

APLIKASI MAQĀŞID ASY-SYARI'AH TERHADAP REKONSTRUKSI MAKNA NAFQAH DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM KONTEMPORER

Maimun

Dosen Fakultas Syariah UIN Raden Intan Lampung

Jl Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung

Email: maimun@radenintan.ac.id

Abstrak: Dalam hukum keluarga Islam kontemporer, suami memberikan nafkah kepada isteri merupakan kewajiban sebagai konsekuensi terjadi akad nikah. Kadar dan jumlah nafkah yang mesti diberikan kepada isteri secara teoritis-normatif tidak disebutkan secara eksplisit. Karena itu, berdasarkan aplikasi *maqāşid asy-syari'ah* pemaknaan pada kata “nafkah” harus direkonstruksi dan dikontektualisasikan dengan problem nafkah dalam kehidupan rumah tangga di zaman now, meskipun suami dan isteri mempunyai tugas dan peran masing-masing. Jika kewajiban itu dapat dilaksanakan dengan baik, maka kehidupan rumah tangga harmonis dapat diwujudkan dengan baik pula.

Kata Kunci: *Maqāşid asy-syari'ah, Rekonstruksi, Makna Nafkah*

A. Pendahuluan

Nafkah (*an-nafqah*) merupakan salah satu kebutuhan pokok bagi keluarga (seorang isteri) dalam mengkonstruksi kehidupan rumah tangga yang harmonis (*sakinah, mawaddah wa rahmah*). Banyak rumah tangga yang tidak harmonis disebabkan suami tidak mampu memberikan nafkah kepada keluarga sesuai kebutuhan yang diperlukan. Dalam tulisan ini dibatasi seorang suami berkewajiban memberikan nafkah lahir dan batin kepada seorang isteri. Akan tetapi dalam konteks ini stresing pembahasannya dispesifikasikan dalam masalah nafkah lahir saja yang menjadi tanggung jawab suami terhadap isteri yang secara kasab mata mudah diukur dan dilihat oleh keluarganya dan oleh suami isteri itu sendiri dalam rumah tangga.

Pembahasan masalah nafkah dalam kajian fikih klasik ternyata sangat luas, dan pada umumnya masuk dalam kajian pemberian nafkah kepada keluarga baik terhadap keluarga kecil

(*al-usrah*) maupun keluarga besar (*al-'ā'ilah*), tidak spesifik terhadap isteri semata. Oleh karena itu, di zaman now ini sangat menarik untuk dibahas yang fokus masalahnya adalah, siapakah yang menjadi ukuran dalam menetapkan pemberian nafkah kepada isteri, berapakah standar (ukuran) besar kecilnya nafkah isteri pada setiap hari, setiap minggu, setiap bulan atau setiap tahunnya, sejak kapan nafkah itu diberikan oleh suami kepada isteri, dan bagaimana pandangan para ulama (*fuqahā'*) terhadap masalah tersebut dilihat dari perspektif aplikasi *maqāşid asy-syari'ah*?

B. Pembahasan

1. Konsep *Maqāşid asy-Syari'ah*

Abû Ishāq asy-Syāṭibî (selanjutnya disebut asy-Syāṭibî),¹ adalah seorang

¹ Nama lengkapnya yaitu Abû Ishāq Ibrāhīm bin Mūsa bin Muhammad al-Lakhmi al-Garnaṭi, yang dikenal dengan asy-Syāṭibî. Tanggal dan tahun kelahiran

bapak *maqâshid* bagi para ulama *uṣūl al-fiqh* kontemporer² yang merekonstruksi konsep *maqâshid asy-syarī'ah* secara sistematis-metodologis, yang sebelumnya telah dirumuskan oleh al-Juwaini (w. 478 H), al-Gazâlî (w. 505 H), Ibn 'Abd as-Salâm (w. 660 H) dan Ibn Taimiyah (w. 728 H).³ Ia sebagai pembuka era baru dan peletak metode *usuli* dalam bentuk yang sempurna, yang ditulis dalam karyanya *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syārī'ah*, yang editornya Abd Allah Darraz. Sedangkan dalam bentuk perubahan, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Abkām*, yang diedit oleh Muhammad Hasnain Makhlūf. Kalau Imām asy-Syāfi'i (w. 204 H) telah meletakkan ilmu *uṣūl al-fiqh* dalam karyanya *ar-Risālah*, yang merupakan aturan umum (*qanūn kullīyyah*) untuk mengetahui tingkatan dalil-dalil syara', maka asy-Syātibî telah mewujudkan dan memelihara apa yang dinamakan *ruh asy-syarī'ah* dengan memberikan perhatian begitu penting pada *maqâshid asy-syarī'ah*.⁴

serta latar belakang kehidupan keluarganya, sejauh beberapa literatur yang penulis baca tidak diketahui dengan jelas, hanya umumnya ahli *uṣūl al-fiqh* menetapkan tahun wafatnya, bahwa ia wafat pada 790 H/1388 M. Lihat, Muhammad Abū al-Ajfan, *Min Aṣār Fuqahā al-Andalus: Fatamā al-Imām asy-Syātibî* (Tunis: Maṭba'ah al-Kawākib, 1985), h. 33-40. Muhammad Khālīd Mas'ūd, *Sbatibi's Philosophy of Islāmīc Law* (Islamabad-Pakistan: Islāmīc Research Institute International Islāmīc University, 1995), h. 69-71.

²Yūsuf Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqâshid asy-Syarī'ah Ind Ibn Taimīyyah* (Yordan: Dār an-Nafā'is, t.t.), h. 95.

³Muhammad at-Tāhir bin Āsyūr, *Maqâshid asy-Syarī'ah al-Islāmīyyah*, editor Muhammad Tāhir al-Maisawi (Yordan: Dār an-Fais, 1421 H./2001 M.), h. 95.

⁴Ismā'il al-Hasani, *Naẓariyyah al-Maqâshid Ind al-Imām Muhammad at-Tāhir bin 'Ayyūr*

Asy-Syātibî sebagai *syaiikh al-maqâshid* yang telah merekonstruksi konsep *maqâshid asy-syarī'ah*, ternyata dalam memulai pembahasannya, ia tidak memberikan definisi *maqâshid asy-syarī'ah* secara eksplisit. Demikian juga tidak ditemukan definisi dimaksud di dalam literatur ilmu-ilmu fikih klasik.⁵ Definisi *maqâshid asy-syarī'ah* justru banyak ditemukan dalam karya ulama *uṣūl al-fiqh* kontemporer, seperti Ibn Āsyūr (w. 1993 H/1973 M), 'Allāl al-Fāsi (w. 1972 M), ar-Raisūni, dan Wahbah az-Zuhaili.

Konsep *maqâshid asy-syarī'ah* asy-Syātibî, dalam pembahasannya ia kategorikan menjadi dua bagian: 1) Dilihat dari sudut pandang tujuan *asy-Syarī'* (*qaṣd asy-Syarī'*). 2) Dilihat dari sudut pandang tujuan *mukallaf* (*qaṣd al-mukallaf*). *Maqâshid asy-syarī'ah* dalam arti *qaṣd asy-Syarī'*, mengandung empat aspek, yaitu: (a) Tujuan awal ditetapkan syarī'at adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. (b) Syarī'at sebagai sesuatu yang harus dipahami. (c) Syarī'at sebagai suatu hukum *taklif* yang harus dilakukan. (d) Tujuan syarī'at adalah membawa manusia di bawah naungan hukum.⁶

Aspek pertama berkaitan dengan muatan dan hakikat *maqâshid asy-syarī'ah* yang dapat diwujudkan melalui pembebanan hukum yang dapat memelihara tujuan makhluk (manusia), yakni kepentingan *darūrīyyāt, hājīyyāt,*

(ar-Rabāt: al-Ma'had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1416 H/1995 M), h. 65-66.

⁵Ahmad ar-Raisūni, *Naẓariyyah al-Maqâshid Ind al-Imām asy-Syātibî* (Bairut: al-Ma'had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1415 H/1995 M), h. 17-18.

⁶Asy-Syātibî, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Abkām*, Editor Muhammad Hasnain Makhlūf (T.Tp.: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. Ke 1, Juz ke 2, h. 2.

dan *tahsinīyyāt*. Aspek kedua berkaitan dengan dimensi bahasa, karena al-Qurʾān dan termasuk sunnah Rasulullah diturunkan dengan bahasa Arab. Memahami *maqāṣīd asy-syarīʿah* yang terkandung di dalam al-Qurʾān, baik dilihat dari segi maknanya, *uslub-uslub*-nya dan ke-*iʿjāz*-annya, secara otomatis harus mengerti bahasa, sehingga syarīʿat dapat dipahami dan dicapai kemaslahatan yang dikandungnya. Aspek ketiga berkaitan dengan ketentuan-ketentuan syarīʿat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan. Hal ini juga berkaitan dengan kemampuan manusia untuk melaksanakannya. Sebab, jika *taklif* yang dibebankan kepada manusia tidak dapat dilaksanakan (*taklif ma lā yuṭāq*), maka justru kesulitan (*masyaqah*) yang akan diderita dan dihadapi oleh manusia. Aspek keempat berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai subyek hukum melaksanakan hukum-hukum Allah, sehingga mereka berada dalam koridor aturan-aturan-Nya (*an-nizām*), tidak dalam kungkungan hawa nafsu.

Dari uraian ini dapat dikatakan bahwa aspek kedua, ketiga, dan keempat pada dasarnya hanyalah sebagai penguat (sekunder) aspek pertama yang menjadi aspek substantif (primer). Aspek substantif ini dapat diwujudkan melalui pembebanan hukum (*taklif*) terhadap subyek hukum (*mukallafin*) sebagai aspek ketiga. *Taklif* tidak dapat dilakukan dengan baik kecuali *mukallafin* memiliki kemampuan memahami hukum-hukum Allah, baik dari segi dimensi lafaz, makna, *uslub*, maupun *iʿjāz* sebagai aspek kedua. Pemahaman dan pelaksanaan *taklif* ini dapat membawa manusia berada dalam koridor hukum-hukum Allah, terlepas dari kungkungan hawa nafsu, sebagai aspek keempat.

Dalam keterkaitan demikian itulah tujuan ditetapkan syarīʿat oleh Allah tidak lain adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat, sebagai aspek substantif dapat diwujudkan.

Sedangkan *maqāṣīd asy-syarīʿah* dalam arti *qaṣd al-mukallaf*, asy-Syātibī memberikan perhatian pada perbuatan-perbuatan *mukallafin* sebagai konsekuensi dari pembebanan *taklif*, yang secara teknis ditekankan pada niat dan perbuatan itu sendiri. Ia menetapkan bahwa dalam setiap pengamalan agama itu didasarkan pada niat bagi yang melakukannya, dan segala maksud dalam mengerjakan hukum itu sangat diperhatikan syaraʿ, baik dalam masalah ibadah ataupun adat (*muʿamalāh*). Dan banyak dalil hukum yang menunjukkan pada yang demikian ini.⁷ Lebih lanjut, ia membedakan *maqāṣīd* dalam melaksanakan perbuatan antara ibadah dan adat.⁸ *Maqāṣīd*

⁷ Di antaranya Q.S. al-Bayyinah (98), ayat 5, an-Nahl (16), ayat 106, az-Zumar (39), ayat 2, al-Anfāl (9), ayat 54, al-Baqarah (2), ayat 231, Alī Imrān (3), ayat 28, an-Nisāʿ (4), ayat 12, dan hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim dāri Umar bin Khaṭṭāb bahwa ia pernah mendengar Rasulullah bersabda: “*Bahwasannya segala amal itu tergantung niatnya ...*”

⁸ Dalam kajian ilmu *uṣūl al-fiqh*, term adat (*al-ʿādah*) dan *ʿurf*, ada sebagian ulama yang menyamakan kedua term itu, dan sebagian ulama yang lain membedakannya. Mereka yang menyamakan, di antaranya ‘Abd al-Wahhāb Khallāf mengemukakan bahwa *ʿurf* adalah sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat dan mereka melakukannya, baik berupa perkataan, perbuatan, atau meninggalkan sesuatu. Kemudian Khallāf mengatakan bahwa dalam term para ahli hukum syaraʿ, tidak membedakan antara *al-ʿurf* dan *al-ʿādah*. Lihat, ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (al-Qāhirah: Dār al-Kuwait li at-Ṭibāʿah wa an-Nasyr wa at-Taūziʿ, 1388

dalam konteks ibadah penekanannya pada, mana yang wajib, dan mana yang tidak wajib. Sedangkan dalam konteks adat penekanannya pada, mana antara yang wajib dengan yang sunah, mubāh, makruh, dan yang haram, dan dengan yang sah, dan yang rusak (*fāsid*). Terkadang suatu pekerjaan akan bernilai ibadah jika yang dikerjakan itu dimaksudkan untuk ibadah, demikian juga jika sesuatu yang dikerjakan itu dimaksudkan untuk selain ibadah, maka akan bernilai sesuai dengan yang dimaksudkan. Jadi niatlah yang menjadi kata kunci bagi setiap aktifitas yang dikerjakan *mukallafin*.⁹ Oleh karena itu, perbuatan *mukallafin* dapat dibedakan pada dua macam, yaitu ibadah dan adat (*mu'amalah*).

