

***KAFĀ'AH* DALAM PERKAWINAN MENURUT *FIQH*
SYĀFI'IIYAH
(Analisis Terhadap Pemahaman Dan Praktik Masyarakat
Kabupaten Pidie)**

DISERTASI

**O
L
E
H**

**NAMA : AFRIZAL
NIM :28162600**



**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH**

LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR
KAFĀ'AH DALAM PERKAWINAN MENURUT *FIQH*
SYĀFĪYYAH
(Analisis Terhadap Pemahaman Dan Praktik Masyarakat
Kabupaten Pidie)

AFRIZAL
NIM: 28162600
Program Studi : Fiqh Modern

Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh
untuk diujikan dalam ujian terbuka

Menyetujui

Promotor I,

Promotor II,

Prof. Dr. H. Iskandar Usman, MA

Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA

LEMBARAN PENGESAHAN

**KAFĀ'AH DALAM PERKAWINAN MENURUT FIQH
SYĀFI'IIYAH
(Analisis Terhadap Pemahaman Dan Praktik Masyarakat
Kabupaten Pidie)**

AFRIZAL

NIM: 28162600

Program Studi : Fiqh Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh

Tanggal: 14 Oktober 2022 M
18 Rabiul Awal 1444 H

TIM PENGUJI

Ketua,

Prof. Dr. A. Zulfikar., M.Ed

Sekretaris,

Dr. Tarmizi M. Jakfar., M. Ag

Penguji,

Dr. Dhiauddin Tanjung., MA

Penguji,

Dr. Nasaiy Aziz., MA

Penguji,

Dr. Tgk. H. Sulfanwandi., MA

Penguji,

Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar., MA

Penguji,

Prof. Dr. H. Iskandar Usman., MA

Banda Aceh, 14 Oktober 2022

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,

Prof. Eka Srimulyant., MA. Ph. D

NIP. 197702191998032001

LEMBARAN PENGESAHAN

KAFĀ'AH DALAM PERKAWINAN MENURUT *FIQH SYĀFI'YYAH* (ANALISIS TERHADAP PEMAHAMAN DAN PRAKTIK MASYARAKAT KABUPATEN PIDIE)

AFRIZAL

NIM: 28162600

Program Studi : Fiqh Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh

Tanggal: 26 Desember 2022 M
03 Jumadil Akhir 1444 H

TIM PENGUJI

Ketua,


Prof. Dr. Muji Burrahman., M. Ag

Sekretaris,


Prof. Eka Srimulyani., MA. Ph. D

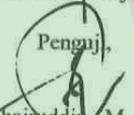
Penguji,


Dr. Dhiauddin Tanjung., MA

Penguji,


Dr. Nasaiy Aziz., MA

Penguji,


Dr. Khairuddin., M. Ag

Penguji,


Dr. Mursyid Djawas., M.H.I

Penguji,


Prof. Dr. H. Iskandar Usman., MA

Penguji

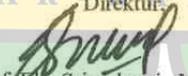

Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar., MA

Banda Aceh, 27 Desember 2022

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur


Prof. Eka Srimulyani., MA. Ph. D

NIP. 197702191998032001

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama mahasiswa : Afrizal

Tempat Tanggal Lahir : Meunasah Bale, 27 April 1984

Nomor Induk Mahasiswa : 28162600

Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa disertasi ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 27 Desember 2022

Saya yang menyatakan,



جامعة الرانيري

A R - R A N I R Y

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “*Kafā’ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi’iyyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie),” yang ditulis oleh Afrizal dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162600 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 26 Desember 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Desember 2022
Ketua



Prof. Dr. Mujiburrahman., M. Ag



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “*Kafā’ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi’iyyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie),” yang ditulis oleh Afrizal dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162600 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 26 Desember 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Desember 2022
Sekretaris



Prof. Eka Sri Mulyani., MA., P. hD



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “*Kafā’ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi’iyyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie),” yang ditulis oleh Afrizal dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162600 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 26 Desember 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Desember 2022
Penguji



Dr. Dhiauddin Tanjung., MA



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “*Kafā'ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi'iyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie),” yang ditulis oleh Afrizal dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162600 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 26 Desember 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Desember 2022

Penguji


Dr. Khairuddin., M. Ag



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “*Kafā’ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi’iyyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie),” yang ditulis oleh Afrizal dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162600 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 26 Desember 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Desember 2022

Penguji



Dr. Mursyid Djawas., M.H.I



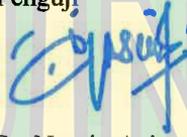
PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “*Kafā'ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi'iyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie),” yang ditulis oleh Afrizal dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162600 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 26 Desember 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Desember 2022

Penguji



Dr. Nasaiy Aziz., MA



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “*Kafā'ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi'iyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie),” yang ditulis oleh Afrizal dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162600 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 26 Desember 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Desember 2022
Penguji



Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar., MA



PERNYATAAN PENGUJI

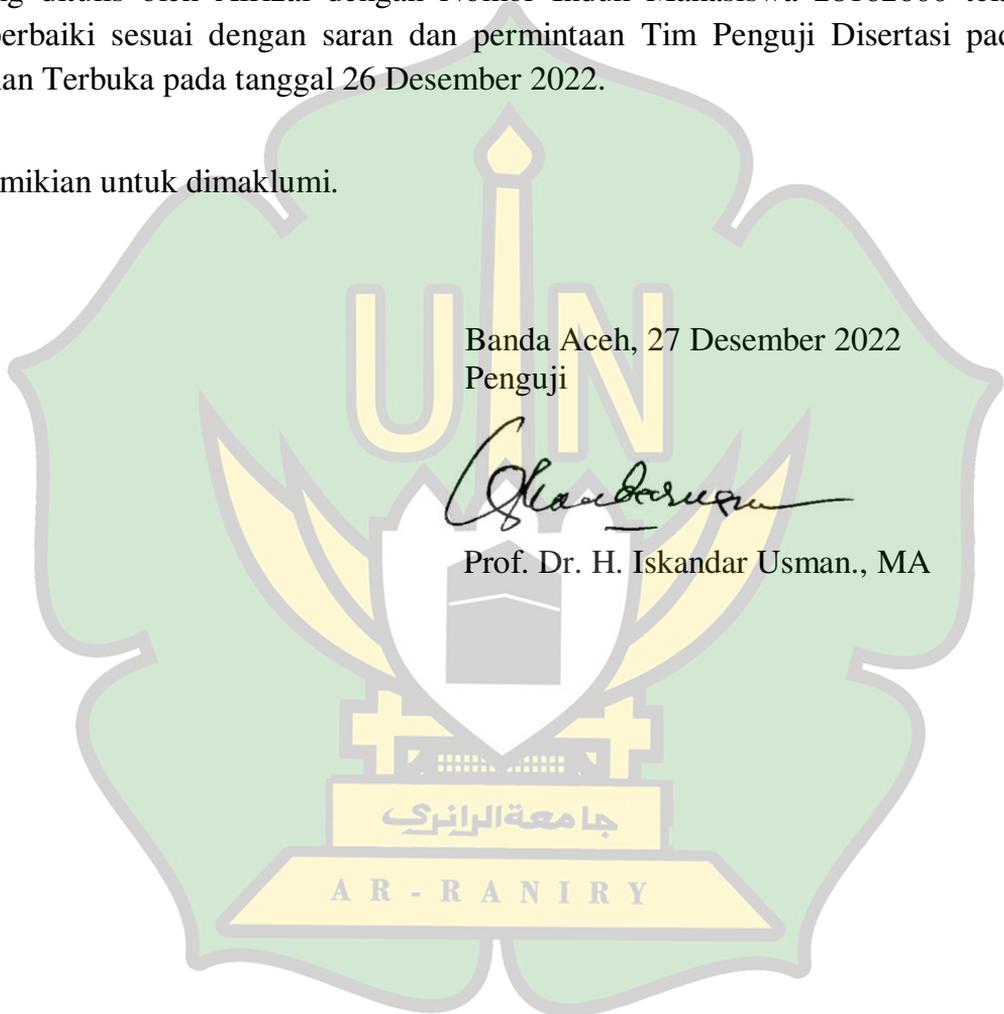
Disertasi dengan judul “*Kafā’ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi’iyyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie),” yang ditulis oleh Afrizal dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162600 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 26 Desember 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Desember 2022
Penguji



Prof. Dr. H. Iskandar Usman., MA



PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan Disertasi ini berpedoman pada buku Panduan Penulisan Disertasi Pascasarjana UIN Ar-Raniry Tahun 2019. Adapun ketentuan umumnya sebagai berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	<i>B</i>	Be
ت	Ta'	<i>T</i>	Te
ث	Sa'	<i>TH</i>	Te dan Ha
ج	Jim	<i>J</i>	Je
ح	Ḥa'	<i>H</i>	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	<i>Kh</i>	Ka dan Ha
د	Dal	<i>D</i>	De
ذ	Zal	<i>DH</i>	De dan Ha
ر	Ra'	<i>R</i>	Er
ز	Zai	<i>Z</i>	Zet
س	Sin	<i>S</i>	Es
ش	Syin	<i>SY</i>	Es da Ye
ص	Ṣad	<i>Ṣ</i>	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Ḍad	<i>Ḍ</i>	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ṭa'	<i>Ṭ</i>	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	<i>Z</i>	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ayn	'-	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghayn	<i>GH</i>	Ge dan Ha
ف	Fa'	<i>F</i>	Ef

ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Waw	W	We
هـ / ة	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

2. konsonan yang dilambangka dengan W dan Y

<i>wad'</i>	وضع
<i>'iwad</i>	عوض
<i>Dalw</i>	دلو
<i>Yad</i>	يد
<i>Ḥiyal</i>	حيل
<i>Ṭahī</i>	طهي

3. Mad dilambangkan dengan *ā, ī, ū*. Contoh:

<i>'ūla</i>	أولى
<i>ṣūrah</i>	صورة
<i>dhū</i>	ذو
<i>īmān</i>	إيمان
<i>fī</i>	في
<i>kitāb</i>	كتاب
<i>siḥāb</i>	سحاب
<i>jumān</i>	جمان

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

<i>awj</i>	اوج
<i>nawm</i>	نوم
<i>law</i>	لو
<i>aysar</i>	أيسر

<i>syaykh</i>	شيخ
' <i>aynay</i>	عيني

5. *Alif* (ا) dan *waw* (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan . Contoh:

<i>Fa'alū</i>	فعلوا
' <i>Ulā'ika</i>	أولئك
' <i>ūqiyah</i>	اوقية

6. Penulisan *tā' marbūṭah* (ة)

Bentuk penulisan *tā' marbūṭah* terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- a. Apabila *tā' marbūṭah* terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ha* (ه). contohnya:

<i>Ṣalāh</i>	صلاة
--------------	------

- b. Apabila *tā' marbūṭah* (ة) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*sifat mawsuf*), dilambangkan *ha'* (ه'). Contohnya:

<i>al-riṣālāh al-bahīyah</i>	الرسالة البهية
------------------------------	----------------

- c. Apabila *tā' marbūṭah* (ة) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *mudaf* dilambangkan dengan "t". contohnya;

<i>Wizārat al-Tarbiyah</i>	وزارة التربية
----------------------------	---------------

7. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd* terhadap

Penulisan *syaddah* bagi konsonan *waw* (و) dilambangkan dengan "ww" (dua huruf w). Adapun bagi konsonan *yā'* (ي) dilambangkan dengan "yy" (dua huruf y). Contoh:

<i>quwwah</i>	قوة
' <i>aduww</i>	عدو

8. Penulisan *alif lām* (ال)

Penulisan al (ال) dilambangkan dengan “al-” baik pada al (ال) syamsiyyah maupun al (ال) qamariyah. Contoh:

<i>al-kitāb al- thānī</i>	الكتاب الثاني
<i>al-ittihād</i>	الإتحاد

Kecuali: ketika huruf *lām* (ل) berjumpa dengan huruf *lām* (ل) didepannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “li”. Contoh:

<i>Lil-Syarbaynī</i>	للشربيني
----------------------	----------



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, segala puji hanya bagi-Mu ya Allah yang telah memberikan kesempatan dan kesehatan, baik jasmani maupun rohani sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan disertasi ini. Salawat dan salam kepada Nabi Muhammad SAW, juga kepada keluarga dan para sahabat beliau sekalian, dengan berkat perjuangan beliau umat manusia telah keluar dari kejahilan kepada alam yang penuh dengan ilmu pengetahuan.

Penulis menyadari bahwa dalam penyusunan disertasi ini banyak kendala dan hambatan yang penulis alami. Kendala utama karena keterbatasan ilmu dan wawasan yang penulis miliki, sehingga penulis harus berkonsultasi dan melibatkan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung, baik perorangan maupun lembaga yang telah banyak memberikan kontribusi dalam penyelesaian disertasi ini. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis menyampaikan ucapan terimakasih yang tak terhingga kepada berbagai pihak yang telah ikut serta membantu penulis baik secara moril maupun materil. Ucapan terimakasih yang tak terhingga kepada Bapak Prof. Dr. Mujiburrahman, MA selaku Rektor Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, selanjutnya terimakasih kepada Ibu Prof. Eka Srimulyani, MA, Ph. D selaku Direktur Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh dan ucapan terimakasih pula kepada Bapak Prof. Dr. Iskandar Usman, MA

selaku promotor pertama dan Bapak Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA sekaligus promotor kedua yang telah banyak memberikan ilmu, bimbingan, arahan bahkan menerima curhatan dan semangat dalam penyelesaian disertasi ini. Selain itu juga kepada para dosen, staf akademik dan staf perpustakaan di Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh. Terimakasih juga kami ucapkan kepada Kementerian Agama yang telah memberikan kesempatan belajar melalui program 5000 doktor.

Ucapan terimakasih yang tak terhingga juga kepada Tgk. Abrar Azizi, M. Sos.I selaku Rektor Institut Agama Islam (IAI) Al-Aziziyah Samalanga Bireuen Aceh. Ucapan terimakasih yang tak terhingga pula kepada Tgk. H. Hasanoel Bashry HG (Abu Mudi) selaku pendiri Institut Agama Islam (IAI) Al-Aziziyah Samalanga Bireuen Aceh dan ucapan terimakasih juga kepada Dr. Tgk. Muntasir A. Kadir, MA selaku Pembina Institut Agama Islam (IAI) Al-Aziziyah Samalanga Bireuen Aceh, dan seluruh dosen dan staf Institut Agama Islam (IAI) Al-Aziziyah Samalanga Bireuen Aceh. Selanjutnya ucapan terimakasih juga kepada tokoh-tokoh agama dan beberapa masyarakat Kabupaten Pidie yang telah banyak membantu penulis dalam proses pengumpulan data lapangan, baik wawancara maupun dokumen-dokumen pendukung lainnya.

Ucapan terimakasih yang istimewa kepada almarhum ayahanda Bapak Abdullah A (Alm), dan ibunda tercinta Nurma, dan terimakasih pula kepada bapak dan ibu mertua Bapak Zulkifli dan ibunda Nurma, S.Pd yang telah memberikan

didikan dan dukungan kepada penulis untuk menuntun ilmu setinggi-tingginya. Ucapan terimakasih juga kami sampaikan kepada kawan- kawan seperjuangan MORA angkatan 2016 dan kawan-kawan satu institusi. Terimakasih juga kepada kakanda dan segenap keluarga, yang telah membantu penulis selama proses Pendidikan. Teristimewa kepada *habibati wa ruhi* tercinta Ramadhaniar, S. Pd dan ananda tercinta Lanfisha Malaha yang telah sabar menunggu ayahnya, sering ditinggal pergi berhari-hari, kadang tidur bersama ayahnya, bangunnya ayah telah pergi. *Jazākumullāh Khairan Jazā.*

Akhirnya penulis menyadari bahwa tulisan ini tidaklah sempurna, maka penulis sangatlah mengharapkan kepada pembaca, kiranya dapat memakluminya mudah-mudahan disertasi ini bisa bermanfaat terutama kepada penulis dan kiranya bisa bermanfaat juga kepada pembaca semua. Semoga Allah SWT akan melimpahkan rahmat dan karunia-Nya kepada kita semua. *Āmīn ya Rabb al- 'ālamīn.*

Banda Aceh, 27 Desember 2022

Penulis

Afrizal

: 28162600

جامعة الرانيري

A R - R A N I R Y

ABSTRAK

- Judul : “*Kafā’ah* Dalam Perkawinan Menurut
Disertasi *Fiqh Syāfi’iyyah* (Analisis Terhadap
Pemahaman dan Praktik Masyarakat
Kabupaten Pidie)”
- Penulis/NIM : Afrizal/28162600
- Promotor 1 : Prof. Dr. H. Iskandar Usman, MA
- Promotor 2 : Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA
- Kata Kunci : *Kafā’ah*, *Fiqh syāfi’iyyah*, Kabupaten
Pidie.

Masyarakat Kabupaten Pidie sebenarnya dalam perkawinan sudah mengerti dan memahami yaitu memberi makna bahwa *kafā’ah* adalah sekufu, seimbang, dan sederajat, namun sebagian masyarakat menganggap bahwa *kafā’ah* bukan perkara yang serius untuk diperhatikan, karena *kafā’ah* tidak termasuk dalam syarat sah nikah. Selain itu, dengan perubahan sosial kehidupan masyarakat, maka lahirlah beberapa kriteria *kafā’ah* di luar *fiqh syāfi’iyyah*, seperti perkawinan *teuku* dengan *cut*, perkawinan *teungku* dengan santriwati atau *teungku* dengan anak perempuan *teungku*. Nampaklah pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie belum konsisten dan maksimal menurut *fiqh syāfi’iyyah* dibandingkan perkara-perkara amalan ibadah, munakahat, dan muamalah yang lebih serius dipelajari dan dipahami oleh masyarakat. Berdasarkan tersebut, maka menjadi *starting poin* konsistensi masyarakat dalam mengamalkan *kafā’ah* dalam perkawinan menurut *fiqh syāfi’iyyah*. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan merekonsepsi pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie tentang *kafā’ah* dalam perkawinan menurut *fiqh syāfi’iyyah*. Metode yang digunakan adalah metode *deskriptif*. Jenis penelitiannya adalah penelitian lapangan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Penelitiannya dilakukan di Kabupaten Pidie, peneliti hanya membatasi tujuh kecamatan dari 23 Kecamatan. Sumber data primer berupa data yang diperoleh dari hasil wawancara,

observasi, dan dokumentasi dan sekunder yang meliputi data-data pendukung, seperti mengkaji kitab-kitab *fiqh syāfi'iyah*. Selain itu berupa kamus-kamus, dan beberapa buku di luar konsep *fiqh syāfi'iyah*. Dalam mengumpulkan data, peneliti menggunakan metode wawancara, observasi dan dokumentasi dengan menggunakan instrument penelitian yang berupa pedoman wawancara tertulis, seperti menyiapkan daftar wawancara. Dalam menganalisis data, peneliti dapat menemukan dengan membangun analisis data yang didapatkan di lapangan. Dari hasil analisis penelitian, masyarakat Kabupaten Pidie belum konsisten dalam memahami dan mengamalkan *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyah*, padahal mayoritas masyarakat Kabupaten Pidie dalam mengamalkan perkara-perkara ibadah sejak zaman dahulu dilatarbelakangi oleh historitas lembaga pendidikan yang berdasarkan referensi-referensi *fiqh syāfi'iyah*. Oleh karena itu, sebaiknya masyarakat Kabupaten Pidie perlu meninjau kembali konsep *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyah* dan perlu dikembangkan kriteria-kriteria yang sesuai dengan masa kini yang disebabkan oleh banyaknya perubahan-perubahan sosial kehidupan masyarakat untuk mencapai kemaslahatan dalam menjalankan rumah tangga.

عنوان الرسالة : " الكفاءة في النكاح في الفقه الشافعية (تحليل

فهم وممارسات أهل كفتين فيدي)

المؤلف / رقم : أفريزال / 28162600

القيد

الإشراف : 1- الأستاذ الدكتور الحاج إسكندار عثمان

الماجستير

2- الأستاذ الدكتور الحاج محسن يق عمر

الماجستير

الكلمات المفتاحية : الكفاءة ، الفقه الشافعية ، أهل كفتين فيدي
إن أهل كفتين فيدي يتفهمون ويفهمون في الزواج ، أي إعطاء
معنى أن الكفاءة متساوية ومتوازنة ومتساوية ، لكن يعتقد البعض
أن الكفاءة ليست أمرًا جادًا يجب الانتباه إليه ؛ لأن الكفاءة لم يتم
تضمينه في متطلبات الزواج الصحيح .بصرف النظر عن ذلك ،
مع التغيرات الاجتماعية في حياة الناس ، ولدت العديد من معايير
الكفاءة خارج الفقه الشافعية ، مثل زواج تغكو من تغكو ، أو زواج
تغكو من سانتريواتي أو تغكو تغكو بنت . يبدو أن فهم وممارسة
أهل كفتين فيدي لم يكن متسقًا ومحدودًا وفقًا للفقه الشافعية مقارنة
بأمور العبادة والمناقشات والمعاملة التي يتم دراستها وفهمها بجدية
أكبر من قبل المجتمع . وعليه تصبح نقطة الانطلاق للتوافق
المجتمعي في ممارسة الكفاءة في الزواج وفق الفقه الشافعية .
تهدف هذه الدراسة إلى تحليل وتصوير فهم وممارسة أهل كفتين
فيدي فيما يتعلق بالكفاءة في الزواج وفق الفقه الشافعية . الطريقة
المستخدمة هي طريقة وصفية . نوع البحث هو البحث الميداني .
تستخدم هذه الدراسة مقارنة نوعية . تم إجراء البحث في منطقة
كفتين فيدي ، وقد حدد الباحثون سبع مناطق فرعية فقط من أصل
23 منطقة فرعية . تكون مصادر البيانات الأولية على شكل بيانات
تم الحصول عليها من المقابلات والملاحظات والتوثيق والثانوية
التي تشمل البيانات الداعمة ، مثل دراسة كتب الفقه الشافعية .
بالإضافة إلى ذلك ، في شكل قواميس ، والعديد من الكتب خارج
مفهوم الفقه الشافعية في جمع البيانات ، استخدم الباحثون المقابلات

والملاحظة والتوثيق باستخدام أدوات البحث في شكل إرشادات مقابلة مكتوبة ، مثل إعداد قائمة بالمقابلات .في تحليل البيانات ، يمكن للباحثين العثور عليها من خلال بناء تحليل للبيانات التي تم الحصول عليها في الميدان .من نتائج تحليل البحث ، لم يكن أهل كفتين فيدي متسقين في فهم وممارسة الكفاءة وفقاً للفقهاء الشافعية ، على الرغم من أن غالبية الناس في كفتين فيدي كانوا يمارسون الأمور الدينية منذ العصور القديمة بسبب الخلفية التاريخية للمؤسسات التعليمية من المراجع الفقهاء الشافعية نعم .لذلك ، من الأفضل أن يحتاج أهالي كفتين فيدي إلى مراجعة مفهوم الكفاءة وفقاً للفقهاء الشافعية ، ويحتاجون إلى تطوير معايير تتناسب مع الحاضر والتي سببتها التغيرات الاجتماعية العديدة في حياة الناس لتحقيقها .الاستفادة من إدارة الأسرة



ABSTRAC

Dissertation Title : "Kafā'ah in Marriage According to Fiqh Syafi'iyah (Analysis of the Understanding and Practices of the People of Pidie Regency)"

Author/Student Reg. No. : Afrizal / 28162600

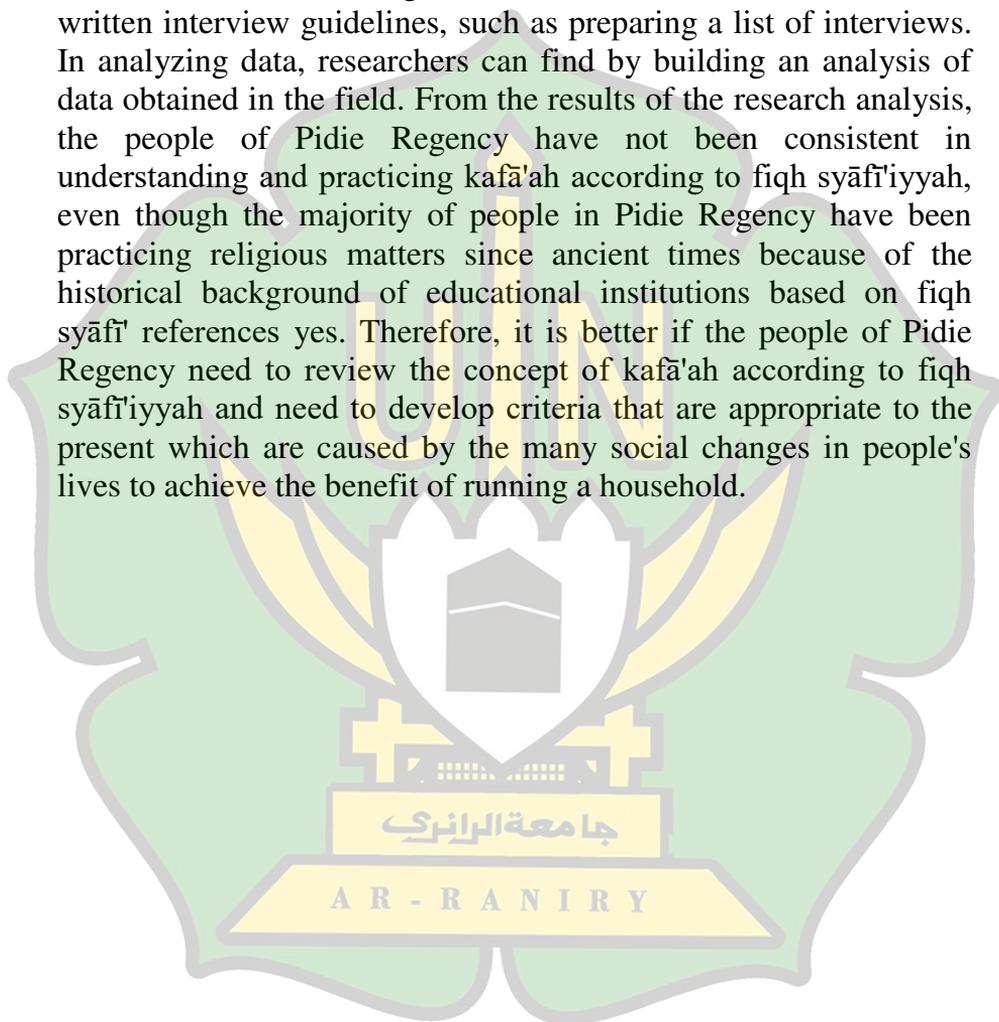
Supervisors 1 : Prof. Dr. H. Iskandar Usman, MA

Supervisors 2 : Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA

Keywords : Kafā'ah, Syafi'iyah Fiqh, Pidie District.

The people of Pidie Regency actually understand and understand in marriage, namely to give the meaning that kafā'ah is equal, balanced, and equal, but some people think that kafā'ah is not a serious matter to pay attention to, because kafā'ah is not included in the requirements for a valid marriage . Apart from that, with social changes in people's lives, several kafā'ah criteria were born outside the syāfi'iyah fiqh, such as the marriage of a teuku to a cut, a marriage of a teungku to a santriwati or a teungku to a teungku's daughter. It seems that the understanding and practice of the people of Pidie Regency has not been consistent and maximal according to fiqh syāfi'iyah compared to matters of worship, munakahat, and muamalah which are more seriously studied and understood by the community. Based on this, it becomes the starting point for community consistency in practicing kafā'ah in marriage according to syāfi'iyah fiqh. This study aims to analyze and conceptualize the understanding and practice of the people of Pidie Regency regarding kafā'ah in marriage according to syāfi'iyah fiqh. The method used is descriptive method. The type of research is field research. This study uses a qualitative approach. The research was conducted in Pidie Regency, the researchers limited only seven sub-districts out of 23 sub-districts. Primary data sources are in the

form of data obtained from interviews, observations, and documentation and secondary which includes supporting data, such as studying the syāfī'iyah fiqh books. In addition, in the form of dictionaries, and several books outside the concept of syāfī'iyah fiqh. In collecting data, researchers used interviews, observation and documentation using research instruments in the form of written interview guidelines, such as preparing a list of interviews. In analyzing data, researchers can find by building an analysis of data obtained in the field. From the results of the research analysis, the people of Pidie Regency have not been consistent in understanding and practicing kafā'ah according to fiqh syāfī'iyah, even though the majority of people in Pidie Regency have been practicing religious matters since ancient times because of the historical background of educational institutions based on fiqh syāfī' references yes. Therefore, it is better if the people of Pidie Regency need to review the concept of kafā'ah according to fiqh syāfī'iyah and need to develop criteria that are appropriate to the present which are caused by the many social changes in people's lives to achieve the benefit of running a household.



DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL
HALAMAN JUDUL.....	i
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	ii
PENGESAHAN TERTUTUP	iii
PERNYATAAN TERBUKA	iv
PERNYATAAN PENGUJI	vi
TRANSLITERASI	xiv
KATA PENGANTAR	xviii
ABSTRAK	xxi
DAFTAR ISI	xxvii
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Rumusan Masalah	13
1.3 Tujuan Penelitian	14
1.4 Manfaat Penelitian	14
1.5 Kajian Kepustakaan.....	15
1.6 Kerangka Teori	23
1.7 Metode Penelitian	35
1.7.1 Jenis dan pendekatan Penelitian	36
1.7.2 Sumber data	36
1.7.3 Teknik pengumpulan data	38
1.7.4 Analisis data.....	40
1.7.5 Teknik Penulisan Disertasi	41
1.8 Sistematika penulisan	41
BAB II KONSEP <i>KAFĀAH</i> DALAM PERKAWINAN DAN <i>FIQH SYĀFI'IIYAH</i>.....	43
2.1 Pengertian dan Dasar Hukum <i>Kafā'ah</i>	43
2.1.1 Pengertian <i>Kafā'ah</i>	43
2.1.2 Dasar hukum <i>kafā'ah</i>	45
2.2 Sejarah Muncul Konsep <i>Kafā'ah</i>	51

2.3 Hikmah dan Tujuan <i>Kafā'ah</i>	54
2.4 <i>Kafā'ah</i> Menurut <i>Fiqh Syāfi'iyyah</i>	59
2.4.1 Sejarah Singkat Mazhab <i>Syāfi'iyyah</i>	59
2.4.2 Kriteria-Kriteria <i>Kafā'ah</i> dalam <i>Fiqh Syāfi'iyyah</i>	71
2.4.3 Urgensi <i>Kafā'ah</i> dalam Perkawinan Menurut <i>Fiqh Syāfi'iyyah</i>	91
2.5 Konsep <i>Fiqh Syāfi'iyyah</i>	100
2.4.4 Jumlah Rakaat Salat tarawih	101
2.4.5 Azan Dua Kali pada Pelaksanaan Salat Jumat	106
2.4.6 Kunut Subuh.....	111
2.4.7 Berzikir Secara Berjamaah dengan Suara Keras.....	117

BAB III PEMAHAMAN DAN PRAKTIK MASYARAKAT KABUPATEN PIDIE TERHADAP *KAFĀ'AH* DAN *FIQH SYĀFI'IYYAH*..... 123

3.1 Demografi, sosiologis dan antropologis masyarakat Kabupaten Pidie.....	123
3.1.1 Demografi Kabupaten Pidie.....	123
3.1.2 Sosiologis dan antropologis masyarakat Kabupaten Pidie	125
3.2 Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie Terhadap <i>Kafā'ah</i> Dalam Perkawinan	128
3.3 Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie Terhadap <i>Fiqh Syāfi'iyyah</i>	157
3.4 Konsistensi Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie Terhadap <i>Kafā'ah</i> dalam Perkawinan Menurut <i>Fiqh Syāfi'iyyah</i>	177
3.5 Analisis Penulis.....	187

BAB IV PENUTUP	197
4.1 Kesimpulan.....	197
4.2 Saran-Saran.....	200
DAFTAR PUSTAKA	202
LIST WAWANCARA
LAMPIRAN-LAMPIRAN



BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Pernikahan adalah akad yang melegalkan pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang bukan mahram yang dapat memunculkan hak serta peranan antara keduanya. Tidak hanya itu, pernikahan memunculkan andil serta tanggung jawab suami serta istri dalam keluarga terhadap perannya selaku suami istri.¹

Secara etimologi, kata nikah disebut dengan al-nikah dan *al-zawaj-al-zawj* atau *al-zijah*. Secara harfiah, al-nikah berarti *al-wath'u*, *al-dhammudan al-zam'u*. berasal dari kata *wathi'a-yathi'u-wath'an*, artinya berjalan diatas, melalui, memijak, menginjak, memasuki, menaiki, menggauli, dan bersetubuh atau bersenggama.² *Al-dhammu*, yang terambil dari akar, kata *dhamma-yadhummu-dhamman*, secara harfiah berarti mengumpulkan, menggabungkan, merangkul, memeluk dan menyatukan. Sedangkan Definisi secara terminologi, perkawinan adalah:

عقد يتضمن ملك الوطاء بلفظ نكاح أو تزويج أو معنهما³

Artinya : “Akad yang mengandung ketentuan hukum kebolehan *watah* (persetubuhan) dengan lafaz nikah atau *tazwīj* (mengawinkan) atau yang semakna dengan keduanya.”

Pernikahan juga tidak hanya ikatan antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga memiliki makna suatu hubungan hukum yang menyangkut para anggota kerabat, baik dari pihak istri

¹Rachmadi Usman, *Aspek-Aspek Hukum Perorangan dan Keluargaan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), hlm. 337.

²Ahmad Warson Al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia terlengkap* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 1461

³ Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti, *I'ānah al-Ṭālibīn* (Semarang: Karya Putra, t.t.), jld. III, hlm. 253.

maupun suami.⁴Sebelum melangsungkan akad pernikahan, sebagaimana lazimnya seseorang yang ingin menikah, tentu melalui proses pranikah (*muqaddimāh al-zawāj*) yang sesuai ketentuan syariat Islam. Dalam pranikah ini, calon pasangan melewati langkah-langkah tertentu dengan tujuan mencari pasangan yang sepadan atau sekufu, dalam istilah fikih disebut dengan *kafā'ah*.

Kata *kafā'ah* berasal dari kata (الكفو- والكفى) atau (كفى – كفاءة) artinya kesamaan atau kesetaraan.⁵Menurut Mustafā al-Bughā dan Mustafā al-Khin, *kafā'ah* diartikan sebagai berikut:

حال الرجل لحال المرأة⁶

Artinya : “Kesetaraan kondisi suami terhadap isteri.”

Sedangkan menurut Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti, arti *kafā'ah* ialah:

مساواة الزوجة في كمال أو خسة ما عدا السلامة من عيوب النكاح.⁷

Artinya: “Kesamaan antara pasangan suami dan isteri pada kesempurnaan atau kekurangan selain bebas dari aib-aib nikah.”

Dapat dipahami makna *kafā'ah* ialah sama atau sederajat antara calon suami dan calon istri dalam menentukan pasangan perkawinan. *Kafā'ah* juga mengarahkan kepada sikap dan tujuan hidup untuk membina sebuah rumah tangga dengan tidak saling melecehkan, dan dapat menimbulkan sikap saling menghormati.

⁴Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Adat istiadat dan Upacara Adatnya* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003), hlm. 70.

⁵A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 1221.

⁶Mustafā al-Bughā dan Mustafā al-Khin, *al-Fiqh al-Manhajī 'Ala Mazhab al-Imām al-Syāfi* (Surabaya: al-Fitrah, 2000), jld. V, hlm. 43.

⁷Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti, *I'ānah al-Ṭālibīn* ...,hlm. 330.

Kafā'ah menurut Abī Husain al-Māwaridī merupakan suatu keniscayaan yang semestinya ada pada setiap calon pengantin, karena dengan adanya *kafā'ah* akan memberikan dampak pengaruh yang sangat besar terhadap keberlangsungan hidup berumah tangga seseorang. Pemikiran Abī Husain al-Māwaridī tentang persoalan ini, beliau memahami melalui hadis Rasulullah SAW, sebagai berikut:

الكفأة فهي المساواة مأخوذ من كفتى الميزان⁸

Artinya: *Kafā'ah* ialah *al-musāwāh* (sama), yang diambil dari *kafatai al-mīzān* (timbangan yang seimbang).

Hadis tersebut memberi pemahaman bahwa *kafā'ah* adalah suatu perbuatan yang diperhitungkan, karena *kafā'ah* suatu hal yang mempunyai landasan dari Rasulullah SAW. *Kafā'ah* juga sangat berhubungan dengan penentuan calon suami istri yang setara, di mana dalam memilih pasangan yang sekuflu, mempunyai kriteria-kriterianya tersendiri. Tujuan ditetapkannya kriteria-kriteria tersebut, agar calon suami isteri dapat disetarakan dalam memilih pasangan hidup.

Mengenai pemahaman tentang pengertian *kafā'ah*, menurut salah satu masyarakat yang bernama Syukri, *kafā'ah* adalah sekuflu, seimbang, dan sederajat. Menurutnyanya sangat setuju dengan adanya *kafā'ah* dalam sistem perkawinan supaya dapat menentukan pasangan yang serasi, karena ini merupakan salah satu syari'at dalam Islam untuk memilih pasangan perkawinan. Selain itu, mengawinkan anak adalah suatu kewajiban orang tua, dan di dalamnya termasuk mencarikan jodoh yang setara untuk anaknya.⁹

⁸Abī Husain al-Māwaridī, *Al-Hāwi al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), hlm. 100.

⁹Wawancara dengan Syukri, Tokoh Agama Kecamatan Tiro Kabupaten Pidie, Tanggal 25 Oktober 2019.

Mengenai kriteria *kafā'ah* al-Syafi'i sendiri berpendapat bahwa *kafā'ah* mencakup agama, keturunan, status kemerdekaan, pekerjaan, dan bebas dari aib. ¹⁰ Al-Syāfi'ī berpendapat bahwa *kafā'ah* itu penting untuk mencegah hal-hal yang dapat merugikan wanita dalam pernikahannya, menurut beliau *kafā'ah* itu meliputi empat aspek, yaitu: agama, nasab, kemerdekaan, dan selamat dari aib (cacat), jika terjadi pernikahan yang tidak sekufu dalam empat aspek tersebut, maka pernikahannya tidak dibolehkan dan masing-masing pihak dapat melakukan *khiyar* untuk melanjutkan atau membatalkan pernikahannya. Dalam pandangan ulama yang bermazhab *Syāfi'ī*, *kafā'ah* merupakan suatu hal yang penting dalam memilih pasangan hidup. Perihal sebanding atau sepadan ini ditujukan untuk menjaga keselamatan dan kerukunan dalam pernikahan, bukan untuk keabsahannya. Dalam artian, sah atau tidaknya pernikahan tidak bergantung pada *kafā'ah* ini. Pernikahan tetap sah menurut hukum walaupun tidak sekufu antara suami istri. Hanya saja, hak bagi wali dan perempuan yang bersangkutan untuk mencari jodoh yang sepadan. Dengan arti, keduanya boleh membatalkan akad nikah pernikahan itu karena tidak setuju dan boleh menggugurkan haknya. ¹¹

Ulama-ulama yang bermazhab *syāfi'ī*, seperti Ibn Hajar al-Haitamī, Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī, berpendapat bahwa kriteria *kafā'ah* terdiri dari:

- 1) Selamat dari aib (عيب) yang menyebabkan *khiyar*,
- 2) Merdeka (الحرية),
- 3) Nasab (النسب),
- 4) Terpelihara dalam agama (عفة), dan

¹⁰Ibnu Mas'ud dan Zainal Abidin, *Fiqh Madzhab Syafi'i, Muamalat, Munakahat, Jinayat* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007), hlm. 262.

¹¹Najmah Suyuti, "Al-Kafā'ah al-Nikah," *Ilmiah Kajian Gender*,² *Journal of Gender Studies* (2015), hlm. 193.

5) Profesi (الحرفة).¹²

Menurut Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syaṭṭā al-Dimyāti, kriteria *kafā'ah* terbagi dalam lima perkara, yaitu:

- 1) Merdeka (حرّة);
- 2) Terpelihara dalam agama (عفيفة);
- 3) Keturunan (النسبية);
- 4) Wanita yang tidak tersentuh dengan pekerjaan rendah (سليمة من حرف دنيسة); dan
- 5) Bebas dari aib (سليمة من عيب).¹³

Abī Husain al-Māwaridī yang menyebutkan bahwa ada tujuh (7) syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang dalam memilih kriteria pasangan perkawinan, yaitu:

فالشروط تعتبرها الكفاة سبعة وهي الدين والنسب
والحرية والمكسب والمال و السلامة من العيوب¹⁴

Artinya: Syarat-syarat *kafā'ah* terdiri dari tujuh kriteria, yaitu agama, keturunan, merdeka, pencaharian, harta, dan selamat dari aib.

Dapat dipahami bahwa, *kafā'ah* tersebut mempunyai nilai-nilai filosofi dan historis tersendiri, karena pada dasarnya *kafā'ah* dipahami sebagai strata dalam agama, keturunan, pekerjaan, dan bersih dari kekurangan atau aib. Praktik *kafā'ah* di Kabupaten Pidie, selain mempertimbangkan kriteria-kriteria *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyyah*, juga mempertimbangkan kesederajatan lainnya yang berdasarkan praktik masyarakat yang dipengaruhi oleh kehidupan sosial dan pengaruh oleh modernisasi kehidupan seperti sekarang ini. Unsur-unsur kesederajatan tersebut di antaranya

¹²Ibn Hajar al-Haitamī Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī, *Tuhfah Al-Muhtāj bi Syarḥ al-Minhāj* (Beirut: Dar al-Fikri, 1997), hlm. 324-328.

¹³Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syaṭṭā al-Dimyāti, *I‘ānah al-Ṭālibīn* ..., hlm. 330.

¹⁴Abī Husain al-Māwaridī, *Al-Hāwi al-Kabīr* ..., hlm. 100.

pendidikan, harta, perkawinan *teungku*¹⁵ dengan anak *teungku* atau perkawinan *teungku* dengan santriwati, dan perkawinan *teuku*¹⁶ dengan *cut*¹⁷. Nampaklah dalam kehidupan masyarakat bahwa dengan memilih pasangan yang sesuai dengan kriterianya sendiri menjadikan rumah tangga mereka mudah dilalui dan menjadikan rumah tangga yang bahagia dan harmonis sehingga utuh sampai sekarang.¹⁸

Temuan awal ini menunjukkan bahwa masyarakat sudah memahami makna *kafā'ah*, namun masih terjadi pergeseran dalam penerapannya. Hal tersebut disebabkan oleh asumsi masyarakat mengenai kesederajatan yang lebih tertuju kepada pendidikan, faktor perjodohan, faktor cinta, dan memilih harta kekayaan sebagai faktor pendukung kebahagiaan dalam rumah tangga yang disebabkan oleh modernisasi perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan yang tinggi.

¹⁵*Teungku* adalah gelar bagi alumni lulusan pendidikan *dayah* secara khusus di Aceh. Gelaran *Teungku* sangat identik dengan gelaran keahlian seseorang dalam bidang ilmu hukum Islam di Aceh. Sebutan *Teungku* sama sebagaimana sebutan ahli agama Islam lainnya seperti ustaz, kyai, guru agama. Namun gelaran *teungku* disebabkan memiliki ciri khas keilmuan Islam yang dimiliki dari hasil pendidikan *dayah* di Aceh. Lihat, Muntasir & Aminullah, M (2020) *From The Religious Stage to the Political Stage: Teungku Dayah's Political Communication Study in Aceh*. *Al-Balagh: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, 5(1), hlm. 95 – 116. dan lihat, Muliadi Kurdi, *Kajian Tinggi Keislaman, Nanggroe Aceh Darussalam*, (Banda Aceh: Biro Keistimewaan dan Kesejahteraan Rakyat, 2008), hlm. 68.

¹⁶*Teuku* adalah gelar bangsawan untuk kaum pria dari suku Aceh. *Teuku* juga bisa dikatakan seorang hulu balang (Aceh: *ulēē balang*) sama seperti budaya *patrilineal* lainnya. Gelar *teuku* dapat diperoleh seorang anak laki-laki, bila mana ayahnya juga bergelar *teuku*.

¹⁷*Cut* adalah salah satu gelar kebangsawanan di Aceh yang diperuntukkan untuk kaum perempuan bangsawan. Gelar ini tersemat sampai ke anak cucunya jika perempuan bangsawan tersebut menikah dengan *teuku*.

¹⁸ Hasil wawancara dengan Teungku Bahagia Abdullah, Tokoh Agama Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, Tanggal 20 Agustus 2019.

Mengenai pentingnya *kafā'ah*, masyarakat menganggap bahwa *kafā'ah* bukan persoalan yang serius diperhatikan sebelum menikah, dan lagi pula *kafā'ah* tidak termasuk syarat sah nikah. Selain itu, menurut masyarakat untuk membentuk rumah tangga yang harmonis, yang terpenting ialah saling memahami dan membangun sikap saling percaya antara suami istri.¹⁹

Salah satu ulama bermazhab *syāfi'ī*, Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti menjelaskan bahwa:

الكفاءة: معتبرة في النكاح لا لصحته بل لأنها حق للمرأة والولي
فلهما
اسقاطه
20

Artinya: “*Kafā'ah* ialah sesuatu yang diperhitungkan pada pernikahan bukan untuk sahnya nikah. *Kafā'ah* adalah hak perempuan dan walinya, maka terhadap keduanya boleh menggugurkan *kafā'ah*.”

Pendapat Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti tersebut dapat dipahami bahwa *kafā'ah* bukan syarat sah nikah, tetapi hak istri dan wali untuk dapat membatalkan nikah yang disebabkan oleh tidak adanya *kafā'ah*.

Pemahaman masyarakat tentang urgensinya *kafā'ah*, dipahami bahwa *kafā'ah* merupakan hak calon istri yang harus didapatkan pada calon suami dengan menyeimbangkan kesetaraannya, misalnya pasangan yang sama-sama lulusan pendidikan Islam, lebih menerima serta dapat memberi solusi yang baik bila terjadi permasalahan dalam rumah tangga, dan tidak

¹⁹Hasil Observasi peneliti pada masyarakat Kemukiman Busu Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, Tanggal 20 Januari 2020.

²⁰Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti, *I'ānah al-Thālibīn...*, hlm. 281.

mempertahankan egonya masing-masing.²¹Dari pemahaman tersebut menunjukkan bahwa pendidikan agama merupakan salah satu kriteria yang diperhitungkan dalam memilih pasangan.

Menurut Munazir, memilih pasangan yang sederajat merupakan jalan terbaik sebelum menikah, namun kesederajatan dalam memilih pasangan tidak mesti dari konsep fikih lama, tetapi dapat dilihat dari pola hidup masyarakat yang sesuai dengan kemajuan zaman dan pengetahuan yang luas. Oleh karena itu, untuk menentukan pasangan yang serasi tidak mesti sesuai dengan kriteria-kriteria *kafā'ah* menurut ulama yang bermazhab *Syāfi'ī*. selain itu, Munazir memahami bahwa *kafā'ah* adalah kesepakatan dari sebuah negosiasi dua pihak keluarga. Pada intinya, pernikahan yang terjadi tetap mengutamakan aspek agama dan saling mencintai.²²

Menurut Teungku Bahagia, *kafā'ah* masih ada yang memaknai sepadan dalam beberapa kriteria walaupun tidak termasuk dalam kriteria *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyah*, misalnya di Aceh sebagian *teuku* harus menikah dengan perempuan dari golongan *cut*, anak orang kaya memilih menikah dengan laki-laki yang kaya dan begitu juga dari golongan *teungku* memilih menikah dengan perempuan dari golongan *teungku*, inilah yang terjadi dalam masyarakat dalam memilih pasangan hidup. Selain itu, faktor sosiologis, psikologis dan beberapa faktor lainnya seperti faktor pendidikan perlu diperhatikan supaya masyarakat tidak keluar pemahamannya dari konteks *fiqh syāfi'iyah*.²³

Salah satu masyarakat Kabupaten Pidie lainnya, yang merupakan keturunan *teuku*, mengatakan bahwa satu keharusan

²¹Wawancara dengan Ikhsan Maulana, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Tanggal 09 Oktober 2019.

²²Wawancara dengan Teungku Munazir, Tokoh Agama Kecamatan Tangse Kabupaten Pidie, Tanggal 02 November 2019.

²³Wawancara dengan Teungku Bahagia, Warga Mutiara, Kabupaten Pidie, Tanggal 5 Agustus 2019.

dalam kalangannya untuk mempertahankan keturunan. ketika hendak menikah mereka diharuskan untuk memilih wanita yang bergelar *cut*. Konsekuensi tidak menikah dengan satu keturunan, perkawinannya tidak mendapat restu dari kedua orang tua. Menurutnya lagi keturunan *teuku* adalah suatu ketentuan untuk memilih pasangan yang sederajat. Alasannya, dengan tidak mempertahankan perkawinan yang sederajat di kalangan mereka, maka akan menyebabkan hilangnya gelar keturunannya.²⁴ Garis keturunan yang digunakan oleh golongan *teuku* adalah garis *patrilineal*²⁵.

Realita masyarakat Kabupaten Pidie pada masa sekarang ini, sebagian dari kalangan *teuku* sudah mulai mengabaikan sistem perkawinan mereka, seperti kasus yang dialami oleh Cut Nurfajar Lia, menurutnya pada masa awal pernikahan mereka tidak disetujui oleh ibunya karena tidak sederajat, namun seiring berjalannya waktu, ibunya merestui juga pernikahan mereka sehingga untuk sekarang ini rumah tangga mereka semakin harmonis dibandingkan pada awal-awal menikah.²⁶

Perkawinan *teungku* di Aceh, yakni perkawinan anak *teungku* dengan anak *teungku*, dan anak perempuan *teungku* dikawinkan dengan seorang *teungku* dan juga terjadi pernikahan *teungku* dengan *teungku* (santriwati atau ustazah).²⁷ Penyebutan *teungku* di Aceh tentu mempunyai kriteria tertentu, di antaranya:

- 1) *Teungku* merupakan sebutan untuk para *leubee* atau

²⁴Hasil wawancara dengan Teuku Fakhruddin, Warga Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, Tanggal 28 Agustus 2019.

²⁵Sistem *Patrilineal*, yaitu sistem keturunan yang ditarik menurut garis bapak, di mana kedudukan pria lebih menonjol pengaruhnya dari pada kedudukan wanita dalam pewarisan. Hilman Hadikusuma, *Sistem Kerabatan Adat* (Jakarta: Sarana Media, 1987), hlm. 23.

²⁶Wawancara dengan Cut Nurfajar Lia, Warga Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, Tanggal 12 Juli 2019.

²⁷Wawancara dengan Teungku Waliyus, Tokoh Agama Kecamatan Peukan Baro Kabupaten Pidie, Tanggal 02 Juli 2019.

leubei (lebai atau santri). Sebutan untuk kategori ini tidak hanya untuk ulama saja, namun juga berlaku untuk kalangan non-ulama yang tekun melakukan ibadah maupun orang yang telah melaksanakan ibadah haji di tanah suci.

- 2) *Teungku* merupakan panggilan orang yang mempunyai ilmu agama atau orang *malem*.²⁸ Alasan *teungku* menikahkan anak perempuannya dengan *teungku* supaya ada kecocokan dan dapat menjaga marwah seorang *teungku*, selain itu dipengaruhi oleh faktor akhlak.

Selain itu, praktik yang kental dalam masyarakat Kabupaten Pidie ialah perkawinan sayid dengan syarifah. Perkawinan tersebut menjadi suatu keharusan bagi kalangan mereka. Namun tidak dapat dipungkiri juga sudah banyak dari kalangan mereka yang sudah mengabaikannya dengan alasan lebih memilih pasangan yang mempunyai pendidikan, pekerjaan, saling mencintai, dan yang terjaga dalam agama.²⁹

Secara umum masyarakat Kabupaten Pidie sudah mempraktikkan perkawinan yang sederajat, namun belum sepenuhnya dipahami dan dipraktikkan dengan ketentuan kriteria-kriteria *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyah*³⁰, sehingga terjadinya

²⁸*Malem* berasal dari bahasa Arab yang berasal dari kata *muallim*, yang artinya guru. Orang yang disebut *malem* memiliki pengetahuan mengenai kitab-kitab keagamaan, kalau di *dayah-dayah* dan di desa-desa mempelajari kitab kuning. [http://www.daerahkita.com/artikel/118/makna sebutan dan gelar dalam budaya masyarakat Aceh](http://www.daerahkita.com/artikel/118/makna%20sebutan%20dan%20gelar%20dalam%20budaya%20masyarakat%20Aceh). Diakses pada tanggal 29 Juni 2019.

²⁹Hasil Observasi peneliti pada masyarakat Kemukiman Busu Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, Tanggal 28 Januari 2020.

³⁰*Fiqh* secara bahasa diartikan dengan pemahaman dan secara istilah diartikan dengan pengetahuan tentang hukum-hukum syari'at yang berkaitan dengan perbuatan dan perkataan *mukallaf*, yaitu mereka yang terbebani melakukan hukum karena sudah sampai umur dan berakal. Adapun kata "*syāfi'iyah*" merupakan bentuk kata *ma'rīfah* yang berasal dari kata "*syāfi'ī*", yaitu nama orang yang mencetus *madzhab syāfi'iyah* yang nama aslinya adalah

pergeseran makna dan dapat menimbulkan kriteria-kriteria kesederajatan lainnya dalam masyarakat yang menganggap bahwa terciptanya keluarga yang harmonis dan bahagia itu tidak mesti sesuai dengan konsep *fiqh syāfi'iyah*. Fakta yang terjadi pada masyarakat Kabupaten Pidie tersebut, tidak boleh disorot begitu saja, namun juga harus diperhatikan dari faktor ekonomi, perjodohan, dan saling mencintai, karena *kafā'ah* bukan salah satu syarat sah dalam pernikahan.³¹ Pergeseran pemahaman *kafā'ah*, baik implementasi dalam masyarakat secara empirik maupun pemahaman-pemahaman yang krusial dari komunitas masyarakat umumnya, maka menjadi persoalan serius jika diteliti, karena yang menjadi kriteria *kafā'ah* secara umum menurut *fiqh syāfi'iyah* adalah agama, nasab, dan pekerjaan.

Peneliti memilih *fiqh syāfi'iyah* dalam penelitian ini, karena mayoritas masyarakat di Kabupaten Pidie bermazhab *syāfi'ī*. Pengamalan tersebut dapat dilihat dari amalan-amalan ibadah, *mu'āmalah*, *munākahah*, dan aspek-aspek lainnya sebagaimana masyarakat Indonesia umumnya. Banyak amalan-amalan yang dilakukan oleh masyarakat Kabupaten Pidie yang mengikuti ulama yang bermazhab *syāfi'ī* walaupun amalan-amalan tersebut terjadi perbedaan yang disebabkan oleh cara memahami dalil.³² Contoh konkrit pemahaman masyarakat Kabupaten Pidie

Muhammad bin Idris *al-Syāfi'ī*. Beliau adalah salah seorang dari Imam *madzhab* yang empat. Kemudian kata "*syāfi'ī*" di tambahkan *ya nisbah* dan *ta taukit nisbah* sehingga menjadi kata "*syāfi'iyah*" yang mengandung pengertian ulama yang mengikuti *madzhab syāfi'ī*. Lihat: Ahmad Ibn 'Abdu al-Latif, *Al-Nufahāt 'Ala Syarh al-Warakāt*, (Semarang: Toha Putra, t.t), hlm. 14. Dan Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hasyiyah al-Bājūrī 'Ala Ibn Qāsim*, Juz. I, (Semarang: Hikmah Keluarga, t.t), hlm. 3. Adapun yang penulis maksudkan dengan *fiqh al-syāfi'iyah* di sini adalah ulama-ulama *Fiqh* yang mengikuti I *al-Syāfi'ī* atau sering disebut dengan *madzhab al-Syāfi'ī*.

³¹Hasil Observasi peneliti pada beberapa orang masyarakat Kabupaten Pidie, pada bulan Januari 2020.

³²Hasil Observasi peneliti pada beberapa orang masyarakat Kabupaten Pidie, pada bulan Januari 2020.

ialah memahami jumlah rakaat salat tarawih, azan Jum'at dua kali, kunut subuh, dan berzikir secara bersama-sama setelah salat berjamaah.

Faktor yang menyebabkan masyarakat Kabupaten Pidie mengikuti ulama yang bermazhab *syāfi'ī* sampai sekarang ini adalah: **pertama**; faktor guru. Para guru di *dayah-dayah*³³, balai pengajian dan pengajian umum sejak dulu hingga sekarang ini selalu mengkaderkan murid-murid dan anggota pengajian untuk mengamalkan, menyampaikan dan mengembangkan fikih mazhab *syāfi'ī* kepada masyarakat. **Kedua**; faktor literatur kitab yang dijadikan sebagai literatur utama dalam pengkajian ilmu agama adalah kitab-kitab fikih dari ulama yang bermazhab *syāfi'ī*. Bagi masyarakat yang mempelajari kitab-kitab dari mazhab lain, tidak menjadi larangan dalam masyarakat, namun bagi masyarakat menjadi suatu kesulitan dalam mengamalkannya karena tidak memahami dan tidak melihat amalan-amalan mazhab lainnya yang berkembang dalam masyarakat. **Ketiga**; faktor *dayah*. Adapun kurikulum *dayah* yang berkembang di dalam masyarakat Kabupaten Pidie sebagian besarnya adalah berlandaskan kurikulum bermazhab *syāfi'ī*.

Fenomena yang dipahami dan dipraktikkan oleh masyarakat

³³*Dayah* merupakan sebuah lembaga yang memposisikan dirinya sebagai pusat pendidikan pengkaderan ulama. Kehadiran *dayah* sebagai sebuah institusi pendidikan Islam di Aceh yang diperkirakan hampir bersamaan dengan Islam di Nusantara. Kata *dayah* berasal dari bahasa Arab, yakni *zawiyāh*, yaitu pojok. Imam Suprayogo, memberi pengertian bahwa *dayah* atau pesantren juga berarti suatu lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam. Pada umumnya pendidikan dan pengajaran tersebut diberikan secara non-formal, yaitu dengan sistem bandongan dan sorogan. Dimana *Teungku* mengajar santri-santrinya berdasarkan kitab-kitab yang tertulis dalam bahasa Arab yang dikarang oleh ulama-ulama besar sejak abad pertengahan. Para santri biasanya tinggal dalam pondok atau asrama dalam pesantren tersebut. Muntasir, "*Dayah Dan Ulama Dalam Masyarakat Aceh*," dalam jurnal Sarwah, vol. II, hlm. 43. Lihat juga Imam Suprayogo, *Reformulasi Visi Pendidikan Islam* (Malang: STAIN Press, 1999), hlm. 149.

Kabupaten Pidie di atas, nampaklah bahwa pemahaman dan praktik *kafā'ah* tidak konsisten lagi berdasarkan konsep *fiqh syāfi'iyah*. Oleh karena itu, peneliti menjadikan beberapa amalan ibadah dan kentalnya pemahaman *fiqh syāfi'iyah* di Kabupaten Pidie sebagai *starting poin*, sehingga dapat menganalisis konsistensinya terhadap pemahaman dan praktik *kafā'ah* berdasarkan *fiqh syāfi'iyah*. Berdasarkan tersebut, peneliti tertarik untuk melakukan penelitian disertai ini dengan menjadikan judul penelitiannya; “*Kafā'ah* dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi'iyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie)”

1.2. Rumusan Masalah

Dalam menginterpretasikan makna *kafā'ah* tentu jawabannya dapat diketahui dari berbagai sumber, baik dari para tokoh agama dan tokoh masyarakat maupun masyarakat yang terlibat langsung dalam penerapan *kafā'ah*. Peneliti memandang penting untuk membuat penelitian dalam masyarakat yang menyebabkan terjadinya varian makna dan mungkin terjadi kesalahpahaman dalam menafsirkan makna *kafā'ah*. Peneliti juga mengkaji beberapa amalan ibadah masyarakat Kabupaten Pidie berdasarkan *fiqh syāfi'iyah* sehingga dapat melihat konsistensi pemahaman dan praktik masyarakat terhadap *kafā'ah*. Untuk mendapatkan jawaban penelitian, peneliti dapat membuat 3 (tiga) rumusan masalah sebagai berikut:

- 1) Bagaimana pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie tentang *kafā'ah* dalam perkawinan.
- 2) Bagaimana pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie tentang *fiqh syāfi'iyah*.
- 3) Bagaimana konsistensi pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie tentang *kafā'ah* dalam perkawinan menurut *fiqh syāfi'iyah*.

1.3. Tujuan Penelitian

Untuk mengungkapkan dan mendeskripsikan, serta memberikan saran dan solusi atas permasalahan yang terjadi, secara rinci tujuan penelitian ini, sebagai berikut:

- 1) Untuk menganalisis dan merekonsepsi pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie tentang *kafā'ah* dalam perkawinan.
- 2) Untuk menganalisis dan merekonsepsi pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie tentang *fiqh syāfi'iyah*.
- 3) Untuk menganalisis dan merekonsepsi konsistensi pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie tentang *kafā'ah* dalam perkawinan menurut *fiqh syāfi'iyah*.

1.4. Manfaat Penelitian

1.4.1. Manfaat Teoritis

Fenomena yang terjadi tentang kurang kepedulian masyarakat Kabupaten Pidie terhadap *kafā'ah* dalam menentukan pasangan perkawinan dengan melihat konsistensi dengan amalan-amalan ibadah, peneliti mengkaji ulang teori *kafā'ah* sebagai manifestasi dari literatur-literatur *fiqh syāfi'iyah* yang menjadi *das sollen* untuk diterapkan oleh masyarakat untuk mewujudkan dan menyesuaikan dari kenyataan *das sein*. Artinya, secara teoritis penelitian ini bermanfaat untuk mengembangkan teori *kafā'ah* yang sudah ada. Penelitian ini juga untuk memberikan sumbangsih pemikiran dan pengembangan bagi dunia akademik dengan mempelajari, mendalami, mengkomperasi, mengulas atau menganalisis teori *kafā'ah* sehingga dapat memperkaya referensi, arsip akademis, dan khazanah keilmuan. Selanjutnya penelitian ini dapat menjadi bahan bagi penelitian lanjutan.

