada sebutan atau julukan lain dari sebutan akad nikah. *Kedua*, kata-kata: "antara seorang pria dengan seorang wanita". Menafikan kemungkinan ada perkawinan antara sesama pria (*gay*) atau antara sesama wanita (*lesbian*) di negara hukum Indonesia.²⁰ Sedangkan KHI tidak menyebutkan dua pihak yang berakad ini, sungguhpun dapat diyakini bahwa KHI sangat mendukung peniadaan kemungkinan menikah antara sesama jenis yang dilarang oleh undang-undang Perkawinan. *Ketiga*, undang-undang Perkawinan menyebutkan tujuan perkawinan yaitu "membentuk keluarga (rumah tangga) bahagia dan kekal," sementara pada KHI – yang membuat tujuan perkawinan secara tersendiri dalam pasal 3 - lebih menginformasikan nilai-nilai ritual dari perkawinan tersebut, hal ini dapat dilihat dalam kalimat: " Untuk mentaati perintah Allah swt. dan melaksanakannya merupakan ibadah". Padahal, rata-rata kitab hadis hukum dan fiqih memasukkan bahasan *munakahat* (perkawinan) dalam kitab (bab) muamalah tidak dalam (bab)

²⁰ Seperti yang terjadi di beberapa Negara lain beberapa tahun terakhir ini. Di antaranya ialah Negara-negara Belanda, Belgia, dan sebagian Negara di Canada. Di antara negara yang membolehkan perkawinan *gay* dan *lesbian* ialah Belanda dan Belgia. Di Amerika Serikat, perkawinan antar sejenis kini pernah menjadi perdebatan antara yang melarang dan yang membolehkan, terutama dihubungkan dengan Hak Asasi Manusia. Presiden Bush menyatakan bahwa perkawinan antar sejenis kelamin harus dilarang. Orang yang pro Bush mengatakan perkawinan semacam itu tidak wajar dan melaggar ajaran agama. Yang anti Bush menanggapi, melarangnya berarti diskriminatif dan melanggar HAM (Toeti Aditam, 'HAM, Kontroversi tak Kunjung Habis'. *Kompas*, 28 Februari 2004, hlm. 6.

ibadah. Ini menunjukkan bahwa aspek muamalah dalam perkawinan lebih menonjol dari pada aspek ibadah sungguh-pun di dalamnya memang terkandung pula nilai-nilai ibadah yang cukup sakral dalam perkawinan.

Menurut sebagian sarjana hukum, di antaranya Sudarsono, "dewasa ini kerap kali dibedakan antara "nikah" dengan "kawin", akan tetapi pada prinsipnya antara "pernikahan" dan "perkawinan" hanya berbeda dalam menarik akar kata saja.²¹ Dalam kata nikah, tidak semata-mata tercermin kontasi makna biologis dari pernikahan itu sendiri, tetapi juga

²¹ Sudarsono, *Hukum Perkawinan Indonesia* (Jakarta-Indonesia: Rineka Cipta, 1994), hlm. 36.

Apa yang dikatakan Sudarsono ada benarnya terutama dihubungkan dengan istilah teknis maupun istilah hukum yang digunakan. Hanya saja akan menjadi kurang tepat kata kawin dan kata nikah dihubungkan dengan penghayatan terhadap hakikat dan makna filosofis yang terkandung dalam tujuan pernikahan (perkawinan) itu sendiri. Apalagi untuk mempertahankannya dalam jangka waktu yang panjang atau "kekal" menurut istilah Undang-Undang Perkawinan.

Mencermati atau tepatnya merenungkan pengertian harfiah dari kata kawin di satu pihak, dan kata nikah di pihak lain, menurut Muhammad Amin Suma ada perbedaan yang mendasar antara keduanya. Terutama berdasarkan pendekatan dari segi kesan perasaan (*dzauq*) yang tersurat maupun makna filosofis yang tersirat di dalam keduanya.

Dalam kata kawin, terkesan seolah-olah perkawinan hanya *melulu* hubungan biologis (seksual), yakni hubungan kelamin yang lazim dikenal dengan sebutan persetubuhan (persenggamaan) antara pria (suami) dengan wanita (istri), seperti layaknya hubungan kelamin yang juga dilakukan oleh hewan jantan dan hewan betina. Itulah sebabnya mengapa banyak orang enggan menikah secara hukum dan lebih suka memilih "kumpul kebo" karena bagi pasangan seperti ini, hakikatnya adalah bersenggama.

sekaligus tersirat dengan jelas hubungan psikis kejiwaan (kerohanian) dan tingkah laku pasangan suami-istri dibalik hubungan biologis itu. Dengan kata nikah, dapat dimaknai bahwa hubungan suami istri dan bahkan hubungan orang tua dengan anak akan mencerminkan hubungan kemanusiaan yang lebih terhormat, sejajar dengan martabat manusia itu sendiri.²² Bahkan dengan nikah akan membentuk hubungan yang lebih luas, hubungan antara besan (keluarga pihak suami dan pihak istri) antara kedua suami dan istri. Melalui pernikahan, hubungan komunitas sosial dapat dihubungkan dalam konteks yang sangat luas.

Berbeda ketika menggunakan kata kawin.²³ Dalam kata kawin, yang berhubungan hanyalah suami istri. Kata-kata al-

Adapun dalam kata nikah, hubungan suami isteri dan bahkan kemudian hubungan orang tua dengan anak, akan mencerminkan hubungan kemanusiaan yang lebih terhormat, sejajar dengan martabat manusia itu sendiri. Manusia memiliki naluri seks untuk berketurunan dan sekaligus sebagai salah satu sarana penghambaan diri kepada Allah. Lihat Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 48

²² Hubungan suami istri harus berbeda dengan hubungan pada hewan yang hanya memiliki nafsu syahwati (seksual). Bedanya, hewan hanya memiliki naluri seks untuk seks; sementara manusia memiliki naluri seks untuk berketurunan dan sebagai sarana penghambaan diri kepada Allah swt.

²³ Dalam bahasa Melayu (terutama di Malaysia dan Brunei Darussalam), pernikahan digunakan istilah *Kahwin*. Kahwin ialah “perikatan yang sah antara lelaki dengan perempuan menjadi suami istri, nikah.” Berkahwin maksudnya sudah mempunyai istri (suami). Lihat dalam Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Dewan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), hlm 558.

Dalam bahasa Indonesia, di antaranya Kamus Umum Bahasa Indonesia, kawin diartikan dengan (1) perjodohan laki-laki dan

dhammu dan *al-jima'* yang menjadi sebutan lain bagi kata nikah mengisyaratkan hal itu.

Dari beberapa definisinkah (perkawinan) di atas, secara umum dalam dunia Islam, perkawinan (nikah) adalah perbuatan hukum yang dilakukan dengan bentuk akad atau kontrak (*contract*). Dawod El Amani dan Doreen Hinchliffe menyebut, "Perkawinan dalam hukum Islam adalah sebuah kontrak perkawinan melalui penawaran (*ijab*) oleh satu pihak dan pemberian suatu penerimaan (*qabul*) pihak lain. Bukan bentuk kata-katanya itu sendiri yang menjadi wajib, sepanjang maksud dapat dipahami, suatu akad perkawinan adalah jelas (sah)".²⁴

perempuan menjadi suami istri; nikah (2) (sudah) beristri atau berbini (3) dalam bahasa pergaulan artinya bersetubuh. Pengertian senada juga dijumpai dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kawin diartikan dengan (1) menikah (2) cak bersetubuh (3) berkelamin (untuk hewan). Kawin acak, keadaan yang memungkinkan terjadinya perkawinan antara pejantan dan betina dewasa secara acak. Perkawinan adalah: (1) pernikahan; hal (urusan dan sebagainya) kawin; (2) pertemuan hewan jantan dan betina secara seksual. Dalam Kamus Lengkap Bahasa Indonesia, kawin diartikan dengan "menjalin kehidupan baru dengan bersuami atau istri, menikah, melakukan hubungan seksual, bersetubuh". Baca dalam W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 453; Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 398-39, dan Tim Prima Pena, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia* (Jakarta: Cita Media Pres,t.th), hlm. 344.

²⁴"Marriage in Islamic Law is a contract, and like all other contract it is concluded by the making of an offer" (*ijab*) by one party and the giving of an acceptance (*qabul*) by the other. No particular form of words is required, as long as the intention conclude a marriage contract is clear."

Semua definisi perkawinan (pernikahan) yang dikemukakan di atas, baik dari kalangan para pakar-pakar hukum-khususnya *fuqaha* –maupun undang-undang, selalu menyebut kata akad ('*aqdun* dalam bahasa Arab atau *Contract* dalam bahasa Inggris) atau lain-lain yang semakna denganya.²⁵ Sungguhpun undang-undang perkawinan Negara-negara Islam yang lain tidak secara eksplisit melibatkan asas keagamaan (keislaman) dalam undang-undang perkawinannya, tidak berarti dunia Islam yang lain mengabaikan peran agama Islam khususnya bidang perkawinan dan kehidupan lainnya. Sebab

Dawod El Amani and Doreen Hinchliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World* (London: Kluwer Law International, 1995), hlm. 5.

²⁵ Undang-Undang Perkawinan Jordan, misalnya, merumuskan perkawinan (*marriage*) sebagai berikut: "*Marriage is a contract between a man and woman who is lawful to him with the object of the forming of a family and producing children*". Undang-Undang Yordania, *Law No. 60 of 1976: The Law of Personal Status*, article 2 "pernikahan adalah kontrak antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang sah menurut hukum untuk membentuk suatu keluarga dan menghasilkan anak (keturunan). Baca dalam Undang-Undang Yordania, *Law No. 60 of 1976: The Law of Personal Status*, article 2

Demikian pula dengan Undang-Undang Perkawinan Irak yang merumuskan perkawinan demikian: "*Marriage is a contract between a man and a woman who is lawfully permitted to him, the object of which is to establish a bond a shared life and for procreation*".

Kedua definisi dalam Undang-Undang Perkawinan Jordan dan Irak di atas, jelas-jelas menyebutkan kata *Contract* (perikatan/perjanjian) atau '*aqdun* dalam bahasa Alquran (Arab). Demikian pula dengan Undang-Undang Negara lainnya seperti Undang-Undang Kuwait, Maroko, dan Siria. Undang-Undang dari ketiga Negara ini juga secara eksplisit menyebutkan kata '*aqdun (contract.)*

dalam kenyataannya, hukum perkawinan Islam yang berlaku (yang diberlakukan) di dunia Islam manapun.²⁶

B. Tujuan dan Hukum Nikah

1. Tujuan Nikah

Menurut Rahmat Rosyadi, istilah “tujuan” berpadanan dengan kata *maqâshid* yang menunjukkan kepada jalan lurus.²⁷ Kata ini merupakan kata jadian dari kata *qashada* yang tersebar dalam *al-Qurân* yang memberi arti pokok. Dalam Surat al-Nahl: 9²⁸ ada kata *qashdu al-sabîl* yang ditafsirkan kepada “jalan yang lurus”. Berdasarkan istilah tersebut di atas, tujuan pernikahan (*maqâshid 'an al-nikâh*) dalam Islam mengacu pada tujuan-tujuan umum yaitu memperoleh kemaslahatan.

Perkawinan atau pernikahan dalam agama Islam memiliki tujuan yang sangat mulia, bukan hanya sekedar pemenuhan kebutuhan seksualitas, seperti yang dianggap oleh sebagian orang tetapi lebih dari itu. Pernikahan adalah salah satu media untuk mengembangkan keturunan dan penyaluran insting untuk melakukan relasi seksual. Untuk itu Allah swt. telah memberikan aturan-aturan dan batasan-batasan untuk menjamin tujuan pernikahan itu bisa dicapai oleh setiap orang. Tujuan Islam mensyariatkan perkawinan secara umum adalah untuk mengatur tata cara pengabsahan hubungan suami istri di antara dua insan yang berlainan jenis. Sedangkan pada sisi lain, tujuan perkawinan adalah untuk melindungi dan memelihara moral umat. Karena dalam perkawinan

²⁶ Baca dalam Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga*, hlm. 53.

²⁷ A. Rahmat Rosyadi, *Pendidikan Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2011), hlm. 45

ditetapkan antara hak dan kewajiban setiap individu baik suami dan istri, sehingga terbina ketenteraman jiwa, bukan hanya sekedar hubungan syahwat. Selain itu memenuhi kebutuhan seksual merupakan hal yang sangat penting dalam tujuan pernikahan, karenanya hampir semua pakar menge depangkan seksual ini dalam definisi perkawinan (pernikahan) yang mereka formulasikan masing-masing.

Al-Qurân menunjukkan bahwa cara riil dan *nature* untuk meraih kedamaian dan kepuasan dalam hidup adalah melalui hubungan suami-istri yang baik sesuai yang digaris kan oleh Allah swt. dan yang telah dilakukan oleh rasul-Nya, yaitu Adam dan Siti Hawa. Melalui tatanan hukum yang tersistematis dengan baik, kedamaian dalam pernikahan dapat tercapai dan terjamin secara nyata, karena dalam diri manusia terdapat insting untuk menyukai lawan jenis. Prinsip utama dari kehidupan pernikahan adalah hidup secara berpasangan pasangan seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan hidup bersama dalam sebuah ikatan pernikahan yang bahagia.²⁹

Perkawinan juga bertujuan untuk menata keluarga sebagai subjek untuk membiasakan pengamalan ajaran agama. Fungsi keluarga adalah menjadi pelaksana pendidikan yang

²⁸ (وَعَلَى اللَّهِ قَسْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَانِبٌ وَآخُرُ شَاءَ لَهُدَاءً كُمْ أَجْمَعِينَ) Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. Dan jika Dia menghendaki, tentulah Dia memimpin kamu semuanya (kepada jalan yang benar). Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an Bukhara Tajwid & Terjemah* (Jakarta: Sy9ma, 2010), hlm. 268

²⁹ Haifaa A. Jawad, *Otentisitas Hak-hak Perempuan: Perspektif Islam atas Kesetaraan Jender*, alih bahasa Anni Hidayatun Noor dkk., cet. Ke-1 (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), hlm. 103.

paling menentukan. Sebab keluarga salah satu di antara lembaga pendidikan informal, ibu-bapak yang dikenal pertama oleh putra-putrinya dengan segala perlakuan yang diterima dan dirasakannya, dapat menjadi dasar pertumbuhan pribadi/ kepribadian sang putra-putri itu sendiri.³⁰

Sebagaimana Sabda Nabi Muhammad saw.:

مَا : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبْوَاهُ يُهُودَانِهُ أَوْ يُنَصَّرَانِهُ مِنْ مَوْلُودٍ
أَوْ يُمَجِّسَانِهُ³¹

Tiada bayi yang dilahirkan melainkan lahir di atas fitrah, ayah dan ibundanya yang menjadikan ia Yahudi, Nasrani atau Majusi.” (H. R.Bukhari).

Dalam perspektif pendidikan Islam, fitrah manusia dimaknai dengan sejumlah potensi yang menyangkut kekuatan-kekuatan manusia. Kekuatan tersebut meliputi kekuatan hidup (upaya mempertahankan dan melestarikan hidupnya), kekuatan rasional (akal), dan kekuatan spiritual (agama).

Ketiga kekuatan ini bersifat dinamis dan terkait secara integral. Konsep fitrah menurut Islam juga berbeda dengan

³⁰ HAS Al-Hamdani, *Risah Nikah*,(Jakarta : Pustaka Amani, 2002), hlm. 133

³¹ Muhammad ibn Futuh al-Humaidi, *al-Jam'u Bain al-Shohhain al-Bukhr wa Muslim*, ditahkik oleh 'Ali Husain al-Bawab, Juz. 3 (Beirut: Dr al-Nasyr, 1423 H), hlm. 54. Lihat juga Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-lu'lû'u Wa al-Marjan*, Juz. 1, hlm. 825

teori konvergensi³² oleh *william stern* (w. 1938 M).³³ Dalam pandangan Islam perkembangan potensi manusia itu bukan semata-mata dipengaruhi oleh lingkungan semata dan tidak

³² Jamaludin Darwis mendefinisikan teori konvergensi secara bahasa yaitu berasal dari bahasa Inggris dari kata verge yang artinya menyatu, mendapat awalan con yang artinya menyertai, dan mendapat akhiran ance sebagai pembentuk kata benda. Sedangkan secara istilah konvergensi berarti perpaduan antara entitas luar dan dalam, yaitu antara lingkungan sosial dan hereditas. kamus Inggris Convergence yang artinya pertemuan pada satu titik. dalam kamus psikologi yang dimaksud aliran konvergensi adalah interaksi antara faktor hereditas dan faktor lingkungan dalam proses perkembangan tingkah laku.

Sumadi Surya Brata menegaskan teori konvergensi yaitu bahwa dalam perkembangan individu itu baik dasar atau pembawaan maupun lingkungan memainkan peranan penting, bakat kemungkinan telah ada pada masing-masing individu; akan tetapi bakat yang sudah tersedia itu perlu menemukan lingkungan yang sesuai supaya dapat berkembang. Jadi Menurut aliran ini, hereditas tidak akan berkembang secara wajar apabila tidak diberi rangsangan dari faktor lingkungan. Sebaliknya, rangsangan lingkungan tidak akan membina perkembangan tingkah laku baik tanpa didasari oleh faktor hereditas. Penentuan kepribadian seseorang ditentukan oleh kerja yang integral (potensi bawaan) maupun faktor eksternal (lingkungan).

Aliran konvergensi lahir dikarenakan adanya perbedaan pendapat tentang dua faktor yang mempengaruhi perkembangan akhlak anak, yaitu faktor hereditas (keturunan) dan Milliu (lingkungan). Para ahli didik, ahli biologi, ahli psikologi dan lain-lainya, memikirkan dan berusaha mencari jawaban atas pertanyaan: perkembangan manusia itu bergantung kepada pembawaan ataukah lingkungan? Atau dengan kata lain dalam perkembangan anak muda hingga menjadi dewasa dibawa dari keturunan (pembawaan) ataukah pengaruh-pengaruh lingkungan? maka dari dua faktor itu timbul tiga aliran, yaitu:

Aliran Nativisme: Teori nativisme berasal dari kata natis yang berarti lahir, natives; kelahiran, pembaharuan. Teori nativisme mena-

takan bahwa perkembangan semata-mata ditentukan oleh pembawaan yaitu pembawaan yang dibawa sejak lahir.

Berdasarkan hal tersebut nativisme tidak dapat diterima secara penuh, artinya teori ini tidak mampu menerangkan kejadian-kejadian didalam masyarakat, atau dengan kata lain teori nativisme berat sebelah.

Aliran Naturalisme: Naturalisme berasal dari bahasa latin dari kata nature artinya, alam, tabiat. Dan pembawaan, aliran ini juga dinamakan negativisme ialah aliran yang meragukan pendidikan untuk perkembangan seseorang karena dia dilahirkan dengan pembawaan yang baik. Menurut Ngahim Purwanto aliran Naturalisme adalah pada hakekatnya semua anak (manusia) sejak dilahirkan adalah baik. Bagaimana hasil perkembangannya kemudian sangat ditentukan oleh pendidikan yang diterimanya atau yang mempengaruhinya. Jika pengaruh pendidikan itu baik, akan menjadi baiklah ia; akan tetapi jika pengaruh itu jelek, akan jelek pula hasilnya.

Pelopor aliran Naturalisme adalah J. J Rousseau seorang naturalis filosof bangsa Perancis yang hidup dalam tahun 1712-1778. Dia berpendapat bahwa semua anak adalah baik pada waktu baru datang dari tangan Sang Pencipta, tetapi semua menjadi rusak di tangan manusia. Oleh karena itu, sebagai pendidik Rousseau mengajukan pendidikan alam artinya, anak hendaklah dibiarkan tumbuh berkembang sendiri menurut alamnya; manusia atau masyarakat jangan banyak menyampurnya.

Aliran Empirisme: Teori empirisme berasal dari kata empiris, berarti pengalaman. Jadi teori ini mempunyai maksud bahwa perkembangan itu semata-mata tergantung kepada faktor lingkungan saja. Aliran empirisme ini mengasumsikan bahwa anak yang baru lahir itu seperti kertas yang masih bersih (tabularasa). Sehingga perkembangan anak itu, baik buruknya ditentukan oleh faktor lingkungan saja, sedangkan faktor bawaan tidak berpengaruh. Jadi lingkungan di mana anak itu hidup adalah faktor terpenting yang membentuk kepribadian anak tersebut.

Aliran empirisme ini ternyata tidak tahan uji, dalam arti aliran ini tidak dapat menjawab masalah-masalah yang timbul dalam ma-

syarakat, hal ini di contohkan dalam kehidupan sehari-hari perlakuan dalam proses pendidikan yang kita ajarkan kepada murid satu kelas, dengan lingkungan yang sama tetapi tingkat pemahaman anak terhadap materi yang kita ajarkan itu berbeda-beda.

Aliran konvergensi adalah aliran yang menggabungkan dua aliran di atas (Nativisme dan Empirisme), Konvergensi adalah interaksi antara faktor hereditas dan faktor lingkungan dalam proses perkembangan tingkah laku. Menurut aliran ini hereditas tidak akan berkembang secara wajar apabila tidak diberi rangsangan dari faktor lingkungan, sebaliknya rangsangan dari lingkungan tidak akan membina perkembangan tingkah laku anak yang idial tanpa di pengaruhi oleh faktor hereditas.

Tokoh teori ini adalah William Lois Stern (1938), ada beberapa percobaan untuk memperkuat teori ini yaitu: Dua anak kembar identik, yang mempunyai bakat yang persis sama, didikan dan dibesarkan dalam keluarga dengan lingkungan yang berbeda, akan mengembangkan sifat-sifat yang juga berbeda. Seorang dengan taraf kecerdasan yang tergolong terbelakang, diberi didikan yang sistematis untuk menguasai pelajaran-pelajaran sekolah menengah. Sampai akhir percobaan itu, orang tersebut tidak menunjukkan kemajuan berarti.

Terbukti dari kedua percobaan di atas bahwa lingkungan ada pengaruhnya terhadap perkembangan seseorang, tetapi dalam batas pembawaan yang ada. Pada intinya bahwa lingkungan dan pembawaan sama-sama berpengaruh terhadap perkembangan seseorang. Hal tersebut dibenarkan oleh Abdul Mujib bahwa penentuan kepribadian seseorang ditentukan oleh kerja yang integral antara faktor internal (potensi bawaan) maupun faktor eksternal (lingkungan pendidikan).

Baca dalam John M. Echols, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1992). J.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, Penerj, Kartini Kartono (Jakarta: Raja Grafindo, 2004). Sumadi Surya Brata, *Psikologi Pendidikan* (Jakarta: RajaGrafindo, 1998), hlm. 34 Siti P. Suardiman, SU. *Psikologi Perkembangan* (Yogyakarta: 1990). Hlm. 67

³³ Teori konvergensi ini dipelopori oleh William Lois Stern (1871-1936), Stern adalah salah satu pelopor dari psikologi modern dan perannya terletak dalam kemampuannya untuk menyatukan teori-

bisa ditentukan melalui pendekatan kuantitas sejauh mana peranan keduanya (potensi dan lingkungan) dalam membentuk kepribadian manusia.³⁴

Perkawinan juga bertujuan untuk membentuk perjanjian antara seorang pria dan seorang wanita, yang mempunyai segi-segi perdata di antaranya: a) kesukarelaan, b) persetujuan kedua belah pihak, c) kebebasan memilih, d) darurat.³⁵ Tidak-

teori yang saling bertentangan untuk menerangkan tingkah laku, yaitu antara aliran nativisme dan aliran empirisme. Beliau lahir di Jerman di kota Berlin pada tanggal 29 April 1871. tetapi meninggal di Amerika Serikat yaitu di Durham, North California pada tanggal 27 Maret 1938. Dikutip dari www.referensimakalah.com

³⁴ Lihat Nur Ahid, *Pendidikan Agama dalam Perspektif Islam*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 55-58

³⁵ Muhammad Dawud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993), hlm. 124.

Banyak peneliti belakangan yang mencoba merinci lebih lanjut tujuan perkawinan. Khairudin Nasution menyebutkan bahwa tujuan perkawinan antara lain: (1) memperoleh kehidupan yang sakînah, mawadah wa rahmah (ketenangan, cinta, dan kasih sayang); (2) reproduksi (regenerasi); (3) pemenuhan kebutuhan biologis; (4) menjaga kehormatan; dan (5) ibadah.

Selain itu, Djoko Prakoso dan I Ketut Murtika dalam Dadang Muttaqin berpendapat: "Dalam perkawinan ikatan lahir dan batin dimaksud, adalah perkawinan tidak cukup dengan hanya ikatan lahir saja atau dikatakan batin saja. Tetapi hal ini harus ada keduanya, sehingga akan tercipta ikatan lahir dan batin yang merupakan pondasi yang amat kuat dalam membentuk keluarga yang bahagia dan kekal." Rujuk Khoirudin Nasution dalam Nofri Yendara, *Analisa Kebijakan BP4 Tentang Kursus Pranikah Sebagai Upaya Mengurangi Angka Perceraian di Kabupaten Pesisir Selatan*, (Jurnal Bimas Islam Vol.6. No.1 2013), hlm. 58; Dadang Mutaqien, *Cakap Hukum Dalam Bidang Hukum dan Perjanjian* (Yogyakarta: Insania Citra Press, 2006), hlm. 19

lah berlebihan kemudian *al-Qurân*³⁶ menyebut pernikahan dengan *mîtsâqan ghalizhan*,³⁷ janji yang sangat kuat. Ini mengisyaratkan bahwa pernikahan itu merupakan perjanjian antara mempelai pria (suami) dengan mempelai perempuan (istri). Itulah sebabnya dalam akad nikah harus ada saksi-minimal dua orang disamping wali nikah. Tentang status hukumnya sebagai rukun atau hanya tergolong syarat sah nikah tetap diperdebatkan oleh para ulama (*fuqaha*).³⁸

³⁶ Baca QS Al- Nisa (4): 21.

³⁷ *Mîtsâqan Ghalizhan* dijelaskan dalam beberapa karya terdahulu, diantaranya: pertama, ia bermakna janji yang dikokohkan dengan sekokoh-kokohnya, lihat Isma'il Abu al-Fida, *Rh al-Bayn*, juz II (Beirut: Dar el-Fikr, t.t.), hlm. 316.

Definisi lain, ia adalah sebuah janji kokoh yang menjadi pengikat antara suami dan istri dengan ikatan yang paling kuat dan paling besar dampak hukumnya, lihat Ahmad bin Musthafa al-Marghi, *Tafsir al-Marghi*, Juz IV (Mesir: Musthofa al-Babi, 1946), hlm. 211.

³⁸ Imam Malik (w. 179 H) mengatakan bahwa rukun nikah itu ada lima macam, yaitu: Wali dari pihak perempuan, mahar (maskawin), calon pengantin laki-laki, calon pengantin perempuan dan *Sighat* akad nikah. Imam Syafi'i berkata bahwa rukun nikah itu ada lima macam, yaitu: calon pengantin laki-laki, calon pengantin perempuan, wali, dua orang saksi, dan *sighat* akad nikah.

Menurut ulama Hanafiyah, rukun nikah itu hanya ijab dan qabul saja (yaitu akad yang dilakukan oleh pihak wali perempuan dan calon pengantin laki-laki).

Sedangkan menurut segolongan yang lain rukun nikah itu ada empat, yaitu: *Sighat* (ijab dan qabul), calon pengantin laki-laki, wali dari pihak calon pengantin perempuan

Baca lebih lanjut dalam Abu Yahya Zakariya Al-Anshariy, *Fath al-Wahhb*, (Singapura: Sulaiman Mar'iy, t.t), juz 2, hlm. 72-73, Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, Juz. 7 (Mesir : Dar al-Fikr, tt), hlm. 36

Secara sosiologis, perkawinan melahirkan hubungan-hubungan manusia secara kompleks dan luas, yang merupakan materi bagi sebagian pembentuk moral, kewajiban melahirkan keturunan, mencintai, menghibur, menuntun, mendidik, menolong, dan memahami merupakan kewajiban seseorang terhadap anggota-anggota keluarganya. Dalam konteks ini, menurut Isma'îl Rajî al-Faruqî, pemenuhan terhadap tujuan Tuhan terhadap manusia mensyaratkan bahwa manusia harus menikah di antara sesamanya dan melahirkan keturunan serta hidup bersama. Dengan demikian, perkawinan menyediakan ajang hubungan-hubungan yang di dalamnya terdapat unsur moral dari kehendak *Ilahi* yang dapat dipenuhi oleh keputusan dan tindakan manusia.³⁹

Hubungan inilah yang diingatkan Allah swt. dalam surat al-nisa ayat 19:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْثِيَ النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا
تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوَا بِعَغْضٍ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ
بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى
أَنْ تَكُرُّهُوَا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (bersabarlah) karena mungkin

³⁹ Isma'îl Rajî Al-Faruqî, *Tauhid*, alih bahasa Rahman Astuti, cet. Ke-2 (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 138-139.

*kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.*⁴⁰

Kata *al-ma'ruf* dalam ayat di atas memiliki makna:

كُلُّ حَصْلَةٍ حَسَنَةٍ تَرْتَضِيهَا الْعُقُولُ وَتَطْمَئِنُ إِلَيْهَا النُّفُوسُ⁴¹

"Setiap kebiasaan baik yang dapat diterima oleh akal dan dapat menenangkan jiwa."

Prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf* dalam ayat di atas, menurut al-Qurthubi ialah kewajiban seorang suami untuk menggauli isterinya dengan sebaik-baik pergaulan (*bi husni shuhbah al-nisa'*) karena hal itu memunculkan ketenangan jiwa (*ahda' li an-nafs*) dan kebahagiaan hidup (*ahna' li al-'aisy*).⁴² Hal ini merupakan cerminan akhlak yang mulia. Sebab suami dan isteri merupakan cerminan kehidupan dalam masyarakat yang terkecil. Olehkarena itu antara suami dan isteri hendaklah saling menghormati dan saling memahami hak dan kewajiban masing-masing. Jika ada suatu permasalahan yang tidak disenangi di antara keduanya, bersabar dan bermusyawarahlah untuk menyelesaikan permasalahan tersebut.

Sebagai manusia yang beragama seseorang harus mengetahui alasan kenapa ia harus menikah jika telah menuhi unsur-unsur syar'i. Unsur-unsur tersebut termuat dalam kitab *Hikmat al-Tasyri' wa falsafatuhu* antara lain: Pertama,

⁴⁰ Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 159.

⁴¹ Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr Al-Qurthubi (w. 671 H), *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, juz ke-9 QS. Al-A'raf (7) ayat 199, cet. 1 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1427 H/2006 M), hlm. 421.

⁴² *Ibid*, juz ke-6 QS. Al-Nisa' (4) ayat 19, hlm. 159.

kebutuhan spiritual atau ajaran agama (*religi*) Islam.⁴³ Perkawinan merupakan perintah agama kepada yang mampu untuk segera melaksanakannya. Perkawinan dapat mengurangi maksiat penglihatan, memelihara diri dari perbuatan zina. Mereka yang berkeinginan menikah sementara belum memiliki kemampuan, syariah Islam menganjurkan untuk berpuasa, dengan berpuasa diharapkan dapat membentengi diri dari perbuatan tercela dan sangat keji yaitu perzinahan.

Pernikahan merupakan ketetapan *ilahi* atas segala makhluk. Pernikahan atau berpasangan merupakan *sunnatullah* akibat adanya daya tarik yang dianugrahkan oleh Allah swt. kepada makhluknya sebagaimana tersebut dalam surah Al Imran (3) 14 yang artinya “Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik (surga)”

Ayat ini menguraikan bahwa dijadikan indah dan tidak dijelaskan siapa yang menjadikannya menjadi indah, namun yang jelas bahwa yang diperindah adalah kecintaan kepada aneka syahwat. Syahwat adalah kecenderungan hati yang sulit terbendung kepada sesuatu yang bersifat inderawi dan material. Ayat tersebut menjelaskan bahwa yang dijadikan indah adalah kecintaan, bukan hal-hal lain. Boleh jadi ada diantara hal-hal yang disebutkan dalam ayat tersebut bukan merupakan

⁴³Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat al-Tasyr' wa falsafatuhu*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 39.

dorongan hati yang sulit terbendung untuk memilikinya.⁴⁴ Jika telah dicintai oleh seseorang, keinginan tersebut menjadi sulit terbendung. Begitulah halnya dengan kecintaan manusia kepada seseorang (lawan jenis).

Kedua, kebutuhan material dan fisiologis/biologis yaitu memenuhi kebutuhan sandang, pangan, papan dan penyaluran seksual secara sah untuk mendapatkan keturunan (*nasab*).⁴⁵ Ketiga, kebutuhan sosial yaitu kebutuhan untuk mendapatkan pegakuan status sosial dari masyarakat untuk menghindarkan fitnah. Menurut al-Jurjawi urusan dalam kehidupan ini tidak akan berjalan baik dan lurus kecuali di bawah bendera agama dan akhlak. Perkara umat ini tidak akan maslahat kecuali dengan pengamalan agama dan komitmen terhadapnya.⁴⁶ Dasar hukum alasan ini (Q.S. 51- adz Dzariyat: 49;

وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

*Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah swt.*⁴⁷

Ayat ini menjelaskan bahwa makhluk itu berpasang-pasangan. Bumi dan langit, malam dan siang, matahari dan rembulan, daratan dan lautan, terang dan gelap, iman dan kafir, mati dan hidup, celaka dan bahagia, serta surga dan neraka, hingga semua makhluk hidup dan tetumbuhan pun demi-

⁴⁴ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* Vol. 2, cet.I (Jakarta: Lentera hati, 2000), hlm. 24.

⁴⁵ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri'*, Juz II, hlm. 6.

⁴⁶ Baca dalam Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri' wa Falsafatuhu*, juz. I (Beirut: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 139.

⁴⁷ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 522.

kian. Ini agar diketahui dengan yakin bahwa Allah swt. yang menciptakan semua itu adalah Esa, tiada sekutu bagi-Nya.

Selanjutnya, dalam (Q.S. 24-An Nur : 32),

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا
فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِمْ

Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah swt. akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah swt. Maha luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.⁴⁸

Hamka (w. 1401 H/ 1981 M) menyebut bahwa apabila direnungkan ayat ini jelaslah bahwa mengawinkan yang belum beristeri atau bersuami bukanlah semata-mata urusan pribadi dari yang bersangkutan, atau urusan “rumah tangga” orang tua kedua orang yang bersangkutan saja, tetapi menjadi urusan dari jamaah Islamiah, tegasnya masyarakat Islam yang mengelilingi orang itu.

Zina sudah termasuk dosa besar yang sangat aib, padahal kehendak kelamin manusia adalah hal yang wajar, yang termasuk keperluan hidup. Kalau pintu zina ditutup rapat, pintu kawin hendaklah dibuka lebar.⁴⁹ Al-Jurjawi menyebut

⁴⁸ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 354.

⁴⁹ Dalam ayat tersebut lanjut Hamka: *wa ankihû*, hendaklah kawinkan hai orang banyak. Terbayanglah di sini bahwa masyarakat Islam mesti ada dan mesti dibentuk. Supaya ada yang bertanggung-jawab memikul tugas yang diberikan Tuhan itu. Amat berbahaya membiarkan laki-laki muda tak beristeri, seorang gadis tak bersuami. Penjagaan kampung halaman dengan agama yang kuat dan adat

anjuran mengumumkan perkawinan agar terhindar dari perzinaan menjadi bagian dari hikmah nikah. Selain itu yang dicari pada hakikatnya dalam hidup ini keamanan jiwa. Hidup kesepian tidak mendatangkan keamanan jiwa. Rumah tangga tenram adalah inspirasi untuk berusaha dan membuka pintu rezeki.⁵⁰

Demikian juga dalam surat Ar-Rum : 21,

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْواجًا لِتُسْكِنُوا إِلَيْهَا
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَنْفَكِرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.⁵¹

Surat al-Ruum ayat 21 ini menjelaskan kejadian manusia kemudian tersebar dan berkembang biak di muka bumi. Manusia tersebar melalui pernikahan.⁵² Dengan menikah keten-

yang kokoh mungkin dapat membendung jangan sampai terjadi pelanggaran susila. Tetapi penyelidikan-penyelidikan Ilmu Jiwa di zaman modern menunjukkan bahwa banyak penyakit jiwa tersebut tidak lepasnya nafsu kelamin. Bertambah modern pergaulan, bertambah banyak hal-hal yang akan merangsang nafsu kelamin. Bacaan-bacaan cabul, film-film yang mempesona dan menggerak syahwat, semuanya berakibat kepada sikap hidup. Masyarakat Islam harus waspada akan bahaya ini. Lihat Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz XVII, hlm. 188

⁵⁰ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 4-5.

⁵¹ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 406.

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al Qur'an*, Jilid 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 33.

traman akan terwujud dan kelangsungan hidup manusia akan terus ada tanpa harus mengalami kekurangan spesies atau kepunahan.

Imam Ibnu Katsir (w. 1372 H) menjelaskan makna kalimat (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا adalah Allah swt. menciptakan perempuan bagi laki-laki dari jenis yang sama untuk menjadi istri.⁵³ Berdasarkan ayat di atas bahwa tujuan sebuah pernikahan adalah untuk menumbuhkan rasa *sakinah* (ketentraman lahir dan batin) dan mewujudkan rasa kasih serta sayang dalam suatu keluarga. Oleh karena itu Allah swt. menjadikan isteri sebagai pasangan hidup bagi seorang laki-laki tersebut dari jenisnya sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa adanya kesamaan prinsip dalam membangun rumah tangga.

Al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) berkesimpulan keadaan hidup manusia tidak mungkin berjalan normal kecuali keadaan rumah tangganya baik. Hidupnya tidak nyaman kecuali tempat tinggalnya diatur dengan baik. Pengaturan rumah tangga tidak terwujud tanpa kehadiran wanita yang dianugerahi Allah swt. kemampuan mengatur rumah tangga.⁵⁴

Ada tiga kata kunci disampaikan Allah swt. Qs. Al-Rum ayat 21 tersebut, dikaitkan dengan kehidupan perkawinan atau berumah tangga ideal menurut Islam, yaitu *sakinah* (*al-sakinah*), *mawadah* (*al-mawaddah*), dan *rahmat* (*al-rahmah*). Ulama tafsir menyatakan *al-sakinah* adalah suasana damai melingkupi rumah tangga bersangkutan; masing-masing

⁵³ Imaduddin Abi Al Fida Ismail bin Katsir, *Tafsir Al Qur'an al Azhim*, Jilid I (Bandung: Syirkah Nur Asia, tt).

⁵⁴ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 4

menjalankan perintah Allah swt. dengan tekun, saling menghormati, dan saling toleransi.

Suasana *al-sakinah* akan muncul rasa saling mengasihi dan menyayangi (*al-mawadah*), sehingga rasa tanggung jawab semakin tinggi. Mufasir mengatakan *al-sakinah* dan *al-mawadah* muncul *al-rahmah*, yaitu keturunan penuh berkat dari Allah swt., sebagai pencurahan rasa cinta dan kasih suami istri dan anak-anak mereka.⁵⁵ M. Quraish Shihab (lahir. 1944 M) menyebut *sakinah* terambil dari kata *sakana* berarti diam/tenangnya sesuatu. Pisau dinamai *sikkin* karena ia adalah alat yang menjadikan binatang disembelih tenang, tidak bergerak. *Sakinah*, karena perkawinan, adalah ketenangan dinamis dan aktif, tidak seperti kematian binatang.⁵⁶

Abu al-Hasan al-Mawardi (w. 450 H), mengemukakan mengenai makna *mawaddah* yang terkandung dalam QS al-Ruum ayat 21 terdapat empat pendapat: a) *Mawaddah* (rasa kasih) berarti *al-Mahabbah* (kecintaan) sedangkan *Rahmah* (rasa sayang) adalah *al-Syafaqah* (rasa kasihan). b) *Mawaddah* diartikan *al-Jimâ'* (hubungan badan) dan *Rahmah* adalah *al-Walad* (anak); c) *Mawaddah* diartikan mencintai orang besar (yang lebih tua) dan *Rahmah* adalah welas asih terhadap anak kecil (lebih muda). d) *Mawaddah* diartikan dengan keduanya saling berkasih sayang di antara pasangan suami-isteri.⁵⁷

⁵⁵ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al Ansari al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkam al-Quran*, Juz XIV (Kairo: Dar al Katib al-Arabi, 1967), hlm. 16-17.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan; 1996), hlm. 255

⁵⁷ Abu al Hasan al- Mawardi, *al-Nukat Wa al-'Uyûn*, Juz 3 (Beirut: Darl al Kitab Ilmiyah, 2007), hlm. 315

Dan juga dalam surat Asy Syura, 42 : 23,

ذِلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آتَيْنَا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ
حَسَنَةً نَّزِدُ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ

Itulah (*karunia*) yang (*dengan itu*) Allah swt. menggembirakan hamba-hamba-Nya yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh. Katakanlah: "Aku tidak meminta kepada mu sesuatu upahpun atas seruanku kecuali kasih sayang dalam kekeluargaan". Dan siapa yang mengerjakan kebaikan akan Kami tambahkan baginya kebaikan pada kebaikannya itu. Sesungguhnya Allah swt. Maha Pengampun lagi Maha Mensyukuri.⁵⁸

Karunia dan kebaikan dalam pernikahan berdasarkan ayat ini kata al-Jurjawi sangat banyak. Menjaga diri dan kehormatan, mencegah memandang dengan syahwat, memelihara keturunan dan generasi, serta kebaikan menjadi lebih banyak.⁵⁹

Serta *keempat*, kebutuhan psikologis yaitu untuk mendapatkan ketenangan batin, kekuatan cinta, perasaan kasih sayang, ketentraman, kenyamanan, kejujuran, tanggung jawab, saling menghormati, kebersamaan dan komunikasi baik, saling berbagi dan memahami dalam suka dan duka.⁶⁰ Perkawinan merupakan ikatan antara pria dan wanita dalam susah dan senang. Pasangan suami-istri yang saling mengasihi tidak hanya merasakan kebersamaan pada saat gembira, tetapi juga ketika berada dalam kesulitan, kesedihan, dan kesakitan.

⁵⁸ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 486.

⁵⁹ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 4.

⁶⁰ *Ibid.*

Pasangan yang baik adalah pendamping yang setia, yang bersedia menjadi tempat bersandar ketika duka dan menjadi tempat berteduh ketika hujan dan badai.

Menurut al-Jurjawi perkawinan bukan semata-mata pemenuhan kebutuhan biologis, melainkan pemenuhan kebutuhan afektional yaitu kebutuhan dicintai dan mencintai, rasa kasih sayang, rasa aman dan terlindungi, dihargai, diperhatikan dan sejenisnya. Perkawinan yang dilandasi dengan ikatan fisik tidak akan menjamin kebahagian.⁶¹

⁶¹ Lihat kembali *ibid*, hlm. 5-6. Dalam tinjauan psikologi, Faradila Paputungan mengklasifikasikan alasan pernikahan menjadi lima jenis motif, yaitu cinta (*love*), kecocokan (*conformity*), legitimasi untuk memenuhi kebutuhan seksual, memperoleh legitimasi status anak, dan merasa siap secara mental untuk menikah. Berikut ini uraian kelima motif sebuah pernikahan menurut Turner dan Helms yang dikutip oleh Faradila Paputungan.

a) Motif cinta: Cinta dan komitmen sering kali dijadikan dasar utama bagi pasangan untuk memasuki jenjang pernikahan. Untuk mempertahankan komitmen, tidak ada cara lain selain menikah. Apalagi bila hubungan asmara tersebut telah terjalin bertahun-tahun sehingga pernikahan merupakan cara terbaik agar hubungan cinta tersebut tidak memudar.

b) Motif kecocokan: Cinta dapat tumbuh karena adanya kecocokan atau kesamaan di antara pasangan. Banyak pasangan yang berani melakukan sebuah pernikahan karena adanya kecocokan minat antara keduanya. Misalnya, memiliki hobi, pekerjaan atau karir, suku atau agama yang sama. Dengan kesamaan tersebut, mereka akan dengan mudah menyesuaikan diri dalam kehidupan berkeluarga.

c) Motif untuk memperoleh legitimasi (pengakuan sah secara hukum) terhadap pemenuhan kebutuhan biologis. Dengan diraihnya status pernikahan yang sah, baik dari segi agama maupun hukum negara, individu memperoleh pengesahan dalam hubungan seksual dengan pasangan hidupnya. Mereka tidak dianggap melanggar

Sementara itu Allah swt. mensyariatkan pernikahan dan dijadikan dasar yang kuat bagi kehidupan manusia karena

hukum dan norma-norma sosial jika melakukan hubungan seksual dengan pasangannya. Justru hukum sosial telah melindungi dari perbuatan asusila. Kebalikannya dengan mereka yang melakukan hubungan seksual tapi belum menikah, perbuatan tersebut dianggap tidak etis dan asusila. Karena perbuatan seksual yang dilakukan pasangan yang belum menikah adalah hal yang melanggar hukum dan norma yang berlaku dalam masyarakat. Oleh karena itu, pernikahan merupakan cara terbaik bagi individu yang ingin menyalurkan kebutuhan seksual dengan pasangan hidupnya tanpa melanggar norma-norma.

d) Untuk memperoleh legitimasi status anak. Anak-anak yang lahir dari pasangan yang memiliki ikatan resmi sesuai hukum, tentunya akan memperoleh pengakuan yang sah oleh ajaran agama ataupun hukum Negara. Mereka berhak mendapatkan pemeliharaan dan tanggung jawab yang layak dari orang tuanya, sampai mereka dewasa dan mandiri. Hal ini berbeda dengan anak-anak yang terlahir diluar pernikahan mereka memperoleh penilaian yang negatif oleh masyarakat, misalnya dianggap sebagai anak haram (*illegal children*).

e) Merasa siap secara mental. Kesiapan mental untuk menikah memiliki pengertian sebagai kondisi psikologis dan emosional untuk siap menanggung setiap resiko yang timbul selama hidup dalam pernikahan. Misalnya masalah ekonomi, masalah pengasuhan anak, dan lain sebagainya. Kesiapan mental seseorang erat kaitannya dengan usia, pendidikan, dan karir. Umumnya mereka yang siap mental untuk menikah, memiliki karakteristik seperti usia 20 tahun keatas untuk wanita dan 25 tahun keatas untuk pria, telah menyelesaikan pendidikan tertentu misalnya SLTA, Akademi atau Universitas, memiliki status pekerjaan yang jelas atau mapan. Dengan terpenuhinya kriteria-kriteria tersebut, memungkinkan seseorang untuk merasa siap menikah. Sebaliknya, tidak terpenuhinya kriteria tersebut maka akan memungkinkan seseorang merasa kurang siap untuk menikah.

Terkait dengan salah satu tujuan perkawinan oleh para Ulama yaitu medapatkan ketenangan, kenyamanan dan keharmonisan,

adanya beberapa nilai yang tinggi dan beberapa tujuan utama yang baik bagi manusia, makhluk yang dimuliakan Allah swt.

Faradilla Paputungan lebih lanjut mengemukakan beberapa faktor terpenting dalam sebuah pernikahan, antara lain:

1) Keintiman: Keintiman antara pasangan di dalam pernikahan mencakup aspek fisik, emosional, dan spiritual. Hal-hal yang terkandung dalam keintiman adalah saling berbagi baik dalam minat, aktivitas, pemikiran, perasaan, nilai serta suka dan duka. Keintiman akan tercipta melalui keterlibatan pasangan satu sama lain baik dalam situasi yang menyenangkan maupun menyedihkan. Selain itu, keintiman dapat ditingkatkan melalui kebersamaan, saling ketergantungan atau interdependensi, dukungan dan perhatian. Meskipun pasangan memiliki keintiman yang sangat tinggi, bukan berarti pasangan selalu melakukan berbagai hal bersama. Suami atau istri juga berhak melakukan aktivitas dan minat yang berbeda dengan pasangannya.

2) Komitmen. Salah satu karakteristik pernikahan yang memuaskan adalah komitmen yang tidak hanya ditujukan terhadap pernikahan sebagai sebuah intuisi, tetapi juga terhadap pasangannya. Beberapa pasangan berkomitmen terhadap perkembangan hubungan pernikahannya, antara lain kematangan hubungan, penyesuaian diri dengan pasangan, perkembangan pasangan, serta terhadap pengalaman dan situasi baru yang dialami pasangan.

3) Komunikasi. Kemampuan berkomunikasi yang baik mencakup berbagi pikiran dan perasaan, mendiskusikan masalah bersama-sama, dan mendengarkan sudut pandang satu sama lain. Pasangan yang mampu berkomunikasi secara konstruktif, mereka dapat mengantisipasi kemungkinan terjadi konflik dan dapat menyesuaikan kesulitan yang dialaminya.

4) Kongruensi. Untuk dapat mencapai pernikahan yang memuaskan, pasangan harus memiliki kongruensi atau kesesuaian dalam mempersepsi kekuatan dan kelemahan dari hubungan pernikahannya. Pasangan yang mempersepsikan hubungan pernikahannya kuat, cenderung merasa lebih nyaman dengan pernikahannya.

Untuk mencapai kehidupan yang bahagia dan menjauhi dari ketimpangan dan penyimpangan, Allah swt. telah membekali syariat dan hukum-hukum Islam agar dilaksanakan manusia dengan baik.⁶²

Pernikahan juga memiliki tujuan dan hikmah penting yang berkaitan dengan sosial, psikologi, dan agama. Di antaranya yang terpenting menurut al-Jurjawi sebagai berikut.

- 1) Memelihara gen manusia. Pernikahan sebagai sarana untuk memelihara keberlangsungan gen manusia, alat reproduksi, dan regenerasi dari masa ke masa. Dengan pernikahan inilah manusia akan dapat memakmurkan hidup dan melaksanakan tugas sebagai khalifah dari Allah swt. Mungkin dapat dikatakan bahwa untuk mencapai hal tersebut dapat melalui nafsu seksual yang tidak harus melalui syariat, namun cara tersebut dibenci agama. Demikian itu akan menyebabkan terjadinya penganiayaan, saling menumpahkan darah, dan menyia-nyikan keturunan sebagaimana yang terjadi pada binatang.⁶³

5) Keyakinan Beragama. Sebagian besar pasangan meyakini bahwa keyakinan beragama merupakan komponen penting dalam pernikahan. Pasangan yang dapat berbagi dalam nilai-nilai agama yang dianutnya dan beribadah secara bersama-sama dapat menciptakan ikatan kuat dan nyaman di antara mereka serta berpengaruh positif bagi kepuasan pernikahan pasangan memperoleh dukungan sosial, emosional, dan spiritual melalui agama yang dianutnya. Faradila Paputungan, 2010, *Kepuasan Pernikahan Suami Yang Memiliki Istri Berkarir* (Jurnal: Universitas Brawijaya Malang, 2010), hlm. 4-6.

⁶² Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. I, hlm. 5.

⁶³ Rujuk kembali Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 4. Baca juga dalam Muhammad Anis 'Ubudah, *Nizham Al-Usrah fi al-Syariah Al-Islamiyah* (Mesir: *Kutub dirsiyah*, 1984). hlm. 18.

- 2) Pernikahan adalah tiang keluarga yang teguh dan kokoh.⁶⁴ Di dalamnya terdapat hak-hak dan kewajiban yang sakral dan religius. Seseorang akan merasa adanya tali ikatan suci yang membuat tinggi sifat kemanusiaannya, yaitu ikatan ruhani dan jiwa yang membuat ketinggian derajat manusia dan menjadi mulia daripada tingkat kebinatangan yang hanya menjalin cinta syahwat antara jantan dan betina. Bahkan hubungan pasangan suami istri sesungguhnya adalah ketenangan jiwa, kasih sayang, dan memandang.⁶⁵

Nabi menganjurkan nikah bagi orang yang mengharapkan keturunan, seperti periwayatan Ma'qil bin Yasar bahwa seorang laki-laki datang kepada Rasulullah berkata: "Ya Rasulullah! Aku memperoleh seorang wanita yang cantik, indah, berketurunan, memiliki status sosial dan harta, tetapi ia tidak melahirkan. Apakah aku nikahi?" Nabi melarangnya. Laki-laki itu datang lagi yang kedua, beliau bersabda seperti yang pertama. Kemudian datang lagi yang ketiga, beliau bersabda: Kawinilah wanita yang Penuh kasih sayang dan banyak anak. Sesungguhnya aku bangga memiliki banyak umat.

عَنْ مُعاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ مَعْقِلٍ بْنِ يَسَارٍ تَقَالَ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبَّتُ امْرَأَةً دَاتَ حَسَبَ وَمَنْصِبَ وَمَالاً إِلَّا أَنَّهَا لَا تَلِدُ أَفَتَرْجُوْهَا؟ فَقَوَاهُ ثُمَّ أَتَاهُ التَّانِيَةَ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذِلِكَ فَهَمَّ أَتَاهُ التَّالِيَةَ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذِلِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- : تَرْجُوا الْوُدُودَ الْوُدُودَ فَإِنِّي مُكَافِرُ بِكُمُ الْأَمَمَ .
رواه أبو داود (2050)، والنسائي (66 - 65/6)، وأبي حبان (1229).

⁶⁴ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 5

⁶⁵ Abdul Aziz Muhammad Azzam menjelaskan beberapa faedah nikah, di antaranya: nikah dapat menyegarkan jiwa, hati menjadi tenang, dan memperkuat ibadah. Jiwa itu bersifat pembosan dan lari dari kebenaran jika bertentangan dengan karakternya. Bahkan ia menjadi durhaka dan melawan, jika selalu dibebani secara paksa yang menyalahinya. Akan tetapi, jika ia disenangkan dengan kenikmatan dan kelezatan di sebagian waktu, ia menjadi kuat dan semangat. Kasih

- 3) Nikah sebagai perisai diri manusia.⁶⁶ Nikah dapat menjaga diri manusia dan menjauhkan dari pelanggaran-pelanggaran yang diharamkan dalam agama. Karena nikah memperbolehkan masing-masing pasangan melakukan hajat biologisnya secara halal dan mubah. Pernikahan tidak membahayakan bagi umat, tidak menimbulkan kerusakan, tidak berpengaruh dalam membentuk sebab-sebab kebinatangan, tidak menyebabkan tersebarnya kefasikan, dan tidak menjerumuskan para pemuda dalam kebebasan.
- 4) Melawan hawa nafsu. Nikah menyalurkan nafsu manusia menjadi terpelihara, melakukan maslahat orang lain dan melaksanakan hak-hak istri dan anak-anak dan mendidik mereka. Nikah juga melatih kesabaran terhadap akhlak istri dengan usaha yang optimal memperbaiki dan memberikan petunjuk jalan agama. Semua manfaat pernikahan di atas tergolong perbuatan yang memiliki keutamaan yang agung. Tanggung jawab laki-laki terhadap rumah tangganya adalah tanggung jawab kepemimpinan dan kekuasaan. Istri dan anak-anak adalah keluarga yang dipimpin. Keutamaan memimpin sangatlah agung. Tidak rasional jika disamakan seseorang yang sibuk mengurus diri

sayang dan bersenang-senang dengan istri akan menghilangkan rasa sedih dan menghibur hati. Demikian disampaikan bagi orang yang bertakwa jiwanya dapat merasakan kesenangan dengan perbuatan mubah ini. Baca Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Fikih Munakahat*, Penerjemah Abdul Majid Khon (Jakarta: Amzah, 2011), hlm. 40. Lihat juga kembali QS. Ar-Rûm (30): 21

⁶⁶Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 5

sendiri dengan orang yang sibuk mengurus dirinya dan diri orang lain.⁶⁷

⁶⁷Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 6; Lihat juga Muhammad Ra'fat Utsman, *Al-Huqūq al-Zawjiyah al-Fiqh Al-Islami*, hlm. 14, Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, juz 2, hlm. 37-41.

Sejalan dengan itu Ahmad Sharbashi (w.1980 M) menjelaskan bahwa pernikahan memiliki tujuan, antara lain; menata penuhan kebutuhan seksual, mewujudkan kerjasama, menyempurnakan saling tolong dalam kehidupan, membentuk masyarakat mikro "keluarga", mendatangkan ketenangan dan kenyamanan, serta mendapatkan anak/keturunan.

Lebih Lanjut Menurut Abd. Somad tujuan pernikahan adalah membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah*. Arinya, keluarga yang tenang, di dalamnya terdapat rasa cinta dan kasih sayang. Selain itu, Amir Syarifuddin menambahkan bahwa tujuan pernikahan adalah untuk mendapatkan keturunan bagi melanjutkan generasi yang akan datang. Baca kembali Ahmad Syarbashy, *Al-Din wa Tanzhim al-Usrah* (Kairo: al-'alaqat al-'ammah bi al-Syun al-ijtima'iyyah, 1966), hlm. 15; Abd. Somad, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2010), hlm, 276, dan Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fikih Islam* (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 80.

Dari itu semua dapat dipahami bahwa *maqâshid al-zawâj* dalam Islam meliputi beberapa Aspek, antara lain: (1). Aspek manusia dan kemanusiaan. Pernikahan merupakan upaya menjaga keberlangsungan hidup manusia di bumi, hidup dengan cara yang manusiawi (humanis). (2). Aspek agama/moral. Pernikahan merupakan jalan hidup yang sesuai dengan ajaran Allah swt, perbuatan yang disukai Rasulullah (sunnahnya), serta dapat menghindari perzinahan dan kefasikan. (3). Aspek personal (kendirian). Pernikahan dapat juga dijadikan sebagai upaya atau proses pengembangan potensi diri. Dengan menikah, seseorang dapat hidup kebahagiaan, memenuhi kebutuhan seksual, memelihara kehormatan, serta dapat menyalurkan naluri keibuan dan kebapakan. (4). Aspek keluarga. Pernikahan dapat menjaga kejelasan dan keberlangsungan keturunan/nasab, menata hidup berkeluarga, menerapkan potensi kepemimpinan, serta memperkokoh

Tujuan nikah dalam syariat Islam sebagai salah satu indikasi ketinggian derajat manusia yang sesuai dengan karakter manusia dan sejalan dengan kehidupan social alam untuk mencapai derajat yang sempurna. Kesalahan umat Islam bukan terletak pada pengajaran agamanya, tetapi penyimpangan dari pengajaran yang benar, pemutusan perintah Allah swt. yang seharusnya disambung, serta perusakan bumi yang sejalan dengan insting kebinatangan.⁶⁸

2. Hukum Nikah

Abd al-Rahman al-Ahdal (lahir 1377 H) menjelaskan bahwa hukum asal menikah adalah sunat, kecuali dikhawatirkan dirinya jatuh ke lembah kemaksiatan, tidak ada perbedaan pendapat ulama bahwa hukumnya menjadi wajib, berdosa meninggalkan kewajiban nikah bagi orang yang sanggup untuk menikah.⁶⁹

ikatan dengan keluarga besar. (5). Aspek sosial. Keluarga merupakan subsistem masyarakat. Dengan menikah, dapat menjaga keteraturan sistem sosial (masyarakat, suku dan bangsa). (6). Aspek ekonomi. Pernikahan dapat memotivasi seseorang mencari rizki yang halal, dan menata dan kerjasama dalam ekonomi keluarga. (7). Aspek pendidikan. Keluarga merupakan madrasah pertama bagi anak. Dengan menikah, seseorang memiliki tanggung jawab untuk mendidik, mengayomi serta membimbing isteri dan anak-anaknya. Pernikahan juga dapat menjaga keberlangsungan pendidikan anak.

⁶⁸ M. Musthafa Syahhatah, *Al-Ahwâl al-Syâkhshiyah* (Madinah: Dar al-Ta'lif, 1396 H), hlm. 19 M. Muhyi Ad-Din Abd Al-Hamid, *Al-Ahwâl Asy-Syâkhshiyah*, hlm. 7.

⁶⁹ Abd al-Rahman Ibn Abd al-Rahman Syamilah al-Ahdal, *al-Inkihat al-Fasidah: Dirasat Fiqhiyyah Muqaranah* (Riyadh: Maktabah Dauliyah, 1983) hlm. 39. Lihat juga Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Juz 9 (Riyadh: Dar Aam al-Kutub, 1997), hlm. 341.