H/1968 M), h. 89. Ulama yang membedakannya, menurut mereka bahwa *al-'adab* yaitu sesuatu yang dikerjakan secara berulang-ulang tanpa ada hubungan rasional. Definisi ini mengandung pengertian yang sangat luas, dan ia dapat bersumber dari subyektifitas personal (*al-fard*), seperti tidur, makan, minum, atau bersumber dari obyektifitas masyarakat (*al-jamā'ah*), seperti melakukan upacara-upacara tertentu, atau bersumber dari kondisi alam (*tabi'iyah*) seperti panas atau dinginnya iklim, cepat atau lambat seseorang menjadi dewasa, atau bersumber dari hawa dan nafsu, serta rusaknya akhlak, seperti memakan harta anak yatim secara tidak sah (*bātil*) dan aniaya (*aḡ-zulm*). Sedangkan *'urf* adalah kebiasaan mayoritas umat Islam, baik dalam perkataan maupun perbuatan. Dengan demikian, *al-'adab* itu lebih umum dari *al-'urf*, karena *al-'adab* mencakup semua *'urf* yang khusus, yang *muqayyad*, dan yang umum. Untuk itu, menurut mereka, bahwa setiap *'urf* adalah *'adab*, tapi tidak setiap *'adab* itu *'urf*. Lihat, 'Ādil bin Abd al-Qādir Qūṭah, *Aṣr al-'Urf wa Taḥbiqatub al-Mu'aṣirah fi Fiqh al-Mu'amalat al-Mālīyah* (Jidat: Al-Ma'had al-Islāmī Lilbuhūs wa at-Taḥdib, 1428 H), h. 32-33.

⁹Asy-Syātibī, *op.cit.*, h. 225-226.

a. Masalah ibadah

Asy-Syātibī menegaskan bahwa pertimbangan mendasar dalam ibadah sejauh menyangkut subyek hukum (*mukallaf*) adalah *ta'abbud* tanpa mempertimbangkan makna-makna tersirat. Sedangkan dalam adat (*mu'amalah*), pertimbangan dasarnya adalah makna-makna tersirat. Penegasan ini, ia tunjukkan beberapa argumen: (a) Dari penelitian syarī'at secara induktif diketahui bahwa ketetapan-ketetapan seperti bersuci dari hadas (*tabārah al-hadas*) ketika mau mengerjakan salat, dan *tayamum* ketika tidak ada air, demikian juga semua ibadah seperti puasa, haji, dan yang lainnya adalah sulit dijelaskan, kecuali dalam term-term *ta'abbud*. Berbeda dengan adat, bahwa ketetapan-ketetapan seperti itu didasarkan pada kemaslahatan manusia. (b) Dalam ibadah, perluasan lingkup *ta'abbud* tidaklah dikehendaki, karena *taklif* dibatasi pada perintah-perintah tertentu yang tercakup dalam ibadah itu sendiri. Berbeda dalam adat, perluasan aturan itu merupakan tujuan. Karenanya *asy-Syāri'* dengan kehendaknya menjelaskan aturan-aturan hukum (*tasyri'*) yang berkaitan dengan adat berkenaan dengan alasan-alasan hukum (*'illah*) dan hikmah-hikmahnya secara umum.¹⁰ Tegasnya, dalam ibadah, hanya dilakukan oleh *mukallafin* dicirikan dengan kembali pada apa yang telah ditetapkan *asy-Syāri'* (*ar-rujū' ilā mujarrad mā haddabu asy-Syāri'*), mengikat sesuatu dengan perintah Allah (*al-inqiyād li awāmīr Allah*), sesuatu yang secara khusus menjadi hak Allah semata (*mā ḥawā haqqan*

¹⁰*Ibid.*, h. 211-213.

lillāh khaṣṣatan), dan kembali kepada sesuatu yang tidak bisa dipahami alasan-alasannya (*rāji' ilā 'adami ma'qūliyyah*).

Asy-Syātibī juga menegaskan bahwa semua masalah *ta'abbud* ditunjukkan oleh pertimbangan-pertimbangan: (1) Bahwa seorang *mukallaf* terikat dengan perintah untuk mematuhi tuntutan hukum (*iqtiḍā'*) atau pilihan (*takhyir*) yang dikenakan oleh perintah tersebut. (2) Jika dipahami bahwa *iqtiḍā'* atau *takhyir* itu sebagai suatu hikmah, maka bukan berarti itu satu-satunya hikmah dalam perintah tersebut, atau bahwa ia satu-satunya maslahat yang harus diwujudkan. Keadaan yang tidak pasti (*waqifin*) ini dihilangkan dengan cara berpaling pada *ta'abbud*. (3) Bahwa kewajiban-kewajiban hukum bisa juga diketahui dengan melalui dua cara, yaitucara yang dikenal seperti *ijmā'*, *naṣ*, *isyārah*, *as-ṣabr*, *munāṣabah*, dan lain-lain. Atau, jika cara-cara ini tidak bisa diterapkan, maka kewajiban jenis yang kedua yaitu hanya diketahui melalui wahyu. Dalam konteks kewajiban (*taklif*) ini *mukallaf* dituntut untuk *ta'abbud* saja sesuai dengan aturan yang *asy-Syāri'* telah tetapkan.¹¹

Taklif dalam kaitan dengan perbuatan *mukallaf* juga bisa dipandang sebagai hak Allah, atau hak manusia. Asy-Syātibī membedakannya pada tiga macam: (a) Hak-hak yang semata-mata milik Allah, seperti ibadah. (b) Hak-hak Allah dan juga hak-hak manusia, tetapi pertimbangan hak-hak Allah lebih dominan. (c) Hak-hak Allah

¹¹*Ibid.*, h. 216-218.

dan juga hak-hak manusia, tetapi pertimbangan hak manusia lebih dominan. Ketiga macam ini maslahat (*ma'na*) tercakup secara langsung, dan karenanya macam-macam ini tidak bersifat *ta-abbudi* secara mendasar.¹²

Dalam melaksanakan *taklif* kaitan dengan hak-hak tersebut di atas, asy-Syātibī mengatakan bahwa *mukallaf* dilarang menggugurkan *taklif* itu dengan cara *bilah* atau *tabayyul*.¹³ Ia menggugurkan itu apakah dengan cara mengalihkan nilai suatu perbuatan hukum kepada perbuatan lain yang didasarkan pada adanya keserupaan secara lahiriahnya, atau dengan cara mereduksi nilai-nilai perbuatan tersebut menjadi sarana untuk

¹²*Ibid.*, h. 221-223.

¹³ Yaitu, apabila seorang *mukallaf* menggunakan cara-cara tertentu untuk melepaskan diri dari suatu kewajiban, atau untuk menjadikan sesuatu yang terlarang menjadi halal baginya, maka cara-cara seperti itu menjadikan sesuatu yang wajib menjadi tampak haram dan sesuatu yang haram nampak menjadi halal. Misalnya Allah telah mewajibkan dan mengharamkan beberapa perkara, terkadang secara mutlak tanpa dibatasi dengan sesuatu, atau diurutkan atas sesuatu sebab, seperti diwajibkan salat, puasa, dan haji, dan diharamkan zina, riba, dan pembunuhan. Demikian juga Allah mewajibkan beberapa perkara yang diurutkan dengan beberapa sebab, sebagaimana mengharamkan beberapa perkara yang diurutkan dengan beberapa sebab, seperti diwajibkan zakat, *kafarāt*, melaksanakan *naṣar*, hak *syuf'ah* secara bersyarikat, mengharamkan wanita yang sudah ditalak *bā'in*, dan memanfaatkan barang hasil mengkasab dan mencuri. Dari semua contoh ini, apabila *mukallaf* berusaha untuk menghilangkan kewajiban itu dari dirinya, atau membolehkan yang dilarang dari dirinya sehingga yang wajib menjadi tidak wajib, dan yang haram menjadi halal, maka yang demikian inilah dinamakan *bilah* atau *tabayyul*.

mencapai perbuatan-perbuatan tertentu yang lain, sementara perbuatan-perbuatan tersebut dimaksudkan sebagai tujuan. Misalnya, ketika seseorang masih berada di suatu desa, telah masuk waktu salat, maka wajib ia mengerjakan salat empat rekat, kemudian ia mencari sebab (*hilab*) untuk menggugurkan semuanya dengan jalan meminum khamar, atau obat yang memabukkan sehingga habislah waktu salat, atau ia bermaksud meng-*qaṣar* salat lalu ia melakukan *safar*. Demikian juga seorang yang berada di bulan *ramadān* kemudian melakukan safar supaya bisa makan siang, atau mempunyai harta yang dengan harta itu ia bisa menunaikan ibadah haji kemudian dihibahkan kepada orang lain atau kepada anaknya supaya ia terlepas dari wajib haji, atau ia mau menyetubuhi seorang budak lalu menculiknya kemudian ia menyetubuhinya, dan dinyatakan budak itu telah mati lalu dibayar harganya, sebagaimana ia melepaskan diri dari wajib membayar zakat dengan menghibahkan hartanya. Menurut asy-Syātibī semua contoh *hilab* tersebut, yakni menghalalkan yang haram, atau sebaliknya dengan tujuan menggugurkan kewajiban adalah diharamkan.¹⁴

Untuk menguatkan pandangannya tersebut, asy-Syātibī banyak berargumen dengan ayat-ayat al-Qurʾān dan hadis. Kemudian, ia menyatakan bahwa aturan-aturan hukum dibuat Allah untuk kemaslahatan manusia, karena itu, segala aktifitas manusia kaitan dengan kemaslahatan, dikarenakan kemaslahatan adalah

tujuan pembuat hukum (*maqṣūd asy-Syārī*). Jika suatu perbuatan didasarkan pada lahiriah dan batiniah yang memang disyaratkan dengan halal, maka jelas ia adalah perbuatan yang baik. Tapi ada, perbuatan secara lahiriah halal namun niatnya ditolak oleh prinsip hukum, maka ia tidak halal, seperti mengerjakan salat ingin dipuji orang lain (*riʾāʾ an-nās*).¹⁵

Berdasarkan penjelasan *hilab* di atas, asy-Syātibī lebih lanjut membagi *hilab* pada tiga macam: Pertama, *hilab* yang semua ulama membatalkannya, seperti orang-orang munafik, dan orang-orang yang beramal *riyāʾ*. Kedua, semua ulama membolehkannya, seperti mengucapkan kalimat kufur karena dipaksa, *hilab* yang demikian ini tujuannya untuk memelihara darah, sedangkan keyakinannya tetap dibolehkan. Hal ini dibolehkan dengan pertimbangan termasuk maslahat duniawiyah yang tidak mendatangkan kemafsadatan, baik di dunia maupun di akhirat. Berbeda dengan yang pertama, akan dapat merusak maslahat ukhrawiyah. Kemaslahatan dan kemafsadatan ukhrawiyah harus didahulukan atas kemaslahatan dan kemafsadatan duniawiyah. Ketiga, bagian ini menimbulkan bermacam-macam pendapat, karena tidak ada dalil yang pasti yang menghubungkan pada macam yang pertama, atau pada yang kedua. Tidak jelas, apakah *hiyal* seperti itu sejalan dengan kehendak *asy-Syārī*, ataukah justru kontradiksi dengannya. Karena itu, *hiyal* seperti ini bersifat kontroversial.

¹⁴Asy-Syātibī, *op.cit.*,h. 265-267.

¹⁵*Ibid.*, h. 268-269.

Asy-Syātibî dalam konteks ini menjelaskan dengan melalui contoh *nikah muhallil* (perceraian antara perempuan yang telah ditalak *bā'in* dengan suami kedua, dengan tujuan menjadikan halal perkawinan dengan suami pertama), dan *buyū' al-ajal* (penjualan secara kredit).¹⁶ Jadi, orang-orang yang memandang bahwa *hiyal* seperti ini dilarang, berarti mereka meyakini bahwa *hiyal* itu bertentangan dengan kemaslahatan, dan syari'at.

b. Masalah adat (*mu'amalah*).

Asy-Syātibî dalam konteks ini ia mengartikan dari dua sudut pandang: (a) Dalam arti kebiasaan dan perilaku manusia yang berlaku umum (*al-'awā'id al-'ammah*) yang tidak berbeda dengan berbedanya situasi dan kondisi, seperti makan, minum, senang, sedih, tidur, tidak tidur, mendapatkan kebaikan, dan menjauhi segala penderitaan, dan lain-lain. (b) Adat dalam arti budaya yang berbeda disebabkan berbedanya situasi dan kondisi, seperti keadaan berpakaian, ragam bentuk tempat domisili, keramah tamahan, lambat, cepat dalam berbagai urusan, egoistis, dan terburu-buru.¹⁷ Termasuk dalam konteks ini adalah tradisi masa jahiliah (pra-Islam) yang terus kontinyu berjalan, seperti *diyāt*, *qasāmah*, berkumpul pada hari jum'at (*al-'arūbah*) untuk saling menasehati dan mengingatkan, *qirād*, *keiswah al-ka'bah*, dan lain-lain.¹⁸

Penggunaan term adat dari dua sudut pandang di atas

sebagai imbangan dari term ibadah. Dalam implementasinya, menurut asy-Syātibî bahwa *taklif* terhadap *mukallafin* berkaitan dengan adat itu didasarkan pada keberlanjutan (*al-istiqrār*) dan kontinuitas (*istimrār*) adat itu sendiri. Karena keberlangsungan eksistensi adat dalam dunia nyata (*wujūd*) ini merupakan suatu keharusan yang diketahui (*ma'lūm*), bukan dugaan semata (*mazmūn*).¹⁹ Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa sekiranya adat-istiadat yang berada di alam nyata ini beragam, maka keberagaman itu menuntut perbedaan proses penentuan hukum, serta menuntut perbedaan klasifikasi hukum dan perbedaan *kehitāb*.²⁰ Hal ini berarti perbedaan adat-istiadat dapat berimplikasi pada implementasi hukum dan yang demikian ini dalam konteks pemikiran hukum, dapat ditoleransi.