1.4.2. Manfaat Praktis

Secara implementasi, penelitian ini dapat mengubah pola pikir masyarakat dalam mengimplementasikan proses perkawinan dengan mempertimbangkan *kafā'ah*, sehingga membuat masyarakat lebih menguasai dan memahami makna *kafā'ah* yang sesungguhnya dan benar-benar mampu diimplementasikan dalam masyarakat. Selain itu manfaat khusus bagi peneliti adalah untuk memenuhi persyaratan formal bagi peneliti dalam rangka meningkatkan pendidikan dan meraih gelar Doktor pada Program Studi S3 Fiqh Modern di Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

1.5. Kajian Kepustakaan

Penelitian mengenai *kafā'ah* telah banyak diteliti dan dibahas dalam beberapa penelitian sebelumnya. Untuk lebih jelas, kiranya perlu kajian pustaka terutama yang mendekati kesamaan pada penelitian *kafā'ah* sebelumnya, namun berbeda dari substansinya. Berikut ini peneliti mengkaji beberapa tulisan yang membahas tentang *kafā'ah*. Di antaranya penelitian Kunthi Tridewiyanti (Disertasi) dengan judul penelitiannya: "*Identitas Etnik Gender dan Pluralisme Hukum Kajian Perempuan Peranakan Arab dalam Perkawinan di Jakarta*". Penelitian ini menelaah sistem perkawinan perempuan *bā-'alawī*, dengan mengkaji peran mereka sebagai reproduksi budaya dan resistensi berdasarkan gender dan pluralisme yang dapat melahirkan perkawinan yang diharapkan (*preference marriage*). Penelitian tersebut memperlihatkan perkawinan perempuan *bā-'alawī* yang dikonfrontir oleh sistem *patrilineal* dengan nilai *kafā'ah* menurut konsep *fiqh syāfi'iyah* sehingga dapat menjadi landasan bagi mereka dalam perkawinan. Pemaknaan terhadap nilai *kafā'ah* yang ketat, menyebabkan terjadinya perkawinan berbentuk endogami (perkawinan sesama *bā-'alawī*). Perkawinan endogami tersebut khusus bagi anak perempuan saja, sedangkan bagi anak laki-laki diperkenankan untuk melakukan perkawinan sistem eksogami

(perkawinan campuran).³⁴

Relevansi dalam penelitian ini, salah satu kriteria yang diteliti adalah keturunan *bā-'alawi*, sehingga terjadinya penelitian yang sama, yaitu sama-sama mengkonfrontir perkawinan yang berlandaskan *patrilineal*. Selain itu sama-sama berlandaskan mazhab *syāfi'ī*. Sedangkan perbedaannya, dalam penelitian di Kabupaten Pidie tidak hanya mempraktikkan sistem endogami saja, tetapi sistem eksogami juga sudah dipraktik oleh kalangan *bā-'alawi*. Atas dasar tersebut peneliti mengembangkan penelitiannya terhadap sistem eksogami.

Abubakar (Jurnal); dengan judul “*Kafā'ah Sebagai Pertimbangan Dalam Perkawinan Menuurt mazhab syāfi'ī*.” dalam jurnal tersebut menyatakan bahwa menurut mazhab *syāfi'ī*, *kafā'ah* itu meliputi: **Pertama**; keturunan, yaitu sekufu perkawinan suku Quraisy dengan suku Quraisy. **Kedua**; agama, yaitu sekufu sesama Islam dan saling terjaga dalam agama. **Ketiga**; kemerdekaan, yaitu orang yang merdeka sekufu dengan orang yang merdeka lainnya. **Keempat**; pekerjaan, contoh sekufu pekerjaan ialah anak perempuan yang ayahnya bekerja sebagai hakim, tidak sekufu dengan anak seorang tukang sapu. Sedangkan harta, dalam konteks mazhab *syāfi'ī* tidak termasuk sebagai kriteria *kafā'ah*. Dalam mazhab *syāfi'ī*, bila seorang wali menikahkan anak perempuan di bawah perwaliannya dengan laki-laki yang tidak sekufu, maka pernikahan tersebut tidak sah kecuali persetujuan dari anak perempuannya.³⁵

Relevansi dengan penelitian ini ialah sama-sama berlandaskan mazhab *syāfi'ī*. Dari penelitian tersebut, mazhab *syāfi'ī* tidak memasukkan harta sebagai kriteria *kafā'ah*. Namun perbedaannya, peneliti mengkaji dalam penelitian disertasi ini

³⁴<https://adoc.pub/perempuan-arab-ba-alawi-dalam-sistem-perkawinan>

³⁵Media Komunikasi dan Informasi Hukum dan Masyarakat. Vol. 18, No. 1, ISSN Online (2613-9340), dan ISSN Online (1412-1255) <https://www.google.com/search?client=firefox-b>

dengan tidak memandang semua kriteria dalam mazhab *syāfi'ī*, tetapi dalam penelitian di Kabupaten Pidie, peneliti memfokuskan penelitiannya pada beberapa kriteria *kafā'ah* menurut mazhab *syāfi'ī* dan juga meneliti beberapa kriteria baru yang timbul dari praktik masyarakat Kabupaten Pidie.

Tri Puji Ningsih (Tesis) dengan judul “*Konsep kafā'ah Dalam Pemilihan Pasangan Menurut M. Quraish Shihab dalam Perspektif Fikih*”. Hasil penelitian ini, menurut M. Quraish Shihab, pemilihan kriteria agama merupakan pilihan utama dalam memilih pasangan untuk menikah, dengan tidak mengecualikan kriteria-kriteria lainnya. Pemikiran M. Quraish Shihab mengenai *kafā'ah* tidak jauh berbeda dengan konsep *fiqh syāfi'iyah*. Namun M. Quraish Shihab mencari jalan yang dapat disesuaikan dengan perkembangan kehidupan masyarakat.³⁶

Relevansi dengan penelitian tersebut, dalam penelitian disertasi ini, salah satu fokus penelitiannya ialah agama. Agama yang dipahami oleh masyarakat Kabupaten Pidie ialah terpelihara dalam agama dan ada yang memaknai akhlak, seperti pemahaman M. Quraish Shihab. Perbedaannya, penelitian ini berdasarkan konsep *fiqh syāfi'iyah* dan penelitiannya tidak terbatas pada kriteria agama saja tetapi meluas pada beberapa kriteria *kafā'ah* lainnya, baik sebagian *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyah* maupun kriteria yang timbul dari praktik masyarakat.

Makhrus Munajat (Jurnal) dengan judulnya “*Kesepadanan Dalam perkawinan (Studi Pemikiran Fuqaha' Klasik)*.” Penelitian tersebut mendeskripsikan pendapat para ulama klasik mengenai konsep *kafā'ah* secara umum. Sehingga para ulama klasik telah terjadi perbedaan pendapat dalam menentukan kriteria *kafā'ah*. Perbedaan pendapat tersebut disebabkan oleh pemahaman yang berbeda terhadap dalil-dalil syarak baik dari *al-Qur'ān* maupun

³⁶Jurnal Penelitian Agama, No. 20 Tahun ke-7 (September-Desember 1998), <http://repository.iainpurwokerto.ac.id/6994/>

hadis, selain itu juga dipengaruhi oleh cara *berintinbāt* hukum. Jadi ketentuan hukum-hukum *kafā'ah* tidak ditentukan secara jelas kecuali hal terpelihara dalam agama. *Kafā'ah* juga bukan faktor yang wajib dipertimbangkan karena bukan syarat sah nikah.³⁷

Relevansi antara penelitian Makhrus Munajat dengan penelitian disertasi ini sama-sama berdasarkan konsep fikih klasik. Sedangkan perbedaannya, dalam penelitian Makhrus Munajat lebih menekankan kepada teori dari beberapa pendapat ulama klasik. Sedangkan penelitian disertasi ini lebih ditekankan kepada praktik masyarakat yang dilandaskan kepada fikih klasik khususnya *fiqh syāfi'iyyah*.

Shohibul Faroji, dalam tesis yang berjudul “*Kafā'ah Nasab ahl al-bait Dalam Perspektif Fikih Madzāhib al-Arbā'ah*”. Hasil penelitian dari tesis ini, *kafā'ah* nasab ada dua pembagian, **Pertama;** *kafā'ah* nasab yang bersifat umum, yaitu berlaku bagi seluruh manusia. **Kedua;** *kafā'ah* yang hanya berlaku bagi pernikahan *ahl al-bait* Rasulullah SAW.

Mengenai *kafā'ah* nasab *ahl al-bait*, dalam mazhab-mazhab fikih berbeda pendapat. **Pertama;** menurut mazhab *Hanafiyah*, *ahl al-bait* merupakan syarat yang lazim atau pantas dilakukannya, maka hukumnya adalah :sunnah. **Kedua;** menurut mazhab *mālikiyah*, *ahl al-bait* tidak dikategorikan kriteria *kafā'ah*, maka hukum perkawinan tersebut dibolehkan tidak sekufu. **Ketiga;** mazhab *syāfi'ī* berpendapat bahwa *kafā'ah ahl al-bait* merupakan syarat sah nikah, syarat *fadhāil*, syarat penting dan syarat yang lazim. Disebut syarat sah karena *kafā'ah ahl al-bait* adalah hak wali. Maka tidak sah pernikahan yang tidak ada persetujuan dari wali. Disebut syarat *fadhāil* karena bernasab kepada Rasulullah SAW yang sudah menjadi takdir seseorang dan menjadi otoritas Allah SWT. Disebut syarat penting karena merupakan hak istri. Setiap pasangan membutuhkan frekuensi yang sama dalam rumah

³⁷<https://docplayer.info/222086527>

tangga, maka nasab menjadi salah satu kriteria *kafā'ah* dalam konsep perkawinan dan syarat lazim (syarat *'urf*). **Keempat**; *kafā'ah* nasab *ahl al-bait* adalah hak syarifah dan walinya. Maka apabila mereka semua rela tanpa sekufu, pernikahan mereka tetap sah.

Shohibul Faroji juga mengkritisi ulama-ulama mazhab, jika merujuk kepada kepada *al-Qur'ān*, secara tekstual tidak ada ayat yang memerintahkan adanya syarat nasab dalam *ahl-bait*. Ayat-ayat tersebut memiliki beberapa penafsiran dari para *mufassir*. Sedangkan dalam hadis tidak ada secara implisit yang menyatakan bahwa nasab *ahl al-bait* harus ada kesekufuan sesama *ahl al-bait*, tetapi yang dalam hadis banyak membicarakan keutamaan-keutamaan menikah dengan *ahl al-bait*.³⁸

Relevansi dengan penelitian disertasi ini, peneliti mengkaji kembali praktik masyarakat khususnya masyarakat *ahl al-bait* Kabupaten Pidie dalam mempraktikkan perkawinan mereka, sehingga dapat diketahui praktik *ahl al-bait* dalam mempertahankan keturunan mereka. Perbedaannya, konsep *kafā'ah ahl al-bait* yang dikaji oleh Shohibul Faroji lebih ditekankan kepada konsep empat mazhab (*mazāhib al-arbā'ah*). Sedangkan di dalam penelitian ini fokus kajiannya pada konsep *fiqh syāfi'iyyah*.

R. Zainul Musthafa (Jurnal) dengan judul penelitiannya “*Tinjauan Hukum Islam Terhadap Praktik Kafā'ah Sebagai Upaya Membentuk Keluarga Sakinah (Studi Praktik Kafā'ah di kalangan Yayasan Pondok Pesantren Sunan Drajat)*”. Hasil penelitian dalam jurnal tersebut, masyarakat pesantren sangat memahami pemaknaan *kafā'ah*, hal tersebut disebabkan oleh ilmu agama yang dikuasai oleh mereka. Latar belakang perkawinan para guru-guru di pesantren Sunan Drajat, dalam praktiknya di kalangan pondok pesantren Sunan Drajat sendiri tidak semua orang-orang yang ada di lingkungan pesantren menerapkan *kafā'ah* dalam

³⁸<http://repository.iiq.ac.id/bitstream/123456789/274/3/207610017>

perkawinannya, tetapi hanya menerapkan beberapa kriteria saja.³⁹

Relevansi dengan penelitian disertasi ini, peneliti juga meneliti masyarakat yang pernah mondok di pesantren. Praktik kalangan pesantren Sunan Drajat tidak semuanya menerapkan *kafā'ah*. Praktik tersebut sama persis di kalangan yang pernah mondok di pesantren di Aceh khususnya Kabupaten Pidie. Sedangkan perbedaannya, penelitian R. Zainul Musthafa lebih khusus kepada kalangan pesantren saja, sedangkan penelitian dalam disertasi ini lebih condrong kepada perkawinan dari kalangan alumni pesantren dan masyarakat umum lainnya.

Syukron Mahbub (Jurnal) *al-Ihkām*, dengan judul “*Menakar Kafā'ah (Praktik Perkawinan Kyai di Madura)*”. Dari penelitian ini, memberikan hasil bahwa dari praktik perkawinan, mereka melakukan perkawinan antara keluarga dekat dan mneghindari perkawinan dengan keluarga non-kyai. Peneliti juga menemukan dua sikap yang berbeda di antara kalangan mereka. **Pertama**; kyai yang fanatik keturunan dengan menjadikan alasan utama mengawinkan dengan satu keturunan. Alasan tersebut dipengaruhi oleh praktik secara turun temurun dari sejak nenek moyang hingga generasi ke generasi dalam rangka untuk menjaga kemurnian keturunan. **Kedua**; kyai fleksibel dalam memberikan keputusan. Mereka tidak mempertimbangkan keturunan, tetapi juga mempertimbangkan kekayaan, nilai agama dan ilmu pengetahuan.⁴⁰

Relevansinya dengan penelitian disertasi ini, kalau di pulau Jawa ada kyai-nya sedangkan di Aceh ada *teungku*-nya yang sama-sama mempraktikkan *kafā'ah* dalam perkawinan dari kalangan pembuka agama. Namun perbedaannya adalah peneliti mengkaji praktik *kafā'ah* dalam masyarakat di Kabupaten Pidie Provinsi Aceh secara umum tidak hanya fokus pada perkawinan *teungku*

³⁹Jurnalnya Ummu Qura, Vol. XV, No. 1, Maret 2020 E-ISSN:2580-810935.https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=id&use_r=JrenIdEAAAAJ&citation_for_view=JrenIdEAAAAJ:2osOgNQ5qMEC.

⁴⁰http://etheses.iainmadura.ac.id/1281/7/Amin%20Jakfar_20170722007_

sama *teungku*. Tetapi para keluarga *teungku* banyak melakukan perkawinan dengan keluarga yang bukan kalangan *teungku*. Alasan mereka melakukan perkawinan sesama *teungku* karena ditinjau dari akhlak dan ilmu pengetahuan agama dan bukan untuk mempertahankan keturunan karena istilah *teungku* dalam masyarakat Aceh bukanlah sebuah keturunan, tetapi orang yang mantap ilmu pengetahuan agamanya atau orang yang pernah mondok di pesantren.

Hasil penelitian lainnya yang ditulis oleh Ahmad Muzakki (Jurnal) dengan judul “*Kafā’ah Dalam Pernikahan Endogami Pada Komunitas Arab Di Kraksaan Probolinggo.*” Dari hasil penelitian Ahmad Muzakki, didapatkan, faktor keturunan, sosial dan pengaruh mazhab yang dianut menjadi alasan utama bagi masyarakat Arab Kraksaan Probolinggo untuk melakukan perkawinan yang sekufu dengan satu keturunan.⁴¹

Relevansi antara penelitian Kampung Arab Kraksaan Probolinggo dengan penelitian di Kabupaten Pidie terdapat pada *kafā’ah* nasab sayid yang dikenal dari keturunan Arab atau keturunan Rasulullah SAW. Sedangkan perbedaannya peneliti tidak hanya terfokus pada *kafā’ah* nasab sayid saja tetapi peneliti juga fokus pada nasab *teuku*; selanjutnya menyebar kepada praktik *kafā’ah* yang terbentuk pada pendidikan, harta kekayaan, dan bentuk-bentuk kriteria lainnya.

Hussam Duramae (Jurnal) , dengan judul “*Perkawinan Sekufu Dalam Perspektif Hukum Islam (Studi kasus di Daerah Napradu Provinsi Pattani Thailand Selatan)*”. Penelitian ini fokus pada perkawinan sekufu dengan mengikuti mazhab *Syāfi’ī* dan dengan ketentuan sebagai berikut: a) setiap pasangan menyelaraskan pasangannya sesuai keinginan orangtua dan keinginan anak perempuannya; b) adanya pihak ketiga yang menjembatani antara dua pihak keluarga untuk menentukan calon

⁴¹<https://www.google.com/search?>

suami dan istri; c) Memilih calon istri yang sekufu dengan calon suami.⁴²

Relevansi dengan penelitian ini ada pasangan yang menikah karena dijodohkan, dan ada perkawinan yang dilakukan oleh masyarakat Kabupaten Pidie untuk mengikat kerabat yang lebih kuat lagi dan juga untuk melestarikan kemurnian keturunan. Husam Duramae juga menggunakan *fiqh syāfi'iyah* sebagai konsep dasar dalam pembentukan *kafā'ah*. Sedangkan perbedaannya terdapat pada fokus kepada penilaian praktik *kafā'ah* dalam masyarakat Kabupaten Pidie antara konsep *fiqh syāfi'iyah* dan adat yang berlaku.

Zahraton Nafisah dan Uswatun Khasanah, dalam jurnalnya yang berjudul “*Komparasi Konsep Kafā'ah Perspektif M. Quraish Shihab dan Fiqh Empat Mazhab*”. Menurut M. Quraish Shihab, *kafā'ah* masalah penting dalam sebuah perkawinan untuk menjembatani keluarga yang *sākinah*, *mawaddah*, dan *rāḥmah*. Selain itu, *kafā'ah* bisa menghindari suami istri dari sifat saling merendahkan. Namun, M. Quraish Shihab lebih mementingkan kriteria agama dibandingkan dengan kriteria-kriteria lainnya.⁴³

Persamaan dalam penelitian tersebut dengan penelitian disertasi ini lebih mengarah tujuannya untuk melihat sifat-sifat masyarakat dalam memilih pasangannya, apakah lebih fokus kepada kriteria agama atau kriteria-kriteria lainnya. Sedangkan perbedaan antara penelitian Zahraton Nafisah dan Uswatun Khasanah dengan penelitian disertasi ini, peneliti ingin meneliti kriteria *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyah* dengan praktik masyarakat, bukan untuk membandingkan pendapat-pendapat ulama.

Berdasarkan kajian-kajian kepustakaan tersebut, belum ada penelitian mengenai praktik masyarakat terhadap *kafā'ah* pada

⁴²<https://jurnal.uindatokarama.ac.id/>

⁴³<https://ejournal.unisnu.ac.id/JSJI/article/view/1320>

perkawinan berdasarkan *fiqh syāfi'iyah*. Jadi fokus penelitian disertasi ini lebih condrong pada konsep *fiqh syāfi'iyah* dan praktik serta pemahaman masyarakat terhadap *kafā'ah* dalam perkawinan, kemudian melihat konsistensi masyarakat terhadap amalan-amalan ibadah. Penelitian ini juga diharapkan adanya perbedaan yang mendasar dengan penelitian-penelitian lainnya dan dapat dilanjutkan oleh penelitian-penelitian pada masa yang akan datang. Adapun perbedaannya, dalam penelitian ini perlu penjelasan yang luas tentang praktik *kafā'ah* di Kabupaten Pidie sebagaimana sudah teradopsi pada keturunan, seperti; *teuku*, dan juga sudah teradopsi pada peringkat profesi seperti; PNS (Pegawai Negeri Sipil) yang dianggap pekerjaan yang mulia, pendidikan, dan lain-lainnya.

1.6. Kerangka Teori

Dari semua penulisan karya ilmiah, tidak terlepas dari semua kerangka teori. Pada dasarnya setiap penelitian ilmiah menggunakan teori-teori yang berdasarkan pandangan para pakar yang selanjutnya dijadikan sebagai langkah untuk dijadikan sebuah pisau analisis dari hasil penelitian. Menurut M. Hisyam dalam buku *Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial*, fungsi kerangka teori sebagai penerang dan penjelas mengapa gejala spesifik atau proses tertentu terjadi.⁴⁴

Kerangka teori dijadikan sebagai acuan dan butiran pendapat, teori, dan tesis berkenaan dengan sebuah kejadian maupun problematika yang bisa dijadikan bahan perbandingan dan pegangan teoritis, sehingga menjadi masukan eksternal bagi para

⁴⁴M. Hisyam, *Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* (Jakarta: FE UI, 1996), hlm. 203.

penulis.⁴⁵ lebih lanjut, teori pada umumnya mengandung 3 (tiga) elemen penting, yaitu:

- 1) Penjelasan tentang hubungan antar unsur dalam suatu teori;
- 2) Teori mengandung sistem deduktif, yaitu suatu yang bertolak dari suatu yang umum (abstrak) menuju suatu yang khusus dan nyata;
- 3) Teori memberikan penjelasan atas gejala-gejala yang dikemukakan.⁴⁶

Dengan demikian, untuk kebutuhan suatu penelitian, setiap teori mempunyai maksud dan tujuan tertentu, yaitu dapat memberikan pengarahan kepada peneliti yang akan dilakukan.

Soerjono Soekanto berpendapat bahwa kerangka teori atau tepatnya adalah teori, mempunyai lima kegunaan dalam melakukan penelitian, yaitu sebagai berikut:

- 1) Teori berguna untuk lebih mempertajam atau lebih mengkhhususkan fakta yang hendak diteliti atau diuji kebenarannya;
- 2) Teori sangat berguna dalam mengembangkan sistem klasifikasi fakta, membina struktur konsep-konsep serta mengembangkan definisi-definisi;
- 3) Teori biasanya suatu *ikhtisār* (ringkasan) dari pada hal yang diketahui serta diuji kebenarannya menyangkut objek yang diteliti;
- 4) Teori memberikan kemungkinan pada prediksi fakta mendatang dan telah diketahui sebab-sebab terjadinya fakta-fakta dan kemungkinan fakta tersebut akan timbul lagi pada masa-masa mendatang;

⁴⁵M. Solly Lubis, *Filsafat Hukum dan Penelitian* (Bandung: Mandar Maju, 1994), hlm. 80.

⁴⁶M. Solly Lubis, *Filsafat Hukum dan Penelitian...*, hlm. 31.

- 5) Teori memberikan petunjuk terhadap kekurangan-kekurangan pada pengetahuan penelitian.⁴⁷

Sesuai dengan judul penelitian ini, yaitu “*Kafā’ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi’iyyah* (Analisis Terhadap Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie)” maka penelitian disertasi ini akan menggunakan teori-teori sebagai berikut:

1.6.1. Teori *Maṣlahah*

Kemaslahatan yang dapat dirasakan pasangan suami istri dalam menjalankan perintah agama dan menjaga diri dari hal yang dilarang sehingga kemaslahatan yang didapatkan dalam sebuah perkawinan dapat menghasilkan kemaslahatan yang lebih besar ketimbang keburukan.⁴⁸

Al-Ghazali mendefinisikan *maṣlahah* sebagai berikut:

المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة.⁴⁹

Artinya: “*Maṣlahah* adalah suatu ibarat pada *aṣal* (hakikat) dari pada mendatangkan manfaat atau menolak kemudharatan”.

Dari definisi tersebut, *maṣlahah* yang ingin diwujudkan haruslah sejalan dengan tindakan syarak dan tujuannya. Sebenarnya *maṣlahah* tidak terlepas sama sekali dari dalil syarak, hanya saja masalah itu tidak berdasarkan dalil khusus, tetapi berdasarkan sejumlah dalil syarak yang membentuk satu kesatuan pengertian. Berdasarkan kemaslahatan, pemahaman konsep *kafā’ah* bagi masyarakat jika dimonitor berlandaskan derajat keperluannya, maka *kafā’ah* dikategorikan kepermasalahan *maṣlahah*. Keadaan

⁴⁷Soerjono Soekanto, *Beberapa Aspek Sosio Yuridis dan Masyarakat* (Bandung: Almunir, 1981), hlm. 111-112.

⁴⁸Haifa A. Jawad, *Otentitas Hak-Hak Perempuan (Perspektif Islam Atas Kesetaraan Gender)* (Yogyakarta: Fajar Harapan Baru, 2002), hlm. 10.

⁴⁹Abī Hāmid Muhammad bin Muhammad Al-Ghāzālī, *Al-Mustasyfā min ‘Ilmil Uṣul* (Bairut: Dar Ihya’ Al-Turats Al-Arabiya, t.t.), jld. I, hlm. 216.

ini bermaksud untuk menciptakan rumah tangga yang *sākinah*, *mawaddah* dan *rahmah*.

Maṣlahah ini disebut juga dengan *munasib* atau *maṣlahah* dengan tujuan hukum. Dalam membagi *maṣlahah*, ulama mengelompokkannya kepada tiga kelompok, yaitu:

1) *Maṣlahah al-Mu`tabarah*

Maṣlahah al-mu`tabarah adalah *maṣlahah* yang mendapat justifikasi dari syarak dengan ditetapkannya hukum yang sesuai dengan maslahat tersebut agar *mukallaf* sampai kepada *maṣlahah* yang diinginkan. Semua rangkaian hukum di atas, wajib dipatuhi dan dilaksanakan oleh *mukallaf* atas dasar keinginan syarak agar terwujud kemaslahatan yang diinginkan.⁵⁰ Dan setiap *maṣlahah* yang melekat pada hukum-hukum tersebut memiliki keserasian yang saling menguatkan. Oleh sebab itu, dalam bentuk ini, *maṣlahah* menjadi salah satu panduan bagi mujtahid untuk mengenal hukum.

2) *Maṣlahah al-Mulghah*

Maṣlahah al-mulghah juga diistilahkan dengan *maṣlahah al-muwahhamah* ataupun *maṣlahah ghairu haqīqiyah* atau *maṣlahah al-marjuḥah*. Adapun makna *maṣlahah* ini adalah sesuatu yang diperkirakan bagus oleh pikiran insan, akan tetapi sebenarnya tiada bagus dan syarak menghendaki urusan itu tiada bisa terbentuk. Maka dari itu, tiap-tiap hukum yang sudah ditentukan oleh Allah SWT tidak membenarkan kewujudannya bahkan SWT menolak setiap pandangan bagus tersebut dikarenakan pada dasarnya bertolak belakang dengan *maṣlahah* yang lebih baik maupun yang lebih tinggi.⁵¹

⁵⁰Abdul karim Zaidan, *al-Wajiz fi uṣūli al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987), hlm. 236.

⁵¹Abdul karim Zaidan, *al-Wajiz fi uṣūli al-Fiqh ...*, hlm. 237.

3) *Maṣlahah al-Mursalah*

Maṣlahah al-mursalah adalah kemaslahatan yang tidak ada ketegasan untuk memakainya atau menolaknya. Oleh karena itu, *maṣlahah* ini juga dinamakan mutlak karena tidak dibatasi dengan dalil pengakuan atau dalil pembatalan. Contoh kemaslahatan ini seperti mensyariatkan pengadaan penjara, mencetak mata uang, pengumpulan *al-Qur'ān* dan yang lainnya.⁵²

Menurut peneliti, perkawinan yang dipraktikkan oleh masyarakat Kabupaten Pidie, masih ada yang mempertimbangkan *kafā'ah* serta kriteria-kriterianya. Dengan adanya kemaslahatan yang ditimbulkan akibat dari praktik masyarakat terhadap *kafā'ah* dalam perkawinan, maka *maṣlahah* ini menjadi pisau analisis yang tujuannya untuk mengungkapkan fakta dan menganalisis bagaimana tingkat kepedulian masyarakat terhadap kemaslahatan perkawinan yang didasari oleh *kafā'ah* dalam perkawinan. Sementara itu, apabila dilihat menurut wujud dan tiada *kafā'ah* dalam kerakyatan yang berhubungan dengan *life change* (perubahan hidup), maka *kafā'ah* dikelompokkan ke dalam *maṣlahah al-ḍarūriyah*⁵³ yang merupakan pembagian dari *maṣlahah al-muṭabarrah*.

1.6.2. Teori 'Urf

'Urf dalam ruang lingkup fikih Islam adalah kebiasaan masyarakat yang berlangsung secara terus menerus. Salah satu dasar dalam menetapkan hukum yang tidak ada *naṣ* secara eksplisit dalam *al-Qur'ān* dan hadis, maka 'urf menjadi salah satu solusi hukumnya. Sebagian *fuqāha'*, menjadikannya 'urf sebagai metode dalam menetapkan suatu hukum. Sementara oleh *fuqahā'* yang

⁵²Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al Fiqhi*, Cet. 12 (Kuwait: al Nasyr, 1978), hlm. 84.

⁵³*Maṣlahah al-ḍarūriyah* yaitu kemaslahatan yang menjadi penyangga bagi tegak dan terlaksananya kehidupan. Bila tidak ada kemaslahatan tersebut dapat menyebabkan kerusakan total. *Maṣlahah* ini berintikan kepada lima hal pokok yaitu agama, jiwa, akal, keturunan (kehormatan) dan harta. Muhammad Khudhari Biek, *Uṣūl Fiqh ...*, hlm. 425.

lainnya tidak menjadikan sebagai sumber hukum. Al-Syāfi'ī menyebutkan 'urf sebagai metode ijtihadnya, namun beberapa pendapatnya di Mesir (*qaul Jadīd*) menunjukkan penggunaan 'urf penduduknya sebagai bahan acuan fatwanya.⁵⁴

Makna 'Urf dari segi bahasa bermakna “sesuatu yang dipandang baik dan diterima oleh akal sehat.”⁵⁵ 'Urf ialah gambaran *muamalah* (berurusan dengan harapan) yang sudah jadi kewajaran dan sudah berjalan tetap di kalangan penduduk.⁵⁶ Makna 'urf juga memberi makna dengan sesuatu yang telah masyhur serta diijazati di kalangan rakyat, adakala 'urf kalam serta 'urf kelakuan.⁵⁷ Ulama *uṣūliyyīn* membubuhkan makna 'urf dengan: “Apa yang bisa dimengerti oleh manusia (sekelompok manusia) dan mereka menjalankannya, baik berupa perkataan, perbuatan, dan pantangan-pantangan.”⁵⁸

Ada dua kata yang serupa dalam disiplin ilmu fikih, yaitu 'urf dan 'adah. Perbedaan dua peribahasa ini, 'adah dimaknakan seumpama sebuah kelakuan yang dilakukan bertubi-tubi minus kaitan yang masuk akal. Kelakuan itu berkaitan dengan kelakuan privat, misalnya lazim seorang makan dan minum serta tidur. Sedangkan 'urf dimaknakan seumpama kelaziman kebanyakan rakyat, baik dalam kalam serta kelakuan.⁵⁹

Makna 'urf berdasarkan penjelasan istilah yang dituturkan oleh Rahmad Dahlan ialah suatu hal yang jadi kelaziman rakyat,

⁵⁴Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi Tentang Qawl Qadīm Dan Qawl Jadīd* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 45.

⁵⁵Rasyad Hasan Khalil, *Tarīkh Tasyri'*, cet. 1 (Jakarta: Amzah, 2009), hlm. 167.

⁵⁶Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, cet. 14 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011), hlm. 416.

⁵⁷Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam*, cet. 1 (Jakarta: Sinar Grafika, 1995), hlm.77.

⁵⁸Masykur Anhari, *Uṣūl Fiqh*, cet. 1 (Surabaya: Diantama, 2008), hlm. 110.

⁵⁹Nasrun Haroen, *Uṣūl Fiqh 1* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 138.

serta rakyat ikut partisipasi ke dalam gambaran tiap kelakuan yang masyhur di kalangan rakyat maupun sebuah perkataan yang terbiasa rakyat pahami berdasarkan istilah tertentu, tiada dalam istilah bahasa. Disaat mendengarkan perkataan tersebut, rakyat tiada paham istilah lain.⁶⁰ Analisis pembahasan menggunakan teori 'urf dalam sistem hukum Islam, bahwa kebiasaan yang terjadi dalam masyarakat dapat dijadikan landasan untuk memilih pasangan yang sekufu selama tidak bertentangan dengan akad nikah.

Praktik masyarakat terhadap perkawinan yang sekufu, 'urf dijadikan sebagai pisau analisis dari setiap tindakan yang dilakukan oleh masyarakat secara umum dan diakui kebenarannya oleh akal dan syarak. 'Urf lebih khusus dari 'adah, karena 'urf hanya dilakukan oleh satu atau beberapa kelompok orang dalam ruang lingkup yang sempit. Sedangkan 'adah lebih umum dan lebih luas ruang lingkungannya, sehingga 'adah menjadi bagian dari 'adillahal-ahkam dalam hukum Islam.

Pada penelitian ini, peneliti lebih menggunakan kebiasaan yang bersifat umum (*al-'urf 'am*).⁶¹ Dalam realita masyarakat, kadang-kadang perbuatan tersebut berubah menjadi 'urf dan dapat mengandung kemaslahatan yang logis. *Al-'urf 'am* dapat menjadi syarat mutlak pada 'urf yang sah.⁶² 'Urf tersebut dapat diterima oleh masyarakat umum dan tidak bertentangan dengan *al-Qur'an* dan Sunnah Rasulullah SAW.

Praktik masyarakat terhadap *kafā'ah* saat pernikahan, umumnya rakyat saat memilih pasangan hidup, mereka lebih memilih pilihan sendiri yang diakibatkan oleh faktor pergaulan,

⁶⁰Abd. Rahman Dahlan, *Uṣūl Fiqh*, cet. 2 (Jakarta: Amzah, 2011), hlm. 209.

⁶¹Kebiasaan yang umum adalah kebiasaan-kebiasaan yang berlaku secara luas diseluruh masyarakat dan diseluruh daerah dan seluruh negara. Satria Effendi dan M. Zein, *Uṣūl Fiqh*, cet. 1 (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 154.

⁶²Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 401.

sosial, ekonomi, pendidikan, dan pekerjaan sehingga terjadinya perkawinan tanpa didasari oleh *kafā'ah* walaupun dalam agama perkawinan tersebut dibenarkan. Namun dalam satu sisi *kafā'ah* tidak menjadi suatu pertimbangan dalam perkawinan. Maka dalam penelitian disertasi ini juga ingin melihat bagaimana pengaruh *'urf* dan *'adah* dalam perkawinan terutama dalam memilih calon pasangan.

1.6.3. Teori Kesadaran Hukum Masyarakat

Teori kesadaran hukum sebagaimana dijelaskan oleh Soerjono Soekanto dapat memberi makna yaitu permasalahan taksiran yang terkandung pada diri rakyat terkait hukum yang telah ada ataupun terkait hukum diharapkan akan terwujud. Seharusnya yang ditegaskan ialah taksiran terkait tugas hukum bukan sebuah evaluasi hukum atas peristiwa yang nyata di kalangan rakyat yang berkaitan.⁶³ Oleh karena itu, untuk terwujudnya tujuan dari pada hukum, maka kesadaran hukum bagi masyarakat adalah keberhasilan hukum itu sendiri.

Kehidupan hukum sendiri merupakan konsep-konsep umum (abstrak) di dalam diri manusia tentang keserasian antara ketertiban dan ketentraman yang dikehendaki dengan sepantasnya. Mengenai indikatornya, Soerjono Soekanto mengklasifikasikannya menjadi; pengetahuan tentang peraturan-peraturan hukum, sikap terhadap peraturan-peraturan hukum, dan pola-pola perilaku hukum.⁶⁴

Begitu juga berkaitan dengan indikator dalam penjelasan teori kesadaran hukum di atas, Otje Salman menjelaskan ada empat indikator, yaitu:

- 1) Pengetahuan tentang hukum. Seseorang mengetahui bahwa perilaku-perilaku tertentu itu telah diatur oleh hukum. Peraturan hukum yang dimaksudkan di sini

⁶³Soerjono Soekanto, *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 215.

⁶⁴Soerjono Soekanto, *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum...*, hlm. 159.

adalah hukum tertulis maupun hukum yang tidak tertulis. Perilaku tersebut menyangkut perilaku yang dilarang oleh hukum maupun perilaku yang diperbolehkan oleh hukum.

- 2) Pemahaman hukum, yaitu sejumlah informasi yang dimiliki seseorang mengenai isi peraturan dari suatu hukum tertentu. Pemahaman hukum di sini adalah suatu pengertian terhadap isi dan tujuan suatu peraturan dalam hukum tertentu serta manfaatnya bagi pihak-pihak yang kehidupannya diatur oleh peraturan tersebut. Seorang warga masyarakat mempunyai pengetahuan dan pemahamannya masing-masing mengenai aturan-aturan tertentu.
- 3) Sikap hukum yaitu kecenderungan untuk menerima hukum, karena adanya penghargaan terhadap hukum sebagai sesuatu yang bermanfaat atau menguntungkan jika hukum tersebut ditaati. Seseorang nantinya mempunyai kecenderungan untuk mengadakan penilaian tertentu terhadap hukum.
- 4) Pola perilaku, yaitu di mana seseorang atau dalam suatu masyarakat, warganya mematuhi peraturan yang berlaku. Indikator ini merupakan indikator yang paling utama, karena dalam indikator tersebut dapat dilihat apakah suatu peraturan berlaku atau tidak dalam masyarakat, sehingga seberapa jauh kesadaran hukum dalam masyarakat dapat dilihat dari pola perilaku hukum.⁶⁵

Dapat dipahami bahwa yang paling berpengaruh terhadap kesadaran hukum adalah pandangan berkenaan dengan kapasitas hukum, gerak gerik hukum, serta contoh/acuan perilaku hukum.

⁶⁵Otje Salman, *Kesadaran Hukum Masyarakat Terhadap Hukum Waris* (Bandung: Alumni, 1993), hlm. 40-42.

Pandangan yang dipegang umumnya didapati dari profesionalisme aktivitas hari-hari, maka dari itu pengetahuan hukum yang bertingkat serta berkaitan menurut peningkatan ilmu hukum yang disiapkan. Tiap petunjuk pengetahuan hukum menunjukkan tingkatan pengetahuan hukum, bilamana masyarakat hanya memahami wujudnya sebuah produk hukum, apabila masyarakat hanya mengetahui adanya suatu hukum, maka kesadaran hukum yang dimiliki masih rendah. Pengertian dan pemahaman hukum yang berlaku perlu dipertegas secara mendalam agar masyarakat dapat memiliki suatu pengertian terhadap tujuan dari peraturan-peraturan tersebut untuk dirinya sendiri dan masyarakat pada umumnya.

Penggunaan teori ini diperlukan untuk melihat fenomena masyarakat Kabupaten Pidie dalam melakukan praktik *kafā'ah* dengan mengikuti hukum dasar yang dipelajarinya, yaitu dengan mengikuti konsep hukum *fiqh syāfi'iyah*. Kesadaran hukum perlu dilihat dalam masalah ini, untuk menemukan *kafā'ah* yang dipraktikkan dengan mengikuti hukum fikih. Namun apabila praktik *kafā'ah* yang dilakukan melewati batasan hukum yang dipahaminya, maka praktik *kafā'ah* masyarakat Kabupaten Pidie belum bisa dikatakan sebagai masyarakat yang taat hukum. Dengan menjadikan teori hukum sebagai pisau analisis terhadap praktik masyarakat, maka akan mencerminkan indikator *kafā'ah* yang dipraktik oleh masyarakat Pidie itu sendiri, dan dapat menentukan nilai ketaatan hukum.

1.6.4. Teori Antropologi Hukum, Sosiologis dan Psikologis

Secara terminology, antropologi berasal dari kata *antropos* dan *logos* yang berasal dari kata Yunani, *antropos* artinya manusia dan *logos* berarti ilmu atau studi. Jadi antropologi adalah ilmu atau studi tentang manusia, baik dari

segi hayati maupun dari segi budaya.⁶⁶ Lebih lanjut, antropologi adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari manusia baik dari segi tubuhnya maupun dari segi budayanya, yang sering disebut antropologi fisik dan antropologi budaya.⁶⁷ Sedangkan menurut Koentjaraningrat, antropologi ialah ilmu tentang makhluk manusia pada umumnya dengan mempelajari aneka warna bentuk fisiknya, masyarakat, serta kebudayaannya.⁶⁸

Dapat dipahami bahwa antropologi adalah ilmu yang mempelajari perilaku manusia dalam bersosialisasi dengan sesama manusia dan alam sekitarnya. Secara umum, objek kajian antropologi adalah manusia di dalam bermasyarakat suku bangsa, berprilaku dan berkebudayaan. Oleh karena penelitian ini pada dasarnya mempelajari hubungan timbal balik antara hukum dengan fenomena-fenomena sosial secara empiris dalam kehidupan masyarakat dengan melihat bagaimana hukum berfungsi dalam kehidupan masyarakat, atau bagaimana hukum bekerja sebagai alat pengendalian sosial (*social control*) atau sarana untuk menjaga keteraturan sosial (*social order*) dalam masyarakat. Dengan kata lain, studi-studi antropologis mengenai hukum memberi perhatian pada segi-segi kebudayaan manusia yang berkaitan dengan fenomena hukum dalam fungsinya sebagai sarana dalam menjaga keteraturan sosial atau alat pengendalian sosial.⁶⁹

Studi-studi antropologis mengenai hukum biasanya diawali dengan pertanyaan-pertanyaan mendasar, seperti apakah hukum itu?; dan apakah hukum itu terdapat dalam setiap masyarakat?. Mengenai hal tersebut ada dua pendapat ahli antropologi ternama

⁶⁶Hilman Hadikusuma, *Antropologi Hukum Indonesia* (Bandung: Alumni, 2010), hlm. 1.

⁶⁷Hilman Hadikusuma, *Pengantar Antropologi Hukum* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1992), hlm. 1.

⁶⁸Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hlm. 6.

⁶⁹Hilman Hadikusuma, *Pengantar Antropologi Hukum...*, hlm. 32.

yaitu Radcliffe Brown dan Broinslaw Malinowski yang memberikan jawaban atas kedua pertanyaan mendasar tersebut.⁷⁰

Hukum dalam pandangan Radcliffe Brown adalah suatu sistem pengendalian sosial yang hanya muncul dalam kehidupan masyarakat yang berada dalam suatu negara, karena hanya dalam suatu organisasi sosial seperti negara terdapat pranata-pranata hokum seperti polisi, pengadilan, penjara dan untuk menjaga keteraturan sosial dalam masyarakat. Menurutnya, masyarakat yang tidak terorganisasi secara politis sebagai suatu negara, walaupun tidak mempunyai hukum, ketertiban sosial dalam masyarakat, namun dapat diatur dan dijaga oleh tradisi- tradisi yang ditaati oleh warga masyarakat secara otomatis-spontan.

Namun untuk memperoleh gambaran yang lebih konkrit jauh lebih tepat untuk memberi contoh-contoh mengenai berbagai permasalahan yang pada umumnya disoroti atau dikaji oleh para peminat antropologi hukum. Dalam hubungan dengan hal tersebut dapat dicatat bahwa ada kecenderungan-kecenderungan untuk mengangkat masalah- masalah tertentu dalam bahasan antropologi hukum, seperti masalah yang berkaitan dengan hukum atau secara umum pengaturan normatif mengenai perilaku manusia dalam masyarakat yang secara budaya bersifat pluralistik dan majemuk.⁷¹

Penelitian ini bersifat diskriptif-analitis, yang menjadi sasaran perhatiannya adalah situasi yang terjadi dan bagaimana kegiatan-kegiatan perilaku manusia dalam situasi itu dengan pendekatan antropologi hukum yang bersifat menyeluruh (*holistic approach*). Manusia tidak saja dipelajari batang tubuh corak bentuknya, tetapi juga perilaku pemikiran dan perbuatannya serta pengalaman hidupnya. Teori kesederajatan dan heliolistik yang peneliti gunakan ialah untuk menjawabnya. Hasil penelitian ini

⁷⁰Zainuddin Ali, *Antropologi Hukum* (Jakarta: Yayasan Masyarakat Indonesia Baru, 2014), hlm. 37.

⁷¹Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi ...*, hlm. 8.

menyebutkan bahwa Kesepadanan atau serasi antara calon suami istri dalam memilih jodoh meliputi, *kafā'ah* dalam agama yang titik tekannya masalah akhlak, pendidikan, pekerjaan, keturunan dan harta kekayaan. Mengenai faktor harmonis dalam keluarga, penulis kerucutkan pada dua faktor. **Pertama**; sifat saling pengertian antara suami istri yang harus ditumbuhkan ketika pasangan suami istri itu lebih dekat dan intens pergaulannya sehingga akan tercipta keharmonisan. **Kedua**; adanya komunikasi baik dalam keluarga sangat penting, karena ketiadaan komunikasi dalam kehidupan rumah tangga, tak ayal memberikan kesan rumah tangga jadi hampa. Faktor disharmonis adalah dengan tidak adanya saling pengertian dan hanya mengedepankan sifat egois masing-masing.

Selain itu, peneliti juga menggunakan pendekatan sosiologis dan psikologis. Hasil penelitian nanti dapat menjawab bahwa konsep *kafā'ah* jika didekati melalui pendekatan sosiologis dan psikologis, maka akan mendapatkan titik temunya, karena *kafā'ah* merupakan proses pemilihan jodoh yang alamiah dan natural. Kafa'ah berdiri atas dasar adat istiadat (*'urf*) dan budaya (*indigenous knowledge*) dengan tujuannya untuk meraih kemaslahatan dalam perkawinan.

1.7 Metode Penelitian

Metode yang dipakai dalam penelitian ini merupakan metode deskriptif yang dipergunakan untuk melukiskan kenyataan yang ada dalam kehidupan sosial dengan cara mendalam. Metode deskriptif bermaksud menggambarkan serta menguasai bentuk kultur masyarakat dengan cara fenomenologis serta kondisi kesatuan yang integral. Metode deskriptif lebih fokus menggunakan konsep-konsep yang sudah terdapat ataupun menghasilkan konsep-konsep terkini dengan cara akal sehat serta objektif yang berperan untuk mengklarifikasi kejadian sosial yang dipermasalahkan.

1.7.1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Berdasarkan tempat penelitian, peneliti menggunakan Jenis penelitian lapangan dengan memakai pendekatan kualitatif. Penelitian lapangan (*field research*), yakni kajian yang dilaksanakan secara sistematis dan mendalam yang berkaitan informasi yang ada di lapangan.⁷² Menurut Bogdan dan Taylor seperti yang dikutip oleh Moleong;

“Pendekatan kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata tertulis atau lisan dari orang dan perilaku yang diamati.”⁷³

Pendekatan kualitatif yang diupayakan dapat memunculkan data-data lapangan dengan teknik wawancara (*interview*), observasi dan dokumen langsung dari objek penelitian. Pendekatan kualitatif juga dapat memberikan tekanan terhadap makna yaitu fokus penelaahan terkait langsung dengan masalah kehidupan sosial masyarakat dengan mengetahui tanda yang dialami oleh subyek kajian. Sebuah peristiwa serta fakta sosial tersebut, baru bisa dipahami disaat mengetahui konteks sosial di mana gejala atau kenyataan tersebut berada. Penelitian terhadap gejala atau kenyataan sosial dalam penelitian ini dilakukan terhadap pemahaman makna *kafā'ah* yang terjadi di dalam masyarakat Kabupaten Pidie.

1.7.2. Sumber Data

Penelitian ini menjadikan sumber datanya menjadi dua macam, yaitu:

1) Data primer

Data primer adalah data basis atau utama yang dipergunakan dalam penelitian. Data primer berupa data yang diperoleh dari hasil wawancara, observasi, dan

⁷²Kartini Kartono, *Pengantar Metodologi Riset Sosial* (Bandung: Mandar Maju, 1996), hlm. 32.

⁷³Lexy. J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. 27 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010), hlm. 3.

dokumentasi langsung di lokasi penelitian dengan mewawancarai beberapa orang masyarakat, baik yang sudah menikah maupun yang belum menikah. Peneliti juga meneliti dari orang tua yang telah menikahkan anak perempuannya, selain itu juga mewawancarai tokoh agama di Kabupaten Pidie terhadap praktik dan pemahaman masyarakat terhadap *kafā'ah*.

2) Data sekunder

Data sekunder adalah data yang diperoleh dari sumber kedua atau sumber sekunder dari data yang dibutuhkan.⁷⁴ Data sekunder merupakan data yang telah diolah oleh pihak lain, seperti segala macam bentuk dokumen dan buku-buku pendukung yang berkaitan dengan penelitian, seperti kitab-kitab hadis, di antaranya kitab *al-Ḥāwi al-Kabīr* karangan Abī Husain al-Māwaridī, kitab *al-Fiqh al-Manhāji 'Alā Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī* karangan Mustafā al-Bughā dan Mustafā al-Khin, kitab *I'ānah al-Thālibīn* karangan Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti, kitab *al-Umm* karangan Muhammad Idrīs al-Syāfi'ī, kitab *Mughnī al-Muḥtāj*, karangan Syamsuddin Muhammad Ibn Muhammad Khatīb Al-Syarbīnī, kitab *Tuḥfah al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj* karangan Ibnu Hajar al-Haitamī Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī, kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* karangan Wahbah al-Zuhailī, kitab *Uṣūl Fiqh al-Islāmi* karangan Wahbah al-Zuhailī, kitab *Fiqh Imam al-Syāfi'ī* karangan Wahbah Zuhailī, kitab *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syar'ī'ah wa al-Manhaj* karangan Wahbah al-Zuhailī, kitab *Al-Majmū' Syarah al-Muḥazzab Al-Syīrāzī* Karangan Abī Zakariā Muḥyiddīn Ibn Syaraf al-Nawawī, kitab *Rauzah al-Ṭālibīn wa 'Umdāh al-*

⁷⁴Burhan Bungin, *Post-Qualitative Social Research Methods* (Jakarta: Kencana, 2020), hlm. 123.

Muttaqīn karangan Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, kitab *Nihāyah al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minḥāj* karangan Syamsuddin Muhammad ibn Al-‘Abbās ibn Hamzāh Syihāb al-Dīn al-Ramlī.

1.7.3. Teknik Pengumpulan Data

Peneliti menetapkan sebuah teknik pengumpulan data yang terdiri dari kajian dokumen, wawancara (*interview*) dan observasi. Melalui telaah dokumen akan digali data yang cukup dan lengkap serta menyeluruh. Melalui wawancara akan digali secara lengkap tentang apa yang diketahui, dialami, dan juga pandangan dan pendapat dari informan.

Interview ialah sebuah teknik pengumpulan data berdasarkan survey melalui daftar pertanyaan yang ditanyakan secara lisan terhadap responden.⁷⁵ Adapun jenis *interview* yang digunakan dalam penelitian ini adalah *interview* bebas terpimpin, yakni kombinasi antara wawancara tidak terpimpin dan wawancara terpimpin. Jadi yang dimaksud penulis adalah pewawancara hanya membuat pokok-pokok masalah yang akan diteliti, selanjutnya dalam proses wawancara yang berlangsung peneliti mengikuti situasi dan mengarahkan yang diwawancarainya. Dalam pengumpulan data ini, selain menggunakan wawancara bebas terpimpin, peneliti juga menggunakan instrument wawancara dengan menyusun pertanyaan-pertanyaan wawancara.

Adapun informan yang diwawancarai berasal dari 7 kecamatan dari 23 kecamatan di Kabupaten Pidie. Berikut rinciannya; **pertama**, 1 (satu) Kecamatan dari wilayah perkotaan. **Kedua**, 1 (satu) Kecamatan dari wilayah tengah. **Ketiga**, 2 (dua) Kecamatan dari wilayah pesisir/laut. **Keempat**, 1 (satu) Kecamatan dari wilayah timur. **Kelima**, 1 (satu) Kecamatan dari wilayah pedalaman. **Keenam**, 1 (satu) Kecamatan dari wilayah

⁷⁵Rosadiy Ruslan, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2010), hlm. 2.

pegunungan. Adapun rincian informan yang diwawancarai adalah sebagai berikut:

No	Wilayah	Kecamatan	Desa	Keterangan
1	Perkotaan	Kota Sigli	5	6 Orang
2	Tengah	Mutiara	5	13 Orang
3	Pesisir/laut	Kembang Tanjong	3	3 Orang
		Batee	5	5 Orang
4	Pedalaman	Tiro	5	5 Orang
5	Timur	Glumpang Baro	4	4 Orang
6	Pegunungan	Tangse	4	6 Orang
7	Tokoh Agama	-	-	5 Orang
	Jumlah		31	47 Orang

Tabel 1: Wilayah dan jumlah responden penelitian

Adapun alasan utama dipilih Kecamatan-Kecamatan tersebut, adalah untuk keterwakilan secara wilayah mulai dari wilayah perkotaan, tengah, timur, pesisir/laut, pedalaman, dan pegunungan. Wilayah perkotaan adalah wilayah di mana masyarakatnya sangat heterogen, banyak pendatang dan jenjang pendidikan masyarakat sudah tinggi. Kecamatan pesisir/laut dipilih mengingat di wilayah tersebut sudah menjadi tempat berwisata pantai dan kehidupan masyarakatnya yang keras. Sedangkan di wilayah pegunungan dipilih karena pola kehidupan masyarakat masih sederhana dan sudah menjadi kawasan wisata lokal.

Di samping wawancara, penulis juga menggunakan teknik observasi, yaitu teknik pengumpulann data yang dilakukan dengan cara mengamati dan mencatat secara sistematis gejala-gejala yang diselidiki.⁷⁶ Teknik yang digunakan oleh penulis dengan jalan turun langsung ke lapangan mengamati objek secara langsung guna mendapatkan data yang lebih jelas. Dalam pelaksanaan observasi, peneliti menggunakan alat bantu untuk memperlancar observasi di lapangan yaitu buku catatan sehingga seluruh data yang diperoleh

⁷⁶Cholid Narbuko dan Abu Achmadi, *Metodelogi Penelitian*, cet. 5 (Jakarta: Bumi Aksara, 2003), hlm. 70.

di lapangan melalui observasi ini dapat dicatat langsung. Tujuan observasi adalah untuk mengumpulkan data dengan melihat langsung ke lapangan terhadap objek yang diteliti.

Selain itu penulis juga menggunakan teknik dokumentasi, Dokumentasi adalah rekaman peristiwa yang lebih dekat dengan percakapan, menyangkut persoalan pribadi, dan memerlukan interpretasi yang berhubungan erat dengan konteks rekaman peristiwa tersebut.⁷⁷

Dokumentasi dilakukan terhadap berbagai sumber informasi yang relevan, yaitu data-data mengenai keadaan demografi Kabupaten Pidie. Penulisan dengan metode tersebut guna mendapatkan informasi yang bersumber pada dokumentasi tertulis dengan keperluan penelitian, sekaligus pelengkap untuk mencari data yang lebih obyektif serta kongkrit.

1.7.4. Analisis Data

Pada dasarnya analisis data dilakukan sejak dimulainya proses penelitian lapangan, sehingga sejak awal penelitian, setiap data atau informasi dapat diklasifikasi kebenarannya. Analisis data dilakukan secara kualitatif, yaitu setelah data terkumpul, baik data sekunder maupun data primer, maka data tersebut diolah, diorganisasikan, dan dikelompokkan dalam klasifikasi menurut pokok permasalahan. Kemudian dilanjutkan dengan menganalisis secara deduktif dan induktif untuk dideskripsikan.⁷⁸

Analisis data merupakan tahapan yang menuntut tingkat kejelian peneliti di lapangan karena dari banyaknya data yang terkumpul hanya data yang relevan saja yang akan digunakan. Untuk menentukan relevansi tersebut dibutuhkan pengertian yang

⁷⁷Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Rajawali Pers, 2010) hlm. 142.

⁷⁸Lexy. J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif...*, hlm. 112-113.

mendalam, kecerdikan, kreatifitas, kepekaan konseptual, dan pengalaman peneliti di lapangan.

Untuk proses menguji akurasi data dari hasil penelitian, baik sudut pandang peneliti, partisipan, maupun pembaca secara umum, maka digunakan strategi validasi data sebagai berikut; **Pertama**, mentringulasi sumber-sumber data yang berbeda dengan memeriksa bukti-bukti yang berasal dari sumber tersebut. **Kedua**, menerapkan *member checking*. Strategi ini dilakukan dengan mengkomunikasikan kembali hasil analisis atau tema-tema spesifik kepada informan. Strategi ini ditempuh dengan cara mengadakan sosialisasi hasil penelitian untuk mendapatkan masukan dari berbagai pihak lain yang terlibat dalam memberikan informasi atau pihak lainnya yang dianggap memiliki informasi tentang pemahaman masyarakat terhadap *kafā'ah* dalam perkawinan. Hasil masukan tersebut menjadi masukan tambahan bagi peneliti. **Ketiga**, penelitian ini juga melibatkan pembaca dari luar untuk *mereview* hasil penelitian sehingga sifatnya lebih objektif.⁷⁹

1.7.5 Teknik Penulisan Disertasi

Penulisan Disertasi ini, peneliti menggunakan teknik penulisan berdasarkan Buku Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh Tahun Ajaran 2019/2020. Buku ini sebagai pedoman mahasiswa dalam menyusun karya ilmiahnya, baik Tesis maupun Disertasi.

1.8. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam disertasi ini terdiri dari empat bab. Bab pertama adalah pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metodologi penelitian dan sistematika pembahasan.

⁷⁹Lexy. J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif...*, hlm. 112-113.

Bab kedua membahas tentang amalan ibadah dan *kafā'ah* dalam perkawinan. Pembahasannya meliputi pengertian dan dasar hukum *kafā'ah*, sejarah munculnya konsep *kafā'ah*, hikmah dan tujuan *kafā'ah*, kriteria *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyyah*, serta konsep *fiqh syāfi'iyyah*.

Bab ketiga membahas tentang praktik dan pemahaman masyarakat Kabupaten Pidie tentang *kafā'ah* dan amalan-amalan ibadah menurut *fiqh syāfi'iyyah*. Pembahasannya meliputi demografi, sosiologis dan antropologis masyarakat Kabupaten Pidie, pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie tentang *kafā'ah*, pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie tentang *fiqh syāfi'iyyah*, serta konsistensi praktik dan pemahaman masyarakat Kabupaten Pidie tentang *kafā'ah* dan amalan-amalan ibadah menurut *fiqh syāfi'iyyah*. Pembahasan yang terakhir ini, peneliti menganalisis semua hasil penelitian baik tentang *kafā'ah* maupun amalan-amalan ibadah, selanjutnya peneliti akan menganalisis konsistensi keduanya menurut *fiqh syāfi'iyyah*.

Bab keempat merupakan bab penutup. Pada bab terakhir ini penulis menarik beberapa kesimpulan yang merupakan jawaban atas pertanyaan rumusan masalah. Dalam bab ini penulis juga mengajukan beberapa saran/rekomendasi kepada pihak-pihak terkait sesuai dengan permasalahan yang dikaji dalam penelitian.

BAB II

KONSEP *KAFĀ'AH* DALAM PERKAWINAN DAN *FIQH SYĀFI'IIYAH*

2.1. Pengertian dan Dasar Hukum *Kafā'ah*

2.1.1 Pengertian *Kafā'ah*

Salah satu cara untuk mencari pasangan yang baik dalam mencapai keluarga yang *sakīnah*, *mawaddah*, wa *rahmah* adalah mencari pasangan yang sekufu atau *kafā'ah* di antara calon suami dan isteri. Tujuan perkawinan yang sekufu adalah mencari kesederajatan antara suami dan istri dalam membina rumah tangga.

Kafā'ah secara etimologi ialah sama (*al-musāwāh*) dan setara (*al-mumāthalah*).¹ Jika dihubungkan dengan nikah, maka *kafā'ah* diartikan kesetaraan calon istri dan calon suami. Asal kata *al-musāwāh* menurut al-Mawardi ialah:

المساواة مأخوذ من كفتي الميزان.²

Artinya: “*Al-Musāwāh* (kesamaan) yang diambil dari *kafatay al-mīzān* (timbangan yang seimbang).”

Dapat dipahami *kafā'ah* adalah kondisi dua hal yang sebanding, setara, semisal, sama, dan sepadan. Pengertian tersebut sama dengan pengertian yang diberikan oleh Mustafā al-Bughā dan Mustafā al-Khin, yaitu:

مساواة حال الرجل لحال المرأة.³

Artinya: “Sama kedudukan laki-laki dengan kedudukan perempuan.”

¹Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Hida Karya Agung, 1990), hlm. 378.

²Abī Husain al-Māwaridī, *al-Hāwial-Kabīr* ..., hlm. 100.

³Mustafā al-Bughā dan Mustafā al-Khin, *al-Fiqh al-Manḥajī 'Ala Mazhab al-Imām al-Syāfi* ..., hlm. 43.

Menurut penulis, untuk menciptakan keluarga yang seimbang dan dapat terhindar dari krisis rumah tangga, setiap pasangan harus berusaha dan berjuang untuk menciptakan keadaan atau suasana yang harmonis dalam keluarga. Usaha-usaha untuk menciptakan keseimbangan dalam keluarga ialah terkait dengan peran, kewajiban, hak, dan saling berusaha untuk menciptakan suasana yang menyenangkan dalam keluarga, serta menghindari sikap emosional dan egois dalam menghadapi masalah keluarga.

Sedangkan menurut Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti, arti *kafā'ah* ialah:

مساواة الزوجة في كمال أو خسة ما عدا السلامة من عيوب النكاح.⁴

Artinya: “Kesamaan antara pasangan suami dan isteri pada kesempurnaan atau kekurangan selain bebas dari aib-aib nikah.”

Definisi tersebut dapat dipahami bahwa *kafā'ah* adalah kesetaraan antara pasangan suami isteri agar ada keserasian dan kesederajatan, sehingga tidak terjadi perbedaan dan dapat menutupi kekurangan-kekurangan yang ada pada suami dan isteri. Sedangkan menurut Sayid Muḥammad ‘Amīn, *kafā'ah* ialah:

مساواة مخصوصة بين الزوجين أو كون الزوج نظيرا للزوجة.⁵

Artinya: “Keseimbangan atau kesamaan yang spesifik antara pasangan suami isteri atau keadaan suami sebanding dengan isteri.”

⁴Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti, *I'ānah al-Ṭālibīn* ...,hlm. 330.

⁵Sayid Muḥammad ‘Amīn, *al-Ta'rīfāt al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Ilmiyah, 2003), hlm. 182.

