

**TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR'AN  
(STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA  
QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23-28)**

**MUHAJIRUL FADHLI  
NIM: 201001007**



**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)  
AR-RANIRY BANDA ACEH  
1447 H/ 2026 M**

**TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR'AN  
(STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA  
QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23-28)**



**MUHAJIRUL FADHLI**

**NIM: 201001007**

**Disertasi Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan  
untuk Mendapatkan Gelar Doktor  
dalam Program Studi Fiqh Modern**

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY  
BANDA ACEH  
2026**

**LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR**

**TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR'AN  
(STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA  
QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23-28)**

**MUHAJIRUL FADHLI**

**NIM: 201001007**

**Program Studi S3 Fiqh Modern**

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

Menyetujui

Promotor I

Promotor II

  
Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA

  
Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc, M.Ag

# LEMBAR PENGESAHAN

TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR'AN  
(STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23-28)

MUHAJIRUL FADHLI

NIM. 201001007

Program Studi Fiqh Modern

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


Pada hari/tanggal:

Selasa, 27 Januari 2026 M

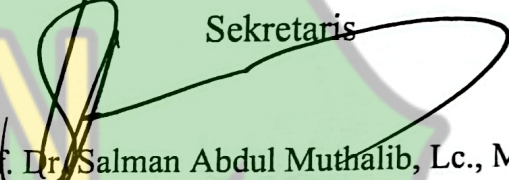
8 Sya'ban 1447 H

## TIM PENGUJI


Ketua

  
Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D

Sekretaris

  
Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag

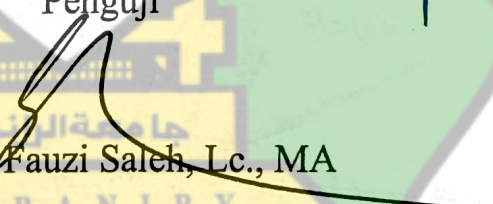
Penguji

  
Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A

Penguji

  
Prof. Dr. Khairuddin, M.Ag

Penguji

  
Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA

Banda Aceh, 27 Januari 2026

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,

  
Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D

NIP. 19770219 199803 2 001

**LEMBAR PENGESAHAN**

**TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR'AN  
(STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23-28)**

**MUHAJIRUL FADHLI**

NIM. 201001007

**Program Studi Fiqh Modern**

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

Pada hari/tanggal:

Rabu, 1 April 2026 M

13 Syawal 1447 H

**TIM PENGUJI**

Ketua




Prof. Dr. Mujiburrahman, M.Ag

Penguji



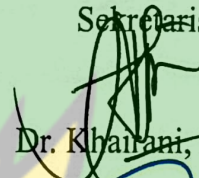
Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A

Penguji



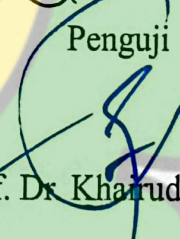
Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA

Sekretaris



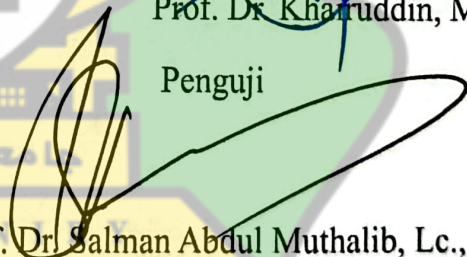
Dr. Khairani, M. Ag

Penguji



Prof. Dr. Khairuddin, M. Ag

Penguji



Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag

Banda Aceh, 1 April 2026 M

Pascasarjana

**Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh**

Direktur,



NIP. 19770219 199803 2 001

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

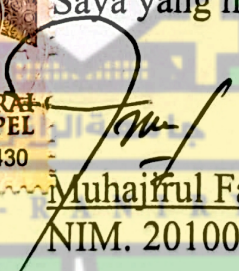
Nama : Muhajirul Fadhli  
Tempat, Tanggal Lahir : Banda Aceh, 8 September 1988  
Nomor mahasiswa : 201001007  
Program : Fiqh Modern

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, 10 Februari 2026

Saya yang menyatakan



  
Muhajirul Fadhli  
NIM. 201001007


## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR’AN (STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23–28)” yang ditulis oleh **Muhajirul Fadhli** dengan Nomor Induk Mahasiswa 201001007 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal **1 April 2026 M**, bertepatan dengan **13 Syawal 1447 H**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 20 April 2026

Ketua,

  
Prof. Dr. Mujiburrahman, MAg

جامعة الرانيري  
AR - RANIRY

## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR’AN (STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23–28)” yang ditulis oleh **Muhajirul Fadhli** dengan Nomor Induk Mahasiswa **201001007** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal **1 April 2026 M**, bertepatan dengan **13 Syawal 1447 H**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 20 April 2026

Sekretaris

Dr. Khairani, M. Ag




## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR’AN (STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23–28)” yang ditulis oleh **Muhajirul Fadhli** dengan Nomor Induk Mahasiswa **201001007** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal **1 April 2026 M**, bertepatan dengan **13 Syawal 1447 H**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 20 April 2026  
Penguji,

  
Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A



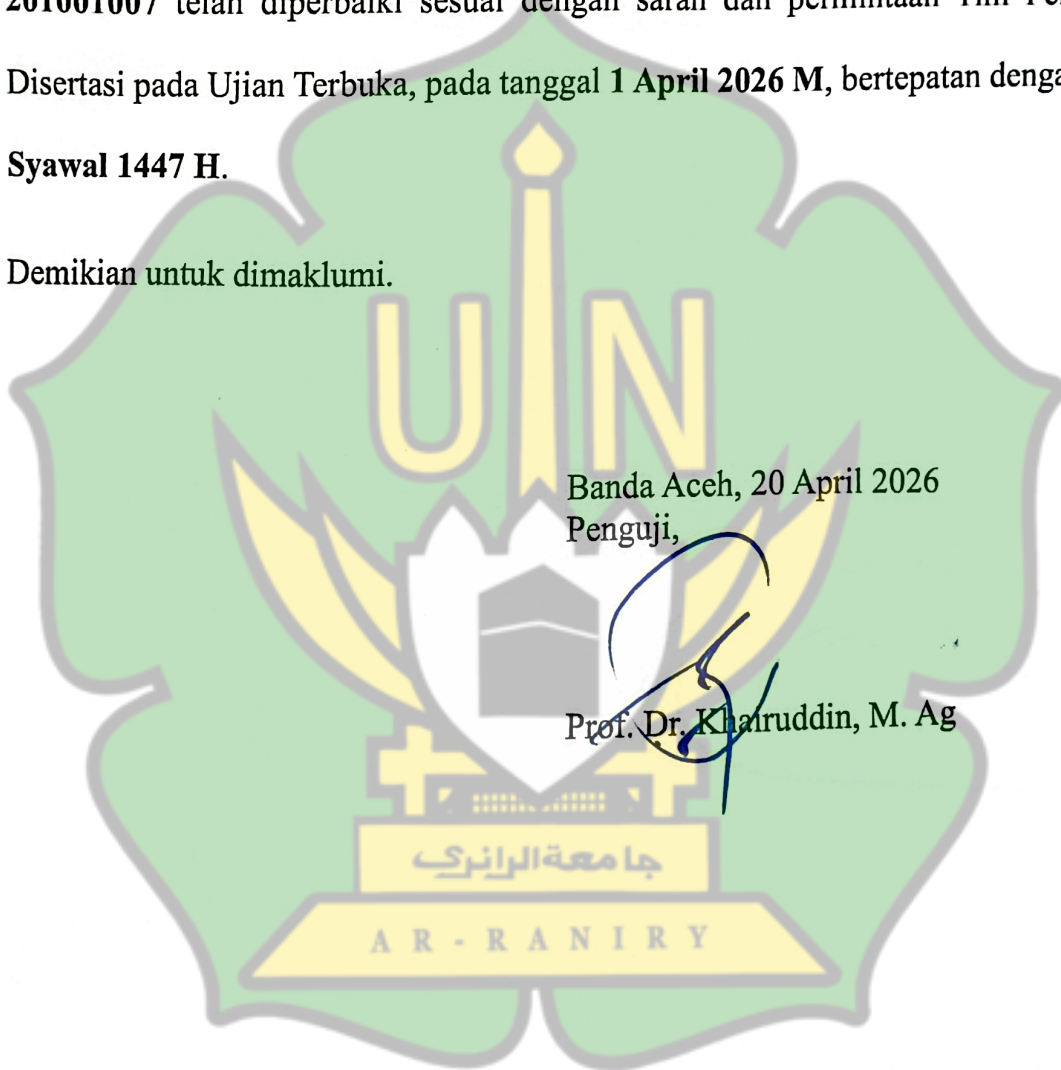
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR’AN (STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23–28)” yang ditulis oleh Muhajirul Fadhli dengan Nomor Induk Mahasiswa 201001007 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 1 April 2026 M, bertepatan dengan 13 Syawal 1447 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 20 April 2026  
Penguji,

Prof. Dr. Khairuddin, M. Ag



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR’AN (STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23–28)” yang ditulis oleh **Muhajirul Fadhli** dengan Nomor Induk Mahasiswa **201001007** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal **1 April 2026 M**, bertepatan dengan **13 Syawal 1447 H**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 20 April 2026  
Penguji,

Prof/Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR’AN (STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23–28)” yang ditulis oleh **Muhajirul Fadhli** dengan Nomor Induk Mahasiswa **201001007** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal **1 April 2026 M**, bertepatan dengan **13 Syawal 1447 H**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 20 April 2026

Penguji,

Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Demi memudahkan dalam penulisan disertasi ini, ada beberapa aturan yang menjadi pegangan peneliti, dimana peneliti menggunakan transliterasi dengan mengikuti format yang berlaku pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, sebagaimana tercantum dalam buku panduan penulisan tesis dan disertasi tahun 2019. Transliterasi ini dimaksud untuk sedapatnya mengalihkan huruf, bukan bunyi, sehingga apa yang ditulis dalam huruf latin dapat diketahui bentuk asalnya dalam tulisan Arab. Dengan demikian diharapkan kerancuan makna dapat dihindarkan.

Fonem konsonan Bahasa Arab, yang di dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, di dalam tulisan transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian dengan huruf dan tanda sekaligus, sebagaimana berikut:

### 1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	TH	Te dan Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	H	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	KH	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	De dan Ha

ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	SY	Es dan Ye
ص	Sad	Ş	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	Ẓ	Zed (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ain	'-	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	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
ه/ة	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'-	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ya

2. Konsonan yang dilambangkan dengan *W* dan *Y*.

wad'	وضع
'iwad	عوض
Dalw	دلو
Yad	يد
ḥiyal	حيل
ṭahi	طهي

3. Mād

Ūlá	أولي
ṣūrah	صورة
Zhū	ذو
Īmān	إيمان
Fī	في
Kitāb	كتاب
siḥāb	سحاب

Jumān	جمان
-------	------

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

Awj	اوج
Nawm	نوم
Law	لو
Aysar	أيسر
Shaykh	شيخ
'aynay	عيني

5. Alif (ا) dan waw (و)

ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

fā'alū	فعلوا
ulā'ika	أولئك
Ūqiyah	أوقية

6. Penulisan *alif maqṣūrah* (ى)

yang diawali dengan baris fathah( ' ) ditulis dengan lambang á. Contoh:

ḥattá	حتى
-------	-----

maḍá	مضى
Kubrá	كبرى
Muṣṭafá	مصطفى

7. Penulisan *alif maqṣūrah* (ى) yang diawali dengan baris *kasrah* ( , ) ditulis dengan lambang *ī*, bukan *īy*. Contoh:

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
al-Miṣrī	المصريّ

8. Penulisan *ṣ* ( tā marbūṭah) bentuk penulisan *ṣ* ( tā marbūṭah) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu: Apabila *ṣ* ( tā marbūṭah) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ṣ* (hā’). Contoh:

ṣalāh	صلاة
-------	------

Apabila *ṣ* ( tā marbūṭah) terdapat dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*ṣifāt mawṣūf*), dilambangkan *ṣ* (hā’). Contoh:

al-risālah al-bahīyah	الرسالة البهية
-----------------------	----------------

Apabila *ṣ* ( tā marbūṭah) ditulis sebagai *muḍāf* dan *mudaf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan “t”. Contoh:

wizārat al-tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

9. Penulisan *ʿ* (hamzah)

Penulisan hamzah terdapat dalam bentuk, yaitu:

Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “a”.

Contoh:

Asad	أسد
------	-----

Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”. Contoh:

mas’alah	مسألة
----------	-------

10. Penulisan ء (hamzah) *waṣal* dilambangkan dengan “a”. Contoh:

Riḥlat Ibn Jubayr	ابن جبیر رحلة
al-istidrāk	الإستدراك
kutub iqtanat’hā	كتب اقتنتها

11. Penulisan *shaddah* atau *tashdīd* terhadap.

Penulisan *shaddah* bagi konsonan waw (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan yā’ (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

Quwwah	قُوَّة
‘aduww	عُدُو
Shawwāl	شَوَّال
Jaw	جَوّ
al-miṣriyyah	المصريّة

Ayyām	أَيَّام
quṣayy	قَصَيِّ
al-kashshāf	الكَشَّاف

## 12. Penulisan alif lām ( ال )

Penulisan ال dilambangkan dengan “al” baik pada ال shamsiyyah maupun ال qamariyyah. Contoh:

al-kitāb al-thānī	الكتاب الثاني
al-ittihād	الإتحاد
al-aṣl	الأصل
al-āthār	الأثار
Abū al-Wafā	أبو الوفاء
Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām wa al-kamāl	بالتمام والكمال
Abū al-Layth al-Samarqandī	ابو الليث السمرقندي

Kecuali: Ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif ( ا ), maka ditulis “lil”. Contoh:

Li Lil- Sharbaynī	للشربيني
----------------------	----------

13. Penggunaan “ ` ” untuk membedakan antara د (dal) dan ت (tā) yang beriringan dengan huruf ه (hā) dengan huruf ذ (zh) dan (th). Contoh:

Ad’ham	أدهم
Akramat’hā	أكرمها

14. Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya

Allah	الله
Billāh	بِالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بِسْمِ الله

#### DAFTAR SINGKATAN:

- Swt : Subhanahu wa ta’ala  
 Saw : Shallallahu ‘alaihi wa sallam  
 As : ‘Alaihi wa sallam  
 Ra : Radhiyallahu ‘anhu  
 hlm. : Halaman  
 jld. : Jilid  
 cet. : Cetakan  
 t.t. : Tanpa tahun  
 ed. : Editor  
 w. : Wafat  
 No. : Nomor  
 QS. : Qur’an surah

## KATA PENGANTAR



Puji dan syukur ke hadirat Allah Swt yang telah melimpahkan rahmat, hidayah, serta kesehatan sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan kita, Nabi Muhammad Saw, beserta keluarga, sahabat, dan pengikutnya yang istiqāmah di jalan-Nya.

Disertasi ini berjudul *Tafsir Ahkām dalam Kisah Al-Qur'an (Studi Penemuan Hukum Islam pada QS. al-Qaṣaṣ Ayat 23–28)*, yang disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar doktor dalam bidang ilmu hukum Islam. Kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik yang komprehensif, baik dalam pengembangan studi tafsir, fikih, maupun dalam konteks aplikasinya pada realitas sosial-keagamaan.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penyusunan disertasi ini tidak terlepas dari dukungan, bimbingan, dan doa dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penulis menyampaikan terima kasih yang tulus kepada semua pihak yang telah berkontribusi.

Ucapan terima kasih yang tak terhingga penulis persembahkan kepada kedua orang tua tercinta, ayahanda Drs. Nurdin Ubit dan ibunda (almh.) Dr. Nur'aini Muhammad, M.Ag, atas doa, kasih sayang, dan didikan yang penuh keikhlasan. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada keluarga besar di Lambhuk dan Tungkop, khususnya kepada istri tercinta Qanita Fithriyah, Lc., M.Ag., serta anak-anak tersayang Abdullah Zaidan An-Nafis, Abdurrahman Yusuf An-Nafis, dan Ahmad Muzaffar An-Nafis, yang senantiasa memberikan doa, dukungan moral, serta kesabaran dalam setiap proses yang penulis lalui.

Penghargaan yang setinggi-tingginya penulis sampaikan kepada para promotor yang telah membimbing dengan penuh kesabaran dan ketulusan, yaitu Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., M.A. sebagai promotor utama, serta Dr. Tarmizi Jakfar, M.A., sebagai co-promotor. Namun pada tanggal 11 Juli 2025 *Qaddarallah* promotor kedua berpulang ke *rahmatullah*. Semoga Allah Swt. melimpahkan rahmat dan ampunan-Nya kepada beliau. Selanjutnya, penulis juga menyampaikan terima kasih kepada Prof. Dr.

Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag., yang melanjutkan bimbingan dengan penuh dedikasi, memberikan arahan ilmiah dan kritik konstruktif hingga disertasi ini dapat diselesaikan.

Ucapan terima kasih yang tulus penulis sampaikan kepada Rektor, Prof. Dr. Mujiburrahman, M.Ag., Direktur Pascasarjana, Prof. Eka Srimulyani, M.A., Ph.D., Ketua Prodi Fiqh Modern, Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A., serta Sekretaris Prodi, Dr. Syarifah Rahmatillah, M.H. Tidak lupa kepada seluruh dosen Pascasarjana dan tenaga akademik di lingkungan program pascasarjana yang telah mencurahkan ilmu, pengalaman, serta bimbingan yang begitu berharga. Dedikasi dan kontribusi intelektual mereka telah memperluas cakrawala pemikiran penulis, khususnya dalam memahami tafsir, fikih, dan penerapan hukum Islam secara kontekstual. Penghargaan yang mendalam juga penulis haturkan kepada seluruh pihak yang telah memfasilitasi akses terhadap berbagai literatur yang menjadi fondasi penting dalam proses penyusunan penelitian ini.

Akhirnya, penulis berharap disertasi ini dapat memberikan manfaat akademik dan praktis, khususnya dalam pengembangan ilmu Tafsir dan hukum Islam. Semoga karya ini menjadi sumbangan kecil bagi khazanah keilmuan dan kemaslahatan umat.

Banda Aceh, 20 April 2026

Penulis,

Muhajirul Fadhli

## ABSTRAK

Judul Disertasi : TAFSIR AHKAM DALAM KISAH AL-QUR'AN (STUDI PENEMUAN HUKUM ISLAM PADA QS. AL-QAŞAŞ AYAT 23-28)

Nama/NIM : Muhajirul Fadhli / 201001007

Promotor : 1. Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc, MA  
2. Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc, M.Ag

Kata kunci : *Kisah Al-Qur'an, Ahwāl Syakhsiiyyah, Istinbat Hukum*

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an merupakan bagian penting dengan lebih dari 1.600 ayat yang merekam perjalanan para nabi, rasul, dan umat terdahulu. Namun, kajiannya cenderung berfokus pada aspek moral dan *mau'izah*, sementara dimensi yuridisnya relatif kurang mendapat perhatian. Padahal, ulama seperti Ibn al-'Arabī dan al-Zarkasyī menegaskan bahwa kisah Al-Qur'an tidak hanya bersifat historis, tetapi juga mengandung muatan normatif. Berangkat dari kerangka tersebut, penelitian ini bertujuan menelaah QS. al-Qaşaş ayat 23–28 dalam perspektif *ahwāl syakhsiiyyah* guna menggali konsep hukum keluarga serta menegaskan relevansinya terhadap problematika pernikahan kontemporer. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis kepustakaan dengan pendekatan historis-normatif. Sumber data meliputi tafsir klasik dan kontemporer, literatur fikih lintas mazhab, serta regulasi hukum Islam modern. Data dikumpulkan melalui studi dokumentasi dan literatur, kemudian dianalisis secara deskriptif-analitis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ayat yang dikaji memuat dimensi *ahkām ahwāl syakhsiiyyah* yang menempatkan kisah Nabi Musa As tidak sekadar narasi historis-moral, tetapi juga sumber normatif hukum Islam. Praktik mahar non-materi menegaskan validitas *syar'u man qablana* sebagai dasar *istinbāt* selama tidak terdapat nasakh, sekaligus menunjukkan fleksibilitas hukum Islam yang sah. Dalam konteks kekinian, legitimasi mahar non-materi dapat menjadi solusi atas hambatan sosial menuju pernikahan, sementara penekanan pada sikap *istihyā'* menegaskan pentingnya integritas moral dalam seleksi pasangan. Secara metodologis, temuan ini diperkuat melalui tujuh kaidah normativitas ayat kisah, yaitu distingsi naratif–normatif, kontekstualisasi makna, relasi kisah–hukum, validasi linguistik dan *ushūliyyah*, integrasi dalil, otorisasi keilmuan, serta orientasi *maqāsid al-syarī'ah*, sehingga hukum yang dihasilkan bersifat kontekstual dan berorientasi pada kemaslahatan.

## الملخص

موضوع الرسالة : تفسير الأحكام في القصص القرآني (دراسة استنباط الأحكام الشرعية من

سورة القصص الآيات 23-28)

الاسم / رقم القيد : مهاجر الفضل / 201001007

المشرف الأول : أ.د. فوزي صالح، الماجستير

المشرف الثاني : أ.د. سلمان عبد المطلب، الماجستير

الكلمات المفتاحية : القصص القرآني، الأحوال الشخصية، استنباط الأحكام

تُعَدُّ القصص في القرآن الكريم من المكونات الأساسية، إذ تضم أكثر من 1600 آية تسرد مسيرة الأنبياء والرسل والأمم السابقة. غير أن الدراسات المتعلقة بهذه القصص غالبًا ما تركز على الجوانب الأخلاقية والوعظية، في حين لم تحظْ أبعادها التشريعية بالاهتمام الكافي. وقد أكد علماء مثل ابن العربي والزرکشي أن القصص القرآني لا يقتصر على كونه سردًا تاريخيًا، بل يتضمن أيضًا مضامين معيارية. وانطلاقًا من هذا الإطار، يهدف هذا البحث إلى دراسة قوله تعالى في سورة القصص (23-28) في ضوء فقه الأحوال الشخصية، للكشف عن المفاهيم القانونية الكامنة فيها وبيان مدى ارتباطها بإشكالات الزواج المعاصرة. يعتمد هذا البحث على المنهج الكيفي القائم على الدراسة المكتبية، من خلال مقارنة تاريخية-معيارية. وتشمل مصادر البيانات كتب التفسير الكلاسيكية والمعاصرة، ومراجع الفقه بمذاهبه المختلفة، إضافة إلى التشريعات الإسلامية الحديثة. وقد جُمعت البيانات عبر التوثيق والدراسة المكتبية، وحُلِّلت باستخدام المنهج الوصفي التحليلي. وتُظهِر النتائج أن الآيات محل الدراسة تتضمن أبعادًا من أحكام الأحوال الشخصية، مما يجعل قصة نبي الله موسى عليه السلام ليست مجرد سرد تاريخي أخلاقي، بل مصدرًا معياريًا للتشريع الإسلامي. كما أن المهر غير المادي يؤكد حجية شرع من قبلنا في الاستنباط ما لم يرد ناسخ، ويعكس مرونة الشريعة الإسلامية. وفي السياق المعاصر، تمثل مشروعية هذا النوع من المهر حلًّا للعوائق الاجتماعية أمام الزواج، كما أن التأكيد على خلق الحياء يُبرز أهمية النزاهة الأخلاقية في اختيار الشريك. ومن الناحية المنهجية، تتعزز هذه النتائج من خلال مفهوم معيارية آيات القصص الذي يقوم على سبعة أصول، هي: التمييز بين البعد السردى والمعيارى، وسياقية الفهم، وعلاقة القصة بالحكم، والتحقق اللغوي والأصولي، وجمع الأدلة، والاعتماد على أقوال العلماء، والتوجيه بمقاصد الشريعة، بما يضمن أن تكون الأحكام المستنبطة سياقية ومحققة للمصلحة.