Asy-Syātibî membagi adat-istiadat kontinuitas itu pada dua macam: (1) *Al-'awā'id asy-syar'iyah*, yaitu adat-istiadat yang ditetapkan atau tidak ditetapkan oleh dalil syara'. Artinya, syara' telah memerintahkan sebagai *ijab*, *nadb*, *karābah*, atau *tahrim*, atau syara' mengizinkan untuk dilakukan atau ditinggalkan. Pembahasan adat semacam ini tidak begitu penting untuk diperluas dalam konteks keterkaitan antara *naş* dengan adat, sebab asy-Syātibî sendiri menyebutnya sebagai sama dengan semua persoalan syara'. Atas dasar pertimbangan ini, tidak dibenarkan, misalnya ada orang yang mengatakan bahwa perintah menghilangkan

¹⁶*Ibid.*, h. 270-272.

¹⁷*Ibid.*, h. 208.

¹⁸*Ibid.*, h. 214.

¹⁹*Ibid.*, h. 194.

²⁰*Ibid.*, h. 195.

najis dan bersuci untuk bersemedi, membuka aurat bagi orang dewasa bukanlah suatu hal yang tercela, dan perbuatan buruk, sehingga dibolehkan. Jika dibolehkan, berarti menghapuskan (*nasakh*) hukum-hukum yang tetap dan kontinyu. Padahal *nasakh* setelah wafat Nabi saw. adalah batal. (2) *Al-'awā'id al-jāriyah*, yaitu adat-istiadat yang berlaku antara sesama manusia tanpa ada dalil syara' yang menetapkan atau meniadakannya. Adat-istiadat yang semacam ini yang dikembangkan dalam pembahasan mengenai kaitan *nās* dengan adat, atau perubahan sosial. *Al-'awā'id al-jāriyah ini*, dalam kenyataannya terkadang ada menunjukkan bersifat tetap, seperti nafsu makan, minum, berpikir, berbicara, berjalan, dan lain-lain. Adat yang demikian ini tidak mengiringi situasi dan kondisi, dan terkadang ada adat yang mengiringi situasi dan kondisi, serta mengalami perubahan.²¹

Adat-istiadat yang mengalami perubahan (*al-mutabadilah*) oleh asy-Syātibī dijelaskan: (a) Perubahan nilai adat suatu masyarakat dari baik kepada buruk, atau sebaliknya, seperti membuka kepala bagi perempuan mempunyai sifat *muri'ah*, yang buruk di negara bagian Timur, dan tidak buruk di negara Barat. (b) Perubahan dan perbedaan dalam pengungkapan tujuan yang disebabkan perbedaan kemajuan tingkat peradaban, seperti bangsa Arab, dan bangsa-bangsa yang lainnya. Misalnya, perbedaan penggunaan bahasa teknis dibidang pekerjaan dan profesi, sumpah, transaksi,

dan talak dengan secara *kināyah* dan *tasrih*. (c) Perbedaan tindakan dalam perbuatan dalam pergaulan (*mu'amalah*), seperti adat menerima mas kawin dalam perkawinan sebelum bercampur, dan adat jual beli secara kontan atau berhutang (kredit). (d) Perbedaan yang diakibatkan oleh faktor-faktor eksternal dari *mukallaf*, seperti perbedaan kriteria usia dewasa dengan mempertimbangkan kebiasaan manusia berdasarkan mimpi basah, menstruasi, atau pertimbangan usia. (e) Perbedaan karena terdapat hal-hal yang terjadi yang kontradiksi dengan tradisi umum, sehingga bagi mereka yang mengalaminya merasa berbeda dengan tradisi orang lain, seperti seorang yang terluka tertentu tidak dapat kencing sebagaimana biasanya, cara kencing yang dilakukannya itu menjadi adat yang lazim baginya.²²

Dari paparan perubahan adat-istiadat tersebut di atas, jelas terlihat bahwa asy-Syātibī mengakui adanya perubahan hukum disebabkan perubahan adat suatu lingkungan masyarakat. Bahkan asy-Syātibī telah menyatakan bahwa adat merupakan sebab (penyebab) bagi adanya *musabbab* (hukum). Dan yang demikian ini telah diatur oleh pembuat syara'. Pandangan dan pemikirannya ini, asy-Syātibī tegaskan dalam sebuah norma hukum "*ikhtilāf al-Abkām 'ind ikhtilāf al-'awā'id*".²³ Artinya perbedaan hukum itu terjadi ketika adat-adat itu berubah dan

²¹*Ibid.*, h. 197-198.

²²*Ibid.*, h. 198-199.

²³*Ibid.*, h. 199.

berbeda, berarti hukum pun dapat berubah dan berbeda.

Pandangan dan pemikiran asy-Syātibī tersebut, bila merujuk pada pernyataan Ibn Qayyim aj-Jauziyyah (w. 751 H) bahwa “perubahan fatwa dan ragamnya disebabkan perubahan masa, tempat, keadaan, niat, dan adat-istiadat”,²⁴ bukanlah pemikiran baru, tetapi sebelumnya sudah ada dan berkembang di kalangan ulama *uṣūl al-fiqh*. Yang jelas, asy-Syātibī telah mendeskripsikan konteks ibadah, dan adat dalam kaitan dengan hukum di satu sisi, dan dengan *maqāṣid (maṣlahah)* di sisi lain.

Adapun pembagian *maqāṣid asy-syarī’ah*, yakni aspek pertama sebagai aspek substansif berkaitan dengan tujuan pemberlakuan syarī’at adalah untuk mewujudkan kemaslahatan, sebagaimana telah dikemukakan di atas asy-Syātibī membagi pada tiga peringkat *maqāṣid*, yaitu: *Maqāṣid ad-darūriyyah*, *al-hājīyah*, dan *at-tahsinīyah*.

1). Pertama, *maqāṣid ad-darūriyyah*

Dimaksudkan dengan makna *maqāṣid ad-darūriyyah* yaitu tujuan-tujuan primer atau unsur-unsur pokok yang harus ada untuk kelancaran urusan agama dan kehidupan, apabila unsur-unsur pokok itu tidak terpenuhi, akan berakibat terancamnya jalan kehidupan yang normal. Bahkan dapat merusak dan menghancurkan kehidupan secara total. Dan di akhirat akan kehilangan kebahagiaan, keselamatan, dan kembali dalam

keadaan rugi yang nyata.²⁵ Peringkat pertama yang harus dijaga dan menjadi skala prioritas ini adalah lima aspek nilai universal (*ad-darūriyyah al-khamsah*), yaitu memelihara agama (*hiḍḍ ad-din*), jiwa (*hiḍḍ an-nafs*), keturunan (*hiḍḍ an-nasl*), harta (*hiḍḍ al-māl*) dan akal (*hiḍḍ al-‘aql*). Untuk melindungi lima aspek nilai universal tersebut dilakukan dengan memperkuat fondasinya dan menetapkan kaidah-kaidahnya sehingga berjalan dengan stabil dan terhindar dari hal-hal yang mungkin terjadi. Guna mendapatkan gambaran yang utuh tentang lima aspek nilai universal dimaksud, berikut ini akan dijelaskan satu persatu sesuai dengan peringkat dan kemaslahatan masing-masing melalui contoh-contoh di bawah ini.

Untuk memelihara dan menyelamatkan agama, Islam mewajibkan pokok-pokok ibadah, seperti terlihat dalam rukun Islam yang lima, yaitu iman kepada Allah dengan mengucapkan dua kalimat syahādāt, melaksanakan salat, mengeluarkan zakat, berpuasa di bulan ramadān, haji ke baitullah bagi mereka yang telah mampu, dan lain-lain, sekaligus melarang hal-hal yang merusaknya. Untuk memelihara dan menyelamatkan jiwa, Islam mewajibkan memenuhi kebutuhan pokok berupa sandang, pangan, dan papan dengan tidak berlebihan, sekaligus melarang hal-hal yang mengancamnya, dan melaksanakan sanksi bagi orang yang melakukannya, seperti melaksanakan hukuman *qisās* bagi orang yang membunuh dengan sengaja, *diyāt*, dan *kaḍārat*

²⁴ Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *Iḥām al-Mîmāqā’im ‘an Rabb al-‘Ālamîn* (Bairut: Dār al-Kutubal-‘Ilmiyyah, 1425 H/2004 M), h. 483.

²⁵Asy-Syātibī, *op.cit.*, h. 4.

bagi orang yang membunuh karena kesalahan. Untuk memelihara dan menyelamatkan keturunan, Islam mengatur perkawinan, dan melarang perzinahan. Untuk memelihara dan menyelamatkan harta, Islam mensyari'atkan hukum-hukum mu'āmalah, sekaligus melarang hal-hal yang akan merusaknya, seperti melarang pencurian, dan melaksanakan hukuman potong tangan bagi orang yang melakukannya. Untuk memelihara dan menyelamatkan akal, Islam mewajibkan pendidikan bagi setiap orang, dan melarang hal-hal yang dapat merusak akal, seperti mengkonsumsi minuman beralkohol (*syārib al-ḵhamr*).²⁶ Semua ketentuan tersebut satu sama lain saling terkait dan terintegrasi; Misalnya upaya memelihara, melindungi dan menyelamatkan agama, hal ini berarti pula berupaya untuk memelihara, melindungi dan menyelamatkan jiwa, keturunan, harta, dan akal.

1). Kedua, *maqāṣid al-hājiyyah*

Dimaksudkan dengan *maqāṣid al-hājiyyah*, yaitu tujuan-tujuan sekunder yang dibutuhkan manusia dalam hidupnya secara wajar untuk memberikan kelapangan baginya, dan apabila tuntutan-tuntutan itu tidak dipenuhi maka tidak akan berakibat menyulitkan dan menyusahkannya, dan juga tidak sampai pada tingkat kerusakan

yang fatal yang dapat menyentuh kemaslahatan umum (*al-maṣāliḥ al-‘ammah*).²⁷ Jadi, jika hal-hal yang sekunder ini tidak dipenuhi disebabkan banyak faktor yang sulit untuk diusahakan dan dipenuhinya, maka kehidupan manusia tidak akan fatal, hanya saja terjadi kekurangsempurnaan, dan bahkan kesulitan-kesulitan.

Maqāṣid al-hājiyyah dalam kaitan dengan *al-ḵullūyiyah al-ḵams* dapat ditegaskan dalam contoh-contoh di bawah ini.

Misalnya, untuk melaksanakan ibadah salat sebagai tujuan primer dibutuhkan berbagai fasilitas antara lain bangunan masjid. Tanpa masjid, tujuan untuk melindungi agamamelalui salat tidaklah rusak total, tetapi mengalami berbagai kesulitan. Memang orang boleh saja salat di medan perang, di atas batu karang atau di tepi pantai tanpa sajadah sekalipun, tetapi kehadiran masjid sangatlah membantu. Untuk menyelamatkan jiwa sebagai tujuan sekundermelalui makan dibutuhkan peralatan makan, misalnya kompor. Memang tanpa kompor manusia tidak akan mati karena ia masih dapat menyantap makanan yang tidak di masak, tetapi kehadiran kompor melengkapi jenis menu yang dapat dihidangkan. Terjadi berbagai kemudahan dengan kehadiran kompor. Untuk menyelamatkan akal sebagai tujuan primer, Islam mencanangkan wajib belajar seumur hidup kepada umat Islam. Di sini dibutuhkan berbagai macam fasilitas pendidikan antara lain gedung sekolah. Memang tanpa gedung sekolah

²⁶Lihat, Muhammad Bakr Ismā'il Habīb, *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islamiyyah Ta'silan wa Tafīlan* (Maktabah al-Mukarramah: Rabi'ah al-‘Ālam al-Islāmi, 1427 H), h. 268-269. Bandingkan dengan, ‘Abd al-‘Aziz bin ‘Abd ar-Rahman bin ‘Alī bin RAbī’ah, *‘Ilm Maqāṣid asy-Syari’* (Riyād: Maktabah al-‘Ābikan, 1413 H/2010 M), h. 132-133.