Dapat dipahami bahwa antara calon suami dan istri sebelum melakukan akad pernikahan, agar memperhatikan *kafā'ah* sebelum melangsungkan perkawinan supaya dapat terbina keluarga yang harmonis dengan memperhatikan aspek-aspek yang spesifik, yaitu aspek agama, keturunan, pekerjaan, merdeka dan tidak ada aib.

2.1.2 Dasar Hukum *Kafa'ah*

Al-Qur'ān tidak menjelaskan secara detail tentang *kafā'ah*, namun jika diamati dari beberapa hadis secara lebih teliti, maka penulis dapatkan beberapa hadis Rasulullah SAW. Di antara hadis tersebut ialah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mājah dari Hisyam bin 'Urwah yang bersabda:

عن عائشة رضي الله عنها, أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: تخيروا لنطفكم وانكحوا الكفاء وانكحوا اليه (رواه ابن ماجه).⁶

Artinya: Dari 'Āisyah ra, bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: pilihlah bagi anak-anak kalian (jodoh yang baik) dan nikahkanlah mereka dengan suami yang sepadan dan nikahkanlah anak gadis kalian dengan mereka. (HR. Ibnu Mājah)

Menurut penulis, hadis ini mengandung makna untuk lebih selektif dan berhati-hati dalam memilih pasangan hidup bagi yang ingin menikah, juga menjadi landasan *kafā'ah* dalam pernikahan, karena dalam hadis tersebut terdapat anjuran untuk menikah dengan yang sekufu. Tidak hanya itu, dalam hadis tersebut juga terdapat perintah kepada para wali agar mereka menikahkan anak perempuan yang berada di bawah perwaliannya dengan laki-laki yang sekufu.

Semakna dengan hadis di atas, ada hadis lain yang menganjurkan *kafā'ah* dalam perkawinan, yaitu:

⁶Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah* (Libanon: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 618.

عن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا علي ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذ أتت, والجنزة إذا حضرت, والأيم إذا وجدت لها كفوا (رواه الترمذي)⁷

Artinya: Dari ‘Ali ra, bahwasanya Nabi SAW bersabda, wahai ‘Ali, ada tiga (3) perkara yang tidak boleh kamu tunda, yaitu salat apabila telah masuk waktunya, mayat yang sudah siap dikuburkan, dan perempuan apabila telah menemukan jodohnya yang sekufu/sepadan (HR. Tirmizī).

Hadis tersebut menerangkan bahwa hendaklah kita menyegerakan perbuatan-perbuatan yang baik. Salah satunya adalah memilih jodoh anak perempuan dengan laki-laki yang sekufu dan hendaklah disegerakan menikah dengan pasangan yang sekufu tersebut. Selain itu, terdapat juga hadis yang menjadi pedoman dalam memilih pasangan, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Abī Hurairah yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim. Rasulullah SAW bersabda:

وعن ابى هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (تتكح المرأة لأربع: لمالها, ولحسبها, ولجمالها, ولدينها. فاظفر بذات الدين تربت يداك (رواه البخاري)⁸

Artinya: Dan dari Abī Hurairah ra. Rasulullah SAW berkata: “nikahi olehmu wanita yang mempunyai empat kriteria; karena hartanya, karena keturunannya, karena cantik rupanya dan karena agamanya. Maka pilihlah wanita yang taat kepada agama (ke-Islamannya), maka kamu akan bahagia. (HR. al-Bukhāri)

Dari hadis tersebut, dapat dipahami bahwa jika seorang laki-laki hendak menikahi seorang perempuan, maka ada empat hal yang perlu diperhatikan, yaitu: harta, keturunan, kecantikan, dan yang beragama. Namun dari empat kriteria tersebut, Rasulullah SAW

⁷Abī Īsa Muhammad Ibn Īsa Ibn Sūrah, *Sunan al-Tirmizī* (Libanon: Dār al-Fikr, 2009), hlm. 217.

⁸Muhammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bairut: Dār Ibnu Kasīr, 2002), jld. III, hlm. 1298.

menjadikan agama menjadi pilihan utama dalam memilih pasangannya. Walaupun tidak mustahil, namun keberadaan perempuan yang memenuhi empat hal tersebut sangatlah sulit untuk diperdapatkan. Jika seorang laki-laki dihadapkan dengan beberapa pilihan wanita untuk menentukan pasangan hidup, sementara tidak ada satupun yang memenuhi keempat kriteria tersebut, maka wanita yang taat agamalah yang harus dipilih.

Segolongan ulama ada yang memahami bahwa pertimbangan faktor agama yang dijadikan sebagai bahan pertimbangan dalam menentukan pasangan hidup, dasarnya pada penekanan Rasulullah SAW pada kalimat yang berbunyi:

فاظفر بذات الدين تربت يداك

Artinya: “Maka pilihlah wanita yang taat kepada agama (ke-Islamannya), maka kamu akan bahagia.”

Al-Malik berpendapat bahwa agama dan keturunan menjadi sebuah pertimbangan dalam pernikahan, sedangkan al-Syāfi’ī cukup dilihat agama saja. Bagi al-Ḥanafi selain agama, kriteria keturunan (*nasab*) kedudukannya sama dengan kriteria agama dan harta kekayaan.⁹Maka dapat dipahami bahwa terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama dalam menentukan salah satu dari empat hal tersebut yang dijadikan sebagai bahan pertimbangan bagi laki-laki dalam memilih salah satunya.

Berdasarkan hadis di atas pula, Rasulullah SAW mengingatkan kembali posisi kedudukan manusia sebagai hamba Allah SWT. Hal tersebut sebagaimana terdapat dalam surat *al-Hujurāt* ayat 13 di atas di mana manusia yang paling mulia adalah manusia yang paling bertakwa. Sedangkan selain ketakwaan, baik yang bersifat materi seperti kekayaan maupun bukan sifat materi seperti pendidikan, bisa mengangkat derajat seseorang pada sesama manusia, namun tidak menjadi tolok ukur dalam penilaian *kafā'ah*.

⁹Muhammad Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Jordan: Baitul Afkar ad-Dauliyyah, 2007), hlm.555.

Landasan hukum *kafā'ah* lainnya, seperti yang terdapat dalam hadis Nabi yang diriwayatkan oleh al-Turmizī, bahwa *kafā'ah* merupakan hal yang sangat penting untuk dipertimbangkan:

قال رسول الله صلى عليه وسلم إجزاءكم من ترضون دينه وخلقه فانكحو

قال: إجزاءكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه ثلاث مرات (رواه الترمذي)¹⁰

Artinya: Rasulullah SAW berkata: apabila datang kepadamu orang (meminang) yang kamu sukai agama dan akhlaknya. Kemudian Nabi berkata lagi: apabila datang kepadamu orang yang kamu sukai agama dan akhlaknya, maka hendaklah kamu kawinkan dia, (Nabi mengatakannya sampai tiga kali). (HR. Turmizī).

Selain itu terdapat juga hadis lainnya yang dijadikan sebagai sumber hukumnya, Rasulullah SAW bersabda:

عن ابي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه إلا تفعلوا أكن فتنة في الأرض وفسادا (رواه ابن ماجه)¹¹

Artiya: “Dari Abī Hurairah RA berkata: Rasulullah SAW berkata, apabila datang kepadamu orang yang kamu sukai agama dan akhlaknya, maka nikahkan dia. Kalau tidak kamu lakukan maka nanti akan menimbulkan fitnah dan kerusakan di dunia (HR. Ibu Majah)”

Hadis-hadis tersebut, dapat dipahami bahwa Rasulullah SAW sangat menganjurkan bagi orang yang ingin menikah untuk memilih pasangan yang baik agama dan akhlaknya. Hadis tersebut juga menunjukkan adanya perintah yang *khitāb*-nya ditujukan kepada wali agar mereka mengawinkan perempuan-perempuan

¹⁰Abī Īsa Muhammad Ibn Īsa Ibn Sūrah, *Sunan al-Tirmizī* ..., hlm. 395.

¹¹Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, al-Maktabah al-Syamilah (<http://www.al-Islami.com>), juz. VI, hlm. 105.

yang ada dalam perwaliannya kepada laki-laki yang baik agama dan akhlaknya.

Hadis tersebut ditujukan kepada para wali agar mengawinkan perempuan-perempuan yang diwakilinya dengan laki-laki yang beragama dan berakhlak. Bila mereka tidak mau mengawinkan dengan laki-laki yang berakhlak luhur, tetapi memilih laki-laki yang berkedudukan tinggi atau keturunan mulia atau yang berharta, maka dapat menimbulkan fitnah dan kerusakan bagi perempuan tersebut dan walinya.

Ulama yang bermazhab *Hanāfiyyah* dan *Syāfi'iyah* juga memahami dari satu hadis yang diriwayatkan oleh al-Syāfi'ī, di mana dalam hadis tersebut dipahami bahwa suku Quraisy sekufu dalam perkawinannya bila kawin dengan suku Quraisy lainnya, karena kedua suku tersebut berasal dari Bani Ḥāsyim dan Bani Muṭṭalib. Ini berdasarkan hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh al-Syāfi'ī, yaitu:

ومدقا اشيرقو لا اهومدقت(رواه اى عفاشلا)¹²

Artinya: “Dahulu olehmu bangsa Quraisy dan janganlah kamu mendahuluinya. (HR. Syāfi'ī)”

Hadis tersebut, dapat dipahami bahwa bangsa Arab selain suku Quraisy tidak sekufu perkawinannya dengan suku Quraisy, karena suku Quraisy merupakan bangsa yang mulia dari suku Rasulullah SAW. Oleh karena itu, dalam perkawinan suku Quraisy dianjurkan untuk mendahulukan pasangan dari sukunya sendiri. Selain itu, Rasulullah SAW juga memprioritaskan ketakwaan dibandingkan dengan keturunan. Ini dapat dilihat dari kisah pernikahan seorang budak yang bernama Usamah dengan Fāṭimah binti Qais dari suku Quraisy dan merupakan seorang perempuan yang merdeka. Kisah tersebut terdapat dalam hadis berikut ini:

¹²Abī Zakariā Muhyiddīn Ibn Syaraf al-Nawawī, *Al- Majmū' Syarah al-Muḥazzab Al-Syīrāzī* (Semarang: Toha Putra, t.t.), jld. II, hlm. 39.

و عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن النبي صلى الله
عليه وسلم
قال لها إنكحي أسامة (رواه مسلم)¹³

Artinya: “Fāṭimah binti Qais ra bahwa Nabi Saw berkata kepadanya, “Nikahi Usamah”. (Riwayat Muslim).”

Dalam hadis tersebut, Rasulullah SAW menganjurkan Fāṭimah binti Qais (seorang wanita keturunan Qurasy) untuk menikah dengan Usamah yang merupakan anak mantan budak. Dari sini jelaslah dalam memilih pasangan yang diprioritaskan adalah ketakwaan, karena Usamah merupakan seorang laki-laki yang sangat taat kepada Allah SWT. Selain itu yang menjadi dasar hukum lainnya ialah hadis yang diriwayatkan oleh Jabir bin Abdullah, di mana Rasulullah SAW berkata:

عن جابر بن عبد الله أنصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
لا تنكحوا النساء الاكفاء ولا يزوجهن الا الاولياء (رواه
البيهقي و دار القطنى)

Artinya: “Dari Jābir bin Abdullāh Anṣāri, Rasulullah SAW berkata: janganlah engkau menikah dengan wanita yang tidak sekufu dan jangan engkau menikah kecuali oleh para wali (HR. Baihaqi dan Darul Qutni).”

Hadis tersebut memperkuat bahwa Rasulullah SAW menganjurkan kepada umatnya untuk menikah dengan yang sekufu. Hal tersebut dapat diperhatikan dari beberapa hadis yang dijadikan sebagai dasar hukum sehingga *kafā'ah* dalam perkawinan menjadi suatu hal yang sangat perlu diperhatikan dengan penekanan Rasulullah SAW.

¹³Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Bulughūl Maram min Adillatil Aḥkām*, terj. Luthfi Arif, Adithya, dan Fakhruddin, cet. 1 (Jakarta Selatan: PT. Mizan Publika, 2012), hlm. 585.

2.2. Sejarah Muncul Konsep *Kafā'ah*

Secara historis, penyari'atan *kafā'ah* dalam pernikahan memiliki sejarah panjang. *Kafā'ah* memang sudah ada sejak pra-Islam. Namun, konsep *kafā'ah* muncul sebagai konsep hukum (*legall doctrinee*) adalah hasil usaha (*ijtihad*) ulama-ulama Irak untuk menjawab persoalan dan kondisi Irak yang menghendaki demikian. Artinya, kondisi Irak yang pluralisme dan heterogen dijawab dengan konsep *kafā'ah* untuk menjamin keutuhan (jauh dari perceraian) dan kedamaian (jauh dari kekerasan) dalam kehidupan keluarga.¹⁴

Jika ditesuri lebih jauh mengenai asal-usul munculnya *kafā'ah* yang mendekati kepastian, paling tidak ada dua teori besar yang dikemukakan. **Pertama**; teori Irak yang dipelopori oleh Farhat J. Ziadeh dan kedua, teori Arab yang dipelopori oleh M. M Bravman. Tentang asal usul munculnya *kafā'ah*, Farhat J. Ziadeh¹⁵, mengatakan:

¹⁴Khairuddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri (Hukum Perkawinan I)* (Jakarta: Tazzata, 2004), hlm. 214.

¹⁵Farhat Jacob Ziadeh lahir pada 8 April 1917 di Ramallah, Palestina. Farhat Jacob Ziadeh merupakan pendiri dan ketua pertama Departemen Bahasa dan Peradaban Timur di Universitas Washington, dan juga ulama terkemuka di bidang hukum Islam, penulis, guru, dan administrator. Setelah lulus dari American University of Beirut tahun 1937, ia belajar hukum di University of London tahun 1940, dengan menerima gelar LL.B. Berikutnya dia bekerja sebagai pengacara dan instruktur bahasa Arab di Amerika Serikat, Inggris, dan Palestina. Tahun 1948, Ziadeh bergabung dengan Princeton University di Amerika Serikat sebagai pengajar Bahasa Arab. Tahun 1949 Ziadeh menikah dengan Suad Salem, juga berasal dari Ramallah. Pada 1950, Ziadeh mulai bekerja dengan *Voice of America* di New York sebagai editor meja berbahasa Arab. Sejak itu Ziadeh bekerja penuh waktu, sedangkan Ziadeh hanya bisa melanjutkan sebagai dosen di Princeton pada paruh waktu. Namun, pada tahun 1954, Princeton menawarinya seorang asisten dengan jabatan akademik Profesor. Di Princeton, Ziadeh berkolaborasi dengan R. Bayly Winder untuk menulis "*Sebuah Pengantar Modern Arabic* (1957)". Selama periode ini juga, Ziadeh mulai bekerja pada pusat penerjemah *Falsafat al- Tashrif al- Isl*

This concept arose because of the complexity of the problems in society living in Irak at that time. The complexity as a result of urbanization that occurred in Irak has resulted in a mixture of a number of ethnicities, such as the mixing of Arabs and non-Arabs who recently converted to Islam. The goal is to avoid the wrong choice in a partner.¹⁶

Konsep ini muncul karena kompleksitas masalah pada masyarakat yang tinggal di Irak pada masa itu. Kompleksitasnya akibat urbanisasi Irak yang mengakibatkan percampuran sejumlah etnis, seperti percampuran orang Arab dan non-Arab yang mereka baru saja masuk Islam. Tujuan adanya *kafā'ah* agar tidak salah pilih pasangan.

Menurut teori ini, konsep *kafā'ah* muncul pertama kali sebagai respon terhadap perbedaan sosial (*sosial distinction*) yang kemudian bergeser kepada persoalan hukum (*legal distinction*).

di bawah *Mahmassani Philosophy of Jurisprudence in Islam* (1961). Titik balik dalam karier Ziadeh terjadi pada tahun 1966, ketika Ziadeh diundang oleh University of Washington untuk datang ke Seattle dalam program baru. Tahun 1975, sebagai hasil dari kesuksesan Ziadeh dalam mengembangkan program baru tersebut, University of Washington memberikan penghargaan *federal of hibah* kepada Ziadeh. Selain itu, Ziadeh juga ditunjuk sebagai Direktur Pusat. Ziadeh juga ditunjuk sebagai ketua Departemen sampai tahun 1982 ketika Ziadeh mencapai usia 65 tahun. Setelah pensiun sebagai ketua dan direktur, Ziadeh mengambil pekerjaan administrative lain, yaitu Direktur *Center for Arabic Study Abroad* (CASA) di Kairo, Mesir. Beberapa tahun kemudian, pada pertemuan tahunan MESA tahun 2006, Ziadeh menjadi orang yang dihormati seumur hidup dengan penghargaan dan prestasi yang diberikan CASA atas prestasinya sebagai direktur. Farhat Jacob Ziadeh meninggal pada 8 Juni 2016 pada usia sembilan puluh Sembilan tahun. Farhat J. Ziadeh dan R. Baily Winder, *Modern Arabic* (New York: Dover Publication, 2003), hlm. 238 .[https://www.biblio.com/book/introduction-modern-arabic-ziadeh-farhat j/d/540818780](https://www.biblio.com/book/introduction-modern-arabic-ziadeh-farhat-j/d/540818780)

¹⁶Farhat J. Ziadeh, *Equality (Kafaah) In The Muslim Law Marriage*, The American Journal of Comparative Law, 1957, Vol. 6, No. 4. hlm. 509-510.<https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/8198/1>

Kedua, menurut M. M. Bravman¹⁷ “*Concept of the kafa'ah emerged from pre-Islamic times.*”¹⁸ (Konsep *kafā'ah* muncul semenjak pra-Islam).

Teori tersebut dapat, bahwa pada masyarakat Arab pra-Islam, isu-isu terkait *kafā'ah* telah melembaga dalam kehidupan sosial sehari-hari. Fakta tersebut dikemukakan oleh MM Bravman yang menemukan bahwa konsep *kafā'ah* muncul dari zaman pra-Islam.

Konsep *kafā'ah* pada zaman pra-Islam, hakikatnya telah dipraktikkan oleh bangsa Arab, sehingga nasab (keturunan) menjadi kriteria utama *kafā'ah* dalam perkawinan. Di Arab jahiliyyah, telah berkembang kebudayaan bahwa sepasang suami istri harus sepadan dalam beberapa kriteria, di antaranya ras, suku, maupun status sosialnya. Jika suaminya seorang keturunan non-Arab, sedangkan ibunya adalah keturunan orang Arab, maka keturunan mereka disebut *mudarra'*, dan jika ibunya yang keturunan non-Arab, maka keturunannya disebut *hājīn*. Dalam hal hukum kewarisan ketika itu, seorang *hājīn* tidak menerima bagian warisan.¹⁹

Bukti lainnya, sebelum Islam datang para perempuan ketika itu berada di bawah kezaliman dan penindasan kaum laki-laki. Para perempuan diperjualbelikan seperti barang dagangan dan perempuan tidak terjaga haknya sebagai perempuan, tidak memiliki andil sebagai perempuan, dipaksa kawin, dikuasai oleh kaum laki-laki, dan sebagainya. Setelah Islam datang, perempuan baru mendapatkan haknya yang telah hancur dengan kembali terangkat

¹⁷M.M Bravman lahir pada tahun 1909 dan meninggal pada tahun 1977. M.M Bravman bekerja di perpustakaan Universitas Columbia dan juga mengajar di Dropsie College, Universitas New York. M.M Bravman adalah seorang filolog semit yang produktif. M.M Bravman juga disebut sebagai yang terakhir dalam garis ilmiah melalui *Delitzsch, Nolken, Bart* dan *Brockelman*. Biografi MM Bravman, dalam buku “*The Spritual Background of Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1972).<https://books.google.co.id/books?id=YTXJGu33tBwC>

¹⁸M.M. Bravman, *The Spritual Background of Early Islam ...*, hlm. 302-308.

¹⁹M. Hasyim Assegaf, *Derita Putra-Putri Nabi: Studi Historis Kafā'ah Syarifah* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002), hlm. 28.

harkat dan martabat perempuan. Islam juga memberikan ruang gerak yang besar bagi perempuan dalam kehidupannya dan memiliki posisi yang mulia dibandingkan sebelumnya. Di antara hak itu adalah perempuan memiliki hak untuk menikah dengan laki-laki yang setara atau sekufu.²⁰

Dapat dipahami bahwa, *kafā'ah* memang sudah ada sebelum Islam, namun di antara hikmah datangnya agama Islam adalah merobohkan sistem *kafā'ah* yang didasarkan pada pengklasan atau strata sosial. Beberapa ulama menolak adanya *kafā'ah* yang bersifat sosial dalam perkawinan, dan sebagai penggantinya muncullah *kafā'ah* yang bersifat keagamaan (religius) dalam bentuk kesalihan beragama dan ketakwaan. Hal tersebut disebabkan oleh struktur masyarakat dan keluarga bangsa Arab sebelum datangnya Islam sangat berbeda dengan struktur masyarakat dan keluarga setelah mereka memeluk agama Islam. Stratafikasi antar *qābilah* menjadi tolok ukur kriteria sosial mereka. Sedangkan tolok ukur antar individu ditentukan oleh dasar kebijakan agamanya, yaitu diukur dengan tingkat ketaatan mereka terhadap nilai-nilai agama mereka. Orang yang memiliki ketaatan yang tinggi terhadap nilai-nilai agama, tentu memiliki kedudukan yang tinggi pula dalam nilai kriteria sosial, begitu juga sebaliknya.

2.3. Hikmah dan Tujuan *Kafā'ah*

Kafā'ah menjadi pertimbangan dalam menentukan calon pasangan, baik suami maupun isteri. Masing-masing calon isteri dan wali dari calon istri bebas memilih siapa saja yang dianggap sesuai atau sebanding dengan mereka, yang penting dapat mempergaulinya dengan baik, dapat mewujudkan kestabilan dan keharmonisan rumah tangga, serta dapat menghindarkan faktor-faktor keretakan, bahaya dan penderitaan dalam rumah tangga.

²⁰Huzaimah T. Yanggo, *Fikih Kontemporer* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010), hlm. 44.

Adanya *kafā'ah* dalam pernikahan antara calon suami dan calon isteri agar adanya keseimbangan dalam mengarungi bahtera rumah tangga. Persoalan *kafā'ah* merupakan sifat lahiriyah semata yang harus dilakukan untuk mendapatkan pasangan yang serasi untuk mewujudkan rumah tangga yang tenang (*sākinahh*), cinta (*mawaddah*), kasih (*rahmahh*). Walaupun *kafā'ah* tersebut bukanlah suatu kunci, namun keberadaannya dalam rumah tangga akan menentukan mampu atau tidaknya seseorang dalam membina bahtera rumah tangga.

Pendapat ulama yang bermadzhab *syāfi'ī*, *kafā'ah* merupakan masalah penting yang harus diperhatikan sebelum perkawinan. Keberadaan *kafā'ah* diyakini sebagai faktor yang dapat menghilangkan dan menghindarkan munculnya aib dalam keluarga. Selain itu, *kafā'ah* adalah suatu upaya untuk mencari persamaan suami isteri.²¹ Dengan demikian, adanya *kafā'ah* bisa saling melengkapi dan menutupi kekurangan masing-masing. saling terbuka, saling menghormati, saling menghargai, saling menjaga hak dan kewajiban, dan dapat menjaga peran masing-masing dalam rumah tangga.

Menurut Khairuddin Nasution, *kafā'ah* bisa ditolerir manakala dijadikan salah satu wahana untuk mencari kecocokan antara calon suami isteri agar bisa bekerja sama dalam rangka menciptakan kebahagiaan dan kesejahteraan keluarga sebagai tujuan perkawinan. Sebaliknya *kafā'ah* tidak bisa diandalkan ketika dijadikan sebagai wahana untuk berlebihan atau merendahkan seseorang dari orang lain.²² Berikut ini penulis akan memaparkan beberapa hikmah *kafā'ah* dalam perkawinan, di antaranya sebagai berikut:

²¹ Abdurrahman al-Jazirī,, *al-Fiqh 'Alā Mazāhib al-Arbā'ah* (Qahirah: Maktabah Saqafah ad-Diniyah, t.t), Jld. IV, hlm. 57.

²²Khairuddin Nasution, *Islam Tentang Relasi Suami dan Isteri (Hukum Perkawinan I)*...,hlm. 237.

- a. *Kafā'ah* merupakan wujud keadilan dan konsep kesetaraan yang ditawarkan Islam dalam pernikahan. Islam telah memberikan hak talak kepada pihak laki-laki yang kurang bertanggung jawab, hak talak yang dimiliki dieksploitir dan disalahgunakan sedemikian rupa untuk berbuat seenaknya terhadap perempuan. Sebagai solusi untuk mengantisipasi keadaan tersebut, jauh sebelum proses pernikahan berjalan, Islam telah memberikan hak *kafā'ah* terhadap perempuan. Hal ini dimaksudkan agar pihak perempuan bisa berusaha selektif mungkin dalam memilih calon suaminya. Target paling minimal adalah perempuan bisa memilih calon suami yang benar-benar paham konsep talak, dan bertanggung jawab atas kepemilikan hak talak yang ada ditangannya.
- b. Dalam Islam, suami memiliki fungsi sebagai imam dalam rumah tangga dan perempuan sebagai makmumnya. Konsekuensi dari relasi ini sangat menuntut kesadaran ketaatan dan kepatuhan dari pihak perempuan terhadap suaminya. Hal ini hanya akan berjalan normal dan wajar apabila sang suami berada satu level di atas isterinya, atau sekurang-kurangnya sejajar. Seorang isteri bisa saja tidak kehilangan totalitas ketaatan kepada suaminya, meskipun (secara pendidikan dan kekayaan; misalnya) dia lebih tinggi dari suaminya.
- c. Naik atau turunnya derajat seorang isteri, sangat tergantung oleh derajat suaminya. Perempuan bisa terangkat derajatnya ketika dinikahi oleh seorang laki-laki yang memiliki status sosial yang tinggi, pendidikan yang mapan, dan derajat keagamaan yang lebih. Sebaliknya, citra negatif suami akan menjadi kredit

kurang bagi status sosial, dan kehidupan keagamaan seorang isteri.²³

Dapat dipahami dari beberapa hikmah tersebut, pensyariaan *kafā'ah* adalah wujud kesederajatan antara suami dan istri supaya terhindar dari talak. Suami merupakan pemimpin bagi istri dan anak-anaknya, seorang pemimpin harus mengetahui sikap kepemimpinannya, di antaranya ialah mengetahui konsep perkawinan. Untuk mewujudkan hak dan kewajiban tersebut, suami dan istri harus memiliki kesederajatan supaya tidak ada perbedaan keduanya.

Hikmah dan tujuan *kafā'ah* sangat berkaitan dengan pernikahan, tujuan disyariatkannya *kafā'ah* adalah untuk menghindari celaan yang terjadi dalam suatu pernikahan. Apabila kehidupan antara suami istri tidak ada perbedaan, maka tidak terlalu sulit untuk menyesuaikan diri dan lebih menjamin kelangsungan kehidupan dalam rumah tangga.²⁴ Kelangsungan rumah tangga adalah istilah umum yang selalu diidam-idamkan oleh suami isteri. Salah satu caranya ialah harus diawali oleh *kafā'ah*. Segala hal yang terjadi dapat terselesaikan dengan baik, tanpa diresapi dengan perbedaan yang jauh.

Selain itu, *kafā'ah* sangat relevan untuk menciptakan keharmonisan rumah tangga berdasarkan hukum yang berlaku yang dijadikan sebagai nilai normatif, dan sebagai hukum yang mengikat dengan nilai yuridis di Indonesia. Semua kaidah hukum tidak bisa terlepas dari hukum yang berlaku, artinya sesuai dengan hukum

²³R. Zainul Musthafa, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Praktik kafā'ah Sebagai Upaya Membentuk Keluarga Sakinah (Studi Praktik Kafaah di Kalangan Yayasan Pondok Pesantren Sunan Drajat)*, Jurnal. Ummul Qura, Vol. XV, No. 1, Maret 2020. P-ISSN:2541-6774/E-ISSN:2580-8109, hlm. 43. <https://www.google.com/search>

²⁴Mufidah, *Psikologi Keluarga Islam* (Malang: UIN Maliki Press, 2013), hlm. 77.

yang ada di Indonesia, baik hukum Islam, peraturan-peraturan maupun hukum positif.

Hubungan perkawinan yang dibangun dengan baik, berhasil serta dapat terus melaju, apabila pondasinya kuat dengan keimanan. Jadi agama telah menunjukkan bahwa dalam setiap permasalahan harus mempertimbangkan konsekuensinya sehingga kehidupan rumah tangga terus berlangsung sampai akhir hayat.²⁵

Kafā'ah juga dapat mewujudkan *maqāṣid al-tabī'ah*,²⁶ karena tujuan *kafā'ah* itu sendiri yaitu menciptakan keluarga *sakīnah*, *mawaddah*, dan *rahmah*, menghilangkan cela atau aib sosial, dan menghindarkan bahaya fisik. Menurut pengikut mazhab *Hanafī*, *Mālikī*, *Syāfi'ī* dan *Hanābilah*, kesepadanan antara calon suami dan calon istri dan wali calon istri secara sosial dan keagamaan merupakan sebuah jalan yang harus (atau perlu) ditempuh untuk mewujudkan *maqāṣid* yang dimaksudkan di atas. Sedangkan pengaruh dari kekuatan *maṣlahah* terhadap kepentingan *hiḍu al-nasl*, maka konsep *kafā'ah* dapat dikategorikan sebagai faktor untuk mewujudkan *maṣlahah* yang berupa menciptakan kelanggengan perkawinan, keharmonisan rumah tangga, pembagian cinta, kasih sayang dan ketenangan.²⁷ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *kafā'ah* adalah cara untuk menegakkan kebaikan dan kebenaran ajaran Islam yang *fiṭrah*, menjaga peran suami dan istri untuk menciptakan keseimbangan dan keserasian

²⁵Syaikh Mutawalli As-Sya'rawi, *Fiqh Perempuan* (Jakarta: Amzah, 2003), hlm. 174.

²⁶Maksud dari *maqāṣid al-tabī'ah* adalah *maqāṣid* yang muncul turunan dari *maqāṣid* awalnya. Contohnya nikah, yang menjadi *maqāṣid* awal ialah mendapat keturunan. Sedangkan *maqāṣid* turunan dari nikah adalah tempat tinggal, saling membantu dalam *maṣlahah* dunia dan akhirat, menjaga syahwat dan lain sebagainya. Semua itu adalah *maqāṣid* nikah yang disyariatkan Allah SWT. Sebagian *maqāṣid* termaktub dalam *nasal-Qur'ān* dan dari dalil lainnya. Maher Hamid al-Hauli, *al-Istiqrā' wa Dauruhu fi Ma'rifati Maqāṣid al-Syari' 'Inda al-Imam al-Syatibi*, (Ghaza: al-Jamiah al-Islamiyyah, 2010), hlm. 18.

²⁷Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl Fiqh al-Islāmi*, cet. 1 (Damaskus: Dar al-Fikri, 1986), jld. II, hlm. 772 dan 1025.

dengan saling terbuka, saling menghormati, saling menghargai, dan saling menjaga hak dan kewajibannya masing-masing menurut hukum perkawinan yang berlaku.

2.4. *Kafā'ah* Menurut *Fiqh Syāfi'iyah*

2.4.1 Sejarah Singkat Mazhab *Syāfi'iyah*

Dalam mendefinisikan *fiqh syāfi'iyah*, penulis membagikannya berdasarkan pada susunan kata yang membentuknya, yakni kata “*fiqh*” dan kata “*syāfi'iyah*”. Menurut kamus *al-Marbawī*, kata *fiqh* merupakan bentuk *maṣdār* dari kata *faqīha-yafqihu-fiqhan* yang berarti memahami sesuatu.²⁸ Sedangkan menurut istilah, *fiqh* berarti ilmu yang membahas hukum syariat yang berkaitan dengan perbuatan manusia berdasarkan pada dalil-dalil yang terperinci.²⁹

Sedangkan kata *syāfi'iyah* merupakan penisbahan kepada pengikut al-Syāfi'ī dan para muridnya, sehingga yang beramal sesuai dengan *fiqh syāfi'iyah* dikategorikan sebagai pengikut al-syāfi'ī dengan sebutan lain yaitu mazhab *syāfi'iyah*. Maka tidak ada perbedaan antara mazhab *syāfi'ī* dan *syāfi'iyah*, bahkan tidak ada seorang ulamapun yang membedakan makna mazhab *syāfi'ī* dengan *syāfi'iyah*.³⁰ Jadi, *fiqh syāfi'iyah* adalah hukum-hukum syari'at berlandaskan pendapat al-Syāfi'ī serta pemahaman para muridnya melalui asas yang telah dirumuskan oleh al-Syāfi'ī.

Dari segi urutan masa, al-Syāfi'ī merupakan imam ketiga dari empat Imam yang masyhur, yaitu al-Malik, al-Hambali, dan al-Ḥanafī. Tetapi menurut Mustafa Muhammad al-Syaka'ah, keluasan dan jauhnya jangkauan pemikiran al-Syāfi'ī dalam menghadapi

²⁸Muhammad Idrīs Al-Marbawī, *Qāmus Idrīs al-Marbawī; 'Arabī-Melayu*, cet. 5, (t.tp: Dār Ihyā al-kutub al-'Arābiyyah Indunisiyya, t.t), hlm. 99.

²⁹Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti, *I'ānah al-Thālibīn ...*, hlm. 14.

³⁰Muhammad Baidhawi, “Memahami *Syāfi'ī* dan *Syāfi'iyah*”, *Serambi Indonesia*, Edisi 2, Oktober 2014.

berbagai masalah yang berkaitan dengan ilmu dan hukum fikih sehingga menempatkannya al-Syāfi'ī menjadi pemersatu semua imam. al-Syāfi'ī juga yang menyempurnakan permasalahannya dan ditempatkannya pada posisi yang tepat dan sesuai sehingga menampakkannya dengan jelas kepribadiannya yang ilmiah.³¹

Nama lengkap al-Syāfi'ī adalah Muhammad Ibn Idrīs Ibn al-Abbās Ibn Usmān Ibn al-Syāfi'ī Ibn al-Sa'ib Ibn Ubaid Ibn Yazid Ibn Hasyim Ibn Abd al-Muṭṭalib Ibn Abd Manāf. Al-Syāfi'ī dilahirkan pada tahun 150 H, di tengah-tengah keluarga miskin di Palestina yang merupakan sebuah perkampungan orang-orang Yaman.³²

Semasa hidupnya, al-Syāfi'ī adalah seorang ahli ibadah, sangat cerdas, dan dikenal sebagai orang yang berbudi luhur.³³ Di Makkah, al-Syāfi'ī dan ibunya hidup dalam kemiskinan dan kekurangan, namun karena al-Syāfi'ī mempunyai cita-cita yang tinggi untuk menuntut ilmu yang sama dengan cita-cita ibunya agar anaknya menjadi orang yang berpengetahuan terutama pengetahuan agama Islam, maka ibunya berjanji akan berusaha sekuat tenaga untuk membiayai al-Syāfi'ī selama menuntut ilmu.³⁴

Hasil usaha ibunya, al-Syāfi'ī telah dapat menghafal *al-Qurān* dalam umur yang masih sangat muda (9 tahun). Menurut satu riwayat, ketika al-Syāfi'ī masih berusia 10 tahun, al-Syāfi'ī sudah mengerti tentang isi kitab *al-Muwatta'* yang dikarang oleh al-Malik. Semua ilmu yang berhubungan dengan *al-Qur'ān*, sunnah, ucapan para sahabat, sejarah serta pendapat yang berlawanan dari para ahli dan sebagainya, al-Syāfi'ī mendapatkannya dengan

³¹Mustafa al-Syaka'ah, *Islām Billa Mazāhib*, terj. A.M Basalamah, cet. 1 (Jakarta: Gema Insani Press, 1994), hlm. 349.

³²M. Alfatih Suryadilaga, *Studi Kitab Hadis*, cet. 1 (Yogyakarta: Teras, 2003), hlm. 86.

³³Wahbah Zuhailī, *Fiqh Imam al-Syāfi'ī*, terj. Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz (Jakarta: al-Mahira, 2010), hlm. 6.

³⁴Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkaian Imam Mazhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 152.

sempurna yang disebabkan oleh penguasaan bahasa Arab dan ilmu bahasa seperti *naḥwu*, *ṣarāf*, dan *syā'ir*.³⁵

Al-Syāfi'ī pergi ke sebuah desa yang bernama Huzail (sebuah perkampungan yang jauh dari perkotaan Arab), di sana al-Syāfi'ī bergabung dengan Bani Huzail, suku bangsa Arab yang paling fasih bahasanya. Dari suku inilah, al-Syāfi'ī mempelajari bahasa dan *syā'ir-syā'ir* Arab sehingga al-Syāfi'ī benar-benar menguasainya dengan baik,³⁶ seterusnya al-Syāfi'ī memusatkan perhatiannya menghafal hadis dengan jalan mendengarkan dan mencatat dari para gurunya.

Selama sepuluh tahun, al-Syāfi'ī terkenal ahli dalam bidang *syā'ir* yang disusun oleh golongan Huzail yang amat indah susunan bahasanya. Di sana pula al-Syāfi'ī belajar memanah dan mahir dalam memainkan panah. Dalam masa itu juga al-Syāfi'ī menghafal *al-Qur'ān*, menghafal hadis, mempelajari bahasa Arab, memahirkan diri dalam mengendarai kuda dan meneliti keadaan penduduk *Badiyah* (orang yang tinggal di pegunungan), dan penduduk-penduduk kota lainnya.³⁷

Pada awalnya, walaupun al-Syāfi'ī lebih cenderung pada *syā'ir*, sastra dan belajar bahasa Arab sehari-hari, namun justru Allah SWT menyiapkannya untuk menekuni fikih dan ilmu pengetahuan lainnya. Al-Syāfi'ī sejak kecil mempunyai sifat “pecinta ilmu pengetahuan”. Maka bagaimanapun keadaannya, al-Syāfi'ī dalam menuntut ilmu tidak pernah merasa segan dan jenuh.

Setelah itu, al-Syāfi'ī belajar di Makkah, baik pada ulama fikih, maupun ulama hadis, sehingga al-Syāfi'ī ketika itu terkenal sebagai ahli fikih dan mendapatkan kedudukan yang tinggi dalam

³⁵Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam Dalam Mazhab al-Syāfi'ī* (Bandung: PT. Rosdakarya, 2001), hlm. 17.

³⁶Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam Dalam Mazhab al-Syāfi'ī*..., hlm. 17.

³⁷Ahmad Farid, *Min 'Alām al-Salaf* (Mesir: Dār Ibnu Jauzi, 2011), hlm. 357-360.

bidang tersebut. Selama di Makkah al-Syāfi'ī juga belajar ilmu fikih pada Imam Muṣlīm bin Khalīd al-Zannī, seorang guru besar dan mufti³⁸ di Makkah ketika itu. Akhirnya al-Syāfi'ī mendapat ijazah dan diberi hak boleh mengajar dan memberi fatwa tentang hukum-hukum yang bersangkutan paut dengan agama. Selanjutnya Muṣlīm bin Khalīd al-Zannī menganjurkan al-Syāfi'ī supaya bertindak sebagai mufti. Walaupun al-Syāfi'ī sudah menjadi mufti, namun juga terus mencari ilmu, baginya ilmu adalah ibarat lautan yang tidak bertepi.³⁹

Mengenai ilmu hadis, al-Syāfi'ī belajar pada Imam Sufyan bin Uyainah, ulama besar ahli *al-Qur'ān* di Makkah ketika itu. Di samping itu, al-Syāfi'ī belajar berbagai ilmu lainnya pada ulama-ulama yang ada di Masjidilharam, sehingga pada berumur 15 tahun, al-Syāfi'ī dapat menduduki kursi mufti di Makkah. Dalam satu riwayat, Sufyan Ibn Uyainah bila didatangi seseorang meminta fatwa, al-Syāfi'ī terus memerintahkannya agar meminta fatwa kepada al-Syāfi'ī, ujarinya “*Ṣallū Hadza al-ghulāma*” (bertanyalah kepada pemuda itu).⁴⁰

Ulama Makkah yang menjadi guru al-Syāfi'ī adalah: Said Ibn Salīm al-Kaddah, Daud Ibn Abd Raḥmān al-Aṭar, dan Abdul Hamīd Ibn Abdul Azīz Ibn Abi Daud.⁴¹ Sedangkan ulama Madinah yang menjadi gurunya adalah: Malik Ibn Anas, Ibrāhīm Ibn Sa'ad al-Anṣārī, Abdul Aziz Ibn Muhammad al-Darawardi, Ibrāhīm Ibn Yahya al-Aslāmī, Muhammad Ibn Said Ibn Abi Fudaik, Abdullāh

³⁸Mufti adalah orang yang mempunyai pengetahuan tentang hukum syarak dan mempunyai kemampuan untuk menggalikan sumbernya, dan menjadi tempat bertanya bagi orang awam. Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh ...*, hlm. 449.

³⁹Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam, Studi Tentang Qaul Qadīm dan Qaul Jadīd...*, hlm. 228.

⁴⁰Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, cet. 4 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), hlm. 232.

⁴¹Alī Jumu'ah Muhammad, *al-Madkhal Ila Darāsati Mazāhib al-Fiqhiyyah* cet. 2 (Kairo: Dar as-Salam, 2008), hlm. 21.

Ibn Nafi'ī, dan Ibn Abi Za'ab.⁴² Ulama Baghdad yang menjadi gurunya ialah Waki' ibn Jarrah, Abdul Wahāb ibn Abdul Mājīd al-Ṭaqafī, Abu Usamah Ḥammad Ibn Usamah al-Kūfī, Ismaīl Ibn Ulayah. Al-Syāfi'ī juga menerima ilmu dari Muḥammad Ibn al-Ḥasan dengan mempelajari kitab-kitabnya yang didengar langsung dari padanya.⁴³

Berkat ketekunan yang selalu dekat dengan gurunya, maka al-Syāfi'ī menjadi penganut mazhab Maliki, sehingga menyebabkan masyarakat Makkah ketika itu mengikuti mazhab *Mālikī*. Setelah itu al-Syāfi'ī menetap di Irak dan juga belajar di sana, sehingga al-Syāfi'ī menganut mazhab Hanafi. Setelah pulang dari negeri Irak, al-Syāfi'ī menetap kembali di Makkah dan membawa *fiqh irāqi* (fikih Kufah) yang sudah sempurna, kemudian dikembangkannya melalui diskusi dalam majelistaklim yang bertempat di Masjidilharam. Dari sinilah al-Syāfi'ī memulai menumbuhkan fikih baru yaitu *fiqh ahl al-Madīnah* (Hijaz) dan *fiqh Irāqi* (Kufah), ini berarti fikih yang bercampur antara *naqli* (*al-Qur'ān* dan hadis) dan dalil *aqli* (pemikiran ulama).⁴⁴

Pada tahun 195 H, al-Syāfi'ī pergi ke Baghdad selama dua tahun untuk mengembangkan ilmu dari pendapat-pendapat para murid Abu Hanifah. Dalam mengembangkan ilmunya, al-Syāfi'ī juga *bermunādharah*⁴⁵ dan berdebat dengan mereka. Setelah itu al-Syāfi'ī langsung kembali ke Makkah lagi. Satu tahun di Makkah, tepatnya tahun 198 H, al-Syāfi'ī kembali ke Baghdad berkisa

⁴²Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997), hlm. 480-481.

⁴³Alī Jumu'ah Muhammad, *al-Madkhal Ila Darāsati Mazāhib al-Fiqhiyyah ...*, hlm. 21.

⁴⁴Muhammad Hasbie Ash-Shiedieqi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam ...*, hlm. 23.

⁴⁵*Munādharah* adalah cara dalam melakukan musyawarah, sedangkan permusyawaratan itu dimaksudkan guna mencari kebenaran. Sayid Syaikh al-Zarnuji, *Ta'lim Muta'allim* (Semarang: Hikmah Keluarga, t.t.), hlm. 30.

sebulan lamanya. Tahun 199 H al-Syāfi'ī kembali pergi ke Mesir dan memilih Mesir sebagai kota terakhir untuk tempat tinggalnya. Di Mesir al-Syāfi'ī mengajarkan *al-Qur'ān* dan sunnah kepada masyarakat di Mesir, sehingga kumpulan fatwa al-Syāfi'ī di Baghdad disebut dengan *qaul qadīm*, sedangkan fatwa beliau selama di Mesir dinamakan dengan *qaul jadīd*.⁴⁶

Qaul qadīm secara bahasa adalah bentukan dari 2 (dua) kata; *qaul* artinya perkataan, pendapat atau pandangan. Sedangkan *qadīm* artinya masa sebelumnya atau masa lalu. Jadi makna *qaul qadīm* adalah pandangan fikih al-Syāfi'ī versi masa lalu. Sedangkan kebalikan *qaul qadīm* adalah *qaul jadīd*.⁴⁷ *Jadīd* artinya baru, maka *qaul jadīd* adalah pandangan fikih al-Syāfi'ī menurut versi yang baru.⁴⁸

Mencermati kata *qaul qadīm* dan *qaul jadīd* di atas, maka lahirnya istilah-istilah tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa faktor:

- 1) Faktor geografis
Faktor geografis sangat menentukan terhadap perkembangan dan pembentukan hukum Islam.
- 2) Faktor kebudayaan dan adat istiadat
Faktor kebudayaan dan adat istiadat sangat mempengaruhi terhadap pertumbuhan dan perubahan hukum Islam. Setelah banyaknya negara dengan kebudayaan dan adat istiadat sangat kuat, lalu Islam menguasainya. Asimilasi (percampuran) antara kebudayaan dan adat istiadat setempat dengan

⁴⁶Munzier Suparta, *Ilmu Hadis ...*, hlm. 232.

⁴⁷Munzier Suparta, *Ilmu Hadis ...*, hlm. 232.

⁴⁸Lahaji dan Nova Effendi Muhammad, *Qaul Qadīm Qaul Jadīd Imam Syafi'i: Telaah Faktor Sosiologisnya*, Jurnal Al-Mizan, Vol. 11, No. 1, Juni 2015, ISSN 1907-0985 E ISSN 2442-82529, hlm. 121. <https://doi.org/10.30603/am.v13i1.911>.

kebudayaan Islam sering terjadi, sehingga menimbulkan akibat lain dari hukum Islam itu sendiri.

3) Faktor ilmu pengetahuan

Faktor ilmu pengetahuan bisa mempengaruhi hasil *ijtihad* para imam *mujtahid* dalam menggali hukum dan menentukan hukum.⁴⁹

Itulah beberapa bukti konkret betapa pengaruhnya faktor lingkungan sosial budaya terhadap hukum Islam dengan munculnya dua pendapat al-Syāfi'ī yang dikenal dengan *qaul qadīm* dan *qaul jadīd*. Dari pendapat-pendapat al-Syāfi'ī tersebut, maka lahirlah beberapa hasil karyanya. Di antara hasil karya al-Syāfi'ī yang paling terkenal dan banyak memuat pemikiran-pemikirannya adalah:

- 1) Kitab yang pertama kali dibuat oleh al-Syāfi'ī ialah kitab *al-Risālah* (kitab *Uṣūl Fiqh*), yang disusunnya di Makkah atas permintaan Abdurrahmān al-Mahdī. Di Mesir, al-Syāfi'ī melahirkan beberapa hasil karyanya, di antaranya ialah kitab *al-Umm*, *al-'Amālī*, dan *al-Imlā'*. Setelah mazhab fikihnya mencapai kematangan, kitab *al-Umm* diringkas oleh muridnya yang bernama Abu Ibrāhīm bin Yahya al-Muzanī dan Yusūf bin Yahya al-Buwaihī, yang dikenal dengan judul *al-Mukhtaṣār al-Muzanī* dan *al-Mukhtaṣār al-Buwaihī*.⁵⁰
- 2) Kitab *al-Hujjah*, adalah kitab fikih yang berisi mazhab *qadīm* yang dikarang oleh al-Syāfi'ī ketika menetap di Baghdad.⁵¹
- 3) *Al-Musnad*, berisi tentang hadis-hadis Nabi yang dihimpun dari kitab *al-Umm*.⁵²

⁴⁹Lahaji dan Nova Effendi Muhammad, *Qaul Qadīm Qaul Jadīd Imam Syafi'i: Telaah Faktor Sosiologisnya ...*, hlm. 122.

⁵⁰Abu Ahmad Najieh, *Fikih Maḏhab Syāfi'ī ...*, hlm. 40.

⁵¹Beni Ahmad Soebani dan Encep Taufiqurrahman, *Ilmu Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 2015), hlm. 105.

- 4) *Ikhtilāf al-Hadis*, suatu kitab hadis yang menguraikan pendapat al-Syāfi'ī mengenai perbedaan-perbedaan yang terkandung dalam hadis.⁵³

Disamping itu, ada beberapa kitab standar yang ditulis oleh para ulama pengikutnya yang masih beredar di dunia Islam. Sampai sekarang kitab-kitab tersebut masih dipelajari dan diamalkan oleh penganut mazhabnya. Kitab-kitab tersebut adalah:

- 1) *al-Muhazzāb*, karya Abi Ishak Ibrahim al-Syairāzī bin Ali
- 2) *Al- Majmū' Syarah al-Muḥazzab Al-Syīrāzī Tuḥfah al-Muḥtāj Syarah al-Minhāj*, karya Ibnu Hajar al-Haitamī
- 3) *Mughnī al-Muḥtāj ila Ma'rifati al-Faḍ al-Minhāj*, karya al-Khatīb al-Syarbīnī.
- 4) *Nihāyah al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, karya Syamsuddin Muhammad ibn Al-'Abbās ibn Hamzāh Syihāb al-Dīn al-Ramlī.
- 5) Kitab *Syarah al-Maḥallī 'Ala al-Minhāj*, Karya Jalāluddin Muhammad bin Muhammad Maḥalli.⁵⁴

Setelah mengenal karyanya, perlu juga mengenal metode dan prinsip al-Syāfi'ī dalam *berijtihad*. Dasar-dasar prinsipnya ialah berpegang pada *al-Qur'ān*, hadis, ijmak, qiyas, dan pendapat para sahabat, berikut penjelasannya:

a. *Al-Qur'ān*

Al-Syāfi'ī menetapkan bahwa *al-Qur'ān* merupakan pokok sumber hukum Islam, bahkan al-Syāfi'ī berpendapat “tidak ada yang diwahyukan kepada penganut agama manapun, kecuali petunjuknya yang terdapat dalam *al-Qur'ān*. Dalam menetapkan hukum, al-Syāfi'ī senantiasa mencantumkan *naṣ-naṣ al-Qur'ān*

⁵²Beni Ahmad Soebani dan Encep Taufiqurrahman, *Ilmu Fiqh ...*, hlm. 105.

⁵³Beni Ahmad Soebani dan Encep Taufiqurrahman, *Ilmu Fiqh ...*, hlm. 105.

⁵⁴Abu Ahmad Najieh, *Fikih Mazhab Syāfi'ī ...*, hlm. 40-41.

setiap kali mengeluarkan pendapatnya sesuai metode yang digunakannya, yakni deduktif.⁵⁵Metode deduktif adalah proses penalaran dari satu atau lebih pernyataan umum untuk mencapai kesimpulan yang logis.

b. Hadis

Hadis adalah sumber pokok hukum kedua selain *al-Qur'ān*. Hadis merupakan tempat berpegang teguhnya umat Islam, baik dalam menjalani kehidupan sehari-hari maupun untuk mencapai kehidupan akhirat nantinya. Kedudukan hadis sebagai sumber hukum, para ulama juga telah konsensus menjadikan hadis sebagai dasar hukum Islam. Dari segi urutan tingkatan dasar Islam, hadis menjadi dasar hukum Islam (*tasyrī'iyah*) kedua setelah *al-Qur'ān*.⁵⁶

Al-Syāfi'ī mengatakan: “aku tidak mendengar seseorang yang dinilai manusia atau oleh dirinya sendiri sebagai seorang yang *'alīm* yang menyalahi Allah SWT untuk mengikuti Rasulullah SAW dan berserah diri atas keputusan-Nya. Allah SWT tidak menjadikan hambanya selain Rasulullah SAW kecuali agar mengikutinya. Tidak ada perkataan dalam segala kondisi kecuali berdasarkan kitab Allah SWT atau Sunnah Rasul-Nya. Allah SWT telah mewajibkan orang-orang sebelum dan sesudah kita menerima kabar dari Rasulullah SAW. Tidak ada seorangpun yang berbeda, bahwa yang wajib adalah menerima kabar dari Rasulullah SAW.”⁵⁷

c. Ijmak

Ijmak adalah *ḥujjah* (dalil) syariah. Menurut al-Syāfi'ī, ijmak ialah:

⁵⁵Rahmad Syafi'i, *Ilmu Uṣūl Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 52.

⁵⁶Abdul Majid Khan, *Ulūmul Hadis*, (Jakarta: Amzah, 2011), hlm. 22.

⁵⁷Abdul Majid Khan, *Ulūmul Hadis ...*, hlm. 26.

إتفاق مجتهدى الامة فى عصر على أمر ولو كان فعلا بعدالنبي
صلى الله عليه وسلم.⁵⁸

Artinya: “Kesepakatan para *mujtahīd* umat Islam pada suatu masa terhadap suatu masalah atau terhadap suatu perbuatan setelah Nabi SAW.”

Bersatunya para ulama pada suatu masa dan satu pendapat tentang sebuah persoalan, maka ijmak menjadi *hujjah* terhadap persoalan yang terjadi. Ijmak menurut al-Syāfi’ī peringkatnya di bawah *al-Qur’ān* dan sunnah, baik yang *mutawātir* maupun yang *āhad*.⁵⁹

d. Qiyas

Secara etimologi qiyas ialah serupa. Sedangkan secara terminologi, qiyas adalah memberlakukan hukum *furu*⁶⁰ disebabkan kesatuan ‘*illat*⁶¹ yang tidak dapat dicapai melalui pendekatan bahasa.⁶² Menurut al-Syāfi’ī, qiyas dapat ditinjau dari

⁵⁸Muhammad Idrīs al-Syāfi’ī, *al-Risālah* (Beirut: Darul Kitab al-Ilmiyah, 1971), hlm. 409.

⁵⁹Sulaiman Abdullah, *Dinamika Dalam Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu, 1996), hlm. 86.

⁶⁰*furu* secara etimologi berarti cabang. Sedangkan dalam konteks qiyas, *furu* diartikan sebagai kasus yang ingin diserupakan kepada *aṣl*. Hal tersebut disebabkan oleh tidak ada *naṣ* yang secara jelas menyebutkan hukumnya, maka dari itu *furu* akan diproses untuk disamakan dengan *aṣl*. Abd. Hamid bin Muhammad Alī Qudṣī, *Laṭāif al-h Syarḥ ‘ala Taṣīl al-Ṭurūqāt li Naẓmi al-Warāqat* (t.tp: Maktabah Muhammad bin Syarīf, t.t.), hlm. 53

⁶¹Secara bahasa ‘*illat* adalah *hujjah* atau alasan. Sedangkan secara terminologi, ‘*illat* adalah satu sifat yang menjadi dasar hukum *aṣl*. Yahya Zakaria Al-Anshari, *Gayāh al-Wuṣūl Syarḥ Lubḥ al-Uṣūl* (Surabaya: al-Hidayah,t.t), hlm. 106. Contohnya mengucapkan kata “ah” kepada orang tua dalam agama tidak dibolehkan. Apalagi mengucapkan kata-kata kasar lainnya dan memperlakukan orang tua dengan lebih kasar. Keharaman memukul orang tua lebih kuat keharamannya dari pada mengucapkan kata “ah”, alasannya sifat menyakiti pada memukul lebih kuat dari pada kata “ah”. *Aṣl* pada contoh tersebut merupakan kata “ah”, sedangkan *furu* nya ialah memukul. Yang menjadi ‘*illat* nya lebih kuat dari *Aṣl*. Maka yang menjadi hukumnya haram.

⁶²Ubaidillāh Ibn Mas’ud, *Tanqīh al-Uṣūl* (Makkah: Maktabah al-Bāz, t.t.), Jld.II, hlm. 52.

dua segi, **pertama**, bahwa suatu peristiwa baru (*furu'*) sama persis dengan makna *aşl*,⁶³ sehingga tidak ada perbedaan dalam qiyas. **Kedua**, suatu peristiwa yang mempunyai kemiripan dengan beberapa makna pada *aşl*, maka peristiwa tersebut dihubungkan dengan *aşal* yang paling utama dan lebih banyak kemiripannya dari segi hal kedua. Inilah yang sering terjadi perbedaan pendapat dari pelaku qiyas.⁶⁴

Dengan demikian, qiyas mempertemukan antara yang tidak ada *naş* hukum dengan yang ada *naş* hukum dengan adanya persamaan '*illat* hukum. Penerapan analogi hukum terhadap hukum lainnya disebabkan adanya prinsip persamaan '*illat* yang dapat mengeluarkan hukum yang satu.

e. Pendapat Sahabat (*qaūl şahābī*)

Kata *qaūl* merupakan bentuk *maşdar* dari "*qāla - yaqūlu - qaulan*" yang berarti perkataan atau pendapat. Sedangkan menurut terminologi adalah:

الصحابى عند جمهور الأصلين : هو من لقي الرسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنا به ولازمه زمنا طويلا وعند جمهور المحدثين : هو من لقي مسلما و مات على إسلامه سواء طالت صحبته أو لم تطل⁶⁵

Artinya: *Şahābī* menurut ulama *uşūliyyūn* adalah orang yang bertemu Rasulullah SAW dalam waktu yang cukup lama serta meyakini kerisalahannya. Sedangkan menurut jumbuh ulama hadis, *şahābī* adalah orang Islam yang bertemu Rasulullah SAW dan mati dalam keadaan Islam, baik lama atau tidak lama.

⁶³*Aşl* secara bahasa dapat diartikan sebagai asas, dasar, sumber, dan pangkal. Sedangkan maksud *aşl* dalam pembahasan qiyas adalah kasus lama yang dijadikan objek penyerupaaan atau kasus yang sudah ada ketetapan hukumnya secara tekstual dalam nas dan ijmak. Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu Uşūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Hadis, 2003), hlm. 53.

⁶⁴Muhammad Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 414.

⁶⁵Yahya Zakariā Al-Anşāri, *Gayāh al-Wuşūl Syarḥ Lubb al-Uşūl ...*, hlm. 104.

Dapat dipahami dari redaksi tersebut, ada sedikit perbedaan antara ulama hadis dan *usūl*, menurut ulama *usūl*, sahabat itu harus lama masa persahabatannya dengan Rasulullah SAW. Sedangkan menurut ulama hadis, masa persahabatan tidak diperhitungkan, baik hanya sebentar maupun lama bersama Rasulullah SAW. Mengenai kehujjahan *qaūl ṣahābī* ini, al-Syāfi'ī berpendapat sebagai berikut:

ويقول في الأم برواية الربيع أيضا وهو كتابه الجديد : إن لم يكن
فبالكتاب والسنة صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم أو واحد منهم ثم كان قول أبي بكر و عمر أو عثمان إذا
صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف
من الكتب والسنة لنتبع القول الذي معه الدلالة⁶⁶

Artinya: Al-Syāfi'ī berkata dalam kitabnya *al-Umm* yang diriwayatkan oleh Rabi' dalam kitabnya yang *al-jadīd*, jika kami tidak menjumpai dalam *al-Qur'ān* dan sunnah, maka kami kembali kepada pendapat-pendapat para sahabat atau salah satu dari mereka. Kemudian kami mengikuti pendapat Abu Bakar ra, Umar ra, dan Usman ra. Demikian juga, jika kami tidak menjumpai dalil-dalil pada perbedaan pendapat yang menunjukkan kepada yang lebih dekat kepada *al-Qur'ān* dan sunnah, maka kami mengikuti pendapat yang mempunyai *dilālah*.

Secara institusi, al-Syāfi'ī menjadikan *qaūl ṣahābī* sebagai *hujjah syar'iyah*. Akan tetapi, peletakannya secara hirarki ialah *al-Qur'ān*, sunnah, ijmak, qiyas, dan *istiṣhāb* dan *qaūl ṣahābī*. Sedangkan sikap al-Syāfi'ī sendiri ialah, meski dalam *qaūl qadīm* adalah mengakui *qaūl ṣahābī* sebagai *hujjah*. Dalam *qaūl jadīd* al-Syāfi'ī hanya menerima *qaūl ṣahābī* sebagai *hujjah* ketika *qaūl ṣahābī* tersebut mengandung unsur qiyas.⁶⁷

Keterangan tersebut, dalam mengeluarkan hukum al-Syāfi'ī tetap menjadikan *al-Qur'ān* dan hadis sebagai sumber pokok,

⁶⁶Muhammad Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Fikri, 1999), hlm. 247.

⁶⁷Wahbah Az Zuhailī, *Uṣul al-Fiqh al-Islamī ...*, hlm. 853.

kemudian diikuti oleh ijmak, qiyas dan pendapat-pendapat yang telah disepakati oleh para sahabat. Sedangkan pendapat-pendapat yang tidak mempunyai hubungan dengan *al-Qur'ān* dan hadis dan pendapat tersebut masih terjadi perbedaan, al-Syāfi'ī tetap mengikuti apa yang dikerjakan oleh para sahabat yang masyhur dan yang sangat teliti.

2.4.2 Kriteria-Kriteria *Kafā'ah* Menurut *Fiqh Syāfi'iyyah*

Ulama-ulama yang bermazhab *syāfi'i* terjadi perbedaan pendapat mengenai kriteria-kriteria *kafā'ah*. Ada yang menyatakan empat, lima, enam dan tujuh, seperti telah disebutkan oleh penulis pada Bab I (lihat latar belakang masalah halaman 3 dan 4). Adapun kriteria-kriteria *kafā'ah* menurut para ulama yang bermazhab *syāfi'i* ialah Selamat dari aib atau cacat, merdeka, agama, keturunan, profesi, dan harta. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

1. *Al-Salāmah min al-'uyūbi* (Selamat dari aib atau cacat)

Menurut al-Raghib al-Asfahani, istilah (عيب) yang merupakan *maṣḍār* dari *fi'il* (عاب), bermakna sesuatu yang dapat menjadikan aib atau dapat mengurangi kedudukan.⁶⁸ Aib tersebut ada beberapa macam yang timbul pada manusia, baik pada laki-laki maupun pada perempuan. Di antaranya tiga macam terdapat pada laki-laki dan juga pada perempuan, yaitu *barāṣ*⁶⁹, *judhām*⁷⁰ dan *junūn*⁷¹. Sedangkan yang khusus terdapat pada laki-laki yaitu

⁶⁸Raghib al-Asfahani, *al-Mufradāt fī Ghārīb al-Qur'ān* (t.tp: Maktabah Nazāru Mustafā al-Bāzi, t.t.), hlm. 456.