## ABSTRACT

Dissertation Title : Tafsīr Ahkām in Qur’anic Narratives: A Study of Islamic Legal Derivation in Q.S. al-Qaṣaṣ Verses 23–28  
Author/ Student IDE : Muhajirul Fadhli/ 201001007  
Supervisors : 1. Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc, MA  
2. Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc, M.Ag  
Keywords : Qur’anic Narratives, Islamic Family, Law Legal Derivation

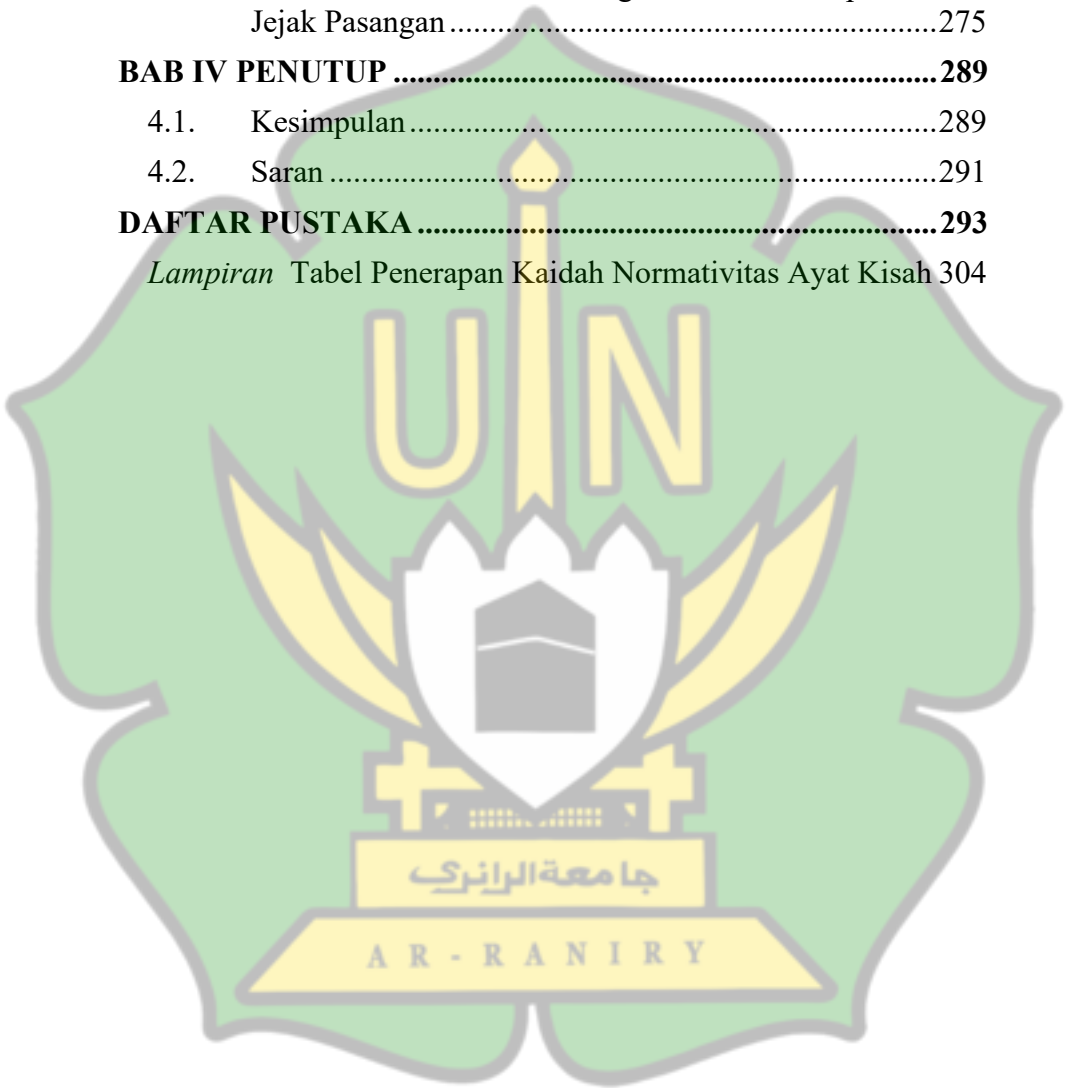
Narratives in the Qur’an constitute an essential component, with more than 1,600 verses documenting the journeys of prophets, messengers, and past communities. However, scholarly engagement with these narratives has tended to focus on their moral and exhortative (*mau‘izah*) aspects, while their juridical dimensions have received relatively limited attention. In fact, scholars such as Ibn al-‘Arabī and al-Zarkasyī emphasize that Qur’anic narratives are not merely historical, but also contain normative elements. Based on this framework, this study aims to examine Q.S. al-Qaṣaṣ verses 23–28 from the perspective of *aḥwāl syakhṣiyyah* (Islamic family law) in order to explore the legal concepts embedded within them and to demonstrate their relevance to contemporary marital issues. This research employs a qualitative library-based method with a historical-normative approach. The data sources include classical and contemporary tafsir works, cross-madhab fiqh literature, and modern Islamic legal regulations. Data are collected through documentation and literature review, and analyzed using a descriptive-analytical approach. The findings indicate that the verses under study contain dimensions of *aḥkām aḥwāl syakhṣiyyah*, positioning the story of Prophet Musa (peace be upon him) not merely as a historical-moral narrative, but also as a normative source of Islamic law. The practice of non-material dowry affirms the validity of *shar‘u man qablana* as a basis for legal derivation (*istinbāt*) as long as it is not abrogated, while also reflecting the flexibility of Islamic law. In the contemporary context, the legitimacy of non-material dowries offers a solution to social barriers to marriage, while the emphasis on modesty (*istiḥyā’*) highlights the importance of moral integrity in spouse selection. Methodologically, these findings are reinforced through the concept of the normativity of narrative verses, which encompasses seven principles: narrative–normative distinction, contextualization of meaning, the relationship between narrative and law, linguistic and uṣūlī validation, integration of evidences, scholarly authorization, and orientation toward the objectives of Islamic law (*maqāṣid al-syarī‘ah*), ensuring that the resulting legal formulations are contextual and oriented toward public welfare (*maṣlahah*).

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL</b> .....	<b>i</b>
<b>LEMBARAN PERSETUJUAN PROMOTOR</b> .....	<b>ii</b>
<b>LEMBARAN PENGESAHAN TERTUTUP</b> .....	<b>iii</b>
<b>LEMBARAN PENGESAHAN TERBUKA</b> .....	<b>iv</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN</b> .....	<b>v</b>
<b>PERNYATAAN PENGUJI</b> .....	<b>vi</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI</b> .....	<b>xii</b>
<b>KATA PENGANTAR</b> .....	<b>xx</b>
<b>ABSTRAK</b> .....	<b>xxii</b>
<b>DAFTAR ISI</b> .....	<b>xxiii</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN</b> .....	<b>1</b>
1.1. Latar Belakang Masalah .....	1
1.2. Pembatasan dan Rumusan Masalah .....	7
1.3. Tujuan Penelitian .....	7
1.4. Manfaat Penelitian .....	8
1.5. Definisi Operasional .....	9
1.6. Kajian Pustaka .....	11
1.7. Kerangka Teori .....	19
1.8. Metodologi Penelitian .....	35
1.9. Sistematika Pembahasan .....	42
<b>BAB II LANDASAN TEORETIS DAN EPISTEMOLOGIS TAFSIR <i>Aḥkām</i> DALAM FORMULASI HUKUM ISLAM</b> .....	<b>44</b>
2.1. Terminologi Tafsir <i>Aḥkām</i> .....	44
2.2. Perkembangan Tafsir Ayat <i>Aḥkām</i> .....	46
2.3. Legalitas Tafsir <i>Aḥkām</i> .....	52
2.4. Redaksi Ayat <i>Aḥkām</i> dalam Al-Qur'an .....	53
2.5. Kandungan Ayat <i>Aḥkām</i> dalam Al-Qur'an .....	69
2.6. Tipologi Ayat <i>Aḥkām</i> dalam Al-Qur'an .....	71

2.7.	Pro Kontra Jumlah Ayat <i>Aḥkām</i> dalam Al-Qur'an.....	74
2.8.	Peran Ayat Kisah dalam <i>Istinbāt al-Aḥkām</i> .....	76
2.9.	Kisah Al-Qur'an .....	82
2.10.	<i>Aḥkām Aḥwāl Syakḥsiyyah</i> .....	104
2.11.	Teori Penemuan Hukum .....	111
2.12.	<i>Syar'u Man Qablana</i> .....	121
2.13.	<i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> .....	123
2.14.	Penalaran Bayani .....	133
2.15.	Sosiologi Hukum .....	146
<b>BAB III PENAFSIRAN DAN KAIDAH <i>ISTINBĀṬ</i> HUKUM SURAH AL-QAṢAṢ 23–28 SERTA RELEVANSINYA PADA MASA KINI.....</b>		<b>153</b>
3.1.	Gambaran Umum Kisah Nabi Musa As dalam Surah Al-Qaṣaṣ Ayat 23–28 .....	153
3.2.	Tafsir Ayat <i>Aḥwāl syakḥsiyyah</i> dalam Kisah Nabi Musa As.....	160
3.2.1.	Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 23–26 tentang Kriteria Memilih Pasangan Hidup .....	161
3.2.2.	Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 25-27 tentang Peran Wali dalam Pernikahan .....	174
3.2.3.	Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 27 tentang Akad Nikah.....	178
3.2.4.	Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 27 tentang Mahar Nikah....	181
3.2.5.	Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 28 tentang Saksi Nikah.....	184
3.3.	Kaidah <i>Istinbāt</i> Hukum <i>Aḥwāl Syakḥsiyyah</i> dalam QS. al-Qaṣaṣ Ayat 23–28 .....	185
3.3.1.	Hukum Memilih Pasangan Pernikahan .....	194
3.3.2.	Hukum Wali Nikah.....	211
3.3.3.	Hukum Akad Nikah.....	216
3.3.4.	Hukum Mahar Nikah .....	227
3.3.5.	Hukum Saksi Nikah.....	243

3.4.	Kontekstualisasi Kisah Nabi Musa As dalam Penemuan Hukum <i>Aḥwāl syakhṣiyyah</i> .....	256
3.4.1.	Mahar Non-material dalam Kehidupan Kontemporer.....	257
3.4.2.	Platform Media Sosial sebagai Salah Satu Opsi Rekam Jejak Pasangan.....	275
<b>BAB IV</b>	<b>PENUTUP</b> .....	<b>289</b>
4.1.	Kesimpulan.....	289
4.2.	Saran .....	291
<b>DAFTAR PUSTAKA</b>	.....	<b>293</b>
	<i>Lampiran</i> Tabel Penerapan Kaidah Normativitas Ayat Kisah	304



# BAB I

## PENDAHULUAN

### 1.1. Latar Belakang Masalah

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an merupakan salah satu tema sentral yang tersebar luas dalam berbagai surah dan ayat, serta menempati posisi penting dalam struktur naratif dan pesan teologis Al-Qur'an. Tidak kurang dari 1.600 ayat<sup>1</sup> memuat kisah tentang para nabi, rasul, dan umat-umat terdahulu. Secara kuantitatif dan kualitatif, hal ini menunjukkan bahwa metode kisah bukan sekadar sarana penceritaan, melainkan bagian dari *hudan* yang mengarahkan kehidupan manusia agar berlandaskan nilai-nilai ilahiah.<sup>2</sup> Oleh karena itu, kisah Al-Qur'an menjadi wilayah kajian strategis yang menarik perhatian para mufasir, pakar ulūm al-Qur'ān, linguistik, sastra Arab, hingga sejarawan.<sup>3</sup>

Al-Qur'an menggunakan kisah sebagai pendekatan edukatif yang efektif dalam membina keimanan dan membentuk kesadaran moral manusia.<sup>4</sup> Penyampaian kisah tidak hanya diarahkan kepada aspek kognitif, tetapi juga menyentuh dimensi afektif, sehingga mampu menanamkan nilai kebaikan dan menjauhkan manusia dari kecenderungan kepada keburukan.<sup>5</sup> Kisah-kisah Al-Qur'an tidak dapat dipahami semata-mata sebagai narasi historis, tetapi sebagai

---

<sup>1</sup> Howard M Federsipel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, cet. I (Bandung: Mizan, 1996) hlm. 192. Hanafi M.A., *Segi-Segi Kesusatraan Kisah-Kisah Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1983), hlm. 23.

<sup>2</sup> Hamsa, H. Abd Rahman Fasih Muhammad Irwan, *kajian Kesustraan Modern Kisah Nabi Yusuf A.S.*, Cet. 1. (Gunadarma Ilmu: Makassar 2019), hlm. 1. Hidayat, Hakmi, et al. "Memahami Kisah-kisah dalam Al-Qur'an." *Jurnal Kajian Islam dan Sosial Keagamaan* 1.4 (2024): 332-336.

<sup>3</sup> Sulaiman al-Ṭarwānah, *Rahasia Pilihan Kalimah dalam al-Qur'ān: Dirāsah al-Naṣṣiyyah al-Ādābiyyah fī al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī*, cet. I (Jakarta: Qisthi Press, 2004), hlm. 4.

<sup>4</sup> Haris, Abd. "Kajian Kisah-Kisah Dalam Al-Qur'an (Tinjauan Historis Dalam Memahami Al-Qur'an)." *Al-Ulum Jurnal Pemikiran dan Penelitian ke Islaman* 5.1 (2018): 59-71.

<sup>5</sup> Naqrah al-Tiḥāmī, *Saykulūjiyyat al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān*, (Tūnis: al-Syarikah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī', 1987), hlm. 9.

media transformasi nilai yang integral dengan tujuan diturunkannya wahyu.

Namun demikian, kajian terhadap kisah-kisah Al-Qur'an selama ini cenderung dibatasi pada aspek akhlak dan *mau'izah*. Pendekatan ini menjadikan peristiwa masa lalu sekadar refleksi moral, tanpa upaya serius untuk menggali dimensi normatif yang dapat dijadikan rujukan hukum bagi kehidupan umat Islam.<sup>6</sup> Padahal, kisah-kisah Al-Qur'an menyimpan potensi besar sebagai sumber penemuan hukum Islam, termasuk dalam bidang *aḥwāl syakhṣiyyah*, yang menyentuh langsung aspek kehidupan manusia seperti pernikahan, relasi keluarga, dan hak-hak individu.

Keterbatasan tersebut semakin menguat ketika muncul pandangan sebagian pemikir modern, seperti Muḥammad Aḥmad Khalafullāh, yang memandang kisah-kisah Al-Qur'an sebagai konstruksi sastra-imajinatif, bukan fakta sejarah.<sup>7</sup> Dalam pandangan ini, kisah Al-Qur'an dipahami sebagai narasi simbolik yang bertujuan menguatkan mental Nabi Muhammad Saw dan komunitas beriman,<sup>8</sup> bukan sebagai peristiwa historis yang benar-benar terjadi. Konsekuensinya, kisah-kisah tersebut tidak memiliki otoritas normatif dan tidak dapat diposisikan sebagai bagian dari *syar'u man qablanā* dalam proses *istinbāḥ* hukum. Pandangan tersebut

---

<sup>6</sup> Muhammad Abduh dan muridnya Rasyid Ridha berpendapat bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an hadir untuk memberikan pelajaran dan peringatan, bukan untuk menjelaskan sejarah atau untuk mendorong kepercayaan pada rincian berita yang terjadi pada masa yang lalu. Al-Qur'an sekedar bercerita tentang kepercayaan umat terdahulu, tentang tradisi dan kebiasaan baik dan buruk yang mereka kerjakan, semuanya bertujuan memberikan pelajaran dan peringatan. Menurut mereka narasi kisah dalam Al-Qur'an tidak melebihi batas pembelajaran dan tidak melampaui fokus petunjuk atau hidayah. Lihat: Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kutub, 1990), jld. I, hlm. 330.

<sup>7</sup> Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-kisah Al-Qur'an*, terj. al-Fann al-Qashashī fī al-Qur'ān al-Karīm, (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 13–15 dan 159–176.

<sup>8</sup> Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Jalā' al-Afhām fī Faḍl al-Ṣalāh 'alā Muḥammad Khayr al-Anām*, ed. Syu'ayb al-Arna'ūt dan 'Abd al-Qādir al-Arna'ūt, (Kuwait: Dār al-'Urūbah, 1407 H/1987 M), hlm. 199.

bertentangan dengan penegasan Al-Qur'an sendiri yang menyatakan Kisah-kisah dalam Al-Qur'an merupakan realitas yang benar-benar terjadi dan bukan cerita rekaan, karena Allah menegaskannya sebagai *al-ḥaqq* serta menyatakan bahwa ia bukanlah kisah yang dibuat-buat, melainkan wahyu yang mengandung kebenaran dan pelajaran bagi manusia.<sup>9</sup>

Al-Qur'an secara tegas menolak tuduhan bahwa kisah-kisahanya hanyalah dongeng orang-orang terdahulu, sebagaimana dijelaskan dalam Surah al-Furqān ayat 4–6. Penegasan serupa juga ditemukan dalam sejumlah ayat lain seperti al-Ḥajj ayat 62, Fāṭir ayat 24 dan 31, al-Kahf ayat 13, serta al-Qaṣaṣ ayat 3, yang menekankan validitas dan otentisitas kisah-kisah Al-Qur'an sebagai peristiwa yang benar-benar terjadi.

Sejalan dengan itu, para ulama ulūm al-Qur'ān seperti Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān mendefinisikan kisah Al-Qur'an sebagai pemberitaan tentang umat-umat terdahulu, para nabi, dan peristiwa nyata yang telah terjadi.<sup>10</sup> Al-Zarkasyī dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* menegaskan bahwa kisah Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai laporan sejarah, tetapi juga dapat menjadi sumber penggalian hukum Islam.<sup>11</sup> Bahkan, Ibnu al-'Arabī dalam *Aḥkām al-Qur'ān* secara eksplisit menyatakan bahwa ayat-ayat kisah mengandung dimensi hukum yang dapat ditarik untuk diterapkan dalam kehidupan nyata.<sup>12</sup>

Berdasarkan pandangan tersebut, kisah-kisah Al-Qur'an yang memiliki kepastian historis dapat dijadikan landasan dalam

---

<sup>9</sup> Berbagai ayat Al-Qur'an secara kolektif menegaskan bahwa kisah-kisah di dalamnya adalah kebenaran (*al-ḥaqq*), sebagaimana firman Allah: “إِنَّ هَذَا لَهُوَ” (QS. Ali 'Imran: 62), “مَا كَانَ خَدِيْبًا يُفْتَرَى” (QS. Yusuf: 111), “وَجَاءَكَ فِي” (QS. Hud: 120), “هَذِهِ الْحَقُّ” (QS. Al-Kahfi: 13), “نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ” (QS. Al-Qaṣaṣ: 3), “مِنْ نَّبَأِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ” (QS. Al-Qaṣaṣ: 3).

<sup>10</sup> Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000), hlm. 302.

<sup>11</sup> Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār Turāth, 1404 H/ 1984), jld. II, hlm. 3.

<sup>12</sup> Abū Bakr bin al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H, 2003 M), jld. II, hlm. 39.

pengambilan hukum melalui pendekatan *syar'u man qablanā*. Usamah Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm mencatat bahwa terdapat sekitar 90 ayat kisah dalam Al-Qur’an yang mengandung muatan hukum dan berpotensi menjadi sumber *istinbāth*, mencakup berbagai bidang hukum, seperti ibadah, *mu‘āmalah*, *jināyah*, dan *munākahāt*.<sup>13</sup> Fakta ini menunjukkan bahwa pengabaian dimensi hukum dalam kisah Al-Qur’an merupakan kekosongan serius dalam kajian tafsir kontemporer.

Urgensi kajian ini semakin menguat ketika dikaitkan dengan kisah Nabi Musa As, yang merupakan kisah paling dominan dalam Al-Qur’an. Nama Nabi Musa As disebut sebanyak 136 kali dalam 34 surah, lebih banyak dibandingkan nabi-nabi lainnya.<sup>14</sup> Pengulangan ini menunjukkan adanya signifikansi teologis dan normatif, terlebih karena terdapat keselarasan yang kuat antara syariat Nabi Musa As dan syariat Nabi Muhammad Saw. Kesamaan ini terlihat jelas dalam surah al-Anbiya ayat 48-50. Allah berfirman:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ . الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ  
وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ . وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ ۗ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ

“Sungguh, Kami telah menganugerahkan kepada Musa dan Harun Al-Furqan (Kitab Taurat), sinar (kehidupan), dan peringatan bagi orang-orang yang bertakwa. (Yaitu) orang-orang yang takut (azab) Tuhannya, sekalipun mereka tidak

---

<sup>13</sup> Usamah Muḥammad ‘Abdu al-‘Azīm Ḥamzah, *al-Qaṣaṣ al-Qur’āni wa Atsaruhu fī Istinbāt al-Aḥkām* (Kairo: Dār al-Fatḥ, 1997), hlm 32.

<sup>14</sup> Kisah Nabi Musa As merupakan salah satu narasi kenabian yang paling dominan dalam Al-Qur’an, baik dari segi frekuensi penyebutan maupun keluasan tema yang dihidirkan. Al-Qur’an menggambarkan perjalanan hidup Nabi Musa As secara komprehensif, mulai dari fase kelahiran, masa pertumbuhan dan kedewasaan, bertemu dengan pasangan hidup, penerimaan wahyu berupa al-Kitāb, perjuangan dakwahnya menghadapi Fir’aun dan Qārūn, hingga pengalamannya menimba ilmu dari Nabi Khidir As. Pengulangan kisah Nabi Musa dalam Al-Qur’an bukanlah tanpa tujuan, melainkan mengandung hikmah besar yang hendak ditegaskan secara mendalam dan berkesinambungan. Melalui pengulangan tersebut, Al-Qur’an menanamkan pesan pokok tentang keteguhan iman, kesabaran dalam dakwah, dan keberanian menghadapi kezaliman. Lihat: Romziana, Luthviyah, and Nur Wahyuni Rahmaniyyah. "Analisis Kritis M. Quraish Shihab Terhadap Pengulangan Kisah Nabi Musa dalam Al-Qur’an." *Jurnal Islam Nusantara* 5.2 (2021): 103-115.

melihat-Nya, dan mereka merasa takut akan (tibanya) hari Kiamat. Ini (Al-Qur'an) adalah peringatan yang diberkahi yang telah Kami turunkan. Maka, apakah kamu menjadi pengingkar terhadapnya?"