Husain Muhammad al-Mahalli (w. 1170 H) menjelaskan, para ulama menyatakan bila seseorang memiliki keinginan untuk menikah, khawatir akan melakukan zina, sementara ia mampu menunaikan haknya, menikah dalam keadaan seperti itu lebih utama dari haji, jihad, shalat dan puasa.⁷⁰

Amir Syarifuddin menjelaskan, “dengan melihat kepada hakikat perkawinan itu merupakan akad yang membolehkan laki-laki dan perempuan melakukan sesuatu yang sebelumnya tidak dibolehkan, dapat dikatakan bahwa hukum asal dari perkawinan itu adalah boleh atau mubah. Namun melihat kepada sifatnya sebagai sunnah Alah dan sunnah Rasul, tentu tidak mungkin dikatakan bahwa hukum asal perkawinan itu hanya semata mubah.

Amir Syarifuddin juga menerangkan, perkawinan disuruh Allah dan Rasul-Nya dalam banyak nash. Dapat dikatakan bahwa perkawinan adalah perbuatan yang lebih disenangi oleh Allah dan Rasul. Namun tidak menunjukkan wajib, sebab perintah untuk kawin disertai dengan persyaratan, seperti mampu memberi nafkah lahir batin.

Perintah Allah dan Rasul tersebut tidak dapat dikatakan *qath'i*, sebab tidak secara tegas memberikan ancaman kepada orang yang menolak perkawinan. Sementara pernyataan Rasul bahwa pemikahan adalah sunnahku dan orang yang membenci sunnahku tidaklah termasuk ummatku, tidak kuat untuk menetapkan hukum wajib. Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar*, hlm. 43.

⁷⁰ Husain Muhammad al-Mahalli, *Al-Ifshah 'an 'Aqd al-Nikah 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah* (Syuiah: Dar al-Qalam al-'Arabi, 1995), hlm. 24-26.

Al-Kasani menuturkan, tidak ada perbedaan di kalangan fuqaha bahwa menikah itu hukumnya wajib pada waktu emergency. Siapa saja yang tidak dapat menahan nafsu seksnya, padahal ia mampu secara finansial (maskawin dan nafkah), ia berdosa jika tidak menikah. لا خلاف أن النكاح فرض حالة التوقيع حتى إن من تاقت نفسه إلى النساء بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة ولم يتزوج يأثم

Baca Perhatikan Ab Bakr ibn Mas'ud al-Kâsâniy al-Hanafiy, *Badâ'i 'u al-Shanâ'i 'ifi Tartîb al-Syârâ'i*, Vol. II (Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 H/ 1986 M), hlm. 228.

Abu Hanifah (w. 150 H) menyatakan bahwa hukum asal menikah adalah mustahab mutlak, dan menikah lebih utama dari menyibukkan diri dengan ibadah.⁷¹

Adapun menurut Imam Malik (w.179 H) Imam Syafi'I (w. 204 H) hukum asal menikah adalah *mustahab* (*sunat*)⁷²

⁷¹ Lihat kembali catatan kaki 58, juga Husain Muhammad al-Mahalli, *Al-Ifshah*, hlm. 24-26.

Pendukung aliran ini mengajukan alasan-alasan untuk memperkuat pemikiran mereka, yaitu: (1). Pernikahan merupakan perintah dan anjuran Allah swt. kepada hamba-Nya, di mana dalam pernikahan tersebut terkandung pelbagai manfaat dan hikmah. وَجَعَلَ ... بِنَهَا زَوْجَهَا لِيُسْكُنَ إِلَيْهَا ... (الأعراف) (2). Adanya perintah Rasulullah saw. kepada para sahabat agar segera menikah dan larangan membujang sebab ingin konsisten beribadah. أما وَالله أَنَا أَخْشَاكُمْ اللَّهُ وَأَتَقَاكُمْ لَهُ، لَكُنِي أَصُومُ وَأَفْطُرُ، وَأَصْلِي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزُوَّجُ النِّسَاءَ، فَنَّ رَغْبَةٌ عَنِ سَنْتِي فَلَيْسَ مِنِي (رواه البخاري). Demi Allah, sungguh aku adalah orang yang paling takut kepada Allah di antara kalian, tetapi aku berpuasa dan berberbuka, aku melakukan shalat dan tidur, dan aku juga menikahi wanita. Maka siapa tidak suka mengikuti sunnahku, berarti ia bukan dari golonganku. (H. R. al-Bukhârî). (3). Menikah sebagai wujud aktualisasi ketaqwaan sebagaimana Nabi saw. dan sahabat mengimplementasikannya dalam kehidupan. Andaikata menyibukkan diri dengan ibadah sunnah lebih utama, niscaya Rasulullah saw dan para sahabat akan melakukannya. Sebagai publik figur, tentunya Rasul saw mengedepankan amalan yang lebih berkualitas. (4). Dalam pernikahan tersimpul faidah yang amat besar, seperti memelihara agama, melanjutkan keturunan, menjaga keberadaan ras, memperbanyak generasi umat, menumbuhkan tanggungjawab, mewujudkan kebanggaan Nabi saw. dan lainnya.

Baca 'Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah, *Al-Mughniy*, Vol. IX (Al-Riyâdl: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1417 H/ 1997 M), hlm. 342-343.

⁷² Muhammad Amin ibn 'Umar (Ibn 'Abidin), *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar*, Vol. IV (Al-Riyâdl: Dar 'Âlam al-Kutub, 1423 H/

bagi orang yang membutuhkannya dan memiliki keinginan untuk itu. Imam Ahmad (w. 241 H) mewajibkan menikah⁷³ bagi orang yang punya keinginan dan takut berzina. Al-Jurjawi tidak tegas dalam menetapkan hukum asal nikah. Ia hanya menguraikan keutamaan nikah. Menurutnya keutamaan nikah lebih kepada poros dan ruang beredarnya segala jenis kebahagiaan dan kenyamanan dalam hidup. Artinya pernikahan dibutuhkan seperti kebutuhan terhadap makanan, tetapi tidak lebih utama dibandingkan dari focus beribadah.⁷⁴ Wahbah Zuhaily (w. 1436 H/2015 M) cenderung

2003 M), hlm. 65. Lihat juga, AbU ‘Abdillah al-Khursyi, *Syarh al-Khursiy ‘alâ Khalîl*, Vol. III (Mesir: Al-Mathba’ah al-Amîriyyah, 1317 H), hlm. 165. Dan baca, ‘Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Qudâmah, *Al-Mughniy*, Vol. IX (Al-Riyâdl: Dâr ‘Âlam al-Kutub, 1417 H/ 1997 M), hlm. 341.

Mustahab atau sunat, disebut juga dengan *Mandub tathawwu*. *Mandub* adalah “perintah *Syâri’* untuk dikerjakan mukallaf dengan perintah yang tak pasti. Dengan kata lain, sifat perintah *Syri’* itu tidak menunjukkan pengertian wajib, atau bersamaan dengan perintah itu ada berbagai *qarinah* yang menunjukkan tidak wajib. Baca Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu ushul Fikih*, hlm. 184.

⁷³ Perhatikan Abû Bakr ibn Mas’ûd al-Kâsâniy al-Hanafiy, *Bâdâ’i’u al-Shanâ’i’i fî Tartîb al-Syarâ’i’i*, Vol. II (Bairût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1406 H/ 1986 M), hlm. 228. Perhatikan juga Ahmad al-Dardîr, “*Al-Syarh al-Kabîr*” dalam Muhammad ‘Arafah al-Dusûqiy, *Hâsyiyah al-Dusûqiy ‘alâ al-Syarh al-Kabîr*, Vol. II (Mesir: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t. th), hlm. 214. Lihat Muhammad ibn Ahmad al-Ramliy, *Nihâyah al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj*, Vol. VI (Bairût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/ 2003 M), hlm. 181. Lihat juga Manshûr ibn Yûnus al-Buhûtiy, *Kasîsyâf al-Qinâ’ ‘an Matn al-Iqnâ’*, Vol. (Bairût: ‘Âlam al-Kutub, 1403 H/ 1983 M), hlm. 7

⁷⁴ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri’*, juz. II, hlm. 6

berpendapat bahwa hukum asal menikah itu sunnat/*nadb*. Ada beberapa alasan untuk itu, antara lain;

- Pernikahan dibutuhkan agar seorang ayah, kakek atau pun isteri dipelihara oleh anak-anak dan suaminya baik memberi nafkah maupun pakaian. Sementara zina akan membawa bencana. Pernikahan bukan dimaksudkan hanya untuk bersenang-senang saja, melainkan untuk pelayanan (saling bantu).⁷⁵
- Menikah adalah ibadah karena diperintahkan oleh Nabi saw. Suatu ibadah pasti berdasarkan syariat. Pernikahan merupakan ibadah yang diterima (sah) karena membawa banyak kemaslahatan, antara lain; menjaga kesucian diri dan kesinambungan keturunan.⁷⁶
- Ia juga menolak pendapat Zahiri yang menyatakan menikah itu wajib. Sebab tidak semua orang mampu untuk menikah. Kewajiban menikah hanya karena seseorang telah memenuhi ketentuan wajibnya, tidak untuk orang lain.⁷⁷

Sebagian ulama mazhab imam al-Syafi'i menyatakan bahwa hukum asal menikah adalah *mubah* atau *jaiz* (boleh) bagi seseorang dalam kondisi normal.⁷⁸ Pendapat ini didasarkan

⁷⁵ Wahbah Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami*, hlm. 48.

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 48-49.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 49.

⁷⁸ Abi Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi al-Bashri, *Al-Hawi al-Kabir*, Juz 9, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), hlm. 3. A-Syirazi, *Kitab al-Majmu' Syarh al-Muhazab*, Juz 17 (Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t.ft), hlm. 198, Abi Ishaq Ibrahim Ibn Ai ibn

kan pada beberapa argument. *Pertama*, Hukum dasar pernikahan adalah boleh, sebab tidak termasuk ibadah. Ini terbukti sahnya pernikahan orang kafir, seandainya pernikahan ibadah, orang kafir terlarang melakukannya.⁷⁹ *Kedua*, Memfokuskan diri beribadah utama dari menyalurkan nafsu biologis, karena Allah tidak melarang perempuan-perempuan menopause berdiam diri di rumah dan tidak menganjurkan mereka untuk menikah.⁸⁰

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ
يَضْعُنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزُبْدَةٍ

Yusuf al-Fairuz Abadi al-Syirazi, *Al-Muhazzab fi Fiqh Imam al-Syafi'i*, Jilid 2, (Beirut Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1995), hlm. 423.

Beberapa kalangan di Indonesia menyebutkan bahwa hukum asalnya adalah mubah. Artinya pemikahan itu boleh dilakukan, sekali pun banyak ayat dan hadits yang bersifat perintah dan menunjukkan keutamaan pernikahan. Lihat Amir Syarifuddin, hlm, 43. Mochtar Effendy, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, Buku ke-4, Cet Ke-1, (Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2001), hlm. 232. Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi*, hlm. 1330. Muhamma Daud Ali, *Pendidikan Agama Islam*, Cet Ke-4 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm.126-127. Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, Cet Ke-2 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm.4.

Muhammad Daud Ali lebih jauh menjelaskan; "kalau perbuatan nikah itu ditautkan dengan kaidah atau hukum yang lima itu, maka kaidah asalnya adalah jaiz atau mubah atau ibahah, di Indonesia menjadi kebolehan. Tetapi karena perubahan *illat* (motif, alasan)-nya, mungkin kebolehan, (jaiz, mubah, ibahah), perkawinan dapat berubah menjadi sunnat, wajib, makruh atau haram. Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam*, hlm. 4.

⁷⁹ Baca, Muhammad ibn Khathîb al-Syarbîniy, *Mughniy al-Muhtâj*, Vol. III (Bairût: Dâr al-Mâ'rifah, 1418 H/ 1997 M), hlm. 170.

⁸⁰ *Ibid.*

Dan wanita-wanita yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan. (Q.S. al-Nûr [24]: 60).⁸¹

Allah swt. memuji Nabi Yahyâ dengan kata *hashûran*, yaitu laki-laki yang mengendalikan gairah seks, Allah tidak menganjurkannya untuk menikah. Ini membuktikan pernikahan disunnahkan khusus bagi yang berkeinginan.⁸²

وَسَيِّدًا وَحَصُورًا

menjadi ikutan dan mengendalikan diri (dari hawa nafsu) (Q.S. Âl 'Imrân [3]: 39)⁸³

Argument mereka juga di dasarkan Hadits Nabi saw.:

عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبى حدثنا الأعمش قال: حدثني عمارة عن عبد الرحمن بن يزيد قال: «دخلت مع علقة والأسود على عبد الله، فقال عبد الله: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم شباباً لا نجد شيئاً، فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا معاشر الشباب، من استطاع الباءة فليتزوج، فإنه أحسن للبصر وأحسن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء». ⁸⁴

⁸¹ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 358.

⁸² 'Aliy ibn Muhammad ibn Habîb al-Mâwardiy, *Al-Hâwiyy al-Kabîr*, Vol. IX (Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414 H/ 1994 M), hlm. 33.

⁸³ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 55.

⁸⁴ Lihat, Muhammad ibn Ismâ'îl al-Bukhâriy, *Shâhîh al-Bukhâriy*, Kitâb al-Nikâh: Bâb man lam Yastathi' al-Bâ'ah fal Yashum, No. Hadis 5066 (Bairût: Dâr Ibn Kacîr, 1423 H/ 2002 M), hlm. 1293.

'Umar ibn Hafsh ibn Ghîyâs bercerita kepada kami, ayahandaku bercerita kepada kami, al-A'masy bercerita kepada kami, 'Umârah bercerita kepadaku, dari 'Abd al-Rahmân ibn Yazîd, ia berkata: Aku menemui 'Abdullah, bersama dengan 'Alqamah dan al-Aswad. 'Abdullah berkata: Kami para pemuda, tidak memiliki apa-apa, duduk bersama Rasulullah saw: Beliau bersabda kepada kami: Hai para pemuda, barangsiapa yang mampu menikah, nikahlah, karena ia menjaga pandangan dan memelihara kemaluan. Dan barangsiapa yang tidak mampu, berpuasalah, karena puasa menjadi kendali bagi-nya. (H. R. al-Bukhâriy)

Rasulullah saw. mengarahkan anjuran menikah ini kepada seluruh umatnya, khususnya para pemuda. Ia bersabda, "Wahai segenap pemuda". Kata "Ma'syar" yang berarti "segenap" menyiratkan makna kemanusiaan dan sosial yang menjadi ciri masyarakat Islam. Ia tidak menggunakan kata "Ya Ayyuha al-syabab" misalnya, karena kata "Ma'syar" memiliki nuansa cinta dan kasih sayang dalam komunitas muslim. Ini merupakan bentuk kepedulian Islam terhadap persoalan para pemuda, sehingga Islam memberikan perhatian khusus bagi mereka, yaitu anjuran untuk segera menikah bagi yang mampu. "siapa belum mampu, hendaklah ia berpuasa". Ia menggunakan kata "Alaihi" berarti "hendaklah" menyatakan makna banyak. Artinya, "hendaklah ia memperbanyak berpuasa". Ia tidak menggunakan "Fa al-yashum" misalnya, berarti "berpuasalah", karena bermakna puasa sehari atau dua hari. Kata "Alaihi Bi al-shaum" bermakna memperbanyak berpuasa.⁸⁵

Hadits di atas memberikan hikmah sangat penting dalam pernikahan, yaitu "karena ia lebih mampu menjaga pandangan

⁸⁵ Baca Ibn Daqiq al-'ilid, *Ihkâm al-ahkâm*, juz.4, hlm. 23.

dan memelihara kemaluan". Ini merupakan jaminan sangat penting bagi manusia memelihara pandangan dan kemaluannya.

Dalam hadits ini terdapat *Shighat Tafdhil* yaitu "Aghaddu" dan "Ahshanu" berarti "mampu menundukkan" dan "mampu memelihara". Ini menunjukkan tujuan pernikahan, terpeliharanya pandangan dan kemaluan. Kata tersebut memberikan pemahaman bahwa keimanan memiliki kemampuan menundukkan dan memelihara pandangan, sedangkan pernikahan memiliki kemampuan lebih besar dan kuat.⁸⁶ Berdasarkan kedua dalil ini dapat disimpulkan bahwa menikah tidaklah wajib. Hukum wajib tidak dikaitkan dengan kebolehan memilih atau kemampuan.

Mazhab Zahiri berpendapat hukum asal menikah adalah wajib. Ibnu Qudamah (w. 629 H) menjelaskan mazhab Zahiri berpendapat bahwa nikah tidak diwajibkan kecuali bagi orang yang tidak menikah akan terjerumus kepada maksiat. Diwajibkan menikah karena diwajibkannya menghindari kemaksiatan, dan caranya adalah dengan menikah. Pada kasus lain tidak diwajibkan menikah. Kewajiban menikah dalam hal ini tidak dikaitkan dengan kemampuan.⁸⁷ Demikian juga dengan Abu Bakar Abd al-Aziz (w. 363 H) dari kalangan Hanabilah dan Ahmad menyatakan wajib menikah berdasarkan *nash-nash* yang ada.

Pengikut Zahiri menyatakan wajib berdasarkan perintah menikah secara lahiriah dalam *al-Qurân* dan Sunnah. Dalam sebuah riwayat diceritakan:

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Ibnu Qudamah. *Al-Kâfi*, Juz 4 (Imbabah: Hijr, 1997), hlm. 212.

عن عکاف بن وداعة الھلالي ، أنه أتى رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال : « يا عکاف ، ألم امرأة ؟ ». قال : لا ، قال فجاريۃ ؟ ». قال : لا ، قال : « وأنت صحيح موسر ؟ ». قال : « نعم ، قال : « فأنت إذا من إخوان الشياطين ، إن كنت من : رهبان النصارى فالحق بهم ، وإن كنت منا فإن من سنتنا النکاح ، يا ابن وداعة إن شرارکم عزابکم ، وأراذل موتاکم عزابکم يا ابن وداعة إن المتزوجین المبرءون من الجن.⁸⁸.

Dalam riwayat ini Rasulullah bertanya kepada Ikaf bin Khalid; apakah kamu punya isteri?. Ia menjawab; "tidak". Lalu Rasulullah bersabda; "Menikahlah! (kalau tidak) kamu termasuk golongan setan". Pada riwayat lain diceritakan bahwa Rasulullah bersabda; "Jika kamu menganut kerahiban Nashrani, kamu adalah golongan mereka. Kamu termasuk golongan kami apabila menikah. Tidak ada di kalangan muhajirin dari kalangan

⁸⁸ Riwayat ini berasal dari Ukaf bin Wada'ah Al-Hilali dari berbagai jalur, semuanya lemah. Ibnu Hajar berkata tentangnya dalam kitab Al-Ishabah (4/536) setelah menyebutkan riwayat hidupnya, "Semua jalur periyawatan yang disebutkan lemah dan tidak pasti." Dikatakan pula dalam kitab Ta'jil Al-Manfaah, (2/20), "Jalur riwayatnya tidak sunyi dari kelemahan (*dhaif*).

Ibnu Al-Jauzi berkata dalam kitab *Al-'Ilal al-Mutanahiah* (2/609). "Hadits ini tidak shahih dari Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Mereka berkata, 'Tidak ada satu pun dari riwayat tersebut yang shahih.'

Al-Bushiri berkata dalam kitab *Ittihaful Khairah Al-Maharah*, 'Semua sanad di dalamnya lemah.'

Al-Albany menghukuminya sebagai hadits munkar dalam Silsilah *Ad-Da'ifah* (2511, 6053) dan jalur periyawatannya tidak jelas. Semuanya bertumpu pada Makhul Ad-Dimasyqi, perawi tsiqah penduduk Syam dalam *Tahzib At-Tahzib* (10/292), hanya saja jalur yang sampai kepadanya lemah. Atau pada syaikh yang dia ambil riwayat tersebut darinya.

*umatku yang mati melainkan memiliki isteri baik satu, dua atau tiga orang.*⁸⁹

Menurut mazhab zahiri menghindari zina adalah fardhu, dan tidak ada yang dapat menghindarinya kecuali dengan menikah. Sesuatu yang tidak mungkin menyempurnakannya yang fardhu kecuali dengannya, dihukumkan

عن أبي أمامة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تزوجوا ⁸⁹
فإباني مكاثر بكم الأمم يوم القيمة ولا تكونوا كرهانية النصارى وفي هذا أخبار كثيرة
في أسانيدها ضعف وفيما ذكرناه غنية قال الشافعي رحمة الله وبلغنا أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال من مات له ثلاثة من الولد لم تمسه النار (Al-Hafiz Ibnu Hajar
rahimahullah Ta'ala berkata dalam *FathulBari*, 9/105-106), "Yang dimaksud dengan 'sunnah' adalah jalan (ajaran), bukan sunnah lawan-
nya fardhu. Sedangkan maksud tidak menyukai sesuatu adalah berpaling darinya. Maka maksudnya, 'Siapa yang keluar dari ajaran
saya dan beralih kepada ajaran selain saya, maka dia bukan golongan
saya.' Beliau memberi isyarat kepada ajaran *rahbaniah* (kependetaan).
Mereka mengada-ada dalam perkara yang memberatkan sebagaimana Allah telah sifati mereka dan mencela mereka karena mereka
tidak konsisten dengan janji mereka. Ajaran Nabi shallallahu alaihi
wa sallam adalah jalan yang suci yang toleran, dia mengajarkan seseorang
untuk berbuka agar dirinya kuat berpuasa, mengajarkan untuk
tidur agar kuat bangun malam, serta mengajarkan umatnya untuk
menikah untuk mengendalikan syahwat dan menjaga kehormatan
diri serta memperbanyak keturunan.

Yang dimaksud 'bukan golonganku', jika 'ketidaksukaan'nya bersumber dari penafsiran keliru karena ketidaktahanan, maksudnya adalah bahwa sikap itu bukan jalanku. Tidak mesti orang tersebut dikatakan telah keluar dari agama. Tapi jika sikap 'ketidaksukaan' tersebut bersumber dari penentangan dan keras kepala yang menyebabkan semangat melakukannya, maksud sabda beliau 'bukan golonganku' adalah 'tidak berada dalam agamaku'. Karena keyakinan seperti itu merupakan salah satu bentuk kekufuran. Hadits ini menunjukkan keutamaan nikah dan anjuran melaksanakannya.

fardhu.⁹⁰ Pendapat Zahiri di atas dibantah oleh Sarkhasi (w.490 H)⁹¹ dengan alasan bahwa Nabi tidak menyebutkan nikah merupakan rukun Islam atau hal-hal yang wajib; Di kalangan sahabat ada yang tidak sempat menikah karena berjihad; Mereka tidak ada yang menyebutkan bahwa hukum menikah itu fardhu; siapa yang tidak bisa menikah untuk menghindari zina, bisa dengan melakukan puasa.

Sarkhasi menjelaskan mereka meninggalkan nikah karena beranggapan hukumnya sunat. Karena Rasulullah bersabda "ada tiga sunnah para nabi : menikah, bercukur dan akhlak mulia."⁹²Pada hadits lain Rasulullah bersabda; Nikah adalah sunnahku, siapa membenci sunnahku, bukanlah

⁹⁰ Kesimpulan ini berangkat dari sebuah pemahaman bahwa kedudukan sebab (kausa) dengan akibat (efek) adalah sama, karena suatu efek timbul dari suatu kausa. Orang yang melakukan kausa dianggap melakukan efek, baik efek itu dikehendaki oleh orang yang melakukan ataupun tidak. Lihat dalam Bani Syarif Maula, *Kajian Ahwal al-Syakhshiyah dengan pendekatan Maqashid al-Syari'ah*, Jurnal online, hlm. 14. Diakses 1 Mei 2018.

⁹¹ Syamsuddin al-Sarkhasi, *al-Mabsth*, jilid. III, hlm. 193-194.

⁹² Tidak ditemukan hadits yang menyatakan tiga sunnah para rasul seperti dikemukakan oleh Syarkhasi di atas. Hadits-hadits mengenai ini menyebutkan; empat, lima atau enam sunnah para rasul. Riwayat yang menyatakan empat sunnah para rasul merupakan riwayat terbanyak, yaitu diriwayatkan oleh Turmuzi, al-Baihaqi, al-Thabrani, Ahmad, Ibn Abi Syaibah, Abd Humaid, dan Sa'id ibn Manshur. Lihat Jalal al-Din al-Suyuthi, Jami' al-Ahadits: Al-Jami' al-Shaghir wa Zawaiyah wa al-Jami' al-Kabir, Juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 221. Berikut dikemukakan hadits yang diriwayatkan al-Turmuzi:

عن أبي أيوب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أربع من سنتي ; أربع من سنن ; أربع من ترجمة ; أربع من النكاح والسواء

umatku.⁹³ Ulama berpendapat menikah afdal (lebih baik) dari berkhawlât untuk beribadah sunat kepada Allah swt.

Secara kondisional, hukum menikah dapat menjadi Wajib,⁹⁴ Makruh⁹⁵ atau Haram.⁹⁶ Penetapan hukum nikah seringkali dikaitkan dengan situasi yang melingkupi pelakunya, bukan pada dalil yang ada. Ini memperlihatkan kaitan antara hukum menikah dan motivasi menikah. Motivasi menikah dapat menjadi ‘illat dalam penetapan hukum menikah bagi seseorang.⁹⁷ Sekalipun pernikahan dihukumi dengan jaiz (boleh/ibahah).

⁹³ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid 2 (Damsyik: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 1017.

⁹⁴ Ahli Ushul mendefinisikan, wajib adalah “suatu perbuatan mukallaf yang diperintahkan Syari’ dengan perintah wajib, dengan ketentuan perintah itu harus dilakukan sesuai dengan petunjuk kewajiban melakukannya”, Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu*, hlm. 176. Perintah tersebut disyaratkan bersifat qath’i (pasti). Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Sejarah dan Pertumbuhan Hukum Islam*, hlm. 125.

⁹⁵ Makruh adalah perintah Syari’ kepada mukallaf agar tidak melakukan sesuatu perbuatan dengan larangan yang tidak pasti. Atau perintah untuk menghindari suatu perbuatan, tetapi ada qarinah “Yang menunjukkan karahah” Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu*, hlm. 191-192.

⁹⁶ Ahli Ushul menjelaskan, haram adalah “tuntutan Syari’ untuk ditinggalkan secara pasti, atau larangan mengerjakan suatu perbuatan, diiringi dengan dalil yang menunjukkan larangan secara pasti”. *Ibid*, hlm. 188.

⁹⁷ Muhammad Daud Ali menjelaskan; kaidah asal melakukan perkawinan adalah ja’iz atau ibahah atau kebolehan atau halal. Kaidah ja’iz atau mubah atau ibahah dapat beralih menjadi sunnat, kalau illat atau motif melakukan perbuatan perkawinan berubah karena berubah kondisi yang ada”. Muhammad Daud Ali. Pendidikan, hlm. 126-127. Lihat juga Muhammad Daud Ali. Hukum Islam, hlm. 4.

Berkaitan dengan hukum perkawinan, ulama sepakat orang yang mampu secara lahir dan batin untuk melangsungkan perkawinan dilarang hidup membujang (*tabattul*). Seperti pada beberapa hadits berikut;

عن أنسٍ أن نفراً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سألاه
أزوج النبي صلى الله عليه وسلم عن عمله في السر فقال
بعضهم لا أتزوج النساء وقال بعضهم لا أكل اللحم وقال بعضهم
لا أنام على فراش وقال بعضهم أصوم ولا أفطر فقام فحمد الله
وأشنى عليه ثم قال ما بال أقوام قالوا كذا وكذا لكن أصلي وأنام
وأصوم وأفطر وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني

⁹⁸ رواه مسلم

Dari Anas bahwa tiga orang sahabat Nabi saw. bertanya kepada isteri-isteri Nabi saw. tentang amalannya di kala sendirian. Sebagian mereka menceritakan; saya tidak makan daging. Dan sebagian lagi bercerita: saya tidak tidur, karena bertahmid dan memuji Allah swt. Lalu ia bertanya, siapakah

Pernikahan itu hukumnya wajib bagi orang yang sudah cukup nafkah atau mampu lahir batin dan dikhawatirkan akan terjerumus kepada perzinahan jika ia tidak menikah. Mandub bagi orang yang sudah mampu lahir batin untuk menikah, tetapi tanpa menikah dia tidak khawatir akan melakukan perbuatan yang diharamkan (seperti zina). Makruh bagi orang yang tidak mampu memberikan lahir batin, sementara Pihak isteri tidak merasa terzalimi dengan kondisi itu. Haram bagi orang yang hendak menyakiti atau menyalimi perempuan yang dinikahinya dengan melepaskan tanggungjawab lahir batin. Lihat dewan redaksi Ensiklopedi Islam, hlm. 1330.

⁹⁸ Hadits ini shahih. Diriwayatkan oleh al-Bukhâri (no. 5063); Muslim (no. 1401); Ahmad (III/241, 259, 285); An-Nasâ'i (VI/60); Al-Baihaqi (VII/77); Ibnu Hibbân (no. 14 dan 317-at-Ta'lîqâtul Hisân); al-Baghawi dalam Syarhus Sunnah (no. 96).

(di antara kami) yang terbaik, mereka bercerita begini, begini. (Rasulullah bersabda), tetapi saya shalat dan tidur, saya puasa dan berbuka, serta saya menikah. Siapa yang membenci sunnahku, bukannya umatku". (H.R. Muslim)

Yang dimaksud 'siapa yang membenci ajaranku.' disebutkan oleh Ibnu Hajar (w. 852 H/1449 M) مَنْ تَرَكَ طَرِيقَتِي "Siapa yang meninggalkan jalanku, menempuh jalan selainku, tidak termasuk golonganku. "Berarti menikah ajaran Islam dan tak boleh dibenci. Ajaran Islam dalam hadits ini memiliki maslahat yang besar.⁹⁹

Hadits ini merupakan sanggahan Rasul terhadap sahabat punya tekad untuk enggan menikah karena ingin sibuk dalam ibadah.

Imam Bukhari(w. 256 H/870 M) meriwayatkan hadits lain ;

حَدِيثُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ، قَالَ رَدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَلَى عُثْمَانَ بْنِ مَطْعُونَ التَّبَّاعِ، وَلَوْ أَذِنَ لَهُ لَاخْتَصِينَا رواه البخاري.¹⁰⁰

Sa'ad bin Abi Waqas berkata; "Rasulullah saw. menolak keinginan Utsman bin Mazh'un untuk membujang, kalau lah ia diizinkan membujang, niscaya kami akan mengebiri diri kami. (HR. Bukhari)

Disebutkan dalam Ensiklopedia Fikih *tabattul* berarti memutus. Orang yang mengasingkan diri dengan tujuan

⁹⁹ Ibn Hajar al-asqolani, *Fathu al-Bâri bi syarâh shahîh al-Bukhâri*, cet. 4, Juz. 9 (Bairut: Dar Thiybah, 1432 H), hlm. 105.

¹⁰⁰ Imam al-Bukhari, hlm. 1952. Lihat juga Muhammad ibn Futuh al-Humaidi, *al-Jam'u Bainâ al-Shohîhain*, Juz. 1, hlm. 101.

beribadah disebut *al-mutabattil*.¹⁰¹ Dalam Subulus Salam disebutkan *tabattul* adalah enggan menikah karena memutuskan untuk beribadah pada Allah.¹⁰² Ibnu Hajar (w. 852 H/1449 M) menyebutkan perkataan Ath Thobariy bahwa *tabattul* dimaksudkan ‘Utsman bin Mazh’un adalah mengharamkan diri untuk menikahi wanita dan enggan mengenakan wewangian serta segala yang menyenangkan.¹⁰³

Perbedaan ketiga pendapat tentang hukum asal nikah di atas disebabkan oleh metode istinbath hukum dalam memahami perintah (*al-amr*) menikah. Sebagian ulama memahami makna *al-amr* pada *nash-nash* tersebut sebagai wajib. Yang lain memahaminya sebagai sunat (*nadaab*) atau mubah. Menurut Muhammad Hudhori, pilihan makna *al-amar* tersebut mesti dengan mempertimbangkan *qarinah*.¹⁰⁴

Perintah menikah didasarkan pada firman Allah swt. dan sunnah Nabi-Nya. Terdapat beberapa ayat yang memerintahkan pernikahan, menjelaskan hikmah, tujuan, manfa’at serta aturan-aturan dalam pemikahan. Antara lain; QS. Al-Nisa’; 3:

¹⁰¹ Kementerian Agama Kuwait, *al-Mausu’ah al-Fiqhiyyah*, juz. 8, hlm. 13.

¹⁰² Muhammad bin Isma’il al-Amir al-Shan’ani, *Subûl al-Salâm al-Mûshilah ila Bulûgh al-Marâm*, cet. Kedua, juz. 6 (Beirut: Dar Ibn al-Jauzi, 1432 H), hlm. 10.

¹⁰³ Ibn Hajar al-asqolani, *Fathu al-Bâri*, Juz. 9, hlm. 118

¹⁰⁴ Muhammad Hudhori, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Hadits, t.th), hlm. 228.

Abdul Wahab Khalaf mengemukakan bahwa lafaz amar menunjukkan arti hakiki (makna wajib) kecuali jika ada *qarinah* (petunjuk). Jika terdapat *qarinah* yang menunjukkan makna lain, ia dapat dipahami sebagaimana ditunjukkan oleh *qarinah* itu. Abdul Wahab Khalaf, *lmu Ushul Fiqhi*, hlm. 349.

وَإِنْ حِفْتُمُ الْأَتْقُسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوهَا مَاطَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ
مَئْتَىٰ وَتَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حِفْتُمُ الْأَتَعْدُلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَالَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
ذَلِكَ أَدْنَىٰ الْأَتَعْوَلُوا

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.¹⁰⁵

Ayat ini secara spesifik membahas larangan berlaku tidak adil terhadap hak-hak perempuan yatim. Secara maknawi juga anjuran untuk menikah. Pada *al-Qurân* Surat al-Nisa, ayat 3 terdapat ketentuan perlakuan terhadap perempuan yatim berada dalam pemeliharaan seseorang. Jika khawatir tidak berlaku adil mengurus anak yatim dan hartanya, jangan menikahi anak yatim tersebut dan nikahilah perempuan lain, berapapun jumlahnya. Dua, tiga, atau empat. Jika tidak berlaku adil, nikahilah satu saja. Atau berpaling kepada hamba sahaya yang dimiliki. Bukan berarti boleh sewenang-wenang terhadapnya. Perlakuan adil adalah hal yang mesti diperhatikan.

Berdasarkan keterangan Aisyah ra (w. 58 H), Imam Bukhari (w. 256 H), Muslim (w. 261 H), Abu Daud (w. 275 H) serta al-Tirmidzi (w. 279 H) dan lain-lain yang meriwayatkan bahwa, Urwah Ibn Zubair (w. 93 H) bertanya kepada Aisyah ra. tentang ayat (QS. al-Nisa: 3) ini, ia menjawab ayat ini ber-

¹⁰⁵ Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 77.

kaitan dengan seorang anak perempuan yatim yang dipelihara oleh seorang laki-laki (wali), harta anak tersebut bergabung dengan harta wali, dan si wali senang akan kecantikan dan harta sang yatim, dia hendak menikahinya tanpa memberinya mahar yang sesuai.¹⁰⁶

Berikutnya terdapat dalam surat Al-Nisa'; 24:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَأْمَلَكُتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
وَاحِلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ دَالِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنَاتٍ غَيْرَ
مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ فَنْهُنَّ فَقَاتُوهُنَّ أَجْوَهُنَّ فَرِيشَةً
وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيشَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْمًا حَكِيمًا

dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan

¹⁰⁶ Imaduddin Abi Al Fida Ismail bin Katsir, *Tafsir Al Qur'an al Azhim*, Jilid I (Bandung: Syirkah Nur Asia, t.th.), hlm. 449.

Terdapat hubungan antara Qs. al-Nisa ayat 3 dengan ayat sebelumnya. Pada ayat sebelumnya, Allah swt. menerangkan tentang kewajiban memelihara anak yatim berikut hartanya dan diharuskan untuk menyerahkan harta tersebut kepadanya apabila dia telah baligh dan dewasa, serta dilarang untuk memakan dan mencampuradukkan antara harta anak yatim dengan hartanya. Kemudian pada ayat ke 3, Allah swt. melarang untuk mengawini anak yatim bila tidak mampu berlaku adil, atau hanya sekedar tertarik kepada harta dan kecantikannya saja. Oleh karena itu jika dia mampu berlaku adil, lebih baik ia mengawini wanita lain yang dia suka, dua, tiga atau empat. Baca H.E. Syibli Syarjaya, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* (Jakarta: Rajawali Press: 2008), hlm. 169.

*sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*¹⁰⁷

Ayat ini menjelaskan salah satu manfaat pernikahan, dikenal dengan hukum keberpasangan (*law sex*). Hasrat seksual merupakan naluri setiap makhluk, tak terkecuali manusia. Bahkan Freud sebagaimana dikutip Quraish Shihab dalam bukunya “*Pengantin Al-Quran; Kalung Permata Buat Anak-anakku*” menyatakan bahwa seluruh aktivitas manusia didorong oleh kebutuhan tersebut, sampai-sampai anak yang menyusu atau mengisap jarinya pun dilukiskan oleh ilmuwan itu sebagai pengejawantahan dari dorongan seksual. Sekalipun ia sendiri –Quraish Shihab- tidak membenarkan pendapat itu secara keseluruhan. Namun terlepas dari benar dan tidaknya pernyataan Freud itu, pastinya bahwa dorongan seksual memang besar. Naluri kecintaan kepada lawan seks menjadikan manusia mampu melanjutkan generasi dan membangun dunia ini.¹⁰⁸

Pemenuhan kebutuhan seksual merupakan sebuah desakan yang harus tersalurkan. Karenanya Allah menciptakan jalur pernikahan sebagai sarana untuk menyalurkan desakan tersebut. Sekaligus membuktikan kemuliaan manusia yang berbeda dengan makhluk yang lain. Dari sini juga dipahami bahwa pernikahan bagi manusia dalam pandangan agama tidak sebatas jalan berhubungan seks tapi lebih dari-

¹⁰⁷ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 82.

¹⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an; Kalung Permata Buat Anak-anakku*, Cet. I (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 78-79.

pada itu pernikahan merupakan sarana untuk mengabdi dan beribadah kepada Allah.¹⁰⁹

Dalam surat Al-Nur; 32 juga dijelaskan;

وَأَنِكُحُوا الْأَيَامَيْ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءٌ إِعْنَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْمٌ

Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-

¹⁰⁹ Rasulullah saw. telah menggarisbawahi bahwa berhubungan seks dengan pasangan dinilai sebagai sedekah, sebagaimana jawaban nabi kepada sekelompok orang yang datang bertanya mengenai keterbatasan mereka untuk beribadah bila dibandingkan dengan orang-orang kaya; يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالْأَجْرِ يُصَلِّونَ كَمَا نُصَلِّى وَيَصُومُونَ كَمَا نُصُومُ وَيَصَدِّقُونَ بِفُضْلِ أَمْوَالِهِمْ. قَالَ أَوْلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَدِّقُونَ إِنْ بُكْلُ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلُّ تَكْبِيرٍ صَدَقَةٌ وَكُلُّ تَهْمِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْعُرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ وَفِي بُضُّعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيَّا تِي أَحَدُنَا شَهُوتٌ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ قَالَ أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعْهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وَزْ فَكَذِلِكَ إِذَا وَضَعْهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ (Wahai Rasulullah.. orang-orang yang memiliki harta berlimpah mendapatkan banyak pahala. Sebab mereka shalat sebagaimana kami shalat, mereka puasa sebagaimana kami puasa, dan mereka bersedekah dengan kelebihan harta yang dimiliki. Nabi lalu membalas pernyataan mereka dengan mengatakan, "Tidakkah Allah telah menjadikan berbagai macam hal yang bisa kalian sedekahkan. Sesungguhnya setiap tasbih adalah sedekah, setiap takbir adalah sedekah, setiap tahlil adalah sedekah, amar makruf dan nahi munkar adalah sedekah, bahkan hubungan seks kalian adalah sedekah. Lalu para sahabat pun kembali bertanya, bagaimana bisa hubungan seks suami isteri menjadi sedekah? Nabi pun kembali menegaskan, bukankah apabila ia meletakkannya pada yang haram ia berdosa? Maka demikian pula bila ia letakkan pada yang halal, tentu ia mendapat pahala. "Lihat Abual-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyayriy al-Naysaburiy, *al-Jmi' al-Shahh*, jil III (Beirut: Dar al-Jayl, t.th.), hlm. 86.

*hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah Maha luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.*¹¹⁰

Allah swt. menjelaskan menikah sesuatu yang disukai. Allah swt. memerintah untuk membantu mempermudah jalannya pernikahan. Karena nikah baik bagi orang mukmin untuk menjauhkan diri dari perbuatan zina, serta dari perbuatan yang tidak halal, sebab nikah satu-satunya cara untuk melanggengkan keturunan manusia. Ayat ini mendorong pemuda dan pemudi melalui pernikahan untuk menghapuskan segala hambatan yang menghambat jalannya pernikahan, baik berupa fasilitas maupun tidak. Inilah gambaran munasabah dengan ayat-ayat sebelumnya.¹¹¹

¹¹⁰ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 354.

¹¹¹ Dalam ayat-ayat sebelumnya Allah swt. telah memperingatkan untuk berhati-hati dari pelacuran dan tindakan yang tidak bermoral. Kemudian Allah swt. melarang perbuatan zina dan segala motif yang bisa mengantarkan pada perbuatan zina, seperti melihat perempuan, bercampur dengan mereka, membuka aurat, memperlihatkan perhiasan, memasuki rumah tanpa ada izin dan sebagainya. Dimana hal tersebut dapat merusak akhlak serta mendatangkan kerusakan.

Uraian di atas dipertegas di dalam QS al-Nur ayat 32 dan 33. Pada ayat 32 Allah memerintahkan para wali untuk mengawinkan siapapun yang tidak memiliki pasangan dan layak menikah, dan agar mereka tidak menjadikan kemiskinan calon suami sebagai alasan untuk menolak lamaran mereka, melalui ayat 33 ini para calon suami tersebut dituntut untuk tidak mendesak para wali untuk segera menikahkan mereka. Baca Muhammad Ali Al-Shabuni, *Tafsir Ayat Al-Ahkam min Al-Qur'an Al-Karim*, (Beirut: Dar Ibn Abbud, 2004), hlm. 131. Lihat juga Maktabah Syamila 6888, *Tafsir Ayat Al-Ahkam*, t.th.

Dapat dipahami Ulama yang menyatakan hukum asal menikah adalah wajib berdasarkan pendapatnya pada zahir *nash-nash* tersebut.¹¹² Sedangkan ulama yang berpendapat hukum asal menikah adalah sunat berpegang bahwa dalam perintah menikah disertai dengan *qarinah*, yaitu kemampuan dan memilih yang baik. Adapun ulama yang berpendapat bahwa hukum asal menikah adalah *mubah* (*jaiz*), karena beranggapan nikah tidak termasuk ibadah. Hal ini terbukti dengan sahnya pernikahan orang kafir, seandainya pernikahan itu ibadah, niscaya orang kafir terlarang melakukannya.¹¹³ Terdapat juga الأصل في المعاملة الاباحة إلا أن يدل دليلا على تحريمها “pada dasarnya hukum bermuamalah (adat) itu *mubah*”.¹¹⁴

Kaidah ini menunjukkan bahwa segala sesuatunya adalah boleh atau *mubah* dilakukan. Kebolehan ini dibatasi sampai ada dasar hukum yang melarangnya. Bila memasuk-

¹¹² Wahbah Zuhaili menjelaskan: ير الجمهور العلماء ان الامر يدل على وجوب المأمور به، ولا يصرف عن الوجوب الى غيره الا بقرينة من القرائن على ذلك. فان لم توجد قرينة كان الامر مفيدة ايجاب المأمور به. فمن احوال غير الايجاب انه قد يأتي جمحل العلامة berpendapat bahwa perintah itu menunjukkan wajibnya yang diperintahkan, dan tidak dapat dipalingkan dari hukum wajib kepada hukum lainnya kecuali karena adanya salah satu *qarinah* yang menunjukkan hal itu. Bila tidak diperoleh *qarinah*, perintah tersebut menunjukkan wajibnya yang diperintahkan. Bila kondisinya tidak menunjukkan wajib, perintah tersebut menunjukkan hukum nadab (*sunat*). Lihat *Ushul Fiqhi Islami*, juz.2 (Damaskus: Dar al-Fikr), hlm. 220.

¹¹³ Baca, Muhammad ibn Khathîb al-Syarbîniy, *Mughniyy al-Muhtâj*, Vol. III (Bairût: Dâr al-Mârifah, 1418 H/ 1997 M), hlm. 170.

¹¹⁴ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 130.

kan pernikahan pada kategori muamalah, hukum menikah adalah mubah. Bagi yang berpendapat pernikahan adalah ibadah, hukumnya wajib sesuai dengan *nash-nash* yang memerintahkannya, atau sunat (*mustahab*) seperti disepakati jumhur ulama.

Ahli ushul fiqh sepakat menikah termasuk *wasail* (jalan) pemeliharaan keturunan (*hifz al-nas/al-nasb*) dan merupakan hal yang bersifat *mashlahat dharuriyat* (mendasar/pokok).¹¹⁵ Wajar ada ulama menyatakan menikah wajib bagi yang mampu (*ba'ah*) secara lahir dan batin disebabkan khawatir terjerumus kepada zina atau pun tidak. Kewajiban menikah sama seperti kewajiban haji bagi yang mampu, zakat bagi yang memiliki harta mencapai nisab dan sebagainya. Tidak ada *khilafiah* (perbedaan pendapat) ulama tentang kewajiban haji, zakat dan semisalnya. *Qarinah* kemampuan memberikan mahar, nafkah, berlaku adil dan memenuhi kebutuhan seksual isteri serta keinginan untuk menikah, menyebabkan terjadinya perubahan hukum menjadi sunat, mubah, makruh atau haram.

Pernikahan adalah kebutuhan manusia dan berbagai budaya memperlihatkan berbagai tradisi dalam melaksanakan pernikahan. Sebenarnya, tanpa adanya perintah menikah, manusia cenderung melakukannya. Bahkan pernikahan dalam pengertian bersetubuh adalah fitrah semua makhluk hidup. Terdapat kecenderungan sebagian kaum muslimin yang disibukkan menuntut ilmu dan beribadah kepada-Nya, seperti keinginan beberapa sahabat untuk meniru kerahilan pengagut nasrani dan ingin membujang. Imam Syafi'I (w. 204 H)

¹¹⁵ Lihat kembali Imam al-Ghazali. *Al-Mustashfa min Ushl al-Fiqh*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 139-140.

menyebutkan mereka yang memiliki kesibukan beribadah kepada Allah swt. tidaklah diwajibkan menikah sekalipun mereka mampu lahir dan batin.

Perintah menikah dari Allah swt. dan Rasulullah adalah untuk menghindari adanya kecenderungan kerahiban. Islam menganut prinsip keseimbangan dalam pelaksanaan hukumnya.¹¹⁶ Keseimbangan antara menunaikan hak individu dan keluarga dengan menunaikan hak Allah swt. serta keseimbangan kepentingan dunia dan akhirat. Inilah fitrah manusia, Islam adalah agama yang sesuai dengan fitrah tersebut. Allah swt. menciptakan manusia di atas fitrah, dan memerintahkan manusia untuk beragama sesuai dengan fitrah dalam al-Qur'an surat Ar Rum ayat 30;

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلّدِينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah swt.; (tetaplah atas) fitrah Allah swt. yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah swt. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.,¹¹⁷

Mujahid, Qatadah, Ibnu Abbas, Abu Hurairah, dan Ibnu Syihab memaknai fitrah dengan Islam dan Tauhid. Ditafsirkannya fitrah dengan Islam karena untuk fitrah itulah manusia diciptakan. Telah ditegaskan bahwa jin dan manusia dicipta-

¹¹⁶ Muhammad Mushthafa Syalabi, *Al-Madkhalfi al-Fiqh al-Islamiy; Ta'rifuhu wa Tarikhuhu wa Mazhibuhu, Nazhriat al-Milkiah wa al-'Aqd* (Beirut: al-Dar al-Jami'iah, 1985), hlm. 288-289.

¹¹⁷ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 407.

kan Allah swt. untuk beribadah kepada-Nya (QS adz-Dzariyat [51]: 56). Jika dicermati, kedua makna tersebut tampak saling melengkapi.¹¹⁸

Kata *fithratallâh* berkedudukan sebagai *maf'ûl bih* (obyek) dari *fi'il* (kata kerja) yang tersembunyi, yakni *ilzamû* (tetaplah) atau *ittabi'û* (ikutilah). Itu berarti, manusia diperintahkan untuk mengikuti fitrah Allah. Jika demikian, fitrah yang dimaksudkan tentu tidak cukup hanya sebatas keyakinan fitri tentang Tuhan atau kecenderungan pada tauhid. Fitrah di sini harus diartikan sebagai akidah tauhid atau *dîn al-Islâm* itu sendiri. Frasa ini memperkuat perintah untuk mempertahankan penerimaan total terhadap Islam, tidak condong pada agama batil lainnya, dan terus memelihara sikap istiqamah terhadap *dîn al-Islâm*, *dîn al-haq*, yang diciptakan Allah swt. untuk manusia.¹¹⁹

Said Sabiq (w. 1421 H/2000 M) menjelaskan di antara manusia ada punya keinginan menjaga spirit keagamaannya dan menghindari hal-hal keduniaan. Shalat sepanjang malam, puasa sepanjang hari, dan menghindari perempuan. Mereka menjalani hidup dengan karahiban (tidak menikah) dan mengingkari naluri kemanusiaan. Islam mengajarkan hal tersebut bertentangan dengan fitrah manusia dan menyimpang dari ajaran Islam. Rasulullah sebagai orang yang paling takut kepada Allah swt. dan paling taqwa melaksanakan shalat malam, juga tidur; berpuasa, juga berbuka; dan dia pun menikah. Siapa yang hendak keluar dari petunjuk Rasulullah

¹¹⁸ Al-Suyuti, *al-Durr al-Mantsûr fî at-Tafsîr al-Mâ'tsûr* (Semarang: Toga Putra, 1995), hlm. 352.

¹¹⁹ *Ibid.*

tersebut, tidak ada kemuliaan baginya. Sayid Sabiq kemudian mengutip sabda Rasulullah yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik di atas.¹²⁰ Al-jurjawi tidak menafikan sikap seperti ini. Ia tidak sependapat jika kerahiban menjadi alasan untuk menjaga spirit keagamaan. Al-Jurjawi menyatakan nikah merupakan poros dan ruang beredarnya segala jenis kebahagiaan dan kenyamanan dalam hidup. Bahkan manfaat nikah tidak akan putus setelah seseorang meninggal.¹²¹

Kalangan Hanafiah dan Ibn Hazm (w. 456 H) menggunakan metode *Saddal-Zara'i*¹²² dalam menetapkan hukum wajib atau fardhu sebagai hukum asal menikah. Zina merupakan sesuatu yang diharamkan, cara untuk menghindari zina adalah menikah. Karena itu, menikah dihukumkan fardhu.¹²³

Dari penjelasan ini dipahami bahwa hukum asal pernikahan ini masih diperdebatkan. Metodologi *istinbath* hukum sangat menentukan dalam hal ini. Yang pasti, semua ulama sepakat bahwa pernikahan tersebut penting sebab memiliki banyak tujuan, hikmah atau manfa'at.

¹²⁰ Said Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kairo: al-Fath li 'A'lam al-'Arabi, t.th.), hlm. 7-8.

¹²¹ Baca kembali Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 6.

¹²² *Sadd al-Zara'i* adalah wasilah atau cara yang menghantarkan kepada sesuatu, baik yang mafsadat ataupun yang mashlahat perkataan atau pun perbuatan. Tetapi biasanya kata zara'i diungkapkan untuk menunjukkan sesuatu yang menghantarkan kepada yang masadat, seperti pengharaman berkhalwat dengan perempuan *ajnabi* (bukan muhrim), karena hal itu menghanman pelakunya kepada perbuatan zina. Lebih lanjut jihat Khalid Ramadhan Hasan, *Mu'jam Ushul al-Fiqh* (Mesir: Al-Raudhah, 1998), hlm. 146.

¹²³ Lihat, 'Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm, *Al-Muhallâ*, Vol. IX (Mesir: Mathba'ah al-Nahdlah, 1347 H), hlm. 440.

Setelah mendeskripsikan pemikiran dan argumentasi fuqaha aliran sunni seputar hukum pernikahan, kritikan mayoritas terhadap alasan-alasan pengikut aliran al-Syafi'i dan Daud Zahiri, penulis berpendapat pemikiran mayoritas fuqaha dari aliran Hanafi, Maliki, dan Hanbali menyatakan kesunnahan hukum menikah adalah produk pemikiran yang kuat. Hal ini, karena keabsahan argumentasi mereka, sasaran dalil yang tepat (pernikahan untuk memakmurkan bumi), argumentasi mereka selamat dari kritikan, dan demi mengkompromikan dalil-dalil yang sudah ada. Dilihat dari sisi tujuannya, pernikahan adalah sesuatu yang *dharri* (amat penting)¹²⁴ karena menyangkut pemeliharaan agama, pemeliharaan jiwa, dan pemeliharaan keturunan.

Abu Zahrah (w. 1394 H/1974 M) menjelaskan bahwa penetapan hukum pernikahan bagi seseorang diukur dari kemampuannya untuk menunaikan kewajiban dan kekhawatirannya jatuh ke perbuatan keji (*zina*).¹²⁵ Menurut fuqaha', hukum pemikahan itu digolongkan kepada lima hukum, yaitu; wajib, mandub, mubah, makruh dan haram. Al-Jurjawi juga menerima penggolongan hukum-hukum nikah ini. Ia tidak merinci hukum-hukum nikah, ia hanya menekankan nikah

¹²⁴ Sebab, bila dibandingkan dengan kewajiban-kewajiban lainnya seperti menjawab azan, menjawab salam, menghormati tamu dan sebagainya, pernikahan jauh lebih *dharuri* dari hal-hal tersebut. Pernikahan juga menyangkut kelangsungan eksistensi manusia, bangsa, masyarakat dan keluarga.

¹²⁵ Muhammad Abu Zahrah, *al-Ahwāl al-Syakhshiyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1950) hlm. 22. Lihat juga Abu Muhammad Ali ibn Muhammad ibn Sa'id ibn Hazm, *Al-Muhalla* (Mesir: Idara al-Thiba'ah al-Muniriah, 1351 H), hlm. 440.

menjadi wadah untuk memelihara keturunan demi membangun dunia.¹²⁶ Berikut akan dijelaskan hukum menikah menurut para ulama;

1) Wajib

Menurut Sayid Sabiq (w. 1420 H/2000 M), pernikahan wajib bagi yang sanggup menikah dan dikhawatirkan akan terjerumus kepada zina.¹²⁷ Memelihara diri dan mensucikannya

¹²⁶ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 4.

¹²⁷ Menurut Abu Zahrah (w.1974 M), menikah dihukumkan *fardhu* bila seorang mukallaf dipastikan akan terjerumus kepada perzinahan dengan tidak menikah, sedangkan ia mampu memberi nafkah dan berlaku adil kepada keluarganya. Meninggalkan zina perintah yang tegas dalam Islam, cara untuk menghindarinya adalah menikah. Syara' menetapkan hal yang tidak dapat mewujudkan *fardhu* kecuali dengannya, dihukumkan *fardhu*.

Dalam hal ini, Abu Zahrah sepandapat dengan kalangan Hanafiah yang membedakan antara hukum *fardhu* dan *wajib*. *Fardhu* adalah suatu yang dituntut syara' secara tegas, Tuntutan tersebut dijelaskan dengan dalil yang tidak diragukan lagi. Sedangkan *wajib* adalah suatu yang dituntut syara' secara tegas. Tetapi tuntutan tersebut dijelaskan dengan dalil yang Zhanni dan masih terdapat keraguan di dalamnya.

Hal ini juga ditegaskan oleh Wahbah Zuhaili; "Pernikahan menurut pendapat fuqaha' secara umum adalah *fardhu* bila diyakini seseorang tersebut akan jatuh kepada perzinahan bila tidak menikah, sementara ia mampu membayai pernikahannya -termasuk mahar -, memberi nafkah isterinya dan menunaikan hak-hak isteri menurut syara'. Sedangkan dia tidak mampu menghindari perbuatan keji (zina) dengan puasa dan sebagainya. Lihat Wahbah al-Zuhaily, *Ushul Fiqhi Islami*, juz.2 (Damaskus : Dar al-Fikr), hlm. 45

Dalam madzhab Hanafiyah, istilah *fardhu* dan *wajib* dibedakan. *Fardhu* adalah perbuatan yang dituntut secara tegas (طلب جازماً)

dari yang haram adalah wajib, hal itu tidak akan sempurna bila tidak menikah.¹²⁸ Ia mengutip pendapat al-Qurthubi (w. 671 H) “orang yang mampu dan dikhawatirkan terjadi kemudaratan terhadap diri dan agamanya-seperti terjerumus berbuat maksiat- tidak dapat dihindari kecuali dengan menikah, tidak ada perbedaan pendapat tentang kewajibannya menikah”.¹²⁹ Wahbah Zuhaily (w. 1436 H/2015 M) dalam *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuh* mejelaskan terdapat kaidah

oleh syara’ untuk dilakukan dan dibangun dari dalil yang *qath'i*, yang tidak terdapat syubhat di dalamnya. Fardhu dibangun dari *al-Quran al-Karim*, *as-Sunnah al-Mutawatirah* atau *as-Sunnah al-Masyhurah* dan *Ijma'*. Contohnya adalah rukun Islam yang lima yang ditetapkan oleh *al-Quran al-Karim*, atau yang ditetapkan oleh *as-Sunnah al-Mutawatirah* atau *as-Sunnah al-Masyhurah* seperti membaca *al-Quran* di dalam shalat, atau keharaman menjual empat jenis makanan, yaitu gandum (القمح), jiwawut (الشعير), kurma (التمر), dan garam (الملح) secara kredit dengan benda yang sejenis yang ditetapkan oleh *Ijma'*. Fardhu ini wajib dikerjakan, yang mengerjakannya mendapatkan pahala dan yang meninggalkannya mendapatkan dosa, dan yang mengingkarinya dihukumi kafir.

Wajib adalah perbuatan yang dituntut secara tegas oleh syara’ untuk dilakukan, namun dibangun dari dalil yang *zhanni*, yang masih syubhat. Dalil *zhanni* yang dimaksud adalah Khabar Ahad (خبر الواحد) dari Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam. Contohnya adalah zakat fitrah serta shalat witir dan ‘idain. Wajib iri sama statusnya dengan fardhu, kecuali bagi yang mengingkarinya tidak dihukumi kafir.

Sedangkan menurut jumhur fuqaha, dua istilah ini tidak berbeda, keduanya memiliki satu makna, yaitu perbuatan yang dituntut secara tegas oleh syara’ untuk dilakukan. Menurut mereka, fardhu adalah wajib, wajib adalah fardhu. Lihat Wahbah al-Zuhaily, *Ushul Fiqhi*, hlm. 45.

¹²⁸ Said Sabiq, *Fikih*, hlm. 10.

¹²⁹ *Ibid.*, hlm. 11.

menyatakan; “sesuatu yang tidak mungkin bisa menyempurnakan kewajiban kecuali dengannya, dihukumkan wajib”. Memelihara diri dari yang haram merupakan kewajiban, pernikahan merupakan jalan untuk hal tersebut.¹³⁰

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa hukum pernikahan wajib bila seseorang telah benar-benar mampu, sanggup atau pantas untuk menikah. Mampu dari sisi umur dan nafkah lahir batin, kematangan psikologis maupun dari sisi pemenuhan hak-hak isteri. Sementara ia dikhawatirkan akan terjerumus kepada perzinahan atau perbuatan dosa. Keinginannya untuk menikah tidak ada halangan dan pemuhan kebutuhan seksualnya tidak dapat dibendung oleh puasa atau lainnya. Untuk memelihara dirinya dari perbuatan dosa, diwajibkan baginya menikah.