⁶⁹*Barāṣ* sebagai aib yaitu penyakit kulit yang memutih dan terus menerus keluar darah. Sekalipun penyakit *judzam* dan *barāṣ* itu hanya sedikit dalam tubuh, namun penyakit tersebut itu telah menetap dan membekas pada tubuh. Sayid Abu Bakar Syaṭṭa al-Dimyati, *I'ānah al-Ṭālibīn ...*, hlm. 560.

⁷⁰*Judzam* sebagai aib yaitu penyakit yang membuat anggota tubuh memerah lalu menghitam dan akhirnya hancur atau terputus anggotanya atau membekas. Sayid Abu Bakar Syaṭṭa al-Dimyati, *I'ānah al-Ṭālibīn ...*, hlm. 560.

⁷¹*Junūn* adalah menetapkan untuk *khīyār* dan penyakit gila yang terputus-putus. Karena gila itu termasuk penyakit hilangnya perasaan dan kesadaran jiwa meskipun raganya tetap bergerak dan sehat. Sayid Abu Bakar Syaṭṭa al-Dimyati, *I'ānah al-Ṭālibīn ...*, hlm. 560.

*jabbun*⁷² dan *'unnah*⁷³, danyang terkhusus pada perempuan yaitu *al-Qarn*⁷⁴ dan *al-Ratq*.⁷⁵ Bebas dari aib-aib tersebut termasuk dalam salah satu kriteria *kafā'ah*, supaya terhadap calon istri atau walinya sangat berhati-hati dalam memilih pasangannya sebelum melakukan pernikahan. Bahkan aib-aib tersebut menjadi alasan bagi orang yang telah menikah untuk *memfasakh* nikah meskipun tidak menyebabkan kurangnya keturunan. Khatib Al-Syarbini mengatakan:

فمن به بعضها كجنون او جذام او برص ليس كفوا للسليمة
 عنها لان النفس تعارف صحبة من به بعضها و يختل بها مقصود
 النكاح ولو كان بها عيب ايضا⁷⁶

Artinya: Maka orang yang terdapat sebagian aib seperti gila, atau kusta atau supak, tidaklah sekufu dengan wanita yang tidak ada aib, karena seseorang merasa jijik bersama orang yang seperti demikian dan dapat menghilangkan maksud dari perkawinan, sekalipun sama-sama memiliki aib.

Dengan demikian, pihak perempuan atau walinya dalam menentukan pasangan untuk menikah berhak meminta *khiyār* (pilihan) untuk meneruskan atau membatalkan perkawinan. Namun bila pada laki-laki terdapat selain cacat-cacat tersebut, maka tidak menjadi alasan untuk membatalkan perkawinan. Cacat-cacat tersebut masih dianggap sekufu dalam perkawinan, seperti buta, cacat fisik, lumpuh maupun berwajah jelek. Namun bila aib-aib

⁷²*Jabbun* adalah terpotongnya seluruh zakar atau sebagian zakar. Sayid Abu Bakar Syaṭṭa al-Dimyati, *I'ānātu al-Ṭālibīn ...*, hlm. 335.

⁷³*Unnah* adalah suatu penyakit yang membuat seseorang lemah dalam bersetubuh. Sayid Abu Bakar Syaṭṭa al-Dimyati, *I'ānātu al-Ṭālibīn ...*, hlm. 335.

⁷⁴*Qarn* adalah tersumbatnya bagian tempat bersetubuh sebab tulang yang tumbuh dibagian tersebut. Sayid Abu Bakar Syaṭṭa al-Dimyati, *I'ānātu al-Ṭālibīn ...*, hlm. 335.

⁷⁵*Rātaq* adalah tersumbatnya tempat bersetubuh sebab tumbuhnya daging di bagian tersebut. Sayid Abu Bakar Syaṭṭa al-Dimyati, *I'ānātu al-Ṭālibīn ...*, hlm. 335.

⁷⁶Syamsuddin Muhammad Ibn Muhammad Khatib al-Syarbaini, *Mughnī al-Muḥtāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 273.

tersebut masuk dalam ranah *kafā'ah*, makadapat ditinjau dengan ketentuan-ketentuan berikut:

- a. Masuk dalam pertimbangan *kafā'ah* karena tidak berpengaruh terhadap akad nikah.
- b. Masuk dalam pertimbangan *kafā'ah* karena tidak disukai dan ditakuti oleh orang lain.⁷⁷

Berdasarkan keterangan tersebut, apabila ada penyakit yang tidak berpengaruh terhadap akad nikah atau ada penyakit biasa yang tidak membuat orang takut, maka hal-hal tersebut tetap menjadi pertimbangan *kafā'ah*, baik bagi perempuan maupun wali.

2. *Al-Hurriyyah* (merdeka)

Kriteria tentang merdeka ini sangat erat dengan perbudakan. Bila dilihat dari konsep perkawinan dalam *fiqh syāfi'iyyah*, merdeka merupakan salah satu kriteria *kafā'ah*. Maksud merdeka disini adalah wanita yang merdeka atau karena dimerdekakan, atau karena orang tuanya yang merdeka atau kerabat yang lebih dekat kepadanya tidak pernah menjadi budak.⁷⁸

Berkaitan dengan *kafā'ah*, al-Syafi'i memandang bahwa yang dilihat dari segi kemerdekaan adalah orang tua laki-laki dan atau kakeknya, bukan dari pihak ibu dan atau neneknya. Seperti penjelasan berikut ini:

ولو زوج رجل ابنته عبدا له أو لغيره لم يجز النكاح لأن العبد غير
كفاء وفي ذلك عليها نقص.⁷⁹

Artinya: Apabila seorang bapak untuk menikahkan anak perempuannya dengan seorang budak miliknya atau budak milik orang lain, maka pernikahan tersebut tidak dibolehkan, sebab budak tidak sekufu dengannya dan bagi perempuan dapat menimbulkan kerugian.

Sedangkan mengenai budak yang merdeka sebagian (*mubā'ad*),⁸⁰ terdapat dua pendapat di antara ulama *syāfi'iyyah*

⁷⁷Al-Mawardi al-Bishri, *al-Hāwi al-Kabīr* ..., hlm. 107.

⁷⁸Sayid Abu Bakar Syattha al-Dimyati, *I'ānah al-Ṭālibīn* ..., hlm. 330.

⁷⁹Muhammad Idris al-Syafi'i, *al-Umm* ..., hlm. 249.

,Pertama: budak yang merdeka sebagian, dihukumi tidak *kafā'ah* dengan orang merdeka. **Kedua;** budak yang merdeka sebagian dihukumi sekufu dengan orang merdeka, sebab budak yang merdeka sebagian dihukumi sebagai merdeka.⁸¹

Dapat dipahami dari pendapat tersebut, bahwa seorang budak tidak sekufu dengan orang yang merdeka, baik yang merdeka sepenuhnya maupun *mubā'ad*, walaupun ada pendapat *mubā'ad* bisa sekufu dengan orang yang merdeka. Namun menurut penulis, *mubā'ad* tidak sekufu dengan orang merdeka, karena *mubā'ad* belum terjamin untuk merdeka sesungguhnya, dan pada suatu saat *mubā'ad* bisa jadi tidak sanggup menebus dirinya lagi untuk merdeka sesungguhnya.

Syihab al-Din Ahmad Ibnu Hajar al-Haitami berkata:

فالرقيق أي من به رق وان قل (ليس كفؤا لحررة) ولو عتيقة ولا لمبعضة (والعتيق ليس كفؤا لحررة اصلية) لنصقه عنها⁸²

Artinya: Maka budak tidak sekufu dengan perempuan yang merdeka ataupun dengan perempuan yang dimerdekakan. Selain itu, perempuan yang dimerdekakan juga tidak sekufu dengan perempuan yang merdeka sebagian. Begitu juga laki-laki yang dimerdekakan, tidak *kafa'ah* dengan perempuan yang merdeka dari asalnya, karena dapat menjadi suatu kekurangan bagi wanita tersebut.

Dari pendapat tersebut penulis memahami bahwa budak *mubā'ad* tidak sekufu bila menikah dengan orang yang merdeka. Selain itu, disyaratkan keturunannya (asal usul) harus merdeka juga. Oleh sebab itu, laki-laki atau perempuan dari keturunan budak, maka perkawinannya tidak sekufu dengan laki-laki atau perempuan berasal dari keturunan orang yang merdeka. Jadi dalam

⁸⁰*Mubā'adh* adalah budak yang setengahnya sudah merdeka atau ada perjanjian kemerdekaannya. Hanif Luthfi, *Budak Dalam Literatur Fikih Klasik* (Jakarta: Rumah Fikih Publisng, 2019), hlm. 15.

⁸¹Al-Mawardi al-Bishri, *al-Hāwi al-Kābir* ..., hlm. 104.

⁸²Syihab al-Din Ahmad Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj* ..., hlm. 280.

permasalahan ini yang dilihat hanya kemerdekaan sepenuhnya bukan *mubā'ad* dan juga dilihat dari sisi bapak atau kakek saja bukan dari sisi neneknya.

3. Agama

Agama yang dimaksudkan dalam konsep *kafā'ah* adalah terpelihara dalam agama. Secara terminologi agama dikenal dengan kata *al-dīn* yang bermakna *tā'at* (taat),⁸³ Adapun menurut istilah, Al-Syarbīnī menafsirkan sebagai berikut:

والمراد بالدين الطاعات والأعمال الصالحات والعفة عن المحرمات⁸⁴
Artinya: “Yang dimaksud dengan agama adalah ketaatan dan segala amalan yang saleh dan terpelihara dari perbuatan-perbuatan haram.”

Dapat dipahami bahwa agama yang dimaksudkan dalam *kafā'ah* ialah orang yang mempunyai pendirian dalam agamanya dan terpelihara dari perbuatan-perbuatan haram, sehingga menjadikan agama sebagai kriteria yang sangat dominan dan paling utama dalam *kafā'ah* karena agama dapat menentukan kebahagiaan dan kedamaian dalam sebuah rumah tangga. Al-Syarbīnī menjelaskan sebagai berikut:

(عفة) وهي الدين والصلاح والكف عما لا يحل (فليس فاسق كفاء عفيفة) لقيام الدليل على عدم المساواة ، قال تعالى: أفمن كان مؤمنا من كان فاسقا لا يستوون)، وقال تعالى: (الزاني لا ينكح إلا زانية) الآية ؛ هكذا استدل بهاتين الآيتين، وفيه نظر لأن الأول في حق الكافر والمؤمن، والثانية منسوخة . والمبتدع مع الشنية كالفاسق مع العفيفة كما نقلاه عن الروياني وأقراه.⁸⁵

⁸³Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Beirut: Dārul al-Ma'rifah, t.t), hlm. 233.

⁸⁴Syamsuddin Muhammad Ibn Muhammad Khatīb Al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, (Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.t), hlm. 274.

⁸⁵Syamsuddin Muhammad Ibn Muhammad Khatīb Al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*..., hlm. 223.

Artinya: Maksud *'iffah* adalah agama, kebaikan dan terpelihara dari perkara yang tidak halal. Orang fasik tidak sekufu dengan orang yang terjaga dalam agama, karena ada dalil yang menyatakan tidak setara antara keduanya. Sebagaimana Allah SWT berfirman: Tidaklah orang mukmin dan orang fasik itu sama. Selain itu, Allah SWT juga berfirman: pezina tidak boleh menikah, melainkan dengan wanita pezina. Dari firman-firman Allah SWT tersebut menjadi dalil bagi kafir dan mukmin pada dalil yang pertama. Sedangkan dalil yang kedua telah dinasakhkan. Dan ahli *bid'āh* yang *sunni* sama hukumnya seperti orang yang fasik walaupun orangnya baik. Pendapat ini sama seperti pendapat yang diakui oleh al-Rauyāni.

Dapat dipahami bahwa seorang wali supaya cenderung mengawinkan perempuan-perempuan dalam perwaliannya kepada laki-laki yang berakhlak dan orang-orang yang terpelihara dalam agama, sehingga *kafā'ah* ini benar-benar diperhatikan oleh setiap orang mukmin yang ingin melakukan pernikahan. Karena dalam ayat tersebut menggambarkan bahwa tidaklah orang mukmin dan orang fasik itu sama dalam masalah kesederajatan dalam perkawinan. Keterangan tersebut dikuatkan oleh hadis yang telah penulis sebutkan dalam BAB II (lihat dasar hukum *kafā'ah* halaman 44). Bila dikaitkan dengan hakikat agama, Abī Zakariā al-Anṣarī menyebutkan:

فمن أسلم بنفسه كفنا لمن لها أبوان أو ثلاثة في الإسلام
والفاسق ليس بكفاء للعفيفة⁸⁶

Artinya: Maka orang yang beragama Islam, sekufu dengan perempuan yang dasar kedua ibu bapaknya telah Islam atau dari neneknya telah Islam. Dan orang yang fasik

⁸⁶Abī Zakariā al-Anṣarī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, cet. 4 (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1991), hlm. 82.

tidak sekufu juga dengan perempuan yang terpelihara dalam agama.

Adapun suami isteri itu sama-sama muslim, sedangkan salah satu dari orang tua pihak laki-laki itu muslim dan salah satu dari orang tua pihak perempuan itu kafir, maka suami itu tetap sekufu, sebab mereka beragama Islam walaupun salah satu orang tua dari pihak perempuan ada yang kafir.⁸⁷

Dapat dipahami dari pendapat Abī Zakariā al-Anṣarī dan Abī Husain al-Māwaridī tersebut bahwa perkawinan yang berbeda agama tidak sekufu, kecuali salah satu orang tua mereka beragama Islam. Begitu juga antara orang yang terjaga dalam agamanya, tidak sekufu dengan orang yang fasik, yaitu orang-orang yang melakukan dosa dan perbuatan lainnya yang tidak sesuai dengan syariat Islam.

Abdurrahman al-Jazirī, dalam kitabnya *al-Fiqh 'Alā Mazāhib al-Arbā'ah*, laki-laki dan perempuan juga harus serasi dalam hal istiqamah dan kebaikannya dalam beragama. Jika laki-laki fasik sebab zina, maka tidak sekufu dengan perempuan yang terjaga dalam agama meskipun laki-laki tersebut telah bertaubat dengan sebaik-baiknya taubat, karena taubat dari zina tidak menghilangkan kehinaan. Namun bila fasiknya selain zina, seperti minum khamar dan berbuat kepalsuan kemudian bertaubat, maka ada yang mengatakan sekufu dengan perempuan yang terjaga dalam agamanya, namun ada juga yang berpendapat bahwa walupun sudah bertaubat namun tidak sekufu juga dengan perempuan yang terjaga agamanya.⁸⁸

Secara manusiawi bisa menjadi kekurangan pada seorang perempuan karena merasa rendah dan malu malu yang dia rasakan

⁸⁷Abī Husain al-Māwaridī, *al-Ḥāwi al-Kābir* ..., hlm. 102.

⁸⁸Abdurrahman al-Jazirī, *al-Fiqh 'Alā Mazāhib al-Arbā'ah* ..., hlm. 51.

akibat kekurangan nasabnya.⁸⁹ alasannya berdasarkan kesepakatan *fuqahā'* dan firman Allah SWT sebagai berikut:

أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستون

Artinya: Apakah orang-orang beriman itu sama dengan orang-orang yang fasik? mereka tidak sama (QS. *Al-Sajadah* [32]: 8).

Sekufu dalam agama, juga harus sekufu dalam kebenaran agamanya, seperti orang yang tidak masyhur kebaikannya itu tidak sekufu dengan perempuan yang masyhur kebaikannya. Begitu pula, dalam ranah *kafā'ah* ada kesesuaian dalam hakikat agama. Jadi, calon kedua mempelai yang berbeda agama diharuskan menyesuaikan agama mereka satu sama lain.

4. Keturunan

Keturunan adalah hubungan seorang manusia dengan asal-usulnya (bapak atau kakek).⁹⁰ Dalam konsep keturunan terdapat dua sifat yang sangat berhubungan dengan seseorang, yaitu *nasab* dan *hasab*. *Nasab* adalah hubungan seorang manusia dengan asal-usulnya, baik dari bapak maupun kakeknya. Sedangkan *hasab* adalah sifat terpuji yang menjadi ciri asal-usulnya atau menjadi kebanggaan nenek moyangnya, seperti ilmu pengetahuan, keberanian, kedermawanan, dan ketakwaan.

Keberadaan *nasab* tidak mesti diiringi dengan *hasab*, akan tetapi keberadaan *hasab* mesti diiringi dengan *nasab*, dalam arti lain *nasab* yakni seseorang yang diketahui siapa bapaknya, bukannya anak pungut yang tidak memiliki *nasab*.⁹¹ *Hasab* selain memiliki arti sifat terpuji juga memiliki arti perilaku yang baik bagi suami dan orang tuanya serta harta dan ketakwaan.⁹²

⁸⁹Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2007), jld. IX, hlm. 223.

⁹⁰Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh ...*, hlm. 225.

⁹¹Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh ...* hlm. 22.

⁹²Muhammad bin Ismā'il al-Amīr al-Sha'nānī, *Subulu as-Sālam Syarah Bulughu al-Marām*, terj. Ali Fauzan, Darwis, Ghanaim (Jakarta: Dār as-Sunnah Press, 2010), jld. II, hlm. 609.

Keturunan ialah suatu kriteria yang sangat signifikan dalam menentukan pasangan. Dalam suatu perkawinan, seseorang sangat dituntut untuk mengetahui keturunan dari calon pasangan seseorang apakah keturunan yang baik atau bukan, dan apakah dari keturunan yang merdeka atau dari keturunan budak.

Mengenai *kafā'ah*, mayoritas ulama membagi keturunan menjadi 2 (dua) golongan, yaitu golongan '*ajam* (non Arab) dan golongan Arab. Ulama *hanāfiyyah* dan *syāfi'iyyah* membagi golongan Arab ke dalam dua suku, yaitu suku Quraisy dan Non Quraisy. Dari suku Quraisy, ulama *syāfi'iyyah* membedakan lagi ke dalam 2 (dua) golongan lainnya, yaitu golongan Bani Hasyim dan golongan Bani Muṭṭalib.⁹³ Keterangan tersebut seperti yang terdapat dalam hadis yang telah penulis sebutkan dalam BAB II (dasar hukum *kafā'ah* halaman 45).

Manusia dari segi *nasab* terdapat 3 angkatan, yaitu dari golongan Arab, dan '*ajam*. adapun golongan Quraisy itu termasuk paling mulianya ummat karena Allah SWT telah mengkhususkan keistimewaannya berupa kenabian. Oleh karena itu, orang Quraisy tidak sekufu dengan orang Arab dan orang '*ajam*.⁹⁴ Pendapat yang sah dalam *fiqh syāfi'iyyah*, keturunan Bani Hāsyim dan Bani Muṭṭalib tidak sekufu dengan keturunan lainnya yang bukan dari suku Quraisy, karena Bani Hāsyim dan Bani Muṭṭalib adalah keturunan Rasulullah SAW. Al-Nawawī menyebutkan:

فالعجمى ليس كفنأ المعربية, ولا غير القرشي المقرشية, ولا غير
الهاشمي والمطليبي المهاشمية أو المطلبية. وبنو هاشم وبنو المطلب
أكفاء⁹⁵

Artinya: Maka orang '*ajam* tidak sekufu dengan bangsa Arab dan suku Quraisy tidak sekufu pula dengan keturunan selain

⁹³M. Hasyim Assegaf, *Derita Putri-Putri Nabi: Studi Historis Kafa'ah Syarifah* ..., hlm. 58.

⁹⁴Abī Husain al-Māwaridī, *al-Ḥāwi al-Kābir* ..., hlm. 102.

⁹⁵Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, *Raudah al-Ṭālibīn wa 'Umdāh al-Muttaqīn* ..., hlm. 81.

Quraisy dan tidak sekufu pula antara keturunan Bani Hāsyim dengan Bani Muṭṭalib. Tidak sekufu pula antara Bani Hāsyim dan Bani Muṭṭalib dengan keturunan lainnya. Sedangkan keturunan Bani Hāsyim dengan keturunan bani Muṭṭalib adalah sekufu.

Adapun suku Quraisy yang bukan dari Bani Hāsyim dan Bani Muṭṭalib tidak sekufu perkawinannya dengan kedua Bani tersebut, karena kedua Bani tersebut derajatnya paling tinggi di antara suku Quraisy lainnya. Ibnu Hajar al-Haitamī, menyebutkan:

(فالعجمي) وان كانت أمة عربية (ليس كفؤ عربية) وان كانت أمها عجمية (ولا غير قرشي) من العرب (قرشية) أي كفؤ قرشية⁹⁶

Artinya: Maka orang 'ajami sekalipun ibunya bangsa Arab, tidak sekufu dengan perempuan dari bangsa Arab, sekalipun ibunya orang 'ajamiah. Dan tidak sekufu pula selain suku Quraisy dari bangsa Arab. Artinya suku Quraisy sekufu dengan suku Quraisy lainnya.

Dapat dipahami bahwa bila ditinjau dari *fiqh syāfi'iyyah*, kesekufuan dalam perkawinan antara keturunan dari suku Quraisy dan Bani Muṭṭalib dari bangsa Arab sangat dianjurkan karena kedua bani tersebut berasal dari suku Quraisy. Akan tetapi perbedaan kelompok tersebut tidak membawa perbedaan harkat martabat manusia.

Dalam Islam tidak ada perbedaan suku, ras, golongan, kedudukan dan pangkat serta tempat, kecuali agama dan ketakwaan yang menjadi tolok ukur kesetaraan derajat manusia yang kemudian dikenal dengan konsep egalitarian di dalam hukum Islam. Sehingga dengan keberadaan *kafā'ah* bukan untuk membedakan hal-hal tersebut, tetapi untuk menjaga kehormatan dan keturunan saja tanpa mengecualikan ketakwaan yang menjadi patokan utama, sehingga konsep *kafā'ah* tidak menjadi tertolak. Bila dikaji dalam surat *al-Hujurat* ayat 13, Allah SWT berfirman:

⁹⁶Ibnu Hajar al-Haitamī Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī, *Tuhfah al-Muhtāj bi Syarḥ al-Minhāj*..., hlm. 280.

يأيتها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل
لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقكم إن الله عليم خبير

Artinya: 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 di antara kamu di sisi Allah SWT adalah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah SWT Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal (QS. *al-Hujurat* [49]:13)

Pengertian kata *syu'ūban* di kalangan para ulama tafsir, *mufasssīr syī'ī* semisal al-Qumm dan al-Tusi mengartikan *syā'b* ialah orang yang bukan Arab (*al-'ajam*). *Syā'b* adalah bentuk tunggal (*mufrād*), Sedangkan bentuk jamaknya adalah *syu'ūban*. Sedangkan kata *qabā'il* dalam *al-Qur'ān* tersebut adalah bentuk jamak (plural) dari kata *qabīlah* yang diartikan sebagai orang Arab (*al-'Arab*).⁹⁷ *Al-Taba' taba'ī* mengartikan kata *syā'b* sebagai suku besar yang *bernasab* pada satu nenek moyang seperti suku *Rabi'ah* dan suku *Mudar*. Sedangkan *Qabā'il* adalah suatu kelompok yang bukan merupakan dari suku besar, seperti *qabīlah bakar* yang merupakan bagian dari suku *mudar*.⁹⁸ *Mufasssīr syī'ī* yang lain menafsirkan kata *syū'ub* sebagai sekelompok orang yang *bernasab* jauh, sedangkan *qabā'il* adalah sekelompok orang yang masih memiliki kedekatan *nasab*.⁹⁹

Di kalangan *mufasssīr sunnī* banyak yang mengemukakan bahwa tingkatan-tingkatan keturunan yang terkenal dikalangan bangsa Arab ada 7 (tujuh) tingkatan. Dari tujuh tingkatan tersebut,

⁹⁷Al-Fayid Al-Kaṣānī, *Tafsīr al-Ṣāfi* (Beirut: Muassasah al-'Alami, 1892), jld. V, hlm. 54.

⁹⁸Muḥammad Husain, *al-Taba' Tabā'ī, al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), jld. XVIII, hlm. 329.

⁹⁹Abī Ja'far Muḥammad ibn Hasan al-Tusi, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turats al-'Arabi, t.t.), jld. IX, hlm. 352.

tingkatan yang paling tinggi adalah *al-sya'b*,¹⁰⁰ Kemudian disusul dengan *al-qabīlah*, *al-mārah*, *al-bāta*, *al-faḍ*, *al-faṣīlah* dan *al-‘asyīrah* yang masing-masing tercakup pada tingkatan sebelumnya dan semuanya itu adalah pecahan dari suku *al-sya'ab*.¹⁰¹ Jadi dapat disimpulkan bahwa, ruang lingkup kata *syū'uban* lebih luas daripada ruang lingkup kata *qabā'il*. Maksudnya kata *syū'uban* lebih umum dari pada kata *qabā'il*.

Wahbah al-Zuhailī menafsirkan bahwa ayat tersebut bercerita tentang kasus Abu Hind di mana Abu Hind diperintahkan oleh Rasulullah SAW untuk menikahkan salah seorang anak perempuan dari *Bani Bayadah* dengan Abu Hind. Mereka kemudian mengatakan: “Apakah kami akan menikahkan anak perempuan kami dengan bekas budak kami?” Lalu turunlah ayat tersebut.¹⁰²

Ayat ini menurut al-Ṣinqitī, menunjukkan bahwa Islam benar-benar agama yang tidak memperhatikan warna kulit, unsur-unsur, dan latar belakang kelompok. Fokus perhatiannya adalah ketaatan dan ketakwaannya kepada Allah SWT. Tidak ada sebaik-baik kemuliaan dan keutamaan manusia kecuali orang yang takwa (*muttaqīn*), sekalipun memiliki latar belakang keturunan yang mapan.¹⁰³

Ayat tersebut juga menjelaskan keutamaan manusia diukur oleh ketakwaannya dan kesempurnaan jiwanya, bukan diukur dengan keduniawian yang bersifat sementara, seperti fisik, keturunan dan harta melainkan diukur dari ketakwaan. Namun kalau

¹⁰⁰ Aḥmad bin Muḥammad al-Ṣāwī al-Mālikī, *Ḥasyiyah al-‘Allamah al-Ṣāwī ‘ala Tafsīr al-Jalālain*, (Indonesia: Maktabah Dār al-‘Ulūm, t.t.), jld. IV, hlm. 114.

¹⁰¹ Aḥmad bin Muḥammad al-Ṣāwī al-Mālikī, *Ḥasyiyah al-‘Allamah al-Ṣāwī ‘ala Tafsīr al-Jalālain ...*, hlm. 114.

¹⁰² Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syar’ī’ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Fikri al-Māsyir, 1991), hlm. 250.

¹⁰³ Muhammad al-Amīn bin Muhammad bin al-Mukhtār al-Jankī al-Ṣinqitī, *Aḍwā’ al-Bayān fī Idāḥ al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikri, 1995), jld. VII, hlm. 418.

ditinjau penilaian kepribadian yang berlandaskan tradisi dan adat manusia, maka pasti manusia saling memiliki perbedaan selain ketakwaan.

Ada beberapa bentuk pembelajaran yang disampaikan Allah SWT kepada umat Islam melalui ayat ini, yakni: **Pertama**, ajaran kesetaraan (*al-musāwāh*) di antara manusia dalam hal asal kelahiran dan kemuliaan. Dalam ayat tersebut juga, Allah SWT menyatakan bahwa semua manusia terlahir dari asal dan jiwa Adam dan Hawa. Semua manusia sama karena terlahir dari satu nasab, satu ibu dan bapak, sehingga tidak pantas untuk berbangga dengan nasab dan tidak boleh pula menghina dan mencela. Allah SWT menciptakan manusia berbangsa-bangsa (satu umat besar yang terdiri dari beberapa *qabīlah*) agar saling mengenal. Sedangkan orang yang paling mulia adalah orang yang bertakwa. Ayat ini dijadikan dalil oleh pengikut al-Mālikī untuk tidak mensyaratkan *kafā'ah* dalam pernikahan kecuali atas dasar agama.¹⁰⁴ **Kedua**, ayat ini memuat ajaran kesetaraan antara manusia, anjuran untuk saling mengenal sesama manusia dan kemuliaan hanya didapatkan dengan takwa dan amal saleh.¹⁰⁵

Menurut al-Qurtūbī, ayat tersebut memiliki dua dimensi. **Pertama**; bahwa manusia di alam nyata ini adalah sama, ayah mereka adalah Adam AS dan ibu mereka adalah Hawa yang memiliki kemuliaan pada asal-usul mereka yang berasal dari air yang memancar dari tulang sulbi Adam as dan tulang rusuk Hawa. **Kedua**, kata *syu'ūban* dalam ayat tersebut merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *sya'b*.¹⁰⁶

¹⁰⁴Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syar'īyyah wa al-Manhaj* ..., hlm. 260.

¹⁰⁵Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syar'īyyah wa al-Manhaj* ..., hlm. 265.

¹⁰⁶Abu'Abdullah Muhammad ibn al-Anṣari al-Qurtūbī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Mesir: Dār Ibnul Jauzī, 2006), jld. XVI, hlm. 340-348.

Dengan demikian, sangat tidak pantas jika mereka saling berbangga (*al-tafākhur*) di antara sesama manusia, baik keturunan, harta kekayaan maupun lainnya. Pada hakikatnya, manusia berasal dari keturunan yang satu, yaitu Adam as dan Hawa, karena keduanya yang pertama diciptakan dan diturunkan oleh Allah SWT ke atas permukaan bumi. Selain itu keduanya merupakan nenek moyang dari seluruh umat manusia.

Menurut penulis, ayat tersebut mengandung beberapa penjelasan tentang etika Islam, yaitu suatu tatakrama mulia yang diajarkan oleh Allah SWT kepada hamba-Nya yang mukmin. Karena jika dilihat asal mula kejadian manusia mempunyai kesamaan. Di samping itu, manusia telah mengetahui diri mereka berasal dari bapak dan ibu yang sama, juga mengetahui bahwa pada hakikatnya mereka merupakan satu kesatuan dalam hak dan kewajiban. Adapun perbedaan negara, etnis, sosial, dan budaya pada dasarnya bukanlah terjadi perpecahan secara sektarian dengan saling membanggakan perbedaan, melainkan untuk saling berbelas kasih, dan saling tolong-menolong supaya mendapatkan kebaikan dan kemaslahatan. Intinya, *al-Qur'ān* menginginkan umat manusia agar senantiasa hidup dengan penuh kedamaian dalam keberagaman. Hal itulah sebenarnya yang dimaksudkan dalam firman Allah SWT. Jadi, prinsip hidup dengan penuh kedamaian dalam keberagaman tersebut adalah ajakan *al-Qur'ān* terhadap persatuan umat manusia untuk menciptakan cinta dan kasih sayang.

Menyangkut dengan kriteria keturunan dalam konsep *kafā'ah* bukan untuk bermaksud mengkastakan, tetapi mencari yang sederajat. Kasta memang arahnya merendahkan satu sama lain, sedangkan *kafā'ah* ialah untuk mencari kesederajatan di antara calon suami dan istri. Maka dilihat dari ayat *al-Qur'ān* dan hadis, manusia ini memang sama derajatnya, namun menyangkut *kafā'ah*, patut untuk diimplementasikan supaya terjadinya perkawinan yang

sederajat dengan tujuan untuk mempertahankan keturunan Rasulullah SAW.

5. Pekerjaan

Kriteria lain dalam konsep *kafā'ah* adalah pekerjaan. Pekerjaan ialah yang berkenaan dengan segala sarana maupun prasarana yang dapat dijadikan sumber penghidupan, baik usaha maupun lainnya.¹⁰⁷ Bila dikaitkan dengan keluarga, maka pekerjaan dan keluarga adalah dua area di mana manusia menghabiskan sebagian besar waktunya untuk keduanya karena berkaitan dengan pemenuhan hidupnya. Dalam penelitian ini, maksud pekerjaan adalah jalan atau usaha yang dilakukan oleh seseorang untuk mendapatkan rezeki dan penghidupannya. Menurut Wahbah Zuhailī, yang dimaksud dari pekerjaan ialah pekerjaan yang dilakukan oleh seseorang untuk mendapatkan rezeki dalam penghidupannya, termasuk di antaranya pekerjaan di pemerintahan.¹⁰⁸

Landasan untuk mengklasifikasikan pekerjaan adalah tradisi. Pekerjaan yang sudah jadi tradisi itu ada empat macam, yaitu pengembara, pedagang, industri, dan polisi. Masing-masing dari ke empat itu saling mengungguli dalam tingkatannya sesuai dengan perbedaan tempat dan zaman. Bisa jadi pekerjaan dianggap rendah di suatu zaman, kemudian menjadi yang mulia di masa yang lain. Demikian juga bisa jadi sebuah pekerjaan dipandang hina di sebuah negeri dan dipandang tinggi di negeri yang lain.¹⁰⁹

Dalam konsep perkawinan, ulama mazhab selain ulama-ulama yang bermazhab *mālikī* menggolongkan pekerjaan menjadi salah satu kriteria *kafā'ah*, yaitu menjadikan pekerjaan calon suami

¹⁰⁷Syamsuddin Muhammad ibn Al-'Abbās ibn Hamzāh Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj bi Syarḥ al-Minḥāj* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Alamiyah, 2000), jld. VI, hlm. 258.

¹⁰⁸Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* ... hlm. 228.

¹⁰⁹ Abī Husain al-Māwaridī, *al-Ḥāwi al-Kābir* ..., hlm. 105.

sebanding atau setara dengan pekerjaan wali dari seorang perempuan.

Ranah *kafā'ah* dalam pekerjaan, yaitu dengan menjadikan profesi atau pekerjaan suami atau keluarganya sebanding dan setaraf dengan profesi istri dan keluarganya.¹¹⁰ Menurut tradisi pekerjaan yang rendah itu seperti tukang sapu, penjaga, penggembala, dan tukang bekam. Mereka semua yang memiliki pekerjaan yang rendah tidak sekufu dengan anak perempuan pemilik pabrik yang merupakan orang kaya, ataupun yang tinggi seperti pedagang dan tukang jahit pakaian. Anak perempuan tidak sekufu dengan anak perempuan ilmunan dan kadhi. Hal ini berlandaskan dengan tradisi yang ada.¹¹¹

Sedangkan ulama-ulama yang bermazhab *syāfi'ī*, salah satunya Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, menyebutkan:

فأصحاب الحرف الدنيا ليسوا أكفاء لغيرهم¹¹²

Artinya: “Orang yang menggeluti pekerjaan yang hina, tidak *kafā'ah* dengan mereka yang tidak melakukan pekerjaan yang hina.”

Dapat dipahami bahwa, orang yang mempunyai pekerjaan yang tidak baik pada pandangan agama dan manusia, maka perkawinannya tidak sekufu dengan orang yang pekerjaannya dianggap baik. Selain itu, pekerjaan yang diperhitungkan di sini bukan hanya pekerjaan calon mempelai saja tetapi juga diperhatikan kepada pekerjaan walinya. Maka bagi yang mempunyai pekerjaan baik dan terhormat dianggap sekufu dengan wali perempuan yang mempunyai pekerjaan terhormat walaupun perempuan di bawah perwaliannya tidak mempunyai pekerjaan. Al-Ramlī menyebutkan:

¹¹⁰ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* ... hlm. 228.

¹¹¹ Abdurrahman al-Jazirī, *al-Fiqh 'Alā Mazāhib al-Arbā'ah*..., hlm. 52.

¹¹² Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, *Rauzah al-Ṭālibīn* (Lebanon: Dār Ibn Hazm, t.t.), hlm. 81.

حرفة فيه, أو في أحد من أبائه¹¹³

Artinya: “Pekerjaan atau pekerjaan salah satu dari dua ibu bapaknya.”

Maksud dari kriteria pekerjaan dalam konsep *kāfa’ah* menurut ulama-ulama yang bermazhab *syāfi’i* ialah pekerjaan antara calon suami dengan wali perempuan. Maka dalam perkawinan yang sekufu tersebut, perempuan di bawah perwalian tidak mesti sebanding atau mempunyai pekerjaan seperti calon suami.

Sementara al-Ramlī juga berpendapat bahwa dalam pemberlakuan segi pekerjaan harus diperhatikan dan tradisi yang berlaku di mana perempuan yang akan dinikahi berdomisili.¹¹⁴ Sedangkan menurut ulama yang bermazhab *hānafi*, *syāfi’i*, dan *mālikī* berpendapat bahwa sekufu dalam hal profesi adalah kesetaraan profesi keluarga suami dengan keluarga istri menurut tradisi dan kebiasaan yang berlaku.¹¹⁵

6. Harta

Harta menjadi salah satu kriteria *kafā’ah* terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Harta dijadikan sebagai ukuran *kafā’ah* kalau dilihat dari kebudayaan suatu daerah atau tempat. Dalam kitab *al-Hāwi al-Kābir* disebutkan bahwa bila mereka dari keluarga Mesir yang saling mengungguli dan memperbanyak harta daripada nasab, maka harta dianjurkan dalam *kafā’ah*. Bila dari keluarga desa yang lebih mengungguli nasab daripada harta, maka harta tidak dianjurkan.¹¹⁶

Konsep *kafā’ah* dalam perkawinan, anjuran harta dalam syarat *kafā’ah* terdapat beberapa pendapat, yaitu:

¹¹³Syamsuddin Muhammad ibn Al-‘Abbās ibn Hamzāh Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj bi Syarḥ al-Minḥāj*..., hlm. 257.

¹¹⁴Syamsuddin Muhammad ibn Al-‘Abbās ibn Hamzāh Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj bi Syarḥ al-Minḥāj*..., hlm. 258.

¹¹⁵Abdurrahman al-Jazirī, *al-Fiqh ‘Alā Mazāhib al-Arbā’ah*..., hlm. 48.

¹¹⁶Abī Husain al-Māwaridī, *al-Hāwi al-Kābir* ..., hlm. 106.

- 1) Harta merupakan syarat yang dianjurkan sebagaimana keluarga atau ahli Mesir karena mereka memandang harta termasuk perkara dunia.¹¹⁷ Selain itu, kemakmuran dalam segi uang itu diperkirakan dalam hal mahar dan nafkahnya, jika memang orang tersebut makmur dengan hal tersebut, maka sekufu dengan orang kaya.¹¹⁸
- 2) Harta bukan syarat yang dianjurkan, karena harta bisa hilang dan orang kaya bisa berbalik menjadi miskin, begitu pula sebaliknya.¹¹⁹
- 3) Dalam *fiqh syāfi'iyah* sendiri berpendapat bahwa kemakmuran dari segi uang atau harta tidak masuk dalam *kafā'ah* karena harta adalah suatu yang bisa hilang dan lenyap serta tidak bisa menjadi kebanggaan dengan memiliki nama baik dan pengetahuan yang baik.¹²⁰

Dapat dipahami dari pendapat-pendapat tersebut, untuk menjadikan harta sebagai salah satu kriteria *kafā'ah* dalam perkawinan terdapat ketentuan-ketentuan tersendiri. Hal ini bisa dipahami, bahwa apabila calon istri yang terbiasa hidup dalam kemewahan kemudian mendapatkan seorang suami yang berasal dari keluarga kelas ekonomi bawah, maka laki-laki tersebut mengalami kesulitan dalam memenuhi kebutuhan/nafkah, baik itu bagi istri atau bagi anak-anaknya.

Al-Syāfi'ī berpendapat bahwa *kafā'ah* dalam pernikahan tidak sekedar dalam agama saja melainkan juga dalam kedudukan dan kekayaan, sebagaimana pendapat beliau:

¹¹⁷ Abī Husain al-Māwaridī, *al-Ḥāwi al-Kābir* ..., hlm. 104.

¹¹⁸ Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, *Rauzah al-Ṭālibīn*..., hlm. 426.

¹¹⁹ Abī Husain al-Māwaridī, *al-Ḥāwi al-Kābir* ..., hlm. 106.

¹²⁰ Muhammad al-Husain bin Mas'ūd bin Muhammad bin al-Farra', *At-Tahzib fi Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī* (Bairut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, t.t.), hlm. 298.

ولو زوج رجل ابنته عبدا له أو لغيره لم يجز النكاح لأن
العبد غير كفاء لم يجز وفي ذلك عليها نقص بضرورة¹²¹

Artinya: Apabila seorang bapak menikahkan anak perempuan dengan budak miliknya atau budak milik orang lain, maka pernikahan ini tidak dibolehkan sebab budak tidak sekufu dengannya, dan hal ini menimbulkan kerugian bagi wanita yang dinikahkan.

Al-Syāfi'ī berpendapat bahwa pernikahan itu harus menguntungkan bagi si wanita, jika pernikahan itu merugikannya, maka ia dapat memfasakh perkawinan.¹²² Pendapat al-Syāfi'ī tentang tidak bolehnya seorang ayah menikahkan anak gadisnya dengan seorang budak, mengindikasikan bahwa dalam pandangan beliau, seorang budak miskin tidak sekufu dengan wanita merdeka dan kaya, bukan hanya karena statusnya sebagai budak, melainkan karena kemiskinan yang dapat membuat si wanita merasa dirugikan, padahal kedudukan dan kekayaan tidak termasuk sebagai kriteria *kafā'ah* dalam masalah agama dan akhlak.

Menurut Abī Husain al-Māwaridī, harta sebagai ukuran *kafā'ah* dilihat dari kebudayaan suatu daerah atau tempat, yakni dalam kitab ini disebutkan bahwa bila mereka dari keluarga Mesir yang saling mengungguli dan memperbanyak harta daripada *nasab*. Maka harta dianjurkan dalam ranah *kafā'ah*. Bila dari keluarga desa yang lebih mengungguli *nasab* daripada harta, maka harta tidak dianjurkan.¹²³

Menurut penulis, realita kehidupan masyarakat sekarang ini, dari satu sisi harta tidak cocok untuk dijadikan sebagai kriteria *kafā'ah*, karena pandangan masyarakat sekarang kalau memilih

¹²¹Muhammad Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm...*, hlm. 60.

¹²² Muhammad Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm...*, hlm. 20.

¹²³ Abī Husain al-Māwaridī, *al-Hāwi al-Kābir ...*, hlm. 106.

menantu dari orang kaya maka menjadi pandangan negatif karena terlalu memilih calon menantu yang kaya pula. Namun di sisi lain justru menjadi penilaian positif terhadap pemilihan pasangan dari kalangan berbeda (kaya da miskin), alasannya dapat meningkatkan derajat dan perekonomian bagi orang miskin. Namun jika harta diukur dari kehormatan seseorang, maka harta bisa dijadikan sebagai salah satu kriteria *kafā'ah* yang tujuannya untuk menjaga kehormatannya. Hal ini berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Samurah, yaitu:

الحسب المال والكرم التقوى⁷⁹

Artinya: “Kehormatan (di sisi manusia) adalah harta, dan kemuliaan (di sisi Allah SWT) adalah takwa.”

Jadi dapat disimpulkan bahwa para ulama yang bermazhab *syāfi'i* terjadi perbedaan pendapat mengenai penggolongan harta sebagai kriteria *kafā'ah* dengan membawa alasannya masing-masing. Menurut penulis, pantas atau tidaknya seorang laki-laki untuk menikahi seorang perempuan tidak boleh dilihat dari harta semata, hal ini bertujuan untuk menjaga kemuliannya dalam keluarga dan masyarakat. Terhadap kriteria yang dipertimbangkan dalam *kafā'ah* menurut para ulama yang bermazhab *syāfi'i*, penulis dapat menarik kesimpulan bahwa bagi perempuan dan walinya mesti memilih pasangan yang sesuai dengan kriterianya masing-masing. Di antara kriteria-kriteria di atas, maka kriteria yang paling utama yang dipertimbangkan dalam memilih pasangan ialah kriteria agama. Sedangkan kriteria lainnya merupakan sebagai pelengkap bagi penentuan kesetaraan antara kedua mempelai. Hal ini guna mewujudkan tujuan pernikahan itu sendiri, yaitu membentuk keluarga yang *sākinah*, *mawaddah*, dan *rahmah* dan dapat meminimalisir terjadinya konflik dalam rumah tangga.

2.4.3. Urgensi *Kafā'ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi'iyah*

Urgensi ialah keperluan yang sangat penting dan mendesak.¹²⁴ Adapun urgensi *kafā'ah* ialah arti penting dari *kafā'ah* itu sendiri untuk mendapatkan tujuan perkawinan dalam membangun rumah tangga yang *sākinah mawaddah wa rahmah*.

Pandangan ulama terhadap urgensi *kafā'ah*, para ulama menganggap sebagai salah satu unsur yang sangat esensial dalam perkawinan, walaupun bukan merupakan syarat sahnya perkawinan. Jumhur ulama berpendapat bahwa *kafā'ah* merupakan syarat lazim dari pernikahan, sehingga pernikahan yang tidak memenuhi syarat *kafā'ah* dianggap pernikahan yang tidak lazim. Pendapat tersebut berdasarkan hadis yang telah penulis sebutkan dalam sub dasar hukum *kafā'ah*, yang mana dalam hadis tersebut memberikan pemahaman bahwa Rasulullah SAW menganjurkan umatnya sebelum melakukan pernikahan agar memilih perempuan untuk dijadikan istri, maksudnya adalah memilih yang sekuat dengan laki-laki. Dan hadis inilah yang dijadikan dalil oleh para ulama pendukung konsep *kafā'ah* sehingga mereka berpendapat bahwa *kafā'ah* sangat penting untuk diperhatikan sebelum melakukan pernikahan.

Abī Husain al-Māwaridī menyebutkan bahwa urgensi *kafā'ah* adalah untuk menghindari terjadinya persoalan dalam rumah tangga, dan menjaga agar tidak terjadinya aib terhadap perkawinan. Abī Husain al-Māwaridī juga menyatakan bahwa *kafā'ah* adalah tindakan *preventif*, yaitu suatu sikap pencegahan terhadap sesuatu yang belum terjadi, baik dalam bentuk keretakan maupun perceraian yang disebabkan oleh pernikahan yang tidak didasari oleh *kafā'ah*.¹²⁵

Kafā'ah begitu urgen dalam pandangan sebagian ulama dan merupakan syarat lazim dari suatu pernikahan, namun sebagian

¹²⁴Burhani MS, *Kamus Ilmiah Populer* (Jombang: Lintas Media, t.t.), hlm. 668.

¹²⁵Abī Husain al-Māwaridī, *al-Hāwi al-Kābir* ..., hlm. 100.

ulama lainnya berpendapat bahwa *kafā'ah* bukanlah syarat lazim pernikahan. Menurut pendapat yang paling zahir menurut para ulama yang bermazhab *syāfi'i* bahwa *kafā'ah* adalah syarat lazim dalam perkawinan. Dalam setiap akad, tentu mempunyai syarat-syaratnya, termasuk akad nikah. Syarat-syarat tersebut di antaranya:

- 1) Syarat *in'iqād* (pelaksanaan), syarat ini harus dipenuhi di dalam rukun-rukun akad atau di dalam asasnya. Jika salah satu dari syaratnya tidak ada, maka menurut kesepakatan para ulama akad tersebut menjadi batal.
- 2) Syarat *ṣiḥah* (sah), syarat ini harus dipenuhi karena mempunyai konsekuensi *syar'ī* terhadap akad. Jika satu dari syarat tersebut tidak ada, maka menurut para jumur ulama akad tersebut menjadi batal.
- 3) Syarat *nafād* (terlaksana), yaitu syarat yang menentukan konsekuensi akad jika dilaksanakan, setelah syarat pelaksanaan dan sahnya terpenuhi. Jika satu syarat dari syarat *nafād* ini tidak ada, maka menurut ulama bermazhab *Hānaḥī* dan ulama yang bermazhab *Mālikī* akadnya *mauqūf* (ditangguhkan).
- 4) Syarat *luzūm* (kelanggengan), yaitu syarat yang menentukan kesinambungan dan kelanggengan akad. Jika salah satu dari syarat ini tidak ada, maka akad menjadi *jaiẓ* (boleh) atau tidak lazim. Maksudnya salah satu dari kedua belah pihak atau dari selain dari keduanya boleh membatalkan akad tersebut.¹²⁶

Dari penjelasan tersebut, menurut penulis *kafā'ah* dipandang sebagai syarat lazim suatu akad pernikahan yang dapat memberikan pemahaman bahwa akad pernikahan antara orang-orang yang tidak *kafā'ah* itu dibolehkan, namun akad pernikahan tersebut dianggap

¹²⁶Ibnu Qudāmah, *al-Muḥī*, cet. 1 (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1994), Jld. IX, hlm. 33.

tidak lazim sehingga masing-masing pihak dapat membatalkan akad tersebut.

Dalam kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Wahbah Zuhailī berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *kafā'ah* adalah keserasian antara suami isteri dalam hal kekayaan supaya keberlangsungan hidup berumah tangga dapat terjaga. Dalam kitab ini juga Wahbah Zuhailī menguraikan permasalahan *kafā'ah* secara terperinci, terutama ketika menjelaskan perbedaan dikalangan *fuqāhā'* dalam masalah *kafā'ah* sebagai syarat pernikahan. Wahbah Zuhailī menjelaskan bahwa ada dua pendapat dalam menentukan *kafā'ah* sebagai syarat pernikahan tersebut. Pendapat pertama mengatakan bahwa *kafā'ah* bukan merupakan syarat pernikahan baik syarat sah nikah maupun syarat luzum/lazim (syarat yang memungkinkan adanya fasakh).¹²⁷

Wahbah Zuhailī juga berpendapat, jika seorang perempuan menikah dengan laki-laki yang setara, maka akad pernikahan tersebut sah, namun para wali memiliki hak untuk merasa keberatan terhadap pernikahan tersebut dan memiliki hak untuk membatalkannya.¹²⁸

Menurut pendapat pertama ini, perkawinan seorang laki-laki dengan perempuan tetap sah walaupun keduanya tidak sekufu. Pendapat kedua adalah pendapat jumhur *fuqahā'* yang mengatakan bahwa *kafā'ah* adalah syarat lazim bukan syarat sah nikah. Menurut pendapat ini apabila seorang perempuan dinikahi laki-laki yang tidak sekufu dengannya, maka perkawinan tetap sah, tetapi untuk walinya berhak menolak akad itu untuk mencegah aib di antara mereka.

Menurut pendapat Wahbah Zuhailī lagi, Sekufu merupakan hak mempelai wanita dan para wali. Jika wali wanita itu hakim, maka wali tersebut tidak boleh menikahkan wanita dalam

¹²⁷ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* ..., hlm. 240.

¹²⁸ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* ..., hlm. 203.

perwaliannya dengan pria yang tidak sekufu, meskipun dia ridha. Jika seorang wanita minta dinikahkan dengan pria yang tidak sekufu, walinya tidak wajib menikahkan, meskipun pria tersebut memenuhi standar kesekufuan wanita dan wali berhak menentukan pria yang sekufu lainnya. Pria yang ditentukan oleh wali lebih utama untuk dinikahi jika wali itu wali *mujbir*. Jika bukan wali *mujbir*, wanitalah yang lebih utama untuk menentukannya.¹²⁹

Para *fuqāha'* sepakat bahwa *kafā'ah* merupakan hak perempuan dan para walinya, berikut penjelasannya:

- 1) Jika wali (ayah atau paman) atau para wali lainnya yang sederajat (saudara dan paman) menikahkan perempuan dalam perwaliannya dengan orang yang tidak sekufu dan atas kerelaan perempuan, maka sah pernikahannya tersebut. Sebab *kafā'ah* itu haknya perempuan dan para wali, jika mereka rela untuk membatalkannya, maka tidak dapat ditolak.¹³⁰
- 2) Jika wali yang paling dekat menikahkan perempuan dalam perwaliannya dengan orang yang tidak sekufu dan atas kerelaan si perempuan, maka wali yang jauh tidak memiliki hak untuk menolak karena tidak memiliki hak untuk menikahkan.
- 3) Jika salah satu dari wali yang sederajat menikahkan perempuan dalam perwaliannya dengan orang yang tidak sekufu dan atas kerelaan si perempuan tanpa kerelaan wali yang lainnya, maka pernikahannya dapat dibatalkan karena mereka memiliki hak dalam *kafā'ah*, maka kerelaan mereka seperti kerelaan si perempuan.¹³¹

¹²⁹Wahbah Zuhailī, *Fiqh Islām al-Imām al-Syāfi'ī* ..., hlm. 469.

¹³⁰Syamsuddin Muhammad Ibn Muhammad Khatīb Al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*..., hlm. 164

¹³¹Syamsuddin Muhammad Ibn Muhammad Khatīb Al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*..., hlm. 164.

Dapat dipahami dari pernyataan tersebut, sah dan tidaknya sah nikah tidak bergantung pada *kafā'ah*. Pernikahan tetap sah menurut hukum walaupun tidak sekufu antara suami dengan isteri. Hanya saja, bagi wali dan perempuan yang bersangkutan untuk mencari pasangan yang sepadan. Jika pernikahan yang tidak dilandasi *kafā'ah* maka terhadap para wali dan perempuan dalam perwaliaannya boleh membatalkan akad nikah itu dan boleh menggugurkan haknya.¹³²

al-Hasan al-Basri, as-Sauri, dan al-Karkhi berpendapat bahwa *kafā'ah* bukanlah faktor penting dalam perkawinan dan tidak termasuk syarat sah atau syarat lazim perkawinan. Menurut mereka, ketidakkufuan calon suami dan calon isteri tidak menjadikan penghalang kelangsungan perkawinan tersebut.¹³³ Alasan-alasan mereka berdasarkan firman Allah SWT dalam surat *al-Hujurat* ayat 13. Dari ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa semua manusia sama dalam hak dan kewajiban, tidak ada keistimewaan antara yang satu dengan lainnya kecuali dengan takwa. Dan mereka juga menyatakan bahwa penghormatan dan penghargaan terhadap darah seseorang dalam hukum pidana ialah sama saja. Jika yang membunuh adalah orang yang terhormat dan yang dibunuh adalah orang jelata, maka hukuman qishash tetap dijalankan. Jika kekufuan diterapkan dalam hukum pidana Islam, maka begitu pula ketentuan dalam perkawinan seharusnya tidak diterapkan.¹³⁴

Sedangkan Syamsudin Muhammad Bin Abdullah Az-Zarkasyi, seperti yang dikutip dalam kitab *Fiqh Al-Usrah Al-Muslimāh* mengatakan bahwa:

“*Kafā'ah* itu termasuk syarat sahnya perkawinan, artinya tidak sah perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang tidak sekufu, yang paling masyhur ialah pendapat yang

¹³²Ibnu Mas'ud dan Zainal Abidin S, *Fiqh Mazhab al-Syāfi'ī*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hlm. 261.

¹³³Wahbah Zuhailī, *Fiqh Islām al-Imām al-Syāfi'ī ...*, hlm. 673.

¹³⁴ Wahbah Zuhailī, *Fiqh Islām al-Imām al-Syāfi'ī ...*, hlm. 673.

mengatakan bahwa *kafā'ah* tidak termasuk syarat sahnya akad nikah. Sebab, *kafā'ah* merupakan hak bagi seorang wanita dan juga walinya, sehingga keduanya bisa saja menggugurkannya (tidak mengambilnya). Inilah pendapat sebagian besar ulama, diantaranya Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Hanafi. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Imam Ahmad ibnu Hanbal.¹³⁵

Seandainya *kafā'ah* adalah syarat untuk sahnya penikahan, maka pernikahan tidak sah tanpa adanya *kafā'ah*, namun di dalam kutipan di atas menjelaskan bahwa *kafā'ah* adalah syarat kelaziman seseorang untuk menentukan pasangan hidup. Tidak ada dalil yang secara jelas menyatakan bahwa *kafā'ah* menjadi syarat yang wajib dalam perkawinan. Imam mazhab yang empat (al-Hanafī, al-Syāfi'ī, al-Hambalī, dan al-Malikī) mempunyai kesamaan pendapat bahwa *kafā'ah* tidaklah wajib. Namun dalam penyampaian, *kafā'ah* terdapat perbedaan yang lebih rinci karena bagi wali menjadi suatu pertimbangan sebelum menikahkan anak perempuan dalam perwaliannya walaupun *kafā'ah* sama sekali tidak berkaitan dengan keabsahan nikah. Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syaṭṭā al-Dimyāti, sebagaimana dalam BAB I halaman 5, menyatakan bahwa *kafā'ah* diperhitungkan pada pernikahan, tetapi bukan untuk sahnya nikah, dan *kafā'ah* itu hak bagi perempuan dan walinya, maka terhadap keduanya boleh membatalkan *kafā'ah*.

Dari pernyataan tersebut, dapat dipahami bahwa *kafā'ah* merupakan hak bagi calon istri dan wali. Jika seorang wali menikahkan anak perempuan yang berada di bawah perwaliannya dengan laki-laki yang tidak sekufu, maka perempuan tersebut boleh menolak dan atau membatalkannya, begitu juga sebaliknya. Hal itu dikarenakan *kafā'ah* adalah hak di antara perempuan dan walinya. Seperti yang terdapat dalam hadis yang telah penulis sebutkan dalam BAB II (lihat dasar hukum *kafā'ah* halaman 48). Dalam hadis

¹³⁵Hasan Ayyub, *Fiqh Al-Usroh Al-Muslimāh* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009), hlm. 56.

tersebut ada tiga larangan hukum tersebut yang memiliki substansi yang sama, yakni tidak diperbolehkan untuk melakukannya. Poin **pertama**, tidak diperbolehkan menikahkan seorang perempuan kecuali oleh walinya. Hukum tidak boleh tersebut, seandainya perempuan tersebut dinikahkan oleh orang yang bukan walinya, maka dapat dipastikan pernikahan tersebut tidak sah. Begitu juga dalam poin yang **kedua**, yaitu tidak diperbolehkan menikahkan seorang perempuan, kecuali dengan yang sekufu, yakni apabila seorang perempuan menikah dengan laki-laki yang tidak sekufu atas pilihannya, sedangkan walinya tidak setuju, maka pernikahan tersebut dapat dibatalkan.

Kafā`ah dalam perkawinan juga menjadi faktor yang dapat mendorong terciptanya kebahagiaan suami istri, dan lebih menjamin keselamatan perempuan dari kegagalan atau kegoncangan rumah tangga. *kafā'ah* dianjurkan oleh Islam dalam memilih calon suami istri, tetapi tidak menentukan sah atau tidaknya perkawinan. *Kafā'ah* adalah hak bagi wanita dan walinya. Karena suatu perkawinan yang tidak seimbang, serasi atau sesuai maka menimbulkan problema berkelanjutan, dan besar kemungkinan menyebabkan terjadinya perceraian, oleh karna itu boleh dibatalkan.¹³⁶

Rasio sepasang suami isteri akan bahagia dan harmonis jika ada kekufu'an antara keduanya. *Kafā'ah* diukur dari pihak perempuan bukan dari pihak laki-laki, karena biasanya pihak perempuan yang mempunyai derajat tinggi akan merasa terhina bila menikah dengan laki-laki yang berderajat rendah. Berbeda dengan laki-laki, ia tidak akan merasa hina bila ia menikah dengan perempuan yang berderajat rendah darinya. Apabila seorang perempuan yang berderajat tinggi menikah dengan laki-laki yang lebih rendah derajatnya, berdasarkan adat kebiasaan, si isteri akan merasa malu dan hina dan si suami seharusnya menjadi kepala

¹³⁶Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat* (Jakarta :Kencana, 2008), hlm. 97.

rumah tangga yang dihormati akan menjadi rendah dan merasa kurang pantas berdiri sejajar dengan si isteri, dan pada akhirnya, keharmonisan dan kebahagiaan rumah tangga yang merupakan tujuan utama perkawinan tidak akan tercapai.¹³⁷

Menurut Abī Husain al-Māwaridī, hadis tersebut memberikan penjelasan bahwa *kafā'ah* ditentukan oleh pihak perempuan dan walinya dalam perkawinan.¹³⁸ Jika wali atau anak perempuan tidak menyetujui pernikahan tersebut, maka boleh dicegah atau dilarang supaya tidak terjadi pernikahan fasid.

Kafā'ah dinilai sebagai aktualisasi terhadap pertimbangan kriteria agama, pekerjaan, keturunan (nasab), dan harta. Tujuan mempertimbangkan kriteria-kriteria tersebut supaya tidak terjadinya ketimpangan dan tidak sebanding sehingga merasa tidak cocok dalam membangun sebuah rumah tangga. Al-Ramlī mengatakan bahwa urgensi *kafā'ah* ialah untuk menolak aib yang mungkin terjadi dalam sebuah pernikahan. Aib dianggap dapat menimbulkan hal yang menyebabkan ketidak harmonisan antara suami dan istri.¹³⁹

Urgensitas *kafā'ah* sebagaimana yang penulis paparkan di atas adalah hak yang diberikan oleh syarak kepada anak perempuan dan walinya. Oleh karena itu, hak *kafā'ah* sepenuhnya diserahkan kepada perempuan dan juga diserahkan kepada wali perempuan. Menurut *fiqh syāfi'iyyah*, bila terjadi pernikahan yang tidak sekufu dengan adanya izin dan rela dari wali terhadap perempuan yang berada dalam perwaliaannya, maka pernikahan tersebut tidak dapat dibatalkan.

Wahbah az-Zuhailī berpendapat, para wali memiliki hak untuk merasa keberatan terhadap pernikahannya dan memiliki hak untuk membatalkan pernikahan itu untuk mencegah timbulnya rasa

¹³⁷ Wahbah Zuhailī, *Fiqh Islām al-Imām al-Syāfi'ī* ..., hlm. 674.

¹³⁸ Abī Husain al-Māwaridī, *al-Hāwi al-Kābir* ..., hlm. 100.