Hal ini menunjukkan adanya titik temu yang diabadikan dalam Al-Qur'an mengenai peran dua kitab suci, yaitu Al-Qur'an dan Taurat, sebagai petunjuk dan cahaya bagi umat manusia. Kisah Nabi Musa As mengandung bukan hanya memuat nilai historis semata, tetapi juga memiliki relevansi normatif yang dapat dijadikan pedoman dalam kehidupan masyarakat hingga masa kini.

Dalam konteks *aḥwāl syakhṣiyyah*, kisah Nabi Musa As—khususnya dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28—menyimpan sejumlah isyarat hukum yang relevan, antara lain terkait kriteria memilih pasangan, wali, akad, mahar dan wali nikah. Ayat ini merekam peristiwa pernikahan Nabi Musa As dengan salah seorang putri Nabi Syu'aib As,<sup>15</sup> yang membuka ruang diskusi fikih mengenai relasi wali dan perempuan, persetujuan dalam pernikahan, serta konsep mahar non-materi. Perbedaan pandangan mazhab fikih dalam isu-isu tersebut menunjukkan bahwa kisah Nabi Musa As memiliki relevansi normatif yang terus hidup dalam dinamika hukum Islam.

---

<sup>15</sup> Para ulama berbeda pendapat tentang nasab Nabi Syuaib As. Atha', Ibn Ishaq, dan lainnya mengatakan: Nabi Syuaib As adalah putra Mika'il bin Yasyjur bin Madyan bin Ibrahim 'alaihi-salam. Nama beliau dalam bahasa Suryani adalah Beirut. Ibunya bernama Mika'il, putri dari Nabi Luth. Al-Syarqi ibn al-Qattami mengklaim bahwa nasabnya adalah Syuaib bin 'Ifa' bin Yubab bin Madyan bin Ibrahim. Ibn Sam'an menyebutkan bahwa Syuaib adalah bin Jaza bin Yasyjur bin Lawi bin Ya'qub bin Ishaq bin Ibrahim. Nama Syuaib sendiri merupakan bentuk *tasghir* (pengecilan) dari kata *Sya'b* (yang berarti kelompok, suku, atau komunitas). Qatadah berkata: Syuaib adalah putra Yubab. Ada pula yang berpendapat: Syuaib adalah bin Safwan bin 'Ifa' bin Tsabit bin Madyan bin Ibrahim. Disebutkan bahwa beliau adalah seorang tuna netra, karena itu kaumnya berkata: "Sesungguhnya kami melihat engkau lemah di antara kami." (QS. Hud: 91) Syuaib dikenal dengan gelar "*Khatib al-Anbiya*" (Orator para Nabi) karena kefasihan dan kecakapannya dalam berdialog serta membujuk kaumnya. Kaum Nabi Syuaib adalah orang-orang yang kufur kepada Allah dan terkenal dengan perbuatan mengurangi takaran dan timbangan (kecurangan dalam transaksi). Lihat: Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr bin Farh al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi (w 671 H), *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 H/1964 M), jld. VII, hlm. 247–248.

Sejauh penelusuran penulis, penelitian-penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Usāmah Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm Ḥamzah, Ādam Syāmīm Ibn Ibrāhīm, Muḥammad Wālid ‘Abd al-Ghanī al-Zāhid, dan Ṣalāḥ Maḥdī Ṣāliḥ al-Nu‘aymī<sup>16</sup> umumnya mengkaji ayat-ayat kisah dari perspektif tafsir tematik atau menyoroti dimensi hukum secara umum, tanpa memfokuskan analisis pada satu tokoh nabi secara spesifik dalam kerangka *aḥwāl syakhṣiyyah*.

Berbeda dari penelitian-penelitian tersebut, disertasi ini secara khusus memosisikan kisah Nabi Musa As sebagai sumber penemuan hukum *aḥwāl syakhṣiyyah* melalui pendekatan historis. Fokus penelitian dibatasi pada QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 dengan tujuan menggali secara sistematis dimensi normatif yang terkandung dalam kisah tersebut. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan mampu mengisi kekosongan kajian, memperluas horizon tafsir *aḥkām*, serta menegaskan bahwa kisah-kisah Al-Qur’an tidak hanya berfungsi sebagai pelajaran moral, tetapi juga sebagai sumber hukum Islam yang relevan sepanjang zaman.

Penelitian ini memiliki urgensi yang signifikan dalam ranah kajian keislaman, khususnya dalam konteks *aḥwāl syakhṣiyyah*, karena beberapa alasan yang sangat mendasar. Pertama, kajian ini secara langsung berkaitan dengan Al-Qur’an sebagai sumber utama ajaran Islam. Kedua, penelitian ini menggali kisah Nabi Musa As, di mana kisahnya paling banyak diulang dalam Al-Qur’an yang menimbulkan daya tarik sendiri untuk dikaji lebih mendalam. Ketiga, aspek *aḥwāl syakhṣiyyah* merupakan salah satu komponen krusial yang perlu terus dikaji oleh umat Islam, karena mencakup ruang lingkup kehidupan sehari-hari, termasuk pernikahan, nafkah, perceraian, dan isu-isu terkait lainnya.

Oleh karena itu, terdapat kebutuhan mendesak untuk menyegarkan kembali pemahaman mengenai kisah dalam Al-

---

<sup>16</sup> Ṣalāḥ Maḥdī Ṣāliḥ al-Nu‘aymī, *al-Aḥkām al-Fiqhiyyah al-Mustamaddah min Qaṣaṣ al-Qur’ān-Ulū al-‘Azmi Anmūzajan* yang berfokus pada kajian kisah para Nabi dari kalangan Ulul Azmi (Nuh As, Ibrahim As, Musa As dan Isa As).

Qur'an, yang selama ini sering kali hanya dipandang sebagai sumber nasihat dan pelajaran. Penulis merasa perlu untuk mengkajinya secara lebih spesifik mengenai kisah-kisah Al-Qur'an tersebut dalam judul **Tafsir *Aḥkām* dalam Kisah Al-Qur'an (Studi Penemuan Hukum Islam pada QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 23-28)**.

## **1.2. Pembatasan dan Rumusan Masalah**

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an mencakup spektrum tema dan peristiwa yang sangat luas, sehingga diperlukan pembatasan agar penelitian ini tetap fokus dan mendalam. Oleh karena itu, penelitian ini secara khusus diarahkan pada kisah Nabi Musa As, dengan pembatasan objek kajian pada QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28. Pemilihan ayat-ayat tersebut didasarkan pada kandungannya yang merekam fase interaksi *aḥwāl syakhṣiyyah* Nabi Musa As dengan keluarga Nabi Syu'aib As.

Penelitian ini membatasi pembahasan pada aspek hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*, seperti kriteria memilih pasangan, peran wali nikah, akad nikah, mahar nikah dan wali nikah. Adapun pembahasan kisah Nabi Musa As di luar QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 serta aspek hukum selain *aḥwāl syakhṣiyyah* tidak menjadi fokus dalam penelitian ini.

Berdasarkan latar belakang masalah di atas dapat dirumuskan masalah penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana penfasiran ayat-ayat *aḥkām* terkait *aḥwāl syakhṣiyyah* dalam Al-Qur'an surah al-Qaṣaṣ ayat 23-28 ?
2. Bagaimana kaidah *istinbāṭ* hukum *aḥwāl syakhṣiyyah* dalam surah al-Qaṣaṣ ayat 23-28?
3. Bagaimana kontekstualisasi surah al-Qaṣaṣ ayat 23-28 terhadap penemuan hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*?

## **1.3. Tujuan Penelitian**

Sedangkan tujuan penelitian ini di antaranya adalah:

1. Mengidentifikasi dan mendeskripsikan penafsiran ayat *aḥkām* terkait *aḥwāl syakhṣiyyah* dalam surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28.

2. Menganalisis *istinbāt* hukum terhadap ayat-ayat *aḥwāl syakhṣiyyah* yang terdapat dalam surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28.
3. Menjelaskan relevansi kontekstual surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28 terhadap penemuan hukum *aḥwāl syakhṣiyyah* dalam perspektif kekinian.

#### **1.4. Manfaat Penelitian**

##### **a. Manfaat dari Sisi Akademik:**

- a. Memperluas wawasan keilmuan terutama pada bidang studi hukum Islam. Khususnya terkait pemaknaan ayat-ayat kisah Al-Qur'an sebagai sumber penemuan hukum Islam.
- b. Meningkatkan kualitas penelitian pada bidang hukum Islam dengan menunjukkan bahwa kisah Nabi Musa As tidak hanya bersifat naratif-historis, tetapi juga memiliki dimensi normatif yang dapat dijadikan dasar *istinbāt* hukum.
- c. Memperkuat metodologi *istinbāt* hukum dari ayat-ayat kisah dengan mengaplikasikan metode yang kontekstual dan relevan dengan konteks sosial masyarakat saat ini. Hal ini sangat penting karena hukum Islam harus diaplikasikan secara kontekstual dan relevan dengan perubahan-perubahan yang terjadi di dalam masyarakat.

##### **b. Manfaat dari Sisi Praktis:**

- a. Memberikan pemahaman yang lebih komprehensif bagi akademisi, praktisi hukum Islam, dan masyarakat tentang prinsip-prinsip *aḥwāl syakhṣiyyah* berdasarkan QS. al-Qaṣaṣ ayat 23–28.
- b. Menjadi rujukan konseptual dalam pengembangan hukum keluarga Islam yang kontekstual dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat modern tanpa melepaskan landasan normatif Al-Qur'an
- c. Memberikan solusi dalam penyelesaian masalah hukum keluarga Islam kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat dengan pendekatan penafsiran yang berakar pada nilai-nilai kisah Al-Qur'an yang relevan dengan realitas sosial.

## 1.5. Definisi Operasional

Untuk memperjelas ruang lingkup dan arah analisis dalam penelitian ini, penulis menetapkan beberapa batasan istilah sebagai berikut:

### a. Tafsir *Aḥkām*

Tafsir *Aḥkām* terdiri atas dua istilah, yakni *tafsir* dan *aḥkām*. Secara etimologis, kata *tafsir* berasal dari bentuk *tafʿīl* dari akar kata *fasr*, yang bermakna menjelaskan, menyingkap, serta memperjelas maksud yang tersembunyi. Kata *fasara* juga memiliki arti membuka dan menyingkap sesuatu, sehingga baik *tafsir* maupun *fasr* sama-sama mengandung makna penjelasan terhadap sesuatu yang sebelumnya tertutup.<sup>17</sup>

Adapun kata *aḥkām* merupakan bentuk jamak dari *hukmun*, yang secara leksikal memiliki beberapa makna, antara lain: putusan, ketetapan, perintah, pemerintahan, kekuasaan, serta hukuman. Kata kerja dari *hukmun* ialah *hakama*, yang mengandung arti memutuskan, mengadili, menetapkan, menghukum, dan memerintahkan. Secara dasar, istilah *hakama* memiliki arti dasar mengendalikan dengan satu pengendalian.<sup>18</sup>

Tafsir *Aḥkām* merupakan pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang berfokus pada pengungkapan dan analisis kandungan hukum dari ayat-ayat Al-Qur'an melalui mekanisme *istinbāt*. Istilah ini digunakan karena dinilai lebih komprehensif dibandingkan tafsir fiqhi, sebab mencakup dimensi syari'ah, fiqh, dan hukum Islam secara terpadu. Dalam konteks penelitian ini, tafsir *aḥkām* dipahami sebagai penjelasan terhadap ayat-ayat kisah yang mengandung

---

<sup>17</sup> Dalam Al-Qur'an, kata ini digunakan dalam firman Allah وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (QS. Al-Furqan: 33). Lihat: Manna' bin Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fi 'Ulūm al-Qur'ān*, cet. ke-3 (Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 1421 H/2000 M), hlm. 334.

<sup>18</sup> Al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 126.

prinsip-prinsip hukum, khususnya yang berkaitan dengan ahwal syakhsiyyah sebagaimana termuat dalam Surah al-Qaṣaṣ ayat 23 sampai dengan ayat 28.

## b. Kisah Al-Qur'an

Kisah pada hakikatnya merupakan cerita mengenai suatu peristiwa dalam kehidupan seseorang.<sup>19</sup> Secara etimologis, menurut Ibn Fāris, istilah kisah berasal dari bahasa Arab yang tersusun dari huruf *qāf* (ق) dan *ṣād* (ص), yang menunjukkan makna penelusuran terhadap suatu hal. Hal ini misalnya tampak dalam ungkapan *اِقْتَصَصْتُ الْأَثَرَ* (*iqtaṣaṣtu al-atsar*), yang berarti “mengikuti jejaknya.” Dari akar kata tersebut pula lahir istilah *al-qīṣāṣ* (القصاص) dalam konteks luka, yakni perbuatan melakukan tindakan yang sama persis terhadap bekas luka sebagaimana yang terjadi sebelumnya, seakan-akan mencabut jejak yang ada. Dengan demikian, dalam konteks *al-qīṣṣah* (القصة) maupun *al-qāṣaṣ* (القصاص), makna utamanya merujuk pada proses “mengikuti” dan “menelusuri ingatan.”<sup>20</sup>

Secara terminologis, kisah Al-Qur'an diartikan sebagai rangkaian peristiwa yang terjadi pada umat-umat terdahulu, perjalanan para nabi sebelumnya, serta berbagai kejadian bersejarah. Al-Qur'an menghadirkan kisah-kisah tersebut dengan menggambarkan sejarah umat terdahulu, menyebutkan negeri-negeri beserta tempat tinggal mereka, serta menelusuri jejak kehidupan setiap kaum. Seluruhnya disampaikan dengan deskripsi yang hidup dan jelas, sehingga pembaca dapat menangkap bagaimana kondisi mereka pada masanya.<sup>21</sup> Adapun dalam penelitian ini, fokus kajian diarahkan secara khusus pada kisah Nabi Musa As yang termuat dalam Surah al-Qaṣaṣ ayat 23 sampai dengan ayat 28.

---

<sup>19</sup> Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *KBBI* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hlm. 729.

<sup>20</sup> Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Qazwīnī al-Rāzī, *Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), jld. V, hlm. 11.

<sup>21</sup> Manna' bin Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān...* hlm. 316.

### c. Penemuan Hukum Islam

Penemuan hukum dipahami sebagai proses konkretisasi norma-norma umum agar dapat diterapkan pada kasus-kasus faktual yang terjadi dalam kehidupan sosial. Dalam diskursus hukum modern, sebagian pakar lebih memilih istilah *rechtsvorming* (pembentukan hukum) dibandingkan *rechtvinding* (penemuan hukum), karena istilah terakhir terkesan menegaskan seolah hukum telah hadir secara final dan tinggal ditemukan. Namun demikian, dalam perspektif hukum Islam, terminologi “penemuan hukum” lebih tepat digunakan. Hal ini didasarkan pada keyakinan fundamental bahwa hukum bersifat transendental, berasal dari Allah Swt sebagai *al-Syāri‘*, bukan konstruksi manusia.<sup>22</sup>

Seorang mujtahid tidak menciptakan hukum, melainkan menyingkap dan mengungkapkan hukum yang telah ditetapkan oleh Allah melalui dalil-dalil syar‘i. Oleh karena itu, ijtihad beserta perangkat metodologisnya berfungsi sebagai instrumen epistemologis sekaligus praksis untuk menjaga kesinambungan dan relevansi hukum Islam dengan perubahan zaman, sehingga syariat senantiasa mampu memberikan jawaban terhadap problematika sosial yang tidak pernah berhenti berkembang. Dalam penelitian ini, penemuan hukum Islam dilakukan melalui analisis tafsir *aḥkām* terhadap ayat-ayat kisah Nabi Musa As dalam Surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28 untuk mengidentifikasi dan merumuskan prinsip-prinsip hukum yang berkaitan dengan ahwal syakhsyyah

#### 1.6. Kajian Pustaka

Kajian mengenai tafsir kisah-kisah Al-Qur’an yang fokus kepada penemuan hukum Islam masih sangat minim dilakukan, terutama mengenai hukum *aḥwāl syakhsyyah*. Kebanyakan penelitian membahas tentang metode tafsir ayat-ayat hukum yang dilakukan oleh mufasir, Namun peneliti menemukan ada beberapa

---

<sup>22</sup> ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Matba’ah al-Istiḳāmah, 1956), hlm. 167.

karya ilmiah yang membahas tentang tema ayat-ayat kisah, di antaranya sebagai berikut:

Buku *Qaṣaṣ al-Qur'an wa Atsaruhu fi Istinbāt al-Aḥkām* karya Usāmah Muhammad 'Abdu al-'Azīm Ḥamzah menjelaskan bahwa kisah-kisah Qur'ani bukan semata media moral, tetapi mengandung dalil fiqh yang dapat diistinbāt melalui pendekatan *syar'u man qablana*, mantūq dan mafhūm dengan merujuk pada tafsir klasik, dan penulis mengidentifikasi 52 masalah hukum dari berbagai kisah Al-Qur'an, namun kajiannya bersifat umum, tidak fokus pada domain hukum tertentu, dan tidak mengambil satu segmen kisah secara khusus sebagai objek analisis. Di sinilah posisi pembeda penelitian ini, yaitu mempersempit objek pada satu unit kisah yang terdefinisi ketat, yaitu QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28, kemudian menganalisis pesan hukum yang bersifat langsung terkait dengan hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*. Dengan demikian, penelitian ini tidak berorientasi pada kompilasi hukum dari seluruh kisah Al-Qur'an sebagaimana penelitian sebelumnya, melainkan pembacaan mendalam dan terfokus pada satu segmen kisah tertentu untuk menemukan hukum keluarga secara spesifik, sehingga menghasilkan novelty metodologis dan substantif dalam ranah penemuan hukum *aḥwāl syakhṣiyyah* berbasis kisah Al-Qur'an.<sup>23</sup>

Karya Adam Shamim Ibn Ibrahim dari Universitas Islam Antar Bangsa Malaysia berjudul *Istinbāt al-Aḥkām min al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī Taṭbīqāt Mu'āṣirah* membahas metode *istinbāt* hukum Islam dari kisah-kisah Al-Qur'an secara umum, terutama kisah para nabi dan umat terdahulu, serta menegaskan urgensi kisah dalam tradisi Islam, manfaatnya, dan keterkaitannya dengan hukum syar'i yang berlaku. Penelitian ini mendeskripsikan pandangan fuqaha terkait nilai akademik kisah Qur'ani dan metode perumusan hukumnya, kemudian menarik relevansinya terhadap problem fiqh kontemporer dengan memberikan arah implementasi pada ranah hukum masa kini. Namun, penelitian tersebut tidak memfokuskan

---

<sup>23</sup> Usamah Muhammad Abdu al-'Adhim Hamzah, *Qaṣaṣ al-Qur'an wa Atsaruhu fi Istinbāth al-Aḥkām*, (Kairo, Daar al-Fath, 1997), hlm 5.

diri pada satu segmen kisah tertentu dan tidak membatasi domain hukum pada satu rumpun hukum spesifik, sehingga masih bersifat luas dan general. Berbeda dari itu, penelitian disertasi ini hanya memusatkan kajian pada satu segmen kisah tertentu yang sangat spesifik, yaitu QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28, dan hanya menyorot hukum *aḥwāl syakhṣiyyah* yang terkandung di dalamnya. Dengan fokus yang demikian, penelitian ini menghadirkan kebaruan berupa pembacaan yang lebih terarah, lebih dalam, dan lebih operasional terhadap satu unit kisah untuk mengekstraksi nilai hukum keluarga secara langsung dari narasi Qur’ani, bukan secara global dan menyeluruh seperti penelitian Adam Shamim.<sup>24</sup>

Karya Muhammad Walid Abdul Ghani al-Zahid dari Universitas Islam Madinah berjudul *Dalālat al-Qiṣaṣ al-Qur’ānī ‘alā al-Aḥkām al-Fiqhiyyah* merupakan studi usuliy yang mengkaji pengambilan hukum fiqh dari kisah-kisah Al-Qur’an, dimulai dari surah al-Fātiḥah hingga akhir surah al-A’rāf. Penelitian ini menganalisis relasi antara kisah dan hukum dalam perspektif ushul al-fiqh, menelusuri makna teks kisah dalam konteks hukum, menjelaskan klasifikasi makna menurut para ushuliyyun, dan menguraikan perbedaan ulama mengenai legitimasi *istinbāt* hukum dari kisah Qur’ani serta bobot argumentasinya dalam konteks penetapan hukum. Pada bagian aplikatif, studi ini melakukan peninjauan terhadap ayat-ayat kisah umat terdahulu dan relevansinya dengan hukum fiqh, dan presentasinya disusun mengikuti urutan mushafi. Namun, penelitian tersebut bersifat makro, mencakup rentang surah yang sangat luas, serta tidak membatasi diri pada satu domain hukum tertentu sehingga belum melakukan pembacaan terfokus terhadap satu unit kisah dengan satu rumpun hukum yang spesifik. Berbeda dengan itu, penelitian disertasi ini hanya mengkaji satu segmen kisah secara khusus, yaitu QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28, dan membatasinya pada tema tunggal

---

<sup>24</sup> Adam Shamim Ibn Ibrahim, *Istinbāt al-Aḥkām min al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī Taṭbīqāt Mu’āṣirah*, Disertasi, Fakultas Pengetahuan Wahyu dan Ilmu Humaniora, Universitas Islam Antar Bangsa Malaysia, 2009.

hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*, sehingga menawarkan pembacaan yang lebih tajam, terarah, dan spesifik dalam menemukan hukum keluarga dari narasi kisah Al-Qur'an tersebut.<sup>25</sup>

Penelitian Shalah Mahdy Shalih al-Nu'aimy dari Kullīyāt al-Imām al-A'zam al-Jāmi'ah Baghdad tahun 2019 berjudul *al-Aḥkām al-Fiqhiyyah al-Mustamaddah min Qaṣaṣ al-Qur'ān Ulū al-'Azmi Anmuzajan* menelaah kisah-kisah para nabi dari kategori Ulū al-'Azmi seperti Nuh, Ibrāhīm, Musa, dan Isa AS, dengan pendekatan kepustakaan untuk melihat bagaimana kisah-kisah tersebut memberikan kontribusi terhadap pengembangan hukum Islam. Penelitian ini menganalisis ayat-ayat yang memuat kisah para Nabi tersebut untuk mengekstraksi nilai hukum yang terkandung dan menegaskan relevansinya dalam konteks fiqh kontemporer, sekaligus menunjukkan bahwa kisah para Nabi memiliki dimensi epistemik yang dapat dijadikan pijakan *istinbāt* hukum. Namun, penelitian ini masih bersifat komparatif lintas tokoh Nabi dan mengkaji hukum secara umum, tidak membatasi diri pada satu unit ayat kisah tertentu, dan tidak mengerucutkan domain kajian hukum pada satu rumpun khusus. Berbeda dari itu, penelitian disertasi ini hanya memilih satu segmen kisah yang sangat spesifik, yaitu QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28, serta membatasinya pada satu rumpun hukum, yaitu hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*; sehingga menghadirkan kebaruan berupa keterfokusan analisis pada satu unit teks kisah untuk menggali nilai-nilai hukum keluarga yang langsung dapat diidentifikasi dari narasi Qur'ani tersebut.<sup>26</sup>

Penelitian berjudul *Atsar al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī al-Aḥkām al-Syar'iyyah al-Mustanbatah* karya Marwah Harun menegaskan bahwa salah satu kemuliaan seorang muslim adalah mentadabburi ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat kisah yang mengandung

---

<sup>25</sup> Muhammad Walid Abdul Ghani Al Zahid, *Dalālat al-Qiṣaṣ al-Qur'ānī 'alā al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, thesis Fakultas Syariah Universitas Islam di Madinah, 1435 H /2014 M.