Argumentasi ini masih terlihat lemah, terutama bila dihadapkan kepada keinginan sebagian orang berperilaku kerahiban. Keinginan ini ditolak oleh Rasulullah seperti dijelaskan pada hadits di atas. Artinya, kekhawatiran seseorang terjerumus kepada perzinahan atau berbuat dosa tidaklah dapat dijadikan ‘illat kewajiban menikah. ‘Illat untuk kewajiban menikah adalah kemampuan seseorang menunaikan nafkah

¹³⁰ Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islami*, hlm. 46. Sejalan dengan pendapat ini Menurut Muhammad Daud Ali, hukum pernikahan itu menjadi Wajib/fardhu, kalau seseorang dipandang benar-benar mampu berumah tangga, sanggup memenuhi kebutuhan dan mengurus kehidupan keluarganya, telah matang betul pertumbuhan jasmani dan rohaninya. Dalam kondisi seperti itu, ia wajib menikah, sebab kalau tidak nikah ia akan cenderung berbuat dosa. Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, hlm. 4 Lihat juga Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam*, hlm. 5.

lahir dan batin. Sehingga ulama sepakat menyatakan makruh menikah bagi mereka yang tidak mampu.

Firman Allah swt. pada surat Al-Nur ayat 32;

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءٌ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِمْ

Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah swt. akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah swt. Maha luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.¹³¹

Dilihat dari ayat di atas, kemampuan finansial bukanlah ukuran dari kewajiban menikah, sebab Allah swt. akan memberikan seseorang kemampuan bila melaksanakan pernikahan. Pengertian kemampuan di sini, lebih kepada kemampuan memberikan nafkah batin yaitu memenuhi kebutuhan seksual.¹³² Sekalipun kemampuan finansial juga sangat penting untuk kelangsungan kehidupan rumah tangga, sehingga Allah swt. menegaskan dalam surat al-Nur: 33;

¹³¹ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 354.

¹³² Perintah menikah oleh Rasulullah dikaitkan dengan الباءة Abd al-Rahman Syamilah al-Ahdal menjelaskan makna adalah jimak. Sehingga pesan Rasulullah tersebut dapat dimaknai; "hai sekalian pemuda, siapa di antara kamu mampu "bersetubuh, nikahlah. Hal itu baik dan akan mensucikan dirimu. Siapa yang tidak sanggup, puasalah, hal itu akan menjadi benteng baginya. Yang dimaksud menjadi benteng di sini adaiah puasa dapat memperkuat dimensi ruhiyah manusia serta menahan dan mengendalikan syahwat seksual. Lihat Abd al-Rahman Syamilah al-Ahdal, *al-Inkihat al-Fasidah :Dirasat Fiqhiyyah Muqaranah* (Riyadh: Maktabah Dauliyah, 1983), hlm. 37.

وَلِيُسْتَعْفِفَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ
فِيهِمْ حَيْرًا وَأَتُوهمُ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي أَتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ
عَلَى الْبُغَاءِ إِنْ أَرْدَنَ تَحْصُنَا لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ
يُكْرِهُهُنَّ فِإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah swt. memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan budak-budak yang kamu miliki yang memginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah swt. yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, sesungguhnya Allah swt. adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu. ¹³³

Surat al-Nur ayat 32 dan 33, menggambarkan kehidupan sosial masa lalu, yaitu pada masa sistem perbudakan masih berlaku. Ayat ini turun berkenaan dengan budak Huwaithab bin Abdul Izza, yang bernama Shabih. Dia meminta kepada majikannya agar me-mukatab-kannya tetapi majikannya itu enggan. Kemudian turunlah ayat 33.

Kemudian Huwaithab me-mukatab-kannya sejumlah 100 dinar dan Huwaithab memberi pula kepadanya 20 dinar.¹³⁴

¹³³ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 354

¹³⁴ Abi al Hasan Ali bin Ahmad al Wahadi, *Asbab al Nuzul* (Beirut: 'Alam al Kutub, t.th.) hlm. 245.

Al-Quran mengajarkan bahwa apabila seorang majikan diminta oleh budaknya agar ia memukatifikannya, sebaiknya majikan mengabulkan permintaan budak tersebut. Akan tetapi hal itu tergantung keadaan budak tersebut, jika dia dipandang telah layak untuk dimukatifikkan dan telah mampu mencari harta untuk menebus dirinya, seharusnya majikannya mengabulkan permintaan budak itu.¹³⁵

Ayat di atas sebagai jawaban atas tradisi bangsa Arab Jahiliyah yang mempersulit apabila budak yang ingin memerdekaan diri secara *mukatabah*, dengan cara membayar uang tebusan sesuai perjanjian, Firman Allah swt. ini memerintahkan para majikan untuk memenuhi keinginan mereka dan menjadikan mereka orang yang merdeka setelah mereka memenuhi apa yang telah diperjanjikan. Serta Allah swt. juga mendorong para tuan (pemilik) budak yang bersangkutan untuk memberikan sebagian hartanya kepada budak yang dimilikinya untuk dapat dipergunakan membayar tebusan atas dirinya.

Mushtafa Ali Al-Shabuni (lahir 1348 H/1930 M) menafsirkan kedua ayat di atas; Allah swt. memerintahkan kepada wali untuk menikahkan anaknya yang tidak punya suami atau isteri. Maksud ayat ini adalah orang-orang yang beriman nikahkanlah orang-orang yang tidak punya isteri atau suami, serta nikahkanlah hamba sahayamu yang shaleh dan bertaqwah, sekalipun yang hendak menikahi mereka adalah seorang fakir miskin. Allah swt. akan mencukupkan rezki mereka dengan memberikan karunia-Nya, Janganlah

¹³⁵ Kadar M. Yusuf, *Tafsir Ayat Ahkam, Tafsir Tematik ayat-ayat Hukum* (Jakarta: Amzah, 2001), hlm. 203.

kefakiran mereka menghalangimu untuk menikahkannya. Allah swt. Maha Luas karunia-Nya, Maha Pengasih lagi Maha Mulia. Allah memberikan rizki kepada siapa yang diinginkan-Nya dan kondisi mereka tidaklah ada satupun yang tersembunyi di hadapan-Nya.

Allah swt. memerintahkan para pemuda yang mengalami kesulitan materi untuk menikah agar menghindari perbuatan keji yang diharamkan Allah swt., sampai Allah swt. melapangkan rizki dan penghidupannya, serta memudahkan urusan pemikahan mereka. Sesungguhnya, seorang hamba yang bertaqwa kepada Allah swt., akan Allah swt. berikan kemuliaan dan jalan keluar (dari kesulitan). Allah swt. memerintahkan kepada pemilik hamba sahaya untuk memerdekaan hamba sahayanya yang ingin bebas (untuk menikah) dan memberikan bantuan materi. Allah swt. melarang pemilik hamba sahaya menyuruh mereka untuk menjadi pelacur, seperti pada tradisi Jahiliah.¹³⁶

Penjelasan di atas, mempertegas pendapat bahwa aspek finansial bukanlah ukuran penetapan hukum menikah. Para wali (orang tua atau pemilik hamba sahaya) agar tidak menjadikan kemiskinan sebagai penghalang pernikahan anak atau

¹³⁶ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran* (Beirut: Muassah Manahil al-Irfan, 1981), hlm. 178-179.

Ibnu Mardawaih mengeluarkan riwayat dari Ali karamallu wajhah, bahwa pada masa jahiliah, orang-orang memaksa budak-budak wanitanya untuk berzina atau melacur agar mereka dapat mengambil upahnya, lalu Islam mengaturnya dengan menurunkan ayat ini dan melarang mereka berbuat demikian. Baca Ahmad Mushthofa Al-Maraghi, *Tafsiri Al-Maraghi* (Edisi Terjemahan) (Semarang: Toha Putra, 2000), hlm. 191.

hamba sahaya. Justeru, Allah swt. memerintahkan untuk membantu mereka yang ingin menikah. Allah swt. akan mencukupkan rizki siapa yang dikehendakinya.

Pada ayat 25 Surat al-Nisa', Allah swt. berfirman:

وَمَن لَّمْ يُسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَن يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَإِنْ كُحْوَهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَإِنْ شَوَّهُنَّ أَجْوَرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَاِفَحَاتٍ وَلَا مَتَّخِدَاتٍ أَخْدَانَ فِيَدَاهُنَّ فَإِنْ آتَيْنَ بِقَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَاعَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنْتَ مِنْكُمْ وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Dan barangsiapa diantara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki. Allah swt. mengetahui keimananmu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain, karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), atas mereka separo hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kemasyakatan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. Dan Allah swt. Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.¹³⁷

¹³⁷ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 82.

Ayat ini memberikan jalan keluar bagi mereka yang tidak memiliki kecukupan harta untuk menikah, antara lain untuk membayar mahar, boleh menikahi hamba sahaya dengan seizin tuannya. Hamba sahaya yang dimaksud adalah hamba yang beriman dan menjaga kesucian dirinya, bukan pezina atau pelacur, serta bukan pula orang kafir. Karena hamba sahaya yang beriman lebih baik dari pada perempuan kafir atau musyrik yang merdeka.¹³⁸

Sekalipun pernikahan dengan pasangan yang sekufu' dianjurkan dalam Islam, bila tidak memiliki kemampuan finansial boleh menikah dengan orang tidak sekufu (hamba sahaya) agar terhindar dari perzinahan. Al-Qurthubi (w.671 H1273 M) dalam hal ini menegaskan bahwa baik yang merdeka ataupun hamba sahaya adalah anak cucu Adam dan yang paling mulia di hadapan Allah swt. adalah orang yang bertaqwa.¹³⁹

2). Mandub

Disunnatkan menikah menurut jumhur, bila seseorang itu seimbang antara tidak dikhawatirkan melakukan perzinahan bila tidak menikah dan tidak menyalimi isterinya bila menikah.¹⁴⁰ Abu Zahrah (w. 1974 M) menjelaskan bahwa dalam kondisi ini, terdapat dua pendapat, yaitu; *pertama*, menurut kalangan syafi'iah hukumnya mubah, *Kedua*, menurut mazhab

¹³⁸ Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Qurthubi, *Al-Jami' li Akham al-Quran wa al-Mubayyin lima Tadhammanah min al-Sunnah wa Ayat al-Furqan*, Juz 6 (Beirut: Muassisah Risalah, 2006), hlm. 225-238.

¹³⁹ *Ibid.*,

¹⁴⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Ahwat*, hlm. 23.

zahiri, hukumnya fardhu.¹⁴¹ Hal ini diperkuat oleh kenyataan bahwa Rasulullah, sahabat dan kaum muslimin yang mengikutinya menikah dan tetap dalam pemikahan. Ini adalah dalil tentang sunnatnya hukum menikah.¹⁴²

3) Mubah

Menurut Manshur ibn Yunus ibn Idris al-Bahuti (w. 1591 H/1641M), menikah dihukumkan mubah bila seseorang tidak memiliki syahwat (keinginan) untuk itu, seperti bagi orang yang mengalami impotensi, sakit, mandul, tua (lanjut usia) dan sebagainya. Karena pada dasarnya, pernikahan ditujukan untuk memelihara diri (dari godaan syahwat) dan keturunan, dalam konteks tersebut bagi mereka tidak ada gunanya menikah. Dikatakan mubah, karena tidak ada larangan syara' untuk menikah dalam kondisi di atas. Dalam hal ini, memperbanyak ibadah sunat, menyibukkan diri dengan kewajiban lainnya, serta menuntut ilmu lebih utama.¹⁴³

¹⁴¹ *Ibid.*, hlm. 24.

¹⁴² Menurut Muhammad Daud Ali pemikahan itu hukumnya sunnat kalau dilakukan oleh seseorang yang pertumbuhan rohani dan jasmaninya dianggap telah benar-benar wajar untuk hidup berumah tangga. Telah mampu membiayai atau mengurus rumah tangga. Kalau ia nikah dalam kondisi seperti itu, ia akan mendapatkan pahala dan kalau ia belum mau berumah tangga, asal mampu menjaga dirinya, ia tidak berdosa. Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, hlm. 126-127.

¹⁴³ Manshur ibn Yunus ibn Idris al-Bahuti, *Syarh Muntaha al-Iradat: Daqaiq Ulli al-Naha li Syarh al-Muntaha*, Juz 5 (Beirut: Muassisah Risalah, 2000), hlm. 99.

4) Makruh

Nikah dihukumkan makruh bila seseorang khawatir akan teraniaya dan mendapat kemudharatan jika menikah karena ia tidak mampu memberi nafkah, jahat dalam pergaulan atau keinginan terhadap perempuan lemah.¹⁴⁴ Termasuk makruh menurut Imam Syafi'i (w.204 H/819 M), orang yang lemah karena tua, sakit atau menderita kesusahan yang permanen, dan susah berjalan. Dimakruhkan juga menikah setelah meminang atas pinangan orang sekali telah diberi jawaban.¹⁴⁵

5) Haram

Diharamkan pernikahan bila diyakini bahwa seseorang akan menzalimi dan mendatangkan kemudharatan kepada isterinya bila ia menikah, baik karena ia tidak mampu memiliki tanggung jawab pemikahan atau tidak dapat berlaku adil bila ia menikah lagi.¹⁴⁶ Zuhaily (w. 1436 H) menegaskan,

¹⁴⁴ Wahbah Zuhaili, *Ushul*, hlm. 46.

¹⁴⁵ *Ibid.* Menurut Muhammad Daud Ali Makruh; bila dilakukan oleh orang yang berusia relatif muda (belum cukup umur), belum mampu menafkahi dan mengurus rumah tangga. Karenanya, ia akan membawa kesengsaraan bagi hidup dan kehidupan keluarganya, la tidak berdosa menikah, tetapi perbuatannya itu dikategorikan perbuatan tercela. Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, hlm.4-5.

¹⁴⁶ Wahbah Zuhaili, *Ushul*, hlm. 46. Menurut Muhammad Daud Ali pernikahan itu hukumnya haram bila dilakukan oleh seorang laki-laki yang menikahi wanita dengan maksud hendak menzaliminya. Atau menurut Perhitungan umum dan wajar pemikahannya itu akan mendatangkan malapetaka bagi pasangannya. Termasuk dalam kategori ini, menikah dengan wanita yang masih terikat dalam pernikahan dengan orang lain, jumlahnya melebihi dari yang diperbolehkan dan gemar menyakiti pasangannya. Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, hlm, 4-5.

sekalipun pada dasarnya ia telah wajib menikah, namun sebab diyakini ia akan menyalimi isterinya, tetap saja hukum pernikahannya haram. Ini didasarkan pada kaidah;

اِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلَبَ الْحَرَامُ¹⁴⁷

“Bila berkumpul hukum halal dan haram, hukum haram mengalahkan hukum halal”.

Kaidah ini dipahami bahwa perkara yang haram tentu menyimpan kerusakan baik langsung maupun tidak langsung. Sebagai langkah preventif menghindari kerusakan tersebut lebih baik melepaskan yang halal dari pada mengkonsumsi barang haram yang dianggap halal. Secara harfiah diartikan bahwa apabila ragu dalam mendefinisikan halal dan haram ketika melakukan sesuatu, lebih baik untuk menghindarinya atau tidak melakukannya. Berdasarkan hal itu, orang tersebut dianjurkan untuk berpuasa guna mengendalikan syahwatnya. Meskipun ada pendapat yang menyatakan dalam kasus ini lebih utama menikah. Karena seorang laki-laki (calon suami) akan berubah wataknya setelah menikah, meningkat kehidupannya, melemah keburukannya dan senantiasa setia, serta dengan menikah akan terhindar dari zina.¹⁴⁸

C. *Nash-Nash* disyariatkannya Nikah

Dari bacaan dalam kitab *al-Ziwaj al-Islami al-Sa'id*,¹⁴⁹ ada beberapa ayat dalam *al-Qur'an* menyebutkan tentang pernikahan. Antara lain:

¹⁴⁷ Muhammad Bakr Isma'il, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah baina Al-Ashlah wa al-Taujih* (Midan al-Husain: Dar al-Manar, 1997), hlm. 122. Wahbah Zuhaili, *Ushul*, hlm. 46.

¹⁴⁸ *Ibid.*

Pertama, surat al-Nisa : 1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah swt. menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah swt. memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah swt. yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah swt. selalu menjaga dan mengawasi kamu.¹⁵⁰

Jumhur ulama sepakat bahwa makna ^{نَفْسٍ وَاحِدَةٍ}dalam ayat di atas adalah adam. Al-Qaffal (w. 975 H/1026 M) mengatakan bahwa makna ayat ini ialah sesungguhnya Allah swt. telah menciptakan setiap orang diantara kalian berasal dari satu jiwa kemudian dia menjadikan istri untuknya yang diciptakan dari dirinya atau kemungkinan *khitab* (pembicaraan) ayat ini ditujukan kepada kaum Quraisy yang hidup pada masa Nabi Muhammad saw. Mereka adalah keluarga Qusay, dan yang dimaksudkan dengan *nafsin wahidah* dalam ayat ini adalah Qusay sendiri.¹⁵¹ Ada juga sebagian yang memahami *nafsin wahidah* dalam arti jenis manusia lelaki dan wanita.

¹⁴⁹ Mahmud al-Mashri Abu 'Imar, *al-Ziwaj al-Islami al-Sa'id* (Mesir: Maktabah al-Shofa, 2007), hlm. 11-13.

¹⁵⁰ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 77.

¹⁵¹ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid. 2 (Dar-Fikr.: t.th.), hlm. 175.

Syaikh Muhammad Abdurrahman (w. 1905 M), al-Qosimi(w. 2005 M) dan beberapa ulama kontemporer lain memahami demikian.¹⁵²

Ulama berbeda pendapat tentang “darinya Allah وخلق منها” swt. menciptakan”, apakah maksud “nya” menciptakan hawa dari jiwa Adam atau dari jiwa hawa sendiri. Yang menyatakan dari jiwa hawa sendiri beralasan dengan pemahaman ayat, “sesungguhnya telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri”. Menurut Abu Muslim al-Asfahaniy yang dimaksud dengan makna lafaz منها adalah dari yang sejenis dengannya.¹⁵³ Atau menurut pendapat lain maksud dari “darinya Allah swt. menciptakan”ialah dari tulang punggung Adam, tapi ungkapan ini tidak ada bukti yang kuat yang mendukungnya, selama tidak ada bukti yang kuat, pernyataan pertama yang dipengang.

“Dan darinya Allah swt. menciptakan istrinya.” Yaitu Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam bagian kiri dari belakang. Di saat Adam tidur, lalu sadar dari tidurnya, ia melihat Hawa yang cukup menakjubkan. Hingga muncul rasa cinta dan kasih sayang diantara keduanya.¹⁵⁴ Didalam hadits shahih dinyatakan:

¹⁵² M. Quraiys Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 332.

¹⁵³ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jild. 2, hlm. 177.

¹⁵⁴ Didalam hadits shahih dinyatakan: ان المرأة خلقت من ضلع وان أوج شيء في الضلع أعلىه فان ذهبته تقيمه كسرته وان استمتعت بها استمتعت بها عوجها (”Sesungguhnya wanita diciptakan dari tulang rusuk. Dan tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian yang paling atas. Jika engkau memaksakan untuk meluruskannya, engkau akan mematahkaninya. Tetapi jika engkau bersenang-senang dengannya, bersenang-senanglah dengannya, sedangkan padanya terdapat kebengkokan.“) Lihat Shoheh Imam Muslim, hadits no. 2670

Penegasan makna "Allah swt. menciptakan darinya pasangannya," memiliki makna bahwa pasangan suami istri itu hendaknya menyatu sehingga menjadi diri yang satu, yakni menyatu dalam perasaan dan pikirannya, dalam cita dan harapannya, bahkan dalam menarik dan menghembuskan nafasnya. Itu sebabnya pernikahan dinamai (زواجه) yang berarti *keberpasangan* disamping dinamai (كاح) yang berarti penyatuan jasmani dan rohani.

"وَبِثُّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً" "dan daripada keduanya Allah swt. memperkembangiakkan laki-laki dan perempuan banyak." Artinya Allah swt. lahirkan dari keduanya yaitu Adam dan Hawa, laki-laki dan wanita yang banyak sekali, serta ditebarkan di berbagai pelosok dunia dengan perbedaan golongan, sifat, warna dan bahasa mereka. Kemudian setelah itu, hanya kepada-Nya tempat kembali dan tempat berkumpul.¹⁵⁵

Dalam *Tafsir al-Marghi* juga dijelaskan bahwa dari dua sejoli ini (Adam dan Hawa) akan lahir keturunan. Allah swt. menjadikan keturunan itu dari dua pasangan, suami istri. Keturunan manusia dikembangiakkan melalui pasangan yang terdiri dari laki-laki dan wanita. "Allah swt. memperkembangiakkan dari keduanya laki-laki banyak dan perempuan," ayat ini menginformasikan bahwa populasi manusia pada mulanya bersumber dari satu pasangan, kemudian satu pasangan itu berkembang biak, sehingga menjadi sekian banyak pasangan yang berkembang biak.¹⁵⁶

Dengan demikian secara umum ayat ini menganjurkan untuk menikah, karena dengan menikah akan menjadikan

¹⁵⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Cet II (Beirut: Dar al-Karim).

¹⁵⁶ M. Quraiys Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan*, hlm. 332.

populasi manusia bertambah. Selain itu dengan menikah berarti seseorang sedang berupaya mendekatkan diri kepada Khalik-Nya.

Kedua, surat al-Nisa: 3

وَإِنْ خِفْتُمُ الْأَتْقُسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوهُ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ
مَتَّنِي وَتِلْاثَ وَرْبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمُ الْأَتَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَانُكُمْ
ذَلِكَ أَدْنَى الْأَتَعْوِلُوا

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil,(kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.¹⁵⁷

Ibnu Hajar (w. 852 H/1449 M) menyebut bahwa ayat ini merupakan perintah untuk menikahi yang baik serta larangan meninggalkan yang baik. Ayat ini menggolongkan orang yang meninggalkan yang baik sebagai orang yang melampaui batas.¹⁵⁸

Tema ayat ini menurut Wahbah Zuhaili (w. 2015 M)¹⁵⁹ terdefinisikan sesuai dengan sebab turunnya, yaitu ada kalanya tema ayat ini menikahi wanita-wanita selain anak-anak yatim perempuan. Maksudnya, bila ada seorang anak yatim perempuan berada di bawah pengasuhan seseorang, ia

¹⁵⁷ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 77.

¹⁵⁸ Ibn Hajar al-asqolani, *Fathu al-Bâri*, Juz. 9, hlm. 6.

¹⁵⁹ Wahab Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid II (Jakarta: Gema Insani, 2013), hml. 571-572. lihat juga kembali catatan kaki 92.

ingin menikahinya tetapi khawatir tidak bisa berlaku adil terhadapnya dengan tidak memberinya mahar *mitsil* (mahar yang biasa diberikan kepada wanita lainnya yang setingkat dengannya), hendaklah ia menikahi wanita-wanita lainnya, karena masih banyak wanita lain yang bisa ia nikahi dan Allah swt. pun tidak mempersempit dirinya dalam memilih wanita lain.

Ada kalanya tema ayat ini seputar perintah berlaku adil terhadap para wanita (istri) dan larangan bersikap zhalim terhadapnya ketika menikahi lebih dari satu (poligami). Maksudnya, ayat ini turun bersamaan dengan sikap hati-hati orang Quraisy dalam mengasuh anak yatim. Tidak demikian terhadap istri-istrinya, mereka memiliki sepuluh istri, tetapi diperlakukan dengan zalim dan tidak adil. Ayat ini turun menyerukan "seperti halnya merasa takut dan khawatir tidak bisa berlaku adil terhadap hak-hak anak yatim, begitu juga harus takut tidak bisa berlaku adil di antara para wanita (istri), kurangilah jumlah wanita yang dinikahi itu. Karena siapa yang berusaha menjauhi sebuah perbuatan dosa, namun ia tetap melakukan sesuatu perbuatan yang disamakan dengan dosa yang ingin ia jauhi tersebut, ia berarti bukan orang yang menjauhinya."¹⁶⁰

Yang dimaksud dengan *al-khauf* (takut, khawatir) adalah tahu dirinya tidak bisa berlaku adil. Hal ini diungkapkan dengan kata *al-khauf* sebagai bentuk isyarat sesuatu yang diketahui (dalam hal ini adalah tidak bisa berlaku adil) adalah sesuatu yang ditakuti dan di larang. Maksudnya, apabila merasa akan berbuat zhalim terhadap anak yatim perempuan

¹⁶⁰ *Ibid.*

dinikahi dengan tidak memberikan kepadanya mahar, atau dengan memakan harta anak yatim secara batil, jangan menikahi anak yatim perempuan tersebut. Tetap nikahilah wanita-wanita yang lain: satu, dua, tiga, atau empat. Juga harus berlaku adil terhadap para istri yang dinikahi ketika kalian berpoligami. Janganlah menikahi wanita lebih dari empat agar bisa berlaku adil terhadap mereka.¹⁶¹

Perintah pada ayat، فَانكحوا adalah perintah yang bersifat *ibaahah* (memperbolehkan), seperti perintah pada ayat، وَكُلُوا شَرْبِيَا (al-Baqarah: 187) dan bentuk-bentuk perintah yang sejenis lainnya. Ada pendapat mengatakan perintah tersebut adalah bersifat wajib. Yang dimaksud wajib disini bukanlah wajib nikahnya, akan tetapi wajib terbatas pada jumlah seperti yang dijelaskan di ayat tersebut, yaitu dua, tiga atau empat. Atau dengan kata lain, jika berpoligami, wajib hanya terbatas pada jumlah tersebut, tidak boleh melebihi.¹⁶²

Berkaitan dengan poligami, Al-Jurjawi menekankan bahwa syariat hanya membolehkan poligami sampai empat, dengan catatan harus berlaku adil. Tidak boleh poligami lebih dari empat, karena pasti akan terjadi kezhaliman. Seseorang tidak mungkin dapat menahan diri dari berbuat zhalim dan melampaui batas betapa pun bijak dan banyaknya ilmunya. Kecuali Rasulullah saw., beliau ma'sum (terpelihara) dari kesalahan dan dosa. Tidak pernah terjadi perilakunya bertentangan dengan *al-Qurân*.¹⁶³

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 17.

Ayat di atas menurut al-Jurjawi tidak mungkin diamalkan secara lahiriah. Ia harus ditakwil. Sebab jika tidak ditakwil, berarti jumlahnya sembilan orang. Tidak ada seorang ulama pun yang mengatakan seperti ini. Takwilnya ada dua: *Pertama*, Menunjukkan pilihan, yakni menikah antara dua, tiga atau empat. Seakan-akan Allah berfirman, "Dua, atau tiga, atau empat". Menggunakan huruf *waw* (dan) pada posisi *aw* (atau) adalah boleh dalam bahasa Arab. *Kedua*, Penyebutan bilangan ini adalah bentuk ketercakupan bilangan lain di dalamnya. Ucapan *tsalatsa* (tiga), tercakup di dalamnya dua, pada kata-kata *rubā'* (empat) terkandung di dalamnya tiga.¹⁶⁴

Walaupun secara khusus ayat ini berbicara tentang aturan teknis berpoligami, namun secara umum ayat ini menjadi salah satu dasar yang dijadikan ulama sebagai *nash* pen-syariatan nikah. Hal ini dapat dipahami dari kalimat perintah untuk menikah dalam redaksi ayat tersebut.

Ketiga, surat al-Nahl : 72

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَرْوَاحِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَيَا لِبَاطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ

*Allah swt. menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezeki dari yang baik-baik. Mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah swt.? "*¹⁶⁵

¹⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 18.

¹⁶⁵ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 274.

Seacara umum ayat ini menurut al-Jurjawi mengingatkan bahwa pernikahan dapat menjadikan populasi manusia makin bertambah. Dengan pertambahan itu keberlangsungan peradaban manusia akan terus ada selama bumi ini masih ada. Di sinilah kemudian Allah swt. mendorong manusia untuk melaksanakan pernikahan. Al-Jurjawi menyatakan bahwa dengan menikah keturunan akan menjadi banyak. Rasul saw. membanggakan jumlah umatnya yang banyak pada hari kiamat. Dengan jumlah yang banyak kaum muslimin dapat menu menunjukkan keagungan dan kekuatan mereka.¹⁶⁶

Secara khusus ayat ini menyinggung masalah pembentukan keluarga dan menjelaskan bahwa Allah swt. adalah Zat yang memberikan seorang pasangan dan menjadikannya sebagai orang yang mencintai pasangannya, kemudian menganugerahkan kasih sayang melalui anak dan cucu. Meski keluarga adalah komunitas sosial terkecil di tengah masyarakat, tapi keluarga merupakan pondasi masyarakat. Semua tatanan sosial berlandaskan pada kontrak antara manusia.

Satu-satunya sistem penciptaan bagi manusia adalah tatanan keluarga. Dari situlah manusia lahir dan dewasa yang kemudian membentuk keluarga lagi. Untuk itu, segala sesuatu yang menyebabkan kehancuran sistem keluarga, akan menghancurkan sistem sosial manusia. Islam sangat menganjurkan dan menekankan pernikahan dan pembentukan keluarga yang kemudian melahirkan generasi manusia dan mendidiknya. Bahkan disebutkan, ibadah seseorang yang sudah berkeluarga lebih bernilai dari seseorang yang belum berkeluarga.

¹⁶⁶Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 4 & 6.

Karena dengan berkeluarga akan melibatkan dan memberi manfaat kepada banyak orang: istri, anak-anak dan keluarga lainnya. Banyaknya orang yang terlibat dalam amal sholeh tentu lebih baik dibanding yang terlibat hanya sedikit.¹⁶⁷

Dari ayat ini terdapat dua pelajaran yang dapat dipetik. *Pertama*, melalui pernikahan, Allah swt. selain menjamin kebutuhan materi dan lahiriah, juga memenuhi kebutuhan spiritual dan batin. Dan *kedua*, meninggalkan pernikahan dan menghindar dari mempunyai anak adalah bentuk kekufuran pada kenikmatan Allah swt.¹⁶⁸

Keempat, surat al-Nur: 32

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَيْ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فَقَرَآءٌ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِ

*Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah swt. akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah swt. Maha luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.*¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 7.

¹⁶⁸ Sangat disesalkan bahwa hubungan ilegal diluar pernikahan di sejumlah kalangan masyarakat, menyebabkan sejumlah besar pihak memilih tidak menikah dan menghindari dari pembentukan keluarga. Selain itu, kondisi itu menyebabkan kehancuran sistem keluarga karena pengkhianatan baik dari kalangan laki-laki maupun perempuan. Baca Iis Ardhanita & Budi Andayani, *Kepuasan Pernikahan Ditinjau dari Berpacaran dan Tidak Berpacaran*, dalam Jurnal Psikologi Universitas Gadjah Mada, Volume 32, No.2.101-111.

¹⁶⁹ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 354.

Dari ayat ini dapat dilihat *khitabnya* ditujukan kepada para wali anak perempuan. Sehingga ayat ini mendorong seorang wali yang mempunyai otoritas penuh atas anak perempuannya untuk segera menikahkan anak gadisnya tersebut jika sudah mencukupi umur dan syarat-syarat lainnya. Dalam tafsir al-Wajiz dijelaskan bahwa ayat ini memerintahkan untuk menikahkan orang-orang merdeka yang tidak memiliki pasangan, selama mereka mampu memberikan mahar dan nafkah. Ayat ini juga memerintahkan untuk menikahkan hamba sahaya yang bertaqwâ dan baik, yaitu mereka beriman dan sanggup menunaikan kewajiban-kewajibannya, seklipun mereka itu miskin. Allah swt. akan mencukupi mereka dengan kemuliaan dan karunia-Nya. Orang yang menikah akan dicukupkan oleh Allah swt. dengan kaya jiwa dan harta. Allah Maha kaya, Maha melapangkan rizki dan Maha ada. Tidak akan berkurang kekuasaan-Nya dengan mencukupkan rizki hamba-Nya, Dia Maha Tahu kemaslahatan makhluk-Nya, serta memberikan rizki mereka pada saat dibutuhkan.¹⁷⁰

Ayat ini berisi anjuran nikah dan membantu laki-laki yang belum beristeri dan perempuan yang belum bersuami agar mereka menikah, termasuk juga budak-budak yang layak dan cukup usia, hendaklah dibantu mereka dinikahkan dan janganlah sekali-sekaki kemiskinan dijadikan penghalang untuk kawin, Allah swt. berfirman bahwa jika sewaktu nikah berada dalam keadaan tidak mampu, orang itu akan diberikan

¹⁷⁰ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Wajiz 'ala Hamisy al-Qurân al-'azhim*, (Damaskus: Dar al-fikr, 1992), hlm. 355.

rizki dan kemampuan dengan karunia Allah swt. dan rahmat-Nya.¹⁷¹

Kelima, surat al-Rum : 21

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتُسْكِنُوا إِلَيْهَا
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لِآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَنْفَكِرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tandatanda bagi kaum yang berfikir.¹⁷²

Dalam ayat ini Allah swt. menjelaskan bahwa pernikahan bukanlah suatu sarana yang bersifat permainan, tetapi memiliki dimensi yang jauh lebih penting dalam rangka membina rumah tangga yang bahagia dan sejahtera, dalam hal ini pernikahan memiliki maksud dan tujuan yang sangat mulia berkenan dengan pembinaan keluarga yang diliputi cinta dan kasih sayang antara sesama keluarga.¹⁷³

Al-Jurjawi menjelaskan bahwa manusia dengan tabiatnya cenderung nyaman dengan orang yang setia mendampingi. Kehadiran istri akan melenyapkan duka dan kegersangan dirinya. Keberadaan istri akan menghilangkan kesedihan-

¹⁷¹ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir* (Kuala Lumpur: Victory Agencie, 1994) terj. hlm 468-470.

¹⁷² Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 406.

¹⁷³ Kamal Mukhtar, *Asas-asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 16.

nya dan keteraturan hidupnya akan terbantu, lebih-lebih urusan rumah tangganya.¹⁷⁴

Selain itu dalam ayat ini Allah swt. juga mengingatkan bahwa tujuan pernikahan menurut agama Islam ialah untuk memenuhi petunjuk agama dalam rangka mendirikan keluarga yang harmonis, sejahtera dan bahagia. Harmonis dalam menggunakan hak dan kewajiban anggota keluarga, dan sejahtera yang menciptakan ketenangan lahir dan batin disebabkan terpenuhinya keperluan hidup lahir batinnya.¹⁷⁵ Merasakan ketenangan dengan diliputi kasih sayang dari seseorang merupakan dambaan semua orang oleh karenanya ayat ini ingin menegaskan bahwa sesungguhnya dengan pernikahanlah semua itu dapat diraih. Pernikahan dapat disebut sebagai fitrah manusia. Al-Jurjawi membahasakan bahwa keadaan hidup umat manusia tidak mungkin berjalan normal kecuali jika keadaan rumah tangganya baik. Hidupnya tidak nyaman kecuali tempat tinggalnya diatur dengan baik. Pengaturan rumah tangga ini tidak mungkin terwujud tanpa kehadiran wanita yang dianugerahi oleh Allah keistimewaan berupa kemampuan mengatur rumah tangga.¹⁷⁶

Agamamensyariatkan dijalinnya pertemuan pria dan wanita, serta diarahkannya pertemuan itu sedemikian rupa sehingga terlaksana apa yang dinamai ‘perkawinan’ guna mengusir keterasingan dan beralihnya kerisauan menjadi ketentraman.

¹⁷⁴ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 5.

¹⁷⁵ Zakiah Dradjat, *Ilmu Fiqih* (Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995), hlm. 38.

¹⁷⁶ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 4.

Keenam, surat Yasin: 36

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ
وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ

*Maha Suci Tuhan yang telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui.*¹⁷⁷

Perkawinan adalah salah satu sunnatullah yang umum berlaku pada semua makhluk Tuhan, baik manusia, hewan maupun tumbuhan. Inilah paling tidak pesan dari surat Yasin ayat 36 ini. Al-Jurjawi menyebut pria dan wanita adalah mitra dalam membangun kehidupan dunia. Masing-masing punya peran dan tugas sendiri-sendiri. Menjalankan peran dan tugas masing-masing dalam bingkai rumah tangga merupakan upaya membangun kehidupan dunia yang berkelanjutan.¹⁷⁸

Sebagaimana sudah dimaklumi bahwa manusia mempunyai status yang lebih tinggi dari makhluk Tuhan yang lain. Manusia diharuskan melatih diri dan jiwa mereka dengan mencari ilmu, melakukan perbuatan-perbuatan baik dan berperilaku terpuji. Karena itu dalam ayat ini tersirat pesan bahwa tujuan sebuah perkawinan bagi orang beragama harus merupakan suatu alat untuk menghindarkan diri dari perbuatan yang buruk dan menjauhkan dari dosa.

Ketujuh, surat al-Dzariyat : 49

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

¹⁷⁷ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 442.

¹⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 4.

Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah swt.

Dalam firman Allah swt. di atas sudah jelas bahwa Allah swt. memerintahkan melakukan perkawinan antar lawan jenis. Islam juga mengatur manusia dalam hidup berpasang-pasangan itu melalui jenjang perkawinan. Dari makhluk yang diciptakan berpasang-pasangan inilah Allah swt. menciptakan manusia menjadi berkembang biak dan berlangsung dari generasi berikutnya.

Dalam ayat ini juga disinyalir bahwa perkawinan merupakan salah satu sunatullah yang umum berlaku pada semua makhluk Allah swt., baik pada manusia, hewan maupun tumbuh-tumbuhan. Semua yang diciptakan oleh Allah swt. adalah berpasang-pasangan dan berjodoh-jodohan. Ini juga berlaku pada makhluk yang paling sempurna, yakni manusia.¹⁷⁹

Selain ayat-ayat di atas, ada beberapa hadits yang menganjurkan untuk menikah, antara lain:

Pertama;

عَنْ أَبْنَى مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلِيَتَرْوَجْ، فَإِنَّهُ أَغَصْ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنْ لِلْفَرْجِ. وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءُ الْجَمَاعَةُ¹⁸⁰

¹⁷⁹ Lihat Beni Ahmad Saebani, *Perkawinan dalam Hukum Islam dan Undang-Undang (Perspektif Fiqh Munakahat dan UU No. 1/1974 tentang Poligami dan Problematikanya)* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm. 13.

¹⁸⁰ Diriwayatkan oleh Al Bukhari 9/106-*Fathul Baari*-, Muslim 9/172-*syarah Nawawi*-, Abu Dawud 6/39-41-'Aunul Ma'bud-, An Nasa'I 6/56-57, Tirmidzi 4/199-*Tuhfatul Ahwadzi*-, Ibnu Majah 1/566-567, Ad

Dari Ibnu Mas'ud, ia berkata: Rasulullah saw. bersabda, "Hai para pemuda, barangsiapa diantara kamu yang sudah mampu menikah, nikalah, karena sesungguhnya nikah itu lebih dapat menundukkan pandangan dan lebih dapat menjaga kemaluan. Dan barangsiapa yang belum mampu, hendaklah ia berpuasa, karena berpuasa itu baginya (menjadi) pengekang syahwat". [HR. Jamaah]

Hadits ini disepakati Ulama sebagai anjuran untuk menikah. Maksud biaya nikah adalah konsekuensi nikah yakni mempersiapkan tempat tinggal dan memberi nafkah hidup. Makna perisai (*wija'*) adalah mematahkan, maksudnya puasa itu mematahkan syahwat dan menyapih nafsu orang yang tidak mampu menikah. Demikian itu karena puasa menyuburkan rohani dalam jiwa dan menguatkan kehendak dengan jalan menegendalikan hawa nafsu dari hal-hal yang haram.¹⁸¹

Kedua,

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ قَالَ: رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْمَانَ بْنَ مَظْعُونَ التَّبَّاعِ لَوْ أَذِنَ لَهُ لَا خَتْصِينَا. احْمَدُ وَالْبَخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ¹⁸²

Darimi 2/57, Ahmad dalam *Al Musnad* 1/472,425,432, At Thayalisi 272, Humaidi 115, Abdurrazaq 10380, Ibnu Abi Syaibah 4/126, Ath Thabrani dalam (*Mu'jam al Kabir* 10/10168,10169,10170,10171, Al Baihaqi 7/77, Al Khattabi dalam *At Tarikh* 3/156, Ibnu Jarud 672-*Ghatsul Makdud*- dan Al Baghawi; *Syarh Sunnah* 9/403 dari Abdullah bin Mas'ud *radiyallahu-'ahuma*. Lihat *Ghatsul Makdud fi takhrij Hadits al Muntaqo* Ibnu Jarud 3/15.

¹⁸¹ Baca Abdul Azis Muhammad Azzam & Abdul Wahab Sayyed Hawwas, *Fikih Munakahat*, terejemahan (Jakarta: Amzah, 2009), hlm.42

¹⁸² Lihat kembali catatan kaki 65. HR. Al-Bukhari (no. 5074) kitab *an-Nikâh*, Muslim (no. 1402) kitab *an-Nikâh*, at-Tirmidzi (no. 1086) kitab *an-Nikâh*, an-Nasa-i (no. 3212) kitab *an-Nikâh*, Ibnu Majah (no. 1848) kitab *an-Nikâh*, Ahmad (no. 1517).

Dan Sa'ad bin Abu Waqqash ia berkata, "Rasulullah saw. pernah melarang 'Utsman bin Madh'un membujang dan kalau sekiranya Rasulullah mengijinkannya tentu kami berkebiri". [HR. Ahmad, Bukhari dan Muslim]

Hadis di atas memberikan tuntunan kepada umat Islam untuk tidak hanya beribadah dalam artian sempit saja dan tidak bergaya hidup kependetaan.¹⁸³ Akan tetapi Islam dengan aturannya memberikan keseimbangan kepada tubuh untuk memenuhi kebutuhannya masing-masing.

Kehidupan manusia di dunia, bukan hanya untuk beribadah kepada Allah(dalam arti sempit), tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan hidup yang lain(ibadah dalam arti luas). Pemenuhan kebutuhan hidup, seperti mancarinakah, manyalurkan kebutuhan seks merupakan ibadah apabila dilakukan sesuai dengan tuntunan Islam.

Ketiga,

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضِّيَ الْمُسْلِمُونَ عَنْهُ عَنْ عَبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا أَخْبَرُوا كَانَهُمْ تَقَالُوهَا فَقَالُوا: وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ قَدْمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأْخَرَ قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَا أَنَا فِي أَصْلِيَ اللَّيْلَ أَبَدًا وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ أَبَدًا وَقَالَ آخَرُ: وَأَنَا أَعْتَزِّ النِّسَاءَ فَلَا أَتَرْوَجُ أَبَدًا فَجَاءَ رَسُولُ

¹⁸³ Larangan bersikap hidup kependetaan disebabkan oleh: (1)melemahkan anggota tubuh utama yaitu hati dan IQ, yang berpengaruh terhadapdaya intelektual seseorang. (2) berarti merusak dunia dan keturunan. Baca dalam Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-ghaib*, jilid VI juz XII (Beirut: Dar al-Fikr, 1994/1414), hlm. 74.

اللَّهُ صَإِلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْثُمُ الْقَوْمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَ كَذَا؟ أَمَّا وَ اللَّهُ أَنِّي لَا خَشَاكُمْ لِلَّهِ وَ اتَّقَاكُمْ لَهُ لَكُنْتُ أَصُومُ وَ افْطَرُ وَ أَصْلِي وَ أَرْقُدُ وَ أَتَزَوْجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنْنَتِي فَلَيْسَ بِيَهُمْ¹⁸⁴. البخاري و اللفظ له و مسلم و غيرهما

Dari Anas bin Malik RA, ia berkata : Ada sekelompok orang datang ke rumah istri-istri Nabi saw, mereka menanyakan tentang ibadah Nabi saw. Setelah mereka diberitahu, lalu mereka merasa bahwa amal mereka masih sedikit. Lalu mereka berkata, "Dimana kedudukan kita dari Nabi saw., sedangkan Allah swt. telah mengampuni beliau dari dosa-dosa beliau yang terdahulu dan yang kemudian". Seseorang diantara mereka berkata, "Adapun saya, sesungguhnya saya akan shalat malam terus". Yang lain berkata, "Saya akan puasa terus-menerus". Yang lain lagi berkata, "Adapun saya akan menjauhi wanita, saya tidak akan kawin selamanya". Kemudian Rasulullah saw. datang kepada mereka dan bersabda, "Apakah kalian yang tadi mengatakan demikian dan demikian ?. Ketahuilah, demi Allah swt., sesungguhnya aku adalah orang yang paling takut kepada Allah swt. diantara kalian, dan orang yang paling bertaqwa kepada Allah swt. diantara kalian. Sedangkan aku berpuasa dan berbuka, shalat dan tidur, dan aku mengawini wanita. Barangsiapa yang membenci sunnahku, bukanlah dari golonganku". [HR. Bukhari, dan lafadhan baginya, Muslim dan lainnya]

Keempat,

عَنْ أَئْسَنَ أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا أَتَزَوْجُ، وَ قَالَ بَعْضُهُمْ: أَصْلِي وَ لَا أَنَامُ. وَ قَالَ بَعْضُهُمْ: أَصُومُ وَ لَا افْطَرُ

¹⁸⁴ Hadits shahih: Diriwayatkan oleh al-Bukhari (no. 5063), Muslim (no. 1401), Ahmad (III/241, 259, 285), an-Nasa-i (VI/60) dan al-Baihaqi (VII/77) dari Shahabat Anas bin Malik radhiyallaahu 'anhu.

فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيُّ صَ فَقَالَ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ قَاتَلُوا كَذَّا وَ كَذَّا. لِكَتَنِي
أَصُومُ وَ افْطَرُ وَ أُصْلِي وَ آتَأْمُ وَ اتَرْوَجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغَبَ عَنْ سُنْتِي
فَلَيْسَ مِنِّي. احْمَدُ وَ الْبَخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ¹⁸⁵

Dan dari Anas, bahwasanya ada sebagian shahabat Nabi saw. yang berkata, "Aku tidak akan kawin". Sebagian lagi berkata, "Aku akan shalat terus-menerus dan tidak akan tidur". Dan sebagian lagi berkata, "Aku akan berpuasa terus-menerus". Kemudian hal itu sampai kepada Nabi saw., beliau bersabda, "Bagaimanakah keadaan kaum itu, mereka mengatakan demikian dan demikian?. Padahal aku berpuasa dan berbuka, shalat dan tidur, dan akupun mengawini wanita. Barangsiapa yang tidak menyukai sunnahku, bukanlah dari golonganku". [HR. Ahmad, Bukhari dan Muslim]

Kelima,

عَنْ قَتَادَةَ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ سَمْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَ نَهَى عَنِ
النَّبِيُّلَ، وَ قَرَأَ قَتَادَةَ وَ لَقَدْ أَرْسَلَنَا رُسُلًا مَّنْ قَبْلَكَ وَ
جَعَلَنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَ ذُرَيْةً. الرَّعْدُ: التَّرمذِيُّ وَ ابْنُ ماجَهٍ¹⁸⁶

Dari Qatadah dari Hasan dari Samurah, bahwa sesungguhnya Nabi saw. melarang membujang, dan Qatadah membaca ayat, "Dan sesungguhnya Kami telah mengutus beberapa Rasul sebelum kamu dan Kami memberikan kepada mereka isteri-isteri dan keturunan". (Ar-Ra'd: 38). [HR. Tirmidzi dan Ibnu Majah]

¹⁸⁵ Ibnu Hajar al-Asqalany, *Bulughul Maram* (Taqiq oleh Samir bin Amin al-Zahiry), hlm. 291.

¹⁸⁶ HR. At-Tirmidzi (no. 1982) kitab *an-Nikâh*, Ibnu Majah (no. 1849) kitab *an-Nikâh*, dan dishahihkan oleh Syaikh al-Albani dalam *Shahih Ibni Majah* (no. 1499).

Keenam,

عَنْ أَنَسِ رَضِيَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ رَزَقَهُ اللَّهُ امْرَأَةً صَالِحَةً فَقَدْ أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى شَطْرِ دِينِهِ، فَلَيَتَقَبَّلَ اللَّهُ فِي الشَّطْرِ الْبَاقِي. الطَّبَرَانِيُّ فِي الْاوْسَطِ وَالْحَاكِمُ. وَقَالَ الْحَاكِمُ
صَحِيحٌ الْاسْنَادُ¹⁸⁷

Dari Anas RA, bahwasanya Rasulullah saw. telah bersabda, "Barangsiapa yang Allah swt. telah memberi rezqi kepadanya berupa istri yang shalihah, berarti Allah swt. telah menolongnya pada seopro agamanya. Bertaqwalah kepada Allah swt. untuk seopro sisanya". [HR. Thabranji dalam Al-Ausath, dan Hakim. Hakim berkata, "Shahih sanadnya]

Ketujuh,

وَفِي رِوَايَةِ الْبَيْهَقِيِّ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا تَرَوْجَ الْعَبْدُ فَقَدِ اسْتَكْمَلَ نِصْفَ الدِّينِ، فَلَيَتَقَبَّلَ اللَّهُ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي

Dan dalam riwayat Baihaqi disebutkan, Rasulullah saw. bersabda, "Apabila seorang hamba telah menikah, berarti dia telah menyempurnakan seopro agamanya, hendaklah dia bertaqwa kepada Allah swt. pada seopro sisanya".

Dengan merujuk pada hadits-hadits di atas, dapat dilihat bahwa elastisitas hukum nikah merupakan suatu hal yang berkaitan dengan keimanan, sebab Rasulullah saw. dalam persoalan nikah ini mengungkapkan dengan kategori "bukan pengikutnya bagi yang mampu dan tidak mau menikah". Ibnu Rusyd (w.1198 M) mengungkapkan bahwa pernikahan

¹⁸⁷ Hadits hasan lighairihi: Diriwayatkan oleh ath-Thabranji dalam *Mu'jamul Ausath* (no. 976) dan al-Hakim dalam *al-Mustadrak* (II/161) dan dishahihkan olehnya, juga disetujui oleh adz-Dzahabi. Lihat *Shahih at-Targhib wat Tarhib* (II/404, no. 1916)

bagi kebanyakan Ulama adalah sunnat, al-Zhahiri -seperti dijelaskan sebelumnya- mengatakan bahwa hukumnya wajib. Ulama *mutâkhir* dari Malikiyah membedakan penerapannya: nikah hukumnya wajib bagi sebagian orang dan sunat bagi yang lain serta mubah bagi yang lainnya. Sebab perbedaan pendapat ini adalah *shighah amar* terhadap nikah yang terdapat dalam *al-Qurân* dan Hadits, sehingga ada yang menyimpulkan bahwa nikah itu wajib bagi sebagian, sunnat bagi sebagian lain dan mubah bagi sebagian lainnya didasarkan pada maslahat.¹⁸⁸

Dengan demikian tidaklah salah bila dikatakan bahwa pernikahan adalah fitrah kemanusiaan. Dari itu Islam menganjurkan untuk nikah, karena nikah merupakan naluri kemanusian. Bila naluri ini tidak dipenuhi dengan jalan yang sah yaitu perkawinan, ia akan mencari jalan-jalan syaitan yang banyak menjerumuskan ke lembah hitam.

Dari beberapa ayat *al-Qurân* dan hadits-hadits yang telah dikemukakan tadi, dapat disimpulkan bahwa disyariatkannya pernikahan memiliki maksud agar agama seseorang semakin sempurna, nafsu birahinya tidak serakah, terjaga ketahanan mental dan jasmani, memperkokoh tali persaudaraan, baik antar individu maupun dengan masyarakat, menjaga kemuliaan bangsa dan negara, serta meraih ampunan dosa.

Menurut Mudjab Mahalli (w. 1424 H/2003 M), pada dewasa ini telah banyak manusia yang memilih kedudukan dan mar-

¹⁸⁸ Muhammad ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, jilid. 2 (Indonesia: Maktabah DarIhya' al-kutub al-Arabiyyah, 1990), hlm. 2. Lihat juga *Elastisitas Hukum Nikah dalam Perspektif Hadits* oleh Ridwan Hasbi dalam Jurnal Ushuluddin Vol. XVII No.1, Januari 2011, hlm. 32

tabat hewani, enggan menikah, memilih hidup bebas tanpa batas dalam menyalurkan nafsu birahinya. Kenyataan ini tidak perlu dimungkiri, karena sudah ada sejak Allah swt. menciptakan bumi. Bahkan sampai kiamat perilaku hewani itu mungkin tetap akan menghiasi kehidupan manusia yang tak pernah tersentuh nilai keimanan. Nafsu hewani telah menyatu dengan mereka sehingga membuat dirinya tidak mampu memahami tujuan-tujuan mulia dari disyariatkannya pernikahan.¹⁸⁹

D. Rukun dan Syarat Nikah

Rukun (Arab, *rukñ*), jamaknya arkan, secara harfiah berarti tiang, penopang dan sandaran, kekuatan, perkara bagian, unsur danellemen. Sedangkan syarat (Arab, jamaknya *syara'ith*) secara literal berarti pertanda, indikasi dan memastikan. Dalam istilah para ahli hukum Islam, rukun diartikan dengan sesuatu yang terbentuk (menjadi eksis) sesuatu yang lain dari keberadaannya, mengingat eksisnya sesuatu itu dengan rukun (unsurnya) itu sendiri, bukan karena tegaknya.¹⁹⁰

Adapun syarat, menurut terminologi para fuqaha seperti diformulasikan Muhammad Al-Khudhari Bek (w. 1927 M), ialah: "Sesuatu yang ketidakadaannya mengharuskan (mengakibatkan) tidak adanya hukum itu sendiri." Yang demikian itu terjadi, kata Al-Khudhari, karena hikmah dari ketiadaan

¹⁸⁹ A. Mudjab Mahalli, *Menikahlah, Engkau Menjadi Kaya* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2007), hlm. 83.

¹⁹⁰ Ali bin Muhammad Al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat* (Beirut-Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1408 H/ 1988 M), hlm. 112.

syarat itu berakibat pula meniadakan hikmah hukum atau sebab hukum.¹⁹¹

Rukun dan syarat memiliki kedudukan yang sangat penting dalam setiap akad apa pun, termasuk untuk tidak mengatakan terutama akad nikah. Bedanya, rukun berada di dalam sesuatu (akad nikah) itu sendiri; sedangkan syarat berada di luarnya. Dikatakan, *ruknu al-syai' ma yatimmu bihi*, rukun sesuatu adalah sesuatu yang dengannya akan menjadi sempurna, yang mana rukun itu sendiri merupakan bagian yang ada di dalamnya; berbeda dengan syarat yang ada di luar daripada sesuatu itu sendiri.¹⁹² Dalam Ensiklopedi Hukum Islam, syarat dirumuskan dengan "Sesuatu yang tergantung padanya keberadaan hukum syar'i, dan dia berada luar hukum itu sendiri."¹⁹³

Suatu akad pernikahan menurut hukum Islam ada yang sah dan ada yang batal. Akad pernikahan dikatakan sah apabila akad tersebut dilaksanakan dengan syarat-syarat dan rukun-rukun yang lengkap sesuai dengan ketentuan agama. Mengenai jumlah rukun nikah, tidak ada kesepakatan fuqaha. Karena sebagian mereka memasukkan suatu unsur menjadi hukum nikah, sedangkan yang lain menggolongkan unsur tersebut menjadi syarat sahnya nikah.

¹⁹¹ Muhammad Al-Khudlari Bek, *Ushul al-Fiqh* (Beirut : Dar al-Fikr, 1969), hlm. 59. Wahbah Zuhaili mendefenisikan rukun dengan: ما يتوقف عليه وجود الشيء و كان جزءا من حقيقته . Sedangkan Syarat beliau defenisikan dengan: ما يتوقف عليه وجود الشيء و كان خارجا عن حقيقته . Lihat dalam Wahbah al-Zuhaily, *al-Wajz f Ushl al-Fiqh* (Libanon: Dar al-Fikr, 1999), hlm. 138.

¹⁹² Ali bin Muhammad Al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, hlm. 112

¹⁹³ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jil. 5 (Jakarta: Ichtiar Baru–Van Hoeve, 1997), hlm. 1691.

Perbedaan antara rukun dan syarat, khususnya rukun dalam hal akad nikah, tampak begitu tipis. Tidaklah mengherankan jika berkenaan dengan rukun dan syarat nikah, ada hal-hal tertentu oleh sebagian ulama dimasukkan ke dalam rukun nikah; sementara oleh sebagian ulama yang lain dikategorikan ke dalam syarat nikah.¹⁹⁴ Ulama Malikiah¹⁹⁵ misal; menyebutkan lima macam *arkân* nikah yaitu: (1) wali perempuan¹⁹⁶

¹⁹⁴ Pada garis besar syarat-syarat sahnya perkawinan menurut Sayid Sabiq ada dua: *pertama*, Calon mempelai perempuannya halal dikawini oleh laki-laki yang ingin menjadikannya istri. Jadi, perempuannya itu bukan merupakan orang yang haram dinikahi, baik karena haram dinikahi untuk sementara maupun untuk selama-lamanya. Dan yang *kedua*, Akad nikahnya dihadiri para saksi. Baca Sayid Sabiq, *Fiqh*, hlm. 48.

¹⁹⁵Lihat Abu Yahya Zakariya Al-Anshariy, *Fath al-Wahhab*, (Singapura: Sulaiman Mar'iy.t.t), juz 2, hlm. 72.

¹⁹⁶ Wali hendaklah seorang *laki-laki*, *muslim*, *baligh*, *berakal* dan *adil* (*tidak fasik*). Perkawinan tanpa wali atau tidak sah, berdasarkan sabda Nabi saw: تَرْكَ حُكْمَةً لَا نِكَاحٌ إِلَّا بِوْلَيٍ (رواه الحمسة) Tidak sah perkawinan tanpa wali. Mazhab Hanafi tidak mensyaratkan wali dalam perkawinan. Perempuan yang telah *baligh* dan *berakal* menurutnya boleh mengawinkan dirinya sendiri, tanpa wajib dihadiri oleh dua orang saksi; sedangkan Imam Malik berpendapat, wali adalah syarat untuk mengawinkan perempuan bangsawan, bukan untuk mengawinkan perempuan awam.

Abu Hanifah dan Abu Yusuf (w. 182 H) berpendapat tentang akad nikah perempuan yang berakal dan sudah dewasa, sebagai berikut: Sesungguhnya seorang perempuan yang berakal dan dewasa berhak mengurus langsung akan dirinya sendiri, baik ia gadis ataupun janda, akan tetapi yang disukai adalah apabila ia menyerahkan akad perkawinannya kepada walinya, karena menjaga pandangan yang merendahkan dari laki-laki llain apabila ia melakukan sendiri akad nikahnya.

Namun, bagi walinya yang 'ashib (ahli waris) tidak berhak menghalanginya, kecuali apabila ia melakukan perkawinan dirinya sendiri itu dengan orang yang tidak kufu' (tidak sepadan) atau apabila

(2) maskawin (3) suami¹⁹⁷ (4) istri¹⁹⁸ (5) sighat akad.¹⁹⁹ Kebanyakan ulama Syafi'iah juga menyebutkan lima rukun

maskawinnya lebih rendah daripada mahar mitsil. Bahkan apabila ia mengawinkan dirinya sendiri itu dengan orang yang tidak kufu' dan tanpa kerelaan walinya yang 'ashib yang diriwayatkan dari Abu Hanifah dan Abu Yusuf adalah ketidaksahan perkawinan itu, sebab tidak semua wali baik dan dapat mengajukan pengaduan kepada hakim, dan tidak semua hakim memberikan keputusan dengan adil, karena itulah mereka berfatwa ketidaksahan perkawinan yang demikian itu untuk mencegah adanya perselisihan.