¹³⁹ Syamsuddin Muhammad ibn Al-'Abbās ibn Hamzāh Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *al-Nihāyah*..., hlm. 251.

malu diri dari mereka, kecuali jika para wali tidak menggunakan hak keberatan terhadap pernikahan, itu menjadi lazim.¹⁴⁰ Wahbah Zuhailī juga menambahkan, para *fuqāha'* sepakat bahwa *kafā'ah* merupakan hak perempuan dan para walinya. Jika perempuan kawin dengan orang yang tidak setara, maka walinya berhak untuk menuntut pembatalan perkawinan. Jika walinya mengawinkan dengan laki-laki yang tidak setara, maka ia juga memiliki hak untuk membatalkan karena ini merupakan pilihan akibat kekurangan yang dimiliki orang yang memiliki akad. Pilihan ini meyerupai pilihan dalam jual beli.¹⁴¹

Sedangkan menurut Abī Husain al-Māwaridī, jika terjadi pernikahan yang tidak sekufu, ada tiga hal yang perlu diperhatikan. Ketiga hal tersebut adalah sebagaimana yang tercantum dalam keterangan sebagai berikut:

ونكحت المرأة غير كفاء لم يحل نكاحها من ثلاثة اقسام: احدها أن يكون قد رضيته الزوجة وكرهه الأولياء, فالنكاح باطل على ما قدمناه اعتبارا بحقوق الأولياء. والقسم الثاني ان يكون قد رضيه الأولياء وكرهه الزوجة, فالنكاح باطل اعتبارا الحقها فيه حتى لا يعرھا من لا يكافئھا. والقسم الثالث ان يكون قد رضيته الزوجة والأولياء, فالنكاح جاز.¹⁴²

Artinya: Perempuan yang menikah tidak sekufu, maka pernikahan tersebut tidak dibolehkan. Dan pernikahan tersebut tidak terlepas dalam tiga kategori, pertama; Jika anak perempuan setuju sedangkan walinya tidak setuju, maka pernikahan tersebut dapat dibatalkan karena ada hak wali. Kedua; Jika wali setuju, sedangkan perempuan tidak setuju, maka pernikahan tersebut juga dapat dibatalkan karena ada hak perempuan. Ketiga; Jika wali dan perempuan sama-sama rela, maka pernikahan tersebut dapat dilakukan.

¹⁴⁰ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* ..., hlm. 218.

¹⁴¹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* ..., hlm. 220.

¹⁴² Abī Husain al-Māwaridī, *al-Ḥāwi al-Kābir* ..., hlm. 105.

Berdasarkan penjelasan Abī Husain al-Māwaridī tersebut, hubungan antara seorang wali dengan anak perempuan sangat menentukan akad pernikahan. Jika seorang perempuan mengawinkan dirinya sendiri dengan laki-laki yang tidak sekufu, dan walinya merelakan perkawinan tersebut, maka pernikahan tersebut tidak ada jalan untuk dibatalkan. Di sisi lain menurut Abī Husain al-Māwaridī, *kafā'ah* adalah perbuatan yang diperhitungkan dan mempunyai sandaran dari Rasulullah SAW seperti hadis-hadis di atas, yaitu perintah terhadap wali dan perempuan yang ada di bawah perwaliannya untuk menikah dengan laki-laki yang sekufu, Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī mengatakan:

الكفاءة حق للمرأة فإن زوجها بغير كفاء وليها المنفرد برضاها, أو أحد الأولياء برضاها ورضى الباقيين, صح النكاح, فالكفاءة ليست شرطاً للصحة.¹⁴³

Artinya: *Kafā'ah* adalah hak perempuan, maka jika dinikahkan perempuan oleh walinya dengan laki-laki yang tidak sekufu, sedangkan perempuan tersebut merelakannya, maka nikah tersebut sah karena *kafā'ah* bukanlah sebuah syarat untuk sah nikah.

Dapat dipahami bahwa menurut pendapat para ulama yang bermazhab *syāfi'i*, *kafā'ah* hanya sebatas syarat lazim nikah, bukan syarat sah nikah. Maka ketentuan dari perempuan dan walinya sangat menentukan keabsahan nikahnya. Dalam arti kata keduanya harus sama-sama mempunyai kerelaan walaupun pernikahan tersebut tidak dilandasi oleh *kafā'ah*.

2.5. Konsep *Fiqh Syāfi'iyyah*

Mengenai konsep *fiqh syāfi'iyyah*, penulis dapat mengangkat empat amalan ibadah yang ditinjau menurut *fiqh syāfi'iyyah*. Pengamalan tersebut antara lain, jumlah rakaat shalat tarawih, azan

¹⁴³Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, *Rauzah al-Ṭālibīn...*, hlm. 84.

dua kali dalam pelaksanaan salat Jumat, melakukan qunut dalam salat subuh, dan zikir secara berjamaah yang dilakukan dengan suara lantang atau keras sehingga dapat dijadikan sebagai *starting poin* dalam penelitian. Berikut ini, penulis menguraikan empat bentuk amalan ibadah tersebut dengan mengikuti hukum dan tata cara yang telah ditetapkan menurut *fiqh syāfi'iyah*.

1.5.1 Jumlah rakaat salat tarawih

Pelaksanaan ibadah salat tarawih, merupakan salah satu ibadah di malam bulan Ramadan. Amalan salat tarawih tersebut dipahami melalui hadis Rasulullah SAW dan pengamalan para sahabat dan disepakati oleh ulama di kalangan ulama-ulama yang bermazhab *syāfi'ī*.

Tarawih berasal dari bahasa Arab yang artinya menyenangkan. Oleh karena di dalam salat tarawih terdapat waktu untuk beristirahat sejenak di antara dua-dua rakaat, maka dinamai salat tarawih.¹⁴⁴ Tarawih bentuk jamak dari *tarwiḥah*, artinya sekali istirahat, asalnya adalah nama untuk duduk. Nama tersebut diberikan untuk salat berjamaah di malam-malam Ramadan, karena mereka mula-mulanya berkumpul untuk salat, beristirahat di antara dua kali salam.¹⁴⁵ Kalau disatukan kata salat dengan tarawih, maka menjadi satu nama ibadah. Jadi salat tarawih adalah suatu nama ibadah yang dikerjakan khusus di malam-malam pada bulan Ramadan yang dilaksanakan dengan dua-dua rakaat. Tiap-tiap empat rakaat diberikan waktu jeda untuk beristirahat.

Dengan demikian, secara sederhana didefinisikan bahwa salat tarawih adalah semua salat yang ditunaikan sesudah salat insya dengan sunnat rawatibnya hingga menjelang waktu subuh, termasuk salat *lail* (malam) yang dikerjakan di bulan Ramadan. Dengan kata

¹⁴⁴Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih* (Jakarta: CV Mulja, t.th), hlm. 197.

¹⁴⁵Abdullah bin Hijāzī Asy-Syarqāwī, *Fath Al-Mubdī: bi Syarh Mukhtaṣar Az-Zabīdī*, Juz II, (t.t, t.tp., t.th), hlm. 165.

lain salat tarawih merupakan satu cara pengabdian atau peribadatan sunat yang dijalankan oleh setiap orang yang beriman di bulan Ramadan pada waktu malam. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Ahmad Ibnu Hajar al-Asqalānī sebagai berikut:

سميت الصلاة في اجمعت في ليالي رَمَضَانَ التراويح لإنهم
أول ما اجتمعوا عليها كانوا يستريحون بين كل تسلمتين¹⁴⁶

Artinya: Salat jamaah yang dilaksanakan pada setiap malam bulan Ramadan dinamai tarawih karena para sahabat pertama kali melaksanakannya, beistirahat pada setiap dua kali salam.

Pada zaman Rasulullah SAW, istilah tarawih belum dikenal dan dalam hadis-hadisnya juga tidak pernah menyebut kata-kata tarawih. Semua betuk ibadah sunat yang dilaksanakan pada malam hari, lebih terkenal disebut *qiyām* Ramadan. Dalam riwayat hadis yang sahih mengatakan salat *qiyām* Ramadan yang dilakukan berjamaah di zaman Rasulullah SAW hanya beberapa malam saja. Beliau melaksanakan salat *qiyām* Ramadan hanya dalam 2 (dua) atau 3 (tiga) kali. Kemudian beliau tidak melanjutkan pada malam-malam berikutnya karena khawatir akan menjadi ibadah yang diwajibkan. Seperti yang terdapat pada keterangan hadis sebagai berikut:

عن عائشة رضي الله عنها, أن رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ذات ليلة فصلي بصلاته ناس ثم صلي منا لقابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة فلم يخرج اليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما أصبح قال قد رأيت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج اليكم إلا أنني خشيت أن تفرض عليكم قال و ذلك في رَمَضَانَ (صحيح مسلم)

Artinya : Dari Siti Aisyah sesungguhnya Rasulullah SAW pada satu malam salat di Masjid, maka para sahabat mengikuti

¹⁴⁶Ahmad Ibnu Ali Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bāri Syarh al-Bukhāri* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), vol. IV, hlm. 778.

beliau, kemudian beliau salat pada malam berikutnya, para sahabat yang ikut berjamaah menjadi semakin banyak. Selanjutnya pada malam ketiga atau keempat para sahabat berkumpul ternyata Rasulullah SAW tidak keluar menemui mereka. keesokan harinya beliau berkata: “Aku mengetahui apa yang kalian lakukan tadi malam. Tidak ada yang menghalangiku keluar menemui kalian selain dari kekhawatiranku kalau-kalau salat itu diwajibkan atas kalian”. Yang demikian itu terjadi di bulan Ramadan.

Hadis tersebut dapat dimaknai bahwa Rasulullah SAW tidak pernah melakukan salat tarawih kecuali hanya 2 (dua) atau 3 (tiga) kali saja, dan itupun dilakukan di Masjid, bukan di rumah. Bagaimana mungkin Aisyah ra meriwayatkan hadis tentang salat tarawih Rasulullah SAW ? lagi pula, istilah salat tarawih juga belum dikenal di masa Rasulullah SAW. Salat tarawih bermula pada masa Umar bin Khatab ra, karena pada bulan Ramadan orang berbedabeda, sebagian ada yang salat dan ada yang tidak salat, maka Umar ra menyuruh agar umat Islam berjamaah di Masjid dengan imamnya Ubay bi Ka’ab.¹⁴⁷

Itulah yang kemudian populer dengan sebutan salat tarawih, artinya istirahat, karena mereka melakukan istirahat setiap selesai melakukan 4 (empat) rakaat dengan dua salam, dan Umar ra berkata: inilah sebaik-baik *bid’āh*. Mengenai jumlah rakaatnya, al-Syāfi’ī memberi pendapat bahwa:

فأما قيام شهر رمضان فصلاة المنفرد أحب إلي منه ورأيهم
بالمدينة يقومون بتسع وثلاثين، وأحب إلي عشرون؛ لأنه روي عن
عمر وكذلك يقومون بمكة ويوترون بثلاث¹⁴⁸

¹⁴⁷Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah* (Jakarta : Cakrawala Publishing, 2011), jid I. hlm. 358.

¹⁴⁸ Muhammad Idrīs al-Syāfi’ī, *al-Umm...*, hlm. 167.

Artinya: Salat malam bulan Ramadhan itu sendiri lebih saya sukai. Ketika di Madinah, saya melihat mereka shalat 36 rakaat, sedangkan saya suka 20 rakaat. Karena itulah yang diriwayatkan dari Umar bin Khattab. Mereka di Makkah shalat seperti itu, dan witr 2 rakaat.

Sedangkan menurut ulama yang bemazhab *syāfi'ī*, di antaranya Zainuddīn al-ālībarī, menyatakan bahwa:

وَصَلَاةُ التَّرَاوِيحِ سُنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ وَهِيَ عَشْرُونَ رَكْعَةً بَعَثَ تَسْلِيمَاتٍ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ لِحَبْرٍ مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُمَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَيَجِبُ التَّسْلِيمُ مِنْ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ فَلَوْ صَلَّى أَرْبَعًا مِنْهُ الْبِتَّسْلِيمَةَ لَمْ تَصِحَّ¹⁴⁹

Artinya: Salat tarawih hukumnya sunat *muakkād* yang dilakukannya 20 (dua puluh) rakaat dengan 10 (sepuluh) kali salam. Salat tarawih dilakukan pada setiap malam di bulan Ramadhan. Hal tersebut berdasarkan hadis; barang siapa melaksanakan (salat tarawih) di malam Ramadhan yang dilandasi oleh iman dan usaha, maka diampuni segala dosa yang telah dilakukan dan diwajibkan salam dari setiap dua rakaat. Jadi melakukan salat tarawih dengan dilakukan 4 (empat) rakaat dengan satu kali salam hukumnya tidak sah.

Pendapat Zainuddīn al-Malībarī tersebut, dapat dipahami bahwa hukum melakukan salat tarawih adalah sunat *muakkād*. Sedangkan jumlah rakaatnya ialah 20 (dua puluh) dengan dilakukan setiap dua rakaat satu kali salam. Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī dalam kitab *Syarah al-Muḥazzab* mengatakan:

مذهبنا أنها عشرون ركعة بعشر تسليمات غير الوتر وذلك خمس ترويحات والترويحة أربع ركعات بتسلمتين هذا مذهبنا وبه قال أبو حنيفة وأصحابه وأحمد وداود وغيرهم ونقله القاضي عن جمهور العلماء وحكي أن الاسود بن مزيد كان يقوم بأربعين ركعة ويوتر

¹⁴⁹Zainuddīn al-Malībarī, *Fathul Mu'īn* (Beirut: Dar al Fikr, t.t.), Jld. I, hlm. 360.

بسبع وقال مالك التراويح تسع ترويحيات وهى ستة وثلاثون ركعة
غير الوتر واحتج بأن أهل المدينة يفعلونها هكذا¹⁵⁰

Artinya: Dalam mazhab kita (*Syāfi'ī*) jumlah rakaat tarawih adalah 20 (dua puluh) rakaat dengan sepuluh kali salam dan hal ini tidak termasuk witr. Dan demikian lagi lima kali istirahat dari tiap-tiap empat rakaat dengan dua kali salam, ini berdasarkan mazhab kita. Ini berdasarkan pendapat Abu Hanifah pula dan pengikut-pengikutnya, pendapat Imam Ahmad, Imam Daud, dan Imam Mujtahid lainnya. Sedangkan al-Qadhi berpegang pada pendapat mayoritas ulama. Dan diceritakan bahwa al-Aswad bin Mazīd mengerjakan salat dengan empat puluh rakaat dan mengerjakan salat witr dengan 7 (tujuh) rakaat. Sedangkan menurut al-Malik, salat tarawih terdiri dari Sembilan kali istirahat, yakni tiga puluh enam rakaat selain witr. Landasan al-Malik tersebut mengikuti perbuatan penduduk Madinah.

Maksud penduduk Madinah ialah orang-orang yang berada di Madinah walaupun bukan penduduk asli Madinah. Seperti pendapat di bawah ini:

والمراد بهم من وجد فيها أو في مزارعها ونحوها في ذلك
الوقت وإن لم يكن مقيماً بها والعبارة في قضائها بوقت الأداء فمن
فاتته وهو في المدينة فله قضاؤها ولو في غير المدينة ستاً و ثلاثين
أو وهو في غير المدينة عشرين¹⁵¹

Artinya: Maksud dengan penduduk Madinah adalah orang-orang yang berada di Madinah, diperkebunan, dan seumpamanya pada waktu pelaksanaan tarawih sekalipun tidak bermukim di sana. Hal yang menjadi tolok ukur untuk *qadhā'* adalah seseorang pada waktu yang ditetapkan. Maka orang-orang yang tidak sempat

¹⁵⁰Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, *al-Majmū' Syarh al-Muhazzab* ..., hlm. 81.

¹⁵¹Jalaluddīn Muhammad Bin Ahmād al-Maḥallī, *Hāsyiatāni Qulyūbi wa 'Amīrah* (Beirut: Maktabah Islāmiyyah, t. th), hlm. 249.

melakukan tarawih saat berada di Madinah boleh meng-*qadhā*'nya. Sedangkan orang-orang yang tidak berada di Madinah, melakukannya sebanyak 36 (tiga puluh enam) rakaat atau 20 (dua puluh) rakaat.

Dapat dipahami dari pendapat tersebut, semua mazhab empat, sepakat bahwa jumlah rakaat tarawih ialah 20 (dua puluh) rakaat, bahkan penduduk Madinah pun sepakat dan mempraktikkan sesuai dengan pendapat ulama mazhab. Hanya saja mereka menambahkannya menjadi 36 (tiga puluh enam) rakaat untuk mengimbangi kelebihan yang diperoleh penduduk Makkah yang berkesempatan melakukan tawaf pada celah-celah salat tarawih.

1.5.2 Azan dua kali pada pelaksanaan salat Jumat

Azan merupakan seruan dengan menggunakan kalimat keagungan Allah SWT yang tujuannya untuk memberitahukan waktu masuk salat dan menyeru orang untuk melakukan salat. Ibrāhīm al-Bajūri memberikan definisi azan sebagai berikut:

الْأَذَانُ وَهُوَ لُغَةً الْإِعْلَامُ وَشَرْعًا ذِكْرٌ مَخْصُوصٌ لِلْإِعْلَامِ
بِدُخُولِ وَقْتِ صَلَاةٍ مَفْرُوضَةٍ¹⁵²

Artinya: “Azan secara etimologi adalah memberitahukan. Dan secara terminologi adalah menyebutkan kata-kata yang khusus untuk memberitahukan masuknya waktu salat wajib.”

Menurut Sulaiman Rasyid, yang dimaksud dengan azan ialah “memberitahukan”, yakni memberitahukan bahwa waktu salat telah tiba dengan lafaz yang ditentukan oleh syarak. Dalam lafaz azan tersebut terdapat pengertian yang mengandung beberapa maksud penting, yaitu sebagai akidah, adanya Allah SWT yang bersifat esa, tidak ada sekutu bagi-Nya, serta menerangkan bahwa Nabi Muhammad SAW utusan-Nya, diajak mentaati perintah-Nya

¹⁵²Ibrāhīm al-Bajūri, *Hāsyiah al-Bajūri 'Ala Ibn Qāsim al-Ghazi* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2007), hlm. 160.

yakni mengerjakan salat. Kemudian diajak pula pada kemenangan dunia dan akhirat, dan akhirnya diakhiri dengan kalimat tauhid.¹⁵³

Membahas perkara azan, tentu tidak jauhnya adalah untuk mengerjakan salat, sedangkan salat dalam agama Islam ialah ibadah yang wajib dikerjakan oleh umat Islam, sesuai dengan firman Allah SWT:

يأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فأسعوا الي ذكر
الله و ذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون

Artinya: Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jumat, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui (QS: *Al-Jumū'ah* [62] :9)

Allah SWT menerangkan dalam ayat tersebut, bahwa tinggalkanlah jual beli apabila telah dikumandangkan azan di hari Jumat. Maka kaum muslimin wajib bersegera memenuhi panggilan muazin itu dan meninggalkan semua pekerjaannya. Ayat tersebut juga menandakan bahwa azan pertama kali disyariatkan di Madinah. Perintah azan juga telah dijelaskan dalam hadis Bukhari Muslim, yaitu:

عن مالك ابن الحويرث أن النبي قال إذ حضرت الصلاة
فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم (رواه أحمد و البخاري و
مسلم)¹⁵⁴

Artinya: Dari Malik bin Al-Huwairits, sesungguhnya Nabi SAW bersabda, "Apabila waktu shalat telah tiba, maka hendaklah salah seorang di antara kamu azan untuk (shalat) mu, dan hendaklah yang tertua di antara kamu

¹⁵³Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam* (Bandung, Sinar Baru Algensindo, 2015), hlm. 53

¹⁵⁴ Muhammad bin Alī al-Syaukāni, *Nailul Auṭār min Asrāri Muntaqī al-Akhbār* (Beirut: Dār Ibn al-Jauzī, t.th), juz.II, hlm. 37.

bertindak sebagai imam bagi kamu". (HR. Ahmad, Bukhārī dan Muslim).

Dalam pelaksanaannya, lafaz-lafaz azan dibaca dua kali kecuali takbir yang dibaca pada permulaan azan sebanyak empat kali, dan satu kali lafaz tauhid yang di baca pada akhir azan. Perbedaan yang sering terjadi perdebatan ialah azan Jumat yang dilakukan sebanyak dua kali. Azan pertama dilakukan sebelum *khātib* naik mimbar, dan azan kedua dilakukan ketika *khātib* sudah naik mimbar.

Azan Jumat dua kali juga didasari oleh satu dalil di mana pada masa Ustman bin Affan ra memandang bahwa umat Islam semakin banyak melaksanakan ibadah salat Jumat sehingga diperlukan adanya azan Jumat lebih dari satu kali. Pendapat tersebut terdapat dalam hadis berikut:

سَمِعْتُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدٍ يَقُولُ إِنَّ الْأَذَانَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ كَانَ أَوَّلُهُ فِي ,
 عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم و أبي بكر و عمر رضي الله
 عنهما حين يجلس الإمام يوم الجمعة على المنبر فلما كان في خلافة
 عثمان رضي الله عنه وكثروا أمر عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث
 فأذان به على الزوراء فنبت الأمر على ذلك¹⁵⁵

Artinya: Saya mendengar dari Saib bin Yazid, beliau berkata “sesungguhnya azan di hari Jumat pada asal muasalnya terjadi pada masa Rasulullah SAW, masa Abubakar ra, dan masa Umar ra manakala imam telah duduk di atas mimbar. Manakala ketika kepemimpinan Usman ra dan orang Islam sudah banyak, maka Umar ra memerintahkan agar dilakukan azan pada hari Jumat sebanyak 3 (tiga) kali, maka dilakukanlah azan di *zaurā'* (nama pasar) sehingga perbuatan tersebut dipraktikkan hingga sekarang.

Maksud azan 3 (tiga) kali dalam teks tersebut, azan pertama dilakukan sebelum ketika masuk waktu salat, azan kedua adalah

¹⁵⁵Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*..., hlm. 865.

azan setelah *khātib* naik ke mimbar dan azan ketiga adalah *iqāmah*. Jadi dapat dipahami dari hadis tersebut, pada dasarnya pada masa Rasulullah SAW, azan Jumat dilakukan sebanyak satu kali, namun pada masa Usman bin Affan ra azan Jumat disyariatkan dua kali. Bahkan al-Syāfi’ī sendiri pada pendapatnya berpegang pada perbuatan Rasulullah SAW yaitu sebanyak satu kali, al-Syāfi’ī berkata:

قال الشافعي: وأيهما كان فالأمر الذي على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم أحب إلي¹⁵⁶

Artinya: “Al-Syāfi’ī berkata: apa yang diamalkan pada masa Rasulullah SAW masih hidup lebih aku sukai.”

Ungkapan tersebut secara literal tidak bisa dipahami bahwa al-Syāfi’ī menganggap sesat mereka yang melaksanakan salat Jumat dengan dua kali azan. Hal ini dikarenakan ungkapan tersebut hanyalah salah satu bentuk ekspresi kecintaan yang berlebihan terhadap salah satu dari dua hal yang sama-sama dicintai. Bukti nyata dapat dilihat dari redaksi *أحب إلي* yang terdapat dalam ungkapan al-Syāfi’ī tersebut. Selain itu terdapat sebuah ungkapan umum dari al-Syāfi’ī yang tidak terlalu mempersoalkan jumlah bilangan azan dalam kedudukannya sebagai sunnah-sunnah salat, karena hal itu menurut beliau tidak akan mempengaruhi sah atau tidaknya salat seseorang. Berikut pendapat al-Syāfi’ī:

قال الشافعي: وليس في الأذان شيء يفسد الصلاة لأن الأذان ليس من الصلاة إنما هو دعاء إليها وكذلك لو صلى بغير أذان كرهت ذلك له ولا إعادة عليه¹⁵⁷

Artinya: Al-Syāfi’ī berkata: azan bukanlah sesuatu yang mempengaruhi sah atau tidaknya salat, karena azan pada dasarnya bukanlah bagian dari salat. Namun azan hanyalah seruan untuk melaksanakan salat. Oleh sebab

¹⁵⁶Muhammad Idrīs al-Syāfi’ī, *al-Umm...*, hlm. 195.

¹⁵⁷Muhammad Idrīs al-Syāfi’ī, *al-Umm...*, hlm. 195.

itu, seandainya ada orang yang salat tanpa mengumandangkan azan, aku memakruhkan hal itu buat dia, namun salatnya tidak perlu diulang.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa al-Syāfi'ī tidak pernah menganggap sesat mereka yang mengumandangkan azan Jumat sebanyak dua kali, hanya saja beliau lebih menyukai praktik azan yang dilakukan Rasulullah SAW ketimbang ijhtihad legal yang dilakukan oleh Ustman bin Affan ra.

Di sinilah Zainuddīn al-Malībarī, berpendapat bahwa sunnah mengumandangkan azan dua kali.

وَيُسْنُ أَذَانَ لِصُحِّحٍ وَاجِدٍ قَبْلَ الْفَجْرِ وَآخِرِ بَعْدَهُ فَإِنْ اقْتَصَرَ
فَالأُولَى بَعْدَهُ, وَأَذَانَ لِلْجُمُعَةِ أَحَدُهُمَا بَعْدَ صُعُودِ الْخَطِيبِ الْمُنْبَرِ
وَالْآخَرُ الَّذِي قَبْلَهُ¹⁵⁸

Artinya: Disunnahkan dua kali azan pada ketika subuh yakni sebelum dan sesudah terbit fajar. Jika hanya mengumandangkan azan satu kali, maka yang lebih utama dilakukan adalah setelah fajar. Dan disunnahkan dua kali azan untuk salat Jumat, salah satunya setelah *khātib* naik ke mimbar dan satu kali lagi dilakukan sebelumnya.

Pendapat Zainuddīn al-Malībarī tersebut dikuatkan oleh Ibnu Ḥajar yang mengatakan bahwa praktik azan dua kali ini dilakukan oleh semua umat Islam ketika itu (masa Ustman bin Affan ra), bahkan praktik tersebut bukan hanya di Madinah tetapi juga dipraktikkan oleh seluruh umat Islam. Ahmad Ibnu Ḥajar al-Asqalānī, *Fathul Bāri Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, berpendapat:

والذي يظهر أن الناس أخذوا بفعل عثمان في جميع البلاد إذ
ذاك لكونه خليفة مطاع الأمر¹⁵⁹

¹⁵⁸Zainuddīn al-Malībarī, *Fathul Mu'īn*..., hlm. 15.

¹⁵⁹Ahmad Ibnu Ḥajar al-Asqalānī, *Fathul Bāri Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ..., hlm. 394.

Artinya: “Dapat dipahami bahwa, sesungguhnya orang-orang telah melakukan dengan apa yang telah dilakukan oleh Usman Ustman bin Affan ra yang merupakan seorang khalifah yang harus dipatuhi perintahnya.”

Berdasarkan dalil pendukung tersebut, menjadi dalil bagi ulama *syāfi’ī*, bahwa azan Jumat dua kali sudah mulai dilakukan sejak Usman bin Affan ra. Jadi menurut penulis, azan Jumat satu kali dan dua kali merupakan perbuatan yang sama-sama dapat diamalkan oleh masyarakat dan tidak boleh mensesatkan satu sama lain, karena al-Syāfi’ī ulama-ulama pengikutnya sendiri membenarkan bilangan azan tersebut, baik azan satu kali maupun dua kali, walaupun al-Syāfi’ī sendiri lebih mencintai azan satu kali. Menurut penulis sendiri, sesuatu yang sudah mempunyai dalil dan pendapat-pendapat ulama, maka perbuatan tersebut tidak boleh diabaikan dan tetap boleh diamalkan yang tujuannya untuk melaksanakan syariat Islam.

1.5.3 Qunut subuh

Qunut secara bahasa bermakna doa, berdiri dalam salat, berdiam diri dalam salat. Menurut al-Hafiz al-Iraqi dalam buku *Kuliah Ibadah*, qunut itu ada 10 macam maknanya; (1) doa, (2) khusyuk, (3) ibadah, (4) taat, (5) mengerjakan taat, (6) mengakui diri hamba Allah SWT, (7) diam dengan tekun dalam salat, (8) berdiam diri dalam sembahyang, (9) lama berdiri dalam salat, (10) tetap dalam taat.¹⁶⁰

Menurut istilah, qunut adalah beberapa kalimat yang bersifat doa yang dibaca ketika iktidal (berdiri setelah bangun dari rukuk) sesudah membaca lafaz “*sami ’allāhu liman hamidah*” pada rakaat

¹⁶⁰Muhammad Hasbie Ash Shiddieqi, *Kuliah Ibadah* (Semarang, PT. Pustaka Rizki Putra, 2000), hlm. 16.

terakhir salat subuh atau salat witr yang dilakukan setelah pertengahan bulan Ramadan.¹⁶¹

Dari pengertian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa kunut merupakan beberapa kalimat atau ucapan yang diucapkan pada ketika berdiri sesudah melakukan iktidal pada rakaat kedua dalam mengerjakan ibadah salat subuh. Adapun salah satu hadis yang menjadi dalil qunut subuh ialah:

كان النبي صلى الله عليه وسلم يقنت في صلاة الصبح وفي وتر الليل بهؤلاء الكلمات اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما أعطيت وقني شرما قضيت فإنك تقضي ولا يقضى عليك أنه لا يذل من واليت تباركت ربنا وتعاليت (رواه مسلم)¹⁶²

Artinya: Nabi SAW telah melakukan qunut pada salat subuh dan pada salat witr dengan membaca doa. Wahai Allah, tunjuki aku ke dalam golongan orang yang telah Engkau tunjuki. Sejahterakanlah aku ke dalam golongan orang yang telah Engkau sejahterakan. Sayangilah aku ke dalam golongan orang yang telah Engkau sayangi. Berkahilah untukku apa yang telah Engkau beri. Lindungilah aku dari kejelekan yang telah Engkau tentukan. Sesungguhnya Engkaulah yang menentukan, bukan Engkau yang ditentukan. Dan telah Engkau musuhi. Semoga Engkau bertambah berkah wahai Tuhan kami, dan semoga bertambah luhur.

Para ulama lintas mazhab berbeda pendapat terhadap amalan qunut subuh. Ulama yang bermazhab *hanāfiyah* dan yang ulama bermazhab *hānabilah* tidak sunnah melakukan qunut subuh. Sedangkan ulama yang bermazhab *syāfi'ī* dan ulama yang

¹⁶¹Abdul Rohman, *unut Subuh: Masalah Kilafiyah Perspektif Fiqiyah dan Studi Hadis* (Bandung: Trigenda Karya, 1994), hlm. 3.

¹⁶²Al-Hadis, Sunan Al Baihaqi, CD Room Software, *Mausū'atul Hadis Nabawiyah Asy-syārif, Aṣāhahu Wassunan Walmusānitu*, Kitab Salat I, Bab Do'a Qunut, no. hadis. 2959.

bermazhab *mālikī* menganggapnya sunnah meskipun dua ulama mazhab tersebut berbeda teknis dalam melakukannya. Ulama yang bermazhab *syāfi'i* melakukan qunut sesudah iktidal rakaat kedua, sedangkan ulama yang bermazhab *mālikiyyah* melakukan qunut sebelum rukuk. Dalam kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, dijelaskan:

يندب القنوت في الصلاة لكن الفقهاء اختلفوا في تحديد الصلاة التي يقنت فيها على أراء فقال الحنفية والحنابلة يقنت في الوتر قبل الركوع عند الحنفية وبعد الركوع عند الحنابلة ولا يقنت في غيره من الصلوات وقال المالكية والشافعية يقنت في صلاة الصبح بعد الركوع و الأفضل عند المالكية قبل الركوع و يكره عند المالكية على الظاهر القنوت في غير الصبح¹⁶³

Artinya: Disunnahkan melakukan qunut dalam salat, para *fuqahā'* berbeda pendapat pada batasan-batasannya dalam salat. Menurut ulama yang bermazhab *hanāfi* dan ulama yang bermazhab *hānabilah*, sunah melakukan qunut hanya pada salat witr. Menurut ulama yang bermazhab *hanāfi*, qunut dilakukan sebelum rukuk, sedangkan menurut ulama yang bermazhab *hanāfi*, melakukan qunut sesudah rukuk. Dan menurut ulama yang bermazhab *hānabilah* tidak boleh melakukan qunut pada selain salat witr. Ulama yang bermazhab *syāfi'i* dan *mālikī* berpendapat, sunah melakukan qunut pada salat subuh setelah rukuk, dan menurut ulama yang bermazhab *mālikī* lagi, makruh melakukan qunut pada selain salat subuh.

Al-Syāfi'i sendiri berpendapat disunnahkan qunut ketika iktidal kedua pada salat subuh, yakni setelah mengangkat kepala pada rakaat kedua dan tidak hanya mengkhususkan qunut *nazilah* saja. Bahkan al-Syāfi'i menjadikan qunut subuh adalah salah satu kewajiban (*wajibatu al-ṣalāh*) dalam salat sehingga ketika

¹⁶³Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* ..., hlm. 172.

seseorang tidak qunut, maka ia diwajibkan untuk sujud sahwi, sebagaimana al-Syāfi'ī berkata:

وإن ترك القنوت في الفجر سجد للسهو لأنه من عمل الصلاة¹⁶⁴

Artinya: “Dan jika seseorang tidak melakukan qunut subuh, maka hendaklah ia sujud sahwi, karena qunut adalah salah satu dari amal salat”

Kemudian al-Syāfi'ī juga mengatakan:

ونحن نراه للسنة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قنت في الصبح¹⁶⁵

Artinya: “Dan kami melihatnya bahwa hal tersebut merupakan sunnah yang *tsabit* dari Rasulullah, bahwa beliau qunut pada waktu salat subuh.”

Dapat disimpulkan dari dua keterangan al-Syāfi'ī tersebut, bahwa hukum qunut subuh merupakan salah satu amalan yang dilakukan di dalam salat subuh karena berdasarkan sunnah Rasulullah SAW. Lepas dari perbedaan pandangan itu, suatu ketika, al-Syāfi'ī pernah tidak melakukan qunut saat melaksanakan shalat Subuh di Masjid Agung Abu Hanifah yang terletak di dekat makam Imam Abu Hanifah Nu'man bin Tsabit atau yang dikenal Imam Hanafi. Ia memang sengaja melakukan hal tersebut, tidak dalam keadaan lupa. Thaha Jabir Fayyadl al-Alwani menceritakan dalam kitabnya yang berjudul *Adābul Ikhtilaf fil Islam* bahwa al-Syāfi'ī ditanya perihal alasannya tidak berqunut.

أَخَالَفُهُ وَ أَنَا فِي حُضْرَتِهِ¹⁶⁶

¹⁶⁴Muhammad Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm...*, hlm. 156.

¹⁶⁵Muhammad Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm...*, hlm. 177 .

¹⁶⁶Thaha Jabir Fayyadl alwani *Adābul Ikhtilaf fil Islam* (Qatar: t.tp, t.th), hlm. 119.

Artinya: “(Bagaimana) aku mempertentangkannya, sementara aku berada di hadapannya.”

Al-Syāfi’ī kembali menyampaikan alasannya kenapa tidak berqunut.

رُبَّمَا أَحَدَرْنَا إِلَى مَذْهَبِ أَهْلِ الْعِرَاقِ¹⁶⁷

Artinya: “Terkadang, kami mengikuti madzhabnya penduduk Irak.”

Dari kisah tersebut, melihat bahwa betapapun berbeda pandangan dengan Imam Hanafi, al-Syāfi’ī tetap menjunjung tinggi adabnya. Sikapnya demikian itu merupakan bentuk wujud penghormatan atau penghormatannya terhadap pandangan Imam Hanafi yang notabane bukan saja ulama biasa, tetapi juga guru dari gurunya, Imam Malik.

Pendapat al-Syāfi’ī yang menyatakan bahwa hukum melakukan qunut subuh adalah salah satu amalan dalam salat, didukung oleh para ulama yang mengikutinya, di antaranya pendapat Sayid Abu Bakar Syattā al-Dimyati yang berkata:

وسن قنوت بصبح في اعتدال ركعته لثانية بعد الذكر الراتب على الأوجه¹⁶⁸

Artinya: “Sunnah melakukan qunut pada salat subuh dalam iktidal rakaat kedua, dan sesudah membaca zikir *rātib*. Ini berdasarkan pendapat yang kuat.”

Dari pendapat tersebut, jelaslah bahwa qunut dilakukan setelah iktidal pada rakaat kedua. Terkait dengan dalil, para ulama memberi pendapat bahwa qunut sunat dilakukan pada salat subuh yang didasarkan pada hadis-hadis Rasulullah SAW. Di antaranya:

¹⁶⁷ Thaha Jabir Fayyadl alwani *Adābul Ikhtilaf fil Islam ...*, hlm. 119.

¹⁶⁸ Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā al-Dimyāti, *I’ānah al-Ṭālibīn ...*, hlm. 156.

عن أنس رضي الله أن النبي صلى الله عليه و سلم قننت شهرا يدعو عليهم ثم تركه فأما في الصبح فلم يزل يقننت حتى فارق الدنيا (رواه مسلم)¹⁶⁹

Artinya: Dari Anas ra bahwasanya Nabi SAW melakukan qunut selama sebulan, dan mendoakan mereka, kemudian beliau meninggalkannya, sedangkan qunut pada salat subuh, Nabi SAW selalu melakukannya sampai beliau meninggalkan dunia. (HR. Muslim).

Hadis tersebut menjadi dalil di mana Rasulullah SAW melakukan qunut sampai beliau wafat. Dan dari hadis tersebut menandakan bahwa qunut sangat dianjurkan dalam salat subuh. Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, hadis di atas merupakan hadis yang sahih dan dapat dijadikan sebagai sumber dalilnya.

حديث صحيح رواه جماعة من الحفاظ و صحوه و ممن نص على صحته الحافظ أبو عبد الله محمد بن علي البلخي و الحاكم أبو عبد الله في مواضع من كتب البيهقي و روه الدارقطني من طرق بأسانيد صحيحة¹⁷⁰

Artinya: Dalam hadis yang sahih yang diriwayatkan oleh banyak ahli hadis dan mereka mensahihkannya. Di antaranya adalah al-Hāfiz Abū Abdillāh Muhammad bin ‘Alī al-Balkhī serta al-Hākīm Abū Abdillāh di dalam beberapa kitab al-Baihakī. Al-Darāqutnī juga meriwayatkan dari berbagai jalur beberapa sanad yang sahih.

Dari pernyataan al-Nawawī tersebut, maka semakin kuatnya dalil dengan adanya pengakuan beberapa perawi hadis yang telah mensahihkannya. Lebih lanjut al-Nawawī menyatakan bahwa melakukan qunut pada salat subuh adalah perbuatan yang mayoritas yang dilakukan oleh ulama salaf dan generasinya:

¹⁶⁹Abī Husain Muslim bin Hajjāj al-Qusyairī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Kitab al-Ilmiyah, t. th), hlm. 189.

¹⁷⁰Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarh al-Muhazzab ...*, hlm. 504.

مَذْهَبِنَا أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ الْقُنُوتُ فِيهَا سِوَاءَ نَزَلَتْ نَازِلَةٌ أَمْ لَمْ تَنْزَلْ وَبِهَذَا
 قَالَ أَكْثَرُ السَّلَفِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ أَوْ كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَمِمَّنْ قَالَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ
 الصِّدِّيقُ وَعَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَالْبِرَاءُ بْنُ
 عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ¹⁷¹

Artinya: Mazhab kita (mazhab *syāfi'i*), disunnahkan membaca qunut pada salat subuh selain qunut nazilah baik karena ada musibah maupun tidak. Inilah pendapat ulama-ulama salaf dan generasi selanjutnya. Ulama salaf tersebut di antaranya Abu Bakar, Umar bin Khatab, Ustman, Ali, Ibn Abbas dan Barra bin Azib.

Dengan demikian, dalam konsep *fiqh Syāfi'iyah*, sudah jelas ada hadis yang kuat sebagai dalil hukumnya. Dalam hadis tersebut menguatkan bahwa Nabi SAW selalu melakukan qunut pada setiap salat subuh. Kalau dikaji perilaku keagamaan masyarakat sejak masa sahabat hingga sekarang, maka tidak terlepas dari konsep *fiqh syāfi'iyah* yang berkembang secara terus menerus.

1.5.4 Berzikir secara berjamaah dengan suara keras

Zikir secara etimologi berasal dari kata *zakara-yazkuru-zikran* yang berarti menyebut, mengingat, dan memberi nasehat.¹⁷² Dalam kamus *al-Munjīd*, zikir bentuk tunggal dari asal kata *zukur*, yang bermakna mengingat dan menyebutkan Allah SWT dan zikir juga dikatakan doa.¹⁷³

Dapat dipahami dari pengertian tersebut, zikir ialah salah satu cara mengingat dan mengagungkan Allah SWT. Adapun secara terminologi, menurut Muhammad Hasbie Ash-Shiddiqie terdapat beberapa pengertiannya. **Pertama**, zikir dimaknai dengan kondisi jiwa yang memungkinkan seseorang untuk menjaga apa yang

¹⁷¹Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif al-Nawawī, *al-Majmū' Syarh al-Muhazzab ...*, hlm. 504.

¹⁷²A.W Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap ...*, hlm. 396.

¹⁷³Louis Ma'lub, *Al-Munjīd Fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: al-Maktabah asy-Syarqiyah, 1986), hlm. 236.

dimiliki dari pengetahuan, serta untuk menjaga hadirnya sesuatu di hati atau lisan. **Kedua**, zikir dalam artian untuk memperbaiki hati dari segala macam sifat *takabbur*, tercela, iri, dan segala macam jenis penyakit lainnya di hati.¹⁷⁴

Dari pendapat tersebut, zikir secara umum mengandung pengertian segala aktifitas lisan dan hati untuk memperbaiki dan menjaga hati dengan menyebut dan mengingat Allah SWT. Dengan gabungan lisan dan hati, maka menghilang penyakit yang ada di hati. Allah SWT berfirman dalam surat *al-Ahzāb* ayat 41:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, berzikirlah (dengan menyebut nama) Allah SWT sebanyak-banyaknya. (QS. *al-Ahzāb*[33] 41)”

Ayat tersebut memerintahkan kepada orang-orang yang beriman dengan menyibukkan waktunya untuk memperbanyak mengingat Allah SWT, baik dilakukan secara lisan maupun hati. Dalam kajian teori tentang berzikir dengan suara lantang, penulis berangkat dari beberapa dalil ayat *al-Qur’ān* dan hadis, penulis menganalisisnya dengan menggunakan teori pendekatan hukum. Terdapat ayat dan hadis yang dijadikan sebagai landasan hukum mengenai zikir, baik dilakukan dengan *sīr* maupun suara yang keras. Allah SWT berfirman dalam surat *al-A’rāf* ayat 205:

وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْأَصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ

Artinya: “Dan sebutlah (nama) Tuhanmu dalam jiwa kamu dengan merendahkan diri dan rasa takut, dan dengan tidak mengeraskan suara dari setiap ucapan di waktu pagi dan

¹⁷⁴Muhammad Hasbi Ash-Shidiqie, *Pedoman Zikir dan Doa* (Semarang: PT. Putra Rizki, 2002), hlm. 4.

petang, dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai. (QS. *al-A'rāf* [7]: 205)”

Para penafsir berbeda pendapat dalam memahami ayat tersebut, ada yang memahami bahwa ayat di atas memerintahkan untuk berzikir atau membaca doa secara *sīr* dalam salat, atau bahkan perintah membaca zikir secara *sīr* dalam berbagai kondisi, terutama selesai salat supaya tidak mengganggu jamaah lainnya. Menurut penafsir, zikir secara *sīr* lebih menghadirkan hati untuk konsentrasi mengingat Allah SWT.¹⁷⁵

Sedangkan Ahmad al-Sawi al-Maliki menafsirkan bahwa sebutlah nama Tuhanmu di dalam hatimu secara diam-diam dengan merendahkan diri, menghinakan diri, dan rasa takut terhadap-Nya. Dan lebih jelas lagi dilakukan dengan mengecilkan suara apabila tidak membawa kemalasan di saat berzikir.¹⁷⁶ Penafsiran tersebut diperkuatkan oleh sebuah hadis:

عن قيس بن عباد قال كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه
و سلم يكرهون رفع الصوت عند الجنائز و عند القتال و عند
الذكر¹⁷⁷

Artinya: Dari Qais bin Abbad ra. berkata: Para sahabat Rasulullah SAW membenci meninggikan suara saat pemakaman, saat berperang, dan saat berzikir.

Dari hadis tersebut dapat dipahami bahwa para sahabat Rasulullah SAW sangat melarang meninggikan suara di saat berzikir. Sedangkan dalil yang membolehkan zikir dengan suara keras setelah salat, antara lain hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas. Dalil-dalil berikut ini menunjukkan kesunnahan mengeraskan suara dalam berzikir secara berjamaah setelah salat

¹⁷⁵Abdurrahman Bin Abi Bakr al-Suyūti, *al-Ḥawī al-Fatāwā* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 2000), Jld. I, hlm. 379

¹⁷⁶Ahmad al-Ṣāwī al-Mālikī, *Ḥasyiyah al-'Allamah al-Ṣāwī 'ala Tafṣīr al-Jalālain...*, hlm. 140.

¹⁷⁷Ahmad bin Husain bin Alī Bin Musa Abī Bakr al-Baihaqī, *Sunān al-Baihaqī* (Makkah: Maktabāh Dār al-Bāz, 1991), hlm. 74.

secara khusus. Di antaranya hadis dari sahabat Abdullāh bin Abbās, Rasulullah SAW bersabda:

كنت أعرف إنقضاء رسول الله بالتكبير (رواه البخاري و
مسلم)¹⁷⁸

Artinya: “Aku mengetahui selesainya salat Rasulullah SAW dengan takbir yang dibaca dengan suara keras (HR. Bukhārīdan Muslim).”

Tidak bisa diragukan lagi, keberadaan dua dalil tersebut, sebenarnya tidak ada yang kontradiksi. Artinya tidak ada pertentangan dalam hukum Islam kecuali kadang-kadang secara lahir tampak bagi mujtahid sebuah pertentangan dua dalil dalam satu tempat. Upaya dan usaha itu dilaksanakan jika eksistensi hadis tersebut dapat dipertanggungjawabkan dengan benar-benar wujud baik dengan jalur kemutawatiran yang diterima atau riwayat yang sahih.

Dari dua hadis yang bertentangan tersebut, satu sisi terdapat dalil-dalil yang menyuruh umat Islam untuk berzikir dengan suara yang lemah lembut, dan pada sisi yang lain terdapat dalil yang memperbolehkan untuk berzikir dengan suara keras. Untuk menanggapi dalil-dalil tersebut, penulis berkomentar bahwa antara dua hadis tidaklah kontradiksi, karena masing-masing hadis tersebut memiliki tempatnya masing-masing, yakni disesuaikan dengan situasi dan kondisi. Jika berzikir itu dapat menjadikan orang malas berzikir, maka zikir boleh dilakukan dengan suara keras. Tetapi jika dapat mengganggu orang lain, maka berzikir tersebut menjadi haram hukumnya. Dalam *fiqh syāfi’iyyah*, Abī al-Fida`Ismāīl Ḥaqqi berkata:

و قد جمع النووي بين الأحاديث الواردة في إستحباب الجهر
و بالذكر الواردة في إستحبابالإسرار به بأن الإخفاء أفضل حيث

¹⁷⁸Ahmad Ibnu Ali Hajar al-Asqalānī, *Faṭ al-Bāri bi Syarḥi ṣaḥīḥ al-Bukhāri* ..., hlm. 322.

خاف الرياء تأذى المصلون أو النائمون والجهر أفضل في غير ذلك لأن العمل فيه أكثر ولأن فائدته تتعدى إلى السامعين ولأنه يوقظ قلب الذاكر ويجمع همه إلى الفكر و يصرف سمعه إليهم يطرد النوم ويزيد في النشاط¹⁷⁹

Artinya: Al-Nawawī memadukan antara hadis-hadis yang menganjurkan (*mustahāb*) mengeraskan suara dalam berzikir dan memelankan suara. Hadis yang menganjurkan memelankan suara dalam berzikir itu lebih utama sekiranya dapat menutupi riya dan mengganggu orang yang salat atau orang yang sedang tidur. Mengeraskan suara ketika berzikir itu lebih utama pada selain kedua kondisi tersebut, karena perbuatan yang dilakukan lebih banyak. Faedah dari berzikir dengan suara keras bisa memberikan pengaruh yang mendalam kepada pendengarnya, bisa mengingatkan hati orang yang berzikir, memusatkan perhatiannya untuk melakukan perenungan terhadap zikir tersebut, mengarahkan pendengarannya, menghilangkan ngantuk dan menambakan semangat.

Dalam mengkompromi dalil *al-Qur'ān* dan hadis serta pendapat ulama yang seakan-akan kotradiktif ini. Penulis mengutip penjelasan al-Nawawī di atas, yaitu antara hadis yang mensunnahkan mengeras suara dan hadis lain meringankan suara itu sekiranya ada kekhawatiran timbulnya riya dan mengganggu orang salat dan orang tidur. Sisi lain ada benarnya karena dapat memberi semangat dan menenangkan hati bagi jamaah yang berzikir. Maka menurut penulis, berzikir dengan suara pelan-pelan itu lebih baik dilakukan selesai salat.

Al-Syāfi'ī memperbolehkan zikir yang dilakukan secara bersama-sama, namun dengan suara lirih. Meskipun demikian,

¹⁷⁹ Abī al-Fida`Ismāīl Ḥaqqi, *Rūḥ al-Bayān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Jld. III, hlm. 306.

seorang imam sebagai pemandu zikir boleh mengeraskannya jika bermaksud untuk mengajari makmum. Al-Syāfi'ī berkata:

(قال الشافعي) وهذا من المباح للامام قال وأي إمام ذكر الله بما وصفت جهرا أو سرا أو بغيره فحسن وأختار للامام و المأموم أن يذكر الله بعد الإنصراف من الصلاة ويخفيان الذكر إلا أن يكون إماما يجب أن يتعلم منه فيجهر حتى يرى أنه قد تعالم منه ثم يسر¹⁸⁰

Artinya: (Al-Syāfi'ī) berkata: Dan ini termasuk perkara *mubāh* bagi seorang imam. Al-Syāfi'ī berkata, senantiasa imam yang berzikir untuk menyebut Allah SWT dengan zikir yang telah aku ajarkan baik dilakukan dengan suara keras maupun pelan-pelan atau bentuk lainnya, maka itu termasuk cara berzikir yang baik. Dan aku memilih untuk para imam dan makmum hendaknya mereka berzikir setelah selesai dari salat seraya memelankannya, kecuali terhadap imam yang berkewajiban mengajarkan makmum. Maka bagi imam boleh mengeraskan suaranya, sang imam berkata bahwa makmum sungguh telah belajar darinya. Setelah itu bagi imam harus memelankan suaranya.

Perbedaan pendapat boleh dan tidak bolehnya zikir yang dilakukan setelah selesai salat secara jamaah dengan suara keras, itu semuanya dilakukan berdasarkan dalil-dalil *al-Qur'ān* dan hadis dan diperluas oleh konsep para ulama. Dari dalil-dalil dan pendapat ulama tersebut sudah terjadi kesepakatan antara al-Syāfi'ī dan para pengikutnya sunah berzikir setelah selesai salat wajib, dan hal itu berlaku bagi imam maupun makmum.

¹⁸⁰Muhammad Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm...*, hlm. 127.

BAB III
PEMAHAMAN DAN PRAKTIK MASYARAKAT
KABUPATEN PIDIE TERHADAP *KAFĀ'AH*
DAN *FIQH SYĀFI'IIYAH*

3.1 Demografi, Sosiologis dan Antropologis Masyarakat Kabupaten Pidie

3.1.1 Demografi Kabupaten Pidie

Kabupaten Pidie merupakan salah satu Kabupaten di Provinsi Aceh. Secara geografis terletak antara 4⁰30'-4⁰60' Lintang Utara dan 95⁰75'-96⁰20' Bujur Timur. Di sebelah utara Kabupaten Pidie berbatasan dengan Selat Malaka, sedangkan sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Pidie Jaya, dan sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Aceh Besar. Menunjukkan bahwa Kabupaten Pidie adalah salah satu daerah yang sangat strategis di Provinsi Aceh, selain itu juga daerah yang dekat dengan Ibukota Provinsi karena jarak yang ditempuh dari Kabupaten Pidie ke Banda Aceh adalah sekitar 120 km².

Sejak tahun 2001 di mana mulai diberlakukannya otonomi di Indonesia, pada tahun 2007 Kabupaten Pidie telah mengalami pemekaran wilayah administrasi untuk tingkat Kabupaten maupun Kecamatan. Sehingga pada tahun tersebut terjadinya pemekaran menjadi dua Kabupaten, yaitu Kabupaten Pidie dan Kabupaten Pidie Jaya.

Pemekaran Kabupaten merupakan kepentingan nasional yang dimaksudkan untuk memberi manfaat bagi masyarakat dan pemerintah. Tujuan dari pemekaran Kabupaten dapat membuat daerah tersebut menjadi terbuka, pengembangannya lebih luas, tersebar, dan produktif. Selain itu yang paling penting dalam pemekaran Kabupaten ialah agar tidak terkonsentrasinya pembangunan dari berbagai sektor kehidupan di wilayah yang berkompeten, sehingga kebutuhan pemekaran wilayah tersebut

mendorong pemenuhannya dengan pisah dari induk pemerintahan, yang tujuan utamanya untuk mempercepat kesejahteraan rakyat.

Berdasarkan alasan tersebut, pada tahun 2008 pemerintahan Kabupaten juga mengambil kebijakan untuk pemekaran tingkat kecamatan, sehingga menjadi 23 Kecamatan dari yang sebelumnya berjumlah 22 Kecamatan. Untuk tingkat Desa, secara keseluruhan wilayah terbagi menjadi 730 desa dengan luas wilayah 3.086,90km² atau sekitar 6,27 persen dari total luas wilayah daratan Provinsi Aceh. Kecamatan yang mempunyai wilayah terluas adalah Kecamatan Mane yaitu 817,50 km². Secara terperinci dapat dilihat dari table berikut ini:

No	Kecamatan	Desa	Luas /km ²	Jumlah Penduduk/ jiwa
1	Glumpang Tiga	34	59, 70 km ²	18.233
2	Glumpang Baro	21	45, 30 km ²	11.087
3	Kembang Tanjong	45	46, 50 km ²	21.757
4	Simpang Tiga	52	55, 36 km ²	23.528
5	Mutiara Timur	48	63, 55 km ²	35.577
6	Mutiara	29	35, 05 km ²	21.494
7	Tiro/Truseb	19	255, 00 km ²	8.332
8	Sakti	49	70, 03 km ²	21.766
9	Titeu	13	20, 11 km ²	7.139
10	Keumala	18	27, 57 km ²	10.539
11	Tangse	28	750, 00 km ²	27.568
12	Mane	4	817,50 km ²	11.087
13	Geumpang	5	594,64 km ²	6.479
14	Mila	20	21, 32 km ²	10.333
15	Delima	44	43, 89 km ²	21.358
16	Grong-Grong	15	19, 41 km ²	7.122
17	Batee	28	104,74 km ²	19.565
18	PadangTiji	64	258, 71 km ²	23.509
19	Muara Tiga	18	162, 00 km ²	19.861
20	Pidie	64	38, 00 km ²	45.767
21	Kota Sigli	15	9, 75 km ²	20.620

22	Indra jaya	49	34, 02 km ²	22.679
23	Peukan Baro	48	30,00 km ²	20.480
	Jumlah	730	3.562, 14 km ²	441.659

Sumber Data: Badan Pusat Statistik/BPS Kabupaten Pidie, tahun 2019

Table tersebut menunjukkan laju persentase pertambahan penduduk dalam jangka tertentu semakin bertambah karena pada tahun 2018 jumlah penduduk Kabupaten Pidie sebanyak 439.131 jiwa, sedangkan pada tahun 2020 bertambah menjadi 443.718 jiwa.¹Ini membuktikan bahwa jumlah penduduk Kabupaten Pidie semakin bertambah pada setiap tahunnya dalam istilah kependudukan disebut dengan piramida penduduk yaitu suatu metode untuk mengilustrasikan komposisi penduduk di suatu wilayah berdasarkan usia dan jenis kelamin.

Piramida penduduk Pidie memiliki bentuk yang umum di Indonesia dengan dasar yang lebar dan ujung yang meruncing. Tipe piramida penduduk seperti ini disebut piramida penduduk ekspansif. Hal ini menggambarkan terjadinya kelahiran penduduk yang tinggi pada masa lampau, namun karena berbagai faktor terjadi di rentang usia muda, sehingga hanya sedikit yang mencapai usia tua.

3.1.2 Sosiologis dan Antropologis Masyarakat Kabupaten Pidie

Aceh merupakan wilayah yang terletak di ujung barat Indonesia dan berada di ujung pulau Sumatera. Berdasarkan kajian Gibb, sebagaimana dikutip oleh Muhammad A.R., Aceh adalah sebagai tempat pertama Islam diperkenalkan. Pada tahun 1297 M, Marcopolo seorang pelaut berkebangsaan Italia telah mengunjungi Aceh. Bahkan pada tahun 1345 M pelaut dari Maroko, Ibnu Batutah juga pernah mengunjungi Aceh. Berdasarkan kajian sejarah, ketika mereka menginjakkan kakinya di Aceh, mereka telah melihat masyarakat di Aceh telah memeluk agama Islam dan

¹Dokumen Statistik Daerah Kabupaten Pidie yang diterbitkan oleh Badan Statistik Kabupaten Pidie Tahun 2019.

kerajaannya terkenal dengan nama kerajaan Samudera Pasai yang dipimpin oleh raja Sultan Malik Al-Lahir.²

Julukan Aceh sebagai bumi Serambi Mekkah, tidak terlepas dari eksistensi proses Islamisasi di Aceh. Proses Islamisasi di Aceh merupakan proses Islamisasi yang paling awal bila dibandingkan dengan wilayah lain di seluruh Nusantara. Dalam proses penyebaran Islam di Nusantara ratusan tahun yang lalu, nilai-nilai ajaran agama dengan mudah diterima oleh masyarakat karena dengan adanya penyesuaian antara agama dengan kebudayaan setempat, Islam pada akhirnya mampu diterima dengan penuh kerelaan bahkan memiliki jumlah pemeluk terbesar di Negeri kepulauan ini. Adapun cara-cara atau Islamisasi yang terjadi pada awal mula penyebaran Islam di Indonesia yaitu melalui perdagangan, perkawinan, pendidikan, kesenian, dan politik. Kebudayaan tidak akan terlepas dari kehidupan manusia, sebab nilai budaya adalah suatu bentuk konsepsi umum yang dijadikan pedoman dan petunjuk di dalam bertindak laku baik secara individual, kelompok atau masyarakat secara keseluruhan tentang baik buruk, benar salah, patut atau tidak patut.³

Dengan demikian, kebudayaan dapat diberi pengertian sebagai hal-hal yang bersangkutan dengan akal, yang membedakan manusia dengan makhluk lain adalah bahwa manusia mampu menciptakan kebudayaan karena kebudayaan adalah hasil dari cipta, karsa dan rasa.⁴ Sedangkan agama yang diartikan

²Muhammad A.R, *Akulturası Nilai-Nilai Persaudaraan Islam Model Dayah Aceh* (Jakarta: Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010), hlm. 2. Baca juga: A.K. Jakobi, *Aceh dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945-1949 dan Peran Teuku Hamid Azwar Sebagai Pejuang* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Seulawah, 1998), hlm. 67.

³Ahmad Khalil, *Islam Jawa* (Malang: Uin-Malang Press, 2008), hlm. 74-75.

⁴Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka cipta, 2015), hlm. 146.

sekumpulan peraturan Tuhan yang mendorong jiwa seseorang yang mempunyai akal untuk mengikuti peraturan tersebut sesuai kehendak dan pilihannya sendiri untuk mencapai kebahagiaan di dunia ataupun akhirat. Dari perspektif psikologi keimanan agama dirumuskan sebagaimana terdapat dalam kitab suci, perilaku agama personal diukur dengan kegiatan, seperti sembahyang, membaca kitab suci dan perilaku lainnya yang mendatangkan manfaat spiritual.⁵

Dari kajian Geertz diketahui antara agama dan kebudayaan merupakan dua entitas yang satu sama lain sulit dipisahkan, yang satu menyiasati yang lainnya, demikian sebaliknya. Seperti yang dikemukakan Geertz agama adalah sebuah sistem yang berlaku untuk , menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi, membungkus konsep-konsep ini dengan semacam pancaran fakualisasi, sehingga suasana hati dan motivasi itu tampak khas realistik.⁶ Terkait dengan kebudayaan yang ada di Indonesia, Aceh adalah salah satu provinsi yang ada di Indonesia yang memiliki kebudayaan khas terutama di Kabupaten Pidie yaitu seni bela diri, Tari ... *Ranup Lampuan* yang khas digunakan sebagai acara sambutan *pemulia jamee, dalae khaerat*, dan lain sebagainya.

Mayoritas masyarakat Kabupaten Pidie menganut agama Islam dan mempraktikkan segala ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya. Umumnya pemahaman dan tindakan keagamaan masyarakat didasarkan pada pendapat-pendapat mazhab *Syāfi*'i. Pemahaman tersebut berdasarkan pengajaran kitab-kitab *fiqh syāfi'iyah* yang diajarkan oleh para *teungku* di *dayah-dayah* dan

⁵Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama* (Bandung : PT Mizan Pustaka, 2003), hlm. 32.

⁶Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi ...*, hlm. 146.

Majelis Taklim dalam masyarakat. Oleh karena itu, segala amal ibadah yang berhubungan dengan Allah SWT dan sesama manusia berpedoman pada mazhab *syāfi*'i. Dalam tatanan kehidupan masyarakat, selain berpedoman pada mazhab *syāfi*'i, pengaruh adat dan kebiasaan juga sangat besar. Sebuah ungkapan populer yang diungkapkan oleh masyarakat Aceh “*adat ngon hukom lagee zat ngon sifeut*” (adat dengan hukum seperti zat dengan sifat) benar-benar terjadi dan diimplementasikan dalam kehidupannya. Ungkapan tersebut bermakna bahwa adat dan hukum menyatu menjadi satu yang tidak bisa dipisahkan dengan tradisi.