<sup>26</sup> Shalah Mahdy Shalih al-Nu'aimy, *al-Aḥkam al-Fiqhiyyah al-Mustamaddah min Qaṣaṣ al-Qur'ān Ulū al-'Azmi Anmuzajan*, disertasi kulliyat al-Imam al-A'dham al-Jami'ah, Baghdad, 2019.

problematika fiqh dan dapat menjadi solusi konkret bagi kehidupan seorang hamba Allah dalam menjalankan syariat-Nya. Namun penelitian ini masih memotret kisah Qur'ani dalam konteks umum dan menyimpulkan potensi hukum secara luas, tanpa menempatkan satu unit kisah tertentu atau satu rumpun hukum tertentu sebagai fokus kajian. Sementara penelitian disertasi ini mengerucutkan wilayah kajian hanya pada satu segmen ayat spesifik, yaitu QS al-Qaṣaṣ: 23–28, serta menghususkan domain *istinbāt* hanya pada hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*, sehingga memiliki diferensiasi berupa analisis yang jauh lebih terfokus, mendalam, dan terukur pada satu narasi kisah tertentu yang jelas batas teksnya dan jelas domain hukumnya.<sup>27</sup>

Penelitian berjudul *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī wa Atsaruhā fī Istinbāt al-Aḥkām bi Uṣūlihā karya* Iman Muhammad Marwan al-Khaymi menegaskan urgensi kisah-kisah Al-Qur'an dalam beragam aspek kehidupan serta menggali prinsip-prinsip fiqh yang dapat diambil darinya. Penelitian ini menggunakan pendekatan induktif-kritis-komparatif untuk mematahkan keraguan terhadap kredibilitas dan inspirasi ilahi Al-Qur'an yang kerap dimunculkan oleh orientalis melalui pembacaan dekonstruktif atas teks suci. Ia menyimpulkan bahwa ketentuan hukum dalam kisah Qur'ani tetap berlaku selama tidak dimansukh dan tidak bertentangan dengan syariat Islam. Meskipun demikian, penelitian ini tetap mengkaji kisah-kisah Qur'an dalam spektrum yang sangat luas, berada pada level konseptual dan prinsipil, tidak mengikatkan diri pada satu unit ayat tertentu, dan tidak diarahkan pada satu rumpun hukum tertentu. Sementara penelitian disertasi ini melakukan pengembangan baru, yaitu fokus eksklusif pada ayat QS. al-Qaṣaṣ 23–28 dan mengerucutkan domain *istinbāt* hanya pada hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*, sehingga menghasilkan temuan hukum yang bersifat langsung, spesifik, terukur, dan dapat diverifikasi langsung pada

---

<sup>27</sup> Marwah Harun, *Atsar al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī al-Aḥkām al-Syar'iyyah al-Mustanbaṭah* (Al-Jazair: Jami'ah al-Syahid Hamah Lakhdhar, 2015), hlm 5.

konteks cerita Nabi Musa As dan Nabi Syu'aib As sebagai unit kisah tertentu, bukan pada tingkat wacana umum.<sup>28</sup>

Buku *Al-Mustafād min al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī* karya 'Abd al-Karīm Zaidān berisi uraian kisah-kisah umat terdahulu mulai dari Adam, Ibrahim, Shu'aib, Musa hingga Isa, termasuk Ashab al-Jannah dan Ashab al-Fil dengan penekanan utama pada nilai dakwah dan pelajaran moral yang dapat dipetik oleh para dai. Namun buku ini tidak masuk ke pendalaman konsekuensi hukum fikih yang dapat *diistinbath* dari kisah-kisah tersebut, sehingga berhenti pada level nilai-nilai *'ibrah* dan *maw'izhah*. Sementara penelitian disertasi ini mengambil arah berbeda, yakni bukan sekadar mengambil "pelajaran moral" dari kisah, tetapi langsung mengekstraksi ketentuan hukum *ahwāl syakhṣiyyah* secara operasional dari satu unit kisah spesifik (QS al-Qaṣaṣ 23–28). Dengan demikian, posisi riset ini menawarkan pembaruan berupa pemindahan fokus dari tataran nilai dakwah ke tataran inferensi hukum normatif yang bersifat aplikatif, khususnya dalam domain fiqh keluarga.<sup>29</sup>

Buku *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Manṭūqihī wa Maḥmūmihī fī Dirāsāt al-Taṭbīqīyyah li Qiṣṣat Ādam wa Yūsuf 'alayhimā al-Salām* karya 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb mengkaji kisah dalam perspektif budaya Arab dan konsep naratifnya dalam Al-Qur'an, termasuk unsur, konflik, repetisi, dan metodologi studi kisah. Kajian ini kemudian diterapkan secara tematik pada dua kisah besar, yakni kisah Nabi Adam dan Nabi Yusuf, namun tetap dalam domain analisis struktur naratif dan belum diarahkan pada penarikan hukum fikih dari kisah tersebut. Di titik ini letak perbedaan mendasar dengan penelitian disertasi ini, yaitu bahwa fokus penelitian ini bukan pada struktur naratif kisah, tetapi pada *istinbāt al-aḥkām al-fiqhiyyah* dari kisah, khususnya bidang *ahwāl syakhṣiyyah* dalam satu unit ayat yang spesifik (QS. Al-Qaṣaṣ: 23–28). Dengan

---

<sup>28</sup> Iman Muhammad Marwan al-Khaymi, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī wa Atsaruhā fī Istinbāt al-Aḥkām bi Uṣūlihā*, thesis kulliyat al-Syari'ah wa al-Dirasat al-Islamiyah, jami'at Qatar, 2020.

<sup>29</sup> 'Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Mustafād min al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī*, (Beirut: Maktabah al-Risālah, 1419 H/1998 M)

demikian, *research gap* yang ditawarkan ialah belum adanya penelitian terdahulu yang mengekstraksi hukum fikih dari kisah “pertemuan Musa dan dua perempuan di Madyan” pada level eksplisit ayat dan konteksnya, sehingga novelty penelitian ini berada pada reposisi kisah sebagai sumber istidlāl *aḥkām*, bukan sekadar bahan naratif, serta pada upaya membuktikan bahwa kisah dapat menjadi basis argumentasi hukum dalam *ahwāl syakhṣiyyah*, bukan hanya inspirasi etik dan historik.<sup>30</sup>

Disertasi *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah li al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī wa Atsaruhā al-Fiqhī* karya Yusuf Sartut menegaskan bahwa kisah dalam Al-Qur’an merupakan komponen besar—hampir sepertiga ayat—namun belum memperoleh perhatian ilmiah setara ayat *aḥkām*. Penelitian tersebut mendemonstrasikan bahwa kisah Qur’ani memiliki fungsi komplementer bagi ayat hukum dan memuat maqāṣid pada tiga level: umum, khusus, dan parsial. Fokus utama Sartut adalah penggalian maqāṣid kisah untuk memperkuat kerangka fiqh secara global. Berbeda dari itu, penelitian disertasi ini tidak mengkaji maqāṣid kisah secara umum, melainkan membatasi objek hanya pada satu unit kisah spesifik yaitu QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28, guna menemukan norma hukum *ahwāl syakhṣiyyah* secara tekstual dan kontekstual dari narasi Musa A.S., sehingga novelty-nya terletak pada penarikan hukum keluarga langsung dari narasi ayat sebagai bagian dari *syar’u man qablana* yang bernilai normatif.<sup>31</sup>

Buku *al-Syar‘i‘ al-Sābiqah wa Madā Hujjiyatihā fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* karya Abdul Rahman bin Abdullah Al-Darwish, edisi pertama, 1410 H, adalah disertasi doktoral dari Fakultas Syariah dan Hukum, mengkaji tentang syari‘at umat sebelum kita merupakan isu yang telah dibahas luas oleh para ulama ushul, fuqaha, mufassir dan muhaddisin; mereka memperdebatkan

---

<sup>30</sup> ‘Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī fī Maṭūqihī wa Maḥmūmihi fī Dirāsah Taṭbīqīyyah li Qiṣṣat Ādam wa Yūsuf ‘alayhimā al-Salām*, (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1395 H/1975 M).

<sup>31</sup> Yusuf Sartut, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah li al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī wa Atsaruhā al-Fiqhī*, Disertasi Doktor, Universitas al-Hāj Lakhdhār Batnah, Aljazair, 1435 H).

statusnya sebagai dalil syar'i dan mengkaji kemungkinan pengambilan hukum dari kisah-kisah dan berita umat terdahulu yang disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis. Kajian-kajian tersebut umumnya bersifat general, global, dan teoritik pada level *syari'at al-sābiqīn* secara umum. Adapun penelitian ini mengambil arah yang berbeda dan lebih spesifik, yaitu tidak menelaah seluruh kisah dan seluruh syari'at terdahulu secara umum, melainkan fokus pada *istinbāt* hukum dari satu unit kisah tertentu, yaitu kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28. Penelitian ini tidak berdiri pada tataran teoritik umum mengenai *hujjiyyah syarā'i' man qablana*, tetapi menguji secara aplikatif pada objek tekstual tertentu apakah sebuah kisah Qur'ani pada ayat-ayat tersebut dapat melahirkan dalālah hukum, dan bagaimana bentuk kontribusinya dalam konstruksi fikih kontemporer.<sup>32</sup>

Artikel Masduki tentang *Syar'un Man Qablanā* menunjukkan bahwa kedudukan syariat sebelum Nabi Muhammad SAW merupakan bagian dari dalil yang diperselisihkan (*al-Adillah al-Aḥkām al-Mukhtalaf fihā*). Fokus artikelnya adalah pada penentuan status syariat umat sebelumnya secara umum; apakah syariat itu masih berlaku atau telah terhapus sepenuhnya oleh syariat Islam, serta kondisi kapan ia tetap berlaku, yaitu selama dipraktikkan dan diakui oleh Rasulullah Saw. Adapun disertasi ini tidak bergerak di wilayah umum-konseptual itu, melainkan lebih khusus dan lebih aplikatif, yaitu mengkaji *istinbāt al-aḥkām* langsung dari kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28, sebagai salah satu fragmen kisah Qur'ani konkret, untuk menyingkap *al-maqāṣid al-syar'iyyah* yang teraktualisasi di dalamnya. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya membahas kedudukan *syar'u man qablana* secara teoritik, tetapi membawanya ke tingkat operasional pada satu kasus ayat tertentu dan menunjukkan bagaimana kisah Qur'ani dapat

---

<sup>32</sup> Abdul Rahman bin Abdullah Al-Darwish, *al-Syarā'i' al-Sābiqah wa Madā Hujjiyatihā fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Disertasi doktoral pada Fakultas Syariah dan Hukum Universitas al-Azhar Kairo, 1410 H.

menjadi sumber penarikan hukum dalam konteks fikih *aḥwāl syakhṣiyyah* secara spesifik.<sup>33</sup>

Artikel Imam Yazid bertema *Tafsir Ayat Aḥkām tentang Syar'u Man Qablanā dan Kehujahannya*, dan menyimpulkan bahwa *syar'u man qablana* dalam masalah akidah tidak dibatalkan selama tidak bertentangan dengan aqidah Islam, sedangkan syariat sebelum Islam yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak menjadi syariat bagi umat ini kecuali ada dalil yang menetapkannya. Karena itu, persoalan *syar'u man qablana* secara metodologis tidak perlu menimbulkan sengketa tajam, sebab setiap ketetapan yang Allah ceritakan dari umat terdahulu selalu disertai indikasi apakah ia khusus atau universal. Adapun disertasi ini tidak membahas *syar'u man qablana* pada level prinsip umum sebagaimana artikel tersebut, tetapi bergerak lebih fokus dan lebih aplikatif, yaitu langsung meneliti QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 untuk menemukan model *istibāt al-aḥkām* pada konteks fikih *aḥwāl syakhṣiyyah*. Dengan demikian penelitian ini menawarkan novelty bukan hanya mendiskusikan validitas *syar'u man qablana*, tetapi membuktikan relevansinya secara konkret dalam penerapan hukum melalui satu kasus ayat tertentu dari kisah al-Qur'an.<sup>34</sup>

Sejauh penelusuran penulis, belum ditemukan penelitian yang secara khusus mengkaji Tafsir *Aḥkām* dalam kisah-kisah Al-Qur'an dengan fokus penemuan hukum *aḥwāl syakhṣiyyah* pada QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28. Karena itu, penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut.

### 1.7. Kerangka Teori - RANIRY

Penelitian ini berpijak pada kerangka teoritis yang memadukan pendekatan historis, normativitas kisah Al-Qur'an, konsep *aḥwāl syakhṣiyyah*, teori penemuan hukum Islam, serta

---

<sup>33</sup> Masduki, "Syariat sebelum Nabi Muhammad (Syar'u Man Qablana) sebagai Dalil Hukum Syara", *Al-Ahkam*, Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2009.

<sup>34</sup> Imam Yazid, "Tafsir Ayat Ahkam Tentang Syar'u Man Qablana dan Kehujahannya Sebagai Dalil Hukum", *Jurnal Al-Ushrah: Jurnal Al Ahwal As Syakhṣiyyah* 5 No. 1 (2017).

*syar'u man qablana*. Kerangka teori ini digunakan untuk menegaskan bahwa kisah Al-Qur'an, khususnya kisah Nabi Musa As dalam Surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28 memiliki legitimasi normatif sebagai sumber penemuan hukum Islam, terutama dalam ranah *aḥwāl syakhṣiyyah*.

#### **a. Normativitas Kisah Al-Qur'an**

Al-Qur'an berfungsi sebagai *hudan* (petunjuk) bagi manusia, tidak hanya dalam aspek teologis dan spiritual, tetapi juga dalam pembentukan nilai moral dan norma hukum. Fungsi *hudan* ini bekerja melalui struktur bahasa, gaya penyampaian, serta kisah-kisah yang disajikan Al-Qur'an, yang tidak sekadar bersifat informatif atau historis, melainkan normatif dan edukatif. Oleh karena itu, kisah Al-Qur'an harus dipahami sebagai medium wahyu yang mengandung potensi hukum dan pedoman sosial.

Agar Al-Qur'an benar-benar berfungsi sebagai *hudan*, ia harus dipahami dengan metodologi yang tepat. Tradisi tafsir dan penelitian hukum Islam menekankan pentingnya pemahaman yang sistematis dan analisis bahasa dan tujuan-tujuan syariat. Melalui proses inilah petunjuk normatif Al-Qur'an dapat diaktualkan menjadi pedoman hukum dan sosial yang aplikatif, termasuk melalui penggalan nilai dari kisah-kisah Al-Qur'an yang menyimpan prinsip-prinsip normatif bagi kehidupan manusia.

Al-Qur'an tidak hanya berisi ajaran akidah, ibadah, dan akhlak, tetapi juga menghadirkan kisah-kisah para nabi, umat terdahulu, dan peristiwa penting yang mengandung pesan universal. Kisah-kisah ini pada dasarnya memiliki fungsi edukatif, moral, dan spiritual. Namun, selain fungsi tersebut, terdapat dimensi normatif yang berpotensi menjadi sumber hukum Islam.

Ibnu al-'Arabi dalam *Aḥkām al-Qur'ān* menegaskan bahwa kisah dalam Al-Qur'an tidak hanya sebatas narasi historis atau pengingat moral. Menurutnya, ketika ayat kisah berisi peringatan dan i'tibar, maka fungsi utamanya adalah sebagai pelajaran dan nasihat. Namun, apabila kisah tersebut mengandung muatan hukum,

maka ayat tersebut dimaksudkan untuk diamalkan dan dijadikan pedoman hidup.

وإن الله تعالى أخبرنا عن قصص النبيين، فما كان آيات الازدجار وذكر الاعتبار ففائدته الوعظ، وما كان من آيات الأحكام فالمراد به الامثال له والاعتداء به.<sup>35</sup>

“Sesungguhnya Allah Swt menceritakan tentang kisah para nabi, apabila ayat-ayatnya berupa peringatan dan i’tibar maka faidahnya sebagai nasehat. Sedangkan ayat-ayat kisah yang bermuatan hukum, maka tujuannya untuk diikuti dan diamalkan.”

Pernyataan Ibnu al-‘Arabi tersebut mempertegas bahwa kisah Qur’ani memiliki dua dimensi utama yaitu dimensi moral-spiritual yang berfungsi sebagai media edukasi, dan dimensi normatif-hukum yang dapat dijadikan dasar bagi penetapan hukum Islam. Dengan demikian, kisah Qur’ani memiliki peran ganda dalam pembentukan kepribadian dan tata aturan umat.

Dalam kerangka yang sama, al-Zarkasyi dalam *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* menyatakan bahwa ayat-ayat kisah, perumpamaan, dan sejenisnya dapat menjadi sumber penemuan hukum. Ia menegaskan bahwa dari kisah-kisah tersebut, para ulama dapat menggali banyak prinsip hukum yang relevan untuk kehidupan manusia.

إن آيات القصص والأمثال وغيرها يستنبط منها كثير من الأحكام.<sup>36</sup>

“Ayat-ayat dalam kisah-kisah, perumpamaan, dan lainnya dapat diambil banyak hukum darinya.”

Pandangan al-Zarkasyi ini memperluas horizon tafsir hukum. Jika tafsir *aḥkām* selama ini cenderung fokus pada ayat-ayat hukum yang eksplisit, maka melalui pendekatan kisah Qur’ani, cakupan tafsir hukum semakin luas. Dengan demikian, ayat-ayat kisah yang

---

<sup>35</sup> Abū Bakr bin al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H, 2003 M), jld. I, hlm. 39.

<sup>36</sup> Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*...jld. II, hlm. 3.

sebelumnya hanya dipandang sebagai narasi moral, kini dapat diposisikan sebagai sumber normatif.

Contoh konkret pemahaman ini dapat dilihat pada kisah Nabi Musa As dengan Nabi Syu'aib As dalam Surah al-Qaṣaṣ. Kisah ini tidak hanya menggambarkan peristiwa sejarah, tetapi juga memuat prinsip hukum keluarga, seperti kesepakatan pernikahan, mahar, serta komitmen tanggung jawab. Hal ini menunjukkan bahwa kisah Qur'ani dapat menjadi dasar hukum keluarga Islam.

Contoh lainnya adalah kisah Nabi Yusuf As yang memuat nilai keadilan, amanah, dan tata kelola pemerintahan. Para ulama menafsirkan kisah ini sebagai dasar bagi prinsip manajemen publik, transparansi kekuasaan, dan integritas moral dalam kepemimpinan. Dengan demikian, kisah Qur'ani tidak hanya menyentuh ranah spiritual, tetapi juga memiliki signifikansi dalam ranah sosial-politik dan hukum.

Dari perspektif metodologi hukum Islam, pendekatan Ibnu al-'Arabi dan al-Zarkasyi mengajarkan bahwa *istinbāt* hukum tidak terbatas pada teks normatif yang eksplisit, tetapi juga dapat bersumber dari narasi kisah. Hal ini menuntut kemampuan hermeneutis yang komprehensif, yaitu membaca teks secara tekstual, kontekstual, dan intertekstual.

Relevansi teori ini menjadi semakin penting dalam konteks kekinian, di mana hukum Islam dituntut untuk menghadirkan solusi atas problem sosial modern. Kisah Qur'ani yang sarat dengan nilai universal dapat menjadi sumber inspirasi hukum yang adaptif dan aplikatif, tanpa melepaskan diri dari fondasi wahyu. Dengan demikian, hukum Islam dapat menjawab tantangan zaman sekaligus tetap berakar pada sumber aslinya.

Dengan mengacu pada pemikiran Ibnu al-'Arabi dan al-Zarkasyi, kerangka teori ini menegaskan bahwa kisah Qur'ani merupakan sumber pengetahuan yang multidimensi. Selain sebagai sarana pendidikan moral, kisah Qur'ani juga merupakan sumber hukum yang sah untuk *istinbāt al-ahkām*. Oleh karena itu, tafsir *ahkām* yang berbasis kisah Qur'ani berpotensi memperkaya

khazanah hukum Islam dan menjadikannya lebih relevan dalam kehidupan nyata.

Berbagai pandangan ulama mengenai klasifikasi ayat *aḥkām* menunjukkan adanya potensi ayat-ayat kisah untuk dimasukkan ke dalam kategori ayat hukum dengan pendekatan *syar'u man qablana*. Perbedaan dalam menentukan jumlah ayat hukum ini dipengaruhi oleh dua faktor utama:

Pertama, perbedaan dalam memahami konsep hukum fiqh. Ulama yang mendefinisikan ayat hukum sebagai mencakup seluruh perintah dan larangan dalam Al-Qur'an akan memasukkan ayat-ayat kisah dan perumpamaan sebagai bagian dari ayat hukum. Hal ini karena ayat-ayat tersebut mengandung nilai normatif yang dapat dijadikan pedoman dalam hukum Islam. Sebaliknya, ulama yang membatasi ayat hukum hanya pada ayat-ayat yang secara eksplisit menetapkan hukum fiqh akan mengecualikan ayat-ayat kisah, sehingga ruang lingkup ayat hukum menjadi lebih sempit.