²⁷Asy-Syātībī, *op.cit.*, h. 4-5.

perlindungan terhadap akal melalui proses belajar tidak akan musnah, tetapi mengalami banyak hambatan. Orang tentu saja dapat menambah pengetahuan misalnya dengan membaca buku di sawah atau mendengarkan radio di pasar, tetapi kehadiran gedung sekolah sangat dibutuhkan bagi proses pencapaian tujuan melindungi akal yang dikemas secara canggih. Untuk melindungi harta sebagai tujuan primer maka dibutuhkan peralatan, misalnya senjata api. Memang orang dapat saja melindungi hartanya dengan golok, pisau atau sumpit, tetapi senjata api lebih membantu. Untuk melindungi keturunan sebagai tujuan primer melalui pernikahan maka dibutuhkan kelengkapan, misalnya dokumentasi (bukti tertulis). Tanpa KUA sebagai pihak yang berwenang mendokumentasi perkawinan, memang nikah bisa saja dilakukan, tetapi kehadiran KUA dengan berbagai perangkat perlengkapannya justru akan lebih menjamin hak dan kewajiban para pihak terutama ketika terjadi persengketaan.²⁸

Berbeda dengan contoh-contoh di atas, tampaknya tidak kalah pentingnya contoh-contoh klasik tentang *maqâsîd al-hâjîyyah* yang dikemukakan oleh asy-Syâṭibi yang meliputi aspek ibadah, tradisi, *mu'āmalah*, dan *jināyah*. Dalam aspek ibadah, misalnya diberikan dispensasi (*rukhsah*) bagi yang mengalami kesulitan karena sakit, dan dalam

perjalanan bepergian. Dalam aspek tradisi, seperti dibolehkan menikmati aneka macam keindahan, asalkan halal, baik berupa makanan dan minuman (pangan), sandang, papan, kendaraan, dan yang sejenisnya. Dalam aspek mu'āmalah, seperti dibolehkan transaksi pinjam-meminjam (*al-qirāḍ*), kerjasama bidang pertanian (*al-musāqah*), dan jualbeli pesanan dengan bayar di muka (*as-salām*). Dalam aspek *jināyah*, seperti pelaku kejahatan yang dihukumkan sebagai seorang yang hilang akal (*al-laūs wa at-tadmiyyah*), mengangkat sumpah (*al-qasāmah*), membebaskan ganti rugi (*dhiyāt*) kepada keluarga terdakwa (terhukum), dan sebagainya.²⁹

3). Ketiga, *maqâsîd at-tahsînîyyah*

Dimaksudkan dengan *maqâsîd at-tahsînîyyah*, yaitu memenuhi kebutuhan-kebutuhan yang dianggap wajar dan baik, serta menjauhi hal-hal yang tidak disukai akal sehat. Peringkat ini terhimpun atau termasuk dalam bab akhlak yang mulia (*makārim al-akhlāq*).³⁰ Definisi ini menunjukkan bahwa *maqâsîd at-tahsînîyyah* kehadirannya itu tidak menjadi suatu kemestian (*darūrî*), dan kebutuhan yang mesti ada (*al-hājah*), walaupun tidak dipenuhi tidak akan merusak dan mempersulit kehidupan. Karena dimaksudkan dengan *maqâsîd at-tahsînîyyah* stresingnya kepada estetika (*at-tahsin*), keindahan (*at-tazyin*), dan etika (*makārim al-akhlāq*). Dan *asy-Syarî* sendiri memelihara bagi tujuan-tujuan estetika ini. Hal ini seperti terlihat dalam firman-Nya (Q.S. al-Māidah (5), ayat 6):

²⁸ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermenutika Membaca Islam dari Kanada dan Amirika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2010), h. 46.

²⁹ Asy-Syāṭibî, *op.cit.* h. 5.

³⁰ *Ibid.*

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٦

“Tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur”.

Demikian juga hadis Nabi saw. yang diriwayatkan oleh Imam Malik dari Abi Hurairah, beliau bersabda:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.³¹

“Hanyasanya aku diutus (ke dunia ini) untuk menyempurnakan akhlak yang baik”.

Dalam peringkat ketiga ini (*maqâsîd at-tahsinîyyah*) sama halnya dengan peringkat sebelumnya, asy-Syâtibî memberikan contoh-contoh yang meliputi aspek ibadah, tradisi, mu’âmalah dan *jināyah*. Dalam aspek ibadah, seperti disyariatkannya cara menghilangkan najis, cara bersuci secara umum, menutup aurat, memakai perhiasan, melakukan perbuatan-perbuatan sunnah seperti bersedekah, dan yang semacamnya. Dalam aspek tradisi, seperti etika makan dan minum, menjauhi makanan dan minuman yang najis, dengan catatan dalam memenuhi kebutuhan ini tidak boleh berlebihan dan kikir. Dalam aspek mu’âmalah, seperti dilarang menjual barang (benda) najis, kelebihan air, dan rumput, dicabûl hak menjadi saksi dan imam dari seorang hamba sahaya, dicabûl hak wanita untuk memimpin dan mengawinkan dirinya sendiri, diatur hak hamba sahaya untuk merdeka dan akibat-akibat hukumnya, dan lain-lain. Dalam aspek *jināyah*, seperti tidak dibunuh seorang

yang membunuh hamba sahaya, dilarang membunuh wanita, dan anak-anak dalam peperangan. Contoh-contoh tersebut dapat dianalogikan kepada permasalahan lain yang sama, di mana terdapat estetika atau maslahat di atas tuntutan-tuntutan *darûrîyyah* dan *hājîyyah*. Ketidadaannya tidaklah sampai merusak *maṣlahat darûrîyyah* dan *hājîyyah*. Tegasnya, hanyalah sebagai estetika dan keindahan.³²

Dari paparan ketiga peringkat tersebut di atas, tampaknya bagi asy-Syâtibî, peringkat *hājîyyah* menjadi penyempurna bagi peringkat *darûrîyyah*. Peringkat *tahsinîyyah* fungsinya menjadi penyempurna bagi peringkat *hājîyyah*. Sedangkan peringkat *darûrîyyah* menjadi pokok *hājîyyah* dan *tahsinîyyah*.³³ Pengklasifikasian kepada tiga peringkat tersebut substansinya tidak lain adalah dalam rangka memelihara lima nilai universal untuk terealisirnya mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.

Selain pembagian *maqâsîd asy-syarî’ah* di atas, asy-Syâtibî juga telah menetapkan cara-cara untuk mengetahui dan memahami *maqâsîd asy-syarî’ah* sebagai berikut: (1) Menganalisis terhadap lafaz perintah (*al-amr*) dan larangan (*an-nahy*). Cara ini menekankan pada penelaahan terhadap lafaz *amr* dan *nahy* yang terdapat dalam al-Qur’ân dan sunnah secara jelas sebelum dihubungkan dengan permasalahan-permasalahan yang lain. Dalam konteks ini suatu

³¹ Imâm Mâlik bin Anas, *al-Muwatta’*, Editor Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi’ (T.tp.: Tp., t.t.), h. 564.

³² Asy-Syâtibî, *loc.cit.*

³³ *Ibid.*, h. 8-9. Lihat, Alî Hasaballah, *Uṣûl at-Tasyrî’ al-Islâmî* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabî, 1417 H/1997 M), h. 262.

perintah harus dipahami menghendaki perbuatan yang diperintahkan itu diwujudkan sesuai dengan yang dimaksudkan oleh asy-Syāri'. Demikian juga suatu larangan harus dipahami menghendaki suatu perbuatan yang dilarang harus ditinggalkan. Keharusan meninggalkan perbuatan yang dilarang itu sesuai dengan yang dimaksudkan asy-Syāri'. Pembatasan dengan lafaz *amr* dan *nahy* yang tidak terkait dengan permasalahan-permasalahan yang lain (*qayyid bi al-ibtidā'iy*) adalah untuk menjaga dan membedakan antara *amr* dan *nahy* yang mengandung tujuan yang lain, seperti dalam firman Allah Q.S. al-Jumu'ah (62), ayat 9:

فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

“... maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli ...”

Larangan jual beli pada ayat tersebut bukanlah larangan yang mutlak, tetapi larangan itu hanya sebagai penguat terhadap perintah untuk segera mengingat Allah dengan melakukan salat Jum'at. Karena jual beli pada dasarnya suatu perbuatan yang diperbolehkan, bukan perbuatan yang dilarang. Untuk itu, larangan jual beli pada ayat tersebut tidak terdapat aspek *maqāṣid asy-syarī'ah* yang substansial. Penekanan dan pembatasan dengan bentuk *amr* dan *nahy* yang jelas (*qayyid bi at-tasrihy*) di atas, sebenarnya merupakan sikap kehati-hatian yang perlu dimengerti dalam upaya memahami *maqāṣid asy-syarī'ah* dengan tepat, sehingga *maqāṣid asy-syarī'ah* benar-benar dapat dijadikan pertimbangan dalam *istinbat* hukum. Dan

berlakulah ungkapan *amr* dan *nahy* dalam bentuk kaidah fikih “*ma lā yatimmu al-wājib illā bib fahwa wājib*” dan “*al-amr bi asy-syai' hal huwa nahyun 'an diddih*”.³⁴ (2) Penelaahan 'illāh *amr* dan *nahy*. Cara ini dilakukan dengan cara menganalisis 'illāh hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan sunnah. 'illāh hukum ini adakalanya dapat diketahui dengan jelas, dan adakalanya tidak dapat diketahui. Jika 'illāh itu dapat diketahui dengan jelas, maka harus diikuti, karena dengan mengikuti ini, tujuan hukum dalam *amr* dan *nahy* itu dapat dicapai, seperti disyari'atkan nikah dengan tujuan untuk melestarikan keturunan, pensyari'atan jual beli dengan tujuan untuk saling mendapatkan manfaat antara orang yang berakad, dan pensyari'atan sanksi hukum (*al-budūd*) dengan tujuan untuk memelihara jiwa.³⁵

Jika 'illāh itu tidak dapat diketahui dengan jelas, maka harus dilakukan *tāwaqqūf* (menyerahkan kepada asy-Syāri' yang lebih mengetahui tujuan dari pensyari'atan hukum). Menurut asy-Syātibī sikap *tāwaqqūf* ini didasarkan pada dua pertimbangan: (a) Tidak boleh melakukan perluasan cakupan (*ta'addi*) terhadap apa yang telah ditetapkan dalam *naṣ*. Karena melakukan *ta'addi* tanpa mengetahui 'illāh hukum,

³⁴ Asy-Syātibī, *op.cit.*, h. 275. Lihat, Muhammad Sidqi bin Ahmad al-Burnū, *al-Wajiz fi Idāb Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1404 H/1983 M), h. 269. Ahmad ar-Raisūni, *al-Fikr al-Maqāṣidi Qawā'idub wa Fawā'idub* (Sibris: Maṭba'ah an-Najāh al-Jadidah, 1999), h. 105. Abdul Hamid Hakim, *as-Sulam* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.t.). h. 14.

³⁵ Asy-Syātibī, *op.cit.*, h. 275-276.

sama halnya dengan menetapkan suatu hukum tanpa dalil, dan ini dianggap kontradiksi dengan *syāri'ah*. (b) Pada dasarnya tidak dibenarkan melakukan *ta'addi* terhadap apa yang telah ditetapkan *naş*, tetapi hal itu dapat memungkinkan dilakukan sekiranya tujuan hukum dapat diketahui.³⁶

Dua cara tersebut di atas, apabila dikritisi dengan cermat, maka terdapat perbedaan mendasar antara keduanya. Cara pertama (analisis lafaz *amr* dan *nahy*) tampak lebih ditujukan pada *naş-naş* yang berkaitan dengan konteks ibadah. Sedangkan cara yang kedua (penelaahan *'illāh amr* dan *nahy*) lebih ditujukan pada hal-hal yang berkaitan dengan adat (*mu'amalah*). Sebagaimana telah dikemukakan di atas, bahwa permasalahan *mu'amalah* yang memiliki *'illāh* yang diketahui dengan jelas, sudah barang tentu pemahaman terhadap *maqāşid asy-syar'i'ah* bertolak dari *'illāh* yang diketahui. Sementara *naş-naş* yang tidak mempunyai *'illāh* yang jelas, maka harus bersikap *tawaqqūf*. Demikian juga, sikap *tawaqqūf* yang ditawarkan asy-Syātibī dengan dasar dua pertimbangan yang dikemukakannya terlihat dinamis. Dinamisitas itu tampak bahwa dalam konteks *mu'amalah* dibolehkan melakukan *ta'addi*, jika dengan *ta'addi* ini tujuan hukum dapat diketahui. Hal ini sejalan dengan pemahaman asy-Syātibī tentang konsep terminologi *'illāh*. Menurutnya, bahwa *'illāh* yaitu kemaslahatan-kemaslahatan dan hikmah-hikmah yang berkaitan dengan perintah-perintah (*al-awāmīr*),

³⁶*Ibid.*

kebolehan (*al-ibāḥāḥ*), dan kemafsadatan (*al-mafāsīd*) yang berkaitan dengan larangan-larangan (*an-nawāḥy*). Atau, *'illāh* dalam arti hukum yaitu kemaslahatan dan kemafsadatan itu sendiri.³⁷ Terminologi *'illāh* menurut asy-Syātibī tersebut terlihat di samping sangat luas cakupannya, dinamis, dan sekaligus berbeda dengan terminologi yang dikemukakan oleh para ahli *uşūl al-fiqh* pada umumnya. Misalnya, Abū Husain al-Başri al-Mu'tazili (w. 436 H) menyebut *'illāh* dengan sifat yang berimplikasi terhadap hukum pada substansinya (*al-naşf al-mu'aşşir fi al-hukm bişātibī*),³⁸ al-Gazāli (w. 505 H) menyebutnya dengan pautan hukum di mana *asy-Syāri'* menghubungkan hukum dengannya (*manāṭ al-hukm ai ma aḍāfa asy-syar'u al-hukm ilaihi wa natuhu bih*),³⁹ Al-Āmidī (w. 631 H) menyebutnya dengan sifat yang mendorong atas hukum (*al-naşf al-bā'is 'alā al-hukm*),⁴⁰ 'Abd al-Kāfi as-Sūbki (w. 756 H) menyebutnya dengan memberitahukan bagi hukum (*al-mu'arrif li al-hukm*),⁴¹ Taj ad-Din

³⁷Asy-Syātibī, *op.cit.t*, h. 185.