Menurut riwayat yang lain, wali berhak juga menjalani perkawinan yang demikian itu dengan cara meminta kepada hakim agar memisahkannya, karena menjaga aib yang mungkin timbul selagi si istri itu belum melahirkan dari suaminya, atau belum nyata mengandung (hamil), sehingga apabila sudah demikian keadaannya maka gugurlah haknya untuk meminta perceraian dengan maksud agar tidak terlantarlah si anak dan untuk menjaga kandungan.

Apabila suaminya kufu', sedangkan maharnya tidak lebih rendah daripada nahar mitsil dan apabila si wali menerima maka akad boleh berlangsung; akan tetapi bila wali tidak mau menerima ia dapat mengajukan kepada hakim agar memfasakhkan perkawinan itu.

Apabila si perempuan itu tidak mempunyai wali 'ashib, misalnya ia itu memang tidak mempunyai wali sama sekali, atau mempunyai wali tetapi bukan wali 'ashib maka siapapun tidak berhak menghalangi perempuan tersebut untuk melakukan, baik apakah ia kawin dengan laki-laki yang kufu' ataupun tidak kufu', dengan mahar mitsil ataupun dengan mahar yang lebih rendah daripada mahar mitsil, sebab pada keadaan yang demikian segala urusan kembali kepadanya dan berada pada tanggung jawab ia sepenuhnya, dan lagi pun ia sudah mempunyai wali yang akan tertimpa oleh aib karena perkawinannya dengan laki-laki yang tidak kufu' tersebut, dan juga mahar mitsilnya sudah gugur, lantaran ia pun sudah lepas dari kewenangan wali-walinya. Baca dalam Sayyid Sabiq, *Fiqh*, hlm. 113-114.

¹⁹⁷ Syarat-syarat suami antara lain: beragama Islam; Terang (jelas) bahwa calon suami itu betul laki-laki; Orangnya diketahui

dan tertentu; Calon mempelai laki-laki itu jelas halal kawin dengan calon istri; Calon mempelai laki-laki tahu / kenal pada calon istri serta tahu betul calon istrinya halal baginya; Calon suami rela (tidak dipaksa) untuk melakukan perkawinan itu; Tidak sedang melakukan ihram; Tidak mempunyai istri yang haram dimadu dengan calon istri; dan Tidak sedang mempunyai istri empat.

¹⁹⁸ Sedangkan syarat-syarat calon istri antara lain :Beragama Islam atau Ahli Kitab; Terang bahwa ia wanita, bukan khunsa (banci); Wanita itu tentu orangnya; Halal bagi calon suami; Wanita itu tidak dalam ikatan perkawinan dan tidak masih dalam ‘iddah; Tidak dipaksa/ikhtiyar; serta tidak dalam keadaan ihram haji atau umrah.

¹⁹⁹ Perkawinan wajib dilakukan dengan ijab dan kabul dengan lisan. Inilah yang dinamakan akad nikah (ikatan atau perjanjian perkawinan). Bagi orang bisa sah perkawinannya dengan isyarat atau kepala yang bisa dipahami.Ijab dilakukan oleh pihak wali mempelai perempuan atau walinya, sedangkan kabul dilakukan oleh mempelai laki-laki atau wakilnya.

Menurut pendirian Mazhab Hanafi, boleh juga ijab oleh pihak mempelai laki-laki atau wakilnya dan kabul oleh pihak perempuan (wali atau wakilnya) apabila perempuan itu telah baligh dan berakal, dan boleh sebaliknya.Ijab dan kabul dilakukan di dalam satu majelis, dan tidak boleh ada jarak yang lama antara ijab dan kabul yang merusak kesatuan akad dan kelangsungan akad, dan masing-masing ijab dan kabul dapat didengar dengan baik oleh kedua belah pihak dan dua orang saksi.Mazhab Hanafi membolehkan ada jarak antara ijab dan kabul asal masih di dalam satu majelis dan tidak ada hal-hal yang menunjukkan salah satu pihak berpaling dari maksud akad itu. Lafazh yang digunakan untuk akad nikah adalah *lafazh nikah* atau *tazwij*, yang terjemahannya adalah kawin dan nikah. Sebab kalimat-kalimat itu terdapat di dalam Kitabullah dan Sunnah. Menurut mazhab asy-Syafi'i dan Hambali. Mazhab Hanafi membolehkan dengan kalimat lain yang tidak dari Al-Quran, misalnya menggunakan kalimat *hibah*, *sedekah*, *pemilikan* dan sebagainya, dengan alasan, kata-kata ini adalah majas yang biasa juga digunakan dalam bahasa sastra atau biasa yang artinya perkawinan.Baca lebih jauh dalam Imam Nawawi, *Al-Majmu' Sarh al-Muhaddzab* juz 17 hlm. 312,

nikah²⁰⁰, tetapi dengan unsur tertentu yang berbeda dari mazhab Maliki. Kelima *arkan* nikah yang dikemukakan ulama Syafiiyah ialah: (1) suami (2) istri (3) wali²⁰¹ (4) dua orang saksi (5) *shighat* akad.²⁰²

Di balik perbedaan para ulama tentang penempatan komposisi rukun dan syarat nikah di atas, sesungguhnya ada persamaan yang sangat kuat, yaitu semua fuqaha dan mazhab fiqh menempatkan *shighat* akad (*shighat al-'aqd*) sebagai rukun nikah yang paling mendasar. Berkenaan dengan soal ini, Al-Jaziri (w. 1941 H), misalnya, menyatakan: untuk nikah terdapat dua rukun yang tidak memungkinkan nikah itu ada (eksis) kalau kedua rukun itu tidak ada. Kedua rukun yang dimaksudkan *pertama*, ialah *ijab*, yaitu lafal yang lahir dari pihak wali (perempuan) atau orang lain yang menempati posisi wali. *Kedua*, *kabul*, yaitu lafal yang lahir dari pihak suami atau orang lain yang menempati posisi suami.²⁰³

dan Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab* (Jakarta: lentera, 2001), hlm. 345

²⁰⁰ Lihat Abu Yahya Zakariya Al-Anshariy, *Fath al-Wahhab*, juz 2 (Singapura: Sulaiman Mar'iy, t.th), hlm. 73

²⁰¹ Dalam *Kifayatul Akhyar*, sebuah kitab fiqh yang lazim digunakan di dalam mazhab Syafi'iyyah, disebutkan bahwa urutan wali nikah adalah sebagai berikut: Ayah kandung.; Ayah dari ayah (Kakek); Saudara laki-laki seayah dan seibu (saudara kandung); Saudara laki-laki seayah.; Anak laki-laki dari saudara sekandung yang laki-laki; Anak laki-laki dari saudara seayah; Saudara laki-laki ayah (paman); serta Anak laki-laki dari saudara laki-laki ayah (sepupu). Lihat dalam Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad Al-Husaini Al-Hushaini *Kifayah al-Akhyar fi Hilli Ghayah al-Ikhtisar* (Damaskus, Dar al-Khair, 1994 M), hlm. 119.

²⁰² Al-Jaziri, *al-Fiqh*, hlm. 12.

²⁰³ *Ibid.*

Atas dasar ini, kata Al-Jaziri, substansi dari akad nikah pada dasarnya tidak lain ialah “pengungkapan (pernyataan) dari ijab dan kabul.”²⁰⁴ Itulah pula sesungguhnya apa yang dimaksud oleh para ahli fiqih Islam dalam pernyataannya: “*inna arkn al-zawj al-ijb wa al-qabl*,”²⁰⁵ bahwa rukun pernikahan itu ialah ijab dan kabul. Dengan demikian, di luar ijab kabul pada umumnya dapat dikategorikan ke dalam syarat-syarat sah nikah, bukan lagi ke dalam rukun nikah.²⁰⁶

Berkaitan dengan syarat-syarat pernikahan, dalam Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan disebutkan:

- (1) Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai;
- (2) Untuk melangsungkan perkawinan seseorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapat izin kedua orang tua;
- (3) Dalam hal salah seorang dari kedua orang tua telah meninggal dunia atau dalam kadaan tidak mampu menyatakan kehendaknya, izin dimaksud ayat (2) pasal ini

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Al-Sayyid Sabiq, *Fiqhus-Sunnah*, jil. 2 (Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, 1973), hlm. 24.

²⁰⁶ Mahar/maskawin dalam pernikahan adalah hak wanita. Dengan menerima mahar berarti ia suka dan rela dipimpin oleh laki-laki yang baru saja mengawininya. Meminta mahar terlalu tinggi adalah suatu hal yang dibenci Islam, karena mempersulit hubungan pernikahan di antara sesama manusia. Pemberian mahar ini pada dasarnya hanya sekedar perbuatan yang terpuji (*istishab*) saja, dan menjadi syarat sahnya nikah. Baca Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal asy-Syakhsiyah* (Kairo: Dar al-Fikr, 1987), hlm. 123

- cukup diperoleh dari orang ‘tua yang masih hidup atau dari orang tua yang mampu menyatakan kehendaknya;
- (4) Dalam hal kedua orang tua telah meninggal dunia dalam keadaan tidak mampu untuk menyatakan haknya, izin diperoleh dari wali; orang yang memelihara atau keluarga yang mempunyai hubungan darah dalam garis keturunan lurus ke atas selama mereka masih hidup dan dalam keadaan dapat menyatakan kehendaknya.
 - (5) Dalam hal ada perbedaan pendapat antara orang-orang yang disebut dalam ayat (2), (3) dan (4) pasal ini, atau salah seorang atau lebih di antara mereka tidak menyatakan pendapatnya, pengadilan dalam daerah hukum tempat tinggal orang yang akan melangsungkan perkawinan atas permintaan orang tersebut dapat memberikan izin setelah lebih dahulu mendengar orang-orang tersebut dalam ayat (2), (3) dan (4) pasal ini;
 - (6) Ketentuan tersebut ayat (1) sampai dengan ayat (5) pasal ini berlaku sepanjang hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu dari yang bersangkutan tidak menentukan lain.²⁰⁷

E. Keluarga Ideal

Setiap pasangan suami istri akan mendambakan kehidupan keluarga harmonis. Keluarga harmonis akan terwujud jika pasangan hidup memahami hak dan kewajiban masing-masing secara seimbang dan adil sesuai basis fitrahnya. Fitrah laki-laki yang senang dilayani harus dipenuhi oleh fitrah

²⁰⁷ Lihat UU. No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, pasal 6 dan seterusnya.

perempuan yang bangga dan gemar melayani. Fitrah perempuan yang senang diperhatikan dengan pujian dan sanjungan harus dipadankan oleh fitrah laki-laki yang pandai memberikan perhatian, pujian dan sanjungan.

Dengan demikian nilai sukses bagi sebuah rumah tangga tidak hanya diukur dengan ukuran kebaikan dunia, tetapi juga jauh lebih bernilai jika diukur dengan ukhrawi. Kesimpulannya adalah kebaikan dunia dan ukhrawi merupakan sebuah standar kepatutan mutlak, ciri dan karakteristik rumah tangga sukses dalam pandangan Islam. Islam sangat perhatian terhadap tema tentang pasangan hidup. Pasangan hidup sangat menentukan sukses atau tidak sebuah rumah tangga.

Pasangan hidup menurut Muhammad Said Dasuki²⁰⁸ terdiri dari dua tipe, yakni tipe pasangan ideologis dan tipe pasangan biologis. Tipe pasangan ideologis berfungsi pula sebagai pasangan biologis, sedangkan pasangan biologis belum tentu menjadi pasangan ideologis. Hal ini dapat ditelaah berdasarkan beberapa ayat-ayat *al-Qur'an* yang berbicara mengenai pasangan hidup.

Untuk pasangan hidup ideologis, *al-Qur'an* membahas-kannya dengan sebutan *zauj*. Ada 27 ayat yang berkenaan dengan *zauj*, antara lain surat *al-a'raf* ayat 19 dan 189.²⁰⁹

²⁰⁸ Baca dalam Muhammad Said Dasuki, *Cinta di Rumah Nabi* (Jakarta: Gema Insani, 2017), hlm. 106.

²⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 106-107. Surat al-a'raf ayat 19: وَيَا آدُمْ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةِ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ (Dan Allah berfirman): "Hai Adam bertempat tinggallah kamu dan isterimu di surga serta makanlah olehmu berdua (buah-buahan) di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu berdua mendekati pohon ini, lalu menjadilah kamu berdua termasuk orang-orang yang zalim".

Sedangkan untuk pasangan hidup biologis, *al-Qurân* tidak menyebutnya *zauj*, tetapi *imra'ah*. Meskipun begitu, kenyataannya, mereka yang disebut *imra'ah* adalah istri dari suaminya sendiri. *al-Qurân* enggan menyebutnya *zauj* karena fungsi pasangan yang saling melengkapi, yakni saling mendukung dan menyemangati, saling membantu dalam kebaikan, saling teguh memegang prinsip dan keyakinan, dan saling menguatkan komitmen iman dan Islam, semua tidak terdapat pada salah satu pasangan sehingga pasangan hanya bersifat biologis semata, tidak lebih daripada itu.²¹⁰

Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 152. Surat al-âraf ayat 189: **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ بِنْهَا زُوْجَهَا لِيُسْكُنَ إِلَيْهَا ضَرِبَ اللَّهُ مَثَلًا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَأَتْ بِهِ ضَرِبَ اللَّهُ مَثَلًا أَشْقَلَتْ دَعْوَةً اللَّهَ رَبِّهِمَا لَيْسَ فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَأَتْ بِهِ ضَرِبَ اللَّهُ مَثَلًا آتَيْتَنَا صَالِحًا لِكُوئِنَ مِنَ الشَّاكِرِينَ** (Dialah Yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurnya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhanmu seraya berkata: "Sesungguhnya jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur". Lihat dalam Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 175.

²¹⁰ Perhatikan misalnya firman Allah dalam surat al-Tahrim ayat 10-11: **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتْ نُوحَ وَامْرَأَتْ لُوطٍ ضَرِبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَحَانَتَهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَ عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقَيْلَ ادْخُلَنَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آتَيْنَا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّيْنِ لِيْ عِنْدِكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجَنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلَهُ وَنَجَنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**.

Allah membuat isteri Nuh dan isteri Luth sebagai perumpamaan bagi orang-orang kafir. Keduanya berada di bawah pengawasan dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba Kami; lalu kedua isteri itu berkhianat kepada suaminya (masing-masing), maka suaminya itu tiada dapat membantu mereka sedikitpun dari (siksa) Allah; dan dikata-

Dalam menjalani kehidupan berumah tangga masing-masing pasangan mesti menerima semua kelebihan dan kekurangan pasangannya. Pribadi yang memegang prinsip ini tidak akan menuntut yang lebih dari pasangannya, karena dia menyadari bahwa mereka adalah satu kesatuan yang akan membangun bahtra rumah tangga tersebut. Dengan prinsip ini akan tercipta apa yang disebut oleh *al-Qur'an* dengan *mu'syarah bi al-ma'rûf* (menerima satu paket).

kan (kepada keduanya): "Masuklah ke dalam jahannam bersama orang-orang yang masuk (jahannam)". Dan Allah membuat isteri Fir'aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: "Ya Rabbku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zhalim. Lihat dalam Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 561.

Nabi Nuh a.s. dan Nabi Luth a.s., kedua istri mereka dalam ayat tersebut disebut *imra'ah*, tidak disebut *zauj*. Demikian pula Asiah, isteri Fir'aun. Hal ini terjadi karena istri kedua nabi tersebut telah berkhianat dan tidak sejalan mendukung dan membela dakwah dan perjuangan risalah suaminya sebagai nabi yang diutus oleh Allah swt. Fir'aun pun tidak sejalan dengan keimanan istrinya, Asiah. Fir'aun tetap angkuh dengan kekufuran dan menyombongkan diri, bahkan memproklamasi-kan dirinya sebagai tuhan. Jadi, hubungan mereka sebagai pasangan suami istri hanya sebatas pasangan dengan fungsi-fungsi biologis, yakni hanya sekadar melahirkan anak dan keturunan, tidak lebih.

Lain hal dengan Nabi saw. dan para istrinya, mereka merupakan pasangan ideologis dan biologis yang ideal, memiliki ikatan kuat dan harmonis. Hal ini disebabkan karena tidak ada satu pun dari istrinya yang berkhianat, tidak ada satu pun yang tidak mendukung perjuangan dan dakwah Nabi saw. Seluruh istri-istri Nabi saw. sangat menye-angkan pandangannya karena kecintaan, ketaatan, kesetian, kepa-tuhan, dan pembelaan yang mereka tunjukkan secara nyata kepada pasangan hidup mereka, suami tercinta Nabi saw.

Mu'syarah bi al-ma'rûf adalah perintah dalam *al-Qurân*, yaitu memperlakukan istri dengan perlakuan yang baik dan menyenangkan. Allah berfirman dalam surat al-Nisa' ayat 19:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحْلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْثِيوا النِّسَاءَ كَرَهًا وَلَا
تَعْضُلُوهُنَّ لَتَذْهَبُوا بِعَيْضٍ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ
بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاسِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى
أَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

*Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.*²¹¹

Salah satu yang perlu digarisbawahi dari ayat tersebut adalah kata *mu'syarah* (bergaul). *Al-Qurân* mengistilahkan hubungan suami isteri dengan kata *mu'syarah*, yang pada awalnya kata tersebut berarti pencampuran dan masuknya sesuatu ke sesuatu yang lain.²¹² Sesuatu yang telah bercampur tidak mungkin atau sangat sulit dipisahkan. Begitulah kehidupan suami isteri, perlu mempertahankan *mu'syarah bi al-ma'rûf* karena ikatan pernikahan bukan hanya diikat oleh faktor cinta, tetapi ada faktor lain, yaitu rahmat dan amanat.²¹³

²¹¹ Lihat dalam Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 80

²¹² Lihat dalam Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Maqys*, jil. IV, hlm. 264.

²¹³ Baca M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an*, hlm. 113.

Ibnu Katsir (w. 774 H) ketika menafsirkan ayat ini menyebut ‘perbaguslah oleh kalian ucapan terhadap istri, sikap, dan penampilan sebisa mungkin sebagaimana kalian suka hal itu dari istri kalian’.²¹⁴Nabi Muhammad saw. juga pernah bersabda:

خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي²¹⁵

“Sebaik-baik kalian adalah yang terbaik bagi istrinya dan aku adalah orang yang terbaik di antara kalian terhadap istriku”

Hadits di atas, hadits yang sangat mulia. Sebuah hadits yang menunjukkan agar manusia bersikap mulia dan berlaku jujur. Begitu pula bagi seorang suami khususnya, karena ia sebagai pemimpin dan bertanggungjawab kepada keluarga. Menjadi keharusan, agar suami mencerna tingkat urgensiya.

Di antara akhlak Nabi saw., terkait *mu’syarah bi al-ma’rf*, adalah Nabi saw. selalu riang gembira bergaul bersama para istrinya, bersenda gurau dan berlemah lembut dengan mereka, tidak pelit dalam hal nafkah—baik lahir maupun batin—serta sering membuat sang istri tersenyum dan tertawa. Setiap malam, seluruh istri Nabi saw. berkumpul di rumah istri yang mendapat jatah gilirnya, Nabi saw. makan malam bersama mereka, bercengkerama, dan bercanda ria sebelum tidur. Setelah itu, masing-masing kembali ke kamar.

²¹⁴ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qurân al-‘azhîm*, Juz. II (Riyadh: Dar al-Thayyibah, 1999), hlm. 242.

²¹⁵ HR At-Thirmidzi no 3895 dari hadits Aisyah dan Ibnu Majah no 1977 dari hadits Ibnu Abbas dan dishahihakan oleh Syaikh Al-Albani (lihat As-Shahihah no 285).

Dalam potongan ayat surat an-Nisa: 19 disebutkan ﴿فَإِنْ كَرِهُتُمُوهُنَّ فَسَيُّ أَنْ تَكْرُهُوْا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ ‘Jika ada hal yang tidak kalian sukai dari para istri, Allah tetap menjadikan kepadanya kebaikan yang banyak.’ Dengan kata lain, seorang suami diminta bersabar jika ada hal-hal yang kurang menyenangkan dari istrinya, terlepas dari segala kekurangan dan kelebihan yang dimilikinya. Seorang istri, sejatinya, telah mempersembahkan kebaikan yang banyak untuk suaminya (*khairan katsirâ*). Kebaikan yang banyak ini, menurut Ibnu Abbas yang dikutip oleh Muhammad Said Dasuki,²¹⁶ adalah anak yang lahir dari rahim seorang istri. Oleh karena itu, suami harus memperlakukan sang istri dengan penuh kasih sayang. Nabi saw. bersabda:

لَا يَفْرَكْ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةٌ إِنْ كَرِهَ وِنْهَا حُلْقًا رَضِيَ وِنْهَا آخَرَ²¹⁷

“Janganlah seorang mukmin membenci seorang mukminah. Jika ia tidak suka satu tabiat/perangainya maka (bisa jadi) ia ridha (senang) dengan tabiat/perangainya yang lain.”

Inilah yang disebut menerima satu paket dari pasangan masing-masing, menerima kelebihan sekaligus kekurangannya. Jangan gunakan pendekatan teori maksimal dalam menilai pasangan sebab maksimal hanya ada di surga. Realitas dunia memaksa seseorang menerima apa adanya, satu paket kelebihan sekaligus kekurangan dari pasangan masing-masing. Merasa bersyukur dan *qana'ah* (puas) terhadap apa yang Allah takdirkan—terkait jodoh dan pasangan hidupnya—adalah kunci kebahagiaan pasangan dan kelanggengan rumah tangga.

²¹⁶ Muhammad Said Dasuki, *Cinta*, hlm. 119.

Tidak dapat dipungkiri bahwa pangkal segala perilaku baik berawal dari rumah. Ini karena rumah adalah tempat persinggahan sehari-hari, tempat pertemuan dengan istri dan anak-anak yang terjadi hampir setiap hari. Jika kebaikan perilaku, kelembutan perangai, kesantunan bahasa, dan kebaikan budi ada pada diri seseorang dalam rutinitas keseharian di rumahnya, dapat dipastikan bahwa hal yang sama akan terjadi di luar rumah. Oleh karena itu, cukup mudah menilai baik atau tidak kondisi seseorang, yakni hanya dengan mendapatkan informasi yang valid bahwa ia sangat baik terhadap anggota keluarganya dan mereka pun tenteram bahagia bersamanya. Jadi, cukuplah jika orang tersebut memenuhi kategori sebagai orang yang paling baik terhadap keluarganya.

Keluarga menjadi parameter utama kebaikan seseorang karena keluarga merupakan miniatur masyarakat.²¹⁸ Jika

²¹⁷ HR. Muslim (no. 1469) kitab ar-Ridhaa', Ahmad (no. 8163).

²¹⁸ Modernisasi dan industrialisasi telah membawa perubahan-perubahan nilai kehidupan yang dapat dilihat dari hal-hal sebagai berikut: (1). Pola hidup masyarakat dari sosial religius cenderung ke arah individu materialistik; (2). Pola hidup sederhana dan produktif cenderung ke arah konsumtif. Struktur keluarga *extended family* cenderung ke arah *nuclear family*, bahkan sampai *single parent family*; (3). Hubungan kekeluargaan (hubungan emosional ayah-ibu-anak) yang semula erat dan ketat (*family right*), cenderung menjadi longgar (*family loose*); (4). Nilai-nilai yang mendasar agama cenderung berubah ke arah sekuler dan serba membolehkan (*permissive society*); (5). Lembaga perkawinan (keluarga) mulai diragukan dan masyarakat cenderung memilih hidup bersama tanpa nikah; (6). Ambisi karir dan materi sedemikian rupa sehingga dapat mengganggu interpersonal, baik dalam keluarga maupun dalam masyarakat. Lihat dalam Miftah Faridl. 2006. "Merajut Benang Kaluarga Sakinah" dalam jurnal Al-Insan No. 3 vol. 2, 2006 (Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Al-Insan), hlm. 43.

seseorang baik terhadap keluarganya, ia akan cenderung baik pula di tengah-tengah lingkungan masyarakatnya. Kebalikannya *original 'asli'* dan tidak semu karena keaslian dalam hal kebaikannya benar-benar tulus, jauh dari kepura-puraan. Dapat dipahami bahwa pernikahan adalah jenjang yang menentukan masa depan seseorang. Bila niatnya didorong motivasi agama, ada jaminan untuk meraih keluarga sakinah seperti diidam-idamkan setiap insan. Rumah tangga yang dibangunnya pun bagaikan sebuah ungkapan puitis, *baiti jannati*.²¹⁹

Bertemu pasangan hidup dan anak-anak setiap hari teruji untuk selalu bersikap sabar, ramah, lembut, serta menghindari amarah, emosi, dan lontaran kata-kata yang tidak terpuji. Sebaliknya, kebaikan dan keramahan seseorang di luar rumah bisa jadi karena kebutuhan karakter yang harus ditampilkan dengan kesan yang baik.

Hal ini bisa karena tuntutan profesi dan suasana lingkungan kerja yang menuntut "pamrih" sehingga celah untuk marah dan menunjukkan perangai buruk di ruang publik menjadi tertahan oleh situasi dan keberadaan orang-orang tertentu di lingkungan kerjanya.²²⁰ Oleh karena itu, banyak

²¹⁹ Baca dalam Mohammad Baharun, *Islam Idealitas Islam Realitas*, (Jakarta: Gema Insani, 2012), hlm. 201.

²²⁰ Gaya hidup Barat yang menggemborkan kesetaraan gender dan pembelaan hak-hak wanita akan berpengaruh pada gaya hidup kaum wanita sebagai ibu rumah tangga dengan mencoba berkarir ganda di luar rumah. Bukan berarti karir ganda dilarang, namun tidak sedikit keluarga karir ganda ini mengakibatkan ketegangan dan krisis dalam keluarga dan tidak jarang yang berujung pada perceraian bahkan *broken home*. Ambisi karir ini mendorong istri untuk berkarir di luar yang akan mengakibatkan: *pertama*, suami sering mengeluh bahwa sejak istri turut bekerja dan berpenghasilan, dirasakan wibawa dirinya terhadap

fenomena yang seseorang dapat menunjukkan perilaku yang baik dan kata-kata yang santun dengan orang lain di luar rumah, tetapi ia tidak dapat melakukan hal itu ketika berada di rumahnya sendiri. Ia merasa bisa berbuat dan berkata apa saja terhadap orang-orang di rumah. Ia baik hanya kepada orang lain, tetapi tidak kepada keluarganya sendiri.

Nabi saw. adalah pribadi yang integritas pada keluarganya tidak terbelah, Nabi saw. bukanlah tipe orang yang begitu halus dan lembut ketika berbicara dengan orang lain, tetapi kasar terhadap istri dan anak-anaknya. Nabi saw. pun bukanlah sosok yang begitu perhatian dan peduli terhadap nasib orang lain, tetapi lalai dan abai terhadap nasib keluarganya sendiri. Nabi saw. selalu konstan kebaikannya, baik saat di rumah maupun di luar rumah.²²¹

Terkadang, dapat dimengerti mengapa sikap seseorang cenderung membaik terhadap orang lain. *Pertama*, karena tidak lama bersama orang tersebut. *Kedua*, karena ada kepentingan tertentu sehingga sikap dan kata-kata harus ditunjukkan sebaik mungkin. *Ketiga*, karena jarang bertemu atau baru pertama kali bertemu sehingga tidak ada hal-hal yang menguji

istri menurun karena istri telah belajar mandiri dan mengurangi ketergantungannya kepada suami; *kedua*, bagi istri yang berkarir dan berpenghasilan lebih tinggi dari pada penghasilan suami, dapat mengakibatkan rasa rendah diri pada suami dan menimbulkan rasa cemburu, *ketiga*, peran sebagai kepala rumah tangga dan sebagai pencari nafkah dapat berbalik manakala suami tidak bekerja. Kondisi seperti ini akan mengakibatkan rasa rendah diri, harga diri menurun, wibawa menurun di hadapan istri dan anak-anak berkurang, dan kendali kepemimpinan keluarga berpindah kepada istri. Lihat kembali Dadang Hawari. 1997. *Al-Quran*, hlm. 231.

²²¹ Muhammad Said Dasuki, *Cinta*, hlm. 111-112.

kesabaran atau memancing emosi. Sebaliknya, hal berbeda ditunjukkan terhadap keluarga sendiri yang setiap hari kerap bertemu. Ada saja muncul berbagai persoalan yang akan menguji kesabaran dan kebaikan seseorang. Jika pada situasi ini seseorang tetap bertahan dengan kebaikan perangai dan tutur katanya, karakter kebaikannya akan tampak asli dan jauh dari kepura-puraan, terutama karakter di luar rumah.²²²

Selain itu membeberkan masalah yang terjadi dalam kehidupan rumah tangga kepada orang lain akan dapat memperkeruh suasana dan mengundang hasutan atau masukan-masukan yang belum tentu baik untuk persoalan yang sedang dihadapi. Karena omongan dari luar bisa mempengaruhi pikiran dan tindakan setiap pasangan jika tidak dapat memilahnya dengan baik. Terlebih lagi rumah tangga tersebut akan menjadi bahan perbincangan bagi orang-orang sekitar. Cukup hanya pasangan suami-istri yang tahu tentang masalah yang sedang dihadapi.

Menurut penulis satu diantara dua hal²²³ yang sering terjadi dalam rumah tangga pada masa sekarang adalah konsentrasi anggota keluarga, (khususnya suami dan istri) hanya

²²² *Ibid.*, hlm. 112.

²²³ Hal lain yang sering terjadi adalah putusnya sistem keluarga besar yang utuh. Hal ini dapat ditelusuri dari adanya gejala-gejala meningkatnya jumlah orang tua bahkan kekek nenek lanjut usia yang dikirim ke panti jompo yang terpisah dari kehidupan keluarga mereka sendiri. Padahal dalam sistem keluarga besar, kekek nenek pasti ada untuk memperhatikan cucu-cucu mereka. Tetapi dalam budaya masyarakat modern, terlebih di barat tempat mereka bukan lagi di tengah-tengah keluarga. Baca dalam Imam Mustofa, (2008), *Keluarga Sakinah dan Tantangan Globalisasi*. Jurnal al-mawardi Edisi XVIII, hlm. 239

terfokus untuk mencari kesenangan dalam kehidupan perkawinan dari pada berpikir tentang tanggung jawab. Beberapa pasangan menikah apabila mereka sepakat untuk mencari kesenangan dan kenikmatan saja. Apabila kehidupan perkawinan tidak dapat memberikan apa mereka cari, mereka memilih jalan mereka sendiri-sendiri. Ini menimbulkan erosi kesakralan lembaga perkawinan, sehingga perceraian sebagai konsekuensinya menjadi suatu hal biasa. Anak-anak yang lahir dari pasangan ini, sedikit lebih beruntung dari pada anak-anak yatim piatu, dimana mereka masih memiliki orang tua.

Sebagai alternatif solusi terhadap realitas rumah tangga zaman sekarang ini nilai-nilai agama yang terhimpun di dalam teks-teks agama dijadikan dasar, sehingga kehidupan keluarga akan dapat bertahan. Selain itu yang harus dilakukan adalah mempertahankan prinsip-prinsip dan nilai moral yang ada dalam masyarakat. Apabila prinsip dan nilai ini hidup, perubahan apapun yang terjadi tidak akan mampu mengendalikan masyarakat, karena di dalam dirinya sudah tertanam prinsip dan nilai tadi.²²⁴ Apalagi Islam yang *nota bene* kaya dengan nilai-nilai moral yang sangat tinggi, perubahan dan tantangan akan dapat diikuti tanpa keluar dari koridor dan prinsipnya.

Islam telah menempatkan keluarga pada posisi dan kedudukan sangat penting dan strategis dalam pembinaan pribadi dan masyarakat. Baik buruknya kepribadian seseorang sangat tergantung pada pembinaan dalam keluarga.

²²⁴ Lihat R. H. Tawney, dalam Lynn H. Miller, *Global Order: Values and Power in International Politics*, (*Agenda Politik Internasional*) alih bahasa Daryanto (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 155.

Pembinaan keluarga ditujukan untuk melahirkan jalinan cinta kasih (*mawaddah war rahmah*). Jalinan cinta kasih atas dasar agama merupakan sumber utama kebahagiaan keluarga, sehingga memungkinkan setiap anggota keluarga mengembangkan kepribadiannya secara baik dan utuh. Karena itu, dalam pandangan ajaran Islam, kesamaan agama dan keyakinan suami istri merupakan hal yang mutlak.

Keluarga dalam pandangan Islam bukanlah sekedar tempat berkumpulnya orang-orang yang terikat karena perkawinan maupun keturunan, akan tetapi mempunyai fungsi yang sedemikian luas. Oleh karena itu untuk mempertahankan eksistensi kehidupan keluarga sakinah salah satu alternatif yang sangat mungkin adalah memperdalam dan mengintensifkan penanaman dan pengamalan nilai-nilai ajaran agama dalam setiap anggota keluarga dalam kehidupan keluarga dan masyarakat. Hal ini dilakukan dengan memperdalam pendidikan agama terutama esensi disyariatkannya pernikahan.

Quraish Shihab menuturkan dalam bukunya.²²⁵ Ada seseorang yang datang kepada Al-Hasan Al-Bashri—seorang tabi'iyy besar—untuk meminta pandangannya. Dia berkata: “Ada dua orang yang datang melamar putriku, siapa yang kuterima? “Terimalah yang paling baik agamanya, karena jika ia senang kepada istrinya, pasti ia menghormati (memelihara)nya; sedangkan bila ia membencinya, ia tidak akan menganiayanya,” jawab Al-Hasan.

²²⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Cet. XVI (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 397-398.

Seorang yang lain pernah mengeluh kepada 'Umar ibn Al-Khatthab bahwa cintanya kepada istrinya telah memudar dan ia bermaksud menceraikannya. 'Umar menasihati: "Sungguh jelek (niatmu). Apakah semua rumah tangga (hanya dapat) terbina dengan cinta? Di mana takwamu dan janjimu kepada Allah? Dimana pula rasa malumu kepada-Nya? Bukan-kah kamu sebagai sepasang suami istri, telah saling bercampur (menyampaikan rahasia) dan mereka (sitri-istrimu) telah me-ngambil dari kamu perjanjian yang kuat ?"²²⁶

Dapat dimaklumi bahwa faktor keberagamaan merupakan sesuatu yang urgen dalam membangun fondasi rumah-tangga. Kedua kisah itu sebagai gambaran kekuatan fondasi bangunan kehidupan rumah tangga.

²²⁶ *Ibid.*

BAB IV

PERNIKAHAN DALAM KITAB *HIKMATAL-TASYRI' WA FALSAFATUHU*

A. *Maqashid Nikah* menurut 'Ali Ahmad al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M)

Al-Jurjawi menggunakan kata hikmah untuk menyebut *maqâshid*.¹ Al-Jurjawi tidak menjelaskan pengertian hikmah secara defenisi di dalam kitabnya, namun ia menegaskan bahwa sudah menjadi kesepakatan fuqaha bahwa syariat diturunkan Allah swt. tidak pernah kosong dari tujuan hakiki yaitu kebahagiaan berupa kemaslahatan manusia di dunia maupun

¹ Ada beberapa istilah yang berkaitan dan digunakan untuk menyebut *maqâshid al-syarâ'ah*, antara lain: *al-hikmah*, *al-ghâyah*, *al-asrâr*, *al-'illah*, *al-mâ'nâ*, *al-mâhidz*, *al-mâ'nâ al-munâsib*, *al-sîr*, *al-hâdf*, *al-wâshf*, *al-mu`âtsîsir*, *al-bâ'its*, *al-sâbab*, *al-dâ'i*, *al-mustad'i*, *al-hâmil*, *al-muqtâdhâ*, *al-mûjib*, *al-mâ'un al-mulâim*, *al-mâhâsin*, *al-'awâqib*, *al-manâfi'*, *al-maqâshid*, *al-hukm*, *al-mashâlih*, *dar al-mafsaðah*, *al-mathâlib al-ilâhiyah*, *al-'âqibah* dan lain sebagainya. Baca dalam Muhammad Ibn Farhun, *Tabshirah al-Hukkâm* (Mesir: Dar al-Maktabah al-Ilmiyah, 1301 H), juz.II, hlm. 8; Wahbah Zuhailiy, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy* (Dimasyq: Dar al-Fikr, 1986), jilid.1, hlm. 646. Lihat 'Umar Muhammad Jabbah Jiy, *Maqâshid al-syarî'ah al-Islamiyah* (Suriah, tp,tt), hlm. 21. Dikutip juga dari Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqâshid al-syarâ'ah 'ind Ibn Taimîyah* (Yordan: Dar al-Nafais, 2000), hlm. 72.

di akhirat.² Untuk memahami pengertian hikmah ini dapat dirujuk pada beberapa sumber lain.³ Kata hikmah⁴ -telah di-

² Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Juz. I (Beirut: Dar al-fikr, tth), hlm. 9.

Dengan demikian istilah hikmah dengan *maqâshid* adalah sama, karena keduanya berupaya menjelaskan kearifan di balik hukum syarak. Terlebih lagi teori-teori ini menitikberatkan pada penemuan suatu makna tertentu dari teks-teks suci, kajiannya lebih ditekankan pada melihat nilai-nilai berupa kemuliaan manusia dari setiap pembebasan hukum yang diturunkan Allah swt. Baca dalam Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaikani: Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta : Logos, 1999), hlm. 37

³ Membicarakan tentang hikmah tasyri' atau tujuan dari pen-syariatan hukum Islam berarti mengkaji secara mendalam maksud *Syârî'* dalam *al-Qurân* dan sunnah. Pembahasan ini sangat penting dalam hukum Islam dan mendapat perhatian ulama serta pakar hukum Islam. Sebagian ulama menempatkannya dalam bahasan Ushul Fiqh, sebahagian yang lain menyebutnya dengan *fiqh maqâshid syârî'ah* dan ulama lain membahasnya sebagai bahasan tersendiri serta diperluas dalam Filsafat hukum Islam. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, cet. ke-5 (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 119.

Dalam pembahasan ushul fiqh tidak penulis temukan pengertian hikmah tasyri' secara utuh, pembahasan mengenai hal ini dibahas secara terpisah perkata, yaitu pengertian kata hikmah dan kata tasyri'. Dalam kamus fiqh dimuat bahwa salah satu pengertian dari kata hikmah adalah '*illat*', dan '*illat*' itu dikatakan sebagai hikmah tasyri'. (العلة يقال حكمة التشريع). Baca Sa'di Abujib, *Kamus Fiqh lughooh dan Istilah* (Suria: Daar al-Fikr, 1998), hlm. 97.

⁴ Kata hikmah merupakan bentuk masdar dari *hakama*. Terdapat dua bentuk masdar kata *hakama* tersebut yaitu *hukman* dan *hikmatan*. Makna dasarnya adalah *al-man'u* (menghalangi), seperti yang terdapat dalam ungkapan *hakamtu* yang berarti *mana'tu* atau *radadtu*. Lihat Jamal al-Din Muhammad bin Mukrim Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, jilid XII (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm 141.

sebutkan pada bab satu- mempunyai beberapa arti. *Pertama*, kebijaksanaan dari Allah swt. *Kedua*, sakti atau kesaktian (kekuatan ghaib). *Ketiga*, arti atau makna yang dalam. *Keempat*, manfaat.⁵ Imam al-Jurjani -dikutip Juhaya S. Praja- dalam kitabnya memberikan makna hikmah secara bahasa berarti ilmu disertai amal (perbuatan) atau perkataan yang logis dan bersih dari kesia-siaan. Orang yang ahli ilmu hikmah disebut *al-hakim*, bentuk jamaknya (*plural*) adalah *al-hukama*, yaitu orang-orang yang perkataan dan perbuatannya sesuai dengan sunnah rasul.⁶

Hikmah dalam bahasa Arab berarti besi kekang,⁷ yakni besi kekang binatang, dinamai besi kekang karena ia mampu mengekang dan mengendalikan serta menundukkan binatang liar. Kata hikmah dalam pengertian bahasa⁸ ini kemudian

⁵ Aplikasi Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Edisi V

⁶ Lihat Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, 1995), hlm. 2.

⁷ Selain itu Secara bahasa kata hikmah sebagaimana dijelaskan dalam kamus *Lisanul Arab* berasal dari kata حكم (hakama) yang berarti adil, dan kata hikmah didefinisikan dengan;

حَكْمَةٌ عِبَارَةٌ عَنْ مَعْرِفَةٍ أَفْضَلُ الْأَشْيَاءِ بِأَفْضَلِ الْعِلُومِ "Hikmah adalah suatu ungkapan tentang mengetahui keunggulan dari sesuatu (alam) dengan menggunakan disiplin ilmu yang tertentu. Lihat Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, jilid 2 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990), hlm. 951.

⁸ Dalam term Ushul Fikih, hikmah secara etimologi diartikan sebagai upaya mengetahui keunggulan sesuatu melalui suatu pengetahuan, sempurna, bijaksana dan sesuatu yang tergantung padanya akibat sesuatu yang terpuji. Sedangkan secara terminologi yang dikemukakan oleh ulama ushul fiqh hikmah adalah suatu motivasi dalam pensyariatan hukum dalam rangka mencapai suatu kemaslahatan atau menolak suatu kemafsadatan. Dengan kata lain hikmah adalah sesuatu yang muncul akibat adanya hukum, berupa kemaslahatan, baik ber-

dipakai dalam pengertian kendali yang dapat mengekang manusia yang memiliki untuk tidak berkehendak, berbuat, bertindak dan berbudi pekerti rendah dan tercela melainkan mengendalikannya untuk berbuat dan bertindak serta berperilaku yang benar dan terpuji.⁹

Para ulama tafsir -yang disebut oleh Juhaya S. Praja- juga mempunyai definisi masing-masing tentang ilmu *al-hikmah*,¹⁰ dimana antar pendapat tersebut saling berkaitan dan melengkapi satu sama lain. Imam Mujahid (w. 104 H) mengartikan *al-hikmah*, dengan “Benar dalam perkataan dan perbuatan”. Ibnu Zaid (w. 182 H) memaknai, “Cendekia dalam memahami agama.” Malik bin Anas (w. 179 H) mengartikan, dengan “pengetahuan dan pemahaman yang dalam terhadap agama Allah swt., lalu mengikuti ajarannya.” Ibn al-Qasim (w. 191 H) mengatakan, “Memahami ajaran agama Allah swt. lalu mengikutinya dan mengamalkannya.” Imam Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 H) mengartikan, dengan “memahami apa yang

bentuk manfaat atau penolakan terhadap kemudorotan. Baca lebih lanjut *Ensiklopedi hukum Islam* (Jakarta: PT. Intermasa, 2006), hlm. 550, juga Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, cet.ke-1 (Jakarta: Logos, 1996), hlm. 79.

⁹ Juhaya S. Praja, *Filsafat*, hlm. 2.

¹⁰ Hikmah tasyri' atau dalam ibadah disebut *asrar ibadah* meliputi kajian tentang kehendak dari lafaz-lafaz *al-qurân* dan sunnah. Semua perintah dan larangan Allah dalam *al-qurân*, begitu juga dengan perintah dan larangan Rasul dalam Sunnah yang terumuskan dalam fiqh akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang dalam yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, cet. VIII, volume ke 8 (Jakarta:Lentera hati, 2007), hlm. 519.

dikandung *al-Qurân*.” Imam al-Suddiy (w. 127 H) mengartikan *al-hikmah* dengan *al-Nubuwah* (kenabian).¹¹

Definisi ‘hikmah’ menurut ahli filsafat seperti yang dikutip oleh Abdadi Ishomuddin: “Hikmah ialah mencari kesempurnaan diri manusia dengan menggambarkan segala urusan dan membenarkan segala hakikat baik yang bersifat teori maupun praktek menurut kadar kemampuan manusia.” Hikmah dipahami pula sebagai “paham yang mendalam tentang agama”. Hikmah dalam berdakwah terdapat dalam surat an-Nahl (16): 125,¹² berarti keterangan (*burhân*) kuat yang dapat menimbulkan keyakinan.

Definisi lain menyebutkan bahwa hikmah adalah ilmu yang shahih yang akan menimbulkan kehendak untuk berbuat yang bermanfaat, karena padanya terdapat pandangan dan paham yang dalam tentang hukum-hukum¹³ dan rahasia-

¹¹ Juhaya S. Praja, *Filsafat*, hlm. 4.

¹² ادْعُ إِلَيِّ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمُوْعَظَةِ الْحَسَنَةِ خَ وَجَادِلُهُمْ بِالْأَقْرَبِ
هِيَ أَحْسَنُ عِنْ دِرْبِكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ خَ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهَتَّدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalannya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an Bukhara Tajwid & Terjemah* (Jakarta: Sy9ma, 2010), hlm. 281

¹³ Abdadi Is., *Ushul fiqh* (Pamekasan: STAIN Press, 2010), hlm. 11.

Rahasia hukum Islam sering juga disebut dengan *asrr al-ahkm* atau *asrâr al-tasyri* atau *Hikmat al-Tasyri*. Rahasia hukum Islam tidak dapat dipisahkan dari filsafat hukum Islam. *Asrâr* jika ditinjau dari sebab-sebab hukum disyariatkan dinamakan *asrâr al-tasyri* atau rahasia pembinaan hukum dan jika ditinjau dari segi materi hukum dinamakan *asrâr al-ahkâm* atau rahasia hukum.

rahasia persoalan. Para fuqaha¹⁴ menggunakan kata hikmah sebagai julukan bagi ‘*asrâr al-ahkâm*’ (rahasia-rahasia hukum). Karenanya, lazim bila disebut falsafah hukum Islam langsung terbayang hikmah shalat, hikmah puasa, dan sebagainya (tidak terbayang sedikit pun bahwa *ushûl al-ahkâm* dan *qaw'id al-ahkâm* adalah falsafah Islam yang dihasilkan oleh daya pikir para filosof hukum/mujtahid).¹⁵ Para fuqaha mendefinisikan hikmah dengan: “*illat-illat* (hikmah-hikmah) yang ditetapkan akal yang berpadanan/yang sesuai dengan hukum.¹⁶

Rahasia hukum Islam sering disebut sebagai “*Asrâr al-ahkâm*” dan ada juga yang menyebutkan *Asrâr al-Tasyri* atau *Asrâr al-Syariah*. *Asrâr al-ahkâm* merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari falsafah hukum Islam, bahkan Al-dahlawi menyebutkan bahwa ilmu yang paling tinggi martabatnya adalah ilmu-ilmu syariah yang membahas rahasia agama yang menerangkan hikmah-hikmah hukum. Walaupun rahasia-rahasia hukum Islam itu sulit diketahui, tetapi paling tidak seseorang harus berusaha untuk mengungkapkannya, yakni dengan mempelajari metode-metode, aspek-aspek dan wilayah *Asrâr al-Ahkâm* itu sendiri. Allah swt. sendiri berfirman bahwa rahasia hukum Islam hanya diketahui oleh orang-orang yang cerdik pandai atau orang-orang yang dikehendaki, maka dari itu, agar rahasia-rahasia hukum Islam itu bisa terungkap, seseorang harus mengetahui metode-metode, aspek-aspek dan wilayah *Asrâr al-Ahkâm*. Lihat Hasbi ash-Shidiqi, *Filsafat Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1975), hlm. 380.

¹⁴ Wahbah al-Zuhaily mendefenisikan hikmah dengan;

(الحكمة فهي المصلحة التي يرد بالحكم تحقيقها والمفسدة التي يرد دفعها) Hikmah ialah kemaslahatan yang dikehendaki hukum baik dalam bentuk merealisasikannya atau menolak kerusakan). Baca kembali Wahbah al-Zuhaily, *Ushul Fiqh al-Islamy*, jilid 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 96.

¹⁵ Abdadi Ishomuddin, *Ushul fiqh*, hlm. 11.

¹⁶ Lihat lebih lanjut Achmad Musyahid, *Hikmah at-Tasyri Dalam Daruriyah al-Hamsah*, Jurnal al-Risalah, Vol. 15 No. 2 Nop. 2015, hlm. 225.

Ibnu Asyur menyamakan hikmah dengan *maqâshid al-syarîah*. Ini bisa dilihat ketika ia mendefenisikan *maqâshid al-syarîah*. Ibnu Asyur mendefenisikan *maqâshid al-syarîah* sebagai berikut:¹⁷

"Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh Syri' dalam setiap bentuk penentuan hukum-Nya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum, dan makna syariah yang terkandung dalam hukum, serta masuk pula di dalamnya makna-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum."

Mengenai hikmah pernikahan, al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M) dalam kitabnya *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuhu* menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan manusia dengan tujuan memakmurkan bumi. Hal ini menurut al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) sejalan dengan firman Allah swt. dalam surat al-Baqarah (2) ayat 29.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Ayat ini menurut al-Jurjawi menggambarkan bahwa segala isi dalam bumi diciptakan untuk kepentingan manusia.

¹⁷ المعاني والحكم الملحوظة للشرع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. Lihat kembali Muhammad Thahir bin Asyur, *Maqshid al-Syar'ah al-Islamiyyah*, pentahkiiq: Muhammad al- Thahir al-Misawi (Jordan: Dar al-Nafais, 2001), hlm. 166-167.

Untuk kemakmuran bumi secara lestari, kehadiran manusia sangat diperlukan sepanjang bumi masih ada. Pelestarian keturunan manusia merupakan sesuatu yang mutlak, sehingga eksistensi bumi di tengah-tengah alam semesta tidak menjadi sia-sia. Agama mengingatkan, pelestarian manusia secara wajar dibentuk melalui pernikahan, sehingga demi memakmurkan bumi, pernikahan mutlak diperlukan. Ia merupakan syarat mutlak bagi kemakmuran bumi.¹⁸

Al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) menyebutkan, kehidupan manusia (laki-laki) tidak akan rapi, tenang dan mengasyikkan, kecuali dikelola dengan sebaik-baiknya. Itu bisa diwujudkan ketika ada tangan terampil dan professional, yaitu tangan-tangan lembut perempuan, yang memang secara naluriah mampu mengelola rumah tangga secara baik, rapi dan wajar. Karena itu pernikahan disyariatkan. Al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) menjelaskan, bukan hanya demi memakmurkan bumi, tetapi tak kalah penting adalah supaya kehidupan manusia yang teratur dan rapi dapat tercipta. Kehadiran perempuan di sisi suami, melalui pernikahan sangatlah penting.¹⁹

Dicermati dari hikmah nikah yang dikemukakan oleh al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M), sesungguhnya tidak dapat dile-

¹⁸ أن بقاء الأرض عامرة يستلزم وجود الإنسان حتى تنتهي مدة الدنيا وهذا يستلزم التناصل وحفظ النوع الإنساني حتى لا يكون خلق الأرض وما فيها عبثاً. أن عمار الكون متوقف على وجود الإنسان ووجوده متوقف على وجود النكاح (w.1380 H/1961 M), *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, II (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 4.

¹⁹ إن الإنسان لا يستقيم له حال في الحياة إلا إذا نظمت أحوال بيته ولا يهنا له عيش إلا بتدبير منزله. وإن ذلك لا يكون إلا بوجود المرأة التي من شأنها اختصاصها تدبير المنزل. من أجل ذلك شرع النكاح حتى تستقيم أحوال الرجل وبعمر الكون Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmat al-Tasyri'*, Juz.II, hlm. 4.

paskan dari tujuan pernikahan itu sendiri, dan sangat berkaitan erat dengan tujuan diciptakannya manusia di muka bumi ini. Pada bab dua sudah dijelaskan bahwa melestarikan keturunan (*nasl*) merupakan tujuan disyariatkan pernikahan. Pernikahan disamping bertujuan melestarikan keturunan yang baik, juga untuk mendidik jiwa manusia agar bertambah rasa kasih sayangnya, bertambah kelembutan jiwa dan kecintaannya, dan akan terjadi *collaboration of feeling* antara dua jenis kelamin, sebab antara keduanya ada perbedaan cita rasa, emosi, kesanggupan mencintai, kecakapan dan lain-lain.²⁰ Yang terpenting lagi dalam perkawinan bukan hanya sekedar memperoleh anak, tetapi berusaha mencari dan membentuk generasi yang berkualitas, yaitu menjadikan anak yang shalih dan bertaqwa kepada Allah swt. Tentunya keturunan yang shalih tidak akan diperoleh melainkan dengan pendidikan Islam yang benar.

Dalam konteks *maqâshid*, al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) memandang bahwa pernikahan harus membawa maslahat,²¹

²⁰ *Ibid.*, hlm. 5.

²¹ Maslahat sama dengan manfaat baik dari segi lafaz maupun makna. Maslahat juga berarti manfaat atau sesuatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Menurut Imam al-Gazali *maslahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudharotan dalam rangka memelihara tujuan–tujuan *syara'*. Imam al-Gazali memandang bahwa suatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan *syara'* sekalipun bertentangan dengan tujuan manusia, karena kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kehendak *syara'*, bahkan adakalanya kehendak manusia karena hawa nafsu. Yang menjadi patokan kemaslahatan tersebut adalah kehendak dan tujuan *syara'* bukan kehendak dan tujuan manusia. Tujuan *syara'* yang harus dipelihara itu adalah; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Lihat dalam Abu Hamid al-

baik bagi suami istri, maupun masyarakat. Begitu bermanfaatnya pernikahan sampai-sampai nilai kebaikan (*maslahah*) yang dihasilkan olehnya lebih besar daripada keburukan-keburukan (*madharat*). Dari sisi kolektif bisa dipahami bahwa manfaat nikah yang paling berarti menurut al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) tentu saja adalah meneruskan keturunan, tetapi ini bukan

Gazali, *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Ushūl*, jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 286.

Ulama berbeda pendapat apakah kemaslahatan itu yang menjadi tujuan penetapan hukum *syara'*. Perbedaan pendapat ini diawali pada masalah aqidah (kalam) yang diawali ketika membahas tentang status perbuatan manusia (*al-kasb*). Ada dua pendapat yang berbeda dalam hal ini, kelompok Mu'tazilah berpendirian bahwa manusia berbuat dengan kemampuan (*qudrat*) yang dimilikinya sendiri, sedangkan kaum As'ariyah menyatakan bahwa perbuatan manusia dijadikan oleh Allah. Permasalahan ini berlanjut kepada perdebatan tentang kemampuan akal dalam mengenal baik buruknya suatu perbuatan. Kelompok Mu'tazilah menyatakan bahwa akal mampu mengenal dan membedakan nilai baik dan buruk dalam suatu perbuatan. Sebaliknya kalangan As'ariyah menolak dan berpendirian bahwa baik dan buruknya suatu perbuatan hanyalah dapat diketahui melalui ungkapan *nash*. Lihat dalam Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan* (Banda Aceh: LKAS, 2009), hlm. 24.

Dengan demikian perdebatan mengenai apakah hukum yang ditetapkan Allah mempunyai maksud tertentu (kemaslahatan), sesungguhnya perdebatan tersebut semata-mata hanya perbedaan secara lafzi dan tidak mengakibatkan perbedaan secara praktis dalam penetapan hukum itu sendiri, karena semua pihak sepakat bahwa semua hukum yang ditetapkan Allah ada tujuannya dan tujuannya itu adalah kemaslahatan bagi umat. Dapat disimpulkan bahwa ulama sepakat bahwa hikmah *tasyri'* itu adalah kemaslahatan manusia dalam dua bentuk; memperoleh kemaslahatan atau menolak kemudhorotan atau dengan kaedah; جلب المصالح و دسّت الفاسد; Baca Amir Syarifuddin, *Ushul fiqh*, jilid 2, cet. V (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 220.

hanya sekedar pemeliharaan anak secara fisik saja. Lembaga pernikahan menjamin agar manfaat penerusan keturunan tersebut akan dapat menjadi suci dan tertib, tidak vulgar dan semrawut.²²

Memiliki anak menurut al-Jurjawi berarti melakukan hal-hal sebagai berikut: merealisasikan kehendak Allah swt., memenuhi panggilan Nabi saw. untuk menikah dan menambah jumlah pengikutnya, serta menuai buah kebaikan dari doa anak nantinya.²³ Kaum Muslimin percaya, bahwa ketika orang tua itu meninggal dan memiliki anak (laki-laki atau perempuan), doa anaknya akan berguna baginya. Bila seorang anak meninggal dunia terlebih dahulu sebelum orang tuanya, anak tersebut nanti akan menjadi penolong orang tuanya karena kasih sayangnya kepada sang anak.²⁴

Menyalurkan hasrat seksual juga merupakan salah satu aspek penting dari pernikahan yang diungkap oleh al-Jurjawi

ان لشرعية النكاح حكمة بالغة تضمنت حكماً كلها ترجع إلى صلاح وعمر الأرض²². Selain untuk memelihara keturunan demi membangun kehidupan dunia, nikah juga punya hikmah lain yakni menghindari perzinaan dan sejenisnya serta memastikan seorang perempuan memiliki pasangan yang sah. Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmat al-Tasyri'*, Juz. II, hlm. 5.

²³ Nabi bangga dengan umatnya yang banyak pada hari kiamat nanti. Sarana untuk mewujudkannya adalah dengan menikahi perempuan yang subur. Namun patut diingat bahwa ia hanya membanggakan jumlah banyak yang berkualitas dan terdidik dengan etika Islam dan akhlak *al-Qurân*. Bacalah lanjut dalam M.M. Syarief, *Menikahlah Engkau akan Selamat* (Semarang: Pustaka Adnan, 2006), hlm. 20

فإذا تزوج ولده ولدومات الرجل وتذكره ولد بالخير لم يكن عمله منقطعاً ولا يكون²⁴ الثواب عنه ممنوعاً. لأن وجود الولد الصالح من أعمال الإنسان الدائمة التي تبقى له بعد مماته. Lihat Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmat al-Tasyri'*, hlm. 6.

(w. 1380 H/1961 M). Pernikahan dapat mengontrol nafsu seksual dan menyalurkannya di tempat yang benar.²⁵ Fungsi nikah yang lain adalah sebagai sebuah langkah *preventif* (*mani'*) bagi terjadinya hal-hal yang diharamkan oleh agama, yaitu perbuatan zina (*prostitusi*) dan kefasikan, karena manusia dari kenyataan tabiat dandalurinya, tidak stabil dalam menjaga kehormatan dan kemuliaannya.²⁶ Secara alami, naluri yang sulit dibendung oleh setiap manusia dewasa adalah naluri seksual.

Islam ingin menunjukkan bahwa yang membedakan manusia dengan hewan dalam penyaluran naluri seksual adalah melalui perkawinan, sehingga segala akibat negative yang ditimbulkan oleh penyaluran seksual secara tidak benar dapat dihindari sedini mungkin. Oleh karena itu ulama fiqh tidak terkecuali al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) menyatakan bahwa pernikahan merupakan satu-satunya cara yang benar dan sah dalam menyalurkan naluri seksual, sehingga masing-masing pihak tidak merasa khawatir akan akibatnya.²⁷ Inilah yang dimaksudkan Allah swt. dalam firman-Nya QS. Ar-Rum (30): 21²⁸

²⁵ *Ibid.*, hlm. 5.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مُوَدَّةً وَرَحْمَةً عَ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لَقَوْمٌ يَنْفَكِرُونَ Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 406. Rasulullah saw. juga telah bersabda kepada para sahabatnya "Hubungan seksual yang kalian lakukan juga merupakan sedekah." Mereka pun heran dan bertanya, "Apakah salah seorang di antara kami yang menunaikan syahwatnya akan memperoleh suatu pahala ?" Rasulullah saw. menjawab, "Menurut kalian apakah jika dia menunaikannya kepada yang haram, dia akan mem-

Al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) juga menambahkan bahwa pernikahan dapat menimbulkan kedamaian dan ketentraman dalam jiwa serta menanamkan cinta dan kasih sayang pada pasangan suami istri. Ini adalah sebuah dorongan yang besar bagi seseorang untuk beribadah kepada Allah swt. Kemesraan suami istri dipandang sebagai katalisator bagi perkembangan jiwa mereka. Hubungan intim dan mesra yang berkembang pada suami istri itu penting untuk meringankan beban psikis serta kemudian memungkinkan untuk memikirkan fokus yang lebih baik kepada penyelesaian tugas-tugas dari Allah swt.²⁹

Haifa A. Jawad menjelaskan dengan kata-katanya yang indah: salah satu manfaat dari pernikahan adalah membuat hati menemukan ketentraman lewat kemesraan dengan pasangannya, duduk berdua dan bersenda gurau dengannya. Ketentraman ini kemudian menjadi sebab meningkatnya keinginan untuk beribadah. Beribadah yang mengandalkan kekuatan fisik secara logika memang menimbulkan rasa lelah, dan hatipun menjadi berkerut. Hakikatnya di dalam setiap ibadah ada ketetraman. Rasa tentram yang diperoleh tersebut akan mengembalikan kekuatan hati.³⁰

peroleh dosa ?” Mereka menjawab, “Ya.” Rasulullah saw. besabda, “Begitu juga apabila dia menunaikannya kepada yang halal, dirinya akan memperoleh pahala.” Lihat dalam riwayat Muslim (No. 720, 1006), Bukhari dalam *al-Adbu al-Mufrad* (No.227), Ahmad (V/167,168), Abu Dawud (No.5243,5244), al-Bazzar dalam *Musnadnya* (No. 3917,3918), Ibnu Hibban (No. 4155 *al-ta'lifat al-Hisn*).