Kedua, faktor perkembangan zaman serta perbedaan mazhab dan metode *istinbāt* hukum turut memengaruhi cakupan ayat hukum. Berbagai pandangan dalam fiqh, ushul fiqh, dan teori hukum Islam menyebabkan perbedaan dalam mengidentifikasi ayat-ayat yang memiliki implikasi hukum. Dalam praktiknya, banyak ayat yang awalnya dianggap hanya sebagai kisah kemudian dikaji oleh fuqaha dan diinterpretasikan sebagai bagian dari ayat hukum. Sebagai contoh, firman Allah Swt dalam kisah Nabi Syu'aib As dengan Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23-28 telah dijadikan sebagai rujukan hukum dalam permasalahan akad kerja dan perwalian dalam pernikahan. Oleh karena itu, pendekatan yang lebih luas dalam memahami ayat hukum dapat mengakomodasi ayat-ayat kisah sebagai sumber hukum Islam.

Pembahasan mengenai jumlah ayat hukum sering kali muncul ketika membahas syarat-syarat seorang mujtahid. Salah satu yang disebutkan oleh al-Ghazali dalam *al-Mustashfa* adalah: "Tidak

diwajibkan untuk mengetahui seluruh isi kitab, melainkan hanya yang berkaitan dengan hukum-hukum, yaitu sekitar 500 ayat.<sup>37</sup>

Sementara itu, Shiddiq bin Hasan al-Qunūjī berpendapat bahwa yang mengatakan lima ratus ayat itu tidak sah, namun jumlah yang benar adalah dua ratus ayat atau sekitar itu.<sup>38</sup> Sedangkan Ahmad Amin berpendapat bahwa jumlahnya 200 ayat dengan alasannya bahwa ayat-ayat hukum ini, atau yang disebut oleh para fuqaha' sebagai ayat-ayat *ahkām*, tidak banyak dalam Al-Qur'an, dalam Al-Qur'an ada sekitar 6000 ayat, namun yang berkaitan dengan hukum hanya sekitar 200, bahkan beberapa ayat yang dianggap sebagai ayat hukum oleh para fuqaha' tidak dianggap demikian.<sup>39</sup>

Di sisi lain, ada juga pendapat dari sebagian ulama yang berpendapat bahwa jumlah ayat-ayat *ahkām* tidak dapat dibatasi dengan jumlah tertentu. Di antaranya adalah al-Syawkani yang mengatakan klaim untuk membatasi jumlah ini hanya berdasarkan penampilan semata, karena dapat dipastikan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat lebih banyak ayat yang dapat diambil hukum-hukumnya. Bahkan, siapa pun yang memiliki pemahaman yang benar dan tafakur yang sempurna dapat mengeluarkan hukum dari ayat-ayat yang berbicara tentang kisah dan perumpamaan. Mungkin yang dimaksud adalah ayat-ayat yang secara langsung menunjukkan hukum, bukan melalui pemahaman yang terkandung atau yang tersirat.<sup>40</sup>

Hal yang sama ditegaskan oleh al-'Izz ibn Abd al-Salam yang menyatakan sebagian besar ayat-ayat Al-Qur'an tidak terlepas dari hukum yang mencakup akhlak yang baik dan budi pekerti yang

---

<sup>37</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Mustasfā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993), hlm. 342.

<sup>38</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khānujī, *Na'il al-Marām min Tafsīr Āyāt al-Ahkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), hlm. 9.

<sup>39</sup> Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.), hlm. 228.

<sup>40</sup> Al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl* (Riyad: Dār al-Faḍīlah, t.t.), jld. II, hlm. 1028.

mulia. Allah Swt hanya memberikan perumpamaan sebagai pengingat dan nasihat. Apa pun yang mencakup perbedaan dalam pahala, atau penghapusan amal, atau pujian dan celaan, atau yang serupa dengan itu, maka itu menunjukkan hukum.

Memang benar bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an pada dasarnya bertujuan untuk memberikan pelajaran dan dorongan moral, namun hal itu tidak menafikan keberadaan implikasi hukum di dalamnya. Setiap ayat yang menyinggung ancaman azab atau celaan terhadap suatu perbuatan dapat dipahami sebagai indikasi pengharaman perbuatan tersebut. Sebaliknya, ayat yang mengandung pujian atau janji pahala atas suatu perbuatan menjadi dasar tuntutan syar'i untuk melakukannya, baik dalam bentuk kewajiban maupun anjuran.

Selain itu, ayat-ayat yang menguraikan sifat-sifat Allah Swt. serta memuat sanjungan kepada-Nya juga mengandung pesan normatif, yaitu perintah untuk mengagungkan segala sesuatu yang diagungkan Allah dan mengekspresikan pujian sebagaimana yang Dia tetapkan. Dengan demikian, hampir tidak ada ayat dalam Al-Qur'an yang benar-benar kosong dari muatan hukum. Oleh sebab itu, pembatasan ayat hukum hanya pada jumlah tertentu, seperti lima ratus ayat, dianggap sebagai pandangan yang kurang tepat, karena reduksi tersebut tidak sejalan dengan keluasan *istinbāt* hukum dari teks Al-Qur'an.<sup>41</sup>

Dari pandangan inilah menunjukkan bahwa ayat-ayat kisah dapat dimasukkan dalam kategori ayat hukum karena sifatnya yang pasti terjadi dan valid sehingga dapat diambil *'ibrah* berupa *Istinbāt* hukum dalam koridor *syar'u man qablana* Allah berfirman:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتًا لِّكُلِّ شَيْءٍ

“Dan Kami turunkan kepadamu Kitab (Al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu.” (QS. An-Nahl: 89).

---

<sup>41</sup> Abū al-‘Abbās Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Mālikī al-Syuhrah bi al-Qarāfi (w. 684 H), *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl* (Kairo: Syarikat al-Tibā‘ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1393 H/1973 M), hlm. 437.

Sahabat Ibnu Mas‘ud menyatakan makna كل شيء disini mengandung penjelasan tentang seluruh ilmu dan segala hal yang dibutuhkan manusia. Sementara itu, menurut Mujahid, cakupan Al-Qur’an terbatas pada hal-hal yang halal dan haram. Namun, pendapat Ibnu Mas‘ud lebih luas, karena Al-Qur’an tidak hanya membahas hukum-hukum halal dan haram, tetapi juga mencakup ilmu-ilmu bermanfaat, baik tentang peristiwa masa lalu maupun kejadian yang akan datang. Selain itu, Al-Qur’an memberikan bimbingan dalam kehidupan dunia dan akhirat, serta menjadi petunjuk bagi hati, rahmat, dan kabar gembira bagi umat Islam.<sup>42</sup> Imam Syafi‘i mengatakan bahwa tidak ada satu pun permasalahan yang menimpa seseorang dari kalangan umat Islam, kecuali dalam Kitab Allah terdapat petunjuk sebagai jalan hidayah untuk mengatasinya.<sup>43</sup>

#### **b. *Aḥwāl Syakhṣiyyah***

*Aḥwāl syakhṣiyyah* merupakan istilah yang berkembang dalam kajian fikih modern dan dapat dikatakan sebagai konsep yang relatif baru. Istilah ini muncul sebagai alternatif dari *munākahāt*, yang sebelumnya digunakan dalam literatur fikih klasik karena cakupan pembahasannya yang hampir serupa. Dalam struktur fikih klasik, hukum Islam dikategorikan ke dalam empat bagian utama, yaitu *rub‘ al-‘ibādāt* (ibadah), *rub‘ al-mu‘āmalāt* (muamalah), *rub‘ al-munākahāt* (hukum keluarga), dan *rub‘ al-jināyāt* (pidana).

Seiring dengan interaksi antara peradaban Islam dan Barat, terutama sejak paruh kedua abad ke-19, muncul perubahan dalam klasifikasi hukum Islam. Salah satu bentuk transformasi tersebut adalah pengadopsian istilah *aḥwāl syakhṣiyyah*, yang dianggap lebih komprehensif dibandingkan konsep *munākahāt* dalam sistematika fikih klasik. Dalam fikih kontemporer, hukum Islam diklasifikasikan

---

<sup>42</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H), jld. IV, hlm. 510.

<sup>43</sup> Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah*, (Kairo: Maktabah al-Ḥalabī, 1940), jld. I, hlm. 20.

menjadi beberapa kategori utama, yaitu *al-aḥwāl at-ta'abbudiyyah* (hukum ibadah), *aḥwāl syakhṣiyyah* (hukum keluarga dan personal), *al-aḥwāl al-māliyyah wa al-māddiyyah* (hukum ekonomi dan keuangan), *al-aḥwāl al-madaniyyah* (hukum perdata), *al-aḥwāl al-jinā'iyah* (hukum pidana), dan *al-aḥwāl al-siyāsiyyah* (hukum politik). Perubahan ini mencerminkan adaptasi hukum Islam terhadap dinamika sosial dan budaya yang berkembang di era modern.<sup>44</sup>

Secara etimologis, *aḥwāl syakhṣiyyah* berarti segala sesuatu yang berkaitan dengan individu atau kepribadian seseorang. Dalam konteks hukum, istilah ini memiliki makna yang sejalan dengan konsep *personal law* dalam bahasa Inggris dan *personenrecht* dalam bahasa Belanda. Kedua istilah dalam sistem hukum Barat ini mencakup aspek kewenangan hukum (*rechtsbevoegdheid*) dan kewenangan bertindak (*handelingsbevoegdheid*).

Dalam kajian hukum Islam, *aḥwāl syakhṣiyyah* tidak hanya mencakup aspek *ahliyyah al-wujūb* (kewenangan hukum) dan *ahliyyah al-adā'* (kewenangan bertindak), tetapi juga meliputi hukum keluarga (*familierecht*), hukum waris (*erfrecht*), serta hukum benda (*vermogensrecht*) tertentu, seperti hibah dan wakaf. Oleh karena itu, Taher Mahmood mengkategorikan *aḥwāl syakhṣiyyah* sebagai Muslim Personal Law karena selain berbasis pada ajaran Islam, cakupannya juga lebih luas dibandingkan dengan Personal Law dalam tradisi hukum Barat.<sup>45</sup>

Tokoh pertama yang menjadikan *aḥwāl syakhṣiyyah* sebagai disiplin kajian mandiri serta mengkodifikasikannya dalam sebuah karya ilmiah adalah Muhammad Qadri Pasha, seorang pakar hukum Islam asal Mesir. Karyanya yang berjudul *al-Aḥkām al-Syar'iyah fī aḥwāl syakhṣiyyah* mengulas berbagai aspek hukum yang berkaitan

---

<sup>44</sup> Abdul Aziz Dahlan, dkk. (ed), *Ensiklopaedi Hukum Islam*, entri "Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah" (Jakarta: Ichisar Baru van Hoeve, 1997), hlm. 56.

<sup>45</sup> Taher Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1997), hlm. 3. Taher Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (Bombay: N.V. Tripathi, 1972), hlm. 2.

dengan status pribadi, seperti ahliyyah (kewenangan hukum dan bertindak), pernikahan, perceraian, waris, wasiat, dan hibah.<sup>46</sup>

Dalam konteks hukum Islam, *aḥwāl syakhṣiyyah* mencakup regulasi mengenai hak dan kewajiban individu sebagai subjek hukum, yang terdiri atas *ahliyyah al-wujūb* (kelayakan untuk memperoleh hak dan menanggung kewajiban) serta *ahliyyah al-adā'* (kelayakan untuk melakukan tindakan hukum). Ruang lingkup pembahasannya meliputi hukum pernikahan, termasuk khitbah (lamaran) sebagai tahap pra-nikah, tanggung jawab suami sebagai kepala keluarga, perceraian beserta implikasinya seperti hak asuh anak dan masa tunggu pasca perceraian (*'iddah*), serta ketentuan mengenai rujuk atau rekonsiliasi pernikahan setelah perceraian.

Selain itu, *aḥwāl syakhṣiyyah* juga mengatur hukum waris, wasiat, hibah, dan wakaf. Hukum waris dikategorikan dalam *aḥwāl syakhṣiyyah* karena mekanisme pewarisan merupakan konsekuensi hukum dari hubungan kekerabatan yang terbentuk melalui pernikahan. Berdasarkan cakupan *aḥwāl syakhṣiyyah* yang telah diuraikan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa aspek hukum keluarga memiliki peranan yang dominan dalam kajian ini kisah Nabi Musa As ini.

Dalam penelitian ini, *aḥwāl syakhṣiyyah* digunakan sebagai kerangka hukum untuk menganalisis kandungan normatif dalam kisah Nabi Musa As, dengan pembatasan pada aspek-aspek yang relevan dengan Surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28, seperti relasi pra-nikah, tanggung jawab kerja, perwalian, dan kesepakatan pernikahan. Dengan demikian, konsep *aḥwāl syakhṣiyyah* berfungsi sebagai kategori analitis untuk mengidentifikasi dan mengklasifikasikan hasil *istinbāḥ* hukum dari ayat-ayat kisah yang diteliti.

### **c. Penemuan Hukum Islam**

Hukum pada dasarnya berfungsi untuk melindungi kepentingan manusia dan mengatur kehidupan sosial agar tercipta keadilan serta ketertiban. Dalam sistem hukum positif, peraturan

---

<sup>46</sup> Abdul Aziz Dahlan, dkk. (ed), *Ensiklopaedi Hukum Islam...* hlm. 56.

perundang-undangan umumnya disertai dengan penjelasan resmi guna memperjelas maksud, ruang lingkup, dan tujuan pengaturannya.<sup>47</sup>

Namun demikian, realitas kehidupan manusia yang sangat luas, kompleks, dan terus berkembang menjadikan hukum tertulis tidak mungkin mampu mengakomodasi seluruh persoalan secara lengkap dan rinci. Keterbatasan manusia sebagai perumus hukum menyebabkan produk hukum bersifat tidak sempurna, sementara undang-undang pada dasarnya memiliki karakter statis, sedangkan masyarakat bersifat dinamis. Kondisi ini melahirkan kekosongan hukum (*rechtsvacuum*) yang menuntut adanya upaya penemuan hukum.<sup>48</sup>

Dalam konteks tersebut, hakim memiliki peran strategis dalam menemukan dan menetapkan hukum yang tepat untuk menyelesaikan perkara konkret. Ketika peraturan perundang-undangan tidak jelas, tidak lengkap, atau bahkan tidak mengatur suatu persoalan, hakim tidak boleh menolak perkara, melainkan wajib menggali dan menemukan hukumnya. Upaya ini dilakukan dengan merujuk tidak hanya pada undang-undang, tetapi juga pada sumber hukum lain seperti yurisprudensi, doktrin, kebiasaan, serta hukum tidak tertulis. Dengan demikian, hukum benar-benar menemukan eksistensinya melalui putusan hakim dalam kasus konkret.<sup>49</sup>

Konsep penemuan hukum juga dikenal secara kuat dalam sistem hukum Islam. Dalam terminologi Islam, penemuan hukum identik dengan *ijtihad*, yaitu upaya sungguh-sungguh yang dilakukan oleh seorang mujtahid untuk menetapkan hukum syara' berdasarkan dalil-dalil syar'i yang terperinci. Para ulama ushul fikih

---

<sup>47</sup> Sudikno Mertokusumo dan A. Pitlo, *Bab-bab tentang Penemuan Hukum...* hlm. 12.

<sup>48</sup> Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum...* hlm. 37. Andi Zainal Abidin, *Asas-Asas Hukum Pidana Bagian pertama*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1984), hlm. 33.

<sup>49</sup> Achmad Ali, *Keterpurukan Hukum di Indonesia Penyebab dan Solusinya*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005), hlm. 8.

menjelaskan bahwa ijtihad dilakukan pada dua wilayah utama, yaitu: pertama, persoalan yang tidak memiliki nash secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah; dan kedua, persoalan yang memiliki nash, tetapi dalalah (petunjuk hukumnya) bersifat zhanni atau tidak pasti. Pada wilayah inilah ijtihad berperan sebagai mekanisme penemuan hukum.

Dalam praktiknya, ijtihad dilakukan dengan menggunakan berbagai metode *istinbāt*, antara lain *qiyās*, *istihsān*, *istishāb*, *'urf*, serta *maṣlaḥah mursalah*, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat.<sup>50</sup> Oleh karena itu, ijtihad tidak hanya berfungsi sebagai instrumen metodologis dalam menggali hukum, tetapi juga sebagai sarana menjaga fleksibilitas dan relevansi hukum Islam dalam menghadapi perubahan zaman.

Adapun sandaran diperbolehkannya melakukan ijtihad berdasar untuk mencari titik temu dalam setiap putusan berlandaskan pada Surat al-Hasyr ayat 2:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

“Maka, ambillah pelajaran (dari kejadian itu), wahai orang-orang yang mempunyai penglihatan (mata hati).”

Ayat dalam Al-Qur'an yang mendukung konsep ijtihad menjadi dasar bagi praktik penemuan hukum dalam Islam, terutama ketika suatu permasalahan hukum tidak secara eksplisit diatur dalam Al-Qur'an maupun As-Sunnah. Ijtihad tidak hanya menjadi domain para *fuqaha* (ahli fikih) atau *ushuliyyin* (ahli ushul fikih), tetapi juga dapat dilakukan oleh hakim dalam lingkup peradilan.

Seorang hakim yang menghadapi perkara yang kompleks dan memerlukan analisis mendalam memiliki kewenangan untuk melakukan ijtihad guna menetapkan putusan yang sesuai dengan prinsip keadilan dan hukum Islam. Dalam konteks peradilan, praktik

---

<sup>50</sup> Hasanuddin AF, dkk, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Ciputat: UIN Jakarta Press, 2003), hlm. 148-149.

ini dikenal sebagai penemuan hukum, di mana hakim berperan dalam menggali, menafsirkan, dan menerapkan norma hukum yang paling relevan untuk menyelesaikan suatu sengketa berdasarkan dalil-dalil syar'i.<sup>51</sup>

Dalam kehidupan manusia, terdapat beragam aktivitas yang begitu luas dan kompleks sehingga mustahil untuk sepenuhnya diakomodasi dalam suatu peraturan perundang-undangan secara lengkap dan jelas. Oleh karena itu, tidak ada peraturan perundang-undangan yang dapat bersifat sempurna dan mencakup segala aspek secara mutlak. Ketidakterlengkapan dan ketidakjelasan dalam hukum menuntut adanya upaya pencarian dan penemuan hukum (*rechtsvinding*).<sup>52</sup>

Hukum sering kali diartikan sebagai keputusan pengadilan, yang menyoroti peran serta tanggung jawab hakim dalam menemukan dan menentukan hukum yang berlaku. Dalam konteks ini, hakim dapat dianggap sebagai salah satu aktor dalam pembentukan hukum.<sup>53</sup> Karena undang-undang yang ada tidak selalu lengkap, maka hakim memiliki kewajiban untuk mencari dan menetapkan ketentuan hukum yang relevan dengan perkara yang ditanganinya.

Sejalan dengan itu, pemikiran hukum modern juga menempatkan penemuan hukum sebagai bagian penting dari tugas hakim. Sudikno Mertokusumo mendefinisikan penemuan hukum sebagai proses pembentukan hukum oleh hakim atau aparat penegak hukum dalam menerapkan norma hukum terhadap peristiwa konkret.<sup>54</sup> Kewajiban untuk menemukan hukum menjadi semakin penting ketika suatu aturan hukum tidak hanya bersifat tidak jelas,

---

<sup>51</sup> Beni Ahmad Saebani, *Ilmu Ushul Fiqh* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008), hlm. 185.

<sup>52</sup> Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2014), hlm. 49.

<sup>53</sup> Yudha Bhakti Ardhiwisastra, *Penafsiran dan Kontruksi hukum* (Alumni, Bandung, 2000), hlm. 6.

<sup>54</sup> Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum Sebuah Pengantar...* hlm. 39.

tetapi bahkan tidak tersedia sama sekali. Dalam kondisi demikian, diperlukan suatu proses pembentukan hukum guna memberikan solusi yang kemudian dirumuskan dalam suatu putusan hakim sebagai bentuk penerapan hukum.<sup>55</sup>

Eksistensi penemuan hukum mendapat perhatian yang signifikan, mengingat perannya dalam menghasilkan putusan yang lebih dinamis dengan mengharmonisasikan antara aturan tertulis dan tidak tertulis. Rechtsvinding oleh hakim dapat diartikan sebagai upaya interpretatif atau ijtihad hakim dalam merumuskan putusan yang mengandung esensi dari tujuan hukum. Paul Scholten, sebagaimana dikutip oleh Achmad Ali, menyatakan bahwa penemuan hukum bukan sekadar penerapan peraturan terhadap suatu peristiwa, melainkan suatu proses di mana dalam keadaan tertentu, norma hukum harus diungkapkan melalui interpretasi.<sup>56</sup>

Dengan demikian, penemuan hukum dapat dipahami sebagai proses integral dalam sistem hukum, baik dalam tradisi hukum positif maupun hukum Islam. Hakim tidak hanya berperan sebagai corong undang-undang, tetapi juga sebagai penemu hukum yang bertanggung jawab mengharmonisasikan teks hukum dengan realitas sosial. Dalam kerangka hukum Islam, ijtihad menjadi sarana utama untuk menggali nilai-nilai normatif Al-Qur'an dan Sunnah agar tetap kontekstual dan aplikatif dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer, termasuk dalam bidang *ahwāl syakhsiyyah*.

#### **d. Syar'u Man Qablana<sup>57</sup>**

*Syar'u man qablana* adalah hukum-hukum syariat yang ditetapkan Allah Swt. kepada umat-umat terdahulu dan disampaikan kepada umat Islam melalui Al-Qur'an atau Sunnah Nabi Muhammad

---

<sup>55</sup> Pontang Moerad, B.M, *Penemuan Hukum Melalui Putusan Pengadilan...*hlm. 81.

<sup>56</sup> H.P. Panggabean, *Penerapan Teori Hukum Dalam Sistem Peradilan Indonesia* (Bandung: PT. Alumni, 2014), hlm. 217.

<sup>57</sup> 'Abd al-Karīm bin 'Alī bin Muḥammad al-Namlah, *al-Muhadhdhab fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1420 H/1999 M), jld. III, hlm. 973.

Saw, baik dalam bentuk kisah, berita, maupun ketentuan hukum, tanpa adanya pengingkaran dan tanpa dalil yang menunjukkan penghapusan (*naskh*). Dalam kerangka ushul fikih, hukum tersebut dapat diberlakukan bagi umat Islam selama tidak terdapat dalil yang secara tegas meniadakannya.<sup>58</sup>

Sebagian hukum yang diwajibkan kepada umat-umat terdahulu diteruskan kepada umat Nabi Muhammad Saw sebagai bagian dari syariat Islam, karena pada hakikatnya seluruh syariat bersumber dari Allah Swt. Para ulama berbeda pendapat mengenai status keberlakuan *syar'u man qablana*. Mayoritas ulama dari mazhab Hanafiyah, Malikiyah, dan sebagian Syafi'iyah, serta satu riwayat dari Imam Ahmad yang diikuti oleh mayoritas ulama Hanabilah, berpendapat bahwa *syar'u man qablana* merupakan hujjah dan berlaku bagi umat Islam selama tidak ada dalil yang menghapusnya.