³⁸Abū Husain Muhammad bin 'Alī bin at-Ṭayyib al-Başri al-Mu'tazili, *Kitāb al-Mu'tamad fi Uşūl al-Fiqh*. (Damskus: al-Ma'had al-'Ilm al-Faransi li ad-Dirāṣah al-'Arabiyah, 1385 H/1965 M), Juz ke 2, h. 784.

³⁹Abū Hāmid al-Gazāli, *al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşūl (Mesir: Şyirkah at-Ṭiba'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M)*, h. 395.

⁴⁰Sae' ad-Din al-Āmidī, *al-Ihkām fi Uşūl al-Abkām* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H/1996 M), Jld. Ke 2, Juz ke 3,, h. 288.

⁴¹'Alī bin 'Abd al-Kāfi as-Subki, *al-Ibhāj fi Şyarḥ al-Minhāj 'alā Manhāj al-Wuṣūl ilā 'ilm al-Uşūl li al-Qādi al-Baidāvi* (Bairut:

as-Subki (w. 771 H) menyebutnya sama dengan al-Kāfi, yaitu *al-mu'arrif li al-hukm*.⁴²

Terminologi *'illāh* yang dikemukakan asy-Syāṭibi di atas, apabila dihubungkan dengan upaya memahami *maqāṣid asy-syārī'ah*, maka menunjukkan adanya korelasi yang kuat dan mampu membentuk suatu metode baru dalam pengembangan pemikiran hukum. Karena *'illāh* dalam arti kemaslahatan dan kemafsadatan secara umum sesungguhnya *maqāṣid asy-syārī'ah* itu sendiri. Sebagai contoh *'illāh* yang dikemukakan oleh asy-Syāṭibi, hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari 'Abd ar-Rahman bin Abi Bakrah berkaitan dengan peradilan, beliau bersabda:

لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانٌ.⁴³

"Seorang hakim tidak boleh mengambil suatu keputusan hukum dalam keadaan marah".

Keadaan marah (*ḡadḡban*) dalam hadis tersebut merupakan sebab, sedangkan *'illāh*-nya adalah keraguan dalam meletakkan dasar dan alasan-alasan hukum. Dalam hal ini diakui oleh asy-Syāṭibi, terkadang lafaz sebab (*as-sabab*)

disebut juga *'illāh* karena dekatnya hubungan antara keduanya. Untuk membedakan keduanya, perlu kecermatan seorang peneliti terhadap konteks masalahnya.

(3) Menganalisis sikap diam *asy-Syārī'* dari pensyari'atan sesuatu. Cara yang ketiga dalam memahami *maqāṣid asy-syārī'ah* yang digunakan asy-Syāṭibi adalah menganalisis sikap diam *asy-Syārī'* (*sukūkut asy-Syārī'* atau *maskūt 'anhu*) dalam pensyari'atan sesuatu. Dalam konteks ini, ia membagi kepada dua macam: **Pertama**, *maskūt 'anhu* yang tidak ada sebab langsung untuk mengeluarkan perintah atau ketetapan hukum, karena *asy-Syārī'* tidak mengatakan apa-apa. *Maskūt 'anhu* dalam konteks ini seperti masalah-masalah yang terjadi pasca Rasulullah saw. wafat, pada masa beliau hidup masalah-masalah itu tidak terjadi, sehingga *asy-Syārī'* mendiamkannya. Tetapi, dalam rentang waktu berikutnya pasca Rasulullah saw. wafat kebutuhan hukum dan ketetapanannya itu dirasakan manusia (masyarakat) diperlukan, serta diduga kuat akan membawa kemaslahatan bagi umat manusia (*al-maṣāliḡ al'ammah*). Seperti pengumpulan *muṣḡhaf* al-Qur'an, pengkodifikasian ilmu, jaminan upah dalam pertukangan, dan lain-lain, yang pada masa Rasulullah saw. kebutuhan-kebutuhan semacam itu belum ada. **Kedua**, *maskūt 'anhu* yang ada sebab langsung, tetapi *asy-Syārī'* tidak menetapkan hukumnya. *Maskūt 'anhu* dalam konteks ini, menurut asy-Syāṭibi harus dipahami bahwa keberlakuan suatu hukum harus seperti apa adanya, tanpa melakukan penambahan

Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 H/1984 M), Juz ke 3, h. 39.

⁴²Al-Imām Tāj ad-Din 'Abd al-Wahhāb ibn as-Subki, *Matan Jam' al-Jawāmi'* (Indonesia: Maktabah Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), Juz ke 2, h. 231.

⁴³Imām Muslim bin al-Hujjāj Abū al-Husain al-Qusyairi an-Naisābūri, *Ṣaḡib Muslim* (Bandung-Indonesia: Syirkah al-Ma'ārif li at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, t.t.), Juz ke 2, h. 123. Sulaimān ibn al-Asy'as as-Sajastāni al-Azdi Abū Dawud, *Sunan Abi Dawud* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.), Juz ke 2, h. 176.

dan pengurangan terhadap apa yang telah ditetapkan *asy-Syārī*. Apa yang ditetapkan itulah yang dikehendaki oleh *asy-Syārī*. Seperti tidak disyari'atkansujud syukur dalam mazhab Māliki, karena di satu sisi tidak dilakukan oleh Rasulullah saw. pada masanya, sedangkan di sisi lain faktor pendorong untuk melakukan hal itu ada dan tidak terpisahkan dari kehidupan manusia, kapan dan di mana pun mereka berada sebagai manifestasi dari rasa terima kasih terhadap nikmat yang diberikan Allah. Dengan demikian, sikap diam *asy-Syārī*, atau Rasulullah tidak melakukan sujud syukur pada masanya mengandung *maqāṣid asy-syārī'ah*, yaitu bahwa sujud syukur itu memang tidak dianjurkan dan tidak ada dalam ajaran Islam. Konsekuensinya sebagaimana ditegaskan asy-Syāṭibi bahwa melakukan penambahan terhadap *naṣ* yang memang tidak disyari'atkan hukumnya, cenderung dianggap sebagai *bid'ah*.⁴⁴

Dari dua macam *maskūt 'anhu* beserta contoh masing-masing, bila dikritisi secara cermat terlihat terdapat perbedaan yang mendasar. *Maskūt 'anhu* macam pertama menunjukkan berkaitan dengan masalah mu'amalah yang stresingnya pada kepentingan masyarakat umum, sedangkan *maskūt 'anhu* macam kedua berkaitan dengan masalah ibadah. Dalam konteks ibadah, tidak dibenarkan melakukan penambahan atau pengurangan, karena melakukan hal itu dianggap sebagai perbuatan *bid'ah*.

⁴⁴Asy-Syāṭibi, *op.cit.*, h. 287-290.

2. Prinsip Umum Tentang Nafkah dalam Hukum Keluarga Islam

Sebelum langsung menguraikan problematika tersebut di atas, terlebih dahulu dipaparkan definisi nafkah, orang yang berhak diberi nafkah, dasar hukum memberikan nafkah, acuan pemberian nafkah, standar (kadar) pemberian nafkah dan waktu pemberian nafkah kepada isteri, sebagaimana uraian di bawah ini:

a. Batasan Nafkah

Nafkah berasal dari bahasa arab (*an-nafqah*), secara etimologi berarti "belanja untuk kepentingan hidup".⁴⁵ Sedangkan secara terminologi, dapat dibedakan pada pengertian secara umum dan khusus. Dalam pengertian umum, nafkah adalah suatu nama bagi apa saja yang diberikan seseorang (suami) kepada orang tertentu (isteri), keluarga (*al-qarabah*) dan orang-orang yang berada di bawah kekuasaannya (*al-milkiyyah*).⁴⁶ Sedangkan dalam pengertian khusus, yaitu nafkah isteri, maka berarti adalah apa saja yang diberikan suami untuk memenuhi kebutuhan isteri berupa pangan (*at-ṭa'ām*), sandang (*al-kiswah*), papan (*al-maskan*), serta perlengkapan lainnya dan sesuai menurut yang berlaku dalam tradisi (*al-'urf*) orang banyak.⁴⁷

Dari definisi-definisi tersebut dapat ditegaskan bahwa yang dimaksudkan dengan nafkah isteri

⁴⁵Muhammad Idris al-Marbawi, *Kamus al-Marbawi* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi wa Aulāduh, 1350 H), h. 336.

⁴⁶Muhammad Husain az-Zahabi, *asy-Syārī'ah al-Islāmiyyah Dirāsah Muqāranah baina Maṣāhib Ahl as-Sunnah wa Maṣāhib al-Ja'fariyyah* (Mesir: Dār at-Ta'lif, 1968), h. 197.

⁴⁷*Ibid.* Bandingkan dengan Sayyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah* (Bairut: Dār al-Fikr, 1403 H/1983 M), Jld. Ke 2, Cet. ke 4, h. 147.

adalah suatu kebutuhan pokok yang mesti dipenuhi oleh seorang suami dalam kehidupan rumah tangga. Kebutuhan ini, apabila suami tidak bertanggung jawab untuk memenuhinya atau enggan memberikan nafkah, maka isteri berhak untuk menuntut ke pengadilan, dan bisa menjadi sebab diputuskan ikatan pernikahan dengan cerai gugat. Tetapi sebaliknya, apabila nafkah itu diberikan oleh suami sesuai dengan aturan Islam, atau perundang-undangan yang berlaku, maka akan terwujudlah kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah warahmah*.

b. Orang yang Berhak Diberi Nafkah

Pada dasarnya pemberian nafkah itu dapat dibedakan pada dua macam: Pertama, seseorang (suami) wajib memberikan nafkah kepada dirinya sendiri apabila ia mampu dan harus didahulukan atas pemberian nafkah kepada orang lain (isteri). Dasarnya sabda Rasulullah Saw.:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :
 إِبْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ
 فَأَهْلِكَ فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِي قَرَابَتِكَ
 .رَوَاهُ مُسْلِمٌ.⁴⁸

“Dari Jābir, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Mulailah dengan dirimu kemudian bersedekah kepada isterimu, keluargamu dan kemudian kepada kerabatmu jika ia mempunyai rizki”.

Kedua, seseorang wajib memberikan nafkah kepada orang lain. Kewajiban ini bisa disebabkan karena pernikahan, keluarga, dan orang-orang yang berada di bawah kekuasaan atau

tanggungjawabnya.⁴⁹ Kewajiban yang disebutkan terakhir ini fokusnya adalah seorang suami wajib memberikan nafkah kepada isteri.

c. Dasar Hukum Pemberian Nafkah

Para ulama sepakat bahwa suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isteri. Mereka juga sepakat, apabila suami tidak mampu memberikan nafkah kepada isteri, sedangkan isteri rela tinggal bersamanya, maka tidak ada perceraian (*ṭalāq*), dan tidak ada pemutusan hubungan pernikahan (*fasakh*).⁵⁰ Para ulama menetapkan seorang suami wajib memberikan nafkah kepada isterinya adalah berdasar al-Qur’an, sunnah, ijmak, dan kiyas:

1). Al-Qur’an. Allah berfirman dalam Q.S. at-Ṭalāq (65): 7:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۗ وَمَن قَدَرَ
 عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا
 يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا ۗ

سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾

“Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rizkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan”.

⁴⁹Mahmūd ‘Ali as-Sartāwi, *Syarh Qanūn al-Ahwāl asy-Syakhṣiyyah* (T.Tp.: Dār al-Fikr, t.t.), Bagian ke 2, h. 213.

⁵⁰ Mahmūd Muhammad Syaltūt, Muhammad ‘Ali as-Sāyis, *Muqāranah al-Maṣāhib fi al-Fiqh* (Mesir: Muhammad ‘Ali Ṣābiḥ wa Aulāduḥ, 1373 H/1953 M), h. 89.

⁴⁸Imām Muslim, *Ṣaḥib Muslim Biṣyarḥ al-Imām Abi Zakariya Yahyā bin Syarf an-Nawāwī ad-Damasyqi* (Bairut: Dār al-Fikr, 1417 H/1996 M), Juz ke 4, Cet. ke 1, h. 2770.

Dari ayat di atas menjelaskan dan menunjukkan bahwa suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya. Jika seorang suami tidak memberikan nafkah kepada isterinya, maka ia mempunyai hak untuk bercerai, dan jika terjadi perceraian maka wajib isteri mendapatkan tempat tinggal selama masa *iddah*.

2). Sunnah. Terdapat beberapa sunnah (hadis) sebagai berikut:

Rasulullah Saw. berkhotbah

(bersabda) pada saat haji wada':

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ فِي حُطْبَتِهِ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ : إِنَّمَا اللَّهُ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّهُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمُ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكَسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.⁵¹

“Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata: Rasulullah Saw. berpidato pada saat haji wada': Hendaklah kamu bertakwa kepada Allah dalam urusan perempuan. Karena sesungguhnya kamu telah mengambil mereka dengan amanat Allah. Kamu telah menghalalkan kemaluan (kehormatan) mereka dengan kalimat Allah, dan mereka berhak mendapatkan belanja dari kamu dan pakaian dengan cara yang baik”.