Prilaku keagamaan masyarakat Kabupaten Pidie masih menjadikan agama sebagai salah satu bagian dari pola tindakan dan standar moral baik tatkala bersentuhan dengan kebudayaan, adat dan pengaruh zaman modern. Namun selama ini adanya peningkatan dengan adanya keinginan generasi dalam masyarakat untuk menuntut ilmu agama yang lebih tinggi. Para generasi muda yang lulus dari berbagai pondok pesantren dan perguruan tinggi Islam dengan bekal ilmu agama yang baik, tatkala pulang ke kampung halaman dan ketika semua aktifitas kehidupan keagamaan belum maksimal diimplementasikan dengan baik dalam masyarakat, namun bagi para generasi muda tersebut dalam memilih pasangannya tetap dipengaruhi oleh perkembangan zaman, seperti memilih pasangan yang saling mencintai dan pendidikan, sehingga tidak perlu lagi memikirkan kriteria *kafā'ah* yang sesuai dengan *fiqh syāfi'iyah*.

3.2 Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie Terhadap *Kafā'ah* Dalam Perkawinan

Rumah tangga yang harmonis dapat tercapai apabila antara hak dan kewajiban suami istri terpenuhi dan memiliki tugas masing-masing dalam memenuhi keduanya. Di antara tugas tersebut adalah saling bersikap baik dan bijaksana dalam berbicara

dan saling mengatur waktu, bagi suami wajib memberikan nafkah sesuai dengan kemampuannya, dan saling mengingatkan apabila terjadi kesalahan- kesalahan di antara keduanya.

Selain itu, untuk saling mengisi dan melengkapi dalam rumah tangga, antara suami dan istri memiliki konsekuensi sosial yang sangat besar, seperti perbedaan etnis, suku, keturunan, marga, kekayaan, latar belakang pendidikan, dan kekerabatan dalam lingkungan yang sama. Perbedaan-perbedaan sosial tersebut membuat calon suami istri harus meletakkan pondasi yang kokoh dan kuat. Pondasi yang kuat dalam berumah tangga ialah perkawinan yang didasari oleh hukum-hukum perkawinan, baik hukum Islam maupun hukum positif di Indonesia.

Terhadap masing-masing calon pasangan untuk lebih berhati-hati dalam memilih pasangan. Alternatif dalam hukum perkawinan Islam untuk memilih calon pasangan ialah dengan disyariatkannya *kafā'ah*. Arti dari *kafā'ah* adalah sama kedudukan dan seimbang, baik akhlaknya, keturunan, sama profesi, dan lain-lain. Hal-hal tersebut sangat perlu diperhatikan supaya dapat menuju rumah tangga yang harmonis.

Hasil penelitian mengenai persepsi beberapa masyarakat dan tokoh agama Kabupaten Pidie tentang *kafā'ah* dalam perkawinan, sejauh penelusuran peneliti, terdapat beberapa narasumber yang bisa dijadikan sampel untuk mendapatkan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan yang ada pada rumusan masalah penelitian. Untuk mendapatkan informasi tentang *kafā'ah*, peneliti memilih 7 kecamatan di Kabupaten Pidie yang dijadikan sebagai perwakilan wilayah untuk menemukan jawaban dari pemahaman dan praktik masyarakat terhadap *kafā'ah* dalam perkawinan.

Secara definitif memang yang ditujukan dalam *kafā'ah* adalah kesesuaian calon suami terhadap wali perempuan, baik kedudukannya, akhlak, pendidikan, harta maupun keturunan,

sehingga wali dan perempuan mempunyai hak untuk mempertimbangkan, sedangkan laki-laki hanya memilih saja.⁷ Sedangkan pemahaman dari Marzuki dalam memahami makna *kafā'ah* ialah kesesuaian, kecocokan, keserasian, satu ide dan kesejajaran mengenai status sosial, baik pekerjaan, harta kekayaan, pendidikan maupun akhlak. Pengetahuan makna *kafā'ah* tersebut didasari oleh berbagai sumber, seperti lewat pengajian, membaca buku, dan lewat mimbar Jumat. Sedangkan tujuannya ialah untuk mempertimbangkan dalam memilih calon pasangan.⁸

Dapat dipahami dari dua orang masyarakat yang dijadikan sebagai narasumber, memberikan pemahaman makna *kafā'ah* ialah kesesuaian, kecocokan, keserasian, satu ide dan kesejajaran mengenai status sosial dengan kriteria-kriteria tertentu yang diketahui melalui berbagai sumber. Sedangkan narasumber lainnya, memberikan makna *kafā'ah* dalam perkawinan adalah laki-laki sebanding dengan calon istrinya, sama kedudukannya, akhlak, kekayaan, dan keturunan. Secara definitif memang yang ditunjukkan dalam *kafā'ah* adalah kesesuaian calon suami terhadap wali.⁹ Banyak yang yang dipahami oleh masyarakat, makna *kafā'ah* ialah kesepadanan di antara pasangan.¹⁰

Hasil wawancara dengan narasumber tersebut, dapat diketahui bahwa masyarakat umumnya sudah memahami makna *kafā'ah*. Mereka memahami makna *kafā'ah* ialah sama kedudukannya, sama-sama mempunyai akhlak, maupun harta.

⁷Wawancara Dengan Tgk. Muammar, S.H.I Tokoh Agama Kecamatan Kota Sigli/Penghulu KUA Kecamatan Kota Sigli, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 15 April 2020.

⁸ Wawancara dengan Marzuki, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 25 April 2020.

⁹ Wawancara Dengan Tgk. Armia, S. Ag, M.H, Tokoh Agama Kecamatan Kota Sigli/Penghulu KUA Kecamatan Kota Sigli, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 15 April 2020.

¹⁰ Wawancara Dengan Tgk. Ismail, Ulama Kharismatik Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 25 Juli 2020.

Selain itu ada yang memberikan makna *kafā'ah* ialah setara, kecocokan, keserasian, satu ide dan kesejajaran.

Persoalan yang terjadi pada sebagian masyarakat Kabupaten Pidie ialah kurangnya kepedulian terhadap *kafā'ah*. Penyebabnya adalah pengaruh kultur lama. Seperti ungkapan Muntazar, makna *kafā'ah* adalah kecocokan antara calon suami-istri, namun dalam perkawinannya ia memilih pasangan yang tidak sekufu. Faktor yang mempengaruhinya, karena *kafā'ah* bukan syarat sah nikah, akan tetapi *kafā'ah* hanyalah tradisi yang dipraktikkan secara turun temurun. Jika *kafā'ah* tetap dipertahankan, maka akan menghalangi pernikahan dan dapat membuat orang terlambat menikah yang disebabkan oleh mengulur waktu untuk mencari wanita yang sederajat.¹¹ Jadi dapat dipahami dari hasil wawancara tersebut, sebagian masyarakat memandang bahwa *kafā'ah* tidak penting dalam perkawinan, karena *kafā'ah* bukan syarat sah nikah sehingga dapat mempengaruhi banyak masyarakat untuk mengabaikannya.

Wawancara dengan Miftahul Jannah, yang mengakui tidak mengimplementasikan *kafā'ah* dalam perkawinannya. Dalam sebuah perkawinan, ia memahami bahwa bila pasangan yang hendak melangsungkan pernikahan sudah sama-sama memiliki penghasilan atau ekonomi yang cukup, maka sudah sepantasnya dianggap pernikahan yang sederajat.¹² Dapat dipahami bahwa harta dianggap sebagai kriteria *kafā'ah* karena dipengaruhi oleh pola pemikiran masyarakat yang lebih mendahulukan ekonomi. Pernyataan narasumber tersebut, dikuatkan oleh pernyataan Waled Muhammad Nasir, mengatakan bahwa *kafā'ah* di penghujung zaman ini terkontaminasi dengan zaman modern. Maka secara logika, hal itu lumrah untuk diatasi dengan adanya perhatian yang mendalam khususnya dari pihak tertentu agar memberikan

¹¹Wawancara dengan Riki Sab, Warga Kecamatan Glumpang Baro, Kabupaten Pidie, Tanggal 8 Maret 2020.

¹²Wawancara dengan Miftahul Jannah, Warga Kecamatan Kota Sigli Kabupaten Pidie, Tanggal 27 Mei 2020.

pemahaman yang benar tentang *kafā'ah* dan bagaimana cara membina masyarakat supaya benar-benar menerapkan konsep *kafā'ah* sesuai dengan konsep fikih lama dan membuat masyarakat terhindar dari pengaruh perkembangan zaman tersebut.¹³ Dari hasil wawancara tersebut, untuk mempertahankan konsep fikih lama, perlu ditingkatkan sosialisasi dari pihak-pihak terkait untuk memberi pemahaman bagi masyarakat bagaimana konsep dan efektifitas *kafā'ah* menurut konsep lama, khususnya berdasarkan *fiqh syāfi'iyah*.

Pengakuan salah satu narasumber yang bernama Bapak Dastur yang menikah dengan wanita yang tidak sederajat. Pernikahannya disebabkan oleh faktor niat sendiri dan dijodohkan oleh orangtua padahal pernikahannya tidak sekufu. Akan tetapi pernikahannya atas persetujuan dan kerelaan wali. Faktor yang mempengaruhi pernikahan yang tidak sekufu disebabkan oleh pemahaman bahwa *kafā'ah* bukan syarat sah nikah dan bukan menjadi hal yang penting untuk dipertimbangkan dalam perkawinan.¹⁴

Pernyataan tersebut, salah satu masyarakat Kabupaten Pidie dalam wawancaranya mengaku tidak mengimplementasikan *kafā'ah*, pernikahan tersebut dilakukan melalui perjodohan dan wali dalam menikahkan anak perempuannya atas kerelaan dan hanya menyetujui pilihan anaknya.

Salah satu narasumber lainnya memberi pendapat mengenai pasangan yang tidak memperhatikan kesekufuan dalam menikah yang disebabkan oleh perjanjian nikah, ketika sudah ada yang membuat perjanjian untuk menikah, maka *kafā'ah* sangat perlu untuk diperhatikan apalagi yang dilatarbelakangi saling mencintai. Bila pernikahan yang tidak sekufu, dan ada janji kesetiaan yang

¹³ Wawancara dengan Waled Muhammad Nasir, Tokoh Agama dan Mantan Ketua Majelis Ulama Kabupaten Pidie, pada Tanggal 23 Mei 2020.

¹⁴ Wawancara dengan Bapak Dastur, Warga Kecamatan Tangse, Kabupaten Pidie, Tanggal 05 April 2020.

disepakati dari awal, maka harus menerima dari kekurangan dan kelebihan masing-masing supaya tidak berimbas dalam membina rumah tangga. Namun yang perlu diperhatikan, ketika pasangan yang dilatarbelakangi oleh saling mencintai, maka perlu dikaji ulang, kadang-kadang mereka hanya memikirkan nafsu semata dan tidak melihat lagi rambu-rambu dalam ajaran agama. Padahal dalam agama, kesekufuan dalam memilih pasangan sangat dianjurkan. Ini dapat membuktikan bahwa *kafā'ah* sangat urgen dalam perkawinan, karena dalam konsep *kafā'ah* tersebut sudah ada ketentuan-ketentuan yang harus diperhatikan, seperti sama-sama berpendidikan agama, satu profesi antara calon suami dengan wali perempuan, dan keturunan yang sama. Tujuannya ialah untuk dapat membina rumah tangga yang baik, beradab dan *berakhlakul karīmah*.¹⁵

Menurut pendapat narasumber lainnya, kesederajatan dalam memilih pasangan sangat penting dalam suatu pernikahan. Seorang suami nantinya dapat membuat tingginya derajat dan martabat istrinya. Seperti perkawinan seorang *teungku*, maka derajatnya terjaga dengan sebab menikah dengan seorang istri yang lulusan pesantren juga.¹⁶

Wawancara dengan Syamsil Abdullah yang mengaku dalam pernikahan anaknya, hanya mengikuti saja kemauan anaknya, yang penting calon menantu punya dasar pengetahuan agama. Tujuannya ialah untuk menghindari kesalahpahaman dan sikap-sikap saling merendahkan di antara suami istri dalam membina rumah tangga.¹⁷

Menurut narasumber lainnya, *kafā'ah* adalah kecocokan antara calon suami dan istri. *Kafā'ah* sangat perlu dipraktikkan oleh

¹⁵ Wawancara Dengan Tgk. Bahagia Abdullah, Tokoh Agama Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 25 Januari 2020.

¹⁶ Wawancara Dengan Tgk. Hanifudddin, Tokoh Agama Kecamatan Kota Sigli, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 27 Januari 2020.

¹⁷ Wawancara dengan Syamsil Abdullah, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 25 April 2020.

masyarakat demi menjaga harga diri seperti sekarang ini masih banyak yang mempraktikkan *kafā'ah* tersebut, terutama anak seorang pedagang, umumnya mereka menikahkan anak perempuannya dengan pedagang juga.¹⁸

Langkah selanjutnya ialah mengetahui peranan wali dalam menentukan kesekufuan dalam pernikahan anak perempuannya. Pada dasarnya seorang wali punya peranan penting dalam sistem pernikahan, karena kedudukan wali dalam perkawinan sebagai *stakeholder* dalam menikahkan anak perempuannya.

Peneliti mewawancarai salah satu masyarakat yang bernama Tgk. Muhlan, pada masa sekarang ini sebagian perempuan dapat menentukan sendiri calon pasangannya yang sederajat. Penentuan kesederajatan tersebut, tujuannya untuk menghindari masalah-masalah dalam rumah tangga. Konsekuensinya perempuan tersebut telah memilih sendiri pasangan hidup, sehingga mampu menerima segala kekurangan dari pasangan hidupnya. Sedangkan Posisi wali hanya menyetujui saja.¹⁹

Oleh karena untuk sekarang ini *kafā'ah* tidak termasuk syarat mutlak untuk ditentukan oleh wali, anak perempuan bisa menentukan sendiri pilihannya, dan wali hanya menyetujuinya.²⁰ Dengan demikian praktik sebagian masyarakat Kabupaten Pidie tidak menentang dengan konsep *fiqh syāfi'iyah* karena ada persetujuan oleh walinya.

Selain itu, banyak yang dipraktikkan oleh masyarakat Kabupaten Pidie, kebanyakan yang dipertimbangkan ialah antara calon laki-laki dengan calon perempuan saja, sedangkan kesekufuan walinya tidak menjadi pertimbangan dan tidak

¹⁸ Wawancara dengan Tgk. Siti Zalikha, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, Tanggal 25 April 2020.

¹⁹ Wawancara dengan Tgk. Muhlan, Tokoh Agama, Kecamatan Batee, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 23 Februari 2020.

²⁰ Wawancara dengan Tgk. Sayed Muhammad, Tokoh Agama Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 19 Januari 2021.

berpengaruh dalam menentukan *kafā'ah*. Padahal dalam konsep *kafā'ah* seorang wali dan perempuan yang ada di bawah perwaliannya mempunyai hak yang sama dalam menentukan *kafā'ah*.²¹

Dapat disimpulkan dari wawancara dengan beberapa narasumber di atas, sebagian masyarakat sudah mengabaikan *kafā'ah* dalam perkawinan, hal tersebut dipengaruhi oleh faktor penentuan sendiri pasangannya. Bagi perempuan dapat menentukan sendiri calon pasangannya yang sederajat. Dari 14 (empat belas) narasumber untuk diwawacarai tentang pengertian *kafā'ah*. Peneliti mendapatkan hasilnya bahwa semuanya responden memahami makna *kafā'ah*, mereka memberi makna *kafā'ah* adalah kesesuaian, kecocokan, keserasian, satu ide, dan kesejajaran mengenai status sosial, akhlak, harta kekayaan, pendidikan, dan keturunan. Walaupun mereka sudah mengerti makna *kafā'ah*, namun hanya 8 (delapan) narasumber yang mempertimbangkannya.

Mengenai implimentasi kriteria-kriteria *kafā'ah*, peneliti mendapatkan beberapa kriteria dari jawaban beberapa masyarakat berdasarkan wawancara mengenai pengertian, urgensitas, dan peranan wali dalam menentukan pasangan anak perempuannya. Adapun kriteria-kriteria tersebut adalah '*iffah* (akhlak), keturunan, pendidikan, harta, dan pekerjaan. Secara terperinci, peneliti akan menganalisis pemahaman masyarakat tersebut terhadap kriteria-kriteria *kafā'ah* berikut ini:

1. Terpelihara dalam agama (*'iffah*)

Agama adalah kriteria utama dalam memilih pasangan. Dalam praktik masyarakat Kabupaten Pidie, seperti pengakuan salah satu masyarakat mengatakan bahwa dalam menjalankan

²¹Wawancara dengan Tgk. Muammar, S.H.I, Warga Kecamatan Kota Sigli, pada Tanggal 18 Januari 2021.

sebuah rumah tangga, perlu landasan agama untuk memilih calon pendamping yang taat beragama. Dalam konsep *kafā'ah* sebenarnya masih banyak kriteria lainnya selain agama, seperti pekerjaan, keturunan, harta kekayaan dan pendidikan. Agama yang dimaksudkan dalam kriteria *kafā'ah* ialah antara suami dan istri sama-sama beragama Islam dan sama-sama terpelihara dalam agama.²²

Wawancara dengan Sayuti Nur Ramli, yang memberi komentar bahwa memilih pasangan yang terpelihara dalam agama merupakan pasangan yang dapat mencetak kader yang religius, artinya kader-kader yang terjaga dalam agama. Maka perkawinan sesama lulusan dari lembaga Islam seperti perkawinan *teungku* dengan santriwati, perkawinan *teungku* dengan anak perempuan *teungku* bisa dianggap sebagai perkawinan sekufu selain kriteria-kriteria lainnya yang terdapat dalam konsep fikih.²³

Dapat dipahami dari dua narasumber tersebut, makna agama lebih condong kepada terpelihara dalam agama, yang tujuannya untuk menciptakan keluarga yang dilandasi oleh pasangan yang beragama dan dapat menciptakan keturunan yang baik, walaupun tidak mengesampingkan kriteria-kriteria lainnya yang terdapat dalam kitab-kitab fikih dan dari praktik masyarakat itu sendiri.

Sedangkan makna yang diberikan oleh Habib Mukhsin al-Habsyi, makna agama adalah orang yang taat, mempunyai ilmu agama, dan mempunyai akhlak. Berkaitan dengan sekufu dalam perkawinan, bagi masyarakat Aceh tentu memberikan makna perkawinan seagama ialah perkawinan yang sama-sama mempunyai akhlak baik. Dalam arti kata bagi masyarakat Aceh tidak memberikan maknanya dengan istilah perkawinan berbeda

²² Wawancara dengan Tgk. Ahyar, Ketua Rabithah Thaliba Aceh Kabupaten Pidie, pada Tanggal 19 Januari 2021.

²³ Wawancara dengan Sayuti Nur Ramli, Warga Kecamatan Kembang Tanjong, Kabupaten Pidie, Tanggal 27 Februari 2020.

agama, maka perkawinan sesama agama tentu perkawinan satu agama walaupun dalam negara sudah diatur tentang perkawinan berbeda agama.²⁴

Hasil wawancara tersebut, agama yang dipahami oleh sebagian masyarakat dalam konteks *kafā'ah* ialah terpelihara dalam agama. Dari pendapat tiga narasumber di atas, pernikahan yang dilandasi oleh agama, dapat membantu dan mempermudah membina rumah tangga, dan salah satu jalan untuk mendapatkan keturunan yang baik.

Berikutnya peneliti mewawancarai dengan beberapa narasumber untuk melihat efektifitas perkawinan dari pasangan yang terpelihara dalam agama. Antaranya wawancara dengan Tgk. Faisal, yang menikahkan anak perempuannya dengan laki-laki yang sama-sama lulusan *dayah* atau dengan seorang *teungku*. Alasannya, perkawinan tersebut karena identik dalam masyarakat seorang pemuda yang lulus dari *dayah* dan atau dari Perguruan Tinggi Islam mempunyai landasan agama yang kuat untuk membina sebuah rumah tangga dan juga menjadikan perkawinan yang sederajat di antara keduanya.²⁵

Berdasarkan hasil wawancara tersebut, maka dapat dipahami bahwa untuk memilih pasangan harus memperhatikan kualitas keagamaan atau terjaga dalam agama. Selain itu, bila dikaitkan dengan lulusan *dayah* dan perguruan tinggi Islam, maka keputusan masyarakat tersebut sudah tepat, alasannya bahwa perkawinan dari lulusan *dayah* atau Perguruan Tinggi Islam tentu tidak diragukan lagi untuk terciptanya pasangan yang dapat terjaga dalam agama dan mudah untuk menjaga keutuhan rumah tangga.

Wawancara dengan salah satu tokoh agama, *kafā'ah* merupakan hak calon istri yang harus didapatkan pada calon suami,

²⁴Wawancara dengan Habib Mukhsin al-Habsyi, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Tanggal 27 Maret 2020.

²⁵Wawancara dengan Tgk. Faisal, Warga Kecamatan Batee, Kabupaten Pidie, Tanggal 09 Maret 2020.

begitu juga calon suami harus menyeimbangkan kesetaraannya dengan wali perempuan terutama yang baik agamanya. Pasangan yang sama-sama lulusan pendidikan Islam, lebih menerima serta dapat memberi solusi yang baik bila terjadi permasalahan dalam rumah tangga, dan tidak mempertahankan egonya masing-masing.²⁶

Salah satu narasumber lain yang merupakan seorang ustazah yang menikah dengan laki-laki bukan dari kalangan *teungku*, mengakui bahwa sebelum menikah dianjurkan untuk memilih calon suami dari kalangan *teungku*. Tapi nyatanya menikah dengan laki-laki yang kurang ilmu agama dapat dirasakan efeknya dalam membina rumah tangga karena merasa kesulitan dalam membimbing anak-anak bahkan suaminya harus dibimbingnya. Namun hal tersebut perlu kesadaran dan kesabaran yang banyak. Akan tetapi dengan penuh kesabaran dan pengertian, menyebabkan rumah tangga merasa mudah untuk dibina walaupun tidak dilandasi oleh perkawinan sekufu dan semua itu ada hikmah atau rencana Allah SWT yang lebih baik untuk hambanya.²⁷

Dari hasil wawancara tersebut, menjadi suatu beban bagi seorang wanita lulusan pesantren yang memilih kawin dengan laki-laki yang bukan lulusan pesantren terutama dalam membina rumah tangga, seorang istri sudah menambah kewajibannya dalam membimbing anak-anak beserta suaminya.

Maka dapat dipahami dari pemahaman beberapa narasumber di atas, bahwa mereka memberikan makna kriteria agama adalah terpelihara dalam agama dan mempunyai akhlak yang baik. Maka pernikahan yang sama-sama lulusan *dayah* atau sesama lulusan Perguruna Tinggi Islam dianggap sebagai perkawinan sekufu karena dapat terjaga dalam agama. Faktor

²⁶Wawancara dengan Tgk. Imran Abu Bakar, Warga Tokoh Agama Kabupaten Pidie, Tanggal 09 Maret 2020.

²⁷Wawancara dengan Raudhatul Jannah, Warga Kecamatan Kembang Tanjong, Kabupaten Pidie, Tanggal 5 Maret 2020.

pasangan yang dilatarbelakangi oleh pendidikan agama sangat berpengaruh dalam membina rumah tangga yang baik, hal ini dibuktikan dengan mengkategorikan lulusan *dayah* atau perguruan tinggi Islam sebagai kriteria *kafā'ah* yang utama memilih pasangan dalam perkawinan. Walaupun ada juga sebagian yang tidak bisa mempertahankan identitasnya sebagai lulusan *dayah* dalam memilih pasangannya.

2. Pekerjaan

Pekerjaan sangat berkenaan dengan segala sarana maupun prasarana yang dapat dijadikan sumber penghidupan, baik melalui buka usaha maupun lainnya. Bila dilihat dari praktik perkawinan di kabupaten Pidie, pekerjaan juga menjadi suatu pertimbangan dan prioritas bagi masyarakat dalam memilih pasangannya.

Seperti hasil wawancara dengan Miftahul Jannah yang berkata bahwa sekufu itu mempunyai keseimbangan. Dalam hal ini ialah keseimbangan pekerjaan, bila seorang perempuan yang berkarir, tentu mencari calon suami yang karir juga. Tujuannya ialah untuk menjaga keseimbangan di antara keduanya, misalnya seorang perempuan yang mempunyai pekerjaan lalu menikah dengan laki-laki yang tidak mempunyai pekerjaan, efeknya nanti bila sudah menikah dan membina sebuah rumah tangga, maka istri tersebut dapat merendahkan suaminya. Maka solusi yang baik dalam mencari pasangan ialah dengan memilih pasangan yang sama-sama mempunyai pekerjaan.²⁸

Pendapat tersebut dikuatkan oleh Bapak Mahfud, S.Pd, yang menikah dengan wanita yang satu profesi. Keduanya merupakan guru di salah satu sekolah di Kecamatan Tiro, ia memahami bahwa, tujuan menikah dengan pasangan yang sama profesi supaya dapat menikah dengan pasangan yang sederajat dan tidak saling merendahkan satu sama lain dan saling berbagi

²⁸Wawancara dengan Miftaul Jannah, Warga Kecamatan Kota Sigli Kabupaten Pidie, Tanggal 27 Mei 2020.

mengenai pekerjaan yang digeluti oleh keduanya. Selain itu pekerjaan salah satu cara untuk memenuhi nafkah dan mendongkrak perekonomian dalam keluarga.²⁹

Pemahaman dan praktik dari narasumber tersebut, aspek pekerjaan menjadi suatu pertimbangan bagi masyarakat di Kabupaten Pidie dalam memilih pasangan supaya dapat menciptakan rumah tangga bahagia. Pertimbangan tersebut ialah supaya tidak saling merendahkan dan memudahkan peningkatan ekonomi dalam berumah tangga. Sebaliknya apabila tidak seimbang dalam hal pekerjaan, dikhawatirkan mudah terjadinya konflik yang bersumber dari ketidaksetaraan antara pasangan itu sendiri.

Sedangkan wawancara dengan narasumber lainnya, yang menyatakan bahwa dahulu menikah tanpa memandang pekerjaan, karena pernikahan tersebut didasari oleh sama-sama tidak memiliki pekerjaan, yang penting bagi kami menjadi buruh tani saja sudah memadai untuk menjalankan rumah tangga, sehingga sampai sekarang kehidupan dalam rumah tangga sudah cukup merasakan kebahagiaan.³⁰

Praktik yang sama juga dialami oleh warga lainnya yang hanya sebagai penjual kios dan menikah dengan seorang PNS, yang menyatakan bahwa perkawinan tidak mesti dipandang pekerjaan, walaupun pandangan masyarakat pekerjaan menjadi prioritas utama dimiliki oleh calon suami apabila melamar seorang perempuan, sehingga dalam pernikahan tersebut tidak didasari oleh kesederajatan pekerjaan dan sampai sekarang kehidupan masih berkucupan dan sudah bisa menyekolahkan anak-anaknya.³¹

²⁹Wawancara dengan Mahfud, S.Pd, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, Tanggal 27 April 2020.

³⁰ Wawancara dengan Muhammad Ridha, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 19 Januari 2021.

³¹ Wawancara dengan Tgk. Sayed Muhammad, Tokoh Agama Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 19 Januari 2021.

Dapat disimpulkan dari dua narasumber tersebut, kesederajatan antara suami dan istri dalam hal pekerjaan tidak menjadi acuan utama dalam membina rumah tangga yang bahagia. Dari dua narasumber tersebut mengakui bahwa perkawinan mereka yang sama-sama tidak memiliki pekerjaan dan yang berbeda status dalam pekerjaan bisa juga membina rumah tangga yang berkucupan dan harmonis.

Selain itu, pekerjaan yang dimiliki seseorang bisa jadi sebagai penentu tinggi atau rendahnya tingkat ekonomi seseorang, karena pekerjaan sangat berhubungan dengan peningkatan ekonomi. Maulina Amin menyatakan bahwa pekerjaan sangat berhubungan dengan ekonomi. Suami yang berkecukupan dan mempunyai kerja tentu dapat memenuhi nafkah sebagai haknya istri, apalagi kalau suami istri tersebut sama-sama mempunyai pekerjaan, tentu sama-sama dapat menghasilkan pendapatan yang lebih dalam rumah tangga.³²

Pendapat tersebut sama persis yang diutarakan oleh Ibu Rosmani S.Pd, yang dijodohkan oleh orangtuanya dengan suami yang sederajat dalam hal pekerjaan. Dia menyetujui pernikahan dari hasil perjodohan orang tua. Dengan adanya pekerjaan, maka sangat mudah membina rumah tangga yang harmonis. Sebaliknya, bila terjadi kesenjangan dari masing-masing pasangan yang disebabkan oleh pekerjaan, dikhawatirkan akan menimbulkan konflik dalam rumah tangga yang disebabkan oleh tidak saling memahami satu sama lain.³³

Hasil wawancara tersebut, sebagian masyarakat Kabupaten Pidie dalam memilih pasangan sangat memprioritaskan pekerjaan karena pasangan yang dilatarbelakangi pekerjaan sangat mudah

³² Wawancara dengan Maulina Amin, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Tanggal 5 Maret 2020.

³³ Wawancara dengan Rosmani, S.Pd, Warga Kecamatan Batee, Kabupaten Pidie, Tanggal 15 Februari 2020.

untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga dan mudah terciptanya keharmonisan sehingga dapat terhindari dari konflik rumah tangga.

Dalam konsep *kafā'ah*, pekerjaan tidak hanya ditinjau dari calon istri, namun pekerjaan juga ditinjau antara calon suami dan wali dari perempuan. Namun tidak seperti yang dipahami oleh salah satu narasumber, maksud keseimbangan calon suami dan calon istri adalah sama-sama mempunyai pekerjaan. Sedangkan pekerjaan dari pihak wali tidak dijadikan sebagai pertimbangan.³⁴

Pemahaman tersebut sangat kontras dengan konsep *fiqh syāfi'iyah* yang menggolongkan pekerjaan hanya dipandang dari calon suami dan walinya. Menurut penulis, kriteria pekerjaan dalam konsep *kafā'ah* yang ditinjau ialah pekerjaan wali, dan calon suaminya. Maka orang tua/wali yang pekerjaannya terhormat dipandang sekufu dengan laki-laki yang pekerjaannya terhormat pula. Sedangkan orang yang profesinya seperti buruh tani atau buruh bangunan tidak sekufu bila menikah dengan anak pedagang.

Dalam konteks kekinian, dengan adanya emansipasi wanita, maka sudah tidak heran jika banyak wanita yang sudah berkarir di luar rumah yang tujuannya untuk mengangkat derajat perempuan, dan tidak lagi dianggap sebagai manusia yang lemah yang hanya bergantung pada kaum lelaki, maka dalam mencari pasangan tidak hanya dipandang pekerjaan orang tua/walinya saja akan tetapi juga harus dipandang calon istrinya.³⁵

Sebenarnya dalam syariat Islam tidak mencegah wanita untuk bekerja kapanpun dan dalam kondisi apapun. Akan tetapi ketetapan syariat menuntut para wanita agar tidak berkarir di luar rumah, kecuali karena kebutuhan yang mendesak. Syarat wanita bisa berkarir, dapat menghindar diri dari bercampur-baur dengan laki-laki non mahram. Sedangkan bila wanita tersebut merupakan

³⁴ Wawancara dengan Ramadhani, Warga Kecamatan Kota Sigli Kabupaten Pidie, Tanggal 27 Mei 2020.

³⁵ Wawancara dengan Tgk. Siti Zalikha, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, Tanggal 25 April 2020.

seorang ibu rumah tangga yang memiliki suami dan anak, maka pekerjaan yang paling baik baginya adalah mengurus rumah tangga, mendidik dan menjaga anak-anaknya, serta memperbaiki dan mengajari mereka tentang akhlak-akhlak yang terpuji.³⁶

Selain itu, realita kehidupan sebagian masyarakat Kabupaten Pidie, pernikahan laki-laki yang mempunyai pekerjaan rendah menjadi cibiran dan dianggap pernikahan tersebut tidak sederajat. Perempuan yang pekerjaannya Pegawai Negeri Sipil misalnya, menikah dengan laki-laki yang pekerja kasar seperti buruh bangunan, maka pernikahan tersebut dianggap tidak sekuat, alasannya buruh bangunan adalah pekerjaan yang rendah, sehingga mudah terjadinya kesenjangan dalam rumah tangga.³⁷ Oleh karena perempuan yang pekerjaannya lebih tinggi derajatnya, bila menikah dengan laki-laki yang pekerjaannya rendah maka pernikahan tersebut dianggap pernikahan yang tidak sekuat.

Wawancara dengan Tgk. Junaidi memberi pandangan bahwa pekerjaan terhormat ialah ditinjau dari adat dan daerah. Kadang-kadang dalam satu daerah pekerjaan tersebut terhormat, tetapi di daerah lain tidak dianggap terhormat. Seperti Pegawai Negeri Sipil, pada umumnya di Kabupaten Pidie profesi tersebut dianggap sebagai salah satu pekerjaan yang terhormat. Namun ada daerah di Kabupaten Pidie, pedagang adalah pekerjaan yang terhormat dan terpuji. Hal tersebut disebabkan oleh anggapan bahwa pendapatan pedagang setiap bulan lebih besar dibandingkan dengan gaji Pegawai Negeri Sipil.³⁸

Berdasarkan hasil wawancara tersebut, laki-laki yang menekuni profesi dianggap rendah oleh masyarakat disebabkan

³⁶Wawancara dengan Tgk. Masykur, S.H, Tokoh Agama Kecamatan Batee, Kabupaten Pidie, Tanggal 05 April 2020.

³⁷Wawancara dengan Jamaluddin, Masyarakat Kecamatan Kembang Tanjong, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 25 Januari 2020.

³⁸ Wawancara dengan Tgk. Junaidi, Warga Kecamatan Batee, Kabupaten Pidie, Tanggal 09Maret 2020.

oleh sedikit pendapatan, sehingga dianggap tidak sederajat bila menikah seorang perempuan yang memiliki pekerjaan yang terhormat dan juga memandang pekerjaan orangtuanya yang terhormat dan pendapatan yang besar.

Dapat disimpulkan dari pemahaman beberapa narasumber tersebut, pekerjaan ialah sebagai salah satu kriteria dalam memilih pasangan perkawinan bagi masyarakat Kabupaten Pidie. Kederajatan tersebut dinilai antara pekerjaan laki-laki dan perempuan, sedangkan pekerjaan laki-laki dengan wali perempuan tidak menjadi suatu pertimbangan. Sedangkan sifat pekerjaannya antara pekerjaan hormat dan pekerjaan tidak hormat tergantung pada adat dan daerah tertentu. Kadang-kadang dalam satu daerah pekerjaan tersebut terhormat, tetapi di daerah lain dianggap tidak terhormat.

3. Keturunan

Keturunan adalah salah satu kriteria dalam memilih pasangan hidup dalam konsep *kafā'ah*. Tuntunan syariat sudah pasti, bahwa pilihan keturunan termaktub dalam konsep *kafā'ah* dalam perkawinan selain selamat dari aib atau cacat, merdeka, agama, dan pekerjaan. Secara normatif, Islam menganjurkan setiap yang beriman untuk memilih menikah dengan yang beriman pula. Begitu juga, setiap perempuan yang baik keturunannya untuk memilih menikah dengan laki-laki yang baik keturunannya pula.

Mengenai penelitian tentang kriteria keturunan dalam konsep *kafā'ah* di Kabupaten Pidie, peneliti fokus penelitiannya terhadap keturunan sayid dan *teuku*. Kedua keturunan tersebut merupakan keturunan yang eksistensi dalam masyarakat Kabupaten Pidie dibandingkan keturunan ulama dan keturunan raja. Dalam penelitian ini hanya melihat persepsi masyarakat keturunan sayid dan *teuku* bagaimana mereka mempertimbangkan keturunannya masing-masing dalam memilih pasangan perkawinan.

Memilih pasangan yang sekufu dalam perkawinan ialah sebuah pertimbangan utama komunitas sayid supaya bisa mempertahankan keturunan dan menghindari perbedaan ekstrim dikalangan mereka walaupun pernikahan tersebut tidak menjamin kebahagiaan.³⁹

Dari hasil wawancara tersebut, membuktikan bahwa kalangan sayid sangat mempertahankan pernikahannya dengan kalangan mereka. Perkawinan antara sayid dan syarifah, sudah terjadi secara turun-temurun yang dipengaruhi oleh faktor untuk mempertahankan keturunan dan dipengaruhi juga oleh faktor ajaran agama.

Pendapat ini sama dengan yang diungkapkan oleh Sayed Zaki Mubarak, memilih pasangan dalam perkawinan, kalangan sayid harus menjaga nasab Rasulullah SAW, namun apabila syarifah menikah dengan laki-laki dari non-Sayid, ini disebut tindakan yang melanggar di kalangan keluarga mereka, walaupun dalam keluarga tidak ada tindakan apa-apa.⁴⁰

Pendapat yang sama juga diungkapkan oleh narasumber lainnya yaitu Habib Muhsin al-Habsyi, merupakan salah satu masyarakat dari kalangan sayid dan salah satu tokoh agama di Kemukiman Busu Kecamatan Mutiara, memberi pandangan bahwa perkawinan antara syarifah dengan sayid merupakan jalan untuk menyambung dan melestarikan keturunan Rasulullah SAW. Selain itu perkawinan antara syarifah dengan sayid menjadi salah satu kriteria dalam konsep *kafā'ah* dalam perkawinan. Maka sangat disayangkan kalau ada kalangan sayid yang menggugurkan *kafā'ah*,

³⁹Wawancara dengan Sayed Nova al-Kherej, Warga Kecamatan Kota Sigli, Kabupaten Pidie, Tanggal 15 Juni 2020.

⁴⁰Wawancara dengan Sayed Zaki Mubarak, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Tanggal 05 April 2020.

karena secara tidak langsung mereka sudah memutuskan keturunan Rasulullah SAW.⁴¹

Dapat dipahami bahwa perkawinan sayid dengan syarifah adalah salah satu cara untuk mempertahankan keturunan Rasulullah SAW, sehingga bagi mereka menjadi alasan yang kuat untuk mempertahankan pernikahan sesama kalangan mereka sendiri. Maka menurut penulis menjadi suatu kewajaran bagi komunitas sayid untuk memperketat masalah *kafā'ah* dalam perkawinan demi mempertahankan keturunannya.

Sebagian komunitas sayid lainnya sangat sesal terkait pernikahan syarifah dengan laki-laki non-sayid. Kekesalan tersebut disebabkan oleh hilangnya keturunan mereka di Aceh. Seperti praktik yang terjadi dalam masyarakat Kabupaten Pidie terhadap perkawinan syarifah dengan non-sayid yang nampak dalam 15 (lima belas) tahun terakhir ini. Sebagian orang tua mereka memperbolehkan anak perempuannya untuk menikah dengan siapapun yang sesuai keinginan mereka tanpa mempertimbangkan kesekufuan, padahal secara turun-temurun dan menjadi adat kebiasaan mereka dalam perkawinan adalah memilih pasangan dari keturunan mereka sendiri. Namun pada masa sekarang ini, pernikahan mereka lebih mengutamakan laki-laki yang baik, taat beragama dan baik akhlaknya, kaya, mempunyai pekerjaan, dan faktor cinta. Selain itu juga dipengaruhi oleh pengetahuan, dan meyakini bahwa perkawinan sesama satu keturunan bukan syarat sah nikah.⁴²

Hasil observasi tersebut, dapat dikuatkan oleh pengakuan salah satu warga di Desa Balee Busu Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, yang mengawinkan kedua anak perempuan dengan laki-laki non-sayid atas kebijakan permintaan anaknya.

⁴¹ Wawancara dengan Habib Mukhsin al-Habsyi, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Tanggal 27 Maret 2020.

⁴² Observasi peneliti pada Tanggal 12 November 2019 di Desa Bale Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie.

Alasan lainnya, seorang syarifah sah-sah saja menikah dengan laki-laki non-sayid karena *kafā'ah* bukan syarat dan rukun nikah. Selain itu, mempertimbangkan lagi bahwa laki-laki non-sayid tersebut orangnya baik, taat beragama dan berakhlak baik walaupun pernikahan tersebut sudah melanggar dengan peraturan komunitas sayid.⁴³

Sedangkan menurut Yasfandar (laki-laki non-sayid) yang menikah dengan Syarifah Khadijah, menyatakan bahwa faktor perkawinannya dengan syarifah adalah faktor cinta. Namun seorang syarifah dengan siapapun ia menikah, sampai kapanpun anak mereka tetap keturunan Rasulullah SAW yang harus dimuliakan.⁴⁴ Pandangan ini ditanggapi oleh salah satu tokoh agama di Kabupaten Pidie, yang menyatakan bahwa pernikahan syarifah dengan non-sayid atau sebaliknya adalah salah satu cara untuk menghilangkan keturunan sayid di Aceh. Mereka lebih memilih pasangannya dengan semena-semena yang tidak mempertahankan dan memuliakan keturunannya sendiri, selain itu disebabkan oleh tidak ada wali yang melarangnya atau menggugurkan pernikahan tersebut.⁴⁵

Dapat disimpulkan bahwa tidak semua kalangan sayid untuk mempertahankan keturunan mereka dengan melakukan pernikahan. Beberapa narasumber yang diwawancarai dari kalangan mereka sendiri, sangat mempertahankan perkawinan sesama sayid. Tujuannya untuk mempertahankan keturunan mereka yang mulia yaitu keturunan Rasulullah SAW. Dan bagi mereka sangat sesal terkait pernikahan syarifah dengan laki-laki non-sayid. Sedangkan bagi masyarakat sayid yang tidak memperkenan lagi

⁴³ Wawancara Dengan Habib Abdullah, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 28 Januari 2020.

⁴⁴ Wawancara Dengan Yasfandar, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 30 Januari 2020.

⁴⁵ Wawancara dengan Tgk. Waliyus, Anggota MPU Kabupaten Pidie, Tanggal 05 April 2020.

untuk menikah yang sederajat dengan sesama kalangan sendiri, mereka memberi alasan lebih mengutamakan laki-laki yang baik, taat beragama dan akhlak yang baik, harta kekayaan, pekerjaan, dan faktor cinta, sehingga menjadi terobosan terbaru di kalangan mereka dan walipun tidak ada yang membatalkan pernikahannya. Bahkan dalam hukum fikih sendiri, pernikahan mereka tetap dianggap sah selama wali tidak menggugurkannya.

Keturunan lain yang menjadi fokus penelitian di Kabupaten Pidie ialah perkawinan di kalangan keturunan *teuku*. Adat yang berlaku pada kalangan mereka pada masa sekarang sudah mulai terkikis dalam masalah perkawinan. Bagi mereka, perkawinan sesama komunitas *teuku* termasuk salah satu unsur kesederajatan dengan tujuan untuk mempertahankan keturunan, tata krama dan akhlak, sehingga mereka menjadi orang yang terpendang dalam masyarakat. Maka pernikahan di kalangan mereka, bila ada yang menikah dengan kalangan lain, maka perkawinan tersebut umumnya tidak mendapatkan izin dari orangtua dan dianggap menyalahi adat keluarga mereka.⁴⁶

Dapat dipahami bahwa mereka mengakui perkawinan mereka hanya untuk memprioritaskan perkawinan yang sederajat, yaitu perkawinan sesama kalangan mereka sendiri dan sudah menjadi adat bagi mereka. Tujuan perkawinan sederajat tersebut untuk mempertahankan keturunan mereka sendiri dan menjaga nama baik keluarga mereka.

Pendapat Cut Ummi Kalsum tersebut, dikuatkan oleh Cut Arfina, yang memberi pendapat, mereka merasa bersalah dengan keluarganya jika menikah dengan laki-laki selain *teuku*, bahkan konsekuensi yang ditanggung oleh mereka ialah tidak ada kepedulian lagi dari anggota keluarga. Maka kebanyakan dari

⁴⁶Wawancara Dengan Cut Ummi Kalsum, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 28 Januari 2020.

kalangan *teuku* menikah dengan kalangan mereka sendiri yang tujuannya supaya selalu terjalin kekerabatan.⁴⁷

Selain itu, perkawinan di kalangan *teuku*, eksistensi laki-laki dinilai sangat penting dibandingkan dengan anak perempuan, sebab merekalah yang nantinya bertanggungjawab untuk melestarikan keturunan, seperti ungkapan seorang narasumber, dalam konteks perkawinan di kalangan *teuku*, terlihat pelestarian gelar *teuku* menjadikan keharusan bagi mereka. Kalau ayahnya dari kalangan *teuku*, maka keturunannya berhak menyandang gelar *teuku* meskipun ibunya bukan keturunan mereka sendiri. Sama juga dengan perkawinan kalangan sayid, kalau ibunya bukan syarifah tetap diakui anaknya sebagai sayid.⁴⁸

Tidak dapat dipungkiri juga dari hasil observasi peneliti di dalam beberapa kawasan di Kabupaten Pidie, banyak kalangan *cut* yang menikah dengan laki-laki non *teuku*, seperti perkawinan Cut Raudhatul Jannah dengan Fathlullah,⁴⁹ perkawinan Cut Alia dengan Akmal,⁵⁰ perkawinan Cut Zaskia dengan Muhammad,⁵¹ dan perkawinan Cut Yanti dengan bapak Eko.⁵² Pernikahan-pernikahan tersebut menandakan bahwa adat mereka untuk mempertahankan perkawinan sesama kalangan *teuku* sudah mulai pudar karena sudah terlepas dari kungkaman sistem adat yang ketat.

Contoh dari kasus-kasus pernikahan di atas, bukan tanpa alasan bagi mereka untuk menyalahi adat. Mereka meyakini perkawinan sesama *teuku* bukan syariat dan tidak termasuk dalam kriteria *kafā'ah* dalam Islam. Perubahan sikap tersebut dipengaruhi

⁴⁷ Wawancara Dengan Cut Arfina, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 28 Januari 2020.

⁴⁸ Wawancara Dengan Teuku Manyak, Tokoh Adat di Kemukiman Busu, Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 15 April 2020.

⁴⁹ Warga Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie.

⁵⁰ Warga Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie.

⁵¹ Warga Kecamatan Tiro Kabupaten Pidie.

⁵² Warga Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie.

oleh luasnya wawasan, dan tingginya ilmu pengetahuan.⁵³ Seperti wawancara dengan Tgk. Sulaiman, yang memberikan pandangan bahwa, perkawinan kalangan *teuku* dalam menentukan kesetaraannya hanyalah praktik yang tidak mempunyai konsep yang formal.⁵⁴

Dapat dipahami melalui wawancara dengan beberapa narasumber dari kalangan *teuku*, mereka sangat mempertahankan perkawinan dengan kalangan mereka itu sendiri sehingga sekarang ini masih ada dari kalangan mereka sangat mempertahankannya. Mereka mengakui, sistem pemilihan jodoh dalam kalangan mereka merupakan adat yang baik yaitu untuk mempertahankan keturunan, menjaga martabat dan kehormatan diri mereka, keluarga, dan status sosial dalam masyarakat. Bagi kalangan mereka yang tidak mempertahankan adat tersebut yaitu memilih menikah dengan pasangan yang bukan dari kalangan mereka sendiri, mempunyai alasan tersendiri, di antaranya disebabkan oleh ilmu pengetahuan, dianggap bukan syariat dan perkawinan tersebut tidak menyalahi ajaran agama. Maka menurut peneliti, untuk mempertahankan adat, seharusnya mereka sejak dulu harus membangun konsep yang berdasarkan kesepakatan bersama sesuai dengan adat mereka supaya membuat mereka semakin kuat di internal sendiri.

4. Harta kekayaan

Berdasarkan hasil penelitian, sebagian masyarakat Kabupaten Pidie menganggap bahwa harta kekayaan sesuatu yang penting untuk melangsungkan pernikahan. Harta kekayaan juga dijadikan sebagai tolok ukur untuk menentukan kesekufuan dalam perkawinan, karena harta kekayaan sangat berpengaruh untuk tidak menimbulkan perbedaan-perbedaan antara calon suami, calon isteri, dan wali perempuan.

⁵³ Wawancara Dengan Tgk. Bahagia, Tokoh Agama Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 15 April 2020.

⁵⁴ Wawancara Dengan Tgk. Sulaiman, Warga Kecamatan Glumpang Baro, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 30 Januari 2020.

Salah satu masyarakat menyatakan, harta bisa dijadikan sebagai kriteria dalam memilih pasangan. Harta dapat menentukan kecocokan antara calon suami dan istri. Dalam hukum perkawinan Islam, pada dasarnya suami mempunyai kewajiban untuk memenuhi hak istri yaitu nafkah. Maka perlu adanya kecocokan supaya suami dapat menyeimbangkan pola kehidupan istrinya.⁵⁵

Dapat dipahami bahwa menurut pemahaman salah satu masyarakat tersebut, bahwa harta kekayaan menjadi acuan dalam menentukan kesederajatan dalam memilih pasangan. Harta juga dijadikan sebagai alasan untuk memenuhi kebutuhan dalam rumah tangga supaya tidak ada kesenjangan antara suami istri.

Hasil wawancara di atas dikuatkan oleh pernyataan salah satu anggota masyarakat lainnya, yang menyatakan bahwa untuk mewujudkan keluarga yang sejahtera, maka wajar bagi seorang perempuan untuk memilih calon suami yang sekufu yang sesuai dengan kekayaan dirinya.⁵⁶ Namun ada juga masyarakat yang tidak menyetujuinya harta dijadikan sebagai salah satu unsur kesederajatan dalam memilih pasangan. Banyak orang membangga-banggakan kekayaannya, sehingga membuat suami dan istri dalam rumah tangga saling merendahkan satu sama lain, dan mudah terjadinya kesenjangan sosial.⁵⁷

Dengan demikian, harta menjadi suatu pertimbangan bagi calon suami dan istri bagi sebagian masyarakat Kabupaten Pidie. Terpenuhinya kebutuhan materi sangatlah penting demi untuk mewujudkan keluarga yang sejahtera, bahagia dan menjadi keluarga yang harmonis tanpa adanya sifat saling merendahkan antara suami istri. Maka menurut penulis, sangat cocok harta bisa

⁵⁵Wawancara dengan Tgk. Masykur, S.H, Tokoh Agama Kecamatan Batee, Kabupaten Pidie, Tanggal 05 April 2020.

⁵⁶ Wawancara dengan Tgk. Junaidi, Warga Kecamatan Batee, Kabupaten Pidie, Tanggal 22 Februari 2020.

⁵⁷Wawancara dengan Zawiyah, Warga Kecamatan Tangse Kabupaten Pidie, Tanggal 27 April 2020.

dijadikan sebagai kriteria *kafā'ah* bagi perempuan dalam memilih calon suaminya supaya tidak saling merendahkan walaupun ada masyarakat yang tidak menyetujuinya. Seperti pandangan salah satu masyarakat lainnya, yang mengatakan bahwa harta kekayaan memang menjadi suatu penilaian masyarakat dalam memilih calon istri bila dikaitkan dengan persoalan *kafā'ah*. Namun tidak menjadikan harta kekayaan sebuah jalan untuk menghambat pernikahan. Sesuatu yang penting dalam memilih pasangan ialah memilih pasangan yang berakhlak agar hidup tenang, senang, dan bahagia.⁵⁸

Selanjutnya peneliti melakukan wawancara dengan salah satu tokoh agama, yang memahami bahwa mendapatkan jodoh orang kaya menjadi jalan untuk meningkatkan derajat keluarga, dan membuat hidupnya senang, tenang dan harmonis dengan suami bahkan dapat menutupi kebutuhan orang tuanya.⁵⁹

Dari pemahaman dua narasumber tersebut, terdapat perkawinan di Kabupaten Pidie yang tidak setara atau sederajat ditinjau dari kriteria harta kekayaan. Namun pernikahan tersebut tidak menjadi suatu hambatan bagi perempuan yang miskin untuk menikah dengan laki-laki yang kaya, begitu juga sebaliknya. Terhadap perempuan miskin yang menikah dengan laki-laki kaya, merupakan hal yang dapat meningkatkan martabat dirinya dan keluarga, selain itu dapat mendongkrak perekonomian.

Realita lainnya juga dialami oleh seorang laki-laki yang bekerja sebagai karyawan di sebuah toko baju di Tangse. Namun laki-laki tersebut dijodohkan dengan seorang perempuan yang merupakan anak pemilik toko tempat ia bekerja. Menurut pandangannya berjodoh dengan anak pemilik toko didasari oleh pendidikan agama bukan didasari oleh harta kekayaan sehingga

⁵⁸ Wawancara dengan Mahlil, Warga Kecamatan Glumpang Baro Kabupaten Pidie, Tanggal 27 April 2020.

⁵⁹ Wawancara Dengan Tgk. Ahyar, Ketua Rabithah Thaliban Aceh Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 15 April 2020.

terjadilah perkawinan yang tidak sederajat.⁶⁰ Dari pengakuan tersebut, bahwa harta kekayaan tidak menjadi pertimbangan utama dalam memilih pasangan perkawinan, hal tersebut sangat dipengaruhi oleh pendidikan agama.

Pengakuan dari beberapa narasumber yang diwawancarai, nampaklah beberapa narasumber yang menjadikan harta sebagai pertimbangan dalam perkawinan. Sedangkan narasumber lainnya harta tidak menjadi pertimbangan utama dalam memilih pasangan dalam perkawinan, sehingga terjadilah perkawinan antara orang miskin dengan orang kaya tanpa mempertimbangkan kesederajatan harta.

Menurut penulis, dari satu sisi harta kekayaan bisa digolongkan sebagai kriteria *kafā'ah* supaya terhindar dari kesenjangan antara pihak keluarga calon istri dan calon suami. Namun bila ditinjau dari kehidupan sosial masyarakat sekarang ini yang penuh keadaban dan ilmu pengetahuan, maka perkawinan antara orang miskin dengan orang kaya tidak menjadi suatu kesenjangan lagi dalam masyarakat, karena perkawinan berbeda status menjadi langkah yang dapat meningkatkan derajat satu sama lainnya dan dapat mendongkrak perekonomian.

5. Pendidikan

Pendidikan adalah bentuk perluasan makna dari *kafā'ah* yang dipengaruhi oleh ilmu pengetahuan dan kebutuhan. Pendidikan tidak hanya dilihat dari jenjang pendidikannya saja, namun juga dilihat dari akhlak dan materinya setelah ia menyelesaikan jenjang pendidikan tersebut.

Bagi sebagian masyarakat Kabupaten Pidie, pendidikan sudah menjadi pilihan untuk menentukan kesederajatan dalam perkawinan. Alasan tersebut dipengaruhi oleh kultur budaya dan kebebasan masyarakat dalam memilih pasangan hidupnya tanpa

⁶⁰Wawancara dengan Hizbullah, Warga Kecamatan Tangse Kabupaten Pidie, Tanggal 20 April 2020.

memandang konsep fikih. Seperti hasil wawancara dengan Waled Faisal Ibrahim yang memahami bahwa, ketika masyarakat melangsungkan pernikahan, ada satu pilihan utamanya ialah memilih pasangan yang berpendidikan. Ini merupakan pilihan yang tidak berdasarkan kriteria *kafā'ah* menurut konsep fikih. Dengan pemahaman masyarakat tersebut, masyarakat menjadikan pendidikan sebagai kriteria *kafā'ah* lainnya dalam memilih pasangan hidup.⁶¹

Namun pandangan salah satu masyarakat Kabupaten Pidie lainnya, pendidikan bisa saja dijadikan sebagai kriteria *kafā'ah* bila pendidikan yang ditempuh adalah pendidikan agama, misalnya sama-sama lulusan *dayah*, atau sama-sama dari Perguruan Tinggi Islam. Alasannya, pendidikan agama dapat melahirkan orang-orang yang berakhlak dan taat beragama.⁶²

Pendapat tersebut juga diamini oleh Tgk. Faisal, yang menyatakan bahwa pendidikan sangatlah penting untuk membentuk rumah tangga, baik terhadap istri maupun suami. Keduanya menjadi guru yang akan membimbing anak-anaknya agar taat terhadap perintah-perintah Allah SWT dan untuk meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat. Selain itu, pendidikan juga menjadi modal utama untuk mewujudkan sebuah rumah tangga yang harmonis. Pada masa sekarang ini banyak rumah tangga yang hancur dikarenakan oleh pasangan suami isteri yang tidak dilandasi oleh pendidikan. Maka selayaknya pendidikan dijadikan sebagai kriteria *kafā'ah* dalam menentukan pasangan.⁶³

Sedangkan wawancara dengan Afzal Maulana, S.E, perkawinan pasangan yang sama-sama memiliki pendidikan

⁶¹Wawancara dengan Waled Faisal Ibrahim, Tokoh Agama Kecamatan Tangse Kabupaten Pidie, Tanggal 23 Mei 2020.

⁶²Wawancara dengan Tgk. H. Ismail, Ulama Kharismatik Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 7 Juli 2020.

⁶³Wawancara dengan Tgk. Faisal, Warga Kecamatan Batee, Kabupaten Pidie, Tanggal 09 Maret 2020.

merupakan perkawinan yang sekufu dan dijadikan kriteria *kafā'ah* dalam perkawinan. Orang yang sama-sama memiliki pendidikan dapat memudahkan dalam berkomunikasi dan saling terbuka dari setiap masalah rumah tangga.⁶⁴

Sedangkan menurut narasumber lainnya, Sekufu bukanlah syarat mutlak dalam suatu pernikahan. Akan tetapi jika dilihat dari pernikahan yang dilandasi oleh kesederajatan pendidikan, maka sangat layak dijadikan sebagai unsur *kafā'ah* dalam perkawinan. Pendidikan merupakan jalan untuk memudahkan dalam mengarungi rumah tangga dan menjadikan jalan untuk mencari nafkah yang dapat menunjang ekonomi dalam rumah tangga.⁶⁵

Dapat dipahami dari pemahaman beberapa anggota masyarakat tersebut, semuanya setuju dijadikan pendidikan sebagai kriteria *kafā'ah*. Alasannya, pasangan yang dilandasi pendidikan, sangat mudah untuk membina rumah tangga yang harmonis dengan sebab dapat saling terbuka antara suami istri, dan menjadikan pendidikan sebagai jalan untuk mencari nafkah.

Berbeda dengan pandangan salah satu tokoh agama, baginya pendidikan bukan sebuah prioritas dan jaminan. Perbedaan pendidikan tidak berpengaruh terhadap ketidakharmonisan rumah tangga. Perkawinan yang berbeda pendidikan antara lulusan pesantren dan lulusan pendidikan umum bisa juga membina rumah tangga yang bahagia.⁶⁶

Dari pernyataan salah satu masyarakat tersebut, pasangan yang menikah dengan latar belakang pendidikan yang berbeda, tidak berpengaruh untuk membentuk keluarga yang bahagia. Dan

⁶⁴Wawancara dengan Afzal Maulana, S.E, Warga Kecamatan Tangse, Kabupaten Pidie, Tanggal 14 April 2020.

⁶⁵ Wawancara dengan Usman, S. Pd, Warga Kecamatan Tangse, Kabupaten Pidie, Tanggal 13 April 2020.

⁶⁶Wawancara dengan Tgk. Imran Abu Bakar, Tokoh Agama Kabupaten Pidie, Tanggal 27 Maret 2020.

bukan jaminan untuk terjadinya perbedaan dan terbukanya peluang keretakan rumah tangga.

Pendapat yang sama juga diungkapkan oleh Ibu Siti Zalikha, yang pernah mondok di *dayah* selama 15 tahun, yang menikah dengan seorang *teungku* dari *dayah* yang sama. Namun akhirnya rumah tangganya kandas, karena keduanya saling mempertahankan egonya masing-masing.⁶⁷ Pernyataan tersebut, menunjukkan bahwa perkawinan sesama pendidikan bukan satu jaminan bisa bertahannya rumah tangga, walaupun keduanya berpendidikan agama.

Dapat dipahami dari hasil wawancara dengan beberapa narasumber, kebanyakan mereka menjadikan pendidikan sebagai pertimbangan *kafā'ah* dalam memilih pasangan perkawinan, apalagi yang dipertimbangkan tersebut adalah pendidikan agama. Masyarakat mempertimbangkannya karena pengaruh pendidikan dalam perkawinan sangat besar, seperti mudah terciptanya keharmonisan rumah tangga, dan menciptakan keturunan yang baik. Dan pendidikan menjadi salah satu jalan untuk mencari nafkah. Selain itu, pendidikan juga sangat berpengaruh untuk saling terbuka dengan sebab komunikasi yang baik dalam rumah tangga. Walaupun ada sebagian masyarakat lainnya yang diwawancarai yang tidak setuju bahwa pendidikan bisa menjamin keluarga yang utuh.

Terkait perihal pemahaman dan praktik mengenai kriteria *kafā'ah* yang dapat menyimpulkan dari 32 (tiga puluh dua) orang sebagai narasumber, peneliti menemukan hasil penelitiannya bahwa 18 (delapan belas) narasumber sangat mempertimbangkan kriteria *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyyah*, yaitu dengan mempertimbangkan agama, pekerjaan dan keturunan. Pertimbangan agama yang dimaksudkan oleh masyarakat juga

⁶⁷ Wawancara dengan Tgk. Siti Zalikha, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, Tanggal 25 April 2020.

termasuk mengkategorikan perkawinan sesama lulusan *dayah* dan Perguruan Tinggi Islam sebagai pasangan yang sekufu. Walaupun begitu, ada 10 (sepuluh) narasumber mempertimbangkan juga kesederajatan dalam perkawinan, namun kesederajatan tersebut tidak termasuk dalam konsep *fiqh syāfi'iyah*, tetapi bagi masyarakat memandang bahwa itu termasuk dalam kesederajatan dalam memilih pasangan perkawinan. Kriteria tersebut adalah pendidikan, keturunan *teuku*, dan menjadikan harta sebagai kriteria *kafā'ah* sehingga dapat menguatkan pendapat sebagian ulama yang menjadikan harta kekayaan sebagai konsep *kafā'ah*. Sedangkan 4 (empat) narasumber tidak mempertimbangkan kriteria *kafā'ah* sama sekali, baik menurut *fiqh syāfi'iyah* maupun kriteria yang timbul dalam kehidupan sosial masyarakat. Namun tak dapat dipungkiri juga, di antara responden yang diwawancarai mengenai kriteria *kafā'ah*, mereka mengerti tentang konsep *kafā'ah* namun tidak mengimplementasikannya saja.

3.3 Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie Terhadap *Fiqh Syāfi'iyah*

Dalam penelitian ini, peneliti melihat bagaimana pemahaman dan praktik masyarakat terhadap *fiqh syāfi'iyah* melalui amalan-amalan yang dipraktik oleh masyarakat Kabupaten Pidie dalam kehidupan sehari-harinya, baik ibadah yang berhubungan langsung dengan Allah SWT maupun ibadah yang berhubungan dengan manusia. Berdasarkan hasil observasi tentang pengamalan ibadah masyarakat Kabupaten Pidie, umumnya masyarakat Kabupaten Pidie dalam mengamalkannya mengikuti mazhab *syāfi'i*.