Pendapat ini didasarkan pada sejumlah dalil, antara lain firman Allah Swt:

- 1) Nabi Muhammad Saw diperintahkan untuk mengikuti petunjuk para nabi sebelumnya.

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ

“Mereka itulah (para nabi) yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Maka, ikutilah petunjuk mereka..”(QS. Al-An'am: 90)

Allah memerintahkan Nabi Muhammad SAW untuk mengikuti petunjuk para nabi sebelumnya. Ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW wajib mengikuti syariat yang diberikan kepada nabi-nabi terdahulu, kecuali apabila ada dalil yang menghapusnya.

- 2) Semua Nabi yang diberikan kitab ber hukum dengan kitab yang diturunkan.

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَخْتُمُّ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا

---

<sup>58</sup> ‘Abd al-Karīm bin ‘Alī bin Muḥammad al-Namlah, *al-Muhadhdhab fi ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh...* hlm. 972.

“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Taurat. Di dalamnya ada petunjuk dan cahaya. Dengannya para nabi, yang berserah diri (kepada Allah).” (QS. Al-Maidah: 44).

Ayat ini menunjukkan bahwa nabi-nabi yang terdahulu juga memutuskan perkara dengan kitab-kitab yang diturunkan kepada mereka, dan karena Nabi Muhammad Saw adalah salah satu nabi, maka ia pun harus memutuskan perkara dengan hukum yang telah diturunkan kepada umat-umat terdahulu.

3) Syariat Nabi Muhammad Saw sejajar dengan syariat Nabi-nabi terdahulu

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا

“Dia (Allah) telah mensyariatkan bagi kamu agama yang Dia wasiatkan (juga) kepada Nuh,.” (QS. Asy-Syura: 13)

Ayat ini menunjukkan bahwa syariat Nabi Muhammad SAW sejajar dengan syariat nabi-nabi terdahulu, seperti Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa. Tidak ada perbedaan dalam pengambilan hukum dari syariat umat terdahulu.

4) Kewajiban berhukum dengan hukum Allah Swt

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

“Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir.” (QS. Al-Ma'idah: 44)

Dalam ayat ini, Allah menegaskan bahwa seseorang yang tidak memutuskan perkara dengan hukum yang diturunkan oleh Allah, ia keluar dari agama, yang berarti hukum yang diputuskan oleh nabi-nabi terdahulu adalah hukum yang Allah turunkan dan harus diikuti.

5) Perintah untuk mengikuti syari'at para Nabi sebelumnya

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ

“Kemudian, Kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad), “Ikutilah agama Ibrahim.” (QS. An-Nahl: 123)

Allah Swt memerintahkan Nabi Muhammad Saw untuk mengikuti agama Nabi Ibrahim As, yang berarti beliau harus mengikuti syariat yang diberikan kepada nabi-nabi terdahulu. Pendapat ini menyatakan bahwa syariat umat terdahulu tetap berlaku bagi umat sekarang selama tidak ada dalil yang menghapusnya. Oleh karena itu, hukum-hukum yang disampaikan dalam kitab-kitab terdahulu tetap menjadi bagian dari syariat umat sekarang, selama tidak ada teks yang menghapusnya.

6) Perintah yang sama seperti perintah kepada Nabi Musa As

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

“Maka tegakkanlah shalat untuk mengingat-Ku.” (QS. Tāhā: 14)

Ayat ini ditujukan kepada Nabi Musa As, dan jika Nabi Muhammad Saw tidak diperintahkan untuk mengikuti syariat yang berlaku pada Nabi Musa, maka tidak akan sah jika beliau menggunakan ayat ini sebagai dasar untuk memberikan petunjuk kepada umatnya. Sebagian ahli tafsir berpendapat bahwa barangsiapa yang tertidur dari shalat atau melupakan shalat, hendaklah ia mengerjakannya ketika teringat.

Dengan demikian, *syar'u man qablana* merupakan salah satu landasan metodologis yang sah dalam penemuan hukum Islam, khususnya dalam menggali hukum *ahwāl syakhṣiyyah* dari kisah Nabi Musa As dalam Al-Qur'an. Kisah-kisah tersebut tidak hanya bersifat historis-naratif, tetapi juga mengandung muatan normatif yang dapat dijadikan dasar *istinbāt* hukum bagi umat Islam sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip syariat Nabi Muhammad Saw.

## 1.8. Metodologi Penelitian

Berikut adalah penjelasan rinci tentang langkah-langkah atau metode yang penulis lakukan dalam penelitian :

## 1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Berdasarkan sumber data dan metode perolehannya, penelitian ini termasuk dalam penelitian kualitatif kepustakaan (*library research*), dengan menggunakan pendekatan historis-normatif.<sup>59</sup> Pendekatan ini digunakan untuk memahami ayat berdasarkan latar peristiwa dan kondisi sosial yang melingkupinya (historis), kemudian mengekstraksi kandungan hukum dan nilai normatif yang relevan untuk dijadikan pedoman (normatif). Pendekatan ini sejalan dengan fokus kajian tafsir *ahkām*, karena objek penelitian berupa ayat-ayat kisah dengan tujuan penemuan hukum Islam. QS. al-Qaṣaṣ ayat 23–28 bukanlah ayat hukum yang bersifat eksplisit, melainkan narasi historis yang merekam peristiwa masa lalu, namun di dalamnya terkandung nilai-nilai hukum yang bersifat normatif. Melalui pendekatan ini, kisah Al-Qur'an tidak dipahami semata sebagai cerita sejarah, tetapi sebagai teks yang memiliki daya normatif dan dapat dijadikan dasar dalam perumusan hukum Islam, sejalan dengan kerangka normativitas ayat kisah yang dikembangkan dalam penelitian ini.

Berdasarkan tujuan penelitian, studi ini tergolong dalam penelitian deskriptif<sup>60</sup>-analisis.<sup>61</sup> Penelitian ini tidak hanya bertujuan untuk mendeskripsikan objek kajian secara sistematis, tetapi juga menganalisis secara mendalam ayat-ayat kisah Nabi Musa As dalam

---

<sup>59</sup> Dalam kamus bahasa Inggris, historis dimaknai sebagai sejarah yang bermakna pengalaman umat manusia pada masa lampau. Secara terminologis, dipahami sebagai suatu disiplin ilmu yang mengkaji berbagai peristiwa atau fenomena dengan menekankan aspek waktu, tempat, objek, latar belakang, serta para pelaku yang terlibat di dalamnya. Lihat: Zuhairini, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2010), hlm. 1. Ali Anwar Yusuf, *Studi Islam Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), hlm. 56. Makiyyah, Zahrotul, et al. "Normativitas dan historitas dalam Islam." *Maliki Interdisciplinary Journal* 2.12 (2024): 1019-1031.

<sup>60</sup> Deskriptif adalah bersifat menggambarkan apa adanya. Lihat: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *KBBI...* hlm. 258.

<sup>61</sup> Analisis adalah penguraian suatu pokok atas berbagai bagiannya dan penelaahan bagian itu sendiri, serta hubungan antar bagian untuk mendapatkan pengertian yang tepat dan pemahaman arti keseluruhan, atau juga mengandung pengertian penjabaran sesudah dikaji sebaik-baiknya. Lihat: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *KBBI...* hlm. 43.

Surah al-Qaṣaṣ, khususnya ayat 23–28, yang memiliki keterkaitan dengan hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*. Selama ini, ayat-ayat kisah lebih banyak dikaji dari perspektif moral dan akhlak, sementara dimensi hukumnya relatif kurang mendapat perhatian. Oleh karena itu, penelitian ini berupaya menempatkan kisah Al-Qur'an sebagai sumber normatif yang potensial dalam penemuan dan pengembangan hukum Islam, khususnya dalam bidang hukum personal.

## 2. Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini dibagi menjadi dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer dalam penelitian ini berupa sumber-sumber utama tafsir Al-Qur'an, khususnya kitab-kitab tafsir ayat *aḥkām* yang memiliki otoritas ilmiah dan representatif lintas mazhab. Untuk menjaga fokus kajian serta menghindari bias analisis, penulis membatasi penggunaan data primer pada beberapa karya tafsir yang relevan, antara lain: *Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū Bakr ibn al-'Arabī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurtubī, *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Kiyā al-Harrāsī, serta *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhaylī. Buku-buku fiqh dan ushul fiqh. Kitab-kitab ini dipilih karena secara konsisten menaruh perhatian pada dimensi hukum ayat-ayat Al-Qur'an dan memberikan landasan metodologis yang kuat dalam proses *istinbāt* hukum.

Data sekunder diperoleh dari berbagai literatur pendukung yang relevan dengan tema penelitian, seperti buku *Qaṣaṣ al-Qur'ān wa Atsaruhu fī Istinbāt al-Aḥkām*, serta karya kontemporer seperti *Parenting dan Pembinaan Keluarga*. Selain itu, penulis juga merujuk pada jurnal ilmiah, makalah penelitian, dan karya akademik lain yang memberikan kerangka konseptual serta memperkaya analisis terhadap isu-isu hukum personal dalam Islam.

Dalam pengolahan dan analisis data, penelitian ini menggunakan pendekatan deduktif,<sup>62</sup> yaitu menurunkan prinsip-prinsip umum tafsir *aḥkām* dan kaidah *istinbāt* hukum Islam untuk kemudian diaplikasikan pada kasus-kasus khusus yang terdapat dalam kisah Nabi Musa As, khususnya pada surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mengidentifikasi, merumuskan, dan mengkontekstualisasikan nilai-nilai hukum *aḥwāl syakhṣiyyah* yang terkandung dalam ayat-ayat kisah tersebut secara sistematis dan argumentatif.

### 3. Objek Penelitian

Objek utama dalam penelitian ini adalah teks ayat-ayat kisah Nabi Musa As dalam Surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28 yang memiliki keterkaitan dengan aspek hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*, yaitu hukum-hukum Islam yang mengatur kehidupan keluarga, baik pada fase pra-akad nikah maupun pasca-akad. Ayat-ayat tersebut dikaji sebagai objek material penelitian, sementara perspektif tafsir *aḥkām* dan penemuan hukum Islam dijadikan sebagai objek formal kajian.

Dalam menganalisis ayat-ayat tersebut, penulis menelaah secara kritis pandangan para mufasir yang menaruh perhatian pada dimensi hukum, baik dari kalangan mufasir klasik maupun kontemporer. Analisis ini mencakup penafsiran terhadap makna lafaz, konteks kisah, serta implikasi normatif yang dikembangkan oleh para mufasir dalam mengekstraksi hukum-hukum *aḥwāl syakhṣiyyah* dari teks kisah Al-Qur'an.

Selanjutnya, penelitian ini juga mengkaji metode *istinbāt* hukum yang digunakan oleh mufasir klasik dan modern dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut. Kajian terhadap pola dan pendekatan *istinbāt* ini bertujuan untuk memperoleh pemahaman yang lebih

---

<sup>62</sup> Model deduktif atau deduksi, dimana teori masih menjadi alat penelitian ketika memilih dan menemukan masalah, membangun hipotesis dan melakukan pengamatan di lapangan sampai dengan menguji data. Model penggunaan teori inilah yang biasa dilakukan pada penelitian deskriptif kualitatif. Lihat : Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), hlm. 27.

komprehensif mengenai mekanisme penggalian hukum dari kisah Al-Qur'an. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan tidak hanya menghasilkan pemetaan pendapat ulama, tetapi juga merumuskan pendekatan metodologis yang relevan dalam menggali hukum Islam dari tafsir *aḥkām*, khususnya yang bersumber dari kisah Nabi Musa As dalam konteks hukum keluarga.

#### 4. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui studi dokumen (*documentation study*), mengingat penelitian ini bersifat kualitatif kepustakaan dan berfokus pada kajian teks keagamaan. Pendekatan ini relevan karena penelitian tafsir, khususnya tafsir *aḥkām*, secara metodologis menuntut penggalian, penelaahan, dan analisis terhadap sumber-sumber tertulis untuk memahami muatan hukum Islam secara mendalam dan sistematis.

Data utama dikumpulkan dengan cara menelusuri dan menginventarisasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kisah Nabi Musa As, khususnya yang termuat dalam Surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28 dan memiliki keterkaitan dengan aspek hukum *aḥwāl syakṣiyyah*. Ayat-ayat tersebut kemudian dikaji melalui berbagai kitab tafsir klasik dan kontemporer, terutama tafsir yang berorientasi pada ayat-ayat hukum (tafsir *aḥkām*), guna menelusuri pandangan para mufasir serta metode *istinbāt* hukum yang mereka gunakan. Secara operasional, langkah-langkah pengumpulan data dalam penelitian ini meliputi:

- a. Mengidentifikasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kisah Nabi Musa As dan memiliki relevansi dengan hukum *aḥwāl syakṣiyyah*.
- b. Menghimpun dan mengkaji penafsiran ayat-ayat tersebut dari kitab-kitab tafsir yang relevan, dengan fokus pada dimensi hukum dan argumentasi *istinbāt* yang dikembangkan oleh para mufasir.
- c. Mengumpulkan literatur pendukung yang relevan, seperti buku, artikel jurnal ilmiah, dan karya akademik lain yang membahas

tafsir *aḥkām*, hukum keluarga Islam, serta teori penemuan hukum Islam.

## 5. Teknik Analisis Data

Dalam Teknik analisis data dalam penelitian ini diarahkan untuk menggali dan merumuskan muatan hukum Islam yang terkandung dalam ayat-ayat kisah Nabi Musa As, khususnya dalam Surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28, melalui perspektif tafsir *aḥkām*. Analisis difokuskan pada kitab-kitab tafsir yang menaruh perhatian pada ayat-ayat hukum, baik dari kalangan mufasir klasik maupun kontemporer. Pemilihan sumber dilakukan secara selektif dengan mempertimbangkan otoritas keilmuan, relevansi metodologis, dan konsistensi pendekatan hukum yang digunakan.

Penulis menggunakan metode analisis konten sebagai teknik penelitian utama, yaitu suatu metode yang bertujuan untuk mengambil kesimpulan yang valid dengan memperhatikan dan mempelajari konteks data secara mendalam.<sup>63</sup>

Penting untuk dijelaskan bahwa tujuan analisis data dalam penelitian adalah menyempurnakan dan menyusutkan temuan agar menjadi data yang teratur, terstruktur, dan lebih bermakna.<sup>64</sup> Melalui analisis ini, penulis mengidentifikasi metode yang digunakan oleh para mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, dengan harapan dapat memahami perspektif mereka secara komprehensif.

Secara operasional, analisis data dilakukan melalui beberapa tahapan berikut:

- 1) Penulis mengidentifikasi hukum-hukum Islam yang terkandung dalam ayat-ayat kisah Nabi Musa As yang berkaitan dengan *aḥwāl syakṣiyyah*, seperti kriteria memilih pasangan hidup, peran wali, akad nikah, mahar dan saksi nikah. Identifikasi ini dilakukan berdasarkan penafsiran para mufasir terhadap teks ayat.

---

<sup>63</sup> Klaus Krippendorff, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, terj Farid Wajdi (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hlm 15.

<sup>64</sup> Marzuki, *Metodologi Riset* (Jakarta: FE-UI, 1989), hlm. 87.

- 2) Penulis menganalisis metode *istinbāt* hukum yang digunakan oleh para mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut. Analisis ini mencakup pendekatan kebahasaan, kontekstual, *qiyās*, serta pertimbangan maslahat yang digunakan dalam menarik kesimpulan hukum dari kisah Al-Qur'an.
- 3) Dalam kerangka tafsir tematik, penelitian ini mengacu pada metode yang dirumuskan oleh 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, dengan mengelompokkan data berdasarkan tema-tema hukum yang relevan dalam kisah Nabi Musa As.<sup>65</sup> Tema-tema tersebut dianalisis secara mendalam dalam konteks *aḥwāl syakṣiyyah* untuk melihat keterkaitan antar-ayat, koherensi makna, dan implikasi hukumnya.
- 4) Hasil analisis hukum kemudian dikontekstualisasikan dengan realitas kehidupan masyarakat Muslim kontemporer. Pada tahap ini, penulis mengaitkan temuan hukum dengan tujuan utama syariat Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*), khususnya perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, guna menilai relevansi dan kontribusi hukum tersebut dalam kehidupan keluarga.
- 5) Tahap akhir analisis ini kemudian dikontekstualisasikan dengan realitas kekinian, yaitu dengan menyusun hasil kajian secara sistematis guna merumuskan pola dan pendekatan historis yang tetap relevan dalam menggali hukum Islam dari kisah Al-Qur'an di tengah dinamika masyarakat modern. Sintesis ini diarahkan

---

<sup>65</sup> Langkah-langkah yang harus ditempuh dalam menggunakan metode tafsir *mauḍu'i* menurut al-Farmawī adalah, sebagai berikut: a. Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik). b. Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut. c. Menyusun runtutan ayat sesuai masa turunya, disertai dengan *asbāb al-nuzūl*-nya. d. Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing. e. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna. f. Melengkapi pembahasan dengan *hadith-hadith* yang relevan dengan pokok pembahasan. g. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama atau mengkompromikan antara yang „am (umum) dan yang khas (khusus), *mutlaq* dan *muqayyad*, atau yang pada akhirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara tanpa perbedaan. Lihat: Abdul Hayy al-Farmawī, *Metode Tafsir Mauḍhu'i*, Terj. Rosihon Anwar, (Bandung: Pustaka Setia, 2002), hlm. 51.

untuk menegaskan bahwa kisah Nabi Musa AS tidak hanya menghadirkan nilai moral yang bersifat universal, tetapi juga mengandung dimensi normatif yang kontekstual dan aplikatif, sehingga dapat dijadikan landasan dalam merumuskan hukum *ahwāl syakhṣiyyah* yang responsif terhadap kebutuhan zaman tanpa kehilangan pijakan pada prinsip-prinsip wahyu.

Seluruh proses penulisan dan analisis dalam disertasi ini disusun dengan mengikuti kaidah penulisan karya ilmiah dan merujuk pada buku Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi tahun 2019 Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh, guna memastikan konsistensi akademik dan keterpenuhan standar ilmiah.

### **1.9. Sistematika Pembahasan**

Sistematika pembahasan dalam disertasi ini disusun untuk memberikan gambaran yang sistematis dan terarah mengenai alur kajian, mulai dari landasan konseptual hingga analisis dan simpulan penelitian. Adapun sistematika penulisan disertasi ini adalah sebagai berikut:

Bab I merupakan pendahuluan yang menguraikan latar belakang masalah, rumusan dan batasan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori, metode penelitian, serta definisi operasional istilah yang digunakan dalam judul penelitian.

Bab II membahas landasan teoretis penelitian yang meliputi konsep tafsir *ahkām* dalam kisah-kisah Al-Qur'an, teori *ahwāl syakhṣiyyah*, konsep penemuan hukum Islam (ijtihad dan rechtsvinding), serta teori *syar'u man qablana* sebagai dasar normatif dalam penggalian hukum dari kisah umat terdahulu.

Bab III merupakan inti pembahasan disertasi yang memuat analisis terhadap ayat-ayat kisah Nabi Musa As dalam Surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28 yang berkaitan dengan *ahwāl syakhṣiyyah*. Bab ini diawali dengan penafsiran ayat-ayat terkait berdasarkan pandangan mufasir klasik dan kontemporer, dilanjutkan dengan analisis metode

*istinbāt* hukum yang digunakan. Selanjutnya dibahas aspek penemuan hukum Islam yang menegaskan keabsahan ayat-ayat kisah sebagai dalil hukum, serta kontekstualisasi temuan hukum tersebut dalam kehidupan keluarga muslim kontemporer.

Bab IV merupakan penutup yang berisi kesimpulan atas seluruh temuan penelitian, implikasi teoretis dan praktis dari hasil kajian, serta rekomendasi untuk penelitian lanjutan yang relevan dengan kajian tafsir *ahkām* dan hukum keluarga Islam.



## BAB II

### LANDASAN TEORETIS DAN EPISTEMOLOGIS TAFSIR *AHKĀM* DALAM FORMULASI HUKUM ISLAM

#### 2.1. Terminologi Tafsir *Ahkām*

Tafsir *ahkām* dibentuk dari dua kata yaitu tafsir dan hukum. Kata tafsir menurut bahasa mengikuti *wazan tafīl* berasal dari akar kata *al-fasr* yang berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak.<sup>1</sup> Asal kata tafsir yang terambil dari kata *fassara* mengandung makna kesungguhan membuka atau keberulang-ulangan melakukan upaya membuka, sehingga itu berarti kesungguhan dan berulang-ulangnya upaya untuk membuka apa yang tertutup/ menjelaskan apa yang *musykil* atau sulit dari makna teks tertentu. Jika dihubungkan dengan konteks Al-Qur'an maka tafsir dapat didefinisikan sebagai penjelasan tentang firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia.<sup>2</sup>

Adapun tafsir menurut istilah sebagaimana didefinisikan Abu Hayyan ialah Ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafaz-lafaz Qur'an, tentang petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya ketika tersusun serta hal-hal lain yang melengkapinya. Menurut al-Zarkasyi, tafsir adalah ilmu untuk memahami Kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum dan hikmahnya.<sup>3</sup>

Sedangkan kata *ahkām* merupakan kata plural dari *hukm* yang berarti putusan (*judgement, verdict, decision*), ketetapan (*provision*), perintah (*command*), pemerintahan (*government*),

---

<sup>1</sup> Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973), hlm. 323.

<sup>2</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 9.

<sup>3</sup> Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān...* jld. II, hlm. 174.

kekuasaan (*authority, power*), hukuman (*sentence*) dan makna-makna lainnya. Kata kerja yang terbentuk dari kata *hukm* ini yaitu *hakama, yahkumu* yang dapat berarti memutuskan, mengadili, menetapkan, menghukum, memerintahkan serta makna-makna lainnya. Asal usul kata *hakama* berarti mengendalikan dengan satu pengendalian.<sup>4</sup>

Bila seseorang dapat mengendalikan sebuah sampan dengan bijak (hikmah), ia dikatakan *hakama al-safinah*. Kata hikmah (kebijakan) juga berasal dari kata *hukm*. Hukum itu berhubungan dengan perintah yang bijak. Dengan demikian, hukum juga dapat berarti kebijakan atau policy. Sedangkan pengertian *hukm* yang lebih umum secara bahasa adalah bila memutuskan sesuatu dengan begitu atau begini, baik keputusan tersebut mengikat orang lain selain anda atau tidak mengikat.<sup>5</sup>

Berdasarkan pengertian tersebut, *tafsir aḥkām* dapat dipahami sebagai penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung perintah, larangan, dan ketetapan hukum, baik yang bersifat mengikat maupun tidak mengikat, sesuai dengan kemampuan dan metode penafsiran yang digunakan oleh mufasir. Istilah *tafsir aḥkām* atau *tafsir āyāt al-aḥkām* lebih banyak digunakan oleh para mufasir dibandingkan istilah *tafsir fiqh*, karena istilah "hukum" dinilai lebih inklusif dalam mencakup syariat, fiqh, dan hukum Islam secara umum.