²⁹ Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmat al-Tasyri'*, juz. II, hlm. 5-6.

³⁰ Haifaa A. Jawad, *Otentisitas Hak-Hak Perempuan Perspektif Islam atas Kesetaraan Jender* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), hlm. 106

Islam juga melihat pernikahan sebagai sebuah media (sarana) yang menciptakan rumah tangga bisa menyenangkan bagi pasangan suami istri. Itulah kemudian ikatan pernikahan menurut al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) adalah sarana bagi suami istri untuk saling bekerja sama dan gotong royong secara damai dalam mengatur urusan-urusan rumah tangga; dengan begitu akan ada waktu yang cukup untuk melaksanakan perintah-perintah Allah swt.³¹ Sehubungan dengan hal ini, Nabi saw. diriwayatkan pernah memberikan nasehat kepada para pengikutnya untuk memilih pasangan yang benar yang dapat membantu mereka memperoleh berkah Allah swt.

Pernikahan dipandang sebagai suatu peluang untuk membangun karakter pribadi yang baik dan kuat, sebagai hasil dari tanggung jawab keluarga yang dipikul oleh masing-masing pasangan suami istri selama dalam kehidupan pernikahannya. Keberhasilan membawa komitmen-komitmen keluarga (yang dinilai setara dengan kewajiban-kewajiban dari Allah swt.) akan disediakan pahala oleh Allah swt.

Dapat dikatakan bahwa keluarga merupakan pondasi bagi berkembang majunya masyarakat. Oleh karenanya keluarga membutuhkan perhatian yang serius agar selalu eksis kapan dan dimana pun. Perhatian ini dimulai sejak pra pembentukan lembaga perkawinan sampai kepada memfungsikan keluarga sebagai dinamisator dalam kehidupan anggotanya terutama anak-anak, sehingga betul-betul menjadi tiang penyangga masyarakat. Secara tegas dapat digaris bawahi bahwa tujuan keluarga ada yang bersifat intern yaitu keba-

³¹ Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmah at-Tasyri'*, أن الرجل والمرأة شريكان في عمارة الأرض. كل فيما هو خاص به من الأعمال المتنوعة. 5. Juz. II, hlm.

hagian dan kesejahteraan hidup keluarga itu sendiri, ada tujuan ekstern atau tujuan yang lebih jauh yaitu untuk mewujudkan generasi atau masyarakat muslim yang maju dalam berbagai seginya atas dasar tuntunan agama. Keluarga merupakan sumber dari umat, dan jika keluarga merupakan sumber dari sumber-sumber umat, perkawinan adalah pokok keluarga, dengannya umat ada dan berkembang.³²

Pernikahan merupakan jaminan stabilitas sosial dan bentuk kehidupan yang bermartabat bagi masing-masing pasangan (suami istri), bahkan fungsi ini mungkin akan lebih terasa bagi perempuan, sebab pernikahan itu merupakan jaminan bagi hak-hak mereka, baik dalam kehidupannya sebagai istri maupun sebagai ibu, tentu juga di samping yang mereka terima sebagai satu individu.³³ Pernikahan menurut al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) sangat berfungsi dalam menghindarkan manusia dari praktik prostitusi (perzinaan) dan perbuatan-perbuatan fisik lainnya, sekaligus menjaga kesehatan kelamin dan menghindarkan penyakit yang sangat ditakuti dewasa ini, yaitu AIDS. Penyakit yang sangat menakutkan itu menyebar dengan sangat cepat melalui hubungan kelamin dengan orang yang telah terjangkit penyakit perusak kekebalan tubuh itu.

Mereka yang telah mampu menegakkan tanggung jawab akibat pernikahan, baik fisik, mental, ekonomi maupun sosial juga khawatir akan terjerumus ke lembah prostitusi (*khauf al-*

³² Kamrani Buseri, *Pendidikan Keluarga Dalam Islam* (Yogyakarta: Bina Usaha, 1990). hlm. 16-17.

³³ Agus Riyadi, *Bimbingan Konseling Perkawinan (Dakwah dalam Membentuk Keluarga Sakinah)*, (Yogyakarta: Ombak 2013), hlm. 59

'anah), menurut al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) wajib untuk menikah.³⁴ Tujuan dan fungsi pernikahan lainnya yang termaktub dalam kitab *Hikmat al-Tasyrî' wa falsafatuhu* adalah dapat memupuk rasa tanggung jawab dalam rangka memelihara dan mendidik anak, sehingga memberikan motivasi yang kuat bagi seseorang untuk membahagiakan orang-orang yang menjadi tanggung jawabnya. Membagi rasa tanggung jawab antara suami atau istri yang selama ini dipikul masing-masing pihak.³⁵

Bertitik tolak dari hikmah nikah yang telah dikemukakan oleh al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M), dan dengan melihat Kata *nakaha* atau *tazawwaja* yang dipergunakan *al-Qurân* dan al-Hadits untuk merujuk istilah pernikahan, sangat mungkin pernikahan memiliki nilai-nilai filosofis³⁶ karena setiap istilah dalam syariah memiliki nilai atau hikmah ketika hal itu disyariatkan (*Hikmah al-Tasyrî'*). Adapun hikmah (*falsafah*) pernikahan yang dikemukakan oleh al-Jurjawi (w.

³⁴ Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmah at-Tasyri'*, Juz. II, hlm. 5.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Filosofis berarti secara filsafat yaitu pengetahuan dan penyelidikan dengan akal budi mengenai hakekat yang ada, sebab, asal dan hukumnya; teori tentang kebenaran, ilmu yang berintikan logika, estetika, metafisika dan epistemologi. Lihat *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Masa Kini*, Pius Abdillah Dan Danu Prasetya (Surabaya: Arkola), hlm. 240. Senada dengan pengertian filsafat adalah *hikmah* yang berarti sesuatu yang terjadi dengan mengaitkan hukum dengan argumentasi ('illah), atau sebab dalam rangka mendapatkan/mewujudkan maslahah dan menolak bahaya atau meminimalisirnya. Lihat: *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Quwaitiyyah* yang diterbitkan oleh Menteri Wakaf dan Urusan Agama negara Kuwait (*maktabahsyamilah*).

1380 H/1961 M) jika dikomparasikan dengan apa yang tertera dalam *al-Qurân* dan al-Hadits, menurut penulis dapat dilihat sebagai berikut:³⁷

Pertama, ketenangan batin atau jiwa.

Dalam *al-Qurân* surat al-Rum (30) ayat 21 disebutkan:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتُسْكِنُوا إِلَيْهَا
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لِأَيَّاتٍ لِقَوْمٍ يَنْفَكِرُونَ

"Dan di antara ayat-ayat-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa nyaman kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu mawadah dan rahmah. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir."³⁸

'*لَسْكُنُوا إِلَيْهَا*', agar ia merasa tenang kepadanya', ayat ini berlaku timbal balik, baik istri maupun suami harus bisa saling menumbuhkan rasa ketenangan dan kenyamanan batin. *Al-Qurân* menggunakan kata *sakana* karena kata ini memiliki makna ketenangan yang didahului kegelisahan. Sebuah ketenangan yang menghilangkan kesedihan. Dari akar kata ini pula muncul kata *sikkin* 'pisau'. Lahirnya ketenangan ini disebabkan adanya rasa *mawaddah* dan *rahmah* yang Allah swt. tumbuhkan dalam hati pasangan suami istri.³⁹

³⁷ Bandingkan dengan Muhammad Nabil Kazhim, *Kaifa Tukhathithu Masyru'a Zawajin Najihin* (Kairo: Dr al-Salam, 1427 H/2006 M), hlm. 174-176.

³⁸ Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 406.

³⁹ Baca Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, juz.xi (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. 328.

Al-Qurân telah menetapkan hikmah pernikahan secara umum dan asas yang menjadi sandarannya, yaitu kebutuhan manusia terhadap ketenangan jiwa. Ketenangan tersebut didapatkan manusia dalam usahanya memperoleh kesempurnaan dan kecenderungan terhadap lawan jenis dalam rangka untuk menyempurnakan fitrahnya. Selain itu Penggunaan kata sakinah dalam pembahasan keluarga pada dasarnya diambil dari *al-Qurân* surat al-Rum ayat 21 ini, yaitu kalimat “*litaskun ilaih*” yang artinya bahwa Allah swt. menciptakan perjodohan bagi manusia agar yang satu merasa tenram terhadap yang lain. Dalam bahasa Arab, kata *sakinah* di dalamnya terhimpun arti tenang, terhormat, aman, penuh kasih sayang, mantap dan memperoleh pembelaan. Dengan demikian dapat dipahami, bahwa keluarga sakinah adalah kondisi yang sangat ideal dalam kehidupan keluarga.⁴⁰

Kata sakinah yang digunakan dalam mensifati kata “keluarga” merupakan tata nilai yang seharusnya menjadi kekuatan penggerak dalam membangun tatanan keluarga yang dapat memberikan kenyamanan dunia sekaligus mem-

⁴⁰Kata sakinah dalam rangkaian kata keluarga sakinah diambil dari akar kata yang terdiri atas huruf *sin* (س), *kaf* (ك), dan *nun* (ن) yang memiliki makna ketenangan, atau anonim dari guncang dan gerak. Berbagai bentuk kata yang terdiri atas ketiga huruf tersebut semuanya bermuara pada makna di atas. Rumah dinamai *maskan* karena ia merupakan tempat untuk meraih ketenangan setelah sebelumnya sang penghuni bergerak (beraktivitas di luar). Sedangkan menurut Quraish Shihab, sakinah terambil dari akar kata sakana yang berarti diam atau tenangnya sesuatu setelah bergejolak. Lihat Said Husin al-Munawwar, et.al, *Agenda Generasi Intelektual: Ikhtiar Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Pena Madani, 2003), hlm. 62; Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 192.

berikan jaminan keselamatan akhirat. Rumah tangga seharusnya menjadi tempat yang tenang bagi setiap anggota keluarganya. Ia merupakan tempat kembali kemana pun mereka pergi. Mereka merasa nyaman di dalamnya, dan penuh percaya diri ketika berinteraksi dengan keluarga yang lainnya dalam masyarakat. Dalam istilah sosiologi ini disebut dengan unit terkecil dari suatu masyarakat.⁴¹

Kedua, Upaya Menutup Kekurangan (aib) antara dua Pasangan.

Di balik pernikahan tentunya terdapat hikmah yang lebih agung, yaitu menutup kekurangan yang semua manusia pasti tidak luput darinya. *Al-Qurâن* menjelaskan hal ini secara eksplisit dalam firman Allah swt. Surat al-Baqarah (2): 187:

أَحِلَّ لَكُمْ لِيَلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ
لِبَاسٌ لَّهُنَّ عِلْمَ اللَّهِ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ
وَعَفَا عَنْكُمْ فَالنَّانَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرُبُوا
حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبِيضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ
ثُمَّ اتَّمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي
الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ
لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah swt. mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan

⁴¹ Miftah Faridl, *Merajut Benang Kaluarga Sakinah*, dalam jurnal Al-Insan No. 3, vol. 2, 2006. Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Al-Insan, hlm. 75.

*nafsumu, karena itu Allah swt. mengampuni kamu dan memberi maaf kepadamu. Sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah swt. untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beritikaf dalam mesjid. Itulah larangan Allah swt., janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah swt. menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa.*⁴²

Ayat di atas memberi isyarat bahwa di antara suami isteri hendaklah saling memahami kelebihan dan kekurangan masing-masing. Dengan demikian keduanya akan saling melengkapi. Adanya saling pengertian antara suami isteri akan dapat memupuk keharmonisan dalam rumah tangga. Artinya pernikahan ini memiliki faedah bagi individu seperti halnya faedah yang terdapat dalam pakaian. Di antara faedah pakaian adalah menutup aurat, melindungi tubuh, menghangatkan, sebagai hiasan, penyempurna, saling menolong dalam menghadapi beban kehidupan, saling memberikan kenikmatan dan faedah-faedah lain yang masih banyak jumlahnya dan tidak terbatas.

Ketiga, Upaya mengahantarkan kepada ketaqwaan.

Dalam pernikahan terdapat unsur tolong menolong dan kerjasama antara sesama. Sifat sosial manusia telah mendorong hal itu, kerjasama tersebut akan menjadi sangat intensif apabila dibingkai dalam jalinan pernikahan. Allah swt. menyebutkan dalam *al-Qurân* surat al-Hujurat (49): 13:

⁴² Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 29.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
وَقَبَائِلَ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَيْمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah swt. ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah swt. Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.⁴³

Dalam ayat ini Allah swt. memberitahukan kepada umat manusia bahwa Dia telah menciptakan mereka dari satu jiwa dan telah menjadikan dari jiwa itu pasangannya. Itulah Adam dan Hawa. Allah swt. juga telah menciptakan mereka berbangsa-bangsa dan bersuku-suku. Kemuliaan manusia dipandang dari ketanahannya dengan Adam dan Hawa a.s. adalah sama. Hanya saja kemuliaan mereka itu bertenagat-tingkat bila dilihat dari sudut keagamaan, seperti dalam hal ketaatan kepada Allah swt. dan kepatuhan kepada Rasul-Nya. Karena itu, setelah Allah swt. melarang manusia berbuat *ghibah* dan menghina satu sama lain, Allah swt. mengingatkan bahwa mereka itu sama dalam segi kemanusiaannya. "Hai manusia sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengetahui." Yaitu, agar tercapailah *ta'aruf* 'saling kenal' diantara mereka. Masing-masing berpulang ke kabilah sendiri.

Firman Allah swt., "Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah swt. ialah orang yang paling

⁴³ *Ibid.*, hlm. 517.

bertakwa diantara kamu." Yaitu, yang membedakan derajat kamu disisi Allah swt. hanyalah ketakwaan, bukan keturunan. Firman Allah swt. selanjutnya, "Sesungguhnya Allah swt. Maha mengetahui lagi maha mengenal." Yaitu, sesungguhnya Allah swt. itu paling mengetahui terhadapmu dan sangat mengetahui urusan-urusan kamu. Dialah yang mempunyai kehendak terhadap kamu, di dalam memberikan hidayah, kesesatan, rahmat, siksa, dan memberikan keutamaan. Dia adalah Maha bijaksana, Maha mengetahui, Maha mengenali tentang semua hal itu.⁴⁴

Penggalan pertama ayat di atas menurut Quraisy Shihab "sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan" adalah pengantar untuk menegaskan bahwa semua manusia derajat kemanusiaannya sama disisi Allah swt., tidak ada perbedaan antara satu suku dengan yang lain. Tidak ada juga perbedaan pada nilai kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan karena semua diciptakan dari seorang laki-laki dan perempuan. Pengantar tersebut mengantar pada kesimpulan yang disebut dengan pengantar terakhir ayat ini yakni "Sesungguhnya yang paling mulia diantara kamu disisi Allah swt. ialah yang paling bertakwa." Karena itu berusahalah untuk meningkatkan ketakwaan agar menjadi yang termulia disisi Allah swt.⁴⁵

Adapun sebab *nuzulnya*, ayat di atas menegaskan kesatuan asal usul manusia dengan menunjukkan kesamaan

⁴⁴ Muhammad Nasib ar-Rifa'i, *Tafsir Ibnu Katsir*, terjemahan (Jakarta: Gema Insani, 2000), hlm. 437-440.

⁴⁵ M. Quraish Shihah, *Tafsir al-Misbah* (Jakarta: Lentera hati, 2005), hlm. 260-261.

derajat kemanusiaan manusia. Tidak wajar seseorang berbangga dan merasa diri lebih tinggi dari yang lain, bukan saja antar satu bangsa, suku, atau warna kulit dengan selainnya, tetapi antar jenis kelamin mereka.⁴⁶ Dengan demikian dari saling mengenal akan timbul rasa empati yang teraplikasikan dalam bentuk saling tolong menolong.

Keempat, Cinta dan kasih sayang

Allah swt. menggambarkan hal itu dalam Firman-Nya surat ar-Rum (30): 21, yang telah disebutkan. Rasa cinta antara pasangan suami isteri bukanlah sekedar jalinan perasaan, rasa saling mengagumi, dan bukan hanya bertujuan mendapatkan kenikmatan dan keturunan. Cinta adalah pertumbuhan positif dari perasaan manusia yang lebih dari sekedar kebahagiaan dan kesenangan rohani. Perasaan cinta ini lebih dekat pada pasangan bersama orang yang dicintai termasuk pasangan suami isteri.

Kelima, reproduksi/regenerasi

Kaitannya dengan nilai falsafah poin ini, bisa dilihat misalnya dalam as-Syura (42): 11,⁴⁷ an-Nahl (16): 72,⁴⁸ an-Nisa (4):

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ فَاطَرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ رَبُّكُمْ مَنْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ضَيَّعَ رَبُّكُمْ فِيهِ عَلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ ضَرُورٌ وَهُوَ السَّمَيعُ الْعَلِيمُ

(Dia) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dialah yang Maha Mendengar dan Melihat. Lihat dalam Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 484.

⁴⁸ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحْدَةً وَرَزْقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ عَافِيَ الْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَيَعْمَلُونَ اللَّهُ هُمْ يَكْفُرُونَ

1,⁴⁹ at-Thariq (86): 6-7.⁵⁰ Adapun Hadits-hadits yang ada kaitannya dengan reproduksi diantaranya:

فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيمة تزوجوا الولود الودود⁵¹

"Nikahlah kamu dengan pasangan yang subur (produktif), aku bangga nanti kalau kamu berada dalam jumlah yang banyak kelak di hari kiamat (HR. Ahmad)

Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezeki dari yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah?". Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 274

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبِّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نُطْسٍ وَاجْدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَسَاءَعَ وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ عَنِ اللَّهِ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 77.

خَلَقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ
يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالثَّرَائِبِ

Dia diciptakan dari air yang dipancarkan, yang keluar dari antara tulang sulbi laki-laki dan tulang dada perempuan. Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 591.

⁵¹ Muhammad Ibn Ali, *Al-Shan'aniy*, *Subul al-Salam*, Juz.2 (t.tp: Dar al-Hadits, t.th), hlm. 162.

Teks lain dengan maksud yang sama disebutkan,

تناكحوا تكاثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيمة⁵²

"Nikahilah kamu dengan itu jumlah kamu menjadi banyak, sebab aku bangga dengan jumlah ummat yang banyak di hari kaiamat" (HR. Ibnu Hibban, Syafi'i)

Dari dua hadits di atas, secara teks memiliki makna bahwa Nabi bangga dengan umat yang banyak dan menganjurkan untuk menikah dengan wanita penyayang dan subur, dengan artian mereka berpotensi mempunyai anak dan tidak mandul. 'Iyad berpendapat bahwa menikah hukumnya Sunnah bagi setiap orang yang mengharapkan keturunan. Hal ini juga menjelaskan kewajiban menikah bagi orang yang telah mampu membangun rumah tangga serta cenderung untuk menikah karena takut berzina.⁵³ Memahami makna *al-wadd*, Sayyid Sabiq (w. 2000 M) memberi makna wanita yang mencintai, menyayangi dan mencari keridhaan suaminya. Ia juga memahami tujuan nikah adalah melahirkan keturunan dengan cara menikahi wanita calon istri yang berpotensi memiliki anak.⁵⁴

Ibnu Hajar al-Asqalani (w. 852 H/1449 M) justru memahami bahwa *walûd* adalah wanita yang subur yang indikasinya dapat diketahui dari kerabatnya. Sedangkan untuk

⁵² Ibnu Hajar, al-Asqalaniy, *Fath al-Bariy Syarh Shahih al-Bukhariy*, juz. 9 (Bairut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), hlm. 111.

⁵³ Baca dalam Ali bin Adam bin Musa al-Ayyubi al-wallawi, *Syarah Sunan Nasa'i*, juz. 17 (Makkah: al-Barum, 2007), hlm. 26 dan 28

⁵⁴ Lihat kembali Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Bairut: Maktabah Asyriyah, 2011), hlm. 15.

makna *wadûd* adalah orang yang dicintai dengan kriteria baik budi pekertinya, ahlaknya serta penyayang pada suaminya. al-Manawi (w. 1031 H/1622 M) menyebut bahwa indikasi *wadûd* adalah seorang yang mencintai suami dan mengab-di padanya. Perihal *walûd*, al-Manawi memberi pemahaman serupa dengan Sayyid Syabiq bahwa yang dimaksud adalah seorang yang dimung-kin-kan bisa memberikan keturunan. Menurut al-Manawi keduanya merupakan dua sifat dari jenis yang sama karena tidak ada seorang laki-laki yang suka pada wanita mandul dan juga menikah dengan wanita yang subur tanpa cinta tak akan menghasilkan yang dimaksud dalam tujuan pernikahan.⁵⁵

Keenam, Pemenuhan kebutuhan biologis.

Tentang nilai falsafah; pemenuhan kebutuhan biologis dapat dilihat misalnya dalam Surat al-Baqarah (2): 223:

بِسَّاْءُوكُمْ حَرْثُ لَكُمْ فَأَنُواْ حَرْثُكُمْ أَنَّىٰ شَتَّيْتُمْ وَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ

*Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah swt. dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman.*⁵⁶

⁵⁵ Baca dalam Ibn hajar al-asqalani, *Subul al-salam*, juz.3 (Riyadh, al-Mâ'arif), hlm. 306-307; dan Faidul qadîr, 2/318-319, dalam *al-Maktabah al-Syâmilah*, <http://www.shamela.ws> al-Ishdâr al-Tsâni, juz.2, hlm. 11

⁵⁶ Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 35.

Allah swt. memberi peluang bagi suami-istri untuk menikmati seks dalam bentuk apapun selama hal itu dilakukan di tempat persemaian. Allah swt. menggunakan kata *harts* untuk menerangkan bahwa penanaman dilakukan pada tempatnya. (*حَرْثٌ*) *harts* ialah tempat tumbuhnya tumbuhan, bisa berbentuk sawah atau kebun. Pengertian (فَأُتُوا حَرْثَكُمْ أَئِنِّي شَتّمْ) ialah datangilah istrimu di tempat anak lahir (vagina) dan di tempat yang anak tidak mungkin lahir (dubur) jangan didekati. Sebagian manusia salah menafsirkan firman Allah swt. dengan tafsiran datangilah istrimu dari mana saja. Ini salah, karena (*حَرْثَكُمْ*) artinya tempat penanaman (vagina) dan hasil tanaman bagi suami-istri adalah keturunan berupa anak.⁵⁷ Dubur bukanlah tempat bercocok tanam, sejatinya tidak ada kemungkinan pilihan tempat lain selain dari tempat keluarnya anak.

Ayat ini merupakan jawaban dari pertanyaan dan beberapa keadaan ketika turunnya; apakah diperbolehkan mendatangi istri pada kemaluannya tetapi dari belakangnya. Allah swt. memberitahukan bahwa hal itu tidaklah mengapa asalkan tetap pada kemaluan (vagina) dan wanita itu suci dari darah haidh dan nifas. Wanita dinamakan ladang karena rahimnya dapat mendatangkan anak sebagaimana tumbuh-tumbuhan tumbuh pada bumi yang subur. Seorang suami dapat mendatangi istrinya kapan dia mau, dari depan atau dari belakang selama tujuannya tercapai, yaitu terjaga dari perbuatan keji dan untuk memperoleh keturunan yang baik.⁵⁸

⁵⁷ Lihat Mutawalli Sya'rawi, *Tafsir Sya'rawi*, Cet. I, Jilid 1 (Medan: Duta Azhar, 2006), hlm. 711.

⁵⁸ Abu Bakar Jabir al-Jaziri, *Tafsir al-Quran al-Aisar* terj. Azhari Hatim dan Mukti, jilid. I (Jakarta: Darus Sunnah Press, 2006), hlm. 365

Ayat lain yang menjelaskan tujuan nikah untuk pemenuhan kebutuhan biologis dapat dilihat dalam surat al-Baqarah (2): 187,⁵⁹ surat an-Nur (24): 33,⁶⁰ al-Mâarij (70): 29-

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفِيثَ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسُهُنَّ
عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَاثُونَ أَنْفَاسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَإِنَّهُنَّ بَاشِرُوهُنَّ وَبَاتُّغُوا
مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُّوَا وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَقِيَّنَ لَكُمُ الْخِيْطُ الْأَبِيْضُ مِنْ الْخِيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ
الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُّمُوا الصَّيَامَ إِلَى الْيَلَلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ
فَلَا تَقْرُبُوهُنَّ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقَوْنَ

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi maaf kepadamu. Maka sekarang campuri lah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beritikaf dalam mesjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 29.

وَلَيْسْ تَعْفُفُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ بَكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيهُمُ اللَّهُ مِنْ قَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ
الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَتُؤْمِنُ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي أَتَاكُمْ
وَلَا تَكْرِهُوْ فَقَيَّا إِلَيْكُمْ عَلَى الْبَيْعَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصَّنُوا لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكَرِّهُ
فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan budak-budak yang kamu miliki yang memginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikarunia kan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanita mu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniaawi. Dan

31,⁶¹ surat al-Mu'minun (23) : 5-7⁶²

Ditambah dengan keterangan hadits Rasulullah:

يَا مَعْشِرَ الْشَّبَابِ مِنْ اسْتِطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلِيَتَزُوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضَى⁶³
لِلْبَصَرِ أَحْصَنَ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءَ

..... " *Hai para pemuda dan pemudi! Siapa diantara kamu yang mempunyai kemampuan, nikahlah, sebab nikah itu lebih dapat menjaga pandangan dan mem elihara kemaluan sedang*

barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 354

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَيْ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَالِكَتْ أَيْمَانِهِمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوِّينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ⁶¹

Dan orang-orang yang memelihara kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 569.

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَيْ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَالِكَتْ أَيْمَانِهِمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوِّينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ⁶²

dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 342.

⁶³ Imam Muslim, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt), hlm. 128. Hadits ini dapat juga dilihat pada Imam Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Kairo: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 143. Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i al-Kubro*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), hlm. 312-313. Imam al-Baihaqi, hlm. 77. Hadits ini dinilai shahih oleh al-Bani. Lihat Muhammad Nashir al-Din al-Bani, *Arwau al-Ghalil fi Takhrij Ahadits Manar al-Sabil*, Juz 6 (Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1979), hlm. 192.

bagi siapa yang belum mempunyai kemampuan menikah berpuasalah, sebab puasa dapat menjadi penawar nafsu syahwat" (HR. Muslim dari Utman bin Jarir)

Rasulullah saw. mengarahkan anjuran dan motivasi untuk menikah kepada seluruh kaum muslimin, terutama para pemuda, sebab semangat hidup dan gairah seks mereka lebih tinggi. Beliau bersabda, Hai segenap para pemuda, pemakaian kata *ma'syar* yang berarti "segenap" menyiratkan makna ke manusiaan dan sosial yang menjadi ciri masyarakat Islam. Rasulullah saw. tidak menggunakan kata lain seperti "*Yâ Ayyuhâ al-Syabâb*" misalnya, karena kata *ma'syar* memiliki nuansa cinta dan kasih sayang dalam komunitas muslim. Hal ini menunjukkan salah satu bentuk kepedulian Islam terhadap aneka persoalan para pemuda, sehingga Islam memberikan perhatian istimewa bagi mereka, yaitu anjuran untuk segera menikah bagi yang telah mampu.⁶⁴

Siapa belum mampu, hendaklah ia berpuasa. Beliau menggunakan kata '*alaihi*' untuk menyatakan makna banyak atau sering. Artinya, hendaklah dia memperbanyak puasa. Nabi saw. tidak menggunakan kata "*fal yashum*" misalnya, yang berarti berpuasalah, karena kata itu berarti puasa yang sehari atau dua hari saja. Adapun kata '*alaihi bi al-shaum*' bermakna memperbanyak puasa, sebab kata '*alâ*' menunjukkan kontinuitas.⁶⁵

Selanjutnya hadis itu juga memberikan pengarahan bagi para pemuda yang belum mampu melaksanakan pernikahan

⁶⁴ Baca, Nur al-Din 'Itr, *I'lâm al-Anâm Syârîh Bulûgh al-Marâm*, Vol. III (Dimasyq: Dâr al-Farfûr, 1419 H/ 1998 M), hlm. 261.

⁶⁵ *Ibid.*

untuk memperbanyak berpuasa, karena puasa yang dilakukan secara kontinu akan mampu meredam gejolak nafsu. Puasa laksana kastrasi (pengebirian) dalam menolak dorongan syahwat.⁶⁶ Hadis di atas juga menguraikan hikmah yang sangat penting dalam sebuah pernikahan, yaitu lebih mampu menjaga pandangan dan lebih mampu memelihara kemaluan. Ini merupakan jaminan keselamatan bagi umat manusia dari berbagai kerusakan yang amat mengerikan, dimana kerusakan tersebut pasti akan menimpa orang-orang yang tidak menjaga pandangan dan kemaluannya.⁶⁷ Dalam hadis tersebut terdapat sifat *tafdil*, *aghadhdhu* dan *ahshanu* yang berarti lebih mampu menundukkan dan lebih mampu memelihara. Ungkapan ini menunjukkan tujuan utama daripada pernikahan yaitu terpeliharanya pandangan dan kemaluan. Kata itu juga memberikan pemahaman, bahwa iman pada dasarnya memiliki kekuatan menundukkan dan memelihara pandangan pemuda, sedangkan pernikahan memiliki kemampuan yang lebih besar dan kuat.⁶⁸

Dari dimensi sosiologis dipahami bahwa institusi perkawinan di masyarakat telah berjalan demikian lama, seumur generasi manusia itu sendiri sejak zaman Nabi Adam As sebagai manusia dan sekaligus nabi pertama hingga nabi terakhir

⁶⁶ Nur al-Din 'Itr, *I'lām al-Anām*, hlm. 262.

⁶⁷ Baca, *Ibid.*

⁶⁸ Lihat, Taqiy al-Din ibn Daqiq al-'id, *Ihkām al-Ahkām Syarh 'Umdah al-Ahkām*, Vol. II (Al-Qâhirah: Maktabah al-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1372 H/ 1953 M), hlm. 181.

Muhammad saw., meskipun bukan manusia terakhir tetapi sebagai nabi terakhir.⁶⁹

Mengingat institusi pernikahan telah berjalan sekian lama, mudah dimengerti bahwa perkawinan tidak hanya dicermati banyak orang dari sudut pandang hukum semata-mata, akan tetapi juga bisa dilihat dari segi-segi pandang yang lain. Termasuk sejarah sosial keagamaan.

Hikmah nikah yang dikemukakan oleh al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) sangat umum sekali. Dengan demikian hikmah tersebut telah mencakup hikmah nikah yang juga dikemukana oleh para ulama. Mustafa al-Khin (w. 1429 H/2008 M), menyebutkan bahwa dalam pernikahan sesungguhnya terdapat hikmah-hikmah yang agung yang dapat digali, baik secara *naqliyah* maupun *aqliyah*. Di antara hikmah-hikmah tersebut adalah:⁷⁰

➤ Memenuhi tuntutan fitrah⁷¹

Manusia diciptakan oleh Allah swt. dengan memiliki insting untuk tertarik dengan lawan jenisnya. Laki-laki tertarik dengan wanita dan sebaliknya. Ketertarikan dengan lawan jenis merupakan sebuah fitrah yang telah Allah swt. letakkan pada manusia.

⁶⁹ Qs Al-Ahzab (33): 40 menjelaskan: مَّا كَانَ مُحَمَّدُ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولُ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيهِ

⁷⁰ Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan adalah Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 423

⁷¹ Mustafa al-Khin dkk., *Al-Fiqh al-Manhaji*, IV (Beirut: Dar al-Qalam, 1987), hlm. 13.

⁷¹ *Ibid.*

Islam adalah agama fitrah, sehingga akan memenuhi tuntutan-tuntutan fitrah; ini bertujuan agar hukum Islam dapat dilaksanakan manusia dengan mudah dan tanpa paksaan.⁷² Oleh karena itulah, pernikahan disyariatkan dalam Islam dengan tujuan untuk memenuhi fitrah manusia yang cenderung untuk tertarik dengan lawan jenisnya. Islam tidak menghalangi dan menutupi keinginan ini, bahkan Islam melarang kehidupan para pendeta yang menolak pernikahan ataupun bertabattul (membujang).⁷³ Akan tetapi sebaliknya, Islam juga membatasi keinginan ini agar tidak melampaui batas yang dapat berakibat rusaknya tatanan masyarakat dan dekadensi moral sehingga kemurnian fitrah tetap terjaga.

⁷² Selain itu syari'at Islam juga merupakan rangkaian kesatuan dan integral dalam mengatur kemaslahatan manusia, bahkan syari'at Islam dapat memenuhi kebutuhan hukum manusia dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk sebagai piranti dalam mewujudkan kehidupan masyarakat yang berperadaban yang memiliki moralitas dan spiritualitas. Baca dalam Sudirman M. Johan, *Reaktualisasi Fiqh Syafi'iyyah*, Editor Husni Thamrin (Pekanbaru: LPP UIN SUSKA & SUSKA PRESS, 2012), hlm. 11

⁷³ At-Turmuzi, *Sunan at-Turmuzi* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), III: 393, "Bab Ma Ja'a fi an-Nahyi 'an at-Tabattul". Hadis dari Samrah.

عَنْ سَمْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوَىٰ عَيْسَىٰ وَرَأَدَ رَبِيدَ بْنَ أَخْزَامَ فِي حَدِيثِهِ وَقَرَأَ قَتَادَةَ وَلَقَدْ أَرْسَلَنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً

dari Samurah bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wasallam melarang membujang. Abu Isa berkata; "Zaid bin Akhzam menambahkan dalam haditsnya, Qatadah membaca: "Dan sesungguhnya kami telah mengutus beberapa rasul sebelum kamu dan kami memberikan kepada mereka isteri-isteri dan keturunan." (HR. Tirmidzi)

- Mewujudkan ketenangan jiwa dan kemantapan batin⁷⁴
Salah satu hikmah pernikahan yang penting adalah adanya ketenangan jiwa dengan terciptanya perasaan-perasaan cinta dan kasih. QS. Ar-Rum: 21 ini menjelaskan bahwa begitu besar hikmah yang terkandung dalam perkawinan. Melakukan perkawinan, manusia akan mendapatkan kepuasan jasmaniah dan rohaniah. Yaitu kasih sayang, ketenangan, ketenteraman dan kebahagiaan hidup.
- Menghindari dekadensi moral⁷⁵
Allah swt. telah menganugerahi manusia dengan berbagai nikmat, salah satunya insting untuk melakukan relasi seksual. Akan tetapi insting ini akan berakibat negative bila tidak diberi *frame* untuk membatasinya, karena nafsu-nya akan berusaha untuk memenuhi insting tersebut dengan cara yang terlarang. Akibat yang timbul adalah adanya dekadensi moral, karena banyaknya perilaku-perilaku menyimpang seperti perzinaan, dan lain-lain. Hal ini jelas akan merusak fundamen-fundamen rumah tangga dan menimbulkan berbagai penyakit fisik dan mental.
- Mampu membuat wanita melaksanakan tugasnya sesuai dengan tabiat kewanitaan yang diciptakan.⁷⁶

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa secara umum al-Jurjawi tidak memiliki konsep baru berkenaan dengan

⁷⁴ Mustafa al-Khin dkk., *Al-Fiqh*, hlm. 14.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Mustafa al-Khin dkk., *Al-Fiqh*, hlm. 15

maqshid nikah jika dibandingkan dengan ulama sebelumnya. Tetapi al-Jurjawi menekankan bahwa esensi nikah adalah upaya merealisasikan kehendak Allah swt., memenuhi panggilan Nabi saw. untuk menikah dan menambah jumlah pengikutnya untuk memakmurkan bumi.

B. *Manhaj Berfikir 'Ali Ahmad al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) dalam menetapkan *maqshi* Nikah*

Defenisi hikmah tasyri'dalam kitab ini oleh al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) digunakan kata يقصد yang bertarti bertujuan. Ini dapat dilihat ketika ia menjelaskan tujuan disyariatkannya seluruh ajaran *samawi*. Dalam kitabnya beliau menyebutkan:

Sesungguhnya semua syariat samawi diturunkan hanya-lah untuk empat maksud berikut yaitu:

1. Mengenal Allah swt. dan apa pun yang berhubungan dengannya seperti mengesakan Nya, memuliakan Nya, dan mensifati Nya dengan sifat-sifat kesempurnaan, sifat wajib, sifat mustahil dan sifat yang jais (mungkin) bagi Nya.
2. Mengetahui tata cara ibadah kepada Allah swt. yang bertujuan memuliakanNya dan mensyukuri nikmatNya.
3. Usaha untuk mendorong manusia agar mau menyuruh melakukan kebaikan dan melarang kemungkaran, serta menghiasi diri dengan akhlak yang baik seperti menolong orang yang lemah, melindungi tetangga, menjaga amanat, kesabaran dan sebagainya.
4. Hikmah tasyri' juga bertujuan untuk menghentikan kezaliman orang-orang yang melampaui batas dengan membuat hukum dengan kemauannya sendiri, hukum

ini sering ditinggalkan. Peraturan yang Allah swt. tetapkan berbeda dengan peraturan manusia.⁷⁷

Pemahaman hikmah tasyri' yang ditawarkan oleh Ali Ahmad al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) ini sedikit berbeda dibandingkan dengan pengertian *maqshid syar'ah* secara umum yaitu merealisasikan kemaslahatan atau menolak kemudaratan. Pengertian hikmah tasyri'⁷⁸ yang dikemuka-

أن جميع الشرائع السماوية إنما يقصد منها أربعة أمور : الأول : معرفة الله ⁷⁷ وتوحيده وتمجيده ووصفه بصفات الكمال والصفات الواجبة له والمستحبة عليه والجائزة. الثاني : كيفية أداء عبادة المحتوية على تعظيمه وشكر نعمته التي لو عدناها لا نحصل عليها. الثالث : الحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتحلي بحلية الآداب الفاضلة والأخلاق الطاهرة كاللزوة في أغاثة الملهوف وحماية الجار وحفظ الأمانة والصبر وما أشبه ذلك. الرابع : إيقاف التعدي عند حدوده بوضع الأحكام القررة في المعاملات بحيث لا يختل نظامهم الاجتماعي باختلاف الأمن لوضع هذه العقوبات

Lihat Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmah at-Tasyri'*, juz. I, hlm. 5

⁷⁸ Kalau dianalisa dari pengertian hikmah tasyri' yang digunakan oleh al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M) ini, ia termasuk dalam kelompok ulama yang menyatakan bahwa hikmah bukanlah *illat* hukum yang dapat merubah hukum. Akan tetapi hikmah sebagai tujuan pensyariatan yang dapat memotivasi manusia agar melaksanakan perintah Allah dan menjauhi larangan Allah dengan ikhlas karena menyadari bahwa perintah maupun larangan tersebut adalah demi kebaikan manusia sendiri itu (*mashlahat*). Disamping itu dengan mengetahui hikmah tasyri' akan menunjukkan keindahan syariat Islam dan kebenaran ajarannya.

Dalam hal apakah hikmah dapat dijadikan '*illat* hukum, ulama ushul terbagi kepada tiga kelompok. Pertama: kelompok yang menolak menjadikan hikmah sebagai '*illat* hukum (jumhur ulama antara lain Imam al-Amidi) dengan alasan apabila hikmah dijadikan '*illat* hukum maka akan berakibat berbedanya hukum dari '*illatnya*, tidak dijum-pai dalam kasus syar'i dan hikmah itu adakalanya jelas dan adakalanya tidak jelas.

kan al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) lebih aplikatif, ada empat aspek yang menjadi fokus perhatian Ali Ahmad al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) ketika menjelaskan hikmah tasyri' yaitu: *pertama*, memperkokoh keyakinan kepada Allah swt. (tauhid); *kedua*, merealisasikan keimanan kepada Allah swt. dalam bentuk melaksanakan ibadah (Syariat);⁷⁹ *ketiga*, melakukan

Kedua: kelompok yang membolehkan (Imam al-Gazali, al-Baidawi, Fakhruddin arRazi (ketiganya ulama syafi'iyah), Ibnu Taimiyah (beliau ulama Hambali) menyatakan bahwa hikmah bisa dijadikan '*illat* hukum dengan alasan kebalikan dari yang menolak, menurut mereka hikmah itu jelas dan dapat diukur. Ketidak jelasan hikmah bagi sebahagian ulama ushul fiqh menurut mereka karena ketidakmampuan dan kurang jeli dalam menemukan hikmah saja. Kalau hikmah tidak bisa dijadikan *illat* hukum maka menjadikan sifat yang sejalan atau sesuai dengan hukum (*al-wasf al-munasib*) juga tidak bisa dijadikan '*illat* hukum. '*Illat* mengandung kemaslahatan sekaligus menolak kemafsudatan. Menurut kesepakatan ulama mencapai kemaslahatan dan menolak kemafsudatan itulah hikmah, maka tidak ada alasan menolak hikmah menjadi '*illat* hukum. *Ketiga*; pendapat Imam al-Amidi (570 H), Ibnu Hajib (646 H) ulama mazhab Maliki; hikmah yang jelas dan dapat diukur dapat dijadikan '*illat*, sedangkan hikmah yang tidak jelas dan tidak dapat diukur tidak dapat dijadikan '*illat*.

Dari perbedaan pendapat mengenai hikmah dapat dijadikan *illat* hukum sebagaimana dijelaskan tadi, dapat dinyatakan bahwa '*illat* adalah sifat yang jelas dan ada tolak ukurnya, didalamnya terbukti adanya hikmah pada kebanyakan keadaan. '*illat* ditetapkan sebagai pertanda yang dapat ditegaskan dengan jelas bagi adanya hikmah. Lihat dalam Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 4.

⁷⁹ Setelah paparan pertama tentang ketauhidan, pengertian hikmah tasyri' yang ia jelaskan adalah pembuktian ketauhidan itu sendiri melalui pelaksanaan serangkaian ibadah. Ada hubungan yang kongkrit dari dua pengertian yang berurut ini, seolah-olah beliau

amar makruf nahi mungkar dan berakh�ak mulia; dan *keempat*, melakukan tindakan preventif/pencegahan kemungkaran.

Secara umum kerangka berfikir⁸⁰ yang digunakan al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M) dalam menetapkan hikmah *tasyri'* seperti kerangka dasar yang ia utarakan diawal penulisan kitabnya adalah sebagai berikut:

- a. Memperkokoh keyakinan kepada Allah swt. (Tauhid) dalam bentuk mensyukuri nikmat yang Allah swt. berikan.⁸¹ Dengan menyadari bahwa apapun yang ada pada diri adalah nikmat dari Allah swt., akan menumbuhkan rasa tunduk dan patuh kepada Allah swt. Seperti seluruh anggota tubuh yang telah diberikan oleh Allah

ingin menyampaikan tanpa akidah/tauhid yang tertanam dihati manusia maka dia tidak bisa melaksanakan ibadah, begitu juga sebaliknya ibadah yang dikerjakan tanpa ada pemahaman tauhid yang benar tidak berarti apa-apa.

⁸⁰ Kerangka berfikir yang penulis maksud adalah kerangka berfikir dari sisi filosofi dan kerangka berfikir dari sisi *tasyri'* atau yang terkait dengan penggunaan dalil. Kerangka berfikir umum yang dikemukakan ini menunjukkan kerangka berfikir dasar yang digunakan al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M) yang memiliki peranan penting karena dapat mempengaruhi seluruh rangkaian pemikiran hikmah *tasyri'* yang beliau utarakan. Meskipun secara filosofi apa yang kemandian dikemukakan oleh al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M) tidak berbeda dengan ulama lain dalam memahami suatu syariat, namun hal ini perlu disajikan sebagai gambaran dalam melihat kerangka dasar beliau dalam mengungkap setiap hikmah dalam syariat.

معرفة الله وتوحيده ومجيده ووصفه بصفات الكمال والصفات الواجبة له والمستحبة عليه والجائزه بكيفية أداء عبادة المحتوية على تعظيمه وشكر نعمه التي لو عدناها لا نحصيها
Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmah at-Tasyri'*, juz.1, hlm. 5.

swt. merupakan anugerah yang mesti dijaga dan diperlihara pemanfaatannya. Sarana untuk memelihara itu salah satunya dengan cara menikah. Dengan menikah berarti seseorang telah meyakini bahwa Allah swt. lah yang telah menjadikan itu semua dan seorang hamba mesti mensyukurinya dengan jalan menikah.⁸²

- b. Selanjutnya hikmah tasyri' yang beliau kemukakan adalah sebagai perwujudan akhlak yang mulia.⁸³ Karena akhlak yang mulia adalah yang bagus, sebaliknya orang yang tidak berakhhlak bisa disimpulkan ada yang salah dari aqidah dan ibadahnya. Seseorang yang menikah berarti telah menjaga akhlaknya di hadapan Allah swt. Ia menyalurkan keinginan batinnya dengan jalan menikah, dia tidak mau menjatuhkan harga dirinya dengan cara berzina. Ini adalah wujud berakhhlak kepada Allah swt. dan kepada sesame manusia.⁸⁴

⁸² Contoh lain adalah membasuh anggota wudu' yang telah ditentukan, sesungguhnya semua anggota wudu' yang dibasuh itu adalah nikmat yang Allah berikan dan dengan nikmat anggota wudu' itu juga manusia akan menemukan kenikmatan-kenikmatan yang lainnya.

⁸³ الحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتلقي بحلية الآداب الفاضلة والأخلاق الطاهرة كالمروة في إغاثة الملهوف وحماية الجار وحفظ الأمانة والصبر وما أشبه ذلك Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmah at-Tasyri'*, hlm. 5.

⁸⁴ Contoh lain seperti bersih dari kotoran dan najis serta menggunakan pakaian yang terbaik ketika sholat adalah akhlak manusia kepada Allah sekaligus pelajaran bagi manusia untuk senantiasa menjaga kebersihan baik kebersihan diri, pakaian, lingkungan dan yang paling utama menjaga kebersihan hati. Dengan senantiasa menjaga kebersihan maka secara sosial berarti tidak menganggu orang lain. Selain itu thaharah menggunakan media air yang hikmahnya adalah dapat memberi semangat bagi manusia karena air memberikan kesejukan dan kesegaran. *Ibid*, hlm. 59.

- c. Hikmah tasyri' setiap hukum yang Allah swt. tetapkan adalah untuk kemaslahatan manusia, pola pikir al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) menetapkan hikmah tasyri' berikutnya adalah dalam konsep pencegahan agar tidak terjadi kemudharatan bagi manusia sehingga terealisasinya kemaslahatan.⁸⁵ Dalam ilmu ushul fiqh dijelaskan bahwa salah satu kaedah perantara *maqshid syar'ah* adalah *Sadduz dzari'ah* (menutup jalan menuju ke perbuatan yang terlarang). *Dzari'ah* adalah perkataan atau perbuatan yang menjadi media terwujudnya perkataan atau perbuatan lain.⁸⁶ Nikah merupakan salah satu sarana untuk menutup terjadinya perzinahan. Dengan menikah seseorang akan terselamatkan dari memandang dengan syahwat kepada yang haram. Dengan mengabaikan nikah akan menghantarkan seseorang mendapat kehinaan dan terjadinya permusuhan.

⁸⁵ ايقاف المتعدى عند حدوده بوضع الأحكام المقررة في المعاملات بحيث لا يختل نظامهم الاجتماعي باختلاف الأمان وضع هذه العقوبات *Ibid.*, hlm. 5

⁸⁶ Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, cet. 1 (Bandung: Al-Maárif, 1986), hlm. 347.

Sebagai salah satu contoh adalah firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 104 yang artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Raa'ina", tetapi Katakanlah: "Unzhurna", dan "dengarlah". dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih".

Larangan Allah untuk tidak mengatakan Raa'ina adalah mencegah agar orang Yahudi mengejek Rasulullah dengan menggunakan kata tersebut. Begitu jugalah dengan hikmah tasyri' dalam thaharah yang dikemukakan oleh al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M) agar menghindarkan seseorang dari kemudharatan yaitu sakit akibat kotor.

- d. Tidak berlebih-lebihan adalah kerangka berpikir al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M) berikutnya,⁸⁷ sekalipun konsep ini beliau khususkan pada masalah muamalah akan tetapi dapat juga diaplikasikan pada masalah ibadah secara umum.

Salah satu pola fikir al-Jurjawi dalam mengungkap hikmah syariat secara umum yaitu mentauhidkan Allah swt., serta memakmurkan bumi sebagai salah satu pola fikirnya dalam mengungkap hikmah nikah, setali tiga uang dengan apa yang dikemukakan oleh salah seorang tokoh *maqâshid* kontemporer yaitu Thaha Jabir al-ulwani (w. 1437 H/2016 M).⁸⁸ Thaha Jabir al-ulwani menyebut *maqâshid al-syarî'ah*

⁸⁷ أن الغلو في الدين يؤلّ أمره إلى عواقب ليس للمسلم فيها مصلحة دينية أو دنيوية بل الأمر بالعكس.

Ali Ahmad al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), *Hikmah at-Tasyri'*, juz. II, hlm. 3.

⁸⁸ Pemikir yang lahir pada tahun 1935 M. di kota Fallujah, kawasan Al-Hasuah, Propinsi Anbar ini, jika dilihat dari perjalanan keilmuannya memperlihatkan bahwa ia benar-benar seseorang yang konsen dan spesialis dalam bidang syariah, khususnya Usul Fikih dan Maqashid Syariah. Gelar doktorinya ia raih di Fakultas Syariah wal Qanun Universitas Al-Azhar tahun 1973 M., spesialisasi Usul Fikih, dengan predikat cum laude serta direkomendasikan dicetak dengan biaya al-Azhar dan disebar ke bergai Universitas Islam lainnya. Magister (1968 M) dan Licence (1959 M) ia raih di fakultas dan universitas yang sama, yakni Syariah wal Qanun al-Azhar. SMA nya juga di al-Azhar (1953 M). Sebelum ke Kairo, pendidikan dasarnya (1948-1949 M.) dan *ma'had al-dini*-nya (1952 M.) ditempuh di kota kelahirannya, Fallujah.

Selepas doktoralnya, selang dua tahun, yakni dari tahun 1975-1985 (10 tahun) ia menjadi dosen pengajar Usul Fikih di Universitas

dengan istilah *al-maqâshid al-syarî'iyah al-'ulyâ al-hâkimah*. *Maqâshid* ini berupa prinsip-prinsip universal (*al-kulliyat*), absolut (*muthlaqah*), definitif (*qath'iyah*). *Maqâshid* ini ditemukan dengan *istiqrâ' al-tâm* (penelitian yang sempurna) terhadap *al-Qurân* dari surat al-Fatiyah sampai al-Nas, dengan metodologi *al-jam' bain al-qirâtain* (mengkombinasikan dua pembacaan sekaliagus). Yakni Pembacaan, pemahaman dan pererungan terhadap wahyu sekaligus terhadap alam secara integral. Tak terpisah antara satu dengan yang lain. Bukan hanya mengamati wahyu saja, tapi juga realitas alam raya secara bersamaan. Metodologi *al-jam' bain al-qirâtain* ini secara khusus ia tuangkan dalam bukunya yang bertajuk: *al-jam' bain al-qirâtain*.⁸⁹

Dalam pandangannya, *maqâshid'ulyâ* ini adalah *maqâshid* paling tinggi, dan membawahi dua tingkatan *maqâshid* lainnya. Dua tingkatan *maqâshid* di bawahnya, tingkat dua, adalah tingkatan nilai-nilai seperti tujuan keadilan, kebebasan dan persamaan. Tingkatan ketiga adalah yang selama ini menjadi fokus kajian para ulama fikih-Usul Fikih dimana mereka

Islam Muhammad bin Saud Riyadh, Arab Saudi. Tahun 1981 ikut mendirikan Institut Pemikiran Islam Internasional di Amerika Serikat. Kemudian pada tahun 1983 hijrah ke Amerika dan kemudian menjadi pimpinan Universitas Islam Cordoba di Virginia, Amerika serikat sampai sekarang. Menengok ke situs resminya akan diketahui bahwa pengalaman-pengalaman keilmuannya, pos-pos penting dalam lembaga-lembaga keilmuan yang ia duduki kemudian konferensi-konferensi yang ia ikuti begitu melimpah. Baca lebih lanjut Muhammad 'Amud Shofy, *Gerbong Pemikiran Pemikiran Islam II, Mengenal Ide Brilian Tokoh Maqashid Syariah Kontemporer* (Mesir: an-Nahdalah Press, 2016), hlm. 149-150.

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 157.

mengklasifikasikannya kedalam tiga tingkatan—*dharûriyyât*, *hâjiyyât*, *tahsiniyyât*—dan yang mereka anggap dan sebut sebagai *maqâshid* Syariah.⁹⁰ Secara sederhana dapat diurutkan: tingkatan Pertama: *maqâshid'ulyâ*; kedua: tingkatan nilai seperti keadilan dan seterusnya; ketiga: tingkatan *maqâshid* Syariah yang selama ini dijajaki oleh para *ushûliy*. Tingkatan kedua dan ketiga ini harus disesuaikan dan tak boleh bertentangan dengan tingkatan pertama. Posisinya hampir mirip dengan posisi *hâjiyyât* dan *tahsiniyyât* dinisbatkan kepada *dharûriyyât* yakni dalam hal kedua yang pertama harus disesuaikan dan tidak boleh bertentangan dengan yang terakhir.

Maqâshid'ulyâ tersebut adalah: (a) *al-tauhid* (tauhid),⁹¹ (b) *al-tazkiyah* (penyucian)⁹² dan (c) *al-'Umrân* (pemakmuran

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Ia mengatakan: "Tujuan Pertama adalah tauhid. Yakni (perspektif beliau) mengesakan Allah swt., secara *rubûbiyyah*, *ilâhiyyah* dan *shifât* (pembagian tauhid yang demikian memungkinkan karena terpengaruh oleh kedua gurunya: Ibnu Baz dan al-Utsaimin)ia (*tauhid*) merupakan tujuan yang tak tersaingi oleh tujuan mana pun dalam hal Pentingnya. Dan, ketika mengatakan 'tauhid' berati itu mencakup juga semua alam gaib. Dikarenakan tauhid adalah poros inti kedua alam, alam gaib dan alam yang kasat mata..." Dari keterangan singkatnya itu dipahami bahwa tauhid, diantara tiga tujuan tadi, merupakan tingkatan pertama. Menurutnya, perbuatan manusia bagaimana pun bentuknya akan terpengaruh secara langsung oleh tauhid ini. Selain itu tauhid menjadi standar dimana segala perbuatan manusia diukur melaluinya. *Ibid*, hlm. 158

⁹² Maksudnya adalah, "tujuan penyucian manusia terhadap dirinya sendiri, lingkungannya, sistem kehidupan dan segala apa yang ada disekitarnya, yang berhubungan dengan sosialnya dan segala apa yang disekitarnya dan yang berhubungan dengannya." Menurutnya,

atau peradaban).⁹³ Menurutnya ketiga *maqâshid* itu lah yang menjadi poros utama *al-Qurân* yang juga sesuai dengan ajaran-ajaran nabi terdahulu. Ketiga *maqâshid* tersebut adalah tujuan inti dan utama dari *al-Qurân* dan menjadi ajaran nabi-nabi sebelum Muhammad saw., yang juga penemuannya didukung penelitian terhadap hadis-hadis. Baginya, tak ada tujuan Syariah Tuhan yang lebih tinggi melebihi tiga tujuan tersebut.

surat-surat *al-Qurân* dan ayat-ayatnya yang berhubungan dengan tauhid memiliki keterkaitan dengan *tazkiyyah* ini. Maksudnya, anatara *tazkiyyah* dan tauhid tak bisa dipisahkan satu sama lain. *Tazkiyyah* menjadi tujuan Syariah Tuhan, artinya, melalui Tujuan ini Tuhan menginginkan agar manusia selalu menyucikan diri, lingkungan, dst. Sebab tanpa penyucian tersebut manusia akan kehilangan kecakapan dan kepandaian dalam memakmurkan atau membangun peradaban di bumi yang merupakan tujuan terakhir dari ketiga tujuan tersebut. Peradaban harus dibangun di atas prinsip *tazkiyyah*. *ibid*, hlm. 159.

⁹³ *Al-'imrân* perspektif beliau dilakukan dengan cara memakmurkan alam semesta, menghidupkan hal-hal yang mati di dalamnya, dan mengambil manfaat dari segala apa yang telah ditundukkan oleh Tuhan dalam alam semesta ini. Bumi, ketika dibiarkan, tak ditanami apa pun dan tak didiami, ia dianggap hal yang mati. Dan, memakmurkannya adalah dengan menggunakan bumi tersebut untuk kemanfaatan manusia. Dengan bahasa sederhananya, bahwa tujuan *al-'imrân* maksudnya adalah bahwa Tuhan memiliki tuntutan dalam Syariah-Nya yang terkandung dalam *al-Qurân* agar manusia membangun peradabannya. Karena *al-'imrân* ini menempati posisi ketiga, dari tiga *maqâshid 'ulyâ* tersebut, pembangunan peradaban ini tak boleh bertentangan dengan prinsip pertama (*tauhid*) dan prinsip kedua (*tazkiyyah*). Artinya, peradaban harus dibangun diatas ke-tauhidan dan penyucian. *Ibid*.

Tauhid, merepresentasikan hak Allah swt. atas hamba, dimana tanpa adanya tauhid tak akan terwujud sistem (kehidupan). Tauhid menjadi ajaran semua nabi. Penyucian, merepresentasikan kecakapan manusia selaku yang dijadikan khalifah di muka bumi. Tanpa penyucian manusia akan kehilangan kemampuannya menjadi khalifah. Ia akan merusak dan juga tak akan mampu membangun peradaban ('umran). *Umrān* adalah tujuan dari diciptakannya alam semesta itu sendiri. Pada tiga poros itulah ajaran *al-Qurān* beredar.

Khusus dalam membahas *maqâshid* nikah, pola pikir aj-Jurjawi dalam menetapkan esensi nikah dapat diramu sebagai berikut:

- a. Nikah membangun kehidupan dunia.

Nikah disyariatkan oleh Allah swt. bukan tanpa tujuan dan hikmah. Nikah mempunyai beberapa tujuan dan hikmah yang bermanfaat bagi kehidupan manusia sebagai perwujudan ajaran Islam *rahmatan li al-'alamin*. Ajaran ini tentu akan berimplikasi pada kemaslahatan bagi kehidupan manusia sepanjang masa dan di manapun tempatnya (*mashalih al-nas fi kulli al-zaman wa al-makan*). Tidak terkecuali syariat nikah. Ali Ahmad Al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) memberikan narasi yang cukup menarik saat memberikan sebuah ulasan mengenai hikmah pernikahan yakni kemakmuran bumi. Allah swt. menuntut adanya keberlangsungan rasa manusia hingga usia bumi berakhir. Hal ini menuntut pula adanya kontinuitas proses regenerasi.⁹⁴

⁹⁴ أن عمار الكون متوقف على وجود الإنسان ووجوده متوقف على وجود النكاح
Ali Ahmad Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri*, Juz II, hlm. 4 dan 7.