Tujuan penelitian terhadap amalan-amalan tersebut untuk melihat konsistensinya dengan praktik *kafā'ah* dalam perkawinan yang berlandaskan *fiqh syāfi'iyah*. Amalan-amalan masyarakat sangat banyak bentuknya dan tidak mungkin peneliti melakukan penelitian seluruhnya, maka peneliti hanya mengambil empat amalan ibadah yang dijadikan sampel dari segala bentuk amalan

yang dipraktik oleh masyarakat. Bentuk amalan-amalannya ialah jumlah rakaat salat tarawih, azan dua kali dalam pelaksanaan salat jumat, melakukan qunut dalam salat subuh, dan zikir secara berjamaah yang dilakukan dengan suara lantang atau keras. Dengan amalan-amalan tersebut menjadi indikator bagi masyarakat dalam memahami *fiqh syāfi'iyyah*. Berikut peneliti memaparkan hasil wawancara terhadap beberapa amalan ibadah yang dipraktikkan oleh masyarakat Kabupaten Pidie, yaitu:

1) Jumlah rakaat tarawih

Salat tarawih ialah salah satu amalan pada malam bulan Ramadan, umumnya jumlah rakaat tarawih dilakukan sebanyak 20 (dua puluh) rakaat dan ditambah 3 (tiga) rakaat salat witr. Keterangan tersebut didapatkan oleh peneliti dari hasil wawancara dengan beberapa narasumber. Menurut Tgk Sayed Muhammad, pelaksanaan salat tarawih, dilakukannya dengan 20 (dua puluh) rakaat dan di tambah salat witr 3 (tiga) rakaat. Pekerjaan ini dipraktikkan oleh masyarakat hingga sekarang tidak terlepas dari dalil-dalil yang dipahami oleh masyarakat melalui *teungku-teungku*. Selain itu, ulama-ulama yang menyampaikan ilmunya lebih dipercaya oleh masyarakat dengan sebab kesahihan gurugurunya bersilsilah kitab yang disampaikan kepada murid-muridnya sehingga sampai kepada masyarakat umum hingga sekarang ini.⁶⁸

Pendapat tersebut juga dipahami oleh masyarakat lainnya yang bernama Tgk. Ibrahim. Pemahamannya lebih didasari oleh sejarah bagaimana para sahabat melakukan salat tarawih. Jumlah rakaat salat tarawih sebanyak 20 (dua puluh) rakaat adalah hasil ijtihad Sayyidina Umar bin Khattab yang melakukan salat tarawih di Makkah. Umar bin Khattab melakukan salat tarawih dengan cara satu kali salam setiap dua rakaat. Sesudah itu, Umar bin Khattab

⁶⁸ Wawancara dengan Tgk. Sayed Muhammad, Tokoh Agama Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 19 Januari 2021.

melanjutkan tawaf sebanyak tujuh kali, lalu Sayyidina Umar menambahkan 3 rakaat salat witr. Jadi praktik tersebut itu sama-sama sunnah Nabi dan mengikuti perbuatan para *khulāfūr rasyidīn* atau sahabat-sahabat Nabi SAW.⁶⁹

Dengan demikian, dari pendapat tersebut dapat dipahami bahwa hukum salat tarawih yang dipahami oleh masyarakat adalah sunat, sedangkan bilangan rakaatnya adalah 20 (dua puluh) rakaat dengan ketentuannya dilakukan satu kali salam setiap dua rakaat. Pemahaman beberapa masyarakat mengenai jumlah rakaat tersebut, juga dipahami dan dipraktikkan oleh salah satu kampung di Kecamatan Tiro Kabupaten Pidie, seperti pengakuan Muhammad Ridha, di tempatnya, masyarakat dalam melakukan salat tarawih tidak ada perbedaan jumlah rakaatnya baik dilakukan di masjid maupun di *meunasah*⁷⁰, sehingga tidak perlu adanya perbedaan lagi mengenai jumlah rakaatnya. Salat tarawih yang dilakukan dengan Jumlah rakaat tersebut menjadi suatu kebiasaan masyarakat setiap tahun, dan tidak ada masyarakat yang melakukannya 8 (delapan) rakaat.⁷¹

Dengan demikian, mengenai tentang pelaksanaan salat tarawih di Kecamatan Tiro Kabupaten Pidie tersebut menurut pengakuan narasumber di atas sudah konsisten dilakukan sebanyak 20 (dua puluh) rakaat. Pandangan yang berbeda diungkapkan oleh salah satu masyarakat Kota Sigli, bila dipahami dari dalil-dalil tentang salat tarawih, Rasulullah SAW dalam melaksanakan salat

⁶⁹Wawancara dengan Tgk. Ibrahim, Tokoh Agama Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, Tanggal 9 Januari 2021.

⁷⁰ Secara etimologi, *meunasah* berasal dari kata madrasah, tempat belajar atau sekolah. Bagi masyarakat Aceh, *meunasah* tidak hanya semata-mata tempat belajar, bagi mereka *meunasah* memiliki multi fungsi. *Meunasah* di samping tempat belajar, juga berfungsi sebagai tempat ibadah (salat), tempat pertemuan, musyawarah, pusat informasi, tempat tidur, dan tempat menginap bagi musafir. Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertubuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 23.

⁷¹Wawancara dengan Muhammad Ridha, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 19 Januari 2021.

tarawih di masjid dengan para sahabat berjumlah 8 (delapan) rakaat. Kemudian Rasulullah SAW melanjutkan salat witr di rumah. Persoalan masyarakat secara umum melakukan salat tarawih dengan 20 (dua puluh) rakaat itu menurut dalil yang dipahaminya masing-masing.⁷²

Pandangan tersebut didukung oleh salah satu jamaah di Masjid al-Falah Sigli, yaitu Ustad Muammar yang mengatakan bahwa jumlah rakaat salat tarawih yang dilakukan di masjid al-Falah Sigli (Masjid Kabupaten) sebanyak 20 (dua puluh) rakaat dan 3 (tiga) rakaat salat witr, namun juga diperhatikan bahwa sebagian kecil jamaah, pada rakaat 8 (delapan) mereka keluar dari barisan/*saf* jamaah untuk melanjutkan witr masing-masing di barisan/*saf* paling belakang.⁷³ Kelakuan sebagian jamaah tersebut membuktikan sebagian masyarakat Kabupaten Pidie sangat menghargai perbedaan pendapat antara satu golongan dengan golongan lainnya dengan beribadah sesuai dengan pemahaman masing-masing tanpa menyalahkan orang lain.

Pemahaman yang sama juga diungkapkan oleh Ustad Saifullah, yang memberikan pandangan bahwa pelaksanaan salat tarawih pada beberapa Masjid di Kabupaten Pidie masing-masing ada pegangan tersendiri bagi yang berbeda pendapat dengan kelompok mayoritas. Perbedaan itu bukan hal yang aneh lagi dalam masyarakat, perbedaan jumlah rakaatnya tergantung kepada dalil yang menjadi pedoman masing-masing kelompok. Perbedaan tersebut selalu terjadi di Kabupaten Pidie, namun tidak menjadi suatu polimik bagi masyarakat karena disebabkan oleh saling menghargai pendapat.⁷⁴

⁷² Wawancara dengan Akbar, Warga Kecamatan Kota Sigli, pada Tanggal 18 Januari 2021.

⁷³ Wawancara dengan Tgk. Muammar, Warga Kecamatan Kota Sigli, pada Tanggal 18 Januari 2021.

⁷⁴ Wawancara dengan Ustad Saifullah, Pimpinan MUQ Kabupaten Pidie, pada Tanggal 18 Januari 2021.

Dapat dipahami dari beberapa narasumber di atas, diketahui bahwa masyarakat Kabupaten Pidie umumnya melakukan salat tarawih sebanyak 20 (dua puluh) rakaat yang dilanjutkan 3 (tiga) rakaat salat witr. Tidak dipungkiri juga dari hasil wawancara diketahui bahwa ada sebagian masyarakat melakukannya dengan 8 (delapan) rakaat. Namun perbedaan pendapat tersebut tidak menjadi polimik dalam masyarakat bahkan dalam satu tempat ibadah pada praktiknya karena masyarakat sudah saling menghargai.

Terhadap pemahaman masyarakat mengenai jumlah rakaat tarawih, masyarakat telah melakukannya secara konsisten berdasarkan konsep *fiqh syāfi'iyyah*, karena umumnya masyarakat Kabupaten Pidie memahami bahwa hukumnya ialah sunat *muakkād*, dan sunat pula dilakukan secara berjamaah dengan jumlah 20 (dua puluh) rakaat. (lihat konsep *fiqh syāfi'iyyah* dalam BAB II halaman 105). Hanya sedikit yang melakukannya 8 (delapan) rakaat. Perbedaan pendapat tersebut dilatarbelakangi oleh pemahaman dalil-dalil mengenai salat tarawih.

Menurut penulis, sebenarnya jumlah rakaat tarawih sudah ada dalil-dalil yang menyepakatinya. Jumlah tersebut merupakan berdasarkan dalil-dalil dan kesepakatan ulama mazhab. Semua mazhab empat, sepakat bahwa jumlah rakaat tarawih ialah 20 (dua puluh) rakaat, bahkan penduduk Madinah pun sepakat dan mempraktikkan sesuai dengan pendapat ulama mazhab. Hanya saja mereka menambahkannya menjadi 36 (tiga puluh enam) rakaat untuk mengimbangi kelebihan yang diperoleh penduduk Makkah yang berkesempatan melakukan tawaf pada celah-celah salat tarawih. Pemahaman dan praktik masyarakat Kabupaten Pidie sudah sesuai dengan dalil dan pendapat ulama mazhab tersebut, khususnya mazhab *syāfi'i*, karena secara umum melaksanakan salat tarawih tersebut berjumlah 20 (dua puluh) rakaat dengan satu kali salam setiap dua rakaat.

2) Azan dua kali pada pelaksanaan salat Jumat

Amalan masyarakat Kabupaten Pidie lainnya yang terjadi perbedaan pemahaman ialah masalah azan dua kali pada pelaksanaan salat Jumat. Pada masa dahulu, dalam pelaksanaan salat Jumat, azan dikumandang sebanyak satu kali. Dalam beberapa tahun belakangan ini atau sampai sekarang ini, azan dikumandangkan sebanyak dua kali.

Umumnya masjid di Kabupaten Pidie ketika melaksanakan salat Jumat, azan dilakukan sebanyak satu kali. Namun dalam 25 tahun terakhir, azan Jumat dikumandangkan sebanyak dua kali. Pemahaman masyarakat sekarang dipengaruhi oleh semakin meluasnya ilmu agama yang disebabkan oleh banyaknya *dayah*, balai pengajian, dan banyaknya Majelis Taklim di dalam masyarakat. Namun begitu ada sebagian masyarakat masih mempertahankan azan satu kali berdasarkan dalil yang dipahaminya.⁷⁵

Nampaklah realita dalam masyarakat, terjadinya perubahan mengenai pemahaman dan praktik masalah azan Jumat dua kali itu terjadi semenjak 25 tahun terakhir. Faktor perubahan cara pandang masyarakat tersebut, disebabkan oleh perkembangan ilmu pengetahuan yang dipahami dan diyakini oleh masyarakat.

Mengenai azan Jumat, Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh telah membuat *muzakarāh* di Banda Aceh tentang pelaksanaan salat Jumat. Beberapa keputusan terkait dengan tata laksana salat Jumat di Masjid Raya Baiturrahman Banda Aceh selama ini secara khusus dan untuk masjid lainnya di seluruh Aceh. Hasil *muzakarāh* tersebut dibacakan langsung oleh Kepala Dinas Syariat Islam, Prof. Dr. Syahrizal Abbas di depan peserta *muzakarāh*. Adapun keputusan tersebut adalah:

⁷⁵ Wawancara Dengan Tgk. Hanifuddin, Tokoh Agama Kecamatan Kota Sigli, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 20 Januari 2021.

1. Azan 2 kali adalah sunnat.
2. *Khātib* memegang tongkat hukumnya sunnat.
3. *Muwālat* khutbah adalah syarat sah khutbah.
4. *Mau'īdah* dengan bahasa selain Arab adalah masalah *khilafīyyah*.
5. Dalam rangka menjaga toleransi sesama umat Islam, diharapkan kepada *khātib* yang memberi *Mau'īdah* panjang untuk mengulangi 2 rukun khutbahnya.

Muzakarāh ini diikuti oleh ulama *dayah*, kalangan Muhammadiyah dan akademisi kampus. Setelah masing-masing memberikan argumen, *hujjah* dan *dalīl*, akhirnya semua menyepakati keputusan tersebut menjadi sebuah keseragaman dalam mengimplementasikan ibadah salat Jumat bagi masyarakat Aceh secara umum. .

Surat Keputusan ini ditanda tangani oleh Tim Perumus: 1. Prof. Dr. Azman Ismail (Ketua Tim), 2. Tgk. H. Mustafa Puteh (sekretaris), 3. Abu Muhammad Amin, 4. Abu Usman Ali, 5. Tgk. H. Faisal Ali (Abu Sibreh), 6. Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA, 7. Prof. Dr. H. Farid Wajdi, MA, 8. Syech Syamaun Risyad, Lc.⁷⁶ Keputusan tersebut sudah menjadi suatu keseragaman bagi masyarakat dalam melakukan ibadah salat Jumat di Aceh umumnya dan di Kabupaten Pidie khususnya.

Mengenai pemahaman masyarakat, mengapa azan Jumat mesti dilakukan dua kali, tentu punya alasan tersendiri, seperti pendapat Tgk. Husnun, mengatakan bahwa azan pertama menunjukkan waktu salat Jumat telah tiba waktunya dan untuk memanggil jamaah ke masjid. Sementara tujuan azan kedua adalah saat sang *khātib* sudah di atas mimbar.⁷⁷

Pemahaman Tgk. Husnun tersebut, juga dipahami oleh narasumber lainnya, yang memberi alasan tersendiri mengapa azan

⁷⁶Hasil Muzakarah Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh yang dilaksanakan pada hari Selasa, tanggal 27 Oktober Tahun 2015. Sumber: <http://mpu.acehprov.go.id>

⁷⁷ Wawancara dengan Tgk. Husnun, Tokoh Agama Kecamatan Glumpang Baro, Pada Tanggal 15 Januari 2021.

Jumat dilakukan dua kali. Umat Islam pada sekarang ini semakin banyak dan diperlukan adanya azan salat Jumat lebih dari satu kali. Pemahaman inilah yang menjadi pengaruh utama pengamalan masyarakat melakukan azan dua kali.⁷⁸ Pendapat tersebut dikuatkan oleh Tgk. Bahagia, yang mengatakan bahwa azan Jumat pada zaman Rasulullah SAW, masa Saydina Abu Bakar dan Sayyida Umar dilakukan satu kali, yaitu di saat *khātib* duduk di mimbar. Akan tetapi pada masa Sayyidina Utsman bin Affan berubah tata caranya menjadi dua kali azan. Ini disebabkan semakin banyaknya kaum muslimin dan semakin sibuknya aktivitas mereka. Maka Sayyidina Utsman bin Affan menganggap perlu untuk menambahkan azan dari satu kali lagi. Rinciannya, azan pertama untuk mengingatkan kaum muslimin untuk bersiap-siap pergi ke masjid dan menandakan sudah masuk waktu Jumat. Sedangkan azan kedua menandakan bahwa *khātib* sudah berada di atas mimbar.⁷⁹

Hasil wawancara dengan beberapa responden tersebut dan hasil *muzakarāh* Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), dapat dipahami bahwa masyarakat dalam memahami azan Jumat yang dikumandangkan sebanyak dua kali, merupakan perbuatan yang telah disyariatkan dalam Islam dan pernah dilakukan oleh sahabat Rasulullah SAW. Mengenai praktik di Aceh, azan Jumat dua kali sudah direkomendasikan oleh Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh. Dan ada responden yang memberi alasan bahwa azan dua kali masih perlu dilakukan pada sekarang ini, karena jumlah penduduk sudah banyak dan aktifitas masyarakat semakin padat. Dengan adanya azan dua kali, maka semakin banyak waktu untuk bersiap-siap pergi ke masjid.

⁷⁸Wawancara dengan Tgk. Muhlan, Tokoh Agama, Kecamatan Batee, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 10 Januari 2021.

⁷⁹Wawancara Dengan Tgk. Bahagia, Tokoh Agama Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 16 Januari 2021.

Masalah azan dua kali atau satu kali itu tidak menjadi persoalan, namun azan Jumat yang dilakukan dua kali patut dilakukan oleh masyarakat muslim. Adanya azan dua kali bisa memberikan waktu yang banyak untuk bersiap-siap ke masjid. Selain itu, azan Jumat dua kali adalah perbuatan yang dilakukan oleh salah satu sahabat Rasulullah SAW, sehingga menjadi landasan sebagai sumber hukum.

Pemahaman masyarakat lainnya, azan Jumat dua kali adalah perkara *furū'iyah*. Untuk masa sekarang ini, dengan semakin banyaknya masjid dan sudah ada pengeras suara, maka azan dua kali pada pelaksanaan salat Jumat tidak perlu lagi diimplementasikan oleh masyarakat. Dan praktik masyarakat tersebut tidak pernah dipraktikkan pada masa Rasulullah SAW.⁸⁰

Hal yang sama juga dipahami oleh salah satu masyarakat, bahwa azan Jumat dua kali itu perkara klasik yang dilakukan oleh sahabat Rasulullah SAW pada masanya. Sedangkan untuk masa sekarang perkara azan Jumat dua kali untuk masa sekarang ini tidak perlu dilakukan lagi mengingat masa sekarang untuk datang ke masjid sudah sangat mudah dengan adanya transportasi dan untuk ke masjid tidak perlu menempuh perjalanan yang jauh.⁸¹

Perkara *furū'iyah* seperti praktik azan dua kali itu bukan perkara *tajdidiyah* yang perlu diperdebatkan lagi dalam masyarakat, karena kedua bentuk azan tersebut sudah ada dalil yang jelas untuk diamalkan. Bagi yang berpegang dengan azan dua kali, itu merupakan bagian dari sunnah dalam Islam, dan bukan perkara *bid'āh*. Bahkan bagi masyarakat Aceh sudah ada hasil *muzakarāh* ulama yang menyepakatinya.

Pemahaman seperti itu juga dikemukakan oleh Tgk. Waliyus dalam sesi wawancara, menurutnya azan Jumat dua kali sudah ada

⁸⁰ Wawancara dengan Bapak Razali, Warga Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Tanggal 11 Januari 2021.

⁸¹ Wawancara dengan Akbar, Warga Kecamatan Kota Sigli, pada Tanggal 18 Januari 2021.

keputusan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) dan tidak perlu diperdebatkan lagi. Azan Jumat dua kali juga merupakan perbuatan sunnah dengan sebab mengikuti perbuatan Usman bin Affan ra. Dengan mengikuti sahabat berarti sama juga mengikuti perintah Rasulullah SAW, karena perbuatan sahabat yang tidak pernah dilarang oleh Rasulullah SAW, maka perbuatan tersebut boleh dilakukan oleh umatnya.⁸²

Hasil wawancara tersebut, umumnya masyarakat menyetujui dan memahami tentang azan Jumat dua kali yang dipraktikkan oleh masyarakat pada sekarang ini, pemahaman mereka mempunyai dalil tersendiri, yaitu mengikuti perbuatan yang dilakukan oleh sahabat Rasulullah SAW. Selain itu, dalam beberapa tahun ini, sudah dikuatkan oleh hasil keputusan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh. Dari kedua landasan tersebut, menjadi landasan bagi masyarakat untuk diamalkannya. Namun ada responden yang tidak sepakat azan Jumat dilakukan sebanyak dua kali, mereka punya dalil dan alasan tersendiri, di antara alasan tersebut, mereka memberi alasan bahwa untuk masa sekarang tidak perlu dipraktikkan lagi karena masjid sudah banyak, transportasi sudah mudah, dan pada masjid-masjid sudah banyak memasang mikrofon yang dapat didengar azannya oleh masyarakat luas.

Mengenai praktik azan Jumat dua kali tersebut, masjid-masjid di Kabupaten Pidie umumnya melakukan sebanyak dua kali. Bila ditinjau dari dalil pendukung menurut pendapat ulama-ulama yang bermazhab *syāfi'i*, bahwa azan Jumat dua kali sudah mulai dilakukan sejak Ustman bin Affan. Jika dipahami dari pemahaman dan praktik sebagian masyarakat Kabupaten Pidie, sudah ada dalil yang kuat dan perbuatan-perbuatan tersebut menjadi konsistensi

⁸²Wawancara dengan Tgk. Waliyus, Anggota Majelis Ulama Kabupaten Pidie, pada Tanggal 16 Januari 2021.

antara dalil dan praktik, walaupun alasan Ustman bin Affan ra pada masa itu tidak cocok lagi dipraktikkan pada masa sekarang yang sudah ada jam, jadwal salat, transportasi yang mudah dan perkara-perkara lainnya yang dapat menghapus keuzuran tersebut.

Terhadap pendapat al-Syāfi'ī yang menyatakan bahwa “*apa yang diamalkan pada masa Rasulullah SAW ketika masih hidup lebih aku sukai (daripada melakukan azan dua kali di hari Jumat).*” (lihat konsep *fiqh syāfi'iyah* dalam BAB II halaman 109), menurut penulis ungkapan tersebut secara literal bisa dipahami bahwa al-Syāfi'ī tidak menafikan bahkan mendukung azan Jumat satu kali. Hal ini dikarenakan ungkapan tersebut hanyalah salah satu bentuk ekspresi kecintaan al-Syāfi'ī terhadap Rasulullah SAW sehingga berpendapat dengan satu kali azan pada salat Jumat. Oleh karena itu, terhadap kelompok masyarakat yang melakukan azan satu kali tidak perlu diperdebatkan, baik azan Jumat satu kali maupun dua kali, kedua bentuk tersebut merupakan pendapat al-Syāfi'ī sendiri dan pendapat para ulama yang mengikutinya.

3) Qunut pada salat subuh

Pengamalan qunut pada salat subuh, salah satu masyarakat memahami bahwa qunut subuh hukumnya ialah sunat *muakkād*, seperti didapatkan dari kitab-kitab *fiqh syāfi'iyah*, di antaranya ialah kitab *al-Bajūri* dan kitab *I'ānah al-Tālibīn*. Namun jika qunut tidak dikerjakan maka tidak membatalkan salat, seperti lupa sunnah-sunnah *ab'ad* lainnya di dalam salat. Qunut subuh ini dilakukan setelah *i'tidāl* pada rakaat kedua. Sementara dalam melakukan qunut subuh tersebut, terdapat bacaan doa-doa tertentu.⁸³

Salah satu narasumber di Kecamatan Tiro juga memahami bahwa bacaan qunut subuh hukumnya sunat yang dilakukan

⁸³Wawancara dengan Raudhatul Jannah, Warga Kecamatan Kembang Tanjong, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 14 Januari 2021.

setelah *i'tidāl*. Terhadap orang yang tidak membaca qunut subuh atau lupa membacanya, maka bagi orang tersebut disunatkan untuk sujud *sahwī*, yang tujuannya untuk mengganti qunut.⁸⁴

Pemahaman dua narasumber tersebut, hukum bacaan qunut subuh ialah sunat *muakkād*. Apabila ada yang meninggalkan qunut, baik sengaja maupun lupa, maka disunatkan sujud *sahwī*. Namun ada sebagian masyarakat yang diketahui lewat wawancara pula, mereka memahami hukum bacaan qunut pada salat subuh ialah wajib. Pemahaman tersebut karena dilihat dari semenjak dahulu, ketika orang melaksanakan salat subuh selalu melakukan qunut. Seperti pengakuan Riski Andika, seorang remaja yang mengikuti pengajian Majelis Taklim di salah satu desa di Kecamatan Mutiara, yang memahaminya bahwa hukum qunut subuh ialah wajib. Dengan mengikuti Majelis Taklim, dari situ dapat dipahami bahwa hukum qunut subuh adalah sunat *ab'ād*. Bila ditinggalkan, baik sengaja maupun tidak sengaja boleh diganti dengan sujud *sahwī*.⁸⁵

Hasil wawancara tersebut, pemahaman qunut subuh yang terjadi dalam masyarakat sangat dipengaruhi oleh kebiasaan yang dilakukan dan dipengaruhi oleh ilmu pengetahuan yang berkembang dalam masyarakat. Namun walau begitu, ada juga salah satu masyarakat yang belum memahami dalilnya dan selalu mengamalkannya. Ia memahami bahwa Nabi SAW dan para sahabat tidak pernah melakukan qunut subuh sepanjang hidupnya. Menurutnya qunut subuh ini termasuk perkara *furū'iyāh* (cabang), maka dalam persoalan tersebut perlu adanya *tasāmuh*⁸⁶, misalnya

⁸⁴ Wawancara dengan Muhammad Ridha, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 19 Januari 2021.

⁸⁵ Wawancara dengan Riski Andika, Anggota Majelistiklim Remaja Kemukiman Busu Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 10 Januari 2021.

⁸⁶ Menurut Tatapangarsa, *tasāmuh* ialah bermurah hati dalam bergaul. Sedangkan menurut Badawi, *tasāmuh* adalah pendirian atau sikap yang termanifestasikan pada kesediaan untuk menerima berbagai pandangan dan pendirian yang beranekaragam, meskipun tidak sependapat dengannya. Baidi

ketika orang berpendapat qunut subuh hukumnya sunat, sedangkan orang lainnya berpendapat bahwa qunut subuh tidak disunatkan. Bagi orang yang melakukan qunut subuh tetap menghormati orang yang tidak melakukan qunut subuh. Begitulah contoh *tasāmuh* seperti yang diajarkan oleh para Imam Mazhab.⁸⁷ Akan tetapi secara umum masyarakat kabupaten Pidie, qunut subuh merupakan suatu perbuatan yang tidak boleh ditinggalkan.⁸⁸

Wawancara dengan beberapa reponden tersebut, dapat dipahami bahwa qunut subuh adalah sunat *muakkād*. Pemahaman tersebut berdasarkan ilmu pengetahuan yang didapatkan melalui Majelis Taklim. Namun masih ada juga sebagian masyarakat yang melakukan qunut subuh tetapi tidak berdasarkan dalil-dalil yang dijadikan sebagai dasar hukumnya. Maka apa yang dipraktikkan oleh masyarakat merupakan persoalan-persoalan hukum fikih yang telah ada. Mengenai perbedaan pendapat tentang disunatkan melakukan qunut pada salat subuh, penyebabnya karena perbedaan pemahaman dari dalil-dalil dan pendapat-pendapat ulama. Dari itu sangat diperlukan adanya *tasāmuh* pada diri masyarakat untuk menghadapi perbedaan pendapat supaya tidak ada lagi sikap saling menyalahkan, baik itu tentang persepsi maupun pemahaman terhadap suatu objek kajian.

Pengamalan qunut pada salat subuh, umumnya masyarakat memahami bahwa qunut subuh hukumnya ialah sunat *muakkād*,

Bukhori, *Toleransi Terhadap Umat Kristiani: Ditinjau dari Fundamental Agama dan Kontrol Diri* (Semarang: IAIN Walisongo, 2012), hlm. 15.

⁸⁷ Muhammad Idris al-Syafi'i, telah mencontohkan dalam hidupnya bahwa beliau tidak pernah qunut pada salat subuh di masjid Bagdad demi menghormati Imam Hanafi yang berpendapat bahwa qunut subuh bukan hal yang sunah. Al-Syafi'i Seumur hidup beliau tidak pernah meninggalkan qunut subuh, baru hanya pada saat di masjid Bagdad beliau selalu meninggalkan qunut subuh demi menghormati Imam Hanafi dan kaum Muslim penganut Imam Hanafi. Afif Hasan, *Mazhab Pelangi; Menggagas Pluralitas Mazdhab Fiqh* (Surabaya: Universitas Negeri Malang, 2010), hlm.99.

⁸⁸ Wawancara dengan Ustad Saifullah, Pimpinan MUQ Kabupaten Pidie, pada Tanggal 18 Januari 2021.

seperti didapatkan dari kitab-kitab *fiqh syāfi'iyah*. Jika qunut tidak dikerjakan maka tidak membatalkan salat, seperti lupa sunnah-sunnah *ab'ad* lainnya di dalam salat. Qunut subuh ini dilakukan setelah iktidal pada rakaat kedua. Sementara dalam melakukan qunut subuh tersebut, terdapat bacaan doa-doa tertentu.

Dengan demikian, dalam konsep *fiqh syāfi'iyah*, sudah jelas ada hadis yang kuat sebagai dalil hukumnya. Dalam hadis tersebut mengaitkan bahwa Rasulullah SAW selalu melakukan qunut pada setiap salat subuh. Kemudian ditinjau dari *fiqh syāfi'iyah*, salah satu ulama yang bermazhab *syāfi'i* berpendapat bahwa “*Sunnah melakukan qunut pada salat subuh pada iktidal rakaat kedua, dan sesudah membaca zikir rātib. Ini berdasarkan pendapat yang kuat.*” (lihat Konsep *fiqh syāfi'iyah* dalam BAB II halaman 116). Oleh karena itu, kalau dikaji perilaku keagamaan masyarakat Kabupaten Pidie sejak masa dahulu hingga sekarang, maka tidak terlepas dari konsep *fiqh syāfi'iyah* yang berkembang dan terus menerus dipraktikkan oleh masyarakat sehingga menjadi konsistensi antara pemahaman dan praktiknya.

4) Berzikir dengan suara lantang

Amalan rutinitas lainnya yang dipraktikkan oleh masyarakat Kabupaten Pidie ialah berzikir. Dalam melakukan amalan zikir, masyarakat biasanya melafazkan kata tasbih,⁸⁹ tahmid,⁹⁰ takbir⁹¹ dan

⁸⁹Tasbih (تسبيح) diambil dari kata *sabbaha-yusabbihu-tasbīhan* yang berasal dari kata *as-Sabh*. Secara etimologi, Rāghib al-Aṣfahānī mengartikan kata *as-Sabh* sebagai “berenang” atau “terbang”. Itu dapat dipergunakan untuk perjalanan bintang di langit, akan tetapi kata tasbih, yaitu segera pergi untuk beramal dalam rangka menyembah Allah SWT. Kata ini berlaku untuk melakukan kebaikan atau menjahi kejahatan. Rāghib al-Aṣfahānī juga mengatakan bahwa tasbih bisa dalam wujud perkataan, perbuatan atau niat. Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu'jām li Mufradāt li al-Faṣīl Qur'ān al-Kārīm...*, h. 226. Secara terminologi makna *tasbīh* adalah menyucikan Allah SWT dari segala keburukan dan dari segala perbuatan ataupun sifat yang tidak sesuai dengan keagungan, kemuliaan, kasih sayang, dan kekuasaan-Nya atas segala sesuatu. Niswah al-Ulwani, *Rahasia Istihfar dan Tasbih* (Jakarta: Pustaka al-Mawardi, 2008), hlm. 127.

tahlil.⁹² Seperti pemahaman Tgk. Waliyus, zikir biasanya dilakukan sehabis salat sebanyak 100 kali. Dengan rincian tasbih 33x, tahmid 33x, takbir 33x. Dan tahlil 1x. selain itu terdapat juga praktik hanya melakukan tahlil sebanyak 33x-100x. Amalan ini menjadi amalan rutinitas masyarakat setelah salat berjamaah di *meunasah* ataupun di masjid. Zikir tersebut dilantunkan dengan suara yang lantang supaya masyarakat mempunyai kesadaran untuk mengingat Allah SWT. Banyak *khātib* jumat dan *teungku-teungku* yang mengajar pada majelistiklim untuk mengajak orang untuk berzikir, bahkan menganjurkan untuk berdoa setiap selesai salat. Bila ditinjau dari konsep *fiqh syāfi'iyah*, kegiatan masyarakat tersebut sah-sah saja dilakukan karena banyak terdapat dalil-dalil yang menganjurkannya untuk berzikir.⁹³

Berdasarkan pemahaman salah satu tokoh agama tersebut, dapat dipahami bahwa berzikir sudah menjadi tradisi masyarakat khususnya di Kabupaten Pidie, zikir tersebut dilakukan sebanyak 100x setelah selesai salat, lagi pula banyak dalil yang membolehkan untuk berzikir kepada Allah SWT.

⁹⁰Tahmid (Arab: تَحْمِيد) adalah istilah untuk frasa Arab *al-hamdulillāh* (الْحَمْدُ لِلَّهِ) yang berarti “Pujian itu hanya untuk Allah”, merupakan ungkapan atas rasa syukur seorang Muslim atas karunia Allah. Tahmid berasal dari kata (الْحَمْد) yang diambil dari kata *hamd* yang berarti pujian atau lawan dari kata celaan. <https://id.wikipedia.org/wiki/Tahmid>.

⁹¹Takbir (Arab: تَكْبِيرَات), yang memiliki arti “Perbesar”, adalah istilah untuk frasa Arab (اللَّهُ أَكْبَرُ), artinya ialah Allah Maha Besar. Seruan ini dikumandangkan oleh umat Muslim untuk memuliakan nama Tuhan atau asma Allah SWT. <https://id.wikipedia.org/wiki/Takbir>.

⁹²Tahlil (Arab: التَهْلِيل) adalah bacaan kalimat tauhid, yaitu kalimat *lā ilāhailāh* (لا إله إلا الله). Kalimat tahlil ini bagian dari kalimat *syahādat*, yang merupakan asas dari lima rukun Islam, juga sebagai inti dan seluruh landasan ajaran Islam. Kalimat bacaan ini termasuk zikir dan menurut syariat Islam memiliki nilai terbesar dan paling utama. <https://id.wikipedia.org/wiki/Tahlil>.

⁹³Wawancara dengan Tgk. Waliyus, Anggota MPU Kabupaten Pidie, Tanggal 05 April 2020.

Pemahaman salah satu masyarakat mengenai hukum berzikir setelah salat berjamaah dengan suara yang keras, menyatakan bahwa perbuatan itu sudah menyalahi hukum fikih. Karena berzikir itu ada ketentuan-ketentuan tertentu, seperti pemahaman Tgk. Hanifuddin yang memahami bahwa zikir merupakan amalan yang dianjurkan dalam agama. Ada sedikit kesalahan masyarakat ketika melakukan zikir setelah salat berjamaah, yaitu dilakukan dengan suara yang keras padahal zikir dilakukan dengan suara pelan-pelan dan jangan terlalu dikeraskan suaranya, karena kebiasaan pada masjid dan *meunasah* selalu ada jamaah yang masuk, sehingga dengan zikir tersebut bisa mengganggu bagi masuk dalam menyelesaikan salatnya. Dalam kitab "*Iānatut al-Tālibīn*, bahwa haram membaca *al-Qur'ān* dan bacaan-bacaan lainnya dengan suara keras bila dapat mengganggu orang salat. Namun sebaliknya, apabila tidak mengganggu orang salat, maka dibolehkan untuk berzikir dengan suara keras yang tujuannya untuk membimbing orang, memberi semangat dan mengajak orang supaya terbiasa untuk berzikir, karena kadang-kadang orang sangat malas berzikir bila dilakukan secara bermasing-masing.⁹⁴

Salah satu masyarakat lainnya yang bernama Tgk. Waliyus, memberikan argument yang sama mengenai zikir. Menurutnya melantangkan suara dalam berzikir itu boleh saja dilakukan asal tidak mengganggu orang salat dan sekiranya dapat menutupi riya. Sedangkan mengeraskan suara ketika berzikir pada selain kedua kondisi tersebut, dapat mempengaruhi bagi pendengarnya, bisa mengingatkan hati, dan bisa memusatkan perhatian dalam merenungi kata-kata yang diucapkan ketika berzikir. Selain itu dengan mengeraskan suara dapat menghilangkan ngantuk ketika berzikir.⁹⁵

⁹⁴Wawancara Dengan Tgk. Hanifudddin, Tokoh Agama Kecamatan Kota Sigli, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 20 Januari 2021.

⁹⁵Wawancara dengan Tgk. Waliyus, Tokoh Agama Kecamatan Mutiara dan Anggota MPU Kabupaten Pidie, Tanggal 16 Januari 2021.

Zikir yang diucapkan dengan suara keras merupakan salah satu metode yang dilakukan dalam masyarakat dan dapat memberi semangat dan mengajarkan para jamaah yang masih malas berzikir. Selain itu dapat memberi pengaruh jiwa dalam merenungi bacaan-bacaan zikir yang diucapkan.

Narasumber lain, yang memberi anggapan bahwa banyak masyarakat yang meremehkan hukum. Banyak orang yang mengerti hukum, namun dalam mempraktikkannya tidak sesuai dengan hukum. Seperti melihat bahwa banyak masyarakat yang meremehkan hukum, seperti berzikir sesudah salat berjamaah yang dilakukan dengan suara keras padahal di tempat tersebut ada orang yang sedang melakukan salat. Hukumnya mengganggu orang salat adalah haram menurut hukum Islam.⁹⁶

Pendapat yang sama juga diungkapkan oleh Tgk. Sayuti Nur Ramli. Mengenai zikir yang dipraktikkan oleh masyarakat, sebenarnya dalam hukum fikih sangat dilarang. Namun bagi masyarakat yang melakukan zikir dengan suara keras sudah menjadi budaya dan tidak bisa dilarang. Kalaupun dilarang, maka langsung menilai terhadap orang yang melarang tersebut sudah sesat atau salah memahami hukum.⁹⁷

Pernyataan dari beberapa responden yang telah diwawancarai, sebenarnya masyarakat sudah mengerti tentang hukum berzikir secara berjamaah yang dilakukan dengan suara keras, namun sebagian besar masyarakat mempraktikkannya sudah menyalahi hukum fikih. Kesalahannya ialah dapat mengganggu orang yang lagi salat. Praktik tersebut sudah menjadi budaya yang tidak dapat diantisipasi lagi. Menurut penulis, zikir yang dilakukan dengan suara keras boleh saja dilakukan dengan syarat tidak mengganggu orang yang sedang melaksanakan salat. Selain itu

⁹⁶ Wawancara dengan Muhammad Ridha, Warga Kecamatan Tiro, Kabupaten Pidie, pada Tanggal 19 Januari 2021.

⁹⁷ Wawancara Dengan Tgk. Sayuti Nur Ramli, S.Sos., Tokoh Agama Kecamatan Kembang Tanjong, Kabupaten Pidie, Pada Tanggal 14 Januari 2021.

bertujuan untuk memberi semangat bagi jamaah yang malas berzikir, dan dapat menutup riya. Mengenai alasan untuk mengajari orang berzikir, untuk sekarang ini menurut penulis tidak perlu lagi diajarinya lagi, karena para jamaah sudah mengetahui bagaimana lafal-lafal zikir tersebut.

Mengenai hukum berzikir secara berjamaah yang dilakukan setelah salat di masjid-masjid dan *meunasah-meunasah*, umumnya masyarakat mempraktikkannya dengan bersuara keras sehingga dapat mengganggu bagi *masbuk*. Perbedaan pendapat boleh dan tidak bolehnya zikir yang dilakukan setelah selesai salat secara jamaah dengan suara keras, itu dapat kita lihat dari konsep para ulama yang mengikuti mazhab *Syāfi'i*. di antaranya pendapat An-Nawawi yang berpendapat bahwa “*menganjurkan memelankan suara dalam berzikir itu lebih utama sekiranya dapat menutupi riya dan mengganggu orang yang salat atau orang yang sedang tidur. Mengeraskan suara ketika berzikir itu lebih utama pada selain kedua kondisi tersebut*”. (lihat konsep *Fiqh Syāfi'iyah* dalam BAB II halaman 121). Dari pendapat ulama tersebut sudah terjadi kesepakatan antara al-Syāfi'i dan para pengikutnya, bahwa hukum berzikir setelah selesai salat jamaah adalah sunat, dan hal itu berlaku bagi imam maupun makmum dengan tidak mengganggu orang lain. (lihat konsep *Fiqh Syāfi'iyah* dalam BAB II halaman 122). Menurut penulis, zikir yang dilakukan dengan suara keras boleh saja dilakukan dengan syarat tidak mengganggu orang yang sedang melaksanakan salat (*masbuk*). Perbuatan seperti itu bertujuan untuk memberi semangat bagi jamaah yang malas berzikir dan dilakukan dengan tidak riya.

Pemahaman dan praktik masyarakat dari hasil wawancara dengan enam belas orang yang dijadikan sebagai narasumber terhadap beberapa amalan ibadah yang ditinjau dari konsep *fiqh syafi'iyah*, dapat disimpulkan empat belas narasumber sudah memahami dan mempraktikkannya sudah relevan dengan *fiqh*

syāfi'iyyah dan tidak menafikan bahwa tidak semua masyarakat Kabupaten Pidie bermazhab *syāfi'ī*.

Konsistensi mazhab *syāfi'ī* di Kabupaten Pidie juga bisa dilihat dari historitas pengembangan mazhab *syāfi'ī* di Aceh dalam kurun waktu yang sangat lama, paling tidak dalam catatan Ibnu Bathutah pada saat melakukan perjalanan ke Tiongkok pada tahun 1345 M. Mazhab *syāfi'ī* telah ada di Pasai pada masa Raja Ahmad yang bergelar Sultan Malik al-Zahir II (1326 M-1346 M.). Menurut Ibnu Bathutah, Sultan Malik az-Zahir sangat menguasai mazhab *syāfi'ī* dan ia juga bertemu dengan dua ulama yang bermazhab *syāfi'ī* di Pasai yang berasal dari Siraz dan Isfahan⁹⁸

Sebagaimana daerah Indonesia yang lain, fikih mazhab *syāfi'ī* telah mengakar di Aceh tetapi secara resmi fikih mazhab *syāfi'ī* baru menjadi rujukan Pengadilan Agama pada tahun 1953. Dengan demikian, sebenarnya sejak saat itu mazhab *syāfi'ī* telah menjadi “mazhab resmi negara”. Hal ini dibuktikan dengan adanya surat instruksi Kementerian Agama tahun 1953 untuk menjadikan ke 13 kitab *fiqh syāfi'iyyah* sebagai bahan rujukan di Pengadilan Agama.⁹⁹ Ketiga belas kitab tersebut adalah: *Buhyat al-Mustarsyidin* karya Husein al-Baklawi, *Al-Farāidh* karya as-Syamsuri, *Fathul Muin* karya al-Mali Bary, *Al-Fiqh ala al-Mazahaib al-Arbaah* karya al-Jaziri, *Fathul Wahhab* karya al-Anshari, *Hasyiyah Kifayatul Akhyar* karya al-Bajuri, *Mughni al-Muhtaj* karya al-Syarbini, *Qawanin as-Syariyah li al-Jazair al-Indonesiayah al-Musamma irsyad Jawy al-Arham wajibat al Qudaat wal ahkam* karya Sayid Shadaqan San'an (sejenis himpunan hukum acara), *Qawanin as-Syariyah* karya sayid Usman bin Yahya, *Kitab Syarah al-Maḥallī 'Ala al-Minhāj*, karya Jalāluddin Muhammad bin Muhammad Maḥalli, *Syarqawi ala*

⁹⁸Hamka, *Sejarah Umat Islam* (Singapura: Pustaka Nasional, 1994), hlm. 704.

⁹⁹Jamil Latyif, *Kedudukan dan Kekuasaan Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang,1983), hlm. 79.

Tahrir karya *al-Syarqawi*, *Targhib al-Musytaq*, *Tuhfat al-Muhtaj* karya Ahmad Ibn Hajar al-Haytami.

Penggunaan kitab-kitab di dalam Pengadilan Islam Indonesia ditegaskan kembali dalam keputusan konferensi kementerian Agama ke-6 di Tretes Malang Jawa Timur pada tanggal 25 sampai dengan 30 Juni 1955.¹⁰⁰ Dasar pertimbangan hasil konferensi tersebut adalah untuk tegaknya kesatuan hukum, baik hukum materil maupun hukum formil dengan catatan sepanjang tidak bertentangan dengan Undang-undang. Kepada semua ketua Pengadilan Agama dianjurkan agar dalam memutuskan perkara yang menjadi kompetensinya menggunakan pedoman 13 kitab kitab *fiqh syāfi'īyyah* seperti tersebut di atas. Penerapan tersebut berjalan sangat sinergis dengan kehidupan masyarakat Aceh yang sangat kental warna *syāfi'īyyahnya*, karena sistem yang ditegakkan dalam penggalian hukum erat dengan metode *bahsul masail* yang biasa diterapkan pada *dayah-dayah* atau pesantren di Aceh, dan para santri tidak merasa asing dengan itu.

Namun susana tersebut berubah, karena sejak 1987 Aceh sebagaimana wilayah Indonesia lainnya mengalami perubahan yang signifikan di mana para hakim agama akhirnya didominasi oleh lulusan IAIN.¹⁰¹ Perubahan itu akhirnya melahirkan dualisme hukum Islam di Aceh, Mahkamah Syarriyah merujuk kepada Kompilasi Hukum Islam, sedangkan *teungku-teungku* di *dayah* tetap merujuk kepada kitab-kitab fikih turas bermazhab *syāfi'ī*. Secara perlahan-lahan mulai timbul friksi antara keputusan-keputusan Mahkamah Syarriyah dengan fatwa-fatwa *teungku* di *dayah*.

Lokomotif besar dalam pengembangan mazhab *syāfi'ī* di Aceh, dipimpin Tgk. Syekh Muda Waly al-Khalidi al-Naqsyabandi

¹⁰⁰Mutahhar Abdul Hadi, *Pengaruh Mazhab Syafii di Asia Tenggara*. Semarang, aneka Ilmu, 2003) hlm. 54.

¹⁰¹Ande Feiilland, *Islam et Arme Dans L Indonesi Contemporaine*. (terj.) Lesmana NU vis Negara (Yogyakarta: LkiS, 1991), hlm. 351.

dan Tgk. Haji Muhammad Hasan Krueng Kalee. Kedua lokomotif mazhab *syāfi'ī* di Aceh ini memiliki persamaan dan perbedaan, di antara perbedaannya adalah jika Tgk. Syekh Muda Waly dalam tarekat mengambil *Tareqat Naqsyabandi*, maka Tgk. Haji Muhammad Hasan Krueng Kalee mengambil *Tareqat Hadadiyyah*.¹⁰²

3.4. Konsistensi Pemahaman dan Praktik Masyarakat Kabupaten Pidie Terhadap *Kafā'ah* Dalam Perkawinan Menurut *Fiqh Syāfi'iyah*

Konsisten merupakan sebuah perbuatan yang dilakukan secara terus-menerus dan tidak pernah berhenti. Ketika seseorang menerapkan konsisten di dalam dirinya, berarti dia melakukan suatu hal secara terus-menerus dan tidak pernah menyerah. Hal yang pertama yang harus dilakukan ialah menjaga konsistensi dengan melakukan pemahaman terlebih dahulu bukan sekadar doktrin seperti melakukan kajian atau literasi terhadap konsep fikih. Dalam penelitian ini, peneliti melihat konsistensi pengamalan masyarakat Kabupaten Pidie terhadap *kafā'ah* dalam Perkawinan yang ditinjau menurut *fiqh syāfi'iyah*.

Pemahaman masyarakat Kabupaten terhadap makna *kafā'ah*, umumnya sudah memahaminya berdasarkan konsep *fiqh syāfi'iyah* yaitu kesesuaian, kecocokan, keserasian, satu ide dan kesejajaran mengenai status sosial, baik pekerjaan, harta kekayaan, pendidikan maupun akhlak, dan kesetaraan kondisi suami terhadap isteri (lihat pengertian *kafā'ah* dalam BAB II halaman 43). Pengetahuan masyarakat tentang makna *kafā'ah* tersebut menjadi tujuan untuk memperoleh pasangan yang sederajat dalam memilih calon pasangan dan menjadi masalah yang serius yang harus diperhatikan oleh masyarakat supaya bisa mengawinkan anak-anak

¹⁰² Ijtihad, *Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Volume 15, No. 2, Desember 2015: 159-176.

perempuannya dengan laki-laki yang sekufu dengan harapan bisa menciptakan keluarga yang harmonis.

Dari hasil penelitian didapatkan bahwa, dalam pernikahan anaknya, orang tua hanya mengikuti saja kemauan anaknya, bagi orang tua yang penting calon suami anaknya punya dasar pengetahuan agama. Bagi sebagian masyarakat lainnya, *kafā'ah* masih dianggap penting dalam menentukan pasangan yang tujuannya untuk mengangkat derajat dan menjaga harga diri. Dalam konsep *fiqh syāfi'iyah*, urgensi *kafā'ah* perlu diperhatikan walaupun pernikahan antara orang-orang yang tidak sekufu dibolehkan, namun akad pernikahan tersebut dianggap bukan akad yang lazim sehingga masing-masing pihak tidak mempedulikannya jika terjadi perkawinan yang tidak sekufu. Selain itu, bagi masyarakat yang mempertimbangkan adanya *kafā'ah* supaya dapat menghindari terjadinya persoalan dalam rumah tangga, dan menjaga agar tidak terjadinya aib terhadap perkawinan mereka.

Mengenai peran wali dalam memilih pasangan untuk anak perempuannya, dalam konsep *fiqh syāfi'iyah* dapat dipahami bahwa perempuan dan walinya sama-sama memiliki hak untuk menentukan *kafā'ah*. Namun yang dipraktikkan oleh masyarakat Kabupaten Pidie sebaliknya, laki-laki punya peran besar untuk menentukan pasangannya supaya dapat menjaga derajat perempuan, sehingga banyak terjadi perkawinan yang sekufu ialah antara calon suami dan istri dan sangat jarang terjadi kesekufuan antara wali dan calon suami.

Menurut penulis sangat setuju dengan pendapat tersebut, karena pada masa sekarang ini yang bisa mengangkat derajat seorang wanita ialah laki-laki. Selain itu, praktik masyarakat Kabupaten Pidie terhadap *kafā'ah* tidak bertentangan dengan *fiqh syāfi'iyah* karena masyarakat Kabupaten Pidie dalam melakukan pernikahan, semuanya atas perizinan anak perempuan dan atau

walinya. Namun dalam satu sisi ada juga pernikahan yang tidak sekufu, namun tidak ada wali yang membatalkannya, padahal pada dasarnya dalam konsep *fiqh syāfi'iyah*, wali wajib menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya dengan laki-laki yang sekufu, dan bila perempuan di bawah perwaliannya menikah dengan laki-laki yang tidak sekufu dan walinya tidak setuju, bila ditinjau dari konsep *fiqh syāfi'iyah*, pernikahan tersebut bisa dibatalkan oleh walinya (lihat urgensi *kafā'ah* menurut *fiqh Syāfi'iyah* pada Bab II halaman 96), karena *kafā'ah* adalah hak yang sama di antara anak perempuan dan walinya tanpa ada perbedaan mana yang lebih berhak di antara keduanya.

Mengenai implimentasi kriteria-kriteria *kafā'ah*, peneliti menemukan beberapa kriteria dari semua jawaban beberapa masyarakat berdasarkan wawancara mengenai kriteria-kriteria yang dipraktikkan oleh masyarakat. Kriteria-kriteria tersebut adalah agama, keturunan, pendidikan, harta, dan pekerjaan.

Pemilihan agama menjadi salah satu kriteria *kafā'ah* dalam memilih pasangan, menunjukkan bahwa masyarakat Kabupaten Pidie sudah mengamalkan hukum berdasarkan konsep *fiqh syāfi'iyah*. Konsistensi pengamalan masyarakat tersebut, tidak terlepas dari ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam hadis, dan pendapat-pendapat para ulama, seperti pendapat Al-Syarbīnī, yang memberikan makna agama dalam konteks *kafā'ah* ialah *'iffah*, yaitu terpelihara dalam agama. (lihat konsep kriteria *kafā'ah* menurut *fiqh Syāfi'iyah* pada Bab II halaman 76), Dari pemahaman tersebut, masyarakat sangat mengutamakan pilihannya yang baik, yaitu memilih agama sebagai kriteria *kafā'ah* dalam perkawinan.

Ditinjau dari praktik masyarakat dalam memilih calon pasangannya yang beragama, merupakan pilihan yang sudah tepat dan membuktikan bahwa masyarakat sudah terbentuk kesadaran hukum yang sesuai dengan anjuran Rasulullah SAW. (lihat dasar

hukum *kafā'ah* dalam BAB II halaman 43). Dari hadis tersebut, jika seorang laki-laki hendak menikahi seorang perempuan, maka ada empat perkara yang perlu diperhatikan, yaitu: harta, keturunan, kecantikan, dan agamanya. Namun Nabi SAW sangat menekankan agar dijadikan agama sebagai bahan pertimbangan utama dalam memilih pasangan.

Salah satu dari unsur *kafā'ah* lainnya yang dipraktikkan oleh masyarakat Kabupaten Pidie adalah profesi atau pekerjaan. Berdasarkan tinjauan *fiqh syāfi'iyah* sebagaimana yang telah penulis nukilkan di atas sebagaimana pada BAB II halaman 87, atau sebagaimana penjelasannya ar-Ramli dalam kitab *Nihāyah al-Muhtāj*, Pekerjaan tidak hanya ditinjau dari bentuk pekerjaannya, tetapi juga ditinjau pada pekerjaan salah satu dari bapaknya. Ini bertentangan dengan praktik masyarakat Kabupaten Pidie yang lebih memilih kekufuan antara calon istri dan suami, namun tidak bertentangan dengan pendapat Wahbah Zuhailī, yang menyatakan bahwa pekerjaan dalam konsep memilih pasangan yang sekufu bisa ditinjau dari profesi calon suami-isteri.

Mengenai kriteria pekerjaan, menurut salah satu ulama yang bermazhab *syāfi'ī*, pekerjaan juga ditinjau dari sifat pekerjaan, adat, dan tradisi yang berlaku pada tradisi suatu daerah atau negeri (lihat konsep kriteria pekerjaan pada BAB II halaman 86). Pendapat tersebut dipraktikkan oleh masyarakat yang lebih melihat sifat pekerjaannya dalam memilih calon pasangan suami-istri dan sifat pekerjaan tersebut lebih melihat kepada sifat yang derajatnya tinggi pada zaman modern ini, seperti pekerjaan PNS lebih tinggi derajatnya dibandingkan pedagang.

Dilihat dari *'urf*, pemilahan bentuk pekerjaan merupakan kebiasaan yang bersifat khusus (*al-'urf al-khash*). Kebiasaan yang bersifat khusus adalah kebiasaan yang berlaku di daerah dan di masyarakat tertentu.¹⁰³ Sedangkan menurut Abu Zahra lebih

¹⁰³Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam...*, hlm. 135.

terperinci lagi yaitu *'urf* berlaku di suatu negara, wilayah atau golongan masyarakat tertentu.¹⁰⁴ Kalau ditinjau dari *maṣlahah*, maka kriteria pekerjaan dalam konsep *kafā'ah*, termasuk dalam *maṣlahah al-mu`tabarah*. Selain itu, pekerjaan merupakan suatu tuntutan dalam syarak untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga atau secara spesifik untuk memenuhi nafkah. Bila ditinjau dalam cakupannya, kriteria pekerjaan termasuk dalam *maṣlahah al-darūriyah*, yaitu kemaslahatan yang menjadi penyangga bagi tegak dan terlaksananya kehidupan. Dan bila tidak ada kemaslahatan tersebut dapat menyebabkan kerusakan total, karena *maṣlahah* ini berintikan kepada 5 (lima) hal pokok yaitu, agama, jiwa, akal, keturunan (kehormatan) dan harta.

Mengenai penelitian tentang kriteria keturunan dalam konsep *kafā'ah* di Kabupaten Pidie, peneliti fokus penelitiannya terhadap keturunan sayid dan *teuku*. Perkawinan sayid dengan syarifah dan *teuku* dengan cut adalah perkawinan yang sangat masyhur dikalangan masyarakat Kabupaten Pidie yang dijadikan sebagai salah satu cara untuk mempertahankan keturunan masing-masing, sehingga bagi mereka menjadi alasan yang kuat untuk mempertahankan pernikahan sesama kalangan mereka sendiri.

Keturunan sayid di Aceh merupakan keturunan Rasulullah SAW. Bila ditinjau dari sejarah, menurut Abdul Qadir Umar Mauladdawilah, para *ba al-'Alawi* atau sayid di Nusantara ini merupakan keturunan Rasulullah SAW.¹⁰⁵ Perkawinan yang tidak sekufu dari keturunan Rasulullah SAW, Jika dilihat dari konsep *fiqh syāfi'iyah*, hukumnya *ditaḥsil* (rinci), orang *'ajam* tidak sekufu dengan bangsa Arab. Tidak sekufu pula perkawinan yang bukan dari kalangan keturunan suku Quraisy dengan keturunan Quraisy dan tidak sekufu pula antara keturunan Bani Hāsyim

¹⁰⁴ Abu Zahra, *Uṣūl Fiqh...*, hlm. 419.

¹⁰⁵ Abdul Qadir Umar Mauladdawilah, *17 Habaib Berpengaruh di Indonesia* (Malang: Pustaka Basma, 2013), hlm. 3.

dengan Bani Muṭṭalib. Selain itu, tidak sekufu pula antara keturunan yang bukan dari kalangan Bani Hāsyim dan Bani Muṭṭalib dengan keturunan Bani Hāsyim dan Bani Muṭṭalib. Sedangkan perkawinan keturunan bani Hāsyim dengan keturunan bani Muṭṭalib adalah perkawinan yang sekufu. (lihat kriteria keturunan dalam BAB II halaman 80). Maka dilihat dari praktik masyarakat Kabupaten Pidie sudah ada yang mengabaikannya. Oleh sebab itu, menurut penulis lebih baik komunitas sayid untuk mempertahankan perkawinannya dengan kalangan mereka sendiri yang tujuannya untuk mempertahankan keturunan.

Memang dalam *al-Qurān* sendiri disebutkan bahwa manusia yang paling mulia di sisi Allah SWT adalah manusia yang paling takwa. Sebagai contoh para sahabat Nabi SAW, mereka adalah orang-orang yang mulia walaupun mereka bukan dari keturunan Rasulullah SAW. Persamaan kemuliaan tersebut disebabkan oleh ketakwaan masing-masing. Ada keutamaan yang tidak mungkin dimiliki oleh para sahabat Nabi SAW yang bukan keturunan Rasulullah SAW. Sebab para keturunan Nabi SAW secara kodrat dan menurut fitrahnya telah mempunyai keutamaan sendirinya, karena ada hubungan darah dengan manusia pilihan Allah SWT, yaitu Nabi Muhammad SAW. Hubungan biologis itu merupakan kenyataan yang tidak dapat disangkal dan tidak mungkin dapat diimbangi oleh orang lain. Dengan keutamaan keturunan dan keutamaan ketakwaan, para keturunan Rasulullah SAW tidak hanya kemuliaan dari keturunan saja, tetapi juga kemuliaan dari ketakwaan. Keutamaan ganda itulah yang mendasari pelaksanaan *kafā'ah* di kalangan Rasulullah SAW.

Pendapat dalam *fiqh syāfi'iyyah*, bahwa hal tersebut tidak ada dalam ajaran Islam untuk mengakui kelompok-kelompok manusia, suku, kaum, dan bangsa akibat pengaruh kehidupan sosial budaya. Namun dalam Islam perbedaan-perbedaan kelompok tidak membawa perbedaan harkat martabat manusia. Dalam Islam,

konsep masyarakat mempunyai arti sangat luas tanpa dibatasi oleh suku, ras, golongan, kedudukan dan pangkat serta tempat, kecuali ketakwaan. Namun di sisi kemaslahatan, kriteria keturunan termasuk suatu *maṣlahah al-mu`tabarah* dengan alasan untuk menjaga keturunan Rasulullah SAW.

Sedangkan praktik perkawinan dari kalangan *teuku*, sebagian mereka masih memilih mempertahankan adat mereka secara turun temurun dengan menikah dari kalangan mereka sendiri yang tujuannya untuk mempertahankan keturunannya dan kesederajatan dengan alasan, sistem pemilihan jodoh dalam kalangan mereka merupakan adat yang baik, menjaga martabat dan kehormatan diri mereka, keluarga, dan status sosial dalam masyarakat. Maka *'urf* yang mereka praktikkan adalah *'urf al-khāssah* yang merupakan kebiasaan yang dilakukan sekelompok orang di tempat tertentu atau pada waktu tertentu dan tidak berlaku disembarang tempat, misalnya menarik garis keturunan dari ibu untuk masyarakat Minangkabau dan garis keturunan dari ayah untuk masyarakat Batak.¹⁰⁶ Bila ditinjau dari praktik masyarakat Aceh, *'urf* ini khusus dipraktikkan oleh sekelompok masyarakat di Kabupaten Pidie untuk kepentingan mereka sendiri dalam mempertahankan garis keturunan dari pihak ayah.

Mengenai perkawinan *teuku* dengan kalangan mereka sendiri, Dalam satu sisi perkawinan keturunan *teuku* termasuk dalam *maṣlahah al-mulghah* karena tidak diperhitungkan oleh syarak, karena ditinjau dari *fiqh syāfi'iyah*, aturan mereka untuk mempertahankan keturunan mereka tidak terdapat dalil-dalil dan pendapat ulama yang menyatakan bahwa keturunan *teuku* merupakan salah satu kriteria *kafā'ah*. Seperti pandangan salah satu masyarakat yang menyatakan bahwa perkawinan sesama *teuku* merupakan praktik yang tidak mempunyai konsep dan bukanlah suatu syariat namun sangat diperhitungkan dan dianggap baik oleh

¹⁰⁶ Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fiqh...*, hlm. 366.

akal manusia. Namun jika dilihat berdasarkan cakupannya, mempertahankan keturunan *teuku* termasuk dalam kategori *maṣlahah al-khāssah* yang dianggap suatu kepentingan/kemaslahatan untuk tidak hilangnya keturunan yang terhormat dalam pandangan masyarakat.

Selain itu, perkawinan di kalangan komunitas *teuku* merupakan suatu adat yang baik, namun di satu sisi mereka masih sangat kekang dengan aturan yang berlaku, sehingga membuat mereka sendiri tidak mampu berbuat apa-apa karena dibungkam oleh aturan adat. Kuatnya aturan adat, tidak sepenuhnya mampu mendominasi ruang gerak untuk mencari jodoh yang disebabkan oleh otoritas mereka sendiri.