Berdasarkan riwayat hadis di atas dapat ditegaskan bahwa seorang suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isteri yang menjadi tanggungjawabnya.

a). Ijmak (*al-ijmā'*). Para ulama telah sepakat bahwa seorang suami

mempunyai kewajiban memberikan nafkah kepada isterinya.

b). Kiyas (*al-qiyās*). Seorang yang menahan dirinya untuk kepentingan orang lain, ia berhak memperoleh nafkah dari orang tersebut. Seperti seorang hakim yang bekerja untuk kemaslahatan dan kepentingan negara, maka ia berhak mendapatkan nafkah (gaji) yang mencakup kebutuhan pangan, sandang, papan, dan kebutuhan-kebutuhan lainnya. Apalagi seorang isteri yang mempasrahkan diri, mengurus rumah tangga, dan melayani suaminya, maka ia berhak dan suami berkewajiban untuk memberikan nafkah kepada isterinya.⁵²

Berdasarkan teks-teks al-Qur'an, sunnah, ijmak, dan kiyas tersebut di atas, jelaslah bahwa nafkah merupakan kewajiban dan tanggung jawab suami yang harus diberikan kepada isteri dengan cara yang baik.

a). Acuan Pemberian Nafkah

Dalam konteks ini, para ulama terjadi perbedaan pendapat mengenai orang yang menjadi acuan dalam menetapkan pemberian nafkah kepada isteri. Menurut Imām Syāfi'i (w. 204 H) dan para pengikutnya (*Syāfi'iyyah*) dan Abū Hanifah (w. 150 H) dan sebagian pengikutnya (*ba'ad al-Hanafīyyah*) berpendapat bahwa suamilah yang menjadi ukuran besar kecilnya nafkah isteri. Karena menurutnya, bahwa Q.S. at-Ṭalāq (65), ayat 7 Allah telah membedakan antara orang yang kaya dan miskin, dan kemudian menetapkan ukuran besar kecilnya nafkah isteri

⁵¹Imām Muslim, *Ṣahib Muslim Bisyarh al-Imām Abi Zakaria Yahyā bin Syarf an-Nawāwī ad-Damasyqi* (Bairut: Dar al-Fikr, 1417 H/1996 M), Juz ke 6, Cet. ke 1, h. 3975.

⁵²Lihat, Badrān Abū al-'Ainain, *az-Ziwāj wa at-Ṭalāq fi al-Islami* (Iskandariyah: Mu'assasah Sababi al-Jāmi'ah, t.t.), h. 234. Mahmūd 'Ali as-Sarṭāwī, *Syarh Qanūn, op.cit.*, h. 213-215.

kepada keadaan suami.⁵³ Sedangkan menurut Imām Mālik (w. 179 H) dan para pengikutnya berpendapat bahwa suamilah yang menjadi ukuran untuk menetapkan besar kecilnya nafkah dengan mencukupi semua kebutuhan isteri dalam kesehariannya.⁵⁴ Sementara Imām Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) dan mayoritas ulama Hanafi berpendapat bahwa keduanya (suami dan isteri) yang menjadi ukuran besar kecilnya nafkah, karena untuk menjaga kepentingan keduanya. Kalau suami isteri sama-sama kaya, maka suami harus memberikan nafkah kepada isteri dengan ukuran tinggi. Kalau mereka sama-sama miskin, maka suami tetap berkewajiban memberikan nafkah dengan kadar kemampuannya. Sebaliknya, apabila suami miskin, maka ia tetap harus memberikan nafkah kepada isterinya sebagai kewajiban pokok dalam rumah tangga.⁵⁵ Pendapat mereka ini didasarkan pada pemahaman Q.S. al-Baqarah (2), ayat 233, yang artinya: “*dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf*”, dan hadis Rasulullah mengenai kasus Hindun yang tidak diberikan nafkah oleh suaminya, Abū Sofyan. Beliau bersabda:

“*Ambillah (dari harta Abū Sofyan) apa yang mencukupi kamu dan anakmu dengan cara yang baik*”. Menurutnya, bahwa kata “*al-ma'ruf*” dalam ayat tersebut *kehitab*-nya kepada orang yang kaya, bukan kepada orang miskin dan tidak mampu, meskipun mesti disesuaikan dengan kadar kemampuannya.⁵⁶

b). Kadar Pemberian Nafkah Isteri

Secara tekstual, al-Qur'an dan sunnah (hadis) hanya menetapkan bahwa suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isteri, tidak menetapkan jumlah kadar nafkah yang mesti diberikan kepada isteri. Karena itu para ulama mujtahid berijtihad untuk menetapkan jumlah kadar nafkah. Imām Syāfi'i menetapkan dengan standar *mud*,⁵⁷ apabila suami itu kaya, maka ia berkewajiban memberikan nafkah isteri dua *mud* gandum atau kurma pada setiap harinya. Jika suami itu ekonominya lemah (miskin), maka ditetapkan minimal satu *mud*, dan jika suami itu ekonominya tergolong kelas menengah (*mutawassit*), maka ditetapkan satu setengah *mud* pada setiap harinya.⁵⁸ Sementara al-Qādi al-Hanbali menyebutkan dengan

⁵³Imām Syāfi'i, *al-Umm*, Juz ke 5, *op.cit.*, h. 164. Sayid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, Jld. ke 2, *op.cit.*, h. 153.

⁵⁴ Al-Imām al-Qādi Abū al-Walid Muhammad bin Ahmad ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz ke 2, h. 41.

⁵⁵Muhammad Abū Zahrah, *al-Ahwāl asy-Syakhsīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1377 H/1957 M), h. 281. Muṣṭafā Dibbigā, *at-Tabḥīb fī al-Adillat Matn al-Gayab wa at-Taqrīb*, Penerjemah M. Rifa'i (Semarang: Cahaya Indah, 1986), h. 298. Hasbi ash-Shiddiqy, *Ahkam al-Fiqh al-Islami* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), h. 268.

⁵⁶Muhammad Abū Zahrah, *loc.cit.*

⁵⁷ Istilah *mud* merupakan ukuran yang biasa digunakan di masa Rasulullah Saw. untuk mengetahui berat atau tidaknya makanan. Kata *mud* sendiri bermakna dua genggam tangan. Misalnya, kalau disebutkan gandung sejumlah satu *mud*, berarti gandung sebanyak yang bisa ditampung dengan kedua telapak tangan manusia. Untuk ukuran era kontemporer, satu *mud* itu sama dengan 0,688 liter atau 688 ml.. Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1428 H/2004 M), Juz ke 10, Cet. Ke 4, h. 7387.

⁵⁸Imām Syāfi'i, *al-Umm*, *op.cit.*, Juz ke 5, h. 165. Syams ad-Din as-Sarakhsi, *Kitāb al-Mabṣūt* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1409 H/1989 M), Jld. Ke 3, Juz ke 5, h. 186.

ukuran *ritl*⁵⁹, bahwa seorang suami memberikan nafkah kepada isteri dalam setiap harinya minimal dua *ritl*. Penetapan angka ini ternyata al-Qāḍi menganalogikan kepada orang yang berkewajiban membayar kafarat. Hanya saja subyeknya berbeda. Kalau kafarat sasarannya memberikan makan kepada fakir dan miskin sebanyak dua *ritl*, maka kewajiban memberikan nafkah kepada isteri juga sama sebanyak dua *ritl* pada setiap harinya.⁶⁰ Sedangkan selain Imām Syāfi'i (Abū Hanifah dan Imām Mālik) tidak menetapkan jumlah kadarnya, tetapi mereka menetapkan kecukupan nafkah sesuai kebutuhan isteri dalam kesehariannya sesuai dengan situasi dan kondisi serta tradisi masyarakat (*al-'ādah*) di mana ia berdomisili.⁶¹ Bahkan dalam realisasinya, apabila penetapan jumlah kadar nafkah ini tidak terjadi kesepakatan antara suami dan isteri, maka penetapannya diserahkan ke pengadilan yang didasarkan pada keputusan hakim.⁶²

Pemerintah dalam hal ini melalui keputusan hakim sudah barang pasti akan mendasarkan pertimbangannya pada Standar Hidup Layak (KHL) atau dianalogikan pada Upah Minimum Regional (UMR) yang telah ditetapkan

⁵⁹ Istilah *ritl* merupakan ukuran yang biasa digunakan di masa Rasulullah Saw. untuk mengukur berat makanan pokok sebagaimana ukuran *mud*. Untuk ukuran era kontemporer banyak ulama menyebutkan bahwa satu *ritl* itu setara dengan 450 gram. Jadi, dua *ritl* berarti sama dengan 900 gram atau mendekati satu kilo. Lihat, Muwaffiq ad-Din Syams ad-Din ibn Qudāmah, *al-Mugni wa Syarh al-Kabir* (Bairut: Dār al-Fikr, 1405 H), Juz ke 7, h. 377.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, h. 181. Ibn Rusyd, *loc.cit.* Ibn Qudāmah, *al-Mugni*, *loc.cit.*

⁶² *Ibid.*, h. 378.

pemerintah kepada para pengusaha. Jadi penetapan standar nafkah yang wajib dikeluarkan dan diberikan suami kepada isteri didasarkan pada standar tersebut sesuai dengan ketetapan daerah dan negara masing-masing. Substansi (*maqāsid*)nya adalah seorang isteri tidak boleh terlantar yang diakibatkan oleh pemenuhan nafkah dari suami tidak sesuai standar yang dibutuhkan.

c). Waktu Pemberian Nafkah

Setelah pasangan suami isteri melakukan akad nikah sesuai aturan dan prosedur yang berlaku, maka sahlah menjadi suami isteri, sejak itulah secara otomatis suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya. Dalam konteks ini, as-Sarakhsi (w. 490 H) mengatakan bahwa awal dimulainya seorang suami wajib memberikan nafkah kepada isterinya adalah sejak terjadi akad nikah. Sebab, dengan telah selesai proses akad nikah berarti menjadi awal adanya ikatan pernikahan sebagai suami isteri. Kecuali perempuan yang dinikahi itu masih kecil dan belum siap melayani suami, maka suami belum berkewajiban memberikan nafkah kepadanya.⁶³

Berbeda dengan as-Sarakhsi, Ibn Hazm (383-457 H) menyatakan bahwa suami berkewajiban menafkahi isterinya sejak terjalinnya akad nikah, baik suami mengajaknya hidup dalam satu rumah atau tidak, isteri masih dibuain, atau isteri berbuat *nusyuz* atau tidak, kaya atau miskin, masih mempunyai orang tua atau sudah yatim, gadis atau janda, merdeka atau hamba sahaya, semuanya itu disesuaikan dengan kondisi dan

⁶³ As-Sarakhsi, *op.cit.*, h. 186-187.

kemampuan suami.⁶⁴ Bahkan lebih jauh Ibn Hazm menceritakan mengenai Abū Sulaiman telah berkata kepada murid-muridnya serta Abū Sufyān as-Šauri bahwa nafkah wajib didapatkan isteri yang masih kecil sejak terjadinya akad nikah. Kemudian al-Hakam bin ‘Utaibah berfatwa tentang seorang isteri yang keluar dari rumah suaminya karena marah. Apakah bagi isteri ada hak nafkah.? Jawabannya, ada. Kemudian beliau juga berkata: Tidak ada suatu riwayat dari seorang sahabat yang diketahui yang melarang seorang yang ‘*nusyūz*’ tidak menerima nafkahnya. Orang-orang yang berpendapat sebaliknya dari masalah ini diinformasikan oleh an-Nakhā’i, asy-Sya’bi, al-Hasan dan az-Zuhri. Kami telah mengetahui apa yang menjadi argumentasi mereka. Kecuali bahwa mereka mengatakan ‘nafkah adalah sebagai imbalan daripada persetubuhan, jika bersetubuh dilarang maka terlarang pula hak nafkahnya.’⁶⁵

3. Rekonstruksi Makna Nafkah dalam Hukum Keluarga Islam Kontemporer

Dimaksudkan dengan rekonstruksi di sini, secara etimologis, yaitu pembangunan kembali.⁶⁶ Sedangkan secara terminologis adalah menyusun ulang secara teratur, berurutan, logis sehingga mudah dipahami dan

diinterpretasikan.⁶⁷ Jadi, rekonstruksi makna nafkah berarti menata ulang kembali makna dan substansi kata nafkah (*an-nafqah*) sebagai sebuah pemaknaan dengan prinsip “memelihara yang lama yang masih baik dan mengambil yang baru yang lebih baik (*al-muhāfazah ‘alā al-qadim as-šālih wa al-akḥḥ bi al-jadid al-aṣḥab*)”.⁶⁸ Hal ini secara teknis dikontekstualisasikan dengan kebutuhan nyata seorang isteri dalam rumah tangga keluarganya.