Tidaklah mengherankan menjaga keberlangsungan keturunan ini termasuk bagian dari *maqashid* syariah yang menempati posisi primer (*dharuriyyah*).⁹⁵ Urgensi inilah yang diharapkan mampu untuk dijaga bukan hanya dalam sisi keberlanjutannya, juga kualitas dari keturunan itu juga perlu diperhatikan.⁹⁶

b. Nikah merupakan adab jiwa.

Pada dasarnya Allah swt. menciptakan manusia adalah sebagai mahluk yang paling berharga dan mulia di permukaan bumi ini. Tidak sedikit manusia sendirilah yang merusak kehormatan dan harga dirinya, dengan melakukan perbuatan-perbuatan yang amoral, yang tidak sesuai dengan norma-norma agama. Karena itu, kemuliaan yang terdapat dalam diri manusia ini haruslah selalu dijaga dari hal-hal yang dapat merusaknya, baik yang berupa sikap dan perbuatan yang dilakukan

⁹⁵ Syatibi menjelaskan bahwa dalam tujuan syariah yang bersifat primer ada 5 yakni menjaga agama (*hifzu al-din*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*al-nasl*), harta (*al-mal*) dan akal (*al-'aql*). Lihat Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad Al-Lakhmiy As-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, (Dar Ibnu Affan, tt), hlm. 20

⁹⁶ Allah berfirman dalam surat Al-Nisa ayat 9:
وَلِيُخْشِنَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرَيْةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلَيَتَقَبَّلُوا اللَّهُ وَلَيُنْقُلُوا قُوَّاتٍ سَدِيدًا

Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 78.

oleh diri sendiri, maupun yang dilakukan oleh orang lain terhadap pribadinya. Bahkan, Islam memberikan tuntunan, kalaupun harus dengan mengeluarkan harta demi menjaga kehormatan atau harga diri, hal itu boleh untuk dilakukan.

Selain memakmurkan dunia, nikah menurut al-Jurjawi juga dapat mencegah seseorang dari memandang dengan syahwat kepada yang haram. Al-Jurjawi mengutip perkataan al-Junaid yang menyebutkan kebutuhan terhadap hubungan intim sama dengan kebutuhan terhadap makanan.⁹⁷ Nikah menjaga dan membela kehormatan serta harga diri manusia, sehingga manusia akan merasa jiwanya telah diperlakukan dengan adab yang baik dengan jalan dihormatinya harga dirinya.⁹⁸

Dapat disimpulkan bahwa Nikah adalah salah satu jalan lempang untuk menjaga kesucian diri. Bahkan sarana yang terutama untuk menumbuhkan sifat *iffah*. Dengannya terjaga pandangan mata dan kehormatan diri seorang Muslim. Nikah adalah solusi yang paling tepat. Ia adalah fitrah kemanusiaan yang di dalamnya terkandung rasa cinta dan kasih sayang serta kedamai-an, yang tak di dapatkan dengan jalan-jalan yang lain. Al-Jurjawi menyebut arti pentingnya nikah dengan

⁹⁷ أحتاج إلى الجماع كما أحتاج إلى القوة

Ali Ahmad Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri*, Juz II, hlm. 6.

⁹⁸ أن العرض محترم وأن انتهاكم سبة ووصمة عار. وأن الإنسان خلق غبوراً على حرمته
وكرامته بطبيعته وغيره
Ibid, hlm. 5.

ungkapan bahwa nikah lebih utama dibandingkan focus ibadah. Alasannya karena konsentrasi ibadah tidak membantu pembangunan kehidupan dunia kecuali kalau ia kaya lalu membantu dengan kekayaannya.⁹⁹

c. Nikah memelihara keturunan dan generasi

Dalam memelihara keturunan, Islam memerintahkan menikah, mengharamkan zina, gay, lesbian dan penyimpangan seks lainnya serta menjatuhkan sanksi bagi pelaku maksiat dengan tujuan menjaga lestarinya kesucian dari sebuah keturunan.

Al-Jurjawi menyebutkan bahwa nikah dapat memelihara keturunan dan geerasi. Di dalamnya terdapat banyak manfaat, antara lain, hak-hak waris terlindungi. Sebab, bila tidak mempunyai istri, anak dan keturunannya tidak diketahui. Agama dan masyarakat tidak menerima hal seperti ini. Selain untuk memelihara keturunan demi membangun kehidupan dunia, nikah juga memiliki hikmah lain yaitu menghindari perzinaan dan sejenisnya. Oleh karena itu nikah disunnahkan untuk diumumkan dan disaksikan oleh orang lain.¹⁰⁰

⁹⁹ فضل النكاح على الانقطاع للعبادة. ولعل حجته أن الإنقطاع للعبادة وتفريغ الإنسان لها لا يستقيم معه عمار الكون إلا إذا كان الإنسان غنياً في ثروة وفي وفرة من المال. Ali Ahmad Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri*, Juz II, hlm. 6.

إن القصد من النكاح لأجل لابتعاد عن الزنا ومرافقة المرأة. ولذلك كان النكاح ¹⁰⁰ علناً أمام شهود لا خلسة لما يترتب عليه من التناسل وحفظ الأنساب. *Ibid.* hlm. 5.

- d. Dengan menikah kebaikan menjadi banyak.

Kebaikan dalam pernikahan hanya diperoleh dari kesanggupan lahir-batin untuk berkarib ajar setia. Memahami bahwa keseimbangan berkasih sayang hanya akan diperoleh dengan cara menerima kekurangan dan saling mendukung untuk menuju kesempurnaan. Bahagia dalam pernikahan itu sederhana, saling menjaga perasaan dan tidak menyakiti pasangan.

Jauh dari itu semua, al-Jurjawi menegaskan bahwa dengan menikah keturunan menjadi banyak. Ketika menikah dan punya anak, kebaikannya diteruskan oleh anaknya yang merupakan hasil usahanya. Ini disebabkan karena ketika seseorang meninggal, putuslah semua amal yang mendatangkan rahmat dan pahala baginya, kecuali salah satunya kebaikan dari anak dan keluarganya.¹⁰¹

Dilihat dari sisi penggunaan dalil, kerangka berfikir al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) dalam menetapkan *maqshid* nikah dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Menggunakan teks dalil¹⁰² *naqli* secara proporsional
Pemakaian dalil *naqli* (*al-Qurân* dan Hadits) oleh al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) tidaklah sama seperti ulama mene-

¹⁰¹ إذا تزوج وولد له ولد ومات الرجل وتذكره ولده بالخير لم يكن عمله منقطعاً ولا يكون الثواب عنه ممنوعاً

Ibid, hlm. 6

¹⁰² Dalil secara sederhana berarti sesuatu yang dapat memberi petunjuk kepada yang dicari, dalam literatur ilmu *ushul al-fiqh*, difenisikan sebagai "sesuatu yang dapat menyampaikan kepada

tapkan hukum suatu permasalahan. Dalam menetapkan hukum suatu permasalahan lazimnya runtutan penggunaan dalil mulai dari ayat *al-Qurân*, hadits, ijma' ulama tentang hal

informasi yang dicari dengan menggunakan penalaran yang benar," atau "sesuatu yang dapat menyampaikan kepada pengetahuan yang pasti tentang informasi yang dicari." Dua rumusan ini mengandung makna yang sama, tetapi yang pertama penekanannya berlanjut kepada proses, sedangkan yang kedua kepada status. Sebagian ahli memandang, petunjuk hukum yang mengandung kepastian disebut dalil, sedangkan yang hanya dugaan kuat disebut *amarah*. Sementara itu mayoritas ahli hukum Islam berpendapat bahwa istilah dalil itu sendiri telah mencakup dua kemungkinan tersebut, sehingga eksistensi dan kualitas dalil terbagi kepada *qath'i* dan *zhanni*, bukan kepada dalil dan *amarah*.

Selain istilah dalil, petunjuk adanya hukum juga ada istilah *mashdar* (plural: *mashdir*) dan *ashl* (plural: *ushul*). Menurut Abdul Wahhab Khallaf ketiga istilah tersebut adalah lafaz yang bersinonim. Lebih lanjut para ahli hukum Islam mengklasifikasikan dalil kepada dua kategori; *pertama*, dalil-dalil yang disepakati mayoritas ulama (*mashadir al-muttafaq 'alaika*), yaitu *al-Qur'an*, *Sunnah*, *ijma'* dan *qiyyas*; *kedua*, dalil-dalil yang tidak disepakati (*mashadir al-mukhtalaf fiha*), yaitu: *al-istihsan*, *al-istishhab*, *al-mashlahah al-mursalah*, *al-'urf*, *syar'u man qabla*, *sadd al-zari'ah*, *mazhab al-shahabi*, *'amal ahl al-madinah*, dan selain itu.

Konsep dalil secara utuh menurut al-Syatibi terbagi kepada dua, yakni *naqli* dan *'aqli*. Pengelompokan ini, hanya dipandang dari segi sumber munculnya dalil. Sebab masing-masing dua kelompok dalil tersebut saling membutuhkan satu sama lain. Karena penggunaan dalil *manqulat* mestilah membutuhkan pemikiran, sebagaimana pemikiran tidak akan diakui oleh *syara'* kecuali apabila disandarkan kepada *naqli*. Adapun kelompok pertama adalah *al-qurn* dan *Sunnah* sedangkan kelompok kedua adalah *al-Qiyas* dan *istidlal*.

Dari pernyataan di atas, ada beberapa hal yang dapat dipahami, yakni: *pertama*, dari segi asal datangnya, dalil itu ada yang bersumber dari wahyu Tuhan yang disebut dengan dalil *naqli*, dan ada yang bersumber dari manusia, yang disebut dengan dalil *'aqli*; *kedua*, dalam

terkait harus dilakukan secara runtut.¹⁰³ Akan tetapi mengenai hikmah *tasyri'* tidaklah sama dengan menetapkan hukum *tasyri'*.

penerapannya dua macam dalil tersebut tidak dapat dipisahkan. Sebab, penggunaan dalil *naqli* memerlukan pemikiran dan dalil '*aqli*' tidak dapat dijadikan pegangan tanpa berlandaskan dalil *naqli*, baik partikular maupun universal; ketiga, dalil-dalil hukum yang bersumber dari wahyu adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Sedangkan dalil-dalil yang bersumber dari akal adalah *al-qiyas* dan *istidlal*.

Baca dalam Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 417.; Taj al-Din al-Subki, *Matn Jam'u al-Jawami'* dalam *Hasyiyah al-'Allamah al-Banmani* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), hlm. 124.; Saifuddin al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), hlm. 13.; Abu Ishaq Ibrahim Ibn 'Ali al-Syirazi, *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh* (Semarang: Toha Putra, tt), hlm. 3.; Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 20-21.; Mushtafa Sa'id al-Khin, *al-Kafi al-Wafi fi Ushul al-Fiqh al-Islamy*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1421 H/2000 M), hlm. 82.; dan Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), hlm. 29.

¹⁰³ Pada prinsipnya, sumber fiqh Islam adalah *al-qurân* karena hadis Rasul pun—sesungguhnya—adalah juga wahyu yang penampakannya muncul melalui redaksi dan perilaku Nabi Muhammad sebagai Rasul Allah. Namun, karena hadis itu juga berfungsi sebagai *tabyin* dari *al-Qurân*, para ulama menetapkan sebagai sumber kedua—sesudah *al-qurân*, dari fiqh Islam. Kenyataan menunjukkan bahwa kemampuan manusia sangat terbatas untuk menangkap semua “pesan” yang terdapat dalam kandungan *nash* secara pasti, baik *al-qurn* maupun hadis itu sendiri. Dengan keterbatasannya itu, dirasakan adanya tindakan atau peristiwa-peristiwa hukum yang—secara pasti—hukumnya tidak ditemui pada dua sumber tadi. Oleh karenaanya, fuqaha—umumnya—sepakat menjadikan *ijma'* dan *qiyas* sebagai sumber ketiga dan keempat setelah *al-qurn* dan hadis. Empat sumber inilah yang disepakati oleh jumhur ulama sebagai sumber-sumber fikih Islam. Uraian lebih dalam dapat di lihat Alaiddin Koto, *Ilmu Fikih dan Ushul Fiqih* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), hlm. 59-60.

Di dalam kitabnya adakalanya al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) mengemukakan dalil *al-Qurân* terlebih dahulu, namun di bagian lain ia menggunakan hadits terlebih dahulu. Pada bab Nikah ini al-Jurjawi lebih banyak mengawalinya dengan dalil *al-Qurân*.

Dapat dilihat ketika al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) menjelaskan hikmah nikah, beliau mengemukakan ayat tentang tujuan Allah swt. menciptakan manusia yaitu untuk membangun kehidupan dunia yang di dalamnya Allah swt. telah menciptakan beragam sarana dan alat untuk manusia.¹⁰⁴ Firman Allah swt. dalam surat al-Baqarah ayat 29;

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*Dialah Allah swt., yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.*¹⁰⁵

Menurut al-Jurjawi, keberlangsungan hidup di dunia menuntut keberadaan manusia hingga dunia ini berakhir. Keberadaan manusia sampai dunia berakhir menuntut adanya keturunan dikalangan mereka agar keberadaan bumi ini tidak sia-sia. Dengan demikian menurut beliau harus ada pernikahan.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Ali Ahmad Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri*, Juz II, hlm. 4.

¹⁰⁵ Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 5.

¹⁰⁶ Contoh lain. Hikmah dan rahasia sikap adil terhadap para istri diawali al-Jurjawi dengan mengutip surat al-Nisa ayat 3.

Demikian juga ketika menjelaskan rahasia pria mendidik istrinya. Al-Jurjawi menyebut bahwa pemilik syariat menyuruh suami mendidik (mengingatkan) istri jika membangkang atau perilakunya menyimpang atau tidak taat sesuai ketentuan agama. Caranya: pertama kali dinasihati dengan bahasa terbaik, lalu diancam jika tetap menyimpang atau tidak taat.¹⁰⁷

Al-jurjawi menjelaskan wewenang suami dalam mendidik istri yang tidak taat, caranya ialah dengan bertahap. Pertama kali melalui nasihat dengan lembut, seperti kata-kata, "Jadilah engkau istri yang shalehah lagi taat." Jika tidak mempan dengan nasihat, dengan cara tidur pisah ranjang, atau diancam untuk tidak tidur di satu tempat, atau tidak

Dari ayat ini- menurut al-jurjawi- jelas bahwa jika seorang pria tidak dapat berlaku adil, ia dilarang berpoligami, karena penafian (pada ayat) tersebut berlaku untuk lebih dari satu istri. Penjelasannya, boleh bagi pria menikahi dua orang wanita jika bisa berbuat adil. Haram baginya menikahi tiga atau empat wanita jika tidak mungkin berlaku adil. Maksud adil di sini ialah sama dalam semua perkara yang berkaitan dengan suami dengan pasangannya.

Hal ini tidak menafikan adanya kecenderungan hati kepada salah seorang dari mereka sebagai hal yang alami, karena cinta tidak bisa diupayakan. Maka jelaslah, bahwa sikap adil yang dituntut dari pria ialah selain perasaan atau cinta, seperti pemberian nafkah, tidur bersama dan sejenisnya. Yang semisal dengan cinta adalah persetubuhan, karena yang dimaksud dengan adil juga ialah sama dalam hal tidur bersama. Allah berfirman, "Kalian tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu sekalipun kalian sangat ingin berbuat demikian." (An-Nisaa': 129) Yakni tidak mungkin dapat berlaku adil dalam perasaan dan cinta. Lihat Ali Ahmad Jurjawi, *Hikmat*, Juz II, hlm. 8.

¹⁰⁷ Ali Ahmad Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri*, Juz II, hlm. 27-28.

digauli. Cara meninggalkannya ialah bisa dengan cara tidak mencumbu dan menyetubuhinya, atau suami pergi ke rumah istri yang lain, atau tidak menyetubuhinya saat istri menginginkannya. Jika semua cara ini tidak berhasil, suami menggunakan cara lain yaitu memukulnya dengan pukulan yang tidak membahayakan.¹⁰⁸

Tahapan-tahapan ini kata al-Jurjawi dipahami dari surat an-Nisa' 34-35.

الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ
وَبِمَا آنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ
بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَلَا تَرَى تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعَظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي
الْمُضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ
اللَّهَ كَانَ عَلَيْهَا كَبِيرًا * وَإِنْ خَفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنَهُمَا فَابْعُثُوا حَكَمًا
مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهِا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَيْهِمَا حَبِيرًا

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah swt. telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah swt. lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah swt. telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaati mu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah swt. Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki

¹⁰⁸ Ibid.

*dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah swt. memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah swt. Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*¹⁰⁹

Terlepas penggunaan dalil mana yang dikemukakan terlebih dahulu, pada poin pertama ini Hikmah *tasyri'* yang dikemukakan oleh al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) sama dengan teks ayat *al-Qurâ'ân* tersebut atau seperti cara ulama mencari '*illat* hukum. Dari sini dapat dilihat bahwa penggunaan ayat *al-Qurâ'ân* ini oleh al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) adalah untuk mempertegas apa yang dijelaskannya, atau penjelasan yang disampaikannya adalah lahir dari pemanahannya yang dalam terhadap ayat-ayat *al-Qurâ'ân* tersebut. Oleh karena itu tidak semua ayat yang terkait dengan permasalahan - dalam hal ini masalah nikah - yang dikutipnya, dan ia tidak menjelaskan secara detail dari kata apa dalam ayat itu yang menunjukkan hikmah yang disampaikannya.

Apa yang dilakukan oleh al-Jurjawi ini sejalan dengan cara yang ditawarkan bin Bayyah (lahir. 1353 H/1935 M)¹¹⁰ untuk

¹⁰⁹ Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 84.

¹¹⁰ Dia mempunyai nama lengkap Abdullah bin Syeikh Mahfudz bin Bayyah, lahir pada tanggal 1 januari tahun 1935 M. di kota Timbedra timur dari negara Muritania. Orang tua beliau bernama Syeikh Mahfudz adalah ulama besar yang disegani di negara Muritania. Ayahnya pernah menjabat sebagai ketua asosiasi sarjana di negara Muritania sejak negara tersebut merdeka. Sejak kecil, Abdullah bin Syeikh Mahfudz belajar banyak tentang agama Islam dari ayahnya dan mendapatkan tambahan pelajaran tentang Islam di sekolah bernama Mahadhir. Di sana, beliau belajar ilmu bahasa Arab dengan Muhammad Salim ibnu Syin, ilmu-ilmu *Al-Qurâ'ân* dengan Syeikh

mengurai tujuan-tujuan dari hukum syariah ini. *Pertama*, memahami *al-Qurân* dari *siyâq* kalimat *al-Qurân* secara jelas. *Kedua*, memahami *al-Qurân* melalui penghayatan terhadap isyarat yang tersimpan dalam kalimat *al-Qurân*.¹¹¹

Cara pertama, tentang memahami *siyâq* di sini adalah mengamati, merenungi dan menganalisa kisah-kisah yang dihadirkan oleh *al-Qurân* dan hikmah-hikmah di baliknya, serta mencari hikmah dibalik perintah dan penciptaan alam dan manusia. Cara kedua, yakni memahami isyarat dalam kalimat *al-Qurân* dengan manyadari bahwa dibalik lahirnya hukum, terdapat tujuan dari Allah swt. tentang adanya syariah. Imam Syathibi menurut bin Bayyah, menyebutkan bahwa Allah swt. mempunyai hikmah¹¹² dibalik peletakkan tujuan dari

Bayyah bin Salik al-Masumi dan belajar tentang segala yang berkaitan tentang ilmu syariah Islam di sana juga. Lihat Muhammad 'Amud Shofy, *Gerbong Pemikiran*, hlm. 121.

¹¹¹ Abdullah bin Mahfudz bin Bayyah, 'Alâqah al-Maqâshid bi Ushûl al-Fiqh (London: Muassasah al-Furqan li Turats al-Islami, 2006), hlm. 35.

¹¹² Bin Bayyah pernah mengatakan, bahwa diturunkannya syariah, kesemuanya mempunyai hikmah. Dan ketika kita mau merenungi tujuan tertinggi dari hadirnya syariah adalah untuk kepentingan manusia. Berangkat dari paradigma ini, penulis menyimpulkan tentang tawaran pembaharuan Usul Fikih oleh bin Bayyah, bahwa mujtahid harus membedakan hukum '*ubüdiyyah* yang sifatnya tetap, langsung berasal dari Allah kepada manusia dan hukum yang bersifat temporal, berkaitan tentang perubahan zaman. Pembedaan ini, juga harus disertai dengan pemahaman dalam tujuan asli dari hukum, '*illah 'ubüdiyyah* dan '*illah juziyyah*. Karenanya, dua unsur ini untuk memberikan penjelasan tentang esensi hukum dalam Islam, bukanlah menghancurkan dinamika kehidupan manusia, tapi membangun dinamika manusia menjadi

syariah. Imam Syathibi kata bin bayah, ia menambahi bahwa tujuan dari diletakkannya syariah kepada umat manusia adalah untuk kemaslahatan umat manusia di dunia dan di akhirat bersamaan.

Untuk memberikan ukuran ini, perlu ada jembatan penjelas tentang maslahat dan tidak maslahat (mudarat). Di sinilah, kemudian melahirkan alasan dan argumentasi tentang kedua hal tersebut sebagai sebuah kebenaran yang harus diikuti dan ditolak. Di sini, hukum berstatus jelas, larangan dan perintah, kewajiban dan sunah, makruh dan haram, dan hukum-hukum positif-negatif lainnya, yang menjadi cara penilaian manusia terhadap kehidupannya.

2. Memahami keumuman dalil *naqli* secara mendalam Hikmah *tasyri'* yang dikemukakan oleh al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) berdasarkan pemahamannya secara mendalam terhadap keumuman dalil *naqli* yang berbicara mengenai tema yang dibahasnya. Dapat dikatakan juga ayat *al-Qurân* maupun hadits tersebut sebagai penguat penjelasannya atau penjelasannya tentang hikmah suatu syariat.¹¹³

lebih progresif dalam batas etika agama. Dan alasan ini, jelas mencerminkan sikap bin Bayyah bahwa antara Usul Fikih dan Maqashid Syariah saling berkelit-kelindan. Dan beliau tidak mengindipendekan *maqâshid al-syarah* sebagai ilmu yang mapan sendiri, tapi menjadikan usul fikih sebagai pengantar memahami *maqâshid al-syarâ'ih*. Karena *maqâshid al-syarâ'ih* adalah ruh dari usul fikih. Baca lebih lanjut Muhammad 'Amud Shofy, *Gerbong Pemikiran*, hlm. 130-131.

¹¹³ Senada dengan itu Prof. Sudirman Johan menulis bahwa *al-Qurân* adalah *mu'jizat*, dari sudut manapun kita lihat, baik dari *uslub*, *balaghah*, *lafaz*, nilai sastra maupun kandungan isi dan sebagainya. Suatu bukti nyata ia sebagai *mu'jizat*, antara lain adalah keutuhannya

Ayat *al-Qurân* dalam surat al-Baqarah ayat 29 tadi misalnya, al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) menjadikannya sebagai alasan dan hikmah disyariatkannya pernikahan. Menurutnya-ketika menjabarkan ayat ini- bahwa memakmurkan dunia ini mencakup berbagai sector, di antaranya melalui banyaknya keturunan. Ketika keturunan banyak jumlahnya, pembangunan dunia ini akan mudah. Karena banyak pekerjaan orang yang tidak mungkin dikerjakan oleh satu orang. Jika demikian, memelihara keturunan demi membangun dunia adalah suatu keharusan.¹¹⁴

Selain itu ketika menjelaskan rahasia sikap adil terhadap para istri, al-Jurjawi dengan lugas memahami ayat 3 surat an-Nisa:

وَإِنْ خِفْتُمُ الْأَتْقُسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوهُ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ
مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرَبِيعَ فَإِنْ خِفْتُمُ الْأَتَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَالِكَتْ
أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى الْأَتَعْوَلُوا

yang tidak mengalami perubahan semenjak ia diturunkan sampai sekarang, baik dari segi *uslub* maupun ayat-ayat dari berbagai surat yang di kandungnya. Di samping itu terbukti pula bahwa ayat-ayatnya merupakan rahasia-rahasia yang tidak habis tergali, bagaimanapun juga manusia berusaha menyingkap rahasia yang ada di dalam *al-Qurân* ia merasa belum puas untuk membuka rahasia- rahasia berikutnya, inilah keunikan *al-Qurân* sebagai *mu'jizat*. Baca dalam Sudirman M.Johan, *Islam Dalam Multidimensi Pemikiran Historis dan Peradaban* (Pekanbaru: PPS. UIN SUSKA, 2008), hlm. 329

أن عمارة الكون من وجوه كثرة منها كثرة الذرية ومتى كثرة الذرية كان عمارة الكون سهلًا على بنى الإنسان. لأن العمل الذي يقوم به جماعة يصعب على الفرد القيام به، فلا بد من بقاء النسل وكثريته حتى يعمر الكون

Ali Ahmad Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri*, Juz II, hlm. 4.

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Dari ayat ini jelas bahwa jika seorang pria tidak dapat berlaku adil, ia dilarang berpoligami, karena penafian (pada ayat) tersebut berlaku untuk lebih dari satu istri. Boleh bagi pria menikahi dua orang wanita jika bisa berbuat adil. Haram baginya menikahi tiga atau empat wanita jika tidak mungkin berlaku adil. Maksud adil di sini ialah sama dalam perkara yang berkaitan dengan suami dengan pasangannya.¹¹⁵

Hal ini menurut al-jurjawi tidak menafikan adanya kecenderungan hati kepada salah seorang dari mereka sebagai hal yang alami, karena cinta tidak bisa diupayakan. Jelaslah bahwa sikap adil yang dituntut dari pria ialah selain perasaan atau cinta, seperti pemberian nafkah, tidur bersama dan sejenisnya. Yang semisal dengan cinta adalah persetubuhan, karena yang dimaksud dengan adil juga ialah sama dalam hal tidur bersama.¹¹⁶ Al-Jurjawi sangat menekankan harus berlaku adil.¹¹⁷

¹¹⁵ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 8.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Adil dalam masalah poligami diartikan sebagai kemampuan seseorang untuk menyamaratakan kepada para isteri nafaqah, kebagusan berkumpul, dan menginap. Baca dan juga Al-Syafi'i, *al Umm*, Juz 5 (al-Maktabah al-Syamilah, t.th.), hlm. 204, dan Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuh*, juz 7 (Demaskus: Dâr al-Fiqr, 1985), hlm. 168

Bahkan kata al-Jurjawi tidak boleh poligami lebih dari empat, karena pasti akan terjadi kezhaliman. Seseorang tidak mungkin dapat menahan diri dari berbuat zhalim dan melampaui batas betapa pun bijak dan banyaknya ilmunya. Kecuali Rasulullah saw., beliau ma'sum (terpelihara) dari kesalahan dan dosa. Tidak pernah terjadi perilakunya bertentangan dengan *al-Qurân*.¹¹⁸

Untuk masalah adil ini tidak hanya menjadi syarat mutlak melainkan juga sebagai batasan seorang yang baginya cukup beristeri satu saja jika takut tidak mampu berlaku adil. Cakupan adil bukan pada kasih sayang, cinta, dan kecenderungan hati. Karena hal tersebut tidak ada seorang yang mampu dan sulit diukur. Mampu dalam hal nafaqah merupakan syarat lain yang harus terpenuhi. Karena hal yang paling berpengaruh dalam berkeluarga adalah sebagaimana seorang suami mampu mencukupi kebutuhan materi keluarga. Lihat Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islâm*, hlm. 168.

Patut untuk digaris bawahi poligami dalam tinjauan fiqh merupakan suatu perintah dan jarang terjadi. Keberadaannya karena adanya hajat yang fundamental. Sehingga fiqh tidak mewajibkan seseorang untuk berpoligami, bahkan fiqh tidak menghendaki seseorang untuk berpoligami. Terealisasinya poligami dalam konsep fiqh hanya berpacu pada sebab umum dan khusus. Adapun sebab umum itu dikarenakan jumlah laki-laki lebih sedikit dari pada wanita dengan berbagai sebab, bisa jadi karena bencana, peperangan, atau fenomena angka kelahiran yang kebanyakan anak perempuan. Semua itu tidak menjadikan penghalang untuk meneruskan syi'ar agama Islam, dalam konteks seperti inilah poligami menuai kemudahan. Adapun sebab khusus hanya menyangkut pada kondisi-kondisi tertentu, seperti ketidak hadiran anak, sakitnya isteri, atau sangkin begitu nafsu-nya seorang laki-laki yang menyebabkan satu isteri tidak mampu melayani secara biologis. Secara garis besar dibolehkannya poligami hanya dibatasi ketika dharurat, kebutuhan, uzhur, dan timbulnya mashlahat. Lihat Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islâm*, hlm. 171.

¹¹⁸ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 17

Ayat di atas menurut al-Jurjawi tidak mungkin diamalkan secara lahiriah. Ia harus ditakwil. Sebab jika tidak ditakwil, berarti jumlahnya sembilan orang. Tidak ada seorang ulama pun yang mengatakan seperti ini. Takwilnya ada dua: *Pertama*, Menunjukkan pilihan, yakni menikah antara dua, tiga atau empat. Seakan-akan Allah swt. berfirman, "Dua, atau tiga, atau empat". Menggunakan huruf *waw* (dan) pada posisi *aw* (atau) adalah boleh dalam bahasa Arab. *Kedua*, Penyebutan bilangan

Ketentuan maksimal 4 itu merupakan harga mati, artinya seseorang yang sudah beristeri 4 kemudian ia ingin menikah untuk isteri yang ke 5 ia harus menceraikan salah satu dari ke 4 isterinya, setelah itu ia bisa memilih yang ia kehendaki. Adadua pendapat tentang batasan maksimal berpoligami, jumhur ulama menyimpulkan bahwa lafadz *matsna wa tsulatsa wa ruba'* mengindikasikan bahwa *wawu ataf* itu berfungsi sebagai *li al-takhyir* bukan *li al-jam'i*, berbeda dengan kalangan mazhab *zhahiriyyah* dan *syi'ah imamiyyah* menyimpulkan bahwa *wawunya* berfungsi sebagai *li al-jam'i* sehingga batas maksimal untuk berpoligami adalah 9.

Wahbah al-Zuhaily juga lebih menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa maksimal isteri itu 4. Beliau beralasan bahwa 1 bulan ada 4 minggu menjadikan kemudahan bagi laki-laki untuk membagi waktu bersama isteri-isterinya, pencurahan cinta dan kasih sayang akan lebih mudah dicurahkan kepada isteri-isterinya dalam batas waktu tidak melebihi satu bulan. Untuk beristeri lebih dari 4 itu ditakutkan berbuat anaya dan lemah dalam memenuhi hak-hak para isteri. Hal inilah yang mengindikasikan bahwa laki-laki yang takut untuk tidak berlaku adil maka baginya lebih baik menikah dengan seorang saja. Keadilan ini menyangkut pembagian waktu, *jima'*, dan *nafaqah*. Pendapat maksimal 4 ini bukan berarti laki-laki boleh menikah lebih dari 1, hal ini hanyalah merupakan pengecualian yang jarang sekali, bahkan beristeri satu it merupakan hal yang umum dan paling utama. Lihat Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuh*, juz 7 (Demaskus: Dâr al-Fiqr, 1985), hlm. 165.

ini adalah bentuk ketercakupan bilangan lain di dalamnya. Ucapan *tsalatsa* (tiga), tercakup di dalamnya dua, pada kata-kata *rubā'* (empat) terkandung di dalamnya tiga.¹¹⁹

3. Memperkuat argument dengan dalil *aqli* melalui pendekatan sosial.

Penggunaan logika oleh al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) dalam menetapkan hikmah nikah dapat dilihat ketika beliau menyebutkan bahwa keadaan hidup umat manusia tidak mungkin berjalan normal kecuali jika keadaan rumah tangganya baik. Hidupnya tidak nyaman kecuali tempat tinggalnya diatur dengan baik. Pengaturan rumah tangga ini tidak mungkin terwujud tanpa kehadiran wanita yang dianugerahi oleh Allah swt. keistimewaan berupa kemampuan mengatur rumah tangga. Lebih lanjut ia berargumen bahwa dengan tabiatnya manusia cenderung nyaman dengan orang yang setia mendampingi. Kehadiran istri akan melenyapkan duka dan kegersangan dirinya. Keberadaan istri akan menghilangkan kesedihannya dan keteraturan hidupnya akan terbantu, lebih-lebih urusan rumah tangganya.¹²⁰

Dapat juga dilihat dalam hikmah dan rahasia haramnya poliandri. Al-Jurjawi mengatakan bahwa syariat melarang wanita menikah dengan lebih dari satu orang pria, karena sejumlah hikmah dan rahasia. Di antaranya adalah nasab/keturunan akan kacau balau dan tidak jelas. Ini jelas sangat berbahaya, minimal hak waris akan hilang. Selain itu, kecemburuuan pria lebih besar dari wanita. Hal ini sudah cukup

¹¹⁹ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat Tasyri'*, juz. II, hlm. 18.

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 4-5.

diketahui akan terjadi perang besar jika pria lain memiliki istrinya.¹²¹

Hikmah lain, pria diwajibkan menafkahi istri yang dengannya terkadang ia harus memikul beban yang biasanya tidak dapat dipikul oleh wanita. Juga karena Allah swt. memberikan pria kelebihan dan kemampuan dalam mengatur negara, memegang jabatan hakim umum yang menangani semua hak-hak, terlibat langsung dalam peperangan, memberdayakan potensi alam dan hal-hal lain yang tidak dianugerahkan oleh Allah swt. kepada wanita. Dengan kelebihan-kelebihan tersebut, Allah swt. memperkenankan bagi pria berpoligami, namun melarang bagi wanita berpoliandri karena alasan-alasan di atas. Inilah hikmah sangat agung di balik larangan poliandri oleh Allah swt., Pemilik syariat yang Mahabijaksana.¹²²

Fakta berikutnya tentang hikmah dan rahasia di balik keharusan orang yang melakukan Akad adalah yang sudah baligh. Hikmahnya menurut al-Jurjawi adalah karena orang yang berakal dan baligh paham tentang manfaat, mudharat dan akibat dari suatu perkara. Oleh karena itu, Pemilik syariat yang Mahabijaksana menjadikan sebagian dari syarat sahnya akad ialah baligh.¹²³

Ia menjelaskan syarat boleh dan sahnya akad banyak, di antaranya: yang melakukan akad harus baligh. Akad yang dilakukan oleh seorang anak kecil yang berakal, sekalipun sah namun pelaksanaannya tergantung pada izin wali. Karena

¹²¹ *Ibid.*, hlm. 24.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, hlm. 27.

pelaksanaan dari keabsahan tersebut mencakup segi kemaslahatan, sedangkan anak yang belum baligh ia dianggap main-main karena pikirannya masih kurang. Pelaksanannya tergantung pada izin walinya. Ia tidak bergantung pada kebalighannya (setelah itu). Keabsahan pelaksanaanya tetap bergantung kepada izin wali sekali pun anak kecil tersebut baligh sebelum walinya mengizinkan. Karena keabsahannya tergantung pada izin dan ridha wali. Jika ia telah baligh, kekuasaan (wewenang) wali gugur, dan akad tidak absah pelaksanaannya sebelum sang anak kecil membolehkannya bagi dirinya sendiri.¹²⁴

Memperkuat argument dengan akal ini menurut penulis dapat diterima.¹²⁵ Akal menjadi tulang punggung ajaran agama karena adanya kebutuhan akal untuk menjelaskan wahyu. Akal sebagai kekuatan fitri yang membedakan baik buruk, manfaat dan *mudharat* dan sebagai ilmu *tasawwur* dan *tashdiq*. Akal mampu membedakan yang mungkin dan yang mustahil yang disebut dengan *hawiyataqliyah*. Sebagai jiwa

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Nashal-Qurân* pada dasarnya berisikan prinsip-prinsip pokok yang belum terjabar, aturan-aturannya masih bersifat umum, yang memerlukan pemahaman yang mendasar untuk mengetahui hakikat dari kandungan ayat yang terdapat di dalamnya. Dalam hubungan ini ada dua cara yang dilakukan ulama ushul fiqh, pertama memahami *nash* secara *lafzi* dan kedua memahami *nash* secara *ma'nawi*. Cara pertama adalah berdasarkan kandungan lapaz *nash* baik melalui *mantuq-mafhum*, *khash* dan lainnya. Sedangkan cara kedua adalah memahami hakikat *nash*. Di antaranya adalah menta'wilkan lihat dalam Sudirman M.Johan, *Islam Dalam Multidimensi Pemikiran*, hlm. 333.

rasional akal memiliki jiwa rasional, akal memiliki daya teoritis dan praktis.¹²⁶

Dengan akal manusia diberikan kemampuan oleh Allah swt. untuk memahami dan membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Oleh karena itu setiap perintah Allah swt. dapat dipahami oleh akal, kenapa Allah swt. memerintahkan, begitu juga dengan larangan Allah swt. akal dapat memahami kenapa Allah swt. melarangnya. Karena keterbatasan kemampuan, oleh sebahagian orang atau ulama tidak menemukan alasan sebagian syariat yang diperintahkan atau dilarang oleh Allah swt. Oleh karena itu mereka senantiasa mengandalkan prinsip untuk *sami'na wa atha'na* (kami dengar dan kami taat). Akan tetapi bagi orang yang diberikan ilmu dan hikmah oleh Allah swt. dapat menemukan tujuan di syariatkannya hukum tersebut yang oleh sebahagian orang tidak menemukannya.¹²⁷

Ketiga metode yang digunakan oleh al-Jurjawi untuk menemukan *maqâshid/hikmah* nikah ini sejalan dengan metode penetapan hukum Islam¹²⁸ yang lazim dikenal dalam

¹²⁶ Lebih lengkap baca; Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 137.

¹²⁷ Ini dapat dipahami dari firman Allah dalam *al-Qurân* surat al-Baqarah ayat 269: يُؤْتَيُ الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ عَ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خِيرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Allah menganugerahkan *al hikmah* (kefahaman yang dalam tentang Al Quran dan As Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi *hikmah*, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah). Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 45

¹²⁸ Metode penetapan hukum Islam, secara sederhana dapat diartikan sebagai cara menetapkan, meneliti dan memahami aturan-

kajian ushul fikih. Dalam istilah ilmu Ushul Fiqh motede penetapan hukum dipakai dengan istilah “*Istinbath*”.¹²⁹ *Istinbath* artinya adalah mengeluarkan hukum dari dalil, jalan *istinbath* ini memberikan kaidah-kaidah yang bertalian dengan pengeluaran hukum dari dalil.¹³⁰ Secara garis besar, metode *istinbat* dapat dibagi kepada tiga bagian, *pertama*, *segi kebahasan*; *kedua*, *segi maqashid syari`ah*, dan *ketiga*, *segi penyelesaian dalil yang bertentangan*.

1. Metode *Istinbat* dari Segi Bahasa

Obyek utama yang dibahas dalam Ushul Fiqh adalah al-Qur'an dan Sunnah. Untuk memahami teks-teks dua sumber

aturan yang bersumber dari *nash-nash* hukum untuk diaplikasikan dalam kehidupan manusia, baik menyangkut individu maupun masyarakat. Metode ini terdapat dalam suatu disiplin ilmu *ushul al-fiqh*, yaitu pengetahuan yang membahas tentang dalil-dalil hukum secara garis besar (*ijmal*), cara penggunaannya dan keadaan orang yang menggunakannya, yakni mujtahid.

Melalui ilmu ini pengetahuan tentang hukum-hukum Islam dapat diwujudkan, sehingga ilmu *ushul al-fiqh* diidentifikasi sebagai metodologi konvensional dalam studi hukum Islam, atau koleksi teori-teori hukum Islam. Abu Zahra (w. 1394 H) dan Mushtafa Sa'id al-Khinn juga mengatakan bahwa ilmu *ushul al-fiqh* adalah metode yang ditempuh oleh ahli hukum yang berfungsi sebagai kaidah berfikir yang mesti diikuti supaya terhindar dari kesalahan dalam penemuan hukum. Baca lebih lanjut Mushtafa Sa'id al-Khin, *al-Kafi al-Wafi fi Ushul al-Fiqh al-Islamy* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1421 H/2000 M), hlm. 15, dan M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pusaka Pelajar, 1998), hlm. 2.

¹²⁹ Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 177.

¹³⁰ Asjmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, Cet. 2 (Jakarta:PT. Bulan Bintang, 2004), hlm. 1.

yang berbahasa Arab tersebut, para ulama telah menyusun semacam "sematik" yang akan digunakan dalam penalaran fikih. Bahasa Arab menyampaikan suatu pesan dengan berbagai cara dan dalam berbagai tingkat kejelasannya. Untuk itu, para ahlinya telah membuat beberapa kategori lafaz atau redaksi, di antaranya yang sangat penting dan akan dikemukakan adalah masalah *amar*, *nahi*, dan *takhyir*, pembahasan lafaz dari segi umum dan khusus, pembahasan lafaz dari segi *mantuq* dan *mafhum*, dari segi jelas dan tidak jelasnya, dan dari segi *hakikat* dan *majaznya*.¹³¹

2. Metode Penetapan Hukum Melalui *Maqâshid al-syarî'ah*

Seperti telah di kemukakan sebelumnya bahwa menurut para ahli Ushul Fiqh *al-Qurân* dan Sunnah Rasulullah disamping menunjukan hukum dengan bunyi bahasanya, juga dengan *ruh tasyri'* atau *maqâshid al-syarî'ah*. Melalui *maqâshid al-syarî'ah* ini lah ayat-ayat dan hadis-hadis hukum yang secara kuantitatif sangat terbatas jumlahnya dapat dikembangkan untuk menjawab permasalah-permasalahan yang secara kajian kebahasaan tidak tertampung oleh *al-Qurân* dan Sunnah. Pengembangan itu dilakukan dengan menggunakan metode istimbar seperti dengan *qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, 'urf yang pada sisi lain juga disebut sebagai dalil.

Pengetahuan tentang *maqâshid al-syarî'ah* adalah hal sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi *al-Qurân* dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah

¹³¹ Satria Effendi, *Usul Fiqh*, hlm. 178.

untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh *al-Qurân* dan Sunnah secara kajian kebahasaan.

Metode *istinbat* seperti *qiyyas*, *istihsan*, dan *maslahah mursalah* adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *maqâshid al-syarî'ah*. *Qiyyas*, misalnya, baru bisa dilaksanakan bilamana dapat ditemukan maqasid syariah-Nya yang merupakan alasan logis ('illat) dari suatu hukum.¹³²

Jika tidak ada ayat atau hadis secara khusus yang akan dijadikan *al-maqasis 'alaikh*, tetapi termasuk kedalam tujuan syariat secara umum seperti untuk memelihara sekurangnya salah satu dari kebutuhan-kebutuhan diatas tadi, dalam hal ini dilakukan metode *maslahah mursalah* dalam kajian usul fiqh, apa yang dianggap *maslahat* bila sejalan atau bertentangan dengan petunjuk-petunjuk umum syariat, dapat diakui

¹³² Sebagai contoh, diharamkannya minuman khamar (QS. Al-Maidah (6): 90). Dari hasil penelitian ulama ditemukan *maqasid syariah* dari diharamkan *khamar* ialah karena sifat memabukkannya yang merusak akal pikiran. Dengan demikian, yang menjadi alasan logis ('illat) dari keharaman *khamar* adalah sifat memabukkannya, sedangkan *khamar* itu sendiri sebagai salah satu contoh dari yang memabukkan.

Dari sini dapat dikembangkan dengan metode analogi (*qiyyas*) bahwa setiap yang sifatnya memabukkan adalah juga haram. Dengan demikian, 'illat hukum dalam suatu ayat atau hadis bila diketahui, maka terhadapnya dapat dilakukan *qiyyas* (analogi). Artinya, *qiyyas* hanya bisa dilakukan bilamana ada ayat atau hadis yang secara khusus dapat dijadikan tempat meng-*qiyyas*-kannya yang dikenal dengan *al-maqasis 'alaikh* (tempat meng-*qiyyas*-kan).

sebagai landasan hukum yang dikenal dengan *maslahah mursalah*.

Jika yang akan diketahui hukumnya itu telah ditetapkan hukumnya dalam nash atau melalui *qiyas*, kemudian karena satu kondisi bila ketentuan itu diterapkan akan berbenturan dengan ketentuan atau kepentingan lain yang lebih umum dan lebih layak menurut syara' untuk dipertahankan, ketentuan itu dapat ditinggalkan, khusus dalam kondisi tersebut. Ijtihad seperti ini dikenal dengan *istihsan*. Metode penetapan hukum melalui *maqasid syariah* dalam praktil-praktik istinbat tersebut, yaitu praktik *qiyas*, *istihsan*, dan *istishlah* (*mashlahah mursalah*), dan lainya seperti *istishab* dan *sadd al-zari'ah*, dan '*urf*(adat kebiasaan), disamping disebut sebagai metode penetapan melalui *maqasid syariah* juga oleh sebagian besar ulama ushul fiqh disebut sebagai dalil-dalil pendukung, seperti telah diuraikan secara singkat pada pembahasan dalil-dalil hukum di atas.

3. Metode Penetapan Hukum melalui *Ta'arudh* dan *Tarjih*

Kata *ta'arudh* secara bahasa berarti pertentangan antara dua hal.¹³³

Pada dasarnya tidak ada pertentangan dalam kalam Allah swt. dan Rasul-Nya. Oleh sebab itu, adanya anggapan

¹³³ Sedangkan menurut istilah, seperti dikemukakan Wahbah al-Zuhaili (w. 2015 M): أَنْ يَقْتَضِيْ أَحَدُ الدَّلِيلَيْنِ حُكْمًا فِي وَاقْعَةٍ خَلَفُ مَا يَقْتَضِيْهِ الْدَّلِيلُ الْآخَرُ فِيهَا

"Bawa satu dari dua dalil menghendaki hukum yang berbeda dengan hukum yang dikehendaki oleh dalil yang lain."

Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamy* (Suriah: Dar al-Fikr, 1406 H/1986 M), hlm. 1173.

Ta'arudh antara dua atau beberapa dalil, hanyalah dalam pandangan Mujtahid, bukan pada hakikatnya. Dalam kerangka pikir ini, *ta'arudh* mungkin terjadi baik pada dalil-dalil yang *qath'i* maupun dalil yang *zhanni*. Bilamana dalam pandangan seorang mujtahid terjadi *ta'arudh* antara dua dalil, perlu dicari-kian jalan keluarnya, dan disini terdapat perbedaan pendapat, antara kalangan Hanafiah dan kalangan Syafi'iyah.¹³⁴

¹³⁴ Menurut kalangan Hanafiah, jalan yang ditempuh bilamana terjadi ta'arud secara global adalah: (1) *An-Naskh*, yaitu seorang mujtahid meneliti mana yang lebih dahulu turunnya ayat, atau diucapkan hadis, dan bila diketahui, maka dalil yang terdahulu dianggap telah di nasakh (dibatalkan) oleh dalil yang datang belakangan; (2) *Al-Tarjih*. Jika tidak tidak diketahui mana yang lebih dahulu, maka cara selanjutnya dengan tarjih, yaitu meneliti mana yang lebih kuat diantara dalil-dalil yang bertentangan itu dengan berbagai cara-cara tarjih yang dijelaskan secara panjang lebar dalam kajia Ushul Fiqh; (3) *Al-Jam'u wa al-Taufiq*. Jika tidak bisa di tarjih karena ternyata sama-sama kuat, maka jalan keluarnya dengan mengkromikan antara dua dalil itu; dan (4) Jika tidak ada peluang untuk mengkromikannya, maka jalan jalan keluarnya adalah dengan tidak memakai kedua dalil itu, dalam dalam hal ini seorang mujtahid hendaklah merujuk kepada dalil yang lebih rendah dalilnya. Misalnya, jika dua dalil yang bertentangan itu terdiri dari ayat-ayat Al-Qur'an, maka setelah tidak dapat dikompromikan, hendaklah merujuk kepada Sunnah Rasulullah, dan begitu seterusnya.

Adapun menurut kalangan Syafi'iyah, seperti dijelaskan Wahbah Zuhaili (w. 2015 M), jika terjadi ta'arud antara dua dalil, langkah-langkah yang bisa ditempuh adalah: (1) Dengan mengkromikan antara dua dalil itu selama ada peluang untuk itu, karena mengamalkan dua dalil itu lebih baik dari hanya mengfungsikan satu dalil saja. (2) Jika tidak dapat dikompromikan, jalan keluarnya adalah dengan jalan tarjih; (3) Selanjutnya jika tidak ada peluang untuk mentarjih salah satu dari keduanya, maka selanjutnya adalah

Tarjih menurut bahasa berarti membuat sesuatu cenderung (*al-tamyil*) atau mengalahkan (*al-taghib*).¹³⁵ Berdasarkan definisi ini diketahui bahwa dua dalil yang bertentangan dan akan di tarjih salah satunya itu adalah sama-sama *zhanni*. Berbeda dengan itu menurut kalangan Hanafiyah, dua dalil yang bertentangan yang akan di tarjih salah satunya itu bisa jadi sama-sama *qath'i*, atau sama-sama *zhanni*. Oleh sebab itu, mereka mendefinisikan tarjih sebagai upaya mencari keunggulan salah satu dari dua dalil yang sama atas yang lain. Dalam definisi itu tidak di batasi dengan dua dalil yang *zhanni* saja.¹³⁶

dengan meneliti mana diantara dua dalil itu yang lebih dulu datangnya. Jika sudah diketahui, dalil yang terdahulu dianggap telah dinasakh (dibatalkan) oleh dalil yang terkemudian, dan (4) Jika tidak mungkin diketahui mana yang terdahulu, jalan keluarnya dengan tidak memakai dua dalil tersebut dan mengamalkan dalil lainnya.

Baca Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamy* (Suriah: Dar al-Fikr, 1406 H/1986 M), hlm. 1176-1179, 1182-1184

¹³⁵ Menurut istilah, seperti dikemukakan oleh Ibn al-Hajib yang dikutip oleh Wahbah al-Zuhaili (w. 2015 M) adalah: **بِأَنَّهُ إِقْرَانُ الْأَمَارَةِ** (أَيُّ الدَّلِيلُ الظَّنِيْ بِمَا تَقَوُّى بِهِ عَلَى مَا يُعَارِضُهَا)

"Membandingkan dalil *zhanni* dengan melihat mana yang kuat untuk dapat di amalkan". Baca *Ibid*, hlm. 1185.

¹³⁶ Ali ibn Saif al-Din al-Amidi (w. 631 H) ahli Ushul Fiqh dari kalangan Syafi'iyah yang dikutip Wahbah al-Zuhaili (w. 2015 M) menjelaskan secara rinci metode tarjih. Metode tarjih yang berhubungan dengan pertentangan antara dua Nash atau lebih antara lain secara global adalah: (a) Tarjih dari segi sanad. Tarjih dari sisi ini mungkin dilakukan antara lain dengan meneliti rawi yang menurut jumhur ulama Ushul Fiqh, hadis yang di riwayatkan oleh perawi yang lebih banyak jumlahnya, didahulukan atas hadis yang lebih sedikit; (b) Tarjih dari segi matan yang mungkin dilakukan dengan beberapa bentuk, antara lain, bahwa bilamanterjadi pertentangan

Metode pertama dan kedua menurut hemat penulis adalah metode yang paling sering digunakan al-Jurjawi dalam mengungkap *maqâshid* nikah. Ketika tujuan pensyariatan itu didapati dalam teks *nash*, teks tersebut itulah sebagai tujuannya. Jika tidak ditemukan secara jelas dalam teks *nash*, ia merujuk kepada *'illat* yang terdapat dalam *nash* tersebut. Selain itu al-Jurjawi juga mengungkapkan maksud pensyariatan nikah dengan penalaran logika.

antara dua dalil tentang hukum suatu masalah, dalil yang melarang didahulukan atas dalil yang membolehkan; (c) Tarjih dari segi adanya faktor luar yang mendukung salah satu dari dua dalil yang bertentangan. Dalil yang didukung oleh dalil yang lain termasuk dalil yang merupakan hasil ijtihad, didahulukan atas dalil yang tidak mendapat dukungan.

Masih banyak lagi metode tarjih dan hal-hal yang berhubungan dengannya secara panjang lebar dibahas dalam kitab-kitab Ushul Fiqh. Baca *Ibid*, hlm. 1188-1199.

BAB V

DIMENSI *MAQASHID AL-SYARI'AH* DALAM PERNIKAHAN

Setelah menjelaskan hakikat dan hikmah nikah dalam tataran konsep menurut al-Jurjawi (w.1380 H/1961 M), penulis menguraikan sebuah formulasi tentang pernikahan dalam dimensi *maqâshid al-Syârî'ah* dilihat dari sisi *dharuriyah*, *hâjiyah* dan *tahsiniyah*.¹ Hal ini dimaksudkan untuk melihat nikah dalam kacamata *maqâshid* serta sebagai bahan acuan dan pandangan terhadap hikmah pensyariatan nikah yang telah dijelaskan oleh al-Jurjawi.

Para mujtahid dan pakar usul fikih (*Ushûliyyûn*) sudah mendeteksi bahwa pada setiap cabang syariah itu memiliki

¹ *Dharuriyah* adalah segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia, dalam arti apabila *dharuriyah* tidak terwujud, cederalah kehidupan manusia di dunia dan akhirat. *Hâjiyah* adalah kebutuhan sekunder, dimana bila tidak terwujudkan tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. *Tahsiniyah* adalah tingkat kebutuhan tersier, yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi dharuriyah dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Baca kembali T.M. Hasby Ash-Shiddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, hlm. 187.

tiga sifat yang tidak terlepaskan, yaitu '*illah*, hikmah dan *maqâshid*.² '*Illah* adalah sifat yang jelas dan tetap sehingga menjadi tolak ukur penentu hukum (*manâth al-hukm*). Hikmah adalah maslahat yang dihasilkan dari sebuah pensyariahan. Sedangkan *maqâshid* menurut Syeikh Alal al-Fasi (w. 1379 H/ 1974 M) adalah tujuan dan rahasia yang dilekatkan oleh Syariah pada setiap hukum yang disyariahkan.³

Nikah sebagai salah satu cabang syariah memiliki ketiga sifat tersebut. Ditinjau dari teori *Maqâshid al-Syarî'ah*, tujuan, fungsi atau hikmah pernikahan dapat dikategorikan kepada tiga bagian;⁴

² Wahbah az-Zuhaili, *Qadhbâyâ al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'âshir*, jld. II, cet. III (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), him. 77.

³ Alal al-Fasi, *Maqâshid al-Syariah wa Makârimuhâ*, cet. V (Dar al-Gharb al-Islami, 1993), hlm. 7.

⁴ Pengkategorian yang dilakukan dalam *maqashid daruriyât*, *tahsiniyât* dan *hajiyât* menunjukkan bahwa betapa pentingnya pemeliharaan lima unsur pokok (memelihara agama, jiwa, akal, harta dan kehormatan) itu dalam kehidupan manusia. Disamping itu pula pengkategorian itu mengacu tidak hanya pada pemeliharaan lima unsur, akan tetapi mengacu kepada pengembangan dan dinamika pemahaman hukum yang diciptakan oleh Allah Swt. dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia.

Dalam rangka pemahaman dan dinamika hukum Islam, pengkategorian dalam macam *maqashid* tersebut dapat pula dilihat dalam dua kelompok besar yaitu dari segi keduniyaan dan keakhreran. Pembagian maqashid ke dalam maqashid yang mengandung kemaslahatan duniawi dan ukhrawi, tidak dimaksudkan untuk menarik garis pemisah secara tajam antara dua orientasi kandungan hukum Islam itu. Sebab kedua aspek itu secara hakiki tidak dapat dipisahkan dalam hukum Islam.

Pada hemat penulis, *dharuriyât*, *hajiyât* dan *tahsiniyât*, maupun pembagian pada orientasi kandungan duniawiyah dan ukhrawiyah

A. *Dharriyyat*⁵

1. *Hifz al-Dîn*

Agama (*al-Dîn*) dapat diartikan ketundukan dan kepasrahan. Tunduk dan pasrah untuk menerima perintah Allah

adalah sangat penting. Kedua pembagian itu menunjukkan muatan dan skala prioritas dalam pengembangan hukum. Di samping itu dengan pembagian tersebut akan dapat menarik garis yang jelas antara lapangan (*majal*) hukum yang tidak boleh dilakukan ijihad.

⁵ *Dharury* diartrikan sebagai penuhan kebutuhan pokok yang mencakup lima hal penting, *hifdz al-din* (memelihara agama), *hifdz al-nafs* (memelihara jiwa), *hifdz al-aql* (memelihara akal), *hifdz al-mal* (memelihara harta), *hifdz al-irdh* (memelihara Kehormatan).

Lima hal ini telah dielaborasi secara mendalam sehingga menggambarkan pemaknaan yang sangat luas. *Hifdz al-din* (memelihara agama) menjadi *haq al-tadayyun* (hak Beragama) yaitu hak untuk beribadah dan menjalankan ajaran-agaran agama. Hak ini bukan hanya sekedar menjaga kesucian agama, namun juga membangun sarana ibadah dan menciptakan pola relasi yang sehat dalam menjalankan agama, baik antar sesama agama maupun dengan orang beda agama. Dengan demikian secara tidak langsung hak ini digunakan untuk menciptakan situasi kondusif untuk mengejawantahkan keberagamaan seseorang.

Hifdz al-nafs (menjaga jiwa) menjadi *haq al-hayat* (hak hidup). Hak ini bukan hanya sekedar sebagai alat untuk pembelaan diri,. Hak ini seharusnya diarahkan untuk menciptakan kualitas kehidupan yang lebih baik bagi diri dan masyarakat. Hak hidup harus diorientasikan pada perbaikan kualitas kehidupan manusia seutuhnya, bukan secara parsial.

Hifzh al-aql (memelihara akal), yaitu *haq al-ta'lim* (hak mendapatkan pendidikan) Menghargai akal bukan berarti hanya sekedar menjaga kemampuan akal untuk tidak gila ataupun mabuk. Orientasi penjagaan akal adalah pemenuhan hak intelektual bagi setiap individu yang ada dalam masyarakat. Termasuk dalam hal ini adalah terjadinya pencurian terhadap hak cipta, karya dan kreasi seseorang.

swt. secara lahir maupun batin. Bentuk kepasrahan dari dua arah ini dinamakan dengan agama yang sempurna. Ketundukan batin berperan sebagai pondasi (iman). Sedangkan ketundukan lahir adalah bangunannya (Islam). Upaya untuk memupuk keutuhan antara ketundukan lahir dan batin ini menempati pos penjagaan agama dari dalam.⁶

Penjagaan terhadap hal tersebut adalah masuk dalam kategori penjagaan terhadap akal, jaminan keamanan untuk karya intelektual.

Hifzh al-mal (memelihara harta), yaitu *haq al-amal* (hak bekerja). Hal ini tidak hanya diterjemahkan sebagai upaya untuk menjaga harta dari gangguan orang lain. Hak ini juga dapat diartikan sebagai hak seseorang untuk mendapatkan harta dengan cara yang halal, bekerja. Dalam arti luas, hak ini memberikan wewenang seseorang untuk membuka lapangan pekerjaan bagi orang lain. Dengan demikian, semua orang dapat mencicip hak harta dalam kehidupannya untuk mendapatkan kualitas hidup yang sejahtera.

Hifzh al-irdh (memelihara kehormatan) menjadi *haq al-ihtirom al-insani* (hak atas kehormatan manusia). Bukan hanya sekedar upaya untuk menjaga kehormatan diri dan keluarga dari tuduhan dan fitnah orang lain. Pelestarian adat dan budaya adalah bagian terpenting dalam menjaga kehormatan dan martabat masyarakat. Dalam konteks yang lebih luas, menjaga martabat dan kehormatan bangsa adalah termasuk dalam pembicaraan hak menjaga kehormatan.