Terhadap kemaslahatan terhadap kriteria keturunan yang didapatkan dari praktik masyarakat Kabupaten Pidie, maka penulis dapat merincikan; **Pertama**, ditinjau berdasarkan tingkat kebutuhannya, keturunan termasuk kategori *maṣlahah al-darūriyah*. Hal ini karena tujuan perkawinan yang sekufu dikalangan sayid untuk mempertahankan keturunan dan tidak dikucilkan dalam komunitasnya serta terhindar dari masalah yang dapat menjadi rapuhnya rumah tangga. **Kedua**, dilihat berdasarkan cakupannya, keturunan termasuk dalam kategori *Maṣlahah al-khāssah*¹⁰⁷ yang dianggap suatu kepentingan/kemaslahatan untuk tidak hilangnya keturunan.

Dilihat dari *‘urf*, sikap masyarakat dalam mempertahankan keturunannya, merupakan suatu *‘urf* yang mengandung kemaslahatan yang logis. Syarat ini merupakan sesuatu yang

¹⁰⁷*Maṣlahah al-khāssah* ini sering terjadi dalam kehidupan kita seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang. Asmawi, Teori *Maṣlahah* dan Relevansinya dengan Perundang-Undangan Pidana Khusus di Indonesia (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010), hlm. 54.

mutlak ada pada *'urf al-ṣāḥih*¹⁰⁸ dan dapat diterima masyarakat umum.¹⁰⁹ Dalam arti kata tidak bertentangan dengan *al-Qurān* dan sunnah Rasulullah SAW. Selain itu, menurut penulis perkawinan keturunan sayid dan *teuku* juga termasuk *'urf al-'amali*¹¹⁰ karena perbuatan tersebut telah dilakukan oleh masyarakat sayid dan *teuku* di kabupaten Pidie secara turun temurun hingga sekarang ini dan merupakan tingkah laku masyarakat dalam menjalankan kehidupan, khususnya masalah perkawinan.

Kriteria *kafā'ah* lainnya yang menjadi pertimbangan bagi calon suami dan istri bagi di Kabupaten Pidie adalah harta. Terpenuhinya kebutuhan materi sangatlah penting demi untuk mewujudkan keluarga yang sejahtera, bahagia dan menjadi keluarga yang harmonis tanpa adanya sifat saling merendahkan antara suami istri. Maka menurut penulis, sangat cocok harta bisa dijadikan sebagai kriteria *kafā'ah* bagi wali dan calon istri dalam memilih calon suaminya supaya tidak saling merendahkan.

Di kalangan ulama yang bermazhab *syāfi'ī* terjadi perbedaan pendapat mengenai harta, ada yang mengatakan bahwa orang miskin tidak sebanding dengan orang kaya dalam hal pernikahan, karena biaya hidup orang miskin berbeda dengan biaya hidup orang kaya. Selain itu, ada yang memasukkan harta sebagai kriteria *kafā'ah* dalam perkawinan karena itu merupakan perkara duniawi. Namun sebagian ulama yang bermazhab *syāfi'ī* menentang penggolongan harta sebagai salah satu kriteria *kafā'ah*.

¹⁰⁸ *'urf al-ṣāḥih* adalah kebiasaan-kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat yang tidak bertentangan *al-Qurān* dan hadis, tidak menghilangkan kemaslahatan bersama, dan tidak pula membawa kemudaratannya bagi mereka. Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣūl Fiqh Kaidah-Kaidah Hukum Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 134.

¹⁰⁹ Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fiqh...*, hlm. 401.

¹¹⁰ *'urf al-'amali* adalah kebiasaan masyarakat yang berkaitan dengan perbuatan biasa atau muamalah keperdataan. Maksud perbuatan biasa adalah perbuatan masyarakat dalam masalah kehidupan mereka yang tidak terkait dengan kepentingan orang lain. Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣūl Fiqh Kaidah-Kaidah Hukum Islam ...*, hlm. 134.

Menurut para ulama tersebut, harta memang dianggap sebagai suatu hal yang tidak penting dalam kehidupan rumah tangga sekalipun itu merupakan kebutuhan, dan memasukkan harta dalam ukuran *kafā'ah* sama halnya mengajari atau mendidik umat Islam untuk tidak berakhlak terpuji seperti yang diajarkan Nabi SAW.¹¹¹

Adapun analisis kepemilikan harta bagi calon suami ditinjau dari *maṣlaḥah al-darūriyah* dan *maṣlaḥah al-hājiyah* ialah untuk mewujudkan kebutuhan mendasar saat menjalankan rumah tangga dan kesiapan finansial. Memang harta tidak termasuk dalam kriteria *kafā'ah* menurut sebagian ulama yang bermazhab *syāfi'i*, namun menurut penulis harta ini bisa digolongkan ke dalam kriteria *kafā'ah* bila dikaitkan dengan nafkah yang merupakan suatu kewajiban dalam rumah tangga, walaupun dilihat dari *maṣlaḥah al-hājiyah*, kepemilikan harta seseorang tidak menjadi faktor utama dalam perkawinan.

Dalam perkembangan *'urf* pada zaman modernitas sekarang, nafkah merupakan sesuatu yang tidak bisa dilepaskan dengan kebutuhan hidup dalam rumah tangga dan menjadikan nafkah sebagai kewajiban mutlak suami, maka harta sangat dituntut dalam sebuah perkawinan dari calon suami. Selain itu, dengan perkembangan zaman dan modernitasnya menggiring dan menuntut istri untuk mempertahankan derajatnya dan memenuhi standar kehidupan yang setara. Merujuk kepada hak dan kewajiban suami istri, khususnya mengenai konsep nafkah, perlu membutuhkan penyesuaian dengan *'urf* yang berlaku. Penyesuaian dilakukan dengan tetap menjaga prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami-istri.

Salah satu kriteria lainnya yang dominan berlaku pada masyarakat Kabupaten Pidie yang melakukan perkawinan pada zaman modern ini ialah memilih pasangan yang berpendidikan. Kriteria pendidikan tersebut merupakan bentuk perluasan makna

¹¹¹Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh...*, hlm. 674.

dari *kafā'ah* yang dipengaruhi oleh ilmu pengetahuan dan kebutuhan. Pendidikan tidak hanya dilihat dari jenjang pendidikannya saja, namun juga dilihat dari akhlak dan materinya setelah ia menyelesaikan jenjang pendidikan tersebut.

Masyarakat mempertimbangkannya karena pengaruh pendidikan dalam perkawinan sangat besar, seperti mudah terciptanya keharmonisan rumah tangga, dan menciptakan keturunan yang baik. Dan pendidikan menjadi salah satu jalan untuk mencari nafkah. Selain itu, pendidikan juga sangat berpengaruh untuk saling terbuka dengan sebab komunikasi yang baik dalam rumah tangga.

Dilihat dari sisi dalil dan kriteria dalam konsep *kafā'ah*, maka yang dipraktikkan oleh masyarakat tersebut tidak berdasarkan hukum tertulis atau *fiqh syāfi'iyah*, namun masih dalam suatu kewajiban bagi masyarakat untuk mempraktikkannya, karena memilih pasangan yang sama-sama berpendidikan tidak berpengaruh terhadap sah dan tidak sahnya perkawinan.

3. 5 Analisis Penulis

Peneliti memperoleh beberapa informasi mengenai penerapan masyarakat terhadap ketentuan ibadah dan *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyah*. Dalam praktik, masyarakat lebih konsisten melakukan ibadah sesuai dengan ketentuan *fiqh syāfi'iyah* dibandingkan dengan *kafā'ah*. Dalam memilih pasangan yang sekuflu, masyarakat tidak mengaplikasikan secara menyeluruh. Seharusnya pasangan suami istri terlebih dahulu harus mengetahui konsep *kafā'ah* yang diikuti dengan pengetahuan, baik pengertian, manfaat, urgensi maupun macam-macam kriteria *kafā'ah* menurut Islam, karena hal tersebut merupakan hal yang harus diperhatikan untuk menentukan pasangan perkawinan.

Konsistensinya pemahaman amalan-amalan ibadah yang dilakukan sudah berdasarkan dalil dan pendapat ulama yang bermazhab *syāfi'ī*. Lebih lanjut, kecondrongan masyarakat lebih

mengikuti ulama-ulama yang bermazhab *syāfi'ī*, karena ulama-ulama yang menyampaikan ilmunya lebih dipercaya oleh masyarakat dengan sebab kesahihan guru-gurunya bersilsilah kitab yang disampaikan kepada murid-muridnya sehingga sampai kepada masyarakat umum hingga sekarang ini. Kecenderungan masyarakat untuk menerima hukum disebabkan adanya penghargaan terhadap hukum sebagai sesuatu yang bermanfaat atau menguntungkan jika hukum tersebut ditaati dan kecenderungan untuk mengadakan penilaian tertentu terhadap hukum.

Walaupun tidak semua masyarakat Kabupaten Pidie bermazhab *syāfi'ī*, namun pengamalan masyarakat sehari-hari mayoritas bermazhab *syāfi'ī* dalam mengamalkan berbagai aspek hukum, baik aspek ibadah, muamalah, munakahat, dan lain-lainnya. Dalam amalan sehari-hari, bila mengajak untuk keluar dari mazhab yang telah ada dan mengamalkan mazhab lain atau mengajukan model baru yaitu model pemahaman *tajdidiah*¹¹² dikhawatirkan menimbulkan kekacauan di kalangan masyarakat awam yang disebabkan oleh adanya pola perubahan atau pembaharuan praktik hukum. Namun begitu, sebagian masyarakat memberi tanggapan bahwa perbedaan pendapat tersebut hal yang wajar terjadi karena dari hasil ijtihad pada *furū'iyah*, dan masyarakatpun sudah bersikap *tasāmuh*.

Dalam persoalan *kafā'ah*, meskipun Islam menata struktur konsep *kafā'ah* dengan akurat, namun tidak bagi mayoritas

¹¹²*Tajdidi* adalah model pemikiran yang mengikuti dan merujuk kepada cara berpikir yang dilakukan oleh para ulama kontemporer (dan hasil pemikiran mereka), yang berusaha keluar dari *salafi* dan *mazhabi*. Jadi mereka berusaha melahirkan metode yang baru, yang kuat dugaan akan menghasilkan pemikiran yang relatif baru, paling kurang dalam beberapa aspeknya yang sampai batas tertentu akan berbeda dengan apa yang dihasilkan oleh kelompok *salafi* dan *mazhabi*. Kelompok *tajdidi* berupaya mencari metode baru, adalah dalam upaya memahami dan menafsir ulang *al-Qur'ān* dan sunnah (guna menilai dan menyusun ulang pemikiran ulama masa lalu) guna menjadikannya lebih sesuai dengan kebutuhan dan kenyataan dalam masyarakat muslim masa kini. lihat Tajdid, bagaimana memahaminya. <http://alyasaabubakar.com>.

masyarakat menerapkan prinsipnya, adakala masyarakat tidak mau tahu terhadap konsep tersebut karena pada dasarnya mereka hanya mencari pasangan yang dicintainya. Hal tersebut dipengaruhi oleh zaman modern dan pemikiran hukum yang berbeda. Padahal prinsip tersebut belum tentu akan menjamin sebuah rumah tangga akan hidup bahagia. Selain itu, kurangnya terealisasi konsep *kafā'ah* secara sempurna disebabkan oleh faktor meluasnya ilmu agama yang disebabkan oleh banyaknya *dayah*, balai pengajian, dan Majelis Taklim, sehingga bagi masyarakat lebih fokus mempelajari ilmu agama yang berhubungan dengan ibadah dibandingkan dengan perkara *kafā'ah* dalam perkawinan yang kurang mendapatkan perhatian dari masyarakat.

Bagi masyarakat yang sudah memahami konsep *kafā'ah*, mereka sudah terkontaminasi pemikiran bahwa *kafā'ah* itu merupakan kultur lama, bukan syarat sah nikah, dan sudah tidak lagi dipermasalahkan di zaman modern ini. Jika *kafā'ah* tetap dipertahankan, maka dianggap akan menghalangi atau menghambat pernikahan yang bisa saja membuat orang terlambat menikah. Pengabaian *kafā'ah* juga dipengaruhi oleh faktor ekonomi, terkontaminasi dengan perkembangan zaman, faktor niat sendiri, dijodohkan oleh orangtua, faktor cinta, dan memilih sendiri pasangan hidup walaupun berbeda status, baik harta kekayaan, keturunan, pekerjaan, maupun jenjang pendidikan.

Dari sini nampaknya pemahaman hukum masyarakat masih kurang. Pemahaman hukum di sini adalah suatu pengertian terhadap isi dan tujuan suatu peraturan dalam hukum tertentu serta manfaatnya bagi pihak-pihak yang kehidupannya diatur oleh peraturan tersebut. sehingga bagi masyarakat harus mempunyai pengetahuan dan pemahamannya masing-masing mengenai aturan-aturan tertentu.

Padahal dilihat berdasarkan cakupan *maṣlahah*, *kafā'ah* termasuk dalam kategori kepentingan/kemaslahatan bagi pribadi

seseorang, maka dalam Islam *kafā'ah* ditegorikan dalam *al-maṣlahah mu'tabarah*.¹¹³ Sedangkan apabila dipandang berdasarkan ada tidaknya *kafā'ah* terhadap perubahan hidup, maka *kafā'ah* dikategorikan *al-maṣlahah al-darūriyah*, karena akan terbuka peluang untuk keretakan dalam rumah tangga.

Selain itu, *kafā'ah* termasuk dalam *maṣlahah al-hājiyah* yaitu *maṣlahah* yang dapat memudahkan manusia dalam menjalani hidupnya. Dalam kaitannya dengan masalah perkawinan, Islam memandang bahwa perkawinan harus mengandung kemaslahatan bagi suami istri maupun orang lain, seperti memilih kriteria agama dalam perkawinan untuk memenuhi panggilan agama, dan memelihara diri dari kerusakan dan kejahatan. Setiap orang pasti menginginkan perkawinannya menjadi keluarga yang tenang dan tentram (*sākinah*), saling mencintai (*mawaddah*), dan kasih sayang (*rahmah*). Ketiga hal tersebut, salah satunya dapat dimiliki dengan adanya keserasian dan keseimbangan antara suami dan istri, meskipun dalam Islam telah menggariskan bahwa kesetaraan, keserasian, keseimbangan dan lain-lain hanya dalam konteks keberagaman seseorang. Allah SWT pun sudah menjelaskan, bahwa semua manusia itu sama kedudukannya kecuali yang bertakwa dihadapan-Nya.

Melihat kemaslahatan-kemaslahatan tersebut, *kafā'ah* dalam pernikahan menjadi persoalan yang urgensitas dan hak calon isteri dan wali yang harus didapatkan pada calon suami. Contohnya seorang wanita yang berilmu agama, walinya mempunyai pekerjaan yang terhormat, dan keturunan yang baik, maka harus mendapatkan calon suami yang mempunyai kriteria-kriteria tersebut.

¹¹³*Maṣlahah mu'tabarah* yaitu, *maṣlahah* yang ditunjuki oleh dalil khusus untuk merealisasikan hukum yang telah disyariatkan. Khudhari, *Uṣūl Fiqh ...*, hlm. 425.

Dalam konsep fikih klasik, kajian tentang *kafā'ah* telah dikaji secara luas, termasuk hal-hal yang dianggap penting untuk dipertimbangkan sebagai *kafā'ah*. Semisal, **pertama**; kesepadanan dalam nasab, di mana orang arab tidak sepadan dengan non arab. **Kedua**; Islam, perempuan muslimah tidak sepadan dengan laki-laki yang non muslim. **Ketiga**; kemerdekaan. Perempuan merdeka tidak sepadan dengan laki-laki budak. Setidaknya contoh di atas telah dianggap cukup untuk menjelaskan betapa pembahasan *kafā'ah* telah dibahas sedemikian rinci dalam fikih klasik. Namun demikian, perubahan waktu, perbedaan tempat dan perkembangan zaman tidak menutup kemungkinan untuk merekonstruksi ulang konsep *kafā'ah* dalam fikih klasik. Hal ini bisa didasarkan pada fakta, bahwa konsep *kafā'ah* dalam fikih klasik diramu beberapa abad yang silam disesuaikan dengan kondisi Arab, karena fikih klasik banyak ditulis dengan memperhatikan sosia-kultural masyarakat Arab kala itu. Dalam kajian sosiologis, terutama dalam fungsionalisme struktural, masyarakat dan komponen-komponennya diandaikan sebagai organisasi yang terus berkembang dan satu subsistem dalam masyarakat akan berpengaruh terhadap perubahan subsistem lainnya. Selain itu, masyarakat terintegrasi atas dasar kesepakatan dari para anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu yang mempunyai kemampuan mengatasi perbedaan-perbedaan sehingga masyarakat tersebut dipandang sebagai suatu sistem secara fungsional dan terintegrasi dalam suatu keseimbangan.

Dengan demikian masyarakat merupakan kumpulan sistem-sistem sosial yang satu sama lain berhubungan dan saling ketergantungan. Kaitannya dengan *kafā'ah* dalam fikih klasik, semisal masalah nasab, bahwa orang Arab tidak sepadan dengan non Arab. Kondisi sosial kemasyarakatan saat ini telah berubah, wawasan pengetahuan masyarakat telah melampaui wilayahnya, begitu juga dengan pergaulannya yang lintas bangsa. Maka, konsep

nasab dalam fikih klasik sudah terkikis saat ini seperti yang diimplementasikan oleh sebagian masyarakat Kabupaten Pidie pada sekarang ini.

Hal yang sama bisa dijumpai pada komponen *kafā'ah* tentang kemerdekaan. Bahwa perempuan merdeka tidak sekufu dengan laki-laki budak. Komponen ini tidak relevan lagi untuk dimasukkan ke dalam *kafā'ah*. Praktik perbudakan telah dilarang dan dihapuskan di berbagai negara belahan dunia mana pun. Artinya, konsep kemerdekaan ini tidak lagi bermanfaat untuk dipertahankan karena adanya perubahan tatanan hukum dan kemasyarakatan. Konsep *kafā'ah* kemerdekaan tersebut, setidaknya bisa memberikan gambaran bagaimana konsep *kafā'ah* bisa berubah karena adanya perubahan tatanan hukum dan tatanan masyarakat. Beberapa konsep *kafā'ah* yang sebelumnya telah diramu oleh intelektual terdahulu sesuai dengan kondisi sosial masyarakat waktu itu yang disebabkan oleh keharusan untuk dirubah yang sesuai dengan kondisi saat ini.

Kriteria-kriteria yang tidak sepenuhnya dipraktikkan dan tidak relevan lagi tersebut, menurut penulis, ada kriteria-kriteria *kafā'ah* yang masih patut dipertahankan, yaitu kriteria agama. Aspek agama menjadi sangat relevan untuk dipraktikkan pada masa modern ini, karena banyak jawaban dari masyarakat yang memilih pasangan yang berlatar belakang agama dan cukup relevan dengan konteks sekarang ini. Pada era milineal seperti sekarang ini, di mana masalah-masalah baru muncul dan lebih kompleks, karena konsep *kafā'ah* yang diusung oleh mazhab *syāfi'ī* masih tetap relevan jika dilihat lebih mendalam keadaan di mana banyak orang yang memenuhi beberapa kriteria *kafā'ah* lainnya, namun minim akhlak dan adab, berilmu tapi tidak bermoral.

Ditinjau dari kemaslahatan, pemilihan agama termasuk dalam *maṣlaḥah al-mu'tabarah* karena *maṣlaḥah* agama dalam konsep *kafā'ah* sangat diperhitungkan, baik syarak maupun dalam

kehidupan masyarakat untuk membina rumah tangga yang bahagia. Ditinjau dari cakupannya, agama juga termasuk dalam salah satu *maṣlahah al-hājiyah*.¹¹⁴ Dalam kaitannya dengan masalah perkawinan, Islam memandang bahwa perkawinan harus mengandung kemaslahatan bagi suami istri maupun orang lain. Selain itu, wali/ayah dari seorang perempuan tidak akan rela jika anak perempuannya menikah dengan seorang laki-laki yang tidak baik tata krama dan budi pekertinya. Pemilihan pasangan yang pertama dinilai dari laki-laki adalah seberapa baik agamanya, setelah itu, baru dilihat masalah pekerjaan misalnya, yang lebih condong kesanggupan dan kemampuan laki-laki untuk menafkahi istrinya kelak.

Contoh lainnya adalah keturunan, meskipun masih ada yang relevan, namun tidak semua konsep tersebut masih diterapkan di zaman milenial yang faham akan konsep keadilan seperti sekarang ini. Misalnya saja keturunan yang masih memandang kasta; dari keturunan A tidak boleh menikah dengan si B karena dari keturunan rendah. Jika tetap ngotot dengan tradisi seperti ini, dikhawatirkan akan sulit mendapatkan pasangan. Dengan demikian, ada beberapa kriteria *kafā'ah* yang tidak harus dipaksa direalisasikan di zaman sekarang ini. Namun di sini penulis tidak menafikan perkawinan sayid dengan syarifah yang masih ngotot dipertahankan untuk melestarikan dan mempertahankan keturunan Rasulullah SAW di Kabupaten Pidie khususnya dan Aceh umumnya.

Selain konsep di atas, jika melihat konteks kekinian, masyarakat Kabupaten Pidie sudah mempraktikkan *kafā'ah* di luar konsep *fiqh syāfi'iyyah* seperti kriteria pendidikan, dan perkawinan

¹¹⁴*Maṣlahah al-darūriyah*, yaitu kemaslahatan yang menjadi penyangga bagi tegak dan terlaksananya kehidupan. Dan bila tidak ada kemaslahatan tersebut dapat menyebabkan kerusakan total. Maslahat ini berintikan kepada 5 (lima) hal pokok yaitu, agama, jiwa, akal, keturunan (kehormatan) dan harta. Lihat Abu Zahra, *Uṣūl al-Fiqh ...*, hlm. 425.

teungku dengan *teungku* (santriwati atau ustazah). Di zaman yang perkembangannya begitu pesat seperti sekarang ini, bentuk perkawinan tersebut menjadi salah satu fokus urgen bagi masyarakat itu sendiri. Jika seorang perempuan lulusan S2 menikah dengan seorang laki-laki lulusan SLTP (SMP/MTS) misalnya, akan terlihat jelas adanya ketimpangan atau ketidaksetaraan dalam kacamata masyarakat umum. Begitu juga dengan perkawinan *teungku* dengan perempuan yang bukan berlatarbelakang pendidikan Islam.

Berdasarkan cakupannya dalam memilih pasangan hidup dalam perkawinan *teungku* dengan *teungku* (santriwati atau ustazah), termasuk dalam kategori *maṣlahah al-hājiyah* yaitu memudahkan manusia dalam menjalani kehidupan dan suatu kepentingan/kemaslahatan bagi suami istri untuk membina rumah tangga, mudah berkomunikasi dan juga mendapatkan kebahagiaan. Selain itu juga akan menjaga stabilitas kehidupan dalam masyarakat yang dilandasi oleh ilmu pengetahuan.

Perkawinan pasangan yang berpendidikan, menurut peneliti termasuk dalam kategori *maṣlahah al-mutaghayyirah*.¹¹⁵ Pada kategori ini peneliti memberi pandangan bahwa permasalahan pendidikan dapat berubah sesuai nilainya. Bila ditinjau lebih lanjut, pendidikan salah satu jalan untuk mencari nafkah, maka pendidikan termasuk *Maṣlahah al-darūriyah*, yaitu kemaslahatan yang menjadi penyangga bagi tegak dan terlaksananya kehidupan, dan bila tidak ada kemaslahatan tersebut dapat menyebabkan kerusakan total.

Dilihat dari kacamata antropologi, Pernikahan dalam Islam terkait erat dengan aspek ibadah, sosial dan hukum. Melaksanakan

¹¹⁵*Maṣlahah al-mutaghayyirah* adalah kemaslahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu, dan subyek hukum. Kemaslahatan seperti ini berkaitan dengan permasalahan muamalah dan adat kebiasaan yang berbeda-beda setiap daerah. Nasrun Haroen, *Uṣūl Fiqh* 1..., hlm. 117.

pernikahan berarti melaksanakan sekaligus ibadah, sosial dan hukum. Oleh karenanya menikah berarti menyempurnakan sebagian agama. Jika ditinjau dari segi tujuan pernikahan, yakni terciptanya keluarga *sākinah mawaddah* dan *rahmah*, maka aspek kehati-hatian dalam menentukan pasangan hidup menjadi unsur yang sangat penting.

Salah satu pertimbangan dalam memilih pasangan adalah melalui proses *kafā'ah* di mana sangat diperlukan untuk diterapkan agar tujuan pernikahan dapat tercapai. Keseimbangan, keserasian dan kesepadanan antara calon-calon mempelai, baik dalam bentuk fisik, harta, kedudukan, maupun ilmu pengetahuan, merupakan faktor penting dalam mewujudkan tujuan pernikahan tersebut. Pernikahan yang tidak seketuaan, akan sulit untuk menciptakan kebahagiaan rumah tangga karena *kafā'ah* secara linguistik berarti sepadan, sebanding dan semisal. Dalam konstalasi pemikiran hukum Islam, *kafā'ah* dimaksudkan bahwa seorang calon suami sebanding dengan calon istri dalam status sosialnya. Hal ini dimaksudkan agar pergaulan sosial antara suami dan istri lebih menjamin tercapainya keharmonisan hidup berumah tangga.

Kesekufuan pasangan yang berpendidikan dan perkawinan *teungku* dengan *teungku* :: (santriwati atau ustazah), dapat mengetahui pola perilaku manusia dalam kehidupan bermasyarakat secara universal maupun pola perilaku manusia pada tiap-tiap masyarakat, sehingga kedudukan serta peran yang harus dilakukan sesuai dengan harapan masyarakat dari kedudukan yang di sandang, karena antropologi akan memperluas wawasan masyarakat terhadap tata pergaulan masyarakat dengan mempunyai kekhususan-kekhususan yang sesuai dengan karakteristik daerahnya dan dapat menimbulkan toleransi yang tinggi, dapat diketahui berbagai macam problema dalam rumah tangga, serta memiliki kepekaan terhadap kondisi-kondisi dalam rumah tangga yang menyenangkan serta mampu mengambil inisiatif terhadap

pemecahan permasalahan yang muncul dalam lingkungan rumah tangganya.

Oleh karena demikian, perlu adanya upaya pembaharuan *kafā'ah* untuk membangun kembali konsep-konsep yang lebih menitikberatkan pada kemaslahatan yang lebih egaliter dan adil melalui pendekatan pemikiran Islam melalui pencermatan kembali hasil *isntibath* hukum para ulama dari sumber transcendental *al-Qur'ān* dan hadis. Konsep *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyah* menjadi prioritas karena khasanahnya masih tetap melembaga hingga saat ini, kunci pembaharuannya ialah representasi yaitu segala hal yang berkaitan dengan ide, gambaran narasi dari produk-produk keilmuan fikih. Sedangkan kenyataan-kenyataan sosial ialah intelektualitas dari kitab-kitab *fiqh syāfi'iyah* yang dapat dibangun dari dekonstruksi dari setiap representasi yang bersifat kultural dan dibentuk serta dikonstruksikan secara sosial.

Produk fukaha klasik mengenai konsep *kafā'ah*, dengan berbagai atributnya terasa urgen dan tetap aktual, apalagi jika dititikberatkan pada hak perempuan, mengingat *kafā'ah* adalah salah satu unsur penting dalam pernikahan. Sedangkan pernikahan bila dilihat dari aspek hukum, merupakan suatu perjanjian yang sangat kuat, *al-Qur'ān* mengistilahkannya dengan *misaqan ghalizan*. artinya perjanjian dan ikatan yang sangat kuat, karena ikatan tersebut melibatkan berbagai aturan ketetapan syarak mulai dari syarat dan rukun dalam menegakkannya sampai tatacara memutuskan ikatan pernikahan itu sendiri (*syiqaq*, talak, *fasakh*), dan lain sebagainya.

BAB IV PENUTUP

4.1. Kesimpulan

Pemahaman dan praktik *kafā'ah* masyarakat Kabupaten Pidie dalam memahami makna *kafā'ah* ialah kesesuaian, kecocokan, keserasian, satu ide, dan kesejajaran mengenai status sosial, akhlak, harta kekayaan, pendidikan, dan keturunan. Mengenai urgensitasnya, sebagian masyarakat memahami bahwa *kafā'ah* bukan syarat sah nikah dan tidak menjadi pertimbangan utama dalam memilih pasangan. Ini dapat dibuktikan dari banyaknya praktik masyarakat yang mengabaikannya dan kesekufuannya lebih dipertimbangkan antara calon laki-laki dengan calon perempuan saja, sedangkan kesekufuan walinya tidak menjadi pertimbangan dan tidak terlalu berpengaruh dalam menentukan *kafā'ah*. Adapun kriteria-kriteria yang ditemukan dalam masyarakat Kabupaten Pidie adalah agama, keturunan, pendidikan, harta, dan pekerjaan, perkawinan kasta antara *teuku* dengan kalangannya sendiri, dan perkawinan *teungku* dengan *teungku*. Kriteria di luar konsep *fiqh syāfi'iyah* tersebut merupakan kriteria *kafā'ah* dalam konteks kekinian yang layak untuk diterapkan pada zaman ini.

Mengenai pemahaman dan praktik terhadap amalan-amalan masyarakat sangat banyak bentuknya dan tidak mungkin peneliti melakukan penelitian seluruhnya, maka peneliti hanya mengambil empat amalan ibadah yang dijadikan sampel dari segala bentuk amalan yang dipraktik oleh masyarakat yang tujuannya untuk

dijadikan sebagai *staring poin* terhadap konsistensi pemahaman dan praktik *kafā'ah*. Bentuk-bentuk amalan tersebut ialah jumlah rakaat salat tarawih, azan dua kali dalam pelaksanaan salat jumat, melakukan kunut dalam salat subuh, dan zikir secara berjamaah yang dilakukan dengan suara lantang atau keras. Praktik Masyarakat kabupaten Pidie, pada umumnya sudah dilakukan dengan konsisten sesuai *fiqh syāfi'iyyah*. **Pertama;** jumlah rakaat tarawih, masyarakat Kabupaten Pidie memahami bahwa hukumnya ialah sunat *muakkād*, dan sunat pula dilakukan secara berjamaah dengan jumlah 20 (dua puluh) rakaat. Salah satunya pendapat al-Syāfi'ī sendiri menyatakan bahwa “*Salat malam bulan Ramadhan itu sendiri lebih saya sukai. Ketika di Madinah, saya melihat mereka shalat 36 rakaat, sedangkan saya suka 20 rakaat.*” **Kedua;** azan jumat, bagi masyarakat Kabupaten Pidie umumnya melakukan azan jumat sebanyak dua kali. Bila ditinjau dari dalil pendukung menurut pendapat ulama-ulama yang bermazhab *syāfi'i*, bahwa azan jumat dua kali sudah mulai dilakukan sejak Ustman bin Affan. Pendapat tersebut tidak terlepas dari pendapat al-Syāfi'ī yang menyatakan bahwa “*apa yang diamalkan pada masa Rasulullah SAW ketika masih hidup lebih aku sukai (daripada melakukan azan dua kali di hari jumat).*” Pendapat tersebut juga diamalkan oleh sebagian masyarakat Kabupaten Pidie. **Ketiga;** qunut subuh, tentang pengamalan qunut pada salat subuh, masyarakat Kabupaten Pidie ditinjau dari *fiqh syāfi'iyyah*, salah satu ulama yang bermazhab *syāfi'i* berpendapat bahwa “*Sunnah melakukan qunut pada salat subuh pada iktidal rakaat kedua, dan sesudah membaca zikir rātib. Ini berdasarkan pendapat yang kuat.*” Pendapat tersebut menjadi pijakan bagi masyarakat yang melakukan qunut pada salat subuh. **Keempat;** berzikir dengan suara lantang/keras setelah selesai salat jamaah merupakan amalan yang dilakukan oleh masyarakat setelah selesai salat jamaah, masyarakat memahami bahwa hukumnya adalah sunat. (Al-Syāfi'ī) berkata: “*Dan ini termasuk perkara mubāh bagi seorang imam. Al-Syāfi'ī berkata, senantiasa imam*

yang berzikir untuk menyebut Allah SWT dengan zikir yang telah aku ajarkan baik dilakukan dengan suara keras maupun pelan-pelan atau bentuk lainnya, maka itu termasuk cara berzikir yang baik. dan hal itu berlaku bagi imam maupun makmum". Ini menjadi pedoman bagi masyarakat yang melakukan zikir sesudah salat dengan suara keras, walaupun ada pendapat-pendapat pengikut Al-Syāfi'ī yang berpendapat bahwa haram berzikir dengan suara keras apabila dapat mengganggu orang yang lagi salat dan sedang tidur. Selain itu konsistensi masyarakat Kabupaten dalam mengamalkan *fiqh syāfi'iyah* didasari oleh referensi-referensi kitab-kitab yang bermazhab *syāfi'i* yang masih berkembang hingga sekarang ini

Konsistensi pemahaman dan praktik masyarakat terhadap *kafā'ah* dalam perkawinan dapat disimpulkan bahwa Implementasi *kafā'ah* dalam perkawinan pada masyarakat Kabupaten Pidie sebenarnya sudah mengimplementasikannya sesuai dengan *fiqh syāfi'iyah* terutama pengertiannya yaitu kesesuaian, kecocokan, keserasian, satu ide dan kesejajaran mengenai status sosial, baik pekerjaan, harta kekayaan, pendidikan maupun akhlak. Sedangkan urgensitasnya belum maksimal diimplementasikan, laki-laki punya peran besar untuk menentukan pasangannya dan kesederajatan lebih ditujukan kepada calon suami dan calon istri, sangat sedikit yang melihat kesederajatan antara calon suami dan wali. Sedangkan dalam konsep *fiqh syāfi'iyah* dapat dipahami bahwa perempuan dan walinya sama-sama memiliki hak untuk menentukan *kafā'ah*. Sedangkan mengenai pemahaman dan praktik terhadap kriteria-kriteria *kafā'ah*, dari tiga kriteria *kafā'ah* menurut *fiqh syāfi'iyah* yang dijadikan sebagai fokus penelitian, semua masyarakat kabupaten memahami dan mempraktikkannya sudah konsistensi dengan *fiqh syāfi'iyah*. Jika melihat konteks kekinian dalam memilih pasangan yang sekufu, ada kriteria *kafā'ah* yang dipraktikkan oleh masyarakat di luar konsep *fiqh syāfi'iyah* seperti kriteria pendidikan, perkawinan kasta, yaitu perkawinan keturunan

teuku, dan perkawinan *teungku* dengan *teungku*. Sehingga kriteria-kriteria tersebut menjadi salah satu fokus yang urgen bagi masyarakat itu sendiri.

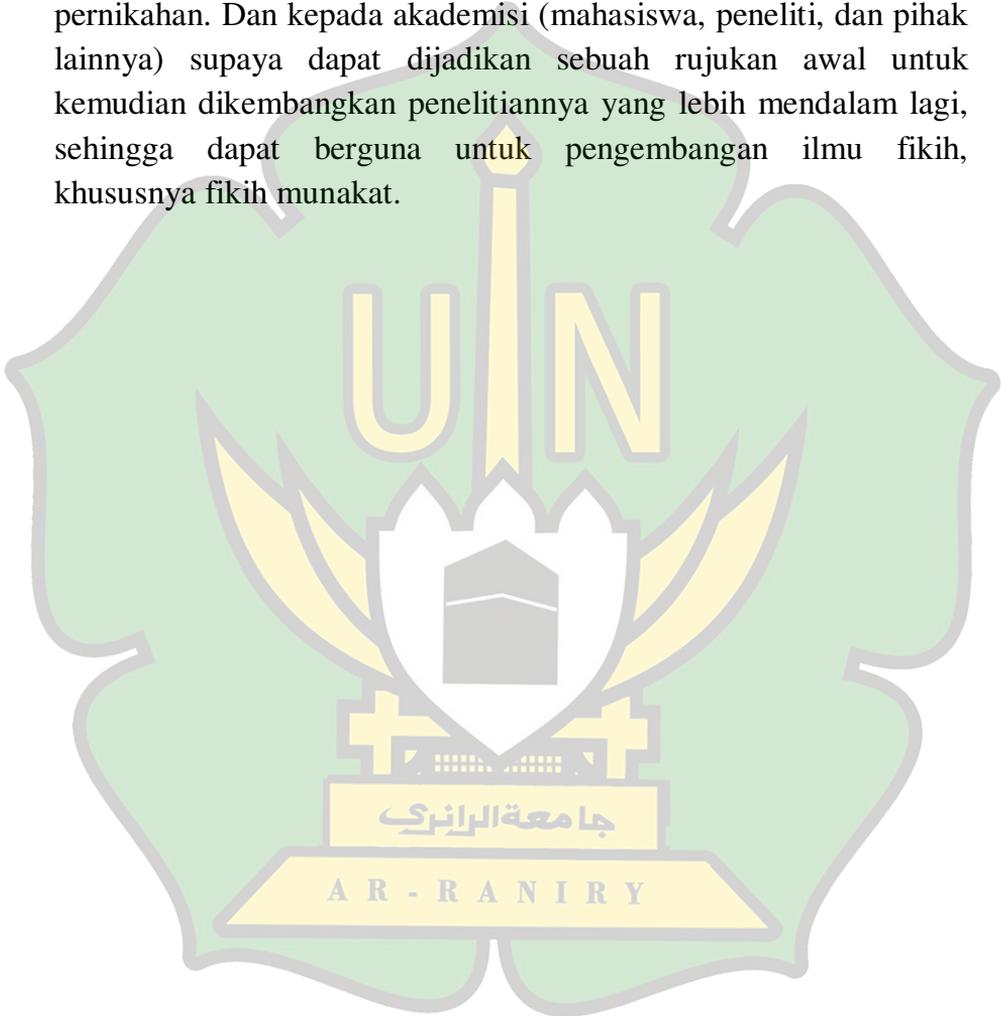
4.2. Saran-Saran

Berdasarkan hasil penelitian, maka terdapat beberapa saran yang dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk memahami *kafā'ah* dalam memilih pasangan bagi yang belum menikah dan bagi pihak yang terlibat dalam proses perkawinan di dalam masyarakat Kabupaten Pidie supaya benar-benar memahaminya dan mempraktikkannya.

Bagi masyarakat yang belum menikah untuk memperdalam ilmu perkawinan, khususnya masalah *kafā'ah*, karena *kafā'ah* adalah hal yang harus diperhatikan dalam perkawinan agar pasangan sama-sama menemukan keserasian dan kesederajatan sehingga dapat menciptakan rumah tangga yang *sākinah, mawaddah* dan *rahmah*. Selain itu, masyarakat hendaknya tidak hanya fokus mempelajari tentang ibadah sehari-sehari saja, tetapi perlu juga memahami konsep perkawinan, karena ilmu fikih munakahat sangat dibutuhkan dalam membina sebuah rumah tangga.

Terkait penerapan kriteria *kafā'ah*, sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan sosial yang semakin berkembang, alangkah baiknya di dalam praktik tidak hanya menerapkan kriteria yang berdasarkan konsep *fiqh syāfi'iyyah* seperti agama, keturunan, harta kekayaan, dan pekerjaan, tetapi juga menjadikan pendidikan, harta, perkawinan kasta antara *teuku* dengan kalangannya sendiri, dan perkawinan *teungku* dengan *teungku* sebagai kriteria *kafā'ah*, karena dalam konteks kekinian, kriteria-kriteria tersebut, sangat layak untuk diterapkan karena tuntutan zaman dan pola kehidupan sosial masyarakat semakin berkembang dan menjadi tuntutan walaupun prinsip tersebut belum tentu akan menjamin sebuah rumah tangga yang bahagia.

Selain itu, perlu adanya sosialisasi persoalan *kafā'ah* oleh pihak terkait, baik oleh tokoh agama maupun pihak Kantor Urusan Agama (KUA) lewat pengajian-pengajian maupun bimbingan-bimbingan terhadap masyarakat sebelum melangsungkan sebuah pernikahan. Dan kepada akademisi (mahasiswa, peneliti, dan pihak lainnya) supaya dapat dijadikan sebuah rujukan awal untuk kemudian dikembangkan penelitiannya yang lebih mendalam lagi, sehingga dapat berguna untuk pengembangan ilmu fikih, khususnya fikih munakat.



DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abdul Hadi, Mutahhar *Pengaruh Mazhab Syafii di Asia Tenggara*. Semarang, aneka Ilmu, 2003
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Uşul Fiqh Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Abdul Rohman, *Kunut Subuh: Masalah Kilafiyah Perspektif Fiqiyah dan Studi Hadis*, Bandung: Trigenda Karya, 1994.
- Abdul Majid Khan, *Ulūmul Hadis*, Jakarta: Amzah, 2011.
- Abd. Rahman Dahlan, *Uşul Fiqh*, cet. 2, Jakarta: Amzah, 2011.
- Abdul Qadir Umar Mauladdawilah, *17 Habaib Berpengaruh di Indonesia*, Malang: Pustaka Basma, 2013.
- Afif Hasan, *Mazhab Pelangi; Menggagas Pluralitas Mazdhab Fiqh*, Surabaya: Universitas Negeri Malang, 2010.
- Ali, Zainuddin. *Antropologi Hukum*. Jakarta: Yayasan Masyarakat Indonesia Baru, 2014.
- ‘Alī, Ibn Hajar al-Haitamī, Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn, *Tuḥfah al-Muḥtāj bi Syarḥ al- Minhāj*, Beirut: Dār al-Fikri, 1997.
- ‘Amīn, Sayid Muhammad, *al-Ta’rīfāt al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Ilmiyah, 2003.
- Amir Syarifuddin, *Uşul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2014.
- Asmawi, *Teori Maşlahah dan Relevansinya dengan Perundang-Undangan Pidana Khusus di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010.
- A.W Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Al-Aşfahānī, Rāghib, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, Beirut: Dārul al-Ma’rifah, t.t.
- Al-Anşāri, Yahya Zakariā, *Minhāj al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Muftīn*, Cet. 4, Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1991.

Al-Anṣārī, Yahya Zakariā, *Gayāh al-Wuṣūl Syarḥ Lubb al-Uṣūl*, Surabaya: al-Hidayah, t.t.

Al-‘Asqalānī, Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar, *Bulughūl Maram min Adillatil Aḥkām*, terj. Luthfi Arif, Adithya, dan Fakhrudin, cet.1, Jakarta Selatan: PT. Mizan Publika, 2012.

-----, *Fath al-Bāri Syarḥ al-Bukhārī*, vol. IV, Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

al-Alwani, Thaha Jabir Fayyadl. *Adābul Ikhtilaf fil Islam*. Qatar: t.tp, t.th.

Ibrāhīm al-Bajūrī, *Hāsyiah al-Bajūrī ‘Ala Ibn Qāsim al-Ghazi*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2007.

Al-Baihaqī, Ahmad bin Husain bin Ali Bin Musa Abu Bakr, *Sunān al-Baihaqī*, Makkah: Maktabāh Dār al-Bāz, 1991.

Al-Bukhārī, Muhammad ibn Isma’il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jld. III, Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002.

Al-Dimyāti, Abī Bakri Usmān bin Muhammad Syattā, *I’ānah al-Ṭālibīn*, Jld. III, Semarang: Karya Putra, t.t.

Al-Farra’, Muhammad al-Husain bin Mas’ud bin Muhamma bin, *at-Tahzib fi Fiqh al-Imam al-Syāfi’i*, Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.

Al-Ghazālī, Abī Hāmid Muhammad bin Muhammad, *Al-Mustaṣfā min ‘Ilmil Uṣul*, Jld. I, Bairut: Dar Ihya` Al-Turats Al-Arabiya, t.t.

Al-Haulī, Maher Hamīd, *al-Istiqrā’ wa Dauruhu fi Ma’rifati Maqāsid al-Syari’ ‘Inda al-Imam al-Syatibi*, Ghaza: al-Jamiah al-Islamiyyah, 2010.

Al-Jazirī, Abdurrahman, *al-Fiqh ‘Alā Mazāhib al-Arbā’ah*, Jld. IV, Qahirah: Maktabah Saqafah ad-Diniyah, t.t.

Al-Kaṣānī, al-Fayid, *Tafsīr al-Ṣāfi*, Beirut: Muassasah al-‘Alami, 1892.

Al-Khin, Mustafā al-Bughā dan Mustafā, *al-Fiqh al-Manḥajī ‘Ala Mazhab al-Imām al-Syāfi’i*, Surabaya: al-Fitrah, 2000.

- Al-Latif, Ahmad Ibn ‘Abdu, *Al-Nufahāt ‘Ala Syarh al-Warakāt*. Semarang: Toha Putra, t.t.
- Al-Maḥallī, Jalaluddīn Muhammad Bin Ahmād, *Hāsyiatāni Qulyūbi wa ‘Amīrah*, Beirut: Maktabah Islāmiyyah, t. Th
- Al-Malībarī, Zainuddīn, *Faṭḥul Mu’īn*, Jld. I, Beirut: Dar al Fikr, t.t.
- Al-Mālikī, Aḥmad bin Muḥammad *al-Ṣāwi*, *Ḥasyiyah al-‘Allamah al-Ṣāwi ‘ala Tafsiṛ al-Jalālain*, Indonesia: Maktabah Dār al-'Ulūm, t.t.
- Al-Marbawī, Muhammad Idrīs, *Qāmus Idrīs al-Marbawī; ‘Arabī-Melayu*, Cet.5, t.tp: Dār Ihyā al-kutub al-‘Arābiyyah Indunisiyya, t.t.
- Al-Munawi, *Faidh al-Qadīr Syarh al-Jāmi’ al-Ṣagīr*, jld.I, Kairo: Darul Hadits, t.t.
- Al-Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia terlengkap*. Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997.
- Al-Māwaridī, Abī Husain, *al-Ḥāwi al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Fikri, t.t.
- Al-Nawawī Abī Zakariā Mahyiddīn bīn Syarif, *Rauzah al-Ṭālibīn*, Lebanon: Dār Ibn Hazm, t.t.
- Al-Qurtūbī, Abu ‘Abdullah Muhammad ibn al-Anṣārī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Jld. XVI, Mesir: Dār Ibnul Jauzi, 2006.
- Al-Qusyairī, Abī Husain Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Kitab al-Ilmiyah, t. th.
- Al-Ramlī, Syamsuddin Muhammad ibn Al-‘Abbās ibn Hamzāh Syihāb al-Dīn, *Nihāyah al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minḥāj*, Jld. VI, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah, 2000.
- Al-Shinqīti, Muhammad al-Amīn bin Muhammad bin al-Mukhtar al-Janki, *Aḍwā’ al- Bayān fī Idāḥ al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikri, t.t.
- Abdurrahman Bin Abi Bakr al-Suyūtī, *al-Ḥawī al-Fatāwā*, Jld. I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.

Al-Syāfi'ī, Muhammad Idrīs, *al-Risālah*, Beirut: Darul Kitab al-Ilmiah, 1971.

-----, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikri, 1999.

Abī Zakariā Muḥyiddīn Ibn Syaraf al-Nawawī, *Al- Majmū' Syarah al-Muḥazzab Al-Syīrāzī*, Semarang: Toha Putra, t.t.

Al-Syaka'ah, Mustafa, *Islām Bil la Mazāhib*, terj. A.M Basalamah, cet. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 1994.

Al-Syarbīnī, Syamsuddin Muhammad Ibn Muhammad Khatīb, *Mughnī al-Muḥtāj*, Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.t.

Al-Syaukānī, Muhammad bin Alī, *Nailul Auṭār min Asrāri Muntaqi al-Akhhbār*, juz.II. Beirut: Dār Ibn al-Jauzī, t.th.

Al-Tusi, Abi Ja'far Muhammad ibn Hasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dar Iḥya' al-Turats al-'Arabi, t.t.

Ayyub, Hasan. *Fiqh Al-Usroh Al-Muslimah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.

Al-Zarnuji, Sayid Syaikh, *Ta'lim Muta'allim*, Semarang: Hikmah Keluarga, t.t.

Al-Zuhailī, Wahbah, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syar'ī'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr al-Māsyir, 1991.

-----, *Uṣūl Fiqh al-Islāmi*, cet. 1, Jld. II, Damaskus: Dar al-Fikri, 1986.

-----, *Fiqh Imam al-Syāfi'ī*, terj. Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz, Jakarta: al-Mahira, 2010.

-----, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Damaskus, Dār al-Fikri, 2007.

A.R, Muhammad. *Akulturasi Nilai-Nilai Persaudaraan Islam Model Dayah Aceh*. Jakarta: Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.

Asy-Syarqāwī, Abdullah bin Hijāzī. *Fath Al-Mubdī: bi Syarah Mukhtaṣar Az-Zabīdī*, Juz II. t.t, t. tp., t.th.

- Baidi Bukhori, *Toleransi Terhadap Umat Kristiani: Ditinjau dari Fundamental Agama dan Kontrol Diri*, Semarang: IAIN Walisongo, 2012.
- Beni Ahmad Soebani dan Encep Taufiqurrahman, *Ilmu Fiqh*, Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Burhan Bungin, *Post-Qualitative Social Research Methods*, Jakarta: Kencana, 2020.
- , *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Burhani, MS, *Kamus Ilmiah Populer*, Jombang: Lintas Media, t.t.
- Cholid Narbuko dan Abu Achmadi, *Metodelogi Penelitian*, cet. 5, Jakarta: Bumi Aksara, 2003.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Effendi, Satria dan Zein M, *Uşūl Fiqh*, cet. 1, Jakarta: Kencana, 2005.
- Feiilland, Ande. *Islam et Arme Dans L Indonesi Contempolaine. (terj.) Lesmana NU vis Negara*. Yogyakarta: LkiS, 1991.
- Farid, Ahmad, *Min 'Alām al-Salaf*, Mesir: Dār Ibnu Jauzi, 2011.
- Ghozali, Abdul Rahman. *Fiqh Munakahat*. Jakarta :Kencana, 2008.
- Hadikusuma, Hilman, *Antropologi Hukum Indonesia*. Bandung: Alumni, 2010.
- , *Pengantar Antropologi Hukum*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1992.
- Haifa A. Jawad, *Otentitas Hak-Hak Perempuan (Perspektif Islam Atas Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Fajar Harapan Baru, 2002.
- Hamka. *Sejarah Umat Islam*. Singapura: Pustaka Nasional, 1994.
- Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Adat Istiadat dan Upacara Adatnya*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003.
- Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertubuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2009.

- Hasbie Ash-Shiddiqie, *Pokol-Pokok Pegangan Imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.
- Haqqi, Abu al-Fida`Ismail, *Ruh al-Bayan*, Jld. III, Bairut-Dār al-Fikr, t.t.
- Husain, Muhammad, *al-Taba' Taba'ī, al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Huzaimah T Yanggo, *Fikih Kontemporer*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010.
- Ibnu Mas'ud dan Zainal Abidin S, *Fiqh Mazhab Syafi'i*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Ibn Sūrah, Abī Īsa Muhammad Ibn Īsa, *Sunan al-Tirmizī*, Libanon: Dar al-Fikr, 2009.
- Imam Suprayogo, *Reformulasi Visi Pendidikan Islam*, Malang: STAIN Press, 1999.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Latyif, Jamil. *Kedudukan dan Kekuasaan Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta, Bulan Bintang, 1983.
- Muhammad bin Ismāīl al-Amīr al-Sha'nani, *Subulu as-Sālam Syarah Bulughu al-Marām*, terj. Ali Fauzan, Darwis, Ghanaim, *Subulu as-Sālam Syarah Bulughu al-Marām*, jld. II, Jakarta: Dār as-Sunnah Press, 2010.
- Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi Tentang Qawl Qadīm Dan Qawl Jadīd*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Kartini kartono, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*, Bandung: Mandar Maju, 1996.
- Khairuddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri (Hukum Perkawinan I)*, Jakarta: Tazzata, 2004.
- Khallaf, Abd, Wahab, *Ilmu 'Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Hadis, 2003.

- , *‘Ilm Ushul al Fiqhi*, Cet. 12. Kuwait: al Nasyr, 1978.
- Lexy. J Moleong, *Metodelogi Penelitian Kualitatif*, cet. 27, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam Dalam Mazhab al-Syāfi’ī*, Bandung: PT. Rosdakarya, 2001.
- Luthfi, Hanif. *Budak Dalam Literatur Fikih Klasik*. Jakarta: Rumah Fikih Publising, 2019.
- Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hida Karya Agung, 1990.
- Mājah, Ibnu, *Sunan Ibnu Mājah*, Libanon: Dār al-Fikr, 1995.
- Masykur Anhari, *Uṣūl Fiqh*, cet. 1, Surabaya: Diantama, 2008.
- Ibnu Mas’ud dan Zainal Abidin, *Fiqh Madzhab Syafi’i, Muamalat, Munakahat, Jinayat* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007), hlm. 262.
- Jakobi, A.K. *Aceh dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945-1949 dan Peran Teuku Hamid Azwar Sebagai Pejuang*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Seulawah, 1998.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka cipta, 2015.
- Louis Ma’lub, *Al-Munjīd Fi al-Lughah wa al-A’lam*, Beirut: al-Maktabah asy-Syarqiyah, 1986.
- Mas’ud, Ubaidillah Ibn, *Tanqīh al-Uṣūl*, Jld. II, Makkah: Maktabah al-Bāz, t.t.
- Mufidah, *Psikologi Keluarga Islam*, Malang: UIN Maliki Press, 2013.
- Muhammad, Alī Jumu’ah, *al-Madkhal Ila Darāsati Mazāhib al-Fiqhiyyah*, cet. 2, Kairo: Dār as-Salām, 2008.
- Muliadi Kurdi, *Kajian Tinggi Keislaman, Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Biro Keistimewaan dan Kesejahteraan Rakyat, 2008.

- Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkaian Imam Mazhab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih*, Jakarta: CV Mulja, t.th.
- , *Kuliah Ibadah*, Semarang, PT. Pustaka Rizki Putra, 2000.
- , *Pedoman Zikir dan Doa*, Semarang: PT. Putra Rizki, 2002.
- Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, cet. 4, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.
- M. Alfatih Suryadilaga, *Studi Kitab Hadis*, cet. 1, Yogyakarta: Teras, 2003.
- M. Hasyim Assegaf, *Derita Putra-Putri Nabi: Studi Historis Kafā'ah Syarifah*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002.
- M. Hisyam, *Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial*, Jakarta: FE UI, 1996.
- M. Solly Lubis, *Filsafat Hukum dan Penelitian*, Bandung: Mandar Maju, 1994.
- M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ān Tentang Zikir dan Doa*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Nasrun Haroen, *Uşūl Fiqh 1*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Niswah al-Ulwani, *Rahasia Istihfar dan Tasbih*, Jakarta: Pustaka al-Mawardi, 2008.
- Otje Salman, *Kesadaran Hukum Masyarakat Terhadap Hukum Waris*, Bandung: Alumni, 1993.
- Qudamah, Ibnu, *al-Muqhi*, cet. 1, Jld. IX, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1994.
- Qudsi, Abd. Hamid bin Muhammad Ali, *Laṭa'if al-Isyarat Syarh 'ala Tashil at-Ṭuruqat li Naẓmi al-Waraqat*, ttp.: Maktabah Muhammad bin Syarif, t.t.
- Rachmadi Usman, *Aspek-Aspek Hukum Perorangan dan Kekeluargaan di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2006.
- Rahmad Syafi'i, *Ilmu Uşūl Fiqh*, Bandung: Pustaka Setia, 2010.

- Rakhmat, Jalaluddin. *Psikologi Agama*. Bandung : PT Mizan Pustaka, 2003.
- Rasyad Hasan Khalil, *Tarīkh Tasyri'*, cet ke-1, Jakarta: Amzah, 2009.
- Rusyd, Muhammad Ibn, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣīd*, Jordan: Baitul Afkar ad-Dauliyyah, 2007.
- Rosady Ruslan, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2010.
- Soerjono Soekanto, *Beberapa Aspek Sosio Yuridis dan Masyarakat*, Bandung: Almunir, 1981.
- , *Kesadaran Hukum Dan Kepatuhan Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sabiq, Sayyid *Fiqih Sunnah*, Jakarta : Cakrawala Publishing, 2011.
- Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, Bandung, Sinar Baru Algensindo, 2015.
- Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam*, cet. 1, Jakarta: Sinar Grafika, 1995.
- , *Dinamika Dalam Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Pedoman Ilmu, 1996.
- Syaikh Mutawalli As-Sya'rawi, *Fiqh Perempuan*, Jakarta: Amzah, 2003.
- Turmidzi, Imam, *Sunan al-Turmidzi*, Jld. III, Beirut: Dar Al-Fikri, 1992.
- Zaidan, Abdul karim, *al-Wajiz fi usūli al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987.
- Zahrah, Abu, *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah*, Mesir: Dār al-Fikr wa al-Arabi, 1950.
- Ziadeh, Farhat J. dan Baily, Winder, R., *Modern Arabic*. New York: Dover Publication, 2003.

A. Jurnal

- Ziadeh, Farhat J, *Equality (Kafāah) In The Muslim Law Marriage*, Vol. 6, No. 4, The American Journal of Comparative Law, 1957.

Lahaji dan Nova Effendi Muhammad, *Qaul Qadīm Qaul Jadīd Imam Syafi'i: Telaah Faktor Sosiologisnya*, Jurnal Al-Mizan, Vol. 11, No. 1, Juni 2015, ISSN 1907-0985 E ISSN 2442-82529.

Muntasir, "Dayah Dan Ulama Dalam Masyarakat Aceh," dalam Sarwah, vol. II.

R. Zainul Musthafa, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Praktik kafā'ah Sebagai Upaya Membentuk Keluarga Sakinah (Studi Praktik Kafaah di Kalangan Yayasan Pondok Pesantren Sunan Drajat)*, Jurnal. Ummul Qura, Vol. XV, No. 1, Maret 2020. P-ISSN:2541-6774/E-ISSN:2580-8109, hlm. 43. <https://www.google.com/search>

Muhammad Baidhawi, "Memahami Syāfi'ī dan Syāfi'iyyah", *Serambi Indonesia*, Edisi 2, Oktober 2014.

Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Majāh*, al-Maktabah al-Syamilah ([http://www. Al-islami. com](http://www.Al-islami.com)), juz. VI.

Al-Hadis, Sunan Al Baihaqi, CD Room Software, *Mausū'atul Hadis Nabawiyah Asy-syarif, Aṣāhahu Wassunan Walmusānitu*, Kitab Salat I, Bab Do'a Qunut, no. hadis. 2959.

B. Online

<http://www.daerahkita.com/artikel/118/>

<https://adoc.pub/perempuan-arab-ba-alawi-dalam-sistem-perkawinan>

<https://www.google.com/search?client=firefox-b>

<http://repository.iainpurwokerto.ac.id/6994/>

<https://docplayer.info/222086527>

<http://repository.iiq.ac.id/bitstream/123456789/274/3/207610017>

https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=id&user=JrenIdEAAA&citation_for_view=JrenIdEAAA&AJ:2osOgNQ5qMEC

http://etheses.iainmadura.ac.id/1281/7/Amin%20Jakfar_201707220_07

<https://www.google.com/search?>

<https://jurnal.uindatokarama.ac.id/>

<https://ejournal.unisnu.ac.id/JSHI/article/view/1320>



DAFTAR RIWAYAT HIDUP

IDENTITAS PRIBADI

Nama : Afrizal
Tempat / Tanggal Lahir : Meunasah Bale, 27 April 1984
NIM : 28162600
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Agama : Islam
Alamat : Gampong Lingkok Busu, Kec. Mutiara,
Kab. Pidie
No. HP : 0852 6019 1916
Email : Afrizalabd84@gmail.com

KELUARGA

Ayah : Abdullah (Alm)
Ibu : Nurma
Istri : Ramadhaniar, S.Pd.I
Anak : Lanfisha Malaha

PENDIDIKAN

SD : Negeri 1 Busu, Tahun Lulus 1996
SLTP : Madrasah Tsanawiyah Negeri Beureunue
A Tahun Lulus 1999 Y
SLTA : Madrasah Aliyah 1 Sigli, Tahun Lulus 20
S1 : Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Aziziyah
Samalanga Bireuen: Tahun Lulus 2010
S2 : Institut Agama Islam Negeri Sumatera
Utara, Tahun Lulus 2014

PELATIHAN

1. Sebagai Pemateri pada Pendidikan Kader Ulama Muda se-Kabupaten Pidie, pada Tahun 2015.
2. Workshop Pengembangan Kurikulum Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI) dalam Lingkup Kopertais Wilayah V Aceh Tahun 2016.
3. Workshop Pelatihan Bagi Dosen, tahun 2016.
4. Workshop Pengembangan Kurikulum Berbasis KKNI dan Penyamaan Persepsi Penyusunan RPS Prodi Hukum Keluarga Islam dan Prodi Ekonomi Syariah. Tahun 2022

KARYA ILMIAH

1. Jurnal Online “Prinsip Komunikasi Dalam Al-Quran Untuk Proses Bimbingan Pra-Nikah, Tahun 2019.
2. Jurnal Al-Mizan “Akibat Hukum Pembatalan Perkawinan di Indonesia.
3. Jurnal Al-Mizan “Usia Perkawinan di Tinjau Menurut Hukum Islam dan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia, Tahun 2016.
4. Penyelesaian Hukum Ikhtilat Menurut Fikih dan Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayah, 2020.
5. Penelitian LITAPDIMAS “Penyelesaian Peradilan Adat Aceh Tentang Pembagian Harta Bersama Karena Perceraian Di Tinjau Dari Hukum Islam”, Tahun 2020.
6. Zakat Sebagai Pengurang Pajak (Analisis qanun Aceh No. 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal)
7. Kaf'ah Ignore Factors in Marriage (Case Study in Bale Busu Village, Mutiara Subdistrict, Pidie Regency), Tahun 2021
8. Jurnal Sintesa” Alih Fungsi Tanah Wakaf Menurut Hukum Fikih dan Undang-Undang No. 1 Tahun 2004 dan Kompilasi Hukum Islam. Tahun 2017.

9. Upaya Penemuan Hukum Oleh Hakim di Peradilan, Tahun 2018.
10. Faktor Pengabaian Kāfa'ah Ditinjau dari Kemaslahatan (Studi Kasus di Kemukiman Busu Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie)

Banda Aceh, 8 November 2022

Afrizal