Meskipun demikian, sebagian ulama tetap menggunakan istilah *tafsir fiqh*, sebagaimana dilakukan oleh Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, serta Muḥammad 'Alī al-Iyāzī dalam *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Perbedaan terminologi ini tidak menunjukkan perbedaan substansial, melainkan lebih pada preferensi metodologis dalam mengungkap dimensi hukum dalam Al-Qur'an.

---

<sup>4</sup> Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 126.

<sup>5</sup> Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'an*... hlm. 126.

Menariknya, para mufasir umumnya tidak memberikan definisi eksplisit tentang “ayat-ayat hukum”. Hal ini diduga karena makna ayat hukum dianggap sudah jelas melalui kebiasaan penggunaan (*‘urf al-Qur’ān*) dan pemahaman awal yang segera tertangkap (*tabādur*), sehingga tidak memerlukan pendefinisian khusus.<sup>6</sup> Namun, upaya pendefinisian tetap dilakukan oleh sebagian sarjana kontemporer. Muḥammad Fakīr al-Mubādī, misalnya, mendefinisikan ayat-ayat hukum sebagai ayat-ayat yang mengandung hukum *taḳlīfī*—seperti wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah—serta hukum *wad’ī*, seperti sah dan tidak sahnya suatu perbuatan.<sup>7</sup>

Dengan demikian, tafsir *aḥkām* menempati posisi strategis dalam studi Al-Qur’an karena menjadi jembatan antara teks wahyu dan formulasi hukum Islam. Melalui pendekatan ini, ayat-ayat Al-Qur’an, termasuk ayat-ayat kisah, dapat dikaji tidak hanya dari sisi naratif dan teologis, tetapi juga dari dimensi yuridis yang relevan dengan kehidupan umat Islam, khususnya dalam konteks *aḥwāl syakhṣiyyah*.

## 2.2. Perkembangan Tafsir Ayat *Aḥkām*<sup>8</sup>

Tafsir *aḥkām* memiliki posisi yang sangat penting dalam tradisi keilmuan Islam, karena ia berakar dari tafsir nabawi yang secara langsung merujuk pada penjelasan Rasulullah Saw. Nabi tidak hanya menyampaikan ayat-ayat hukum secara verbal kepada para sahabat, tetapi juga memperlihatkankannya melalui praktik nyata dalam kehidupan sehari-hari. Dengan cara itu, beliau memberikan penjelasan yang bersifat umum, sekaligus mempertegas batasan dan pengkhususan hukum tertentu. Misalnya, dalam hal ibadah shalat,

---

<sup>6</sup> Lilik Ummi Kultsum dan Abd. Moqsih Ghazali, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, (Ciputat: UIN Press, 2015), hlm. 11.

<sup>7</sup> Muhammad Fakir Mibadi, *Ayat-ayat Hukum dalam Pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah*, terj. Sirojudin (Jakarta: Nur Huda, 2014), hlm.12.

<sup>8</sup> Muḥammad Ḥusain al-Ḍhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), jld. I, hlm. 156.

Nabi bersabda, “Shalatlah sebagaimana kalian melihatku shalat”,<sup>9</sup> dan ketika berhaji beliau menegaskan, “Ambillah manasik haji kalian dariku.”<sup>10</sup> Pernyataan dan teladan tersebut menjadi wujud konkret penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur’an mengenai ibadah ritual.

Demikian pula, dalam persoalan zakat, Al-Qur’an menyajikannya dalam bentuk perintah umum, seperti firman Allah: “Dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat” (QS. al-Baqarah :110). Perintah ini kemudian diperinci melalui sunnah Nabi, sehingga makna dan ketentuannya menjadi lebih jelas. Ayat lain juga menekankan pentingnya zakat hasil pertanian, “Berikanlah haknya pada waktu memetik hasilnya” (QS. al-An‘ām: 141), serta kewajiban berinfak dari harta yang halal, “Wahai orang-orang yang beriman, infakkanlah sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untukmu” (QS. al-Baqarah: 267).

Interaksi antara teks Al-Qur’an dan penjelasan Nabi Saw menunjukkan bahwa tafsir *aḥkām* berkembang melalui dialektika wahyu dan sunnah, yang tidak hanya menjelaskan perintah secara normatif, tetapi juga menegaskan aspek aplikatifnya dalam kehidupan umat Islam.

Rasulullah Saw juga menjelaskan kepada para sahabatnya tentang zakat, besaran zakatnya, dan waktu-waktu pelaksanaannya, begitu juga dengan semua peraturan agama lainnya. Para sahabat bertanya kepada Rasulullah Saw tentang maksud dari ayat-ayat yang belum dipahami. Sahabat Umar bin Khattab berkata, "Aku bertanya kepada Rasulullah tentang *Kalalah* Beliau menjawab: “cukuplah

---

<sup>9</sup> Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī ibn Mūsā al-Khusrawjirdī al-Khurāsānī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/2003 M), jld. II, hlm. 486.

<sup>10</sup> Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī ibn Mūsā al-Khusrawjirdī al-Khurāsānī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. ke-3, 1424 H/2003 M), jld. V, hlm. 204.

bagimu mengenai hal itu ayat yang diturunkan pada musim panas, yaitu ayat terakhir dari surah an-Nisa".<sup>11</sup>

Kemudian, setelah wafatnya Rasulullah Saw, para sahabat mulai bersungguh-sungguh dalam memahami makna ayat-ayat hukum yang tidak mereka tanyakan kepada Rasulullah Saw. Ketika sahabat Abu Bakar ditanya mengenai makna *kalālah*, ia menjelaskan bahwa pendapat yang ia sampaikan bersifat ijtihadi, apabila benar maka bersumber dari Allah, dan apabila keliru maka berasal dari dirinya sendiri dan godaan setan. Menurut penjelasannya, *kalālah* adalah keadaan seseorang yang wafat tanpa meninggalkan ayah dan anak. Selanjutnya, ketika sahabat Umar ibn al-Khaṭṭāb menjabat sebagai khalifah, ia menyatakan keengganannya untuk menyelisih pendapat yang telah disampaikan oleh Abu Bakr tersebut, karena merasa malu kepada Allah apabila menolaknya.<sup>12</sup>

Setelah itu, para sahabat nabi terus berusaha memahami ayat-ayat hukum ini dan memahaminya secara mendalam. Sahabat Abdullah bin Mas'ud, sahabat Abdullah bin Umar, dan sahabat Abdullah bin Abbas muncul sebagai tokoh-tokoh utama di antara mereka. Mereka memberi dampak besar pada para murid mereka, sehingga muncul sekolah fikih Kufah (murid-murid sahabat Ibn Mas'ud), sekolah fikih Madinah (murid-murid sahabat Ibn Umar), dan sekolah fikih Makkah (murid-murid sahabat Ibn Abbas), terutama dalam tafsir ayat-ayat hukum.<sup>13</sup>

Perhatian para sahabat dan murid mereka dari kalangan Tabi'in terus berlanjut dalam tafsir ayat-ayat hukum, yang tidak melampaui tahap pengajaran dan fatwa, hingga datangnya Imam Muqatil bin Sulaiman Al-Khurasani (wafat tahun 150 H). Ia menjadi

---

<sup>11</sup> Mālik ibn Anas, *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1406 H/1985 M), jld. II, hlm. 515.

<sup>12</sup> Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd ibn Muḥammad ibn al-Farrā' al-Baghawī al-Shāfi'ī, *Syarḥ al-Sunnah*, (Damaskus–Beirut: al-Maktab al-Islāmī, cet. ke-2, 1403 H/1983 M), jld. VIII, hlm. 338.

<sup>13</sup> Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn 'Alī al-Khuḍayrī, *Tafsīr al-Tābi'in: 'Arḍ wa Dirāsah wa Muqāranah* (Riyadh: Dār al-Waṭan li al-Nashr, t.t), jld. II, hlm. 665.

yang pertama kali menulis buku khusus tentang tafsir ayat-ayat hukum Al-Qur'an, dengan menggunakan tafsir yang bersumber dari hadis dan terkadang menggunakan pendapatnya sendiri. Diantara ulama mujtahid yang menulis dalam bidang tafsir *ahkām* ini adalah Imam Yahya bin Zakariya bin Sulaiman Al-Qurashi Al-Kufi, seorang Imam Mujtahid (wafat tahun 203 H).<sup>14</sup>

Kemudian, beberapa Imam mazhab terkemuka dan murid-murid mereka mulai menulis dalam bidang ini, dan beberapa yang terkenal dalam menulis tafsir *ahkām* adalah Imam Abu Abdullah, Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i (wafat tahun 204 H). Ia menulis kitab tentang hukum-hukum Al-Qur'an.<sup>15</sup> Imam Abu Ja'far At-Thahawi (wafat tahun 321 H), yang mengikuti metode ahli hadis pada umumnya, tanpa memandang metode tarjih-nya.

Setelah itu, kebiasaan menulis terus berkembang; namun, para penulis berbeda dalam pendekatan mereka terhadap penjelasan dan kelompok atau metode yang mereka pilih, yang terkadang mendukung mazhab yang mereka anut, metode yang ditempuh dibangun atas prinsip-prinsip imam mazhab yang diikuti. Imam Al-Jashash dalam kitabnya yang terkenal (*Ahkām Al-Qur'an*) berupaya keras untuk mendukung mazhab Imam Abu Hanifah An-Nu'man bin Thabit (wafat tahun 150 H), bahkan dengan memberikan penafsiran yang jauh lebih mendalam dengan penerapan prinsip-prinsip dan aturan yang menjadi dasar mazhab Hanafiyyah.

Al-Kiya Al-Harrasi menyatakan bahwa tujuannya menulis adalah menjelaskan apa yang dikutip oleh Imam Asy-Syafi'i dalam mengatasi masalah-masalah yang samar, *dan saya juga menembakkannya dengan apa yang saya dapatkan dari jalannya,*

---

<sup>14</sup> Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 57, al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), jld. II hlm. 362.

<sup>15</sup> Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), jld. II, hlm. 3. Al-Bayhaqī, *Ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), jld. I, hlm. 20.

dan saya mengikuti contohnya.<sup>16</sup> Oleh karena itu, dia mengacu pada dua hal; tujuannya adalah untuk menjelaskan dalil-dalil Imam Syafi'i, serta menambahkan masalah-masalah lainnya yang sama dengan cara yang mendasar.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Al-Kiyā al-Harāsī al-Syāfi'ī, *Ahkām al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405 H), jld. II, hlm. 1.

<sup>17</sup> Mengkategorikan berbagai tafsir fiqhi merupakan tugas yang menantang karena memerlukan parameter tertentu dalam setiap proses klasifikasinya. Meskipun demikian, penelaahan terhadap kitab-kitab tafsir bercorak fiqhi ataupun kelompok tertentu dalam Islam memiliki peran strategis sebagai pintu masuk utama untuk memahami corak tafsir ahkam serta keterkaitannya dengan aliran pemikiran fiqhi yang melatarinya. Dalam hal ini, al-Dhahabī melakukan pengelompokan tafsir fiqhi berdasarkan afiliasi mazhab, yaitu: A. Tafsir Mazhab Ḥanafī. Dalam mazhab Ḥanafī, karya tafsir ahkam berkembang sejak periode awal dengan sejumlah karya penting. Di antaranya adalah *Ahkām al-Qur'ān* karya 'Alī ibn Ḥajar al-Sa'dī al-Azdī al-Ṭahāwī (w. 244 H), *Āyāt al-Ahkām* karya 'Alī ibn Mūsā (w. 350 H), serta *Ahkām al-Qur'ān* karya Aḥmad ibn Muḥammad al-Azdī al-Ṭahāwī al-Miṣrī (w. 370 H). Karya lain yang menonjol ialah *Syarḥ Ahkām al-Qur'ān* karya Aḥmad ibn Muḥammad al-Rāzī al-Jaṣṣās (w. 370 H) dan *Mukhtaṣar Ahkām al-Qur'ān* karya Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī al-Qayrawānī (w. 437 H). Pada periode berikutnya, muncul karya *Anwār al-Qur'ān fī Ahkām al-Qur'ān* oleh Muḥammad Kāfi ibn Ḥasan al-Basandī al-Iqḥṣārī (w. 1025 H) dan karya dengan judul yang sama oleh Muḥammad Shams al-Dīn al-Harawī al-Bukhārī (w. 1119 H), serta *Ahkām al-Qur'ān* karya Ismā'il Ḥaqqī (w. 1127 H). B. Tafsir Fiqhī Mazhab Mālikī. Tafsir ahkam dalam mazhab Mālikī juga menunjukkan perkembangan yang signifikan. Karya-karya yang tercatat antara lain *Ahkām al-Qur'ān* karya Aḥmad ibn Muḍal (w. 240 H) dan *Ahkām al-Qur'ān* karya Muḥammad ibn 'Abd Allāh yang dikenal sebagai Ibn Ḥakam (w. 268 H). Selain itu, terdapat *Āyāt al-Ahkām* karya Ismā'il ibn Ishāq al-Azdī (w. 282 H) dan *Āyāt al-Ahkām* karya al-Qāsim ibn Aṣḥab al-Qurtubī al-Andalusī (w. 304 H). Karya lainnya ialah *Ahkām al-Qur'ān* karya Muḥammad al-Tamīmī (w. 305 H) serta *Ahkām al-Qur'ān* karya Mūsā ibn 'Abd al-Raḥmān (w. 306 H). C. Tafsir Fiqhī Mazhab Syāfi'ī. Dalam mazhab Syāfi'ī, tafsir ahkam berkembang melalui sejumlah karya penting lintas abad. Di antaranya adalah *Ahkām al-Qur'ān* karya al-Kiyā al-Harrās yang hidup pada abad ke-6 H, *Al-Qawl al-Wajīz fī Ahkām al-Kitāb al-'Azīz* karya Shihāb al-Dīn al-Ḥalabī, serta *Ahkām al-Kitāb al-Mubīn* karya 'Abd Allāh Maḥmūd al-Syanfaqī dari abad ke-9 H. Karya lain yang cukup berpengaruh ialah *Al-Iklīl fī Istīnbāt al-Tanzīl* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūfī pada abad ke-10 H, serta *Ahkām al-Qur'ān* karya Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (w. 204 H) dan *Ahkām al-Qur'ān* karya Ibrāhīm ibn Khālīd yang dikenal sebagai Abū Thawr al-Kalbī. D. Tafsir Fiqhī Mazhab Ḥanbalī. Adapun tafsir ahkam dalam mazhab Ḥanbalī diwakili oleh karya *Āyāt al-Ahkām* karya Qāḍī Abū Ya'lā al-Kabīr (w. 458 H) serta *Āyāt al-Ahkām* karya Abū Bakr al-Dimashqī al-

Dalam sistematika penulisannya, mufasir tidak selalu menafsirkan ayat secara berurutan berdasarkan susunan mushaf, tetapi terlebih dahulu menetapkan tema-tema hukum tertentu sebagaimana bab-bab dalam kitab fikih, seperti thaharah, shalat, puasa, zakat, dan *munākahāt*. Setelah tema ditentukan, ayat-ayat yang relevan dihimpun dan ditafsirkan secara komprehensif dengan menggunakan pendekatan tafsir bi al-ma'tsur maupun bi al-ra'yi,<sup>18</sup> kemudian dikontekstualisasikan dengan problematika kontemporer sesuai perkembangan zaman.

---

Rāzī (w. 751 H), yang keduanya mencerminkan corak istinbāt hukum khas mazhab Ḥanbalī. E. Tafsir Fiqhī Mazhab Zāhirī. Dalam mazhab Zāhirī, tafsir ahkam tercermin dalam *Aḥkām al-Qur'ān* karya Dāwūd ibn 'Alī al-Zāhirī al-Iṣfahānī serta *Aḥkām al-Qur'ān* karya 'Abd Allāh ibn Aḥmad yang dikenal dengan Ibn al-Mufliṣ, yang menampilkan pendekatan literal dalam memahami nash hukum Al-Qur'an. F. Tafsir Fiqhī Mazhab Syī'ah Imāmiyyah Itsnā 'Asyariyyah. Tafsir ahkam dalam tradisi Syī'ah Imāmiyyah Itsnā 'Asyariyyah berkembang melalui sejumlah karya klasik, di antaranya *Āyāt al-Aḥkām* karya Muḥammad ibn Sa'īd al-Kalbī (w. 146 H), *Tafsīr al-Khamsimī'ah* karya Muqātil ibn Sulaimān al-Khurāsānī al-Balkhī (w. 150 H), serta *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya Hishām ibn Muḥammad ibn Sā'ib al-Kalbī al-Kūfī (w. 206 H). Karya lain yang tercatat ialah *Aḥkām al-Aḥkām* karya 'Abbād ibn 'Abbās al-Thaqīlānī, *Syarḥ Āyāt al-Aḥkām* karya Ismā'īl ibn 'Abbād, *Al-Ibānah 'an Ma'ānī al-Qir'āt* karya Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī (w. 473 H/1045 M), *Fiqh al-Qur'ān fī Āyāt al-Aḥkām* karya Quṭb al-Dīn al-Rāwandī, *Tafsīr al-Āyāt al-Aḥkām* karya Muḥammad ibn Ḥusayn al-Bayhaqī al-Nīsābūrī (w. 576 H), *Al-Nihāyah fī Tafsīr al-Khamsimī'ah al-Aḥkām* karya Aḥmad ibn 'Abd Allāh al-Mutawwaj al-Baḥrānī (w. 771 H), serta *Kanz al-'Irfān fī Fiqh al-Qur'ān* karya Faḍl Niqbād ibn 'Abd Allāh al-Suyūrī al-Asadī al-Ḥillī (w. 826 H). G. Tafsir Fiqhī Mazhab Syī'ah Zaydiyyah. Sementara itu, tafsir ahkam dalam mazhab Syī'ah Zaydiyyah meliputi *Syarḥ Āyāt al-Aḥkām* karya Yaḥyā ibn Ḥamzah al-Yamānī (w. 749 H), *Āyāt al-Aḥkām* karya Aḥmad ibn Yaḥyā al-Yamānī, *Syarḥ Āyāt al-Aḥkām* karya Muḥammad ibn Yaḥyā al-Sha'dī al-Yamānī, serta *Āyāt al-Aḥkām* karya Ḥusayn al-'Amrī al-Yamānī (1380 H). Karya lainnya ialah *Syarḥ Āyāt al-Aḥkām* karya Yaḥyā ibn Muḥammad al-Ḥasanī, *Syarḥ al-Khamsimī'ah Āyah* karya Yaḥyā ibn Muḥammad al-Najrī, *Al-Thamarāt al-Yānī'ah wa al-Aḥkām al-Wāḍiḥah al-Qāṭi'ah* karya Shams al-Dīn ibn Yūsuf ibn Aḥmad, serta *Muntaḥā al-Marām* karya Muḥammad ibn Ḥusayn ibn Qāsim. Lihat: Al-Dhahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirun...* hlm. 323-341.

<sup>18</sup> Muhammad Ali Iyaziy, *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhājūhum* (Teheran: Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Islam, 1386 H) jld. 1 hlm. 119.

Selain itu, tafsir *ahkām* juga dapat disusun dengan metode tahlili, yakni penafsiran ayat demi ayat dan surat demi surat sesuai urutan Al-Qur'an dengan fokus pada kandungan hukumnya. Melalui metode ini, mufasir menguraikan makna hukum setiap ayat secara runtut dan sistematis. Kedua model penulisan tersebut pada dasarnya memiliki karakter tematik, karena berorientasi pada satu tema hukum tertentu dengan menghimpun ayat-ayat terkait, mengaitkan yang umum dengan yang khusus, yang mutlak dengan yang muqayyad, serta memperkuat analisis dengan hadis-hadis yang relevan untuk menghasilkan pemahaman hukum yang utuh.<sup>19</sup>

### 2.3. Legalitas Tafsir *Ahkām*

Muhammad Thahir bin 'Asyur menganggap keberadaan tafsir ayat *ahkām* sebagai bukti kebolehan tafsir yang tidak semata-mata didasarkan pada *athar* dengan alasan bahwa *istinbat* hukum-hukum syariat dari Al-Qur'an selama tiga abad pertama Islam adalah bentuk tafsir ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara yang belum pernah dilakukan sebelumnya<sup>20</sup> Dikarenakan tafsir *ahkām* ini termasuk dalam tafsir *bi al-ra'yi* yang menjadi salah satu bentuk ijtihad dalam syariat Islam. Tujuannya adalah memahami teks-teks Al-Qur'an, mengetahui maksudnya, dan menggali dalil-dalil hukumnya dalam berbagai kondisi dengan mengikuti kaidah-kaidah tertentu.

Perkembangan ini dijelaskan oleh al-Suyuti, yang menyoroti perhatian setiap ilmuwan dalam bidang ilmu-ilmu Islam terhadap tafsir dan upaya mereka untuk menemukan dalil dari Al-Qur'an yang mendukung pandangan mereka. Al-Suyuti menjelaskan bahwa sejumlah ahli dalam disiplin ilmu tertentu menyusun karya tafsir yang terbatas pada bidang keahlian mereka. Sebagai contoh, seorang ahli nahwu tidak akan membahas selain i'rab dan kemungkinan-

---

<sup>19</sup> Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* (Ciputat: UIN Press, 2015) hlm. 11.

<sup>20</sup> Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr: Tahrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd* (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr, 1984), jld. I, hlm. 17.

kemungkinan yang dapat terjadi dalam konteks tersebut, serta memaparkan aturan-aturan tata bahasa, masalah-masalah, cabang-cabangnya, dan perbedaannya. Hal ini dapat dilihat pada karya-karya seperti yang dilakukan oleh al-Zajaj, al-Wahidi dalam *al-Basit*, dan Abu Hayyan dalam *al-Bahr al-Muhit*.

Seorang ahli kisah cenderung fokus pada kisah-kisah, melengkapi cerita tersebut, dan memberi informasi tentang orang-orang terdahulu, baik yang benar maupun yang salah, seperti yang terlihat dalam karya al-Tsa'labi. Sementara itu, seorang ahli fiqih hampir-hampir hanya membahas fiqih dari bab *thaharah* hingga masalah *mahram*, serta kemungkinan membahas pembuktian dalil-dalil cabang fiqih yang tidak terkait langsung dengan ayat yang sedang dibahas, sambil menjawab dalil-dalil dari pihak yang menentang. Hal ini tercermin dalam karya-karya seperti yang dilakukan oleh al-Qurtubi.<sup>21</sup>

Narasi yang disampaikan oleh Imam al-Suyuti ini menggambarkan salah satu karakteristik tafsir fiqihy, yaitu membahas Al-Qur'an dari sudut pandang fiqih murni, sebagaimana yang dilakukan oleh ilmuwan-ilmuwan lainnya yang membahas Al-Qur'an dari perspektif disiplin ilmu mereka masing-masing. Pendekatan ini termasuk dalam kategori yang disebut sebagai tafsir khusus.