Uraian ini menunjukkan bahwa penggunaan hak *dharury* adalah bukan hanya sekedar upaya defensive bagi setiap individu. Lebih dari itu, ia merupakan upaya represif yang seharusnya dihadiahkan untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia, agama, ekonomi, social, intelektual dan budaya. Baca lebih lanjut dalam Ridwan Jamal, *Maqashid al-Syariah dan Relevansinya dalam Konteks Kekinian*, 2016, journal.iain-manado.ac.id, hlm. 8-9.

⁶ Penjagaan agama dari luar meliputi empat hal. Pertama, perintah untuk berjihad. Kedua, perintah memberantas orang-orang murtad. Ketiga, perintah memberantas bid'ah. Dan keempat, perintah

Dalam kaitannya dengan ini, nikah juga merupakan bukti ketundukan pemeluknya terhadap perintah *Khalik*. Menurut Imam Mustofa,⁷ paling tidak dari sisi *hifz al-dîn* syariat nikah akan mengantarkan pelakunya kepada:

- a) Menjaga diri dari hal-hal yang haram.

Naluri seks merupakan naluri manusia terkuat yang selalu menuntut untuk disalurkan. Bila tidak disalurkan, ia akan cenderung menyimpang dan merusak. Pernikahan adalah cara yang alami, dan paling baik untuk menyalurkan naluri seks tersebut. Dengan pernikahan, tubuh akan menjadi segar, jiwa jadi tenang dengan menikmati hubungan yang halal, pandangan terpelihara, dan kehormatan akan terjaga. Pernikahan merupakan cara terbaik untuk memperoleh anak, memperbanyak keturunan, meletarikan hidup manusia serta memelihara nasab.

- b) Menjaga diri dari hal-hal yang keji.

Ketenangan hidup dan cinta serta kasih sayang keluarga dapat ditunjukkan dalam perkawinan. Orang-orang yang tidak melakukan penyalurannya dengan perkawinan akan mengalami ketidak-wajaran dan dapat menimbulkan kerusakan pada dirinya sendiri atau orang lain bahkan masyarakat, karena manusia

menjauhi kemaksiatan dan sangsi terhadap pelakunya. Baca lebih lanjut Muhammad 'Amud Shofy, *Gerbong Pemikiran*, hlm. 178.

⁷ Baca Imam Mustofa, *Keluarga Sakinah dan Tantangan Globalisasi*, Jurnal al-Mawardi Edisi XVIII, 2008, hlm. 230.

mempunyai nafsu untuk melakukan perbuatan yang tidak baik.

- c) Mengharapkan do'a dari anak yang sholeh.

Orang tua mendambakan anak-anaknya menjadi generasi yang berilmu dan sholeh. Jangankan ketika masih hidup, setelah wafatpun masih tetap terasa betapa berpengaruhnya jika memiliki anak-anak sholeh. Selain anak merupakan tanggungjawab orang tua, ternyata anak-anak yang sholeh bisa menjadi penyelamat dan penambah pahala ketika orang tua sudah tiada.⁸

- d) Memelihara diri dari godaan syaitan, mengendalikan keinginan atau gejolak syahwat.

Sudah menjadi kodrat Allah swt., manusia diciptakan berjodoh-jodoh dan mempunyai keinginan untuk berhubungan dengan laki-laki dan wanita. Dalam perkawinan untuk menyalurkan naluri seksual dan untuk menyalurkan cinta dan kasih sayang laki-laki dan wanita secara harmonis dan bertanggung jawab. Penyaluran cinta dan kasih sayang yang diluar perkawinan tidak akan menghasilkan keharmonisan dan tanggung jawab yang layak, karena didasarkan kebebasan yang tidak terikat oleh satu norma.

⁸ Do'a anak sholeh memiliki arti penting bagi orang tua karena pada dasarnya seorang anak memiliki hubungan yang paling dekat dengan orang tuanya, sehingga anak akan tulus dan ikhlas mendo'akan orang tuanya yang telah mendidik, membimbing dan mengarahkannya menjadi anak yang sholeh.

- e) Berupaya memperbaiki keluarga; membimbingnya kepada agama.

Hal ini diperlukan karena di dalam agama terdapat norma-norma dan nilai moral atau etika kehidupan. Keluarga yang di dalamnya tidak ditopang dengan nilai-nilai religius, atau komitmen agamanya lemah, atau bahkan tidak mempunyai komitmen agama sama sekali, mempunyai resiko empat kali lipat untuk tidak menjadi keluarga bahagia atau sakinah. Bahkan, berakhir dengan *broken home*, perceraian, perpisahan tidak ada kesetiaan, kecanduan alkohol dan lain sebagainya.⁹

2. *Hifz al-Nasl atau Hifz al-Nasb*

Manusia tercipta dengan disertai sarana untuk mempertahankan populasinya. Sarana ini berupa organ reproduksi dan keinginan dari diri manusia untuk mempunyai penerus. Yaitu, diciptakannya syahwat pada setiap manusia agar organ reproduksi yang sudah disediakan oleh Sang Pencipta dapat berfungsi sebagaimana mestinya. Syariah mengatur penggunaan organ reproduksi tersebut dengan diberlakukannya hukum pernikahan. Hukum pernikahan ini dibuat dalam rangka menjaga hak dan kewajiban suami istri dalam hidup berumah tangga, sebagai sarana dalam memberikan jaminan kehidupan bagi si anak. Yaitu adanya jaminan materi dari orang tua berupa kewajiban memberikan nafkah yang memungkinkan si anak dapat hidup dengan layak dan jaminan

⁹Baca Imam Mustofa, *Keluarga Sakinah*, hlm. 230.

pengasuhan dan pendidikan untuk anak agar dapat mengoptimalkan peran akal dalam kehidupannya kelak.

Tujuan utama dalam pernikahan adalah untuk mendapat keturunan. Bukan hanya sekedar pemenuhan kebutuhan seksual dan sejenisnya. Sedangkan anak ditempatkan dalam posisi sebagai akibat dari rangkaian rentetan prosesi pemenuhan hasrat tersebut. Dari situ muncul pertanyaan, apakah pernikahan dengan tujuan untuk meredam hasrat seksualnya tidak dianjurkan. Ataukah salah juga bila orang yang divonis tidak mendapatkan keturunan tetap melangsungkan pernikahan. Jawabannya adalah, mendapatkan keturunan memang menjadi tujuan utama dalam pernikahan, akan tetapi, hal itu tidak mengesampingkan tujuan yang lainnya. Dan dua contoh di atas merupakan tujuan yang setingkat di bawah dari tujuan utama.

Orientasi pernikahan menurut para ulama adalah ibadah, bukan melulu untuk sarana mengejar kesenangan dunia semata. Hal ini dapat dimengerti mengingat tujuan utama dari pernikahan adalah untuk mendapatkan keturunan. Anak sebagai tujuan utama dari pernikahan merupakan satu dari tiga aset yang dapat memberi manfaat bagi seseorang setelah dirinya meninggalkan alam fana ini. Untuk itu, hadis Nabi yang mengatakan bahwa beliau meminta umatnya untuk memperbanyak keturunan harus diimbangi dengan mutu dan kualitas keturunan kaum muslimin. Banyaknya kuantitas kaum muslimin tidak akan menjadikan Nabi bangga jika tidak diringi dengan perbaikan kualitas. Dapat dimengerti arti pentingnya perikahan dan mengapa nikah *mut'ah* dilarang dalam Agama. Dengan alasan perbaikan kualitas ini pula, ada

Ulama yang memeperbolehkan adanya pembatasan keturunan.

Secaramakro pernikahan memiliki tujuan; menjaga kelestarian kelangsungan umat manusia, melestarikan hidup manusia dan melanjutkan keturunan agar manusia tidak punah di dunia ini. Secara mikro, pernikahan memiliki tujuan; Mendapatkan anak/keturunan, cara terbaik untuk memperoleh anak, memperbanyak keturunan, melestarikan hidup manusia serta memelihara nasab. Naluri sebagai orang tua (keibuan atau kebapakan) akan tumbuh seiring dengan kelahiran anak, dan hidup terasa lebih lengkap dengannya, serta akan tumbuh perasaan ramah, cinta dan kasih sayang yang merupakan sifat-sifat yang baik untuk menyempurnakan watak kemanusiaan seseorang.

Anak merupakan aspek utama (pokok) dalam pernikahan. Pernikahan diselenggarakan untuk mendapatkan anak, melanjutkan keturunan agar manusia tidak punah di dunia. Menurut al-Ghazali yang dikutip Imam Mustafa, syahwat diberikan Allah swt. kepada manusia, agar mereka mendapatkan keturunan.¹⁰

¹⁰ Berbeda dengan sebagian fuqaha' lainnya yang memandang bahwa hakikat pernikahan adalah untuk memenuhi kebutuhan seksual, sedangkan mendapatkan keturunan adalah hasil atau akibat pernikahan. Bertitik tolak dari pemikiran ini Imam al-Ghazali berpendapat lebih baik menikah bagi mereka yang disibukkan beribadah, menuntut ilmu dan memiliki kekurangan atau penyakit, seperti impotensi. Dia juga berpandangan bahwa azal, onani dan aborsi diharamkan karena dapat memutus kelestarian eksistensi manusia. Dia juga milarang membujang dan sikap kerahiban berdasarkan argumentasi ini. Baca Imam Mustofa, *Keluarga Sakinah*, hlm. 230

Kemampuan Allah swt. menciptakan manusia sebenarnya tanpa batas, tidak mesti melalui pernikahan seperti penciptaan Adam. Hikmah yang terdapat dalam pernikahan adalah Allah swt. hendak menunjukkan qudrat dan menyempurnakan keajaiban ciptaan-Nya serta mewujudkan ketetapan-Nya dengan menciptakan makhluk melalui hukum sebab-akibat. Memperoleh anak (keturunan) pun tetap dianjurkan, sekalipun seseorang itu telah terpelihara dari godaan syahwat, sehingga tidaklah disukai bila seseorang menghadap kepada Allah swt. dalam keadaan membujang.

3. *Hifz al-Aql*

Ada tiga perangkat yang disediakan Allah swt. untuk dijadikan sumber pengetahuan. Pertama: indra. Kedua: akal dan ketiga: wahyu. Kedudukan akal menjadi sangat istimewa di antara ketiganya, dikarenakan dari dirinya lah manusia dapat dibedakan dari spesies lain. Tanpanya, manusia hanya berupa raga, tanpa arti tak berharga.¹¹

Akal adalah aset terpenting yang dimiliki manusia. Bermula dari adanya akal dalam diri manusia, Allah swt. dapat mengirimkan pengetahuan dari dua arah secara langsung. Dari panca indra, Allah swt. memfungsikan akal sebagai jembatan dalam menangkap sinyal pengetahuan yang tidak dapat dipahami oleh panca indra. Dari wahyu, Allah swt. memfungsikan akal sebagai penerjemah dalam menyingkap apa yang dimaksud Allah swt. dalam wahyunya.¹² Fungsi akal

¹¹ Baca lebih lanjut Abdul Halim Mahmud, *Al-Islam wa al-Aql*, cet. VI (Kairo: Dar al-Maarif, t.th.), hlm. 17-18

¹² *Ibid.*

sebagai sarana dalam memahami wahyu Allah swt. ini yang kemudian dijadikan standar dalam adanya taklif. Bermula dari adanya taklif ini, sifat penghambaan dan pengabdian untuk memakmurkan bumi resmi dimulai.

Mengingat pentingnya fungsi akal pada diri manusia, Allah swt. mensyariahkan penjagaan atasnya. Penjagaan terhadap akal harus dilakukan dari dua arah. Pertama, dari arah dalam, yaitu menggunakan dan mengeksplorasi kemampuan akal sehingga membawa kemaslahatan. Kedua, menjaga hal-hal yang dapat mengurangi ataupun menghilangkan fungsinya.¹³

Untuk yang pertama, syarak mengharuskan adanya pemberdayaan akal dengan cara menjadikan dirinya sebagai wadah pengetahuan. Hal ini dapat dicapai dengan adanya pemberian informasi yang memadai dan mengasahnya dengan selalu memberikan hal-hal baru. Untuk yang kedua, syara' memberikan penjagaan yang ketat agar ancaman disfungsi akal dari luar dapat ditanggulangi sedini mungkin.¹⁴

Tubuh yang memerlukan makanan dan nutrisi, akal juga membutuhkannya. Makanan otak berupa informasi dan pengetahuan. Kebiasaan memberikan pengetahuan menjadikan dirinya terangsang untuk terus tumbuh dan berkembang. Dari adanya rangsangan terhadapnya akal akan selalu cepat tanggap akan fenomena yang ada di sekitarnya. Salah satu tempat untuk pemenuhan makanan dan nutrisi otak adalah keluarga.

¹³*Ibid.*

¹⁴*Ibid.*

Keluarga merupakan benih akal penyusunan kematangan individu dan struktur kepribadian. Anak-anak mengikuti orang tua dan berbagai kebiasaan dan perilaku dengan demikian keluarga adalah elemen pendidikan lain yang paling nyata, tepat dan amat besar. Keluarga adalah salah satu elemen pokok pembangunan entitas-entitas pendidikan, menciptakan proses naturalisasi sosial, membentuk kepribadian-kepribadian serta memberi berbagai kebiasaan baik pada anak-anak yang akan terus bertahan lama. Keluarga memiliki dampak yang besar dalam pembentukan perilaku individu serta pembentukan vitalitas dan ketenangan dalam benak anak-anak karena melalui keluarga anak-anak mendapatkan bahasa, nilai-nilai, serta kecenderungan mereka, keluarga bertanggungjawab mendidik anak-anak dengan benar dalam kriteria yang benar, jauh dari penyimpangan. Untuk itu dalam keluarga memiliki sejumlah tugas dan tanggungjawab. Tugas dan kewajiban keluarga adalah bertanggungjawab menyelematkan faktor-faktor cinta kasih serta kedamaian dalam rumah, menghilangkan kekerasan, keluarga harus mengawasi proses-proses pendidikan, orang tua harus menerapkan langkah-langkah sebagai tugas mereka.¹⁵

Fungsi lembaga pendidikan keluarga, yaitu keluarga merupakan pengalaman pertama bagi anak-anak, pendidikan di lingkungan keluarga dapat menjamin kehidupan emosional anak untuk tumbuh dan berkembang di lingkungan keluarga akan tumbuh sikap tolong menolong, tenggang rasa sehingga tumbuhlah kehidupan keluarga yang damai dan

¹⁵Baca dalam Mohammad Baharun, *Islam Idealitas Islam Realitas*, (Jakarta: Gema Insani, 2012), hlm. 189.

sejahtera, keluarga berperan dalam meletakkan dasar pendidikan agama dan sosial.

a. *Hifz al-'Irdh*

Nikah dapat menjaga kehormatan jiwa dan membentengi kemaluan. Pernikahan adalah fitrah manusia, jalan yang sah untuk memenuhi kebutuhan ini adalah dengan 'aqad nikah (melalui jenjang pernikahan), bukan dengan cara kumpul kebo, melacur, berzina, lesbi, homo, dan lain sebagainya yang telah menyimpang dan diharamkan oleh Islam.

Sasaran utama dari disyariatkannya pernikahan dalam Islam di antaranya adalah untuk membentengi martabat manusia dari perbuatan kotor dan keji, yang dapat merendahkan dan merusak martabat manusia yang luhur. Islam memandang pernikahan dan pembentukan keluarga sebagai sarana efektif untuk memelihara pemuda dan pemudi dari kerusakan, dan melindungi masyarakat dari kekacauan.

b. *Hifz al-Mal*

Bersungguh-sungguh dalam mencari rizki yang halal untuk keluarga merupakan perintah agama. Kesadaran akan tanggung jawab terhadap isteri dan anak-anak, akan menumbuhkan sifat rajin dan bersungguh-sungguh dalam memperkuat bakat dan potensi diri seseorang. Ia akan cekatan dalam bekerja, mencari penghasilan, mengumpulkan kekayaan dan meningkatkan produktifitasnya.

B. *Hâjiyyât* (terhindar dari kesulitan)

1. *Hifz al-Nasl*

- a) Cara yang alami, dan paling baik untuk menyalurkan naluri seks, Menata pemenuhan kebutuhan seksual, Pemenuhan dorongan syahwat pada diri manusia.

Naluri seks merupakan naluri manusia terkuat yang selalu menuntut untuk disalurkan. Bila tidak disalurkan, ia akan cenderung menyimpang dan merusak. Pernikahan adalah cara yang alami, dan paling baik untuk menyalurkan naluri seks tersebut. Dengan pernikahan, tubuh akan menjadi segar, jiwa jadi tenang dengan menikmati hubungan yang halal, pandangan terpelihara, dan kehormatan akan terjaga.

- b) Memperbanyak populasi umat Islam, Rasulullah menyukai dan membanggakan umatnya yang banyak. Pernikahan dalam Islam sebagai satu sunnah Rasul saw. yang mulia memiliki banyak tujuan yang bermanfaat bagi insan. Di antara tujuannya yang paling agung adalah mendapatkan keturunan. Ini disebabkan karena anak-anak yang terlahir dari pernikahan yang syar'i akan melanggengkan keberadaan manusia di muka bumi, selama umur bumi masih ada. Selain itu, anak-anak tersebut akan memperbanyak umat manusia, terkhusus umat Rasulullah saw.

Memperbanyak keturunan sejalan dengan maqashid syariah (maksud syariah), yaitu *hifz al-nasl* (menjaga keturunan). Bahwa keluarga yang menjadi basis sosial paling mendasar dalam siklus kehidupan, memiliki

peran penting untuk memperluas syiar Islam. Keluarga pun harus menjadi tempat syiar pertama dan utama. Karena hubungan anak dan orang tua yang sangat dekatlah; yang menjadikan dakwah dalam tingkatan keluarga itu terikat sangat kuat. Dan tidak ada faktor pranata sosial yang lebih kuat memberi dorongan kepada seorang anak untuk berdakwah, melebihi peran keluarga.

c) Menghindari fitnah terhadap suami isteri.

Dalam keluarga, peran seorang istri penting sekali. Dia wajib menjaga nama baik keluarga dan menghindari adanya fitnah. Agar terhindar dari fitnah, seorang istri harus mengetahui batas-batas yang berkaitan dengan pola hidup dalam keluarga, seperti pola interaksi, cara berbicara, berpakaian dan lain sebagainya. Sedapat mungkin, dia bisa memiliki ciri-ciri sebagai seorang istri yang salehah.

Dalam agama Islam, seorang istri tidak boleh bergaul secara "bebas" dengan orang yang bukan mahramnya. Ini tidak berarti agama melarang atau mengekang secara ekstrem pola interaksi seorang istri. Bukan berarti seorang istri tidak bisa bersilaturahmi. Tetapi lebih kepada bentuk kehati-hatian agar istri dan keluarganya terhindar dari fitnah orang lain. Secara etika, seorang istri yang bergaul bebas dengan orang yang bukan mahramnya sangat tidak pantas. Apalagi dilakukan tanpa sepengatuhuan suaminya. Agar fitnah tidak muncul dalam keluarga, seorang istri mesti menjaga

pergaulan dan membatasi berinteraksi dengan orang-orang yang tidak penting. Selain bisa menimbulkan fitnah, hal itu juga dapat memicu timbulnya rasa cemburu suami yang pada akhirnya bisa mengakibatkan percekatan dan pertengkarannya.

Hal lain yang menimbulkan fitnah adalah cara berbicara yang tidak baik. Contohnya, berbicara dengan nada keras sambil tertawa kencang. Hal ini berlawanan dengan sifat dasar wanita yang lembut dan berbicara pelan. Bila seorang istri menyadarinya, dia tidak melampaui batasan tersebut.

Kemudian cara perpakaian juga memegang peran penting. Seorang istri hendaknya berpakaian yang sopan dan wajar. Menurut ajaran Islam, cara berpakaian istri yang benar adalah menutupi seluruh anggota badan, terutama aurat. Hampir seluruh anggota tubuh wanita adalah aurat, kecuali muka dan telapak tangan. Wanita yang dapat menjaga auratnya, kecuali buat suaminya, adalah wanita yang mulia. Dengan menjaga auratnya berarti dia telah menjaga dirinya sendiri. Sekarang ini, fitnah karena cara berpakaian sangat banyak ditemui. Perkembangan teknologi telah menggeser budaya, terutama dalam cara berpakaian dimana tidak memperhatikan lagi adat ketimuran. Aurat bukan lagi "barang" yang istimewa. Kaum wanita sering terjadi malah bangga mempertontonkan auratnya. Dengan modal rok mini dan pakaian ketat, mereka menunjukkan lekuk tubuhnya yang seksi.

Ironisnya, bukan hanya kaum muda yang melakukan, ibu-ibu dan para istri pun ikut juga mempraktekkan. Kadangkala, mereka yang melakukan adalah mereka yang tahu aturan agama tapi melanggarnya. Disinilah peran seorang suami dan kerabat untuk mengingatkannya. Kalau mereka mengetahui akibat buruknya, mungkin kaum wanita tidak akan melakukannya. Maraknya kasus-kasus pelecehan seksual dan perkosaan diantaranya disebabkan oleh cara berpakaian yang seksi ini. Karena dengan penampilan yang serba minor dan seksi, bagian-bagian sensitif tubuh wanita kelihatan dan merangsang nafsu sahwat laki-laki.

Karena itu, kaum wanita khususnya ibu-ibu dan para istri, hendaknya menjaga diri dan keluarga mereka dari hal-hal yang merugikan. Keluarga harmonis yang berpegang teguh pada syariat Islam insya Allah swt. akan dijauhkan dari fitnah dan hal-hal yang dapat mencelakakan diri dan keluarga. Dengan demikian, harapan memiliki keluarga yang *sakinah, mawaddah, wa rahmah* bisa tercapai.

d) Mewujudkan kerjasama.

Membangun kerjasama dalam keluarga akan semakin meningkatkan kedekatan dan melancarkan komunikasi yang ujung-ujungnya membuat keluarga semakin mengenal satu sama lain. Hal ini sangat penting untuk mencegah terjadinya konflik dalam keluarga. Sebagai suami bisa mengajak keluarga untuk bersih-bersih rumah bersama dan memberi tugas masing-masing

kepada mereka sesuai umur dan kemampuan. Selain bisa membersihkan lebih cepat, bekerja bersama-sama tentu akan mengasyikkan.

- e) Pembagian tugas dalam rumah tangga akan membuat hidup lebih teratur.

Adanya pendistribusian beban tanggung jawab antara suami dan isteri yang menumbuhkan kenyamanan dan kebahagiaan mereka berdua serta tertatanya kehidupan berkeluarga. Dengan adanya kerjasama membuat hati tidak lagi dipenuhi oleh urusan rumah tangga. Berganti kesibukan rumah membuatnya nyaman dalam mencari penghidupan. Seandainya manusia tidak memiliki syahwat, niscaya ia tidak akan mau tinggal di rumah sendirian. Bila urusan rumah tangga dikerjakan sendiri, niscaya tidak ada lagi waktu untuk menuntut ilmu dan bekerja. Isteri shalihat adalah isteri yang berguna bagi rumah tangga dan membantu agama dengan cara seperti itu.

- f) Membentuk masyarakat mikro “keluarga”

Pernikahan akan membentuk hubungan kekeluargaan, melanggengkan perasaan cinta, memperkuat hubungan kemasyarakatan. Saling menopang, membantu dan menyayangi akan menciptakan tatanan masyarakat yang kuat dan sejahtera. Kebahagiaan masyarakat dalam keluarga dapat dicapai dengan adanya ketenangan dan ketenteraman anggota-anggota keluarga. Ketenangan dan ketenteraman keluarga tergantung kepada keberhasilan pembinaan yang harmonis

antara suami isteri dalam suatu rumah tangga. Keharmonisan diciptakan oleh adanya kesadaran anggota keluarga menggunakan hak dan pemenuhan kewajiban.

2. *Hifz al-Mâl*

Harta adalah sesuatu yang berharga dan dapat disimpan untuk kemudian digunakan ketika dibutuhkan. Sifat kehartaan suatu benda dapat diketahui dari penggunaannya oleh masyarakat luas sebagai sesuatu yang mempunyai nilai dan dapat digunakan untuk alat tukar. Ruang lingkup harta bukan melulu pada benda melainkan cakupannya melebar pada manfaat dan hak. Selain itu harta mesti juga dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Hal ini dapat dilakukan dengan cara:

- a) Memberi nafkah terhadap kerabat (keluarga).
- b) Menghindari kekurangan harta (finansial) dari sang isteri.

C. *Tahsiniyyât (Akhlak/Pelengkap)*

1. *Hifz al-Din*

- a. Menghaluskan akhlaq dan Bersabar terhadap akhlak pasangan.
- b. Melawan hawa nafsu
- c. Pandangan terpelihara.
- d. Menguatkannya untuk beribadah, menyibukkan diri dengan membimbing dirinya dengan ibadah, menyibukkan diri dengan membimbing keluarganya dengan ibadah, Isteri menyebabkan suami meningkatkan

ibadah lainnya dan Tanggung jawab laki-laki (suami/ayah) menyuruh keluarganya untuk shalat.

2. *Hifz al-Nafs*

- a. Mendatangkan ketenangan dan kenyamanan, Perealisan rasa ketenteraman jiwa, melapangkan jiwa, Jiwa jadi tenang dengan menikmati hubungan yang halal.
- b. Memberikan waktu istirahat bagi jiwa dan menghiburnya dengan duduk bersama keluarga, memandang dan bersenda gurau dengan mereka akan membuat hati menjadi rileks.
- c. Melanggengkan perasaan cinta.
- d. Naluri sebagai orang tua (keibuan atau kepabakan) akan tumbuh seiring dengan kelahiran anak, dan hidup terasa lebih lengkap dengannya, serta akan tumbuh perasaan ramah, cinta dan kasih sayang yang merupakan sifat-sifat yang baik untuk menyempurnakan watak kemanusiaan seseorang.
- e. Tubuh akan menjadi segar.
- f. Umur orang yang menikah secara rata-rata lebih lama dibandingkan dengan orang tidak menikah.

3. *Hifz al-Aql*

Pengasuhan anak erat kaitannya dengan kemampuan suatu keluarga atau komunitas dalam hal memberikan perhatian, waktu, dan dukungan untuk memenuhi kebutuhan fisik, mental, dan sosial anak-anak yang sedang dalam masa pertumbuhan. Orang tua yang berperan dalam melakukan pengasuhan pada kasus ini terdiri dari beberapa definisi yaitu ibu, ayah, atau seseorang yang berkewajiban membimbing

atau melindungi. Orangtua merupakan seseorang yang mendampingi dan membimbing anak dalam beberapa tahap pertumbuhan, yaitu mulai dari merawat, melindungi, mendidik, mengarahkan dalam kehidupan baru anak dalam setiap tahapan perkembangannya untuk masa berikutnya.¹⁶

Kemudian pengasuhan merupakan tugas membimbing, memimpin, atau mengelola. Mengasuh anak artinya mendidik dan memelihara anak, mengurus makan, minum, pakaian, dan keberhasilannya dalam periode pertama sampai dewasa. Pengasuhan atau disebut juga parenting adalah proses mendidik anak dari kelahiran hingga anak memasuki usia dewasa. Tugas ini umumnya dikerjakan oleh ibu¹⁷ dan ayah

¹⁶ Baca Istina Rakhmawati, 2015, *Peran Keluarga dalam Pengasuhan anak*, Jurnal Bimbingan Konseling Islam, Vol.6, No.1, Juni 2015, hlm. 4-5.

¹⁷ Al-Jurjawi mengemukakan hikmah pemeliharaan anak oleh ibunya. Di antaranya: *Pertama*, dalam soal kehidupan ke masyarakat, fungsi perempuan berbeda dari laki-laki. Bantuan kasih sayang terhadap anak dan pendidikan anak lebih utama diserahkan kepada ibu. Keistimewaan ibu dalam hal ini sangat dibutuhkan pada masa kanak-kanak. *Kedua*, ibu lebih banyak bergaul dengan anak dibanding ayah dan lebih tahu dalam soal pakaian, makanan, minuman serta kesehatan dan lain-lain. Hikmah pengasuhan anak laki-laki sampai tujuh tahun dan anak perempuan sembilan tahun karena anak laki-laki pada usia tujuh tahun telah dapat membantu dirinya untuk memulai mengetahui tentang sesuatu, tata cara sopan santun atau bergaul dengan lingkungan. Adapun anak perempuan sampai sembilan tahun karena ia memerlukan waktu yang agak panjang untuk bisa memelihara dirinya. Dalam hal ini ibu lebih banyak mengerti keadaan anak perempuan. Setelah masa ini berakhir, baru diserahkan kepada ayahnya atau orang lain sebagai penggantinya. Baca dalam Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat*, juz. II, hlm. 69-71.

(orang tua biologis). Namun, jika orang tua biologis tidak mampu melakukan pengasuhan, tugas tersebut dapat dilakukan oleh kerabat dekat termasuk kakak, nenek dan kakek, orang tua angkat, atau oleh institusi seperti panti asuhan (*alternative care*). Selanjutnya pengasuhan mencakup beragam aktivitas yang bertujuan agar anak dapat berkembang secara optimal dan dapat bertahan hidup dengan baik, bisa menerima dan diterima oleh lingkungannya.¹⁸

Bila pola pengasuhan anak tidak tepat, hal itu akan berdampak pada pola perilaku anak. Apalagi jika anak meniru perilaku orang-orang di luar rumah yang cenderung negatif. Pola pengasuhan yang intens akan membentuk jalinan hubungan kuat di antara orang yang diidentifikasi dan orang mengidentifikasi (anak dengan orang yang membimbing). Dengan demikian, anak yang benar-benar melakukan identifikasi cenderung mencari figur yang dapat diterima dan sesuai dengan proses pembentukan dirinya. Adapun mereka yang telah terbebas dari beban dan tekanan diri dan lingkungannya akan dengan mudah menjalankan proses identifikasi yang sesuai dengan kemampuan dan potensi dirinya.¹⁹

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa pengasuhan anak menjadi penting dalam membentuk karakter, moralitas, pengetahuan, keterampilan, dan life skill yang memadai bagi anak. Oleh sebab itu, kerja sama semua agen sosialisasi baik keluarga, sekolah, dan masyarakat menjadi solusi terbaik demi suksesnya anak. Khusus bagi keluarga, tugas

¹⁸ Baca kembali Istina Rakhmawati, 2015, *Peran Keluarga*, hlm. 4-5.

¹⁹ *Ibid.*

dan tanggung jawab dalam menukseskan pengasuhan anak sejak dini sangat besar, mengingat dari keluargalah seorang anak lahir dan berkembang. Pola asuh dan lingkungan keluarga sangat menentukan pola pikir, kebiasaan, dan kemampuan memotret kehidupan dunia yang penuh kompetisi, aktualitas, dan dinamika.

4. *Hifz al-Nasl*

- a. Pernikahan adalah tiang keluarga yang teguh dan kokoh.

Hal ini diempuh dengan sesegera mungkin menyelesaikan masalah sekecil apapun yang mulai timbul dalam kehidupan keluarga. Keluarga sebagai unit terkecil jangan sampai longgar, karena kelonggaran hubungan akan mengakibatkan kerapuhan hubungan. Jika terjadi krisis atau benturan dalam keluarga, prioritas utama adalah keutuhan rumah tangga. Rumah tangga harus dipertahankan sekuat mungkin. Hal ini dilakukan dengan menghadapi benturan yang ada dengan kepala dingin dan tidak emosional agar dapat mencari jalan keluar yang dapat diterima semua pihak. Jangan terlalu gampang mencari jalan pintas dengan memutuskan untuk bercerai.

- b. Menyempurnakan saling tolong dalam kehidupan
- c. Adanya pendistribusian beban tanggung jawab antara suami dan isteri.

Pembagian tugas dalam rumah tangga akan membuat hidup lebih teratur. Kesadaran akan tanggung jawab terhadap isteri dan anak-anak, akan menumbuhkan

sifat rajin dan bersungguh-sungguh dalam memperkuat bakat dan potensi diri seseorang. Ia akan cekatan dalam bekerja, mencari penghasilan, mengumpulkan kekayaan dan meningkatkan produktifitasnya.

- d. Memberdayakan orang yang lemah dan mewujudkan kemaslahatannya.
- e. Akan membentuk hubungan kekeluargaan, Pembentukan keluarga yang baik.
- f. Membuat hati tidak lagi dipenuhi oleh urusan rumah tangga.
- g. Mengembangkan diri dan membinanya dengan kepemimpinan, pengaturan dan menunaikan hak-hak keluarga.
- h. Mengharapkan syafaat dari anak yang meninggal sebelum dewasa.
- i. Mengikat hubungan kemasyarakatan, Memperkuat hubungan kemasyarakatan, Saling menopang, membantu dan menyayangi akan menciptakan tatanan masyarakat yang kuat dan sejahtera.

5. *Hifz al-Mâl*

- a. Kesadaran akan tanggung jawab terhadap isteri dan anak-anak, akan menumbuhkan sifat rajin dan bersungguh-sungguh dalam memperkuat bakat dan potensi diri seseorang. Orang-orang yang belum berkeluarga jarang memikirkan hari depannya, masih berpikir untuk hari ini, setelah kawin barulah memikirkan bagaimana caranya mendapatkan bekal untuk kebutuhan keluarga. Dan tindakannya masih dipengaruhi oleh emosinya sehingga kurang mantap dan

Dimensi Maqashid al-Syari'ah dalam Pernikahan

kurang bertanggung-jawab. Rumah tangga dapat menimbulkan semangat bekerja dan bertanggung-jawab serta berusaha mencari harta yang halal.

- b. Ia akan cekatan dalam bekerja, mencari penghasilan, mengumpulkan kekayaan dan meningkatkan produktifitasnya.

BAB VI

ESENSI NIKAH

Di lihat dari pemaparan al-Jurjawi (w. 1380 H/1961 M) tentang hikmah pensyariatan (maksud dan tujuan) nikah, pola fikir beliau dalam mengungkap hikmah nikah, serta dari uraian tentang dimensi *maqâshid al-syarî'ah* dalam pernikahan, dapat diberikan beberapa ulasan sebagai *natijah* dari pembahasan ini.

Pertama. Al-Jurjawi sepakat meletakkan batasan hubungan dua jenis manusia dalam satu forum yang berpayung hukum yaitu pernikahan. Dari itu dicetuskan hukum-hukum yang mendetail tentang hak-hak dan kewajiban bagi kedua pihak dalam pertalian ini. Bentuk riil dari *maqâshad* ini adalah syariah yang berwujud dorongan untuk menikah, larangan hubungan intim di luar nikah dalam derajat *dharûriyyât*, mencegah bentuk-bentuk godaan dengan cara beradab agung sebagai penyempurnanya (*mukammil* dalam derajat *hâjiyyât*), dibolehkannya poligami (beserta syarat-syarat ketatnya), dibolehkannya talak (serta syarat-syaratnya) dalam derajat *hâjiyyât*. Dalam term *maqâshid* ini dapat disebut dengan *Tanzhîm al-'alâqah bain al-Jinsain* / تنظيم العلاقة بين الجنسين (mengatur ikatan antar dua jenis manusia).

Pernikahan telah dimaklumi sebagai *sunnatullah* yang merupakan suatu cara yang dipilih oleh Allah swt. sebagai jalan bagi makhluk-Nya untuk berkembang biak, dan melestarikan hidupnya. Dapat dikatakan bahwa tujuan Islam mensyariatkan perkawinan adalah untuk mengatur tata cara pengabsahan hubungan suami istri di antara dua insan yang berlainan jenis. Sedangkan pada sisi lain, tujuan perkawinan adalah untuk melindungi dan memelihara moral umat. Karena dalam perkawinan ditetapkan antara hak dan kewajiban setiap individu, baik suami dan istri, sehingga terbina ketenteraman jiwa, bukan hanya sekedar hubungan syahwat. Selain itu menuhi kebutuhan seksual merupakan hal yang sangat penting dalam tujuan pernikahan, karenanya hampir semua pakar mengedepankan seksual ini dalam defenisi perkawinan (pernikahan) yang mereka formulasikan masing-masing.

Hasrat seksual merupakan naluri setiap makhluk, tak terkecuali manusia. Bahkan Freud sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab (lahir. 1363 H/1944 M) dalam bukunya “Pengantin *al-Qurân*; Kalung Permata Buat Anak-anakku” menyatakan bahwa seluruh aktivitas manusia didorong oleh kebutuhan tersebut, sampai-sampai anak yang menyusu atau mengisap jarinya pun dilukiskan oleh ilmuwan itu sebagai pengejawantahan dari dorongan seksual. Sekalipun ia sendiri –Quraish Shihab- tidak membenarkan pendapat itu secara keseluruhan. Namun terlepas dari benar dan tidaknya pernyataan Freud itu, pastinya bahwa dorongan seksual memang besar. Naluri kecintaan kepada lawan seks menjadikan ma-

nusia mampu melanjutkan generasi dan membangun dunia ini.¹

Besarnya dorongan dan hasrat seksual itu pun digambarkan oleh *al-Qurn* yang tampak pada pribadi sahabat. Pada awal-awal diwajibkannya puasa, masyarakat pada saat itu berkeyakinan bahwa makan, minum, dan hubungan senggama suami isteri hanya boleh dilakukan sebelum tidur di malam hari. Sehingga bila mereka –suami dan isteri- atau salah satu di antara keduanya sudah tidur, ketiga jenis kegiatan itu termasuk berhubungan badan tidak boleh dilakukan.

Karena itulah, Qays ibn Shurmah salah seorang sahabat nabi dari golongan Anshar suatu ketika di bulan Ramadhan ia langsung tidur setelah melaksanakan shalat Isya sementara ia belum makan dan minum. Akhirnya di saat ia terbangun dari tidurnya, ia melanjutkan puasa tanpa makan dan minum sebelumnya, sehingga ia pun merasa cukup kelelahan dan lapar. Demikian pula dengan 'Umar ibn al-Khattab, suatu ketika ia menggauli isterinya di malam hari bulan Ramadhan setelah isterinya itu tidur.² Apa yang dilakukan oleh keduanya –Qays dan 'Umar- disampaikan kepada Nabi, turunlah firman Allah swt., yaitu QS. al-Baqarah/2 : 187.

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ
لِبَاسٌ لَهُنَّ عِلْمَ اللَّهِ أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَاثُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ
وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا

¹ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an; Kalung Permata Buat Anak-anakku*, Cet. I (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 78-79.

² *Ibid.*

حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبِيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ
ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka itu adalah pakaian bagimu, dan kamu pun pakaian bagi mereka; Allah swt. mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah swt. mengampuni kamu dan memberi maaf kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah swt. untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam....³

Al-Sya'arawiy (w. 1419 H/1998 M) ketika menafsirkan ayat di atas, ia mengatakan bahwa kalimat *takhtanun anfusakum* "tidak dapat menahan nafsumu" mengajarkan bahwa manusia memang tidak kuat untuk berpuasa (menahan diri) sepanjang waktu dari hasrat dan syahwat seksual, sehingga Allah swt. memberikan *rukhsah* atau keringanan kepada mereka.⁴

³ Lihat Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 29.

⁴ Lihat Mutawalliy al-Sya'arawiy, *Tafsîr al-Sya'arâwiyy*, jil. II (Kairo: Dar al-'Ulum, t.th.), hlm. 29. Hal ini sejalan dengan riwayat al-Bukhariy dari al-Barra' ibn 'Awib bahwa ketika turunnya ayat yang memerintahkan puasa Ramadhan, orang-orang pada saat itu tidak "mendakati" isteri-isteri mereka selama bulan Ramadhan, sementara banyak di antara suami yang tidak mampu menahan diri dari hasrat seksual itu hingga akhirnya Allah menurunkan firman-Nya 'alimallâhu annakum kuntum takhtânun anfusakum., lihat Abu 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhariy, *al-Jâmi' al-Shâhîh*, jil. IV Cet. III (Beirut: Dar ibn Katsir, 1987), h. 1639.

Ini berarti pemenuhan kebutuhan seksual merupakan sebuah desakan yang harus tersalurkan. Allah swt. menciptakan jalur pernikahan sebagai sarana untuk menyalurkan desakan tersebut. Ini juga membuktikan kemuliaan manusia yang berbeda dengan makhluk lain. Pernikahan bagi manusia dalam pandangan agama tidak sebatas jalan berhubungan seks tapi lebih daripada itu pernikahan merupakan sarana untuk mengabdi dan beribadah kepada Allah swt.⁵

⁵Dalam pandangan Barat, untuk memenuhi kebutuhan seksual tidak harus melalui perkawinan. Bahkan di Amerika banyak kaum cendikiawan modern menentang lembaga seksual dan perkawinan menurut agama. Mereka mendukung model perkawinan percobaan (*trial marriage*) diberitakan dalam majalah *Time* edisi 14 April 1967 hal. 10 dan 12, sebagaimana dikutip Hammudah Abd al-'Athi terdapat tiga bentuk perkawinan. *Pertama*, kawin percobaan selama satu tahun. *Kedua*, kawin bersyarat (*term marriage*) yaitu kawin dikontrak dalam jangka waktu tertentu. Sehabis jangka waktu itu, keduanya bisa menentukan untuk hidup bebas kembali atau mengukuhkan perkawinan. *Ketiga*, hidup bersama tanpa nikah (*companionate marriage*) dengan kesepakatan tanpa anak. Lihat Dadang Hawari, *Al-Quran: Ilmu Kesehatan Jiwa dan Jiwa* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1997) hlm. 231.

Model perkawinan yang demikian menyebabkan struktur keluarga yang dibangun menjadi tidak teratur dan tidak jelas. Masalah-masalah kehidupan keluarga yang semakin kompleks banyak dihadapi oleh keluarga semacam ini di akhir abad 20. Ketidakjelasan struktur keluarga dinyatakan pula oleh Graham Allan dari University of Southampton: "Di Barat, demografi keluarga tengah mengalami pergeseran. Batasan keluarga dan kewajiban tiap anggotanya kian longgar. Bentuk ideal keluarga dan hubungan-hubungan yang ada di dalamnya kian tidak jelas.

Dengan kelonggaran kewajiban terhadap keluarga memungkinkan rasa tanggung jawab pun longgar, dan jika tanggung jawab

Dapat dipahami dari esensi nikah yang dikemukakan al-Jurjawi bahwa persepsi Islam terhadap fitrah manusia senantiasa dihubungkan dengan naluri seks. Islam memandang bahwa naluri seks memerlukan penyaluran biologis dalam bentuk pernikahan. Islam tidak menganggap bahwa naluri seks merupakan suatu yang jahat dan tabu bagi manusia. Tetapi Islam sangat menentang penyimpangan seks, perbuatan seks yang menyimpang semacam homoseksual/gay⁶ yang dapat merusak eksistensi fitrah manusia.

longgar, keutuhan keluarga semakin rentan terhadap permasalahan-permasalahan yang dihadapi. Kelonggaran dan lemahnya kaidah hukum yang terkait dengan keluarga secara otomatis akan menjadikan keluarga hanya sebagai tempat singgah. Menurut Graham, di Barat, satu-satunya elemen yang masih bertahan mungkin hanya kedudukannya sebagai institusi privat. Sehingga sekarang berkembang pesat teori-teori privatisasi keluarga yang sering dikaitkan dengan industrialisasi. Baca lebih lanjut Ensiklopedia Ilmu-ilmu Sosial. artikel, "Grajam Allar", oleh Adam Kuper & Jessica Kuper, alih bahasa haris Munandar. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000). hlm. 38-39. Dan Jalaluddin Rahmat, *Pengantar dalam Murtadha Mutahari, Perspektif al-Quran tentang Manusia dan Agama* (Bandung: Mizan, 1998). hlm. 39.

⁶ Homoseks adalah hubungan biologis antara sesama jenis kelamin dalam hal ini antara laki-laki dengan laki-laki (*gay*). Homoseksual (*liwath*) dilakukan dengan cara memasukkan penis (*dzajar*) ke dalam anus (*dubur*) atau dengan cara lainnya untuk mendapatkan orgasme atau puncak kenikmatan (*climax of the sex act*). Dalam perspektif sejarah, hal ini sudah pernah terjadi pada zaman Nabi Luth as., di mana *al-qurân* menceritakan kaum Luth sebagai kaum terkenal memiliki sifat-sifat homoseksual. Mereka tidak mengawini perempuan, melainkan sangat gemar melakukan hubunga seks dengan sesama laki-laki. Baca dalam Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, VI (Libanaon: Dar al-Fikr, 1968), hlm. 10-11; Kutbuddin Aibak, *Fikih Kontemporer*, (Surabaya: Teras, 2014), hlm. 108.

Hukum Islam senantiasa memperhatikan kemaslahatan manusia dalam menghadapi masalah kehidupannya, salah satunya terkait dengan subsatansi jiwa yang berasal dari kehendak hawa nafsu manusia yang ingin melampiaskan seks di luar ketentuan hukum Islam. Penyimpangan biologis yang melanggar fitrah manusia seperti perkawinan sejenis (gay) dalam hukum Islam ditentang secara keras, karena telah menyalahi aturan yang telah ada dalam *al-Qurâن* dan Hadits sebagai dasar hukum Islam yang telah ada.

Dalam ketentuan teknis, hukum Islam meliputi hukum wajib, Sunnah, makruh, mubah dan haram. Dapat dipahami bahwa wilayah pembahasan hukum Islam hanya menyangkut dimensi lahiriyah manusia dalam hal ini perbuatan-perbuatan yang dilakukan manusia, tidak menyangkut aspek pikiran, keyakinan, aktivitas hati atau segala sesuatu yang bersifat batiniyah seperti orientasi seksual seseorang atau hal lainnya yang bersifat *immaterial*. Hukum Islam tidak bicara soal orientasi seksual, melainkan bicara soal perilaku seksual. Karena hukum hanya menyentuh hal-hal yang dapat dipilih manusia secara bebas. Orientasi seksual adalah kodrat, sementara perilaku seksual adalah pilihan. Hukum Islam selalu tertuju kepada perbuatan yang dikerjakan manusia dengan pilihan bebas, bukan sesuatu yang bersifat kodrati di mana manusia tidak dapat memilih.

Kontribusi pemikiran al-Jurjawi dengan konteks kekinian terutama di Indonesia adalah bahwa apapun alasannya nikah dengan sesama jenis hukumnya tetap haram. Kompilasi hukum Islam (KHI) secara tegas menyatakan melarang perkawinan sejenis (gay), karena dalam KHI mengatur tentang

pekarungan yang bersifat heteroseksual, yaitu ikatan batin dan biologis antara laki-laki dan perempuan.⁷ Dalam Fatwa MUI Nomor 57 Tahun 2014 tentang lesbian, gay, sodom, dan pencabulan, dengan tegas MUI memfatwakan bahwa pelaku sodom (*liwâth*) baik lesbian maupun gay hukumnya adalah haram dan merupakan bentuk kejahatan, dikenakan hukuman *ta'zîr* yang tingkat hukumannya bisa maksimal yaitu sampai pada hukuman mati. Demikian juga dalam hal korban dari kejahatan (jarîmah) homoseksual, sodom, dan pencabulan adalah anak-anak, pelakunya juga dikenakan pemberatan hukuman hingga hukuman mati.⁸

Kedua. Dari ikatan pertalian antar dua jenis manusia melalui payung hukum syariah (beserta hukum positif (majoritas), menurut al-Jurjawi akan membuat hasil berupa reproduksi. Jika *maqshad* pertama dalam ruang gerak keluarga⁹ adalah wasilah bagi *maqshad* kedua ini, hasilnya

⁷ Baca ketentuan pasal 1 huruf a dan d, Pasal 29 ayat (3) serta pasal 30 Kompilasi Hukum Islam. Lihat juga Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.

⁸ Lihat: Fatwa MUI Nomor 57 Tahun 2014, tentang Lesbian, Gay, Sodom, dan Pencabulan.

⁹ Seperti yang sudah disebutkan pada bab dua bahwa dalam tataran praktis yang dinaungi oleh empat ruang gerak dari lima *maqâshid al-kulliyah* yang sudah mendinasti begitu lamanya, Jamaluddin mengembangkannya menjadi dua puluh (24) *maqâshid*. Sebab gerak *Maqâshid al-syârî'ah* diterapkan (di-*tathbq*-kan) dalam empat ruang gerak. Dan dalam tiap ruang gerak ini *al-maqâshid al-kulliyah* ini tidak mesti berjumlah lima buah. Empat ruang gerak ini adalah: ruang individu, ruang keluarga, ruang umat, dan ruang kemanusiaan. Baca kembali Jamaluddin Muhammad Athiyyah, *Nahwu Taf'îl maqâshid al-syârî'ah*, cet. II (Virginia, AS: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 132.

berupa menjaga populasi lewat reproduksi, menjadi *maqshad* juga layaknya menjaga jiwa dan akal yang menjadi wasilah bagi keberagamaan (*hifzh al-tadayyun*).

Hubungan pertalian antar dua jenis gender dalam ikatan pernikahan adalah hal yang disyariahkan, tentunya buah dari pertalian ini membawa hasil reproduksi. Jika pertalian hubungan dalam pernikahan digolongkan pada *Maqâshid al-Syarîah*, sudah barang tentu hasilnya pun dimasukkan juga dalam *Maqâshid al-Syarîah* dalam ruang gerak keluarga. Dalam bentuk riil wasilahnya menurut al-Jurjawi adalah: larangan sodomi dan lesbianisme; anjuran berketurunan, juga larangan aborsi; menukil dari Ibnu Asyur Jamaluddin Athiyyah (lahir. 1346 H) menyatakan salah satu bentuknya juga adalah pelarangan emaskulasi/kastrasi (pengebirian) pada laki-laki, dan untuk wanita dilarang merusak organ-organ rahim untuk membuat mandul secara sengaja. Ini biasa disebut dengan *Hifzh al-nasl* / حفظ النسل (menjaga perkembangbiakan).

Pernikahan merupakan sarana untuk memelihara keberlangsungan gen manusia, alat reproduksi, dan regenerasi dari masa ke masa. Dengan pernikahan inilah manusia akan dapat memakmurkan hidup dan melaksanakan tugas sebagai khalifah dari Allah swt. Mungkin dapat dikatakan bahwa untuk mencapai hal tersebut dapat melalui nafsu seksual yang tidak harus melalui syariat, namun cara tersebut dibenci agama. Demikian itu akan menyebabkan terjadinya penganiayaan, saling menumpahkan darah, dan menyia-nyikan keturunan sebagaimana yang terjadi pada binatang.¹⁰

¹⁰ Muhammad Anis Ubadah, *Nizhâm Al-Usrâh fi Asy-Syâriah Al-Islâmiyah*, hlm. 18.

Nabi menganjurkan nikah bagi orang yang mengharapkan keturunan, seperti periyawatan Ma'qal bin Yasar bahwa seorang laki-laki datang kepada Rasulullah berkata: "Ya Rasulullah! Aku memperoleh seorang wanita yang cantik, indah, berketurunan, memiliki status sosial dan harta, tetapi ia tidak melahirkan. Apakah aku nikahi?" Nabi melarangnya. Laki-laki itu datang lagi yang kedua, ia bersabda seperti yang pertama. Kemudian datang lagi yang ketiga, beliau bersabda: Kawinilah wanita yang penuh kasih sayang dan banyak anak. Sesungguhnya aku bangga memiliki banyak umat.¹¹

Oleh Karen itu pernikahan menurut al-Jurjawi adalah upaya melestarikan sisilah keturunan. Allah swt. menciptakan manusia dan membekalinya dengan organ reproduksi agar pada akhirnya manusia dapat memakmurkan bumi. Inlah tujuan Allah swt. menciptakan laki-laki dan perempuan. Allah swt. telah menciptakan organ reproduksi dalam tubuh manusia lalu menganugerahinya syahwat seksual kepada seluruh laki-laki dan perempuan. Semua instrument ini menunjukkan tujuan penciptaannya sebagaimana ditunjukkan oleh banyak ayat dan hadits. Menurut penulis orang yang berpaling dari pernikahan berarti menyia-nyiakan ciptaan Allah swt. dan melanggar fitrahnya sebagai manusia serta berpaling dari hikmah penciptaan laki-laki dan perempuan. Allah swt.

¹¹ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri'*, hlm. 4.

عَنْ مُعاوِيَةَ بْنِ قُرَيْثَةَ عَنْ مَعْقُلٍ بْنِ يَسَارٍ قَالَ : حَمَّا رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبَّتُ امْرَأَةً دَاتَ حَسَبٍ وَمُنْصِبٍ وَمَالٍ إِلَّا أَنَّهَا لَا تَلِدُ أَفَأَتَرِزُوجُهَا؟ فَنَهَاهُ ثُمَّ أَتَاهُ أَنَّاهَ الْثَالِثَةَ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ فَنَهَاهُ ثُمَّ أَتَاهُ الْأَنْسَابَ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- : «شَرِّوْجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنَّى مُكَاثِرٌ بِكُمُ الْأَمْمَ

رواه أبو داود (2050)، والنسائي (65/6-66) وابن حبان (1229)

hanya memerintahkan sesuatu sesuai dengan kebaikan dan kebahagiaan manusia.

Ketiga. Menurut al-Jurjawi, hubungan pertalian keluarga bukan semata-mata tentang seksualitas, tapi lebih pada nilai luhur kasih sayang, keramahtamahan dan ketentraman yang menjadi pangkal (*maqshad*) disyariahkannya pernikahan, bahkan sampai ke dalam urusan senggama pun harus melibatkan nilai-nilai luhur tersebut sebagai cara yang beradab. Tiga nilai tersebut menempati derajatnya masing-masing; *al-Sakn* di posisi *dharūriy*, *al-mawaddah* menempati derajat *hājiy*, sedang *al-rahmah* di peringkat *tahsiniy*. Tiga nilai ini disebut dengan *Tahqīq al-sakn wa al-mawaddah wa al-rahmah*/ تحقیق السکن و المودة و الرحمة (realisasi ketentraman, keramahtamahan dan kasih sayang).

Sakīnah terambil dari akar kata *sakana* yang berarti *al-waqār wa al-wadā'ah* (ketenangan). Ketenangan yang dimaksud adalah tenangnya sesuatu setelah bergejolak, atau dalam istilah al-Shahib ibn 'Ibad (w. 384 H/995 M) bahwa sesuatu disebut *sakana* apabila telah hilang gerakannya (*idzâ dzahabat harakatuh*). Kata ini dipergunakan untuk menggambarkan ketenangan dan ketentraman setelah sebelumnya ada gejolak, apapun bentuk gejolak itu.¹² Sementara ibn Faris (w. 395 H/1004 M) menyebutkan kata yang tersusun dari huruf *sin*, *kâf*, dan *nûn* memiliki makna antonim dengan kata kekacauan dan gerakan.¹³ Itulah sebabnya pisau dinamai *sikkîn* karena ia

¹² Al-Shahib ibn 'Ibad, *al-Muhîth fi al-Lugah*, jil. II (Beirut: Dar al-Kutub, t.th.), h. 31.

¹³ Lihat dalam Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Maqâyîs al-Lugah*, jil. III (Kairo: Ittihad al-Kitab al-'Arab, 2002), hlm. 66.

adalah alat yang menjadikan binatang yang disembelih tenang, tidak bergerak, setelah tadinya ia meronta.

Pernikahan disebut sebagai jalan untuk menemukan *sakînah* karena naluri kepada lawan seks –atau keberpasangan- khususnya setelah manusia menginjak masa kedewasaan sedemikian mendesak sehingga melahirkan kegelisahan jika tidak terpenuhi.¹⁴ Karena itulah cinta yang bergejolak di dalam hati dan diliputi oleh ketidakpastian, yang mengantar kepada kecemasan akan membuatkan *sakînah* atau ketenangan dan ketentraman hati bila dilanjutkan dengan pernikahan. Berdasarkan keterangan tersebut dipahami bahwa *sakînah* yang harus didahului oleh gejolak, menunjukkan bahwa ketenangan yang dimaksud adalah ketenangan dinamis.¹⁵ Sehingga nilai-nilai dan tuntunan agama perlu dipahami dan dihayati oleh anggota keluarga demi terciptanya kehidupan rumah tangga yang baik.

Mawaddah terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *wâwu* dan *dâl* berganda, yaitu *wadda* atau *wadada*. Kata tersebut memiliki makna cinta dan harapan.¹⁶ Abu Bakr al-Biqa'iy (w. 885 H/1480 M) menjelaskan bahwa kata tersebut berarti *al-ittisâ'u wa al-khuluw* atau kelapangan dan kekosongan. Imam Abu al-Hasan al-Harraliy (w. 638 H/1241 M) sebagaimana dikutip oleh al-Biqa'iy (w. 885 H/1480 M) mengatakan bahwa kata yang tersusun dari huruf tersebut menunjukkan

¹⁴ Baca M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an*, hlm. 80.

¹⁵ Rujuk kembali M.Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, hlm. 192.

¹⁶ Lihat dalam Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Maqâyîs*, jil.VI,hlm. 55.

kelapangan dada dan kekosongan jiwa dari kehendak buruk.¹⁷

Terlepas dari perbedaan makna awal dari kata tersebut, pastinya makna-makna itu memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lain. Sehingga *mawaddah* dipahami sebagai cinta yang dampaknya dapat dilihat pada sikap dan perbuatan yang berusaha memberikan banyak kebaikan sekaligus tidak akan memutuskan hubungan yang telah dibangun. Sebab orang yang memiliki rasa *mawaddah* hatinya begitu lapang dan kosong dari keburukan sehingga pintu-pintunya pun telah tertutup untuk dihinggapi keburukan lahir dan batin (yang mungkin datang dari pasangannya).¹⁸ *Mawaddah* adalah cinta plus yang sejati, karena orang yang sekedar mencintai sekali-sekali hatinya mendongkol terhadap kekasih atau kesal kepada yang dicintainya, tetapi *mawaddah* tidak seperti itu.¹⁹

Sementara *rahmah* terambil dari akar kata yang tersusun dari huruf *râ*, *hâ*, dan *mim*, yaitu *rahima*. Kata tersebut memiliki makna belas kasih, simpati dan sayang. Kandungan seorang wanita disebut *rahim* karena dari sanalah lahir anak yang disayangi dan dikasihi.²⁰ Kasih sayang yang diistilahkan

¹⁷ Ibrahim ibn 'Umar ibn Hasan al-Ribat ibn 'Aliy ibn Abi Bakr al-Biqâ'iy, *Nazhim al-Durar fî Tanâsub al-âyât wa al-Suwar*, jil. VI (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), hlm. 300.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Lihat M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi; Asmâ al Husnâ dalam Perspektif al-Qurân*, Cet. II (Jakarta: Lentera Hati, 1999), hlm. 223. Dari sinilah, salah satu nama Allah adalah *al-Wadûd* karena Ia memberikan sekaligus tidak pernah memutuskan banyak kebaikan kepada makhluk-Nya dan tidak pernah menganiaya mereka.

²⁰ Lihat dalam Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Maqâyîs*, jil.II, hlm. 414.

dengan *rahmah* adalah kasih sayang yang diberikan disaat yang dikasih dalam keadaan butuh dan tidak berdaya. *Rahmah* adalah kondisi psikologis yang muncul di dalam hati akibat menyaksikan ketidakberdayaan, sehingga mendorong yang bersangkutan untuk melakukan pemberdayaan. *Rahmah* menghasilkan kesabaran, murah hati, tidak cemburu. Pemiliknya tidak angkuh, tidak mencari keuntungan sendiri, tidak juga pemarah, apalagi pendendam. Ia menutupi segala sesuatu dan sabar menanggung segalanya.²¹

Di sinilah perbedaan antara *mawaddah* dan *rahmah*. Sebab betapa pun kuatnya seseorang, ia pasti memiliki kelemahan. Disaat potensi *mawaddah* yang diciptakan Allah swt. pada setiap pasangan belum terasah dengan baik atau sudah mengalami erosi, saat itulah faktor *rahmah* berperan. Di kalangan sebagian mufassir ada yang memahami bahwa *mawaddah* adalah kiasan dari hubungan senggama, sedangkan *rahmah* adalah kiasan dari hubungan kasih sayang terhadap anak. Ini berarti *mawaddah* merupakan cinta yang dibuktikan dengan selalu memberikan kebaikan lebih kepada pasangan termasuk kemampuan untuk melakukan hubungan senggama. Adapun *rahmah* adalah kasih sayang yang diberikan kepada pasangan sekalipun kemampuan untuk memberikan sesuatu yang lebih telah berkurang sehingga ia digambarkan dengan kasih sayang orang tua kepada anaknya karena kasih sayang itu menanamkan nilai untuk tidak berpisah dengan pasangannya bagaimana pun kondisi yang dihadapi.²²

²¹ Baca M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an*, hlm. 91-92.