Bertolak dari paparan pembahasan konsep *maqāṣid asy-syari’ah* dan prinsip umum mengenai pemberian nafkah kepada isteri dalam hukum keluarga Islam di atas, dapat dianalisis berdasarkan teori *maqāṣis asy-syari’ah* melalui aplikasi *darūriyyah as-sittah* dalam hal *hiḏ an-nafs*, *hiḏ an-nasl* dan *hiḏ al-‘aql*: **Pertama**, bahwa salah satu kewajiban seorang suami kepada isterinya adalah memberikan nafkah. Kewajiban ini didasarkan pada pemahaman para imam mujtahid pada teks-teks al-Qur’ān dan sunnah, ijmak para ulama dan hasil berpikir deduktif analogis (*qiyās*) sebagaimana tersebut di atas. Substansinya menunjukkan bahwa seorang suami memberikan nafkah kepada isterinya sebagai kewajiban, bukan suatu anjuran. Sesuai dengan kaidah *uṣūl*:

الأصل في الأمر للوجوب ولا تدل على غيره إلا
بقرينة⁶⁹

⁶⁴Abi Muhammad ‘Ali bin Ahmad bin Sa’id bin Hazm, *al-Muhallā* (Bairut: Dār al-Jael, t.t.), Juz ke 10, h. 88.

⁶⁵*Ibid.*, h. 89.

⁶⁶Peter Salim, Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English Press, 1991), Edisi ke 1, h. 1254.

⁶⁷Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum* (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2004), h. 126.

⁶⁸Said Agil Husin Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, Editor Hasan M. Noer dan Musyafaullah (Jakarta: Penerbit Penamadani, 2005), h. 4.

⁶⁹Fath ad-Dārini, *al-Manḥāj al-Uṣṣiyyah fi ijtibād bi ar-Ra’y* (Damskus: Dār al-Kitāb al-Hadis, 1985), jld. Ke 1, h. 704. Muṣṭafā

“Pada dasarnya perintah itu menunjukkan wajib dan tidak menunjukkan makna selain wajib, kecuali terdapat indikasi lain yang memalingkannya”.

Kaidah ini secara substantif (*haqiqat*) menunjukkan makna wajib, tidak ada lafaz yang menunjukkan makna lain (*majāzī*), kecuali benar-benar ada indikasi (*qarinah*) yang menunjukkan tidak wajib (*nadb*). Misalnya, isteri *nusyūz*, menghilang dari rumah tanpa sepengetahuan suami, dan berselingkuh dengan suami wanita lain hingga melakukan perzinahan. Perilaku isteri yang demikian itu secara *maqāṣid*, suami tidak berkewajiban memberikan nafkah kepadanya karena ia tidak menjaga dan melindungi rumah tangga suaminya dengan baik.

Kedua, secara *maqāṣid asy-syari'ah*, bahwa Allah mensyariatkan kewajiban seorang suami mencari dan memberikan nafkah kepada isterinya sesungguhnya adalah agar mereka mampu mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah warahmah* (Q.S. ar-Rūm, ayat 21). Sebab, memelihara dan menjaga ketenangan jiwa (*hifz an-nafs*), menjaga dan melestarikan keturunan (*hifz an-nasl*) dan kecerdasan akal pikiran (*hifz al-'aql*) tanpa didukung finansial yang cukup sulit dapat diwujudkan dengan baik. Oleh karena itu, Allah membebaskan mencari rizki (nafkah) untuk keperluan keluarga (isteri) itu kepada kaum laki-laki (suami). Sedangkan isteri sebagai patner suami dalam rumah tangga yang diberi nafkah oleh suami dengan melaksanakan tugas

dan kewajiban-kewajibannya baik sebagai isteri dan ibu rumah tangga (Q.S. an-Nisā', ayat 34).

Ketiga, agar tujuan mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah mawaddah warahmah* dimaksud dapat terlaksana, maka secara *maqāṣid* suamilah yang menjadi acuan untuk menetapkan besar kecilnya pemberian nafkah kepada isteri. Mujtahid Syāfi'iyah dan sebagian Hanafiyah berpendapat suamilah yang menjadi standar untuk menetapkan besar dan kecilnya nafkah kepada isteri. Demikian juga Mālikiyyah menetapkan suamilah yang menjadi standar penetapan besar dan kecilnya pemberian nafkah kepada isteri. Pendapat Syāfi'iyah dan sebagian Hanafiyah juga Malikiyyah tersebut substansinya adalah sama bahwa **suamilah yang menjadi acuan untuk menetapkan besar kecilnya pemberian nafkah kepada isteri**. Karena mereka memahami Q.S. at-Talāq (65) ayat 7 bahwa Allah sendiri yang mengisyaratkan untuk membedakan antara orang kaya dan miskin. Dalam konteks ini, sesuai dengan kedudukan suami dalam rumah tangga sebagai pencari nafkah, maka suamilah yang menjadi acuan penetapan pemberian nafkah kepada isteri. Hanya saja Malikiyyah tidak menetapkan jumlah besar kecilnya nafkah, tetapi lebih ditekankan pada **pemenuhan kecukupan kebutuhan isteri**. Sedangkan pendapat Hanabilah dan mayoritas ulama Hanafiyah menetapkan pemberian nafkah kepada isteri **acuannya kepada keduanya dengan tujuan untuk menjaga kepentingan bersama**. Pendapat mereka ini didasarkan pada pemahaman Q.S. al-Baqarah, ayat 233 dan kasus Hindun binti 'Utbah isteri Abu Sufyan yang

Sa'id al-Khin, *Aṣr al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Mesir: Mu'assasah ar-Risālah, 1398 H/1969 M), h. 298.

mengindikasikan bahwa rizki yang dimaksud dalam ayat dan riwayat tersebut adalah dengan memberikan makanan secukupnya kepada keluarga (isteri). Demikian juga pakaian diberikan kepada isteri secukupnya dengan tidak berlebihan.

Dari beberapa pendapat tersebut di atas, dalam konteks hukum keluarga Islam kontemporer penulis lebih cenderung pada pendapat Syōfi'iyah dan sebagian Hanafiyyah yang menetapkan suamilah yang menjadi acuan dalam pemberian nafkah kepada isteri. Karena kedudukan suami dalam rumah tangga berkewajiban mencari rizki (Q.S. an-Nisā', ayat 34), bukan isteri. Pendapat Hanabilah dan mayoritas ulama Hanafiyyah yang mengatakan acuan penetapan nafkah kepada keduanya (suami dan isteri) tampak tidak logis kalau isteri hanya diposisikan sebagai isteri semata dalam rumah tangga. Secara *zāhir an-naṣ* Q.S. an-Nisā', ayat 34 terjadi paradok antara tugas dan kewajiban isteri sebagai patner dan suami sebagai pencari nafkah, terkecuali posisi suami isteri misalnya sama-sama bekerja, maka boleh penetapan besar kecilnya nafkah isteri acuannya adalah keduanya. Bahkan di era kontemporer berdasarkan *maqāṣid*, **pencari nafkah itu boleh suami, boleh isteri, boleh kedua-duanya atau tidak keduanya** yang penting ada bekal untuk hidup dalam rumah tangga.

Keempat, jumlah kadar pemberian nafkah kepada isteri. Sebagaimana telah dikemukakan di atas, di kalangan maḏhab Syōfi'i menetapkan kewajiban suami yang miskin memberikan nafkah kepada isteri minimal satu *mud* dalam setiap

hari dari makanan pokok yang berlaku di negaranya seperti gandum dengan macam jenisnya, satu setengah *mud* bagi suami yang agak mampu dan dua *mud* bagi suami yang mampu. Penetapan jumlah kadar pemberian nafkah suami kepada isteri yang ditetapkan oleh maḏhab Syōfi'i ini masih relevan dengan dinamika kehidupan era kontemporer. Hanya perlu dimaknai dan diinterpretasikan sesuai dengan kondisi zaman. Karena dengan ditetapkan jumlah besar dan kecilnya pemberian nafkah kepada isteri pada setiap hari atau setiap minggu, setiap bulan atau setiap tahunnya, maka terdapat kepastian bagi kehidupan isteri dalam pengaturan keuangan di dalam rumah tangga. Dalam praktik di era kontemporer ini harus disesuaikan dengan perkembangan harga bahan makanan pokok yang berlaku di negara atau daerahnya masing-masing seperti beras, minyak goreng, sayur mayur dan kebutuhan pokok yang lainnya. Demikian juga di kalangan maḏhab Hanbali yang menggunakan standar *riṭl*, minimal dua *riṭl* suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isteri pada setiap harinya mesti disesuaikan dengan perkembangan harga bahan makanan pokok yang berlaku di negara atau daerahnya. Jadi, jika seorang isteri dalam setiap hari misalnya membutuhkan uang belanja Rp 100.000, berarti dalam satu minggu seorang suami berkewajiban memberikan nafkah (uang belanja) sebesar Rp 700.000,-. Dari jumlah ini dapat diestimasi bahwa seorang suami dalam setiap bulam berarti berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya sebesar Rp 2.800.000,-. Selain itu,

ditambah lagi dengan kebutuhan sandang (*kiswah*) pada setiap bulan, misalnya Rp 500.000,-. Berarti seorang suami yang fakir/miskin berkewajiban memberikan nafkah kepada isteri pada setiap bulan sebesar Rp 3.300.000,-. Sedangkan bagi suami yang tingkat ekonominya menengah ke atas sebesar Rp 6.000.000,- dan bagi suami yang “kaya” sebesar Rp 10.000.000 sampai dengan Rp. 15.000.000,-. Estimasi demikian adalah berlaku untuk di suatu negara atau daerah di mana mereka berdomisili.

Berbeda dengan maẓhab Syāfi’i, di kalangan maẓhab Māliki dan sebagian ulama maẓhab Hanafi, mereka tidak menetapkan jumlah kadar nafkah kepada isteri, tetapi lebih menitikberatkan pada standar nafkah dengan pemenuhan kebutuhan isteri (*muqaddarah bi al-kifāyah*) pada setiap bulannya yang disesuaikan dengan tradisi (*al-‘ādah*) di mana mereka berdomisili. Penetapan standar nafkah isteri yang demikian ini tampak tidak rasional, karena tidak ditetapkan angka nominal yang pasti pada setiap satu minggu atau setiap bulannya. Bahkan sangat boleh jadi nafkah isteri pada setiap bulannya akan lebih besar, diestimasi bisa mencapai Rp 10.000.000,- sampai dengan Rp 20.000.000,- di luar kebutuhan sandang. Sementara yang didapatkan suami pada setiap bulan dari hasil usahanya misalnya hanya sebesar Rp 5.000.000,- sampai dengan Rp 10.000.000,-. Dengan kondisi demikian, dapat dipastikan tidak akan terpenuhi nafkah isteri yang menjadi kewajiban suami jika mesti sesuai dengan yang telah diestimasikan tersebut di atas.

Berdasarkan *maqāṣid aṣy-syari’ah*, baik penetapan jumlah kadar nafkah

dari maẓhab Syāfi’i maupun dari kalangan maẓhab Māliki substansinya adalah sama, yaitu terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan isteri dalam rumah tangga sebagai manifestasi dari *li maṣālih al-‘ibād*. Karena dalam upaya mewujudkan kehidupan rumah tangga yang harmonis perlu didukung oleh finansial yang cukup dan memadai. Tetapi, dalam praktiknya tidak boleh memberatkan tanggungjawab dan kesanggupan suami dalam memberikan nafkah kepada isteri, sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. at-Talāq (65), ayat 7:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَنَهَا^{٧٠}

“Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya”.

Di samping itu, meskipun memberikan nafkah kepada isteri merupakan suatu kewajiban suami, tetapi tidak boleh mengakibatkan mudarat atau kemafsadatan kepada dirinya (suami) dan kepada orang lain (isteri), karena bertentangan dengan prinsip kemaslahatan ajaran agama. Hadis diriwayatkan oleh Imām Mālik, Abū Dāwud, Ibn Mājah dan Dār Quṭni dari Abi Sa’id Sa’ad bin Mālik bin Sinān al-Khudri, Rasulullah Saw. (w. 632 M) bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.^{٧٠}

⁷⁰ Mālik bin Anas, *al-Muwatta’* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1409 H/1989 M), Cet. ke 1, h. 489. Abū Dawūd, *Sunan Abi Dāwud*, Juz ke 2, h. 143. Zain ad-Dīn al-Hanbalī, *Jami’ al-‘Ulum*, *op.cit.*, h. 265. Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlahah*, *loc.cit.* Abdul Wahab Khallāf, *Maṣādir at-Tasyrī’ al-Islāmī Fimā la Naṣṣa Fih* (Kuwait: Dār al-Qalam, t.t.), h. 106.

“Seseorang tidak boleh berbuat mudarat terhadap dirinya dan tidak boleh memudarati orang lain”.

Substansi dari pernyataan Rasulullah Saw. ini adalah mengafirmasi kemaslahatan dan menegaskan kemudaratannya. Apabila kemudaratannya dinegasikan, maka berarti kemaslahatannya diafirmasi. Jadi, berdasarkan *muqāṣid asy-ṣyari’ah* menunjukkan bahwa berbuat kemudaratannya baik terhadap diri sendiri maupun orang lain adalah dilarang sama sekali, karena kontradiksi dengan kemaslahatan kehidupan manusia. Oleh sebab itu, kemudaratannya di mana pun berada harus dihilangkan. Sejalan dengan kaidah *fiqhīyah*:

الضَّرُّ يُزَالُ⁷¹

“Kemudaratannya harus dihilangkan”.