#### **2.4. Redaksi Ayat *Aḥkām* dalam Al-Qur'an**

Ayat-ayat *aḥkām* dalam Al-Qur'an merupakan ayat-ayat yang memuat ketentuan hukum yang menjadi pedoman bagi kehidupan manusia. Redaksi ayat *aḥkām* tidak selalu hadir dalam bentuk perintah dan larangan yang tegas, tetapi juga dapat tersaji melalui ungkapan umum maupun isyarat normatif yang memerlukan pemahaman metodologis. Karena itu, kajian terhadap redaksi ayat

---

<sup>21</sup> Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-Āmmāh li al-Kitāb), jld. IV, hlm. 243.

*aḥkām* menjadi penting untuk menyingkap makna hukum yang terkandung di dalamnya secara tepat dan sistematis.

### a. Hukum *Syar'i Taklifi*

Hukum yang menuntut perbuatan atau meninggalkan perbuatan, atau memberikan pilihan antara melakukannya atau meninggalkannya.<sup>22</sup> Hukum ini terbagi menjadi lima bagian:

#### 1) Wajib<sup>23</sup>

Yaitu sesuatu yang dituntut oleh syariat untuk dilakukan secara pasti,<sup>24</sup> sehingga orang yang meninggalkannya dicela dan dikenakan sanksi, sedangkan yang melakukannya dipuji dan diberikan pahala.

Hal ini dapat diketahui melalui beberapa cara:

#### a) Bentuk perintah (*sīghat al-ṭalab*)

1) Bentuk *af'al* seperti dalam firman Allah dalam QS. al-Baqarah ayat 83:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

“Dirikanlah salat.”

Kata أَقِيمُوا (dirikanlah) menunjukkan kewajiban melalui bentuk perintahnya.

2) Bentuk *li-yaf'al* seperti dalam firman Allah dalam QS. al-Baqarah ayat 185:

---

<sup>22</sup> Abdul Karim Zaydān, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Mu'assasah Qurtubah, t.t.), hlm. 26.

<sup>23</sup> Wajib dan fardu menurut mayoritas ulama adalah sinonim, karena keduanya bermakna permintaan untuk melakukan suatu perbuatan secara pasti dan mengikat, baik didasarkan pada dalil yang bersifat zhanni, seperti hadis ahad, maupun dalil yang bersifat qath'i, seperti ayat Al-Qur'an. Namun, menurut Hanafiyah, fardu adalah sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil qath'i, seperti pelaksanaan salat, sedangkan wajib adalah sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil zhanni, seperti zakat fitrah. Pendapat mayoritas ulama lebih sesuai secara fiqih, selama perbuatan yang dimaksud dalam kedua kasus itu tetap diwajibkan secara mengikat. Lihat: Al-Zalmi, *Uṣūl al-Fiqh*, jld. II, hlm. 14.

<sup>24</sup> 'Alā' ad-Dīn Muḥammad bin Aḥmad as-Samarqandī, *Mīzān al-Uṣūl fi Natā'ij al-Uqūl fi Uṣūl al-Fiqh*, Dirasah wa Taḥqīq wa Ta'līq: 'Abd al-Malik 'Abd ar-Raḥmān as-Sa'dī ('Amman: Maṭba'at al-Khulūd Wazārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Dīniyah, 1407 H/ 1987 M), jld. I, hlm. 124.

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

“Barang siapa di antara kamu menyaksikan bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa.”

- 3) Kata kerja *kutiba* seperti dalam firman Allah dalam QS. al-Baqarah ayat 183:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

“Diwajibkan atas kamu berpuasa.”

Kata *كُتِبَ* di sini bermakna diwajibkan dan dipaksakan.<sup>25</sup>

- b) Bentuk ancaman atas meninggalkan perbuatan. Misalnya firman Allah dalam QS. al-Mā'idah ayat 44:

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

“Barang siapa tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir.”

Ayat ini menunjukkan bahwa memutuskan perkara sesuai dengan apa yang diturunkan Allah adalah wajib berdasarkan indikasi eksternal, yaitu bahwa orang yang meninggalkannya dikategorikan sebagai kafir yang akan mendapatkan sanksi.<sup>26</sup>

- c) Gabungan kedua bentuk dalam satu ayat  
Seperti dalam firman Allah dalam QS. Āli 'Imrān ayat 97

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

<sup>25</sup> Al-Rāghib al-Aṣḥānī (w. 425H), *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, (Damasukus: Dār al-Qalam, 1423 H/ 2002 M), hlm. 699.

<sup>26</sup> Al-Sāyis, *Āyāt al-Aḥkām*, jld. II, hlm. 12. Ibrāhīm 'Abd ar-Raḥmān Ibrāhīm, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (‘Amman: Dār at-Thaqāfah li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 1995 M), hlm. 270.

“Dan kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan haji ke Baitullah, bagi yang mampu mengadakan perjalanan ke sana. Barang siapa kafir, maka sesungguhnya Allah Maha Kaya dari semesta alam.”

Allah mewajibkan haji melalui dua ungkapan yang menunjukkan kewajiban. Pertama : huruf ل dalam وَلِلَّهِ menunjukkan kewajiban. Kedua: kata عَلَى (di atas/kewajiban) juga menunjukkan kewajiban menurut bahasa Arab. Di akhir ayat, disebutkan وَمَنْ كَفَرَ (barang siapa yang kafir), yang menjadi indikasi bahwa orang yang tidak berhaji meskipun memiliki kemampuan fisik dan finansial, dikategorikan sebagai kafir yang berujung pada sanksi.<sup>27</sup> .

## 2) Sunnah<sup>28</sup>

Sunnah adalah perbuatan yang diminta oleh syariat untuk dilakukan oleh mukallaf dengan sifat lebih utama dan diutamakan, tetapi tidak bersifat wajib.<sup>29</sup> Orang yang melakukannya akan dipuji dan diberi pahala, sedangkan yang meninggalkannya tidak dicela atau dihukum. Terkadang, meninggalkan beberapa jenis sunnah dapat mendatangkan celaan atau hukuman. Hal ini dapat dipahami dari bentuk perintah yang terdapat indikasi bahwa perintah tersebut tidak bersifat wajib, tetapi menunjukkan keutamaan, seperti firman Allah dalam QS. al-Baqarah ayat 282:

---

<sup>27</sup> Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtubī (t. 671H), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Mū'assasat Manāhil al-'Irfān), jld. IV, hlm. 142.

<sup>28</sup> *Mandub* (sunnah) terbagi menjadi tiga bagian. Pertama: perbuatan yang melengkapi kewajiban, seperti azan dan salat berjamaah, di mana meninggalkannya dapat menyebabkan celaan dan hukuman. Kedua: perbuatan yang termasuk amalan mendekatkan diri kepada Allah dan pernah dilakukan Nabi Muhammad Saw sesekali, tetapi terkadang ditinggalkan juga, seperti bersedekah kepada fakir miskin. Orang yang meninggalkannya tidak dicela maupun dihukum. Ketiga: perbuatan yang termasuk kebiasaan Nabi Muhammad Saw yang bersifat manusiawi, sesuai dengan fitrahnya sebagai manusia, di mana meninggalkannya juga tidak dicela maupun dihukum. Lihat: Ibrahim, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, hlm. 275. Ibn Ḥazm, *al-Ahkām fī Uṣūl al-Ahkām*, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1979), jld. I. hlm. 40.

<sup>29</sup> Al-Samarqandī, *Mizān al-Uṣūl*...jld. I, hlm. 26.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya.”

Perintah untuk menulis utang dalam ayat ini melalui kata فَاكْتُبُوهُ menunjukkan kewajiban, namun ada indikasi yang mengalihkannya dari kewajiban menjadi sunnah, yaitu firman Allah:

فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ

“Jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya.”

Dengan demikian, menulis utang dianjurkan untuk menjaga hak-hak, tetapi jika kedua belah pihak saling mempercayai, maka tidak ada dosa jika tidak menuliskannya.<sup>30</sup>

### 3) Haram (التحريم)

Haram adalah larangan syariat untuk melakukan suatu perbuatan secara pasti,<sup>31</sup> sehingga orang yang meninggalkannya akan mendapatkan pahala dan dianggap taat, sedangkan orang yang melakukannya akan dianggap berdosa dan melanggar. Hal ini dipahami melalui beberapa bentuk larangan,<sup>32</sup> seperti:

- a) Bentuk pengharaman langsung dalam QS. an-Nisā` ayat 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ

“Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu.”

Ayat ini menyatakan larangan tegas untuk menikahi ibu kandung, yang merupakan salah satu bentuk larangan yang paling

<sup>30</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, jld. III, hlm. 103.

<sup>31</sup> Ibn Ḥazm, *al-Ahkām*...jld. III, hlm. 321.

<sup>32</sup> Abdul Karim Zaydān, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*...hlm. 41. Ibrāhīm, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*...hlm. 276. Al-Zarkasyī, *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*... jld. II, hlm. 134.

berat dengan alasan bahwa perbuatan tersebut merupakan pelanggaran terhadap fitrah kemanusiaan.<sup>33</sup>

- b) Larangan dengan bentuk nahi (tidak mendekati) dalam QS. al-Isrā': 32:

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

“Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah perbuatan keji, dan suatu jalan yang buruk.”

Larangan mendekati zina menunjukkan keharaman secara tegas, termasuk segala jalan yang dapat mengantarkan pada zina.

- c) Perintah untuk menjauhi yang dikuatkan dengan indikasi keharaman dalam QS. al-Mā'idah ayat 90:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya (meminum) khamr, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah agar kamu beruntung.”

Allah Swt memerintahkan hamba-hamba-Nya yang beriman untuk menjauhi khamr, perjudian, berhala, dan azlam (undi nasib). Alasan perintah untuk menjauhinya adalah karena perbuatan-perbuatan tersebut digambarkan sebagai najis dan termasuk amalan setan. Karena perintah untuk menjauhi menunjukkan kewajiban meninggalkan, maka dari itu dipahami adanya larangan keras, sehingga perbuatan-perbuatan tersebut dihukumi haram.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān*, (Damskus: Maktabah al-Ghazali, 1980), jld. I, hlm. 461.

<sup>34</sup> Al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān*, jld. I, hlm. 270.

- d) Penggunaan kata لَا يَحِلُّ (tidak halal) dalam QS. an-Nisā`ayat 19:

لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا

“Tidak halal bagi kamu mempusakai perempuan dengan jalan paksa.”

Maka Al-Qur`an menggunakan bentuk larangan untuk menunjukkan keharaman, yang secara tegas dinyatakan dalam firman Allah Swt *Lā yahillu* (tidak halal), sehingga haram mengambil sesuatu dari mahar kecuali dengan alasan syar'i.<sup>35</sup>

- e) Penetapan hukuman atas perbuatan dalam QS. al-Mā`idah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas apa yang mereka kerjakan dan sebagai hukuman dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.”

Islam menjaga kehormatan manusia, maka tindakan pelanggaran terhadap dirinya atau hartanya dianggap sebagai kejahatan serius yang memerlukan hukuman paling berat, agar keamanan masyarakat tetap terjaga dan tidak terganggu.<sup>36</sup>

- f) Ancaman terhadap perbuatan dalam QS. an-Nisā ayat: 10:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

“Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka memakan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala.”

<sup>35</sup> Al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān*, jld. I, hlm. 460.

<sup>36</sup> Al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān*, jld. I, hlm. 556.

Dalam ayat ini, Allah Swt menetapkan ancaman besar dan keburukan yang dahsyat bagi siapa saja yang memakan harta anak yatim. Ayat ini juga mengandung kecaman keras terhadap orang yang mengambil harta anak yatim secara zalim.<sup>37</sup>

#### 4. Makruh

Makruh adalah perbuatan yang diminta oleh syariat untuk ditinggalkan dengan sifat lebih utama dan diutamakan, tetapi tidak secara tegas atau wajib.<sup>38</sup> Pelakunya tidak berdosa, meskipun dapat dikenai celaan atau hukuman, sedangkan yang meninggalkannya dengan niat ikhlas karena Allah akan dipuji dan diberi pahala. Hal ini dipahami melalui bentuk-bentuk larangan yang menunjukkan sifat makruh,<sup>39</sup> seperti:

a. Redaksi makruh serta turunannya.

كُلُّ ذَلِكْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا

“Semua itu kejahatannya adalah sesuatu yang dibenci di sisi Tuhanmu.” (QS al-Isrā` : 38).

b. Redaksi larangan apabila disertai dengan sesuatu yang menunjukkan makruh.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَشْوِكُمُ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدَّلَ لَكُمْ عَمَّا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan hal-hal yang jika dijelaskan kepada kamu, akan menyusahkan kamu. Dan jika kamu menanyakannya ketika Al-Qur’an sedang diturunkan, niscaya akan dijelaskan kepada kamu. Allah telah memaafkan hal itu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun.” (QS. Al-Ma'idah: 101)

<sup>37</sup> Al-Şābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān*, jld. I, hlm. 438.

<sup>38</sup> Ibrāhīm bin Mūsā al-Garnātī al-Mālikī (w. 790 H) , Abdul Karim Zaydān, *al-Wajiz fi Uşūl al-Fiqh*...hlm. 45.

<sup>39</sup> Ibrāhīm, ‘Ilm Uşūl al-Fiqh al-Islāmī...hlm. 280.

Larangan yang terkandung dalam ayat tersebut bukanlah larangan yang bersifat pengharaman, melainkan hanya kebencian (makruh), karena ada petunjuk yang mengarahkannya demikian yaitu firman Allah setelahnya: عَفَا اللَّهُ عَنْهَا (Allah telah memaafkan hal itu).<sup>40</sup> Dalam konteks ini, larangan yang disebutkan tidak dimaksudkan untuk mengharamkan secara mutlak, tetapi lebih kepada penghindaran atau pengurangan dampak yang mungkin terjadi jika pertanyaan yang tidak perlu diajukan terus-menerus, yang bisa menyulitkan umat.

- c. Bentuk perintah untuk menjauhi sesuatu atau yang sejenisnya, jika disertai dengan penjelasan yang menunjukkan kebencian, dapat dilihat dalam firman Allah Swt:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ  
ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk shalat pada hari Jumat, maka bersegeralah kamu menuju zikir kepada Allah dan tinggalkanlah jual beli. Itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.” (QS. Al-Jumu'ah: 9).

Larangan yang terdapat dalam ayat tersebut, meskipun menunjukkan keharaman jual beli pada waktu azan Jumat, dialihkan dari makna haram menjadi makruh karena larangan itu bukan terhadap jual beli itu sendiri, melainkan disebabkan faktor eksternal, yaitu waktu yang telah ditentukan untuk melaksanakan salat.<sup>41</sup>

- d. Redaksi perintah yang bermakna larangan, disertai dengan indikasi (*qarinah*) yang mengalihkannya dari makna pengharaman menjadi makna makruh (tidak disukai).

---

<sup>40</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1954) jld. V, hlm. 111.

<sup>41</sup> Tafṣīl, Al-Ṣabūnī, *Rawā‘i‘ al-Bayān*...jld. II, hlm. 580.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ  
الْمُعْتَدِينَ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengharamkan sesuatu yang baik yang telah Allah halalkan bagi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

Maka melakukan sesuatu yang statusnya samar antara halal dan haram bukanlah haram, melainkan makruh tidak disukai.

## 5. Mubah

Mubah adalah sesuatu yang oleh syariat, mukallaf diberi pilihan antara melakukannya atau meninggalkannya.<sup>42</sup> Syariat tidak meminta agar hal tersebut dilakukan, juga tidak meminta agar ditinggalkan. Perbuatan mubah tidak mendatangkan pahala jika dilakukan, dan tidak menyebabkan dosa jika ditinggalkan. Mukallaf bebas memilih antara melakukannya atau meninggalkannya. Namun, jika perbuatan mubah dilakukan dengan tujuan membantu melaksanakan kewajiban atau sunnah, maka ia akan mendapat pahala. Hal ini dipahami dari gaya bahasa yang menunjukkan kebolehan,<sup>43</sup> seperti:

### a. Redaksi kebolehan suatu perbuatan.

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ

“Dihalalkan bagimu pada malam puasa untuk bercampur dengan istrimu.” (QS al-Baqarah: 187).

---

<sup>42</sup> Abū al-Wafā’ ‘Alī bin ‘Aqīl bin Muḥammad bin ‘Aqīl al-Baghdādī al-Ḥanbalī (w. 513 H), *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Maktabat al-Risālah, 1420H /1999 M), jld. I, hlm. 28.

<sup>43</sup> Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*...jld. II, hlm. 134. Ibrāhīm, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*...hlm. 280.

Ayat ini menunjukkan bahwa diperbolehkan bagi mukallaf untuk mendekati istrinya pada malam puasa, sebagaimana diperbolehkan baginya untuk meninggalkannya. menunjukkan bahwa mukallaf boleh memilih untuk bercampur dengan istrinya atau tidak.<sup>44</sup>

b. Redaksi perintah yang disertai dengan indikasi (*qarinah*) yang mengalihkannya dari kewajiban kepada kebolehan.

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Apabila salat (Jumat) telah dilaksanakan, bertebaranlah kamu di bumi, carilah karunia Allah, dan ingatlah Allah sebanyak-banyaknya agar kamu beruntung.”

Maka penyebaran untuk mencari rezeki dilarang bagi mukallaf pada saat azan Jumat, namun diperintahkan setelahnya. Dengan tetap berlakunya perintah yang membolehkan penyebaran sebelum dan setelah azan, ini menjadi indikasi bahwa yang dimaksud dengan perintah tersebut adalah kebolehan, bukan kewajiban.<sup>45</sup>

c. Menjaga kebolehan asli bagi segala sesuatu, berdasarkan prinsip bahwa hukum asal bagi segala sesuatu adalah kebolehan.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

“Dialah yang menciptakan segala yang ada di bumi untukmu.” (QS al-Baqarah: 29).

Maka, ciptaan apa yang ada di bumi adalah untuk dimanfaatkan, dan manfaat tersebut hanya sah jika dibolehkan.

<sup>44</sup> Al-Jaṣṣaṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), jld. II, hlm. 335.

<sup>45</sup> Al-Jaṣṣaṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*...jld. II, hlm. 335.

Perbuatan seperti kontrak dan tindakan, serta benda-benda seperti benda mati dan makhluk hidup, pada dasarnya adalah mubah. Yang dimaksud di sini adalah bahwa hukum asal bagi segala sesuatu yang ada di bumi, baik bentuk maupun manfaatnya, adalah halal dan diperbolehkan, karena pembicaraan ini mengarah pada kebolehan (ibahah).<sup>46</sup>

#### d. Penafian Pengharaman

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ

“Katakanlah, 'Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan untuk hamba-hamba-Nya?’” (QS al-A`rāf: 32).

Dalam ayat ini, Allah Swt memerintahkan Nabi Muhammas Saw untuk bertanya dengan pertanyaan yang mengandung rasa ingkar kepada orang-orang yang mengharamkan hiasan dari pakaian. Sedangkan yang halal, berupa rezeki dari Allah dalam bentuk makanan dan minuman, adalah pemberian-Nya.<sup>47</sup>

e. Pengecualian dari pengharaman, karena Allah Swt telah mengharamkan bagi umat Islam untuk memakan bangkai, darah, dan daging babi.

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا  
مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لِعَیْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا  
عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali (daging) hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging

<sup>46</sup> Muḥammad bin Ṣāliḥ, *Aḥkām min al-Qur’ān al-Karīm*, (Riyād: Dār al-Waṭan li al-Nash, 1425 H), jld. I, hlm. 109.

<sup>47</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān...* jld. V, hlm. 209.

babi karena ia najis, atau yang disembelih secara fasik, (yaitu) dengan menyebut (nama) selain Allah. Akan tetapi, siapa pun yang terpaksa bukan karena menginginkannya dan tidak melebihi (batas darurat), maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Pengecualian ini menunjukkan kebolehan memanfaatkan hal-hal yang diharamkan dalam keadaan darurat untuk menyelamatkan jiwa.<sup>48</sup>

### **b. Hukum *Wad'ī* (Hukum Positif)**

Yaitu hukum yang mengharuskan suatu hal menjadi sebab bagi hal lain, syarat, atau penghalangnya). Jenis hukum ini disebut hukum *wad'ī* karena menghubungkan dua hal dengan sebab, syarat, atau penghalang yang ditentukan oleh syariat, yaitu dengan ketentuan yang ditetapkan oleh syariat. Dengan kata lain, syariatlah yang menetapkan suatu hal menjadi sebab bagi hal lainnya, menjadi syarat untuk hal tersebut, atau menjadi penghalang dari hal tersebut. Hukum *wad'ī* terbagi menjadi tiga jenis, yaitu:

#### **1. Sebab (*Al-Sabab*):**

Yaitu sesuatu yang ditetapkan oleh syariat sebagai tanda bagi suatu hukum syar'i, di mana hukum tersebut ada apabila sebab itu ada, dan hilang apabila sebab itu hilang.<sup>49</sup> Sebab adalah sesuatu yang jelas dan terkontrol, tidak tersembunyi, dan ditentukan dengan pasti, tidak berubah tergantung pada individu atau kondisi. Syariat menjadikan keberadaan sebab sebagai indikator

---

<sup>48</sup> ‘Abd al-Raḥīm Aḥmad al-Zuqah, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, (Kullīyah al-Dirāsāt al-Fiqhīyah wa al-Qānūnīyah, Jāmi‘at Āl al-Bayt) hlm. 110.

<sup>49</sup> Al-Syātibī, *al-Muwāfaqat*...jld. I, hlm. 187. Abdul Karim Zaydān, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*...hlm. 55. Muḥammad Adīb Ṣāliḥ, *Maṣādir al-Tashrī‘ al-Islāmī wa Manāhij al-Istinbāt*, (Damaskus: al-Maṭba‘ah al-Ta‘āwunīyah, 1967) hlm. 550.

adanya hukum syar'i, dan dengan hilangnya sebab, hilang pula hukum tersebut.<sup>50</sup> Sebagai contoh, seperti firman Allah Swt:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“Pencuri laki-laki dan perempuan, potonglah tangan keduanya.” (QS. Al-Ma'idah: 38).

Ayat ini menunjukkan bahwa tindakan mencuri adalah sebab dari kewajiban memotong tangan.<sup>51</sup>

## 2. Syarat (*Al-Syarth*)

Yaitu sesuatu yang keberadaan hukum tergantung pada keberadaannya secara syar'i, yang berada di luar hakikatnya, dan tidak ada kaitan langsung antara keberadaannya dengan adanya atau tidak adanya hukum itu sendiri.<sup>52</sup> Yang dimaksud dengan keberadaan di sini adalah keberadaan secara syar'i yang menimbulkan akibat-akibat syar'i. Syariat telah menetapkan syarat ini untuk terjadinya suatu hukum