²² Baca Syihab al-Din Mahmud ibn 'Abdillah al-Husayniy al-Alusiy, *Rûh al-Ma'âniy fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab'i al-Mashâniy*, jil. II, Cet. III (Beirut: Dar al-Kutub, t.th.), hlm. 225.

Hanya saja, perlu dipertegas kembali bahwa *mawaddah* dan *rahmah* tidak lahir begitu saja, atau hadir begitu terlaksananya pernikahan. Akan tetapi Allah swt. menganugerahi pasangan suami isteri potensi untuk meraih *mawaddah* dan *rahmah*, sehingga mereka dituntut untuk terus berjuang dan berusaha meraihnya. Karena *mawaddah* dan *rahmah* merupakan anugerah dari Allah swt., pasangan suami isteri dituntut untuk semakin taat memenuhi nilai-nilai yang diamanatkan Allah swt., termasuk dengan memperbanyak doa agar hubungan mereka semakin kukuh serta mampu memberi dan menerima cinta kasih. Melaksanakan tuntunan *Ilahi* yang diwujudkan dengan keimanan dan amal saleh merupakan cara yang harus ditempuh untuk mampu menerima serta memberi *mawaddah*, sehingga yang bersangkutan tidak akan bertepuk sebelah tangan.

Said Agil Husin al-Munawwar (lahir. 1373 H/1954 M), menyebutkan bahwa simpul-simpul yang dapat mengantar atau menjadi prasyarat tegaknya keluarga sakinah adalah:²³ Pertama, Dalam keluarga ada harus *mahabbah*, *mawaddah* dan *rahmah*,²⁴ kedua, Hubungan suami isteri harus didasari oleh

²³Said Husin al-Munawwar, dkk, et.al, *Agenda Generasi Intelektual: Ikhtiar Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Pena Madani, 2003), hlm. 63.

²⁴ *Mahabbah* adalah sejenis cinta membara, yang menggebu-gebu dan ‘menggemesi’. *Mawaddah* adalah jenis yang lebih melihat kualitas pribadi pasangan. *Rahmah* adalah jenis cinta yang lembut, siap berkorban dan siap memberi perlindungan kepada yang dicintai. *mahabbah* saja kurang menjamin kelangsungan rumah tangga. Sebaliknya, dari *mahabbah* tumbuh *mawaddah*, lalu menjadi *rahmah*. Lihat Said Agil, *Ibid*.

saling membutuhkan, seperti pakaian dan pemakainya (*hunna libasun lakum wa antum libasun lahunna*);

Ketiga, Dalam pergaulan suami istri, mereka harus memperhatikan hal-hal yang secara sosial dianggap patut, tidak asal benar dan hak (*wa'asyiruhinna bi al-mâ'ruf*), besarnya mahar, nafkah, cara bergaul dan sebagainya harus memperhatikan nilai-nalai *ma'ruf*; keempat, menurut hadis Nabi, pilar keluarga sakinah itu ada lima, yaitu: memiliki kecenderungan kepada agama; mudah menghormati yang tua dan menyayangi yang muda; sederhana dalam belanja; dan santun dalam bergaul; dan kelima, selalu introspeksi;²⁵ kelima, menurut hadis Nabi yang lain disebutkan bahwa ada empat hal yang menjadi pilar keluarga sakinah, yaitu: suami istri yang setia (*shalih* dan *shalihah*) kepada pasangannya; anak-anak yang berbakti kepada orang tuanya; lingkungan sosial yang sehat dan harmonis; serta murah dan mudah rezekinya.²⁶

Keempat, Dalam doktrin agama Islam, kerabat menempati urutan pertama yang menjadi "lahan" dakwah. Hal tersebut bisa ditelusuri dari kisah keluarga emas nabi Ibrahim dan Yakub yang menjadi teladan dalam pola dakwah Islam. Dengan alasan kepentingan generasi penerus dari keluarga, sebuah keniscayaan, *hifdh al-tadnyyun fi al-usrah* berposisi

²⁵ عن أنس عن النبي صل الله عليه وسلم قال، إذا أراد الله بأهله: بيت خيرا فقههم في الدين ووقر صغيرهم وكبیرهم ورزقهم الرفق في معيشتهم والقصد نفقاتهم وبصرهم عيوبهم فيتوبوا منها وإذا أراد بهم ذلك تركهم هملا. رواه الدارقطني في الأفراد

Lihat al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shoghîr* dalam al-Munawi, *Faidh al-Qadir*, juz. 1, nomor 388, hlm. 260.

²⁶ *Ibid*, hadits nomor 920, hlm. 466.

أربع من سعادة المرأة: أن تكون زوجته صالحة وأولاده أبرار وخلطاً صالحين وأن يكون رزقه في بلده. رواه ابن عساكر في التاريخ

dharûriy. Karena itu dalam keluarga perlu adanya regulasi sisi keorganisasian bagi keluarga. Disebut dengan *Tanzhîm al-jâniib al-Muassasiy li al-usrah*/ ^{تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة} (meregulasi sisi keorganisasian bagi keluarga).

Maksud regulasi keorganisasian ini supaya terwujud regulasi yang permanen, bukan temporal. Maqashid ini berupa aturan-aturan dalam syariah yang terkhususkan bagi keluarga berupa kewajiban-kewajiban dan hak-hak dalam keluarga. Tidak hanya terkhususkan bagi keluarga kecil saja (pasutri dan anak/*al-usrah al-nawâwiyyah*) tapi teori ini juga berlaku bagi keluarga besar (*al-usrah al-muwassa'ah*) yang mencakup lingkup kerabat dan besan.

Pada masa sekarang dampak yang ditimbulkan oleh modernisasi global adalah meregangnya relasi antaranggota keluarga dan relasi keluarga dengan masyarakat. Anggota keluarga cenderung individualis. Kerenggangan antaranggota keluarga ini diakibatkan kurangnya komunikasi di antara mereka. Suatu penelitian di lakukan menunjukkan bahwa dalam belasan tahun terakhir ini frekuensi percakapan dalam keluarga menurun seratus persen.²⁷ Hal ini mengakibatkan tingginya angka perceraian dan *broken home*.

Selaian itu anak-anak kehilangan sosok panutan terutama ibu. Seperti ayahnya, ibunya pun lebih memilih bekerja di kantor, sama halnya di mana mereka harus kehilangan sosok kakek neneknya. Karena mereka pun telah dikucilkan di panti-panti jompo. Anak-anak dari keluarga seperti ini

²⁷ Elisabeth Guthrie, M. D. dan Kathy Mathews, *Anak Sempurna atau Anak Bahagia: Dilema Orangtua Modern*. alih bahasa Ida Sitompul (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 115.

biasanya tidak memiliki emosi yang seimbang, sehingga mereka bisa saja berpikir pada sampai pada satu titik tidak ada gunanya lagi melanjutkan hidup.²⁸ Di sinilah pentingnya meregulasi sisi keorganisasian bagi keluarga.

Kelima. Doktrin keagamaan dalam Islam tidak terbatas pada meregulasi keluarga dari sisi *ijtimâ'iy* saja, tapi sisi keuangan pun diatur di dalamnya agar sesuai dengan syariah. Contoh dari *maqshad* ini adalah dengan adanya mahar berlanjut kewajiban nafkah kepada istri dan anak, kewajiban mengasuh anak, menyusui, warisan, dan lain sebagainya. Oleh karenanya dalam keluarga juga dieprlukan *Tanzhîm al-jâníb al-mâliy li al-usrah*/ تنظيم الجانب المالي للأسرة (meregulasi sisi finansial bagi keluarga).

Untuk mencapai keluarga sakinah *al-Qurân* antara lain menekankan perlunya kesiapan fisik, mental, dan ekonomi bagi yang ingin menikah. Walaupun para wali diminta untuk tidak menjadikan kelemahan di bidang ekonomi sebagai alasan menolak peminang.²⁹

²⁸ Maulana Wahiduddin, sebagaimana dikutip oleh Elisabeth Diana Dewi, "Profil Keluarga di Barat" dalam Jurnal Al-Insan, No. 3, Vol. 2 (Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan al-Insan, 20016), hlm. 12.

²⁹ Apa lagi bila yang datang meminang adalah orang yang sudah sesuai dengan apa yang ditentukan oleh Allah, baik agama maupun akhlaknya. Rasulullah menegaskan sebagaimana riwayat al-Turmuziy dari Abu Hurairah ra; إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقته فزوجوه؛ إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض

Apabila telah datang meminang kepadamu orang yang bagus agama dan akhlaknya maka nikahkanlah, sebab bila kalian tidak melakukannya maka anak perempuanmu akan menjadi "fitnah" di muka bumi sekaligus membawa kerusakan yang banyak.

QS. al-Nur/24 : 32 mengingatkan;

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ
إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءً يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِمْ

Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah swt. akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah swt. Maha luas pemberian-Nya lagi Maha Mengetahui.³⁰

Al-Qurthubiy (w. 671 H/1273 M) menegaskan bahwa ayat tersebut merupakan janji kekayaan³¹ dari Allah swt. bagi orang-orang yang melakukan pernikahan demi mendapatkan ridha-Nya dan melindungi diri mereka dari pintu-pintu

Lihat Muhammad ibn 'Isa Abu 'Isaal-Turmuziy al-Sulamiy, *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Turmuziy*, jil. III (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabiyy, t.th.), h. 394.

³⁰ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 354.

³¹ Kekayaan yang dimaksud disini tidak dipahami sebatas kekayaan harta, namun mencakup kelapangan dada dan ketenangan jiwa. Sebab tidak sedikit ditemukan ada orang yang sudah melangsungkan pernikahan sesuai dengan yang diatur agama namun kehidupan ekonominya tidak mengalami peningkatan positif. Akan tetapi ia tetap merasakan ketenangan jiwa yang begitu dalam. Hal ini sejalan dengan sabda nabi sebagaimana riwayat Muslim dari Abu Hurairah ra.

لَيْسَ الْغَنَى عَنْ كُثْرَةِ الْعَرَضِ وَلَكِنَّ الْغَنَى غَنَى النَّفْسِ

Bukanlah kekayaan karena banyaknya harta benda, akan tetapi kekayaan adalah kelapangan dada (ketenangan jiwa). Lihat Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyayriy al-Naysaburiy, *al-Jâmi' al-Shahih*, jil. III (Beirut: Dar al-Jayl, t.th.), hlm. 100.

kemaksiatan. Bahkan al-Nasaiy (w. 303 H) meriwayatkan salah satu sabda Rasulullah saw. melalui jalur Abu Hurairah;

ثَلَاثَةُ كُلُّهُمْ حَقٌّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَوْنَهُ الْمُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَالْمَأْكُحُ الدُّرْدُونُ يُرِيدُ الْعَفَافَ وَالْمُكَابِبُ الدُّرْدُونُ يُرِيدُ الْأَدَاءَ³²

Ada tiga orang yang berada dalam jaminan Allah swt., yaitu; orang yang berjuang di jalan Allah swt., orang yang menikah karena ingin menjauahkan dirinya dari sesuatu yang hina, serta orang yang mencatat utangnya karena berniat untuk melunasinya.

Hanya saja orang yang belum memiliki kemampuan material diminta untuk menahan diri dan memelihara kesuciannya. Sebagaimana QS. al-Nur/24: 33 menjelaskan;

وَلَيْسْتُعْفِفَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...

Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah mereka menjaga kesucian (diri) mereka, sehingga Allah swt. memampukan mereka dengan karunia-Nya...³³

Al-Sya'rawiy (w. 1419 H/1998 M) ketika menafsirkan ayat tersebut, ia mengatakan bahwa Allah swt. sengaja menggunakan kalimat *walyasta'if* "berusaha menjaga diri" bukan dengan kalimat *walya'fi* "jaga diri" ini bermakna bahwa orang yang belum memiliki kemampuan untuk menikah diharapkan untuk berusaha melakukan sesuatu yang mengantarkan dapat memelihara kesucian dirinya,

³² Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Syu'aib al-Nasaiy, *Sunan al-Nasâiy*, jil. VI, Cet. V (Beirut: Dar al-Mârifah, 1999), hlm. 323.

³³ Kementerian Agama RI, *Syamil Qur'an*, hlm. 354.

termasuk tidak melakukan sesuatu yang bertentangan dengan syariat serta menyibukkan diri dengan berbagai macam kegiatan positif yang bernilai ibadah. Bahkan upaya memelihara kesucian diri bila dilakukan atas dasar ketakwaan kepada Allah swt. merupakan salah satu jalan untuk mendapatkan kelapangan rezeki.³⁴

Dari sini dipahami bahwa pertimbangan ekonomi perlu diperhatikan bagi orang-orang yang ingin melakukan pernikahan sebab kerelaan dari aspek ekonomi menjadi salah satu jalan menuju *sakinah* atau ketenangan dalam pernikahan. Karena itulah, dianjurkan bagi orang-orang yang yakin tidak memiliki kemampuan untuk membiayai dan mempersiapkan pernikahannya untuk menahan diri dari pernikahan tersebut.³⁵

³⁴ Lihat Mutawalliy al-Sya'rawiy, *Tafsîr al-Sya'arâwiyy*, jil. xix, hlm. 279. Hal ini didukung oleh firman Allah QS. al-Thalaq/65 : 2-3.

...وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ مَثْرُجاً. وَبِرْزَقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْسَبُ ...

Barang siapa yang bertakwa kepada Allah, maka Ia akan memberikan kepadanya jalan keluar (solusi) dari setiap masalah hidupnya serta akan diberikan rezeki dari jalan yang tidak disangka-sangka...

³⁵ Secara sepintas ayat di atas kontradiksi dengan ayat sebelumnya yang memberikan jaminan kekayaan bagi orang-orang yang melangsungkan pernikahan demi mencapai ridha Allah sekalipun mereka termasuk orang miskin dan fakir. Namun *al-Syafi'iyyah* berpandangan bahwa ayat 33 di atas merupakan *mukhashshishah* (peng-khusus) bagi ayat sebelumnya karena pada ayat 32, orang fakir yang dimaksud adalah orang yang memiliki keterbatasan ekonomi namun ia tetap mampu membiayai proses pernikahannya. Sementara pada ayat 33, yang dimaksud adalah orang yang tidak mampu melakukan hal tersebut. baca Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syâr'ah wa al-Manhaj*, jil. XVIII, Cet. II (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H), hlm. 234.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an dan Tafsir

Abi al Hasan Ali bin Ahmad al Wahadi. *Asbab al Nuzul*. Beirut:
‘Alam al Kutub, t.th.

Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al Ansari al-Qurthubi.
al-Jami'u li Ahkam al-Quran, Juz XIV. Kairo: Dar al
Katib al-Arabi, 1967.

Abu al Hasan al-Mawardi, *al-Nukat Wa al-'Uyûn*, Juz 3. Beirut:
Dar al Kitab Ilmiyah, 2007.

Ahmad bin Muhammad bin 'Ali Abu al-Abbas al-Hamawi al-
Fuyumi. *al-Mishbah al-Munîr fi Gharib al-Syarh al-*
Kabir, Kairo : Dar al-Ma'arif,tth

Ahmad bin Musthafa al-Marâghi, *Tafsir al-Marâghi*, Juz IV.
Mesir: Musthofa al-Babi, 1946.

H.E. Syibli Syarjaya. *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*. Jakarta: Rajawali
Press, 2008.

Imaduddin Abi Al Fida Ismail bin Katsir. *Tafsir al-Qur'an al-*
Azhim. Bandung: Syirkah Nur Asia, tt, Jilid I

Kadar M. Yusuf. *Tafsir Ayat Ahkam; Tafsir Tematik ayat-ayat*
Hukum. Jakarta: Amzah, 2001.

Dimensi *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Pernikahan

Kementerian Agama RI. *Syamil Qur'an Bukhara Tajwid & Terjemah*. Jakarta: Sy9ma, 2010.

Muhammad Ali As-Shobuni. *Tafsir ayat-ayat ahkam ash-Shobuni*, cet. Pertama. Surabaya: Bina Ilmu, 1985.

Mutawalliy al-Sya'rawiy. *Tafsîr al-Sya'arâwiyy*, jil. II. Kairo: Dar al-'Ulum, t.th.

Sayyid Quthb. *Tafsir Fi Zhilal Qur'an*, jilid 10. Jakarta: Rabbani Press, 2014.

Syihab al-Din Mahmud ibn 'Abdillah al-Husayniy al-Alusiy. *Rûh al-Ma'âniy fTafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab'i al-Mashâniy*, jil. II, Cet. III. Beirut: Dar al-Kutub, t.th.

Wahab Az-Zuhaili. *Tafsir Al-Munir, Jilid II*. Jakarta: Gema Insani, 2013.

Kitab-Kitab Hadis

Ahmad bin al-Husain bin 'Alî bin Mûsâ Abû Bakr al-Baihaqî. *Sunan al-Baihaqî al-Kubrâ*, Muhammad 'Abd al-Qâdir 'Atâ, ed. Juz VI. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dâr al-Bâz, 1994.

Ahmad ibn Hanbal Abû 'Abd Allâh al-Syaibânî. *Musnad Ahmad*, Juz V. Mu'assasah Qurtubah, t.th.

Al-Nasa'i. *Sunan al-Nasa'i al-Kubro*, Juz 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmia, 1991.

Al-Turmuzi. *Sunan at-Turmuzi*, III. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Ibnu Hajar al-Asqalaniy. *Fath al-Bariy Syarh Shahih al- Bukhariy*, juz. 9. Bairut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.

Daftar Pustaka

- Ibnu Hajar al-Asqalaniy. *Bulughul Maram*. Taqiq oleh Samir bin Amin al-Zahiry.
- Ibnu Hibban. *Shahih Ibn Hibban*, Juz 2. Beirut: Muassasah Risalah, 1993.
- Ibnu Mâjah. *Sunan Ibnu Mâjah*, Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî (ed.), Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Imam Az Zubaidi. *Ringkasan Hadist Shahih Al Bukhari*. Jakarta: Pustaka Amani, 2002.
- Imam Bukhari. *Shahih al-Bukhari*. Kairo: Dar al-Fikr, 1994.
- Imam Muslim. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Jalal al-Din al-Suyuthi. *Jami' al-Ahadits: Al-Jami al-Shaghîr wa Zawaïduh wa al-Jami' al-Kâbir*, Juz 4. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Muhammad Fuad Abdul Baqi. *Al-lu'lû'u Wa al-Marjan*, Alih bahasa Salim Bahreisy. Surabaya: PT Bina ilmu, 1996.
- Muhammad ibn Futuh al-Humaidi. *al-Jam'u Bainâ al-Shohhainâl-Bukhr wa Muslim*, ditahkik oleh 'Ali Husain al-bawab, Juz. 3. Beirut : Dr al-Nasyr, 1423 H.
- Muhammad Ibn Ali Al-Shan'aniy. *Subul al-Salam*, Juz.2. t.tp: Dar al-Hadits, t.th.

Kitab -kitab Arab

- A. Basit Badar Mutawally, *Muhâdharat fî al-Fiqh al-Muqâran*. Mesir: Dar al-Salam, 1999.
- Abd al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'alâ al-Mazâhib al-Arba'ah*. Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, 1411 H.

- Abd al-Rahman Syamilah al-Ahdal. *al-Inkihat al-Fasidah: Dirasat Fiqhiyyah Muqaranah*. Riyadh: Maktabah Dauliyah, 1983.
- Abd al-Wahab Khallaf. *Ilmu Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 1968.
- Abd al-Wahab Khallaf. *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fî Ma Lâ Nashsha Fîh*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1414/1993.
- Abd. Al-Wahhab Ibrahim Sulaiman. *al-Fîkr al-Ushûl*. Jeddah: Dar al-Syuruq, 1983.
- Abdul Athi' Muhammad Ahmad. *al Fîkr al Shiyâsiy li al Imâm Muhammad Abduh*. Kairo: al Hai'ah al Mishriyah li al Kitab, 1978.
- Abdul Halim Mahmud. *Al-Islam wa al-Aql*, cet. VI. Kairo: Dar al-Maarif, t.th.
- Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fikih*, cetakan VIII. Maktabah Al-Dakwah al-Islamiyah, 1991.
- Abdullah bin Mahfudz bin Bayyah. *'Alâqah al-Maqâshid bi Ushûl al-Fiqh*. London: Muassasah al-Furqan li Turats al-Islami, 2006.
- Abdullah Muhammad Syahatah. *'Ulûm al-Dîn al-Islâm, al-Hai'at al-Mishriyyah al-Ammat al-Kitab*, Kairo, 1976
- Abdullah Yahya al-Kamâli. *Maqâshid al-Syarî'ah fi Dau' Fiqh al-Muwâzanât*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1421 H/2000 M.
- Abdur-Rahman Al-Jaziri. *al-fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah*. jil. 4. Beirut- Lubnam: Dar al-Fîkr, 1411/1990.

Daftar Pustaka

- Abi Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi al-Bashri, *Al-Hawi al-Kabir*, Juz 9. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1994.
- Abi Ishaq Ibrahim Ibn Ai ibn Yusuf al-Fairuz Abadi al-Syirazi. *Al-Muhazzab fi Fiqh Imam al-Syafti'i*, Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1995.
- Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Qurthubi. *Al-Jami' li Akham al-Qur'an wa al-Mubayyin lima Tadhammanah min al-Sunnah wa Ayi al-Furqan*, Juz 6. Beirut: Muassisah Risalah, 2006.
- Abu al-'Ainain Badran. *Ahkam Az-Zawaj wa al-thalaq fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Ta'lif, 2002.
- Abü Bakr ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Sarakhsi. *Ushul al-Sarakhsi*. Beirut, Lubnân: Där al-Kutub al-'limiyah, 1993.
- Abu Hamid al-Gazali. *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Ushl*, jilid I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Abu Hamid al-Gazali. *Syifa al Gholil fi Bayan al-Shibh wa al-Mukhayyal wa masalik al-ta'lil*, di terjemah Oleh Hamad al-Kabisi. Baghdad: Mathba'ah al-Irsyad, t.th.
- Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya. *Maqâyîs al-Lugah*, jil. V. Kairo: Ittihad al-Kitab al-'Arab, 2002.
- Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarâ'ih*, Jilid I, Juz ke-2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Abu Muhammad ali bin ahmad bin sayid bin hazm al-Zahiri dikenal dengan Ibnu Hazm, *al-Ahkam fi al-Ushul al-*

Dimensi *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Pernikahan

Ahkam, jilid 1 & 4. Beirut: Daar al-Kutub, al-Ilmiyyah, t.th.

Abu Muhammad ali bin ahmad bin sayid bin hazm al-Zahiri.
Al-Muhalla. Mesir: Idara al-Thiba'ah al-Muniriah, 1351 H.

Abu Yahya Zakariya Al-Anshariy. *Fath al-Wahhâb*, juz 2.
Singapura: Sulaiman Mar'iy, t.th.

Abu Zahrah, *al-Ahwâl al-Syakhshiyah*, Mesir : Dar al-Fikr, 1967.

Abu Zahrah. *Ibnu Taimiyah hayatuhu wa 'ashruhu arauhu wa fiqhuhu*. Cairo: Dar Fikr al-Arabi, 1991.

Ahmad al-Hajj al-Kurdi. *al-Madkhal al-Fiqhi: al-Qawaid al-Kulliyyah*. Damsyik: Dar al-Ma'arif, 1980.

Ahmad Al-Mursi Husain Jauhar. *Maqâshid al-Syarî'ah*, terj. Khikmawati. Jakarta: Amzah, 2009.

Ahmad al-Raisuni. *Madkhal ila Maqâshid al-Syarî'ah*. Kairo: Dar al-Kalimah, 2009.

Ahmad al-Raisuni. *Muhâdharat fi Maqâshid al-Syarî'ah*, cet. I. Kairo: Dar al-Salam, 2009.

Ahmad al-Raisuni. *al-Fikr al-Maqâshidi Qawâ'iduhu wa Fawâ'iduhu*. Ribath: Mathba'ah al-Najah al-jadidah al-Dar al-Baidha', 1999.

Ahmad al-Raisuni. *Nazhariyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syathibi*, cet. 4. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995.

Ahmad Syarbashy. *Al-Din wa Tanzhim al-Usrah*. Kairo: al-'alaqat al-'ammah bi al-Syun al-ijtima'iyah, 1966.

Daftar Pustaka

- Ahmad Zainuddin ibn 'Abd al-'Aziz al-Malibari. *Fath al-Mu'în bi Syarh Qurrah al-'Ayn*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1424 H/2004 M.
- Alal al-Fasi. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyah wa Makârimuha*, cet. V. Mesir: Dar al-Gharb al-Islami, 1993.
- al-Bûthî. *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Beirut: Dar al-Muttahidah, 1992
- Al-Haramain al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, 1992.
- Ali Abd Rabbih, *Buhus fi al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha 'Ind al-Ushuliyyin*. Mathba'ah al-Sa'adah, 1980.
- Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmatu al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ali Ahmad al-Jurjawi. *Riħlah ila al-Yâbâniyah*. India: Muassasah Hindi li al-Ta'lim wa al-Tsaqafah, 2012.
- Ali bin Muhammad Al-Jurjani. *Kitab al-Ta'rifat*. Beirut-Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1408 H/ 1988 M.
- Al-sarakhsî. *Ushul al-Sarakhsî*, jilid II. Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H.
- Al-Sayyid Sabiq. *Fiqh as-Sunnah*. Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, 1973.
- al-Suyuthi. *al-Jami' al-Shoghir* dalam al-Munawi, *Faidh al-Qadir*, juz. 1, nomor 388.
- Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul 'ila Tahqiq min 'ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- A-Syirazi. *Kitab al-Majmu' Syarh al-Muhazab*, Juz 17. Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t.th.

Dimensi *Maqâshid al-Syari'ah* dalam Pernikahan

Badrân Abû al-'Ainain Badrân. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Alexandria: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, 1984.

Dimyathy, *I'ânah al-Thâlibîn*, Jilid III. Bandung: Syakah al-Ma'arif, t.th.

Fakhr al-Din Al-Razi, *al-Mahshul fi Ilm Ushul al-Fiqh*, Juz V. t.tp: Muassah al-Risalah, 1992.

Gamal al-Banna. *Ushul al-Syari'ah*. Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 2006.

Hammadi al-Ubaydi. *al-Syatibiy wa Maqashid asy-Syari'ah*, Mansyurat Kulliyat ad-Dâ'wah al-Islamiyyah wa Lajnah al-Huffadz 'ala at-Turas al-Islami, 1992.

Huderi Beik. *Ushul Fiqh*. Beirut: Daar al-Fikr, 1988.

Husain Muhammad al-Mahalli. *Al-Ifshah 'an 'Aqd al-Nikah 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah*. Syuriah: Dar al-Qalam al-'Arabi, 1995.

Husein Hamid Hasan. *Nazhariyah al-Maslaha fi al-Fiqh al-Islâmî*. Mesir: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971.

Ibn 'Abidin. *Radd al-Muhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr*, Vol. IV. Al-Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 1423 H/ 2003 M.

Muhammad Ibn Farhun. *Tabshirah al-Hukkâm*. Mesir: Dar al-Maktabah al-Ilmiyah, 1301 H.

Muhammad bin Rasyid al-Maktoum. *Mu'jam Al-Bâbathîn*, yayasan Abdul Aziz ; 2010

Ibn Hazm. *al-Mahally*, Juz I. Mesir: Maktabah al-Jumhurriyah al-'Arabiyyah, 1968.

Daftar Pustaka

- Ibn Mandzur al-Afriqiy, *Lisan al-'Arab*, Juz VIII. Beirut: Dar al-Sadr, 1972.
- Ibn Rusyd. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Juz.II, Indonesia : Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah,tt
- Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah. *I'lam al-Muwaqqi'in*, jilid I. Beirut: Dar al-Jil, t.th.
- Ibnu Qudamah. *Al-Mughni*, Juz 9. Riyadh: Dar Aam al-Kutub, 1997.
- Ibrâhîm ibn Muhammad ibn 'Abdillah ibn Muflîh, *Al-Maqâshid al-Arsyad fî Zikr Ashhâb al-Imâm Ahmad*, Vol. II. Al-Riyâdl: Maktabah al-Rusyd, 1410 H/ 1990 M.
- Imam al-Ghazali. *Ihya' Ulum al-Din*, Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al 'Ilmiyah, t.th.
- Imam al-Ghazali. *Al-Mustashfa min Ushûl al-Fiqh*, Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Imam al-Syafi'i. *al-Risalah*. Beirut: al-Maktabah al-'ilmiyah, t.th.
- 'Izzuddin bin 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anam*, Juz 1. t.tp.: Dar-Jail, 1980.
- Isma'il Abu al-Fida', *Rûh al-Bayân*, juz II. Beirut: Dar el-Fikr, t.th.
- Jalal al-Din al-Mahally. *Qulyûby wa 'Amirâh*, jilid III. Semarang: Makhtabah Putra, t.th.
- Jamaluddin Muhammad Athiyyah, *Nahwu Taf'il maqâshid al-Syarî'ah*, cet. II. Virginia, AS: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Dimensi *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Pernikahan

Khalid Ramadhan Hasan. *Mu'jam Ushul al-Fiqh*. Mesir: Al-Raudhah, 1998.

Karam Hilmi Farhat. *al-Tsaqâfat al-'Arabiyyah wa al-Islamiyyah*. t.tp.: Dar al-Tsaqafah li al-Nasyar, t.th.

Mahmud al-Mashri Abu 'Imar. *al-Ziwaj al-Islami al-Sa'id*. Mesir: Maktabah al-Shofa, 2007.

Mahmud Syaltut. *Al-Islam 'Aqidah wa-Syari'ah*. Beirut-Lubnan: Dar al-Qalam, 1966.

Malik Ibn Anas. *al-Muwatta'* ditashihkan oleh Muhamammad Fuad Abdul Baqi, t.t;T.P.

Manshur ibn Yunus ibn Idris al-Bahuti. *Syârkh Muntaha al-Iradat: Daqaiq Uli al-Nâha li Syârkh al-Muntaha*, Juz 5. Beirut: Muassisah Risalah, 2000.

Muhammad Abu Zahrah. *Al-Ahwâl asy-Syakhsiyah*. Kairo: Dar al-Fikr, 1987.

Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1959.

Muhammad Abu Zahrah. *al-Syâfi'i, Hayâtuhu wa 'ashruhu wa Arâuhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dar al-fikr al-'Arabi, t.th.

Muhammad Ahmad al-Fayati Muhammad. *Maqâshid al-Syarî'ah 'inda al-Imâm al-Mâlik*, cet. I. jilid I. Kairo: 2009.

Muhammad Al-Khudlari Bek. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1969.

Muhammad al-Thahir bin al-Asyur. *Maqashid asy-Syariah al-Islamiyyah*, Cet I. Kairo: Dar as-Salam, 2006.

Daftar Pustaka

- Muhammad al-Thahir bin al-Asyur. *Alaisa al-Shubhu bi Qarîb, al-Ta'lim al-Arabiyy al-Islâmiyy, Dirsah Târikhiyyah wa Arâ' Ishlâhiyyah*. Kairo: Dar al-Salam: 2006.
- Muhammad Anis Ubadah. *Nizhâm Al-Usrah fi al-Syari'ah Al-Islâmiyah*.
- Muhammad Bakr Isma'il. *Al-Qawa'id al-Fiqhiah baina Al-Ashalah wa al-Taujih*. Midan al-Husain: Dar al-Manar, 1997.
- Muhammad Fu'ad 'Abd Al-Baqi. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz alQur'an al-Karim*. Beirut: Dar al Fikrt, 1412.
- Muhammad bin Rasyid al-maktoum. *Mu'jam Al-Batathin*. t.tp: yayasan Abdul Aziz, 2010.
- Muhammad Imarah. *al Amal al Kamîlah al Imam Muhammad Abduh*. Beirut: al Muassasah al Arabiyah li al Dirasat wa Nshr, 1972.
- Muhammad ibn 'Ali al-Hanafî al-Hashkafi. *Al-Durr al-Mukhtâr Syârh Tanwîr al-Abshâr wa Jâmi' al-Bihâr*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H/ 2002 M.
- Muhammad Muslim al-Ghunaimiy. *Hayât al-Imâm Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. Bairût: Al-Maktab al-Islâmiy, 1401 H/ 1981 M.
- Muhammad Nabil Kazhim. *Kaifa Tukhathithu Masyru'a Zawajin Najihin*. Kairo: Dâr al-Salam, 1427 H/2006 M.
- Muhammad Nashir al-Din al-Bani. *Arwau al-Ghalil fi Takhrij Ahadits Manar al-Sabil*, Juz 6. Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1979.

Dimensi *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Pernikahan

Muhammad Ra'fat Utsman, *Al-Huqûq al-Zawjiyah al-Fiqh Al-Islâmi*.

Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûti. *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1421 H/2000 M.

Muhammad Sa'ad Ibn Ahmad Ibn Mas'ud al-Yubi. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa 'alâqatih bi al-adillati al-syar'iyyah*. Saudi Arabiyah: Dar al-Hijrah, 1998.

Muhammad Yusuf al-Badawi. *Maqâshid al-Syarî'ah'inda Ibn Taymiyah*. Urdun: Dar al-Nafais, 2000.

Mustafa al-Khin dkk. *Al-Fiqh al-Manhaji*, IV. Beirut: Dar al-Qalam, 1987.

Najm al-Din al-Thufi. *al-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in*. Muassah al-Rayyan, 1998.

Nuruddin al-Khadimi. *'Ilm Maqshid al-syari'ah*, cet. I. Riyadh: Maktabah al-Ubaikan, 2001.

Said bin Abdullah Sulaiman. *Asraru syariâh min al-a'lami al-muwaqiîn li Ibnu Qoyyim ra*. Beirut: Darul masir, t.th.

Said Ismail Ali. *Ma'ahid al-Ta'lim al-Islam*. Cairo: Dar al-Tsaqofah, 1979.

Said Sabiq. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: al-Fath li'A'lam al-'Arabi, t.th.

Saif al-Din al-Amidi. *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz III. Dar al-Kutub al'ilmiyah, 1980.

Shalah al-Din Khalil ibn Aibak al-Shafadiy, *Al-Wâfiy bi al-Wafayât*, Vol. II. Bairût: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabiyy, 1420 H/ 2000 M.

Daftar Pustaka

- Sholih ibn Ghani al-Sadlan. *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah al-Kubro wa ma Tafarra'u 'anha*. Riyadh: Dar al-Balansiah, 1417 H.
- Syauqi Dhaif, dkk., *al-Mu'jam al-Wasith*. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyah, 2004.
- Syihâb al-Dîn Ahmad ibn Idrîs al-Qarâfî, *al-Dakhîrah*, Muhammad Hajjî, ed. Jilid I. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1994.
- Syihâb al-Dîn Ahmad ibn Idrîs al-Qarâfî, *Kitâb al-Furûq: Anwâr al-Burûq fî Anwâr al-Furûq*, Muhammad Ahmad Sarrâj dan 'Ali Jum'ah Muhammad, ed. Kairo: Dâr al-Salâm, 2001.
- Syihâb al-Dîn Ahmad ibn Idrîs al-Qarâfî. *Nafâ'is al-Ushûl fî Syârh al-Mahshûl*, Jilid IV. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Tâhir ibn 'Âsyûr. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Tunis: Dâr Suhnun. Kairo: Dar al-Salâm, 1427 H/2006 M
- 'Umar Muhammad Jabbah Jiy, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyâh*. Suriah: tp, t.th.
- Utsman Ibn Muhammad al-Akhdhar Syausyân. *Takhrîj al-Furû' 'al al-Ushûl, Dirasah Tarikhîyah wa Manhajîyah wa Tathbiqîyyah*. Riyadh: Dar Thayyibah, 1998.
- Wahbah al-Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Wahbah al-Zuhaili. *Atsâr al-Harbi fi Fiqh al-Islâmî Dirâsatân Muqâranatan*. Damsyiq: Dar al-Fikr, 1998.

Dimensi *Maqâshid al-Syari'ah* dalam Pernikahan

Wahbah al-Zuhaili. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, jilid ke-7, cet. Ke-3. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Wahbah al-Zuhaili. *Qadhâyâ al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'âshir*, jld. II, cet. III. Damaskus: Dar al-Fikr, 2009.

Yusuf Ahmad Muhammad al-Bahawi. *Maqâshid al-Syari'ah 'inda Ibn Taimiyah*. Yordan: Dar al-Nafais, 1999.

Yûsuf al-Qardhâwî. *Dirasah fi Fiqhi Maqâshid al-Syari'ah*. Maktabah Wahbah. t.th.

Yûsuf al Qardhâwî. *Madkhal li Dirâsat al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1990.

Yusuf Hämîd al-'Älim, *al-Maqâshid al-'Âmmah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. Riyadh: al-Dâr al-'Âlamîyyah li al-Kitâb al-Islâmi, 1994

Buku-buku Inggris

Abdul Rauf. *The Islamic Family A General View*. Kuala Lumpur-Malaysia: Bahasa dan Pustaka Ministry of Education Malaysia, 1994.

Abdur Rahman I. Doi. *Shari'ah The Islamic Law*, diterjemahkan oleh Basri Iba Asghary dan Wadi Masturi dengan judul *Shari'ah Kodifikasi Hukum Islam*, Cet. I. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1993.

Dawod El Amani and Doreen Hinchliffe. *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. London: Kluwer Law International, 1995.

Hans Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed). London: MacDonald & Evans LTD, 1980.

Daftar Pustaka

- Jasser Auda. *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*. Herndon: IIIT, 2008.
- John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, Jilid 4, terj. Eva Y. N dkk., cet. Ke-II. Bandung: Mizan, 2002.
- Louis Alexander Olivier de Corancez. *The History of The Wahhabis from their Origin until the End of 1809*, terj. Eric Tabet. Reading: Garnet Publishing Ltd, 1995.
- Mark B. Woodhouse. *A Preface to Philosophy*. Belmont California: Wadsworth Publishing Company, 1984.
- Muhammad Khalid Masud. *Islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq al-Syathibi's Life and Thought*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad dengan judul Filsafat Hukum Islam Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syathibi, Cet. I. Bandung: Pustaka, 1996.
- Muhammad Muslehuddin. *Philosophy of Islamic Law and Orientalists*. Lahore: Islamic Publication Ltd, 1980.

Buku-buku Indonesia

- A. Hanafi. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan bintang, 1990.
- A. Husnul Hakim Imzi. *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir Kumpulan Kitab-kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, Cet. 1. Depok: LSIQ, 2013.
- A. Mudjab Mahalli. *Menikahlah, Engkau Menjadi Kaya*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2007.

Dimensi *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Pernikahan

- A.Djazuli. *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis.* Jakarta: Kencana, 2006.
- A. Rahmat Rosyadi. *Pendidikan Islam.* Jakarta: Rajawali Press, 2011.
- Abd. Somad. *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syari'ah dalam Hukum Indonesia.* Jakarta: Kencana, 2010.
- Abdadi Ishomuddin. *Ushul fiqh.* Pamekasan: STAIN Press, 2010.
- Abdul Aziz Dahlan, dkk,. *Ensiklopedi Hukum Islam, jilid IV.* Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001.
- Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Fikih Munakahat,* Penerjemah Abdul Majid Khon. Jakarta: Amzah, 2011.
- Abdul Majid Khon. *Ikhtisar Tarikh Tasyri', Sejarah Pembinaan Hukum Islam dari Masa ke Masa.* Jakarta: Amzah, 2013.
- Abududin Nata. *Sejarah Pendidikan Islam Pada Periode klasik dan Pertengahan,* Cet. I. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.
- Agus Riyadi. *Bimbingan Konseling Perkawinan (Dakwah dalam Membentuk Keluarga Sakinah).* Yogyakarta: Ombak 2013.
- Akhmad Mujahidin. *Aktualisasi Hukum Islam Tekstual dan Kontekstual.* Pekanbaru: PPS UIN SUSKA Riau, 2007.
- Ahmad Farid. *60 Biografi Ulama Salaf,* penerjemah Masturi Irham & Asmu'I Taman. Jakrta: Pustaka al-Kautsar, 2006.

Daftar Pustaka

- Ahmad Hanafi. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Ahmad Imam Mawardi. *Fiqh Minoritas fiqh al-Aqlliyyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari konsep ke pendekatan*. Yogyakarta: Lkis, 2010.
- Ahmad Munif Suratmaputra. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Ahmad Warson Munawwir. *Al Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Ahsin Muhammad. *Islam*. Bandung: Pustaka, 1984.
- Alaiddin Koto. *Ilmu Fiqhi dan Ushul Fiqh*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Al-Hamdani. *Risah Nikah*, terjemahan Agus Salim. Jakarta: Pustaka Amani, 2002.
- al-Rasyidin. *Falsafah Pendidikan Islami*. Bandung: Cipta Pustaka Media Perintis, 2008
- Alyasa Abu Bakar. *Beberapa Penalaran Fiqih dan Penerapannya dalam Islam di Indonesia*, cet. 2. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994.
- Alyasa Abu Bakar. *Metode Istislahiah, Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media, 2016.
- Amir Mu'allim dan Yusdani. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 1999.
- Amir Syarifuddin. *Garis-garis Besar Fiikh Islam*. Jakarta: Kencana, 2003.

Dimensi *Maqāshid al-Syarī'ah* dalam Pernikahan

Amir Syarifuddin. *Ushul Fiqh*, cet. ke-5. Jakarta: Kencana, 2009.

Amrullah Ahmad, ddk., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Presss, 1996.

Arif Munandar Riswanto. *Fikih Maqashid Syariah, Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*. Jakarta: al-Kautsar, 2016.

Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqashid al-Syari'ah menurut al-Syatibi*. Jakarta: PT Raja Grafindo, 1996.

Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.

Beni Ahmad Saebani. *Perkawinan dalam Hukum Islam dan Undang-Undang(Perspektif Fiqh Munakahat dan UU No. 1/1974 tentang Poligami dan Problematikanya)*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.

Dadang Hawari. *al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*. Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2004.

Dadang Mutaqien. *Cakap Hukum Dalam Bidang Hukum dan Perjanjian*. Yogyakarta: Insania Citra Press, 2006.

Dewan Bahasa dan Pustaka. *Kamus Dewan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.

Duski Ibrahim. *Metode Penetapan Hukum Islam Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawi Asy-Syatibi*, Cet. I. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

Fathurrahman Jamil. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1977.

Daftar Pustaka

- Fazlurrahman. *Islam*. diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- Haifaa A. Jawad. *Otentisitas Hak-hak Perempuan: Perspektif Islam atas Kesetaraan Jender*, alih bahasa Anni Hidayatun Noor dkk., cet. Ke-1. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Hamka Haq. *Syariat Islam Wacana dan Penerapannya*. Makssar: Yayasan al-Ahkan, 2003.
- Harun Nasution. *Filsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Harun Nasution. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II. Jakarta: UI Press, 1984.
- Harun Nasution. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran*, Cet. III. Bandung: Mizan, 1995.
- Hasan Basri. *Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Hasbi ash-Shidiqi. *Filsafat Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1975.
- Ibrahim M. al-Jamal. *Fiqh Wanita*, alih bahasa Anshori Umar. Semarang: CV. Asy-Syifa, 1986.
- Isma'il Raji Al-Faruqi. *Tauhd*, alih bahasa Rahman Astuti, cet. Ke-2. Bandung: Pustaka Pelajar, 1995.
- Jabbar Sabil. *Menalar Hukum Tuhan*. Banda Aceh: LKAS, 2009.
- Juhaya S. Praja. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, 1995.
- Juhaya S. Praja. *Tafsir Hikmah Seputar Ibadah, Muamalah, Jin Dan Manusia*. Jakarta: Kencana, 2008.

Dimensi *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Pernikahan

- K. Bertens. *Sejarah Filsafat Yunani*, cet XI. Yogyakata: Kanisius, 1994.
- Kamal Mukhtar. *Asas-asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Kamrani Buseri. *Pendidikan Keluarga Dalam Islam*. Yogyakarta: Bina Usaha, 1990.
- Kutbuddin Aibak. *Fikih Kontemporer*. Yogyakarta: Teras, 2014.
- M. Amin Abdullah. *Antologi Studi Islam, Teori & Metodologi*, cet. I. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- M. Amin Abdullah. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- M. Atho Mudzhar. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1993.
- M. Hasbi Ash-Shiddieqy. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Mohammad Baharun. *Islam Idealitas Islam Realitas*. Jakarta: Gema Insani, 2012.
- M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an*, Cet. XVI. Bandung: Mizan, 2001.
- M. Quraish Shihab. *Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 2000.
- M. Quraish Shihab. *Rasionalitas al Qur'ân: Studi Kritik terhadap Tafsir al Manâr* (selanjutnya disebut *Rasionalitas al Qur'ân*). Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Daftar Pustaka

- M. Quraish Shihab. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- M. Quraish Shihab. *Pengantin Al-Qur'an; Kalung Permata Buat Anak-anakku*, Cet. I. Ciputat: Lentera Hati, 2007.
- M. Quraish Shihab. *Menyingkap Tabir Ilahi; Asma al-Husna dalam Perspektif Al-qurn*, Cet. II. Jakarta: Lentera Hati, 1999.
- Mochtar Effendy. *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, Buku ke-4, Cet Ke-1. Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001.
- Muhamma Daud Ali. *Pendidikan Agama Islam*, Cet Ke-4. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Muhammad 'Amud Shofy. *Gerbong Pemikiran Pemikiran Islam II, Mengenal Ide Brilian Tokoh Maqashid Syari'ah Kontemporer*. Mesir: anNahdlah Press, 2016.
- Muhammad Amin Suma. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Muhammad Daud Ali. *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, Cet Ke-2. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Muhammad Hatta. *Alam Fikiran Yunani*, cet III. Jakarta: UI Press dan Tintamas, 1986.
- Mukhtar Yahya dan Fathurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, cet. 1. Bandung: al-Maárif, 1986.
- Mukhtar Yahya dan Fathurrahman. *Sejarah dan Pertumbuhan Hukum Islam*.
- Mun'im A.Sirry. *Sejarah Fikih Islam, Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.

Dimensi *Maqāshid al-Syarī'ah* dalam Pernikahan

- Nasrun Harun. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997
- Nasrun Rusli. *Konsep Ijtihad Al-Syaukani: Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Cet.I. Jakarta: Logos, 1999.
- Nur Ahid. *Pendidikan Agama dalam Perspektif Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Nurcholish Madjid. *Islam Doktrin & Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Cet. V. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2005.
- Peter Salim, Yenni Salim. *Kamus bahasa Indonesia Kontemporer*, edisi pertama. Jakarta: Modern English Press, 1991.
- Said Husin al-Munawwar, et.al. *Agenda Generasi Intelektual: Ikhtiar Membangun Masyarakat Madani*. Jakarta: Pena Madani, 2003.
- Satria Effendi M. Zein. *Ushul Fiqh*, Cet. I. Jakarta: Kencana, 2005.
- Sholihin. *Penyucian Jiwa Dalam Perspektif Tasawuf Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Sudarsono. *Hukum Perkawinan Indonesia*. Jakarta-Indonesia: Rineka Cipta, 1994.
- Sudirman M. Johan. *Islam Dalam Multidimensi Pemikiran Historis dan Peradaban*. Pekanbaru: PPS. UIN SUSKA, 2008.
- Sudirman M.Johan, *Reaktualisasi Fiqh Syafi'iyyah*, Editor Husni Thamrin. Pekanbaru: LPP UIN SUSKA &SUSKA PRESS, 2012.

Daftar Pustaka

- Sukmadjaja Asyarie-Rosi Yusuf. *Indeks al-Qurán*, cet. VI. Bandung: Pustaka, 2006.
- Teungku Muhammad Hasbi al-Shidiqqi. *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2001.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Cet. 2. Jakarta: Djambatan, 2002.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Tim Penyusun. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jil. 5. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Tim Prima Pena. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*. Jakarta: Cita Media Pres, t.th.
- Tototk jumantoro dan Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*. Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2005.
- W.J.S. Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1985.
- Yaswirman. *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Yudian Wahyudi. *Dinamika Politik: Kembali kepada Al Qur'an dan Sunnah di Mesir, Maroko dan Indonesia*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Zakiah Dradjat. *Ilmu Fiqih*. Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995.

Dimensi *Maqāshid al-Syarī'ah* dalam Pernikahan

Zulkayandri. *Fiqh Muqaran*. Pekanbaru: PPS UIN Suska Riau, 2008.

Jurnal-Jurnal

A. Tarmizi Sibawaihi. *Pemikiran Hukum Islam M. Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar*, Jurnal Innovatio, Vol. XI, No. 2, Juli-Desember 2012.

Abdul Halim. "Maslahah Mursalah Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam". Antologi Kajian Islam Tinjauan Filsafat, Tasawuf, Institusi, Pendidikan, al-Qur'an, Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam. Seri 12. Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, 2007.

Achmad Musyahid Idrus. *Korelasi Maqshid al-Syar'ah Dengan Metode Penetapan Hukum*, Jurnal Hukum Diktum, Volume 12, 2014.

Faradila Paputungan. *Kepuasan Pernikahan Suami Yang Memiliki Istri Berkarir*, Jurnal: Universitas Brawijaya Malang, 2010.

Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari R dan H. Hasni Noor. *Konsep Maqashid al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi dan Jasser Auda)*, al-Iqtishadiyah, Jurnal Ekonomi Syari'ah dan Hukum Ekonomi Syari'ah. Volume I, Issue I, 2014.

Harun. *Pemikiran Najmuddin at-Thufi tentang Konsep Maslahah sebagai Teori Instinbath Hukum Islam*, dalam Jurnal Ishraqi, Vol. 1, no. 1, 2009.

Daftar Pustaka

- Helmi Basri. *Mewaspadai Kekeliruan Metode Interpretasi Dalam Memahami Hadis Nabi SAW*, dalam Jurnal al-Fikra. Pekanbaru: PPS UIN SUSKA, Vol. 15, No. 2, 2016.
- Imam Mustofa. *Keluarga Sakinah dan Tantangan Globalisasi*, Jurnal al-Mawardi Edisi XVIII, 2008.
- Inong Satriadi. "Tujuan Penciptaan Manusia dan Nilai Edukasinya (Kajian Tafsir Tematis), Jurnal Ta'dib, Volume 12, No. 1, 2009.
- Istina Rakhmawati. *Peran Keluarga dalam Pengasuhan anak*, Jurnal Bimbingan Konseling Islam, Vol. 6, No.1, Juni 2015.
- Kutbuddin Aibak. "Penalaran Istishlahi sebagai Metode Pembaharuan Hukum Islam", *al-Manhaj*, Jurnal Kajian Hukum Islam VoL. VII No. 2, Juli 2013.
- Miftah Faridl. "Merajut Benang Kaluarga Sakinah". Jakarta: Jurnal al-Insan No. 3 vol. 2, 2006.
- Muhammad Mustafied, dkk., "Peta Pemikiran Ulama Ushul tentang Maqashid alsyari'ah: Menuju Kontekstualisasi dan Reformulasi". Yogyakarta: Jurnal MLANGI, Volume I, No 3, 2013
- Muhsan Syafaruddin. *Analisis Nilai Filosofis Hukum Keluarga Islam Dari Penggunaan Istilah Perkawinan Nakaha Dan Tazawwaja* , Jurnal al-Majalis, Volume 4, No. 1 November 2016.
- Nofri Yendara. *Analisa Kebijakan BP4 Tentang Kursus Pranikah sebagai Upaya Mengurangi Angka Perceraian di Kabupaten Pesisir Selatan*, Jurnal Bimas Islam Vol.6. No.1 2013.

Dimensi *Maqâshid al-Syârî'ah* dalam Pernikahan

Ridwan Hasbi. *Elastisitas Hukum Nikah dalam Perspektif Hadits*, Jurnal Ushuluddin Vol. XVII No.1, 2011.

Ridwan Jamal. *Maqashid al-Syari'ah dan Relevansinya dalam Konteks Kekinian*, 2016, journal.iain-manado.ac.id

Safriadi. *Konribusi Ibn Asyur dalam Kajian Maqashid al-Syari'ah*, Jurnal Ilmiah Islam Futura, volume XIII, No.2, 2014.

Hasil Penelitian

Abd Rahman, "Konsep al-Mashlahah Menurut Najm al-Dîn al-Thuffî". *Disertasi S3*, SPs Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998.

Affan Hassan, et.al., *Pendidikan Islam di Indonesia dan Mesir: Titik Berat pada SMP-SMA*. Cairo: KBRI Bidang Pendidikan dan Kebudayaan, 1983.

Afriadi. *Pelaksanaan Kursus Pranikah Sebagai Pendidikan Non Formal Melalui Pendekatan Psikologi Perkawinan Di Bp4 Kota Pariaman*, ASEAN Comparative Education Research Network Conference 2015 7-8 Oktober 2015, MALAYSIA.

Sudirman M. Johan. *Laporan Penelitian: Hukum Keluarga Masyarakat Muslim Kuching Negeri Serawak Malaysia*. Pekanbaru: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LPPM), 2017.

Webside

<http://data.kemenag.go.id/#>

Daftar Pustaka

http://ilmupengetahuanumum.com diakses pada 20 November 2017.

<http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/10/03/oeh7ml354-ini-tiga-provinsi-paling-tinggi-angka-perceraian> diakses Pebruari 2017

http://www.jasserauda.net/modules/Research_Articles/pdf/article1A.pdf.

<https://www.nmisr.com/weird-%D8%A7%D8%A8%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%87%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%87%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%8A%D9%84%D9%8A%D9%87>

Majalah *al-Manâr* di www.islamport.com.

Sejarah Islam di Jepang Pada tahun 1900 – 1920.com

TENTANG PENULIS



ARISMAN, seorang laki-laki Muslim lahir di Danau Bingkuang, Kecamatan Tambang Kab. Kampar, Riau pada tanggal 29 September 1984. Sekarang bertugas sebagai Dosen di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN SUSKA Riau. Laki-laki yang beralamat di Jalan Taman Karya XIX, PERUM Riau Indah Lesati, NO.32, Kelurahan Tuah Karya, Kecamatan Tampan, Kota Pekanbaru ini adalah anak dari pasangan M. Nur (Alm) dan Kasmah. Ia didampingi oleh seorang istri bernama Popy Lastary, S.P, dan telah dikaruniai dua orang putri, Nabila Rifqah Hafizhah & Nadya Alyssa Azzahrah.

Pendidikan yang ditempuh anak desa ini dimulai dari SD Negeri 004 Kecamatan Tambang (1997), MTS Pondok Pesantren Islamic Al Hidayah Kampar (2003), MA Pondok Pesantren Islamic Al Hidayah Kampar (2004), S1 Hukum Keluarga Islam UIN SUSKA Riau (2008), S2 Hukum Islam Konsentrasi Fiqih UIN SUSKA Riau (2011), dan S3 Hukum Keluarga Islam di Tempat yang sama (2018).

Sebagai seorang yang haus akan ilmu, ia telah menulis beberapa karya antara lain: Persepsi Masyarakat terhadap Badan Amil Zakat (BAZ) di Kecamatan Tambang Kab.

Dimensi Maqāshid al-Syarī'ah dalam Pernikahan

Kampar (Skripsi : 2008), Penyaluran Zakat menurut Imam al-Syafi'i dan kaitannya dengan Undang-Undang zakat tahun 1999 (Tesis, tahun 2011), Identifikasi Fikih Imam as-Syafi'i di Indonesia (Buku tahun 2014), Penyelesaian Konflik Perspektif Fikih Siyasah (Studi Kasus Bentrok Antar Warga di Desa Terantang Kec. Tambang Kab. Kampar). (Jurnal, tahun 2014), Jamak dan Qadho Sholat bagi pengantin dalam kajian Fikih Kontemporer. (Jurnal, Tahun 2014), Telaah Fiqh Siyasah Dan Patologi Sosial Terhadap Konsep Zero Kemiskinan Dalam Lima Pilar Pembangunan Kabupaten Kampar (2015), Zero Kemiskinan Perspektif al-Qur'an hadits dan Patologi sosial. (Jurnal, Tahun 2015), Tipologi Imam Masjid dalam Masyarakat Multikultural dan Agamis di Provinsi Riau (Penelitian, 2016), Bunga Rampai Kursus Pra Nikah (Buku, tahun 2015), Historikal Islam Asia Tenggara (Buku, tahun 2016), Mahram Dan Kawin Sesuku Dalam Konteks Hukum Islam (Kajian Tematik Ayat-Ayat Hukum Keluarga). Jurnal, tahun 2018, serta *Maqashid al-syar'ah tentang nikah dalam kitab hikmat al-tasyri' wa falsafatuhu karya 'Ali Ahmad al-Jurjawi (w. 1380 H/ 1961 M)*. (buku yang ada di tangan pembaca sekarang).

Lulusan Summa Cum Laude S2 Hukum Islam Konsentrasi Fiqih UIN SUSKA Riau (2011) dan Lulusan Terbaik Fakultas S1 Hukum Keluarga Islam UIN SUSKA Riau (2008) ini tercatat telah berkecimpung pada beberapa bidang pekerjaan. Dosen Luar Biasa Fakultas Pertanian dan Peternakan UIN SUSKA Riau (2011-sekarang), Dosen Luar Biasa STAI AL-Azhar Pekanbaru (2012-2013), Dosen Luar Biasa STAI H. Lukman Edi Pekanbaru (2013), Sekretaris Komite Penjaminan Mutu (KPM) Fakultas Syariah dan Hukum (2013-2015), Tim Audit Mutu Internal LPM UIN SUSKA Riau (2015-2016), Anggota Majelis Dakwah Islamiyah (MDI) Kota Pekanbaru (2012- Sekarang), Penyuluhan agama honorer non PNS di lingkungan Kantor Wilayah Kementerian

Tentang Penulis

Agama Provinsi Riau (Tahun 2013), Ketua Badan Kerja Sama Antar Desa Kabupaten Kampar (2012-2013), Ketua Badan Kerja Sama Antar Desa Kecamatan Tambang (2010-2013), Wakil Sekretaris Ikatan Keluarga Masyarakat Kampar Riau (2013-2017), Sekretaris panitia pembinaan Tahfizh bagi siswa tingkat SD, SLTP dan SLTA se-Kota Pekanbaru. (Tahun 2013/2014), Guru Ponpes Tahfizul Qur'an Kecamatan Tambang (2011-2013), Sekretaris Desa Balam Jaya Kecamatan Tambang (2009-2011), dan PJS Kepala Desa Balam Jaya Kecamatan Tambang (2011-2012).



DIMENSI MAQASHID SYARI'AH dalam PERNIKAHAN

Perkawinan adalah perintah agama untuk dilaksanakan sebagai manifestasi ajaran Islam mencapai kehidupan *sukinah mawaddah warahmah*. Buku ini memuat esensi nikah berupa komitmen terhadap Allah SWT. untuk membangun keluarga dengan prinsip ketaqwaan, kasih sayang, komunikasi, keterbukaan dan kejujuran.

Buku ini hadir untuk mengupas aspek moral dalam pernikahan dari sisi *dharuriyah*, *hajjiyah* dan *tahsiniyah*. Dari buku ini dapat dilihat sisi lain dari pernikahan yaitu : *Tanzhim al-'alaqah baina al-jinsuin* (mengatur ikatan antar dua jenis manusia), *Hifzh al-nasl* (menjaga perkembangbiakan), *Tahqiqu al-sakn wa al-mawaddah wa al-rahmah* (realisasi ketentraman, keramah-tamahan dan kasih sayang), *Tanzhimu al-janib al-muassasiy li al-usrah* (meregulasi sisi keorganisasian bagi keluarga). Serta *Tanzhimu al-janib al-maliyy li al-usrah* (meregulasi sisi finansial bagi keluarga).

 Kalimedia

ISBN 978-602-6822-04-4