Adapun pendapat mazhab Hanbali dan mayoritas Hanafiyah yang tidak menetapkan jumlah nominal pemberian nafkah kepada isteri, tetapi didasarkan pada pemenuhan kebutuhan isteri secukupnya sebagaimana mazhab Mālikī baik pangan, sandang dan kebutuhan-kebutuhan lain pada setiap minggu atau setiap bulannya adalah cukup memberatkan suami. Karena kebutuhan tersebut tidak dapat diestimasi dengan pasti, meskipun didasarkan pada tradisi, situasi dan kondisi di mana mereka berdomisili. Sementara al-Qur’ān sendiri (at-Tālāq, ayat 7) menegaskan “tidak boleh memberikan beban kepada seseorang kecuali dengan kadar

⁷¹Jalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Rahman bin Abi Bakar as-Suyūṭī, *al-Asybah wa an-Nazā’ir fi al-Furū’* (Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhān wa Aulāduh, t.t.), h. 59. Zain al-‘Ābidīn bin Ibrāhīm ibn Nujaim, *al-Asybah wa an-Nazā’ir* (al-Qāhīrah: Mu’assasah al-Halabi wa Syurakāuh li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1387 H/1964 M), h. 85. Al-Burnū, *op.cit.*, h. 81.

kemampuannya”. Jadi asumsinya, secara *maqāṣid asy-ṣyari’ah* agar *hiḏ an-nafs*, *hiḏ an-nasl* dan *hiḏ al-‘aql* terealisasi dan cita-cita membangun kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah warahmah* terwujud dengan baik, maka mesti ditetapkan jumlah nominalnya agar nafkah yang diberikan suami kepada isteri bisa diestimasi untuk kebutuhan hidup setiap bulannya di era kontemporer ini.

C. Penutup

Berdasarkan uraian pembahasan tersebut di atas dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Bahwa memberikan nafkah kepada isteri adalah kewajiban suami, baik nafkah lahir maupun batin. Nafkah lahir bersifat material, sedangkan nafkah batin bersifat immaterial (abstrak), tetapi sangat menentukan untuk terwujudnya sebuah rumah tangga yang harmonis.
2. Kata ” nafkah (*an-nafqah*)” dalam konteks hukum keluarga Islam kontemporer perlu direkonstruksi pemaknaannya sehingga mampu menjawab problem nafkah dalam kehidupan rumah tangga di zaman now.
3. Prinsip pemberian nafkah kepada isteri oleh suami secara *maqāṣid asy-ṣyari’ah* dapat mewujudkan kemaslahatan dan keharmonisan rumah tangga serta dapat mengantisipasi kemafsadatan yang “krusial” dalam kehidupan keluarga besar (*al-‘āilah*) dan kecil (*al-usrah*).

D. Daftar Pustaka

Buku-Buku Berbahasa ‘Arab

Abū Dāwud, Sulaiman ibn al-Asy’as as-Sajastāni al-Azdi, *Sunan Abi Dāwud*, Indonesia: Maktabah Dahlan, Juz ke 2, t.t.

- Abū Habib, Sa'di, *al-Qāmus al-Fiqhī Lugatan wa Iṣṭilāhan*, Damaskus-Suria: Dār al-Fikr, 1408 H/2000 M.
- Abū Zahrah, Muhammad, *al-Abwāl asy-Syakhsīyyah*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1377 H/1957 M.
- Al-‘Adwi, Mustafā bin, *Abkām at-Ṭalāq fi asy-Syari’ah al-Islāmiyyah*, al-Qāhirah: Maktabah Ibn Taimiyyah, Cet. ke 1, 1409 H/1988 M.
- al-Āmidi, Saif ad-Din Abū al-Hasan ‘Ali bin Abi ‘Āli bin Muhammad, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Abkām*, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jld. ke 2, Juz ke 3, 1416 H/1996 M.
- Al-Badawi, Yūsuf Ahmad Muhammad, *Maqāṣid asy-Syari’ah Ind Ibn Taimiyyah*, Yordan: Dār an-Nafā’is, t.t.
- al-Bukhāri, Abū Abdullah Muhammad ibn Ismā’il ibn Ibrāhim ibn al-Mugirah ibn Bardazabah, *Ṣāhib al-Bukhāri*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, 1981.
- Al-Baṣri, Abi al-Husain Muhammad bin ‘Ali bin at-Ṭayyib al-Mu’tazili, *Kitāb al-Mu’tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, Damaskus: al-Ma’had al-‘Ilm al-Faransi li ad-Dirāsah al-‘Arabiyyah, Juz ke 2, 1385 H/1965 M.
- al-Baihaqī, Abū Bakar Ahmad bin al-Husain ibn ‘Ali, *as-Sunan al-Kubrā*, Bairut: Dār as-Ṣādir, Juz ke 6, t.t.
- al-Barri, Zakaria, *Maṣādir al-Abkām al-Islāmiyyah*, Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1395 H/1975 M.
- Al-Burnū, Muhammad Ṣidqi bin Ahmad, *al-Wajiz fi Iḍāb Qawā’id al-Fiqh al-Kullīyyah*, Bairut: Mu’assasah ar-Risālah, 1404 H/1983 M.
- Ad-Dāraini, Fathi, *al-Manābij al-Uṣūliyyah fi al-Ijtihād bi ar-Ra’y fi at-Tasyri’ al-Islami*, Damaskus: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1395 H/1975 M.
- Ad-Darwi, Ibrāhim Abbās, *Naẓariyyah al-Ijtihād fi asy-Syari’ah al-Islāmiyyah*, Jiddah: Dār asy-Syurūq, t.t.
- Al-‘Asqalāni, al-Hāfiẓ Ahmad bin ‘Āli bin Hajar, *Fath al-Bari bi Syarh Ṣāhib al-Bukhāri*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 10, 1416 H/1996 M.
- Al-Gazāli, Abū Hāmid Muhammad, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Mesir: Syirkah at-Ṭibā’ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M.
- Al-Hasani, Ismā’il, *Naẓariyyah al-Maqāṣid Ind al-Imām Mubammad at-Ṭābir bin ‘Ayyūr*, ar-Rabāt: al-Ma’had al-‘Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 1416 H/1995 M.
- Aj-Jauziyyah, Syams ad-Din bin ‘Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr bin Qayyim, *I’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Ālamin*, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H/2004 M.
- al-Khādimi, Nūr ad-Din Mukhtār, *‘Ilm Maqāṣid asy-Syari’ah*, Riyad: Maktabah al-‘Abikan, 1421 H/2001 M.
- Al-Kailāni, ‘Abd ar-Rahman Ibrāhim, *Qawā’id al-Maqāṣid Ind al-Imām asy-Syāṭibi ‘Araḍan wa Dirāsah wa Tablīlā*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1421 H/2000 M.
- Al-Khin, Muṣṭafā Sa’id, *Aṣr al-Ikhtilāf fi al-Qawā’id al-Uṣūliyyah fi Iktihāf al-Fuqahā*, Mesir: Mu’assasah ar-Risālah, 1398 H/1969 M.
- Al-Qaraḍāwi, Yūsuf, *Syari’ah al-Islām Ṣālihab li Taṭbiq fi Kullī Zamān*

- wa Makān*, Mesir: Dār as-Sakhwah, 1393 H.
- Al-Qarāfi, al-Imām Syihab ad-Din Abū al-‘Abbās Ahmad bi Idris, *Syarh Tanqih al-Fuṣūl fi Ikhtisār al-Mahṣūl fi al-Uṣūl*, Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M.
- Al-Qazwaini, Abū ‘Abd Allah Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibn Mājah*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 1, 1415 H/1995 M.
- Ar-Raisuni, Ahmad, *Nazariyyah al-Maqāṣid ‘Ind al-Imām asy-Syāṭibi*, Bairut: al-Ma’had al-‘Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 1415 H/1995 M.
- As-Subki, Ali bin ‘Abd al-Kāfi, *al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl li al-Qādi al-Baiḍāwi*, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Juz ke 3, 1404 H/1984 M.
- As-Subki, al-Imām Taj ad-Din ‘Abd al-Wahhāb Ibn, *Matan Jām’ al-Jawāmi’*, Indonesia: Maktabah Dār Ihyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, Juz ke 2, t.t.
- As-Sajastāni, Abū Dāwud Sulaiman bin al-Asy’aṣ, *Sunan Abi Dāwud*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, 1424 H/2003 M.
- As-Sarṭāwi, Mahmūd ‘Ali, *Syarh Qanun al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah*, T.Tp.: Dār al-Fikr, Bagian ke 2, t.t.
- Asy-Syāfi’i, al-Imām Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Idris, *al-Umm*, Mesir: Maktabah al-Kulliyyah, Juz ke 5, 7, 1961.
- Asy-Syāṭibi, Abū Ishāq Ibrāhim bin Mūsa ibn Muhammad al-Lakhmi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Abkām*, T.tp.: Dār al-Fikr, Jld. ke 1 dan 2, t.t.
- Asy-Syuwaikh, ‘Ādil, *Ta’lil al-Abkām fi asy-Syari’ah al-Islāmiyyah*, Tanaṭā: Dār al-Basyir li aṣ-Ṣaqafah wa al-‘Ulūm, 1420 H/2000 M.
- As-Ṣan’āni, Muhammad bin Ismā’il al-Kahlāni, *Subūl as-Salām*, Bandung: Penerbit Dahlan, Juz ke 3, t.t.
- As-Sarakhsi, Syam ad-Din, *Kitāb al-Mabsūt*, Bairut: Dār al-Ma’rifah, Jld. ke 3, Juz ke 5, 6, 1409 H/1989 M.
- As-Sāyis, Muhammad ‘Ali, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Maktabah wa Maṭba’ah Muhammad ‘Ali Ṣābih wa Aulāduh, t.t.
- As-Suyūti, Jalāl ad-Din ‘Abd ar-Rahman bin Abi Bakr, *al-Asybah wa an-Nazāir fi al-Furū’*, Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhān wa Aulāduh, t.t.
- At-Ṭūfi, Najm ad-Din, “Risālah at-Ṭūfi fi Ri’āyah al-Maṣlahah” dalam ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir at-Tasyri’ al-Islāmi Fimā lā Naṣṣā Fih*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1392 H/1972 M.
- At-Turki, ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Muhsin, *Uṣūl Maḥḥab al-Imām Ahmad bin Hanbal Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah*, Mesir: Maṭba’ah Jāmi’ah ‘Ainu Syams, 1394 H/1974 M.
- At-Tirmizi, Abū ‘Isā Muhammad bin ‘Isā bin Sūrah, *Sunan at-Tirmizi*, Indonesia: Maktabah Dahlān, Juz ke 2, t.t.
- Az-Zarqāni, Muhammad, *Syarh az-Zarqāni ‘alā Muwaṭṭā’ al-Imām Malīk*, T.Tp.: Dār al-Fikr, Juz ke 3, t.t.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, Juz ke 1, 1418 H/1998 M.
- Habib, Muhammad Bakr Ismā’il, *Maqāṣid asy-Syari’ah al-Islāmiyyah Ta’silan wa Tafīlan*, Makkah al-

- Mukarramah: Rabiṭah al-‘Ālam al-Islāmi, 1427 H.
- Hakim, ‘Abd al-Hamid, *as-Sulām*, Jakarta: Sa’adiyah Putra, t.t.
- Hasaballāh, Ali, *Uṣūl at-Tasyri’ al-Islāmi*, al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1417 H/1994 M.
- Ibn Hazm, Abi Muhammad ‘Ali bin Ahmad bin Sa’id, *al-Muballā bi al-Aṣar*, Pen-*tabḥiq* Lajnah Ihyā’ at-Turāṣ al-‘Arabi, Bairut: Dār al-Jael, Juz ke 10, t.t.
- Ibn Qudāmah, Muwaffiq ad-Din Syams ad-Din, *al-Mugni wa Syarh al-Kabir*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 3, 7, 1405 H.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *Maṣādir at-Tasyri’ al-Islāmi Fimā lā Naṣṣā Fih*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1392 H/1972 M.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, al-Qāhirah: Dār al-Kuwait li aṭ-Ṭibā’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1388 H/1968 M.
- Mālik, Anas bin, *al-Muwattā’*, Editor Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi’, T.Tp.: Tp., t.t.
- Ma’lūf, Abū Luwis, *al-Munjid fi al-Lughah*, Bairut: Dār al-Masyriq, Cet. ke 29, 1986.
- Mugniyah, Muhammad Jawād, *al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah*, Mesir: Dār al-‘Ilm li al-Malāyyin, 1964.
- Mūsa, Muhammad Yūsuf, *al-Madkhal Lidirāsah al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1327 H/1953 M.
- Muslim, bin al-Hujjāj Abū al-Husain al-Qusyairi an-Naisābūri Imām, *Ṣabih Muslim*, Bandung-Indonesia: Syirkah al-Ma’ārif li aṭ-Ṭibā’ah wa an-Nasyr, Juz ke 1, 2, t.t.
- Sābiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Bairut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, Jld. ke 2, 1403 H/1983 M.
- Zaid, Muṣṭafā, *al-Maṣlahah fi at-Tasyri’ al-Islāmi wa Najm ad-Din at-Ṭūfi*, Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1384 H/1964 M.

Buku-Buku Berbahasa Indonesia

- Abubakar, Al Yasa, “Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya” dalam *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991.
- Abubakar, Al Yasa’, *Metode Istishlahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Prenadamedia Group, Cet. ke 1, 2016.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional Balai Pustaka, Edisi ke 3, 2003.
- Muhammad, Abdulkadir, *Hukum dan Penelitian Hukum*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2004.
- Muslehuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Penerjemah Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997.
- Usman, Iskandar, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- Wahyudi, Yudian, *Usul Fikih Versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amirika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesesa Press, 2010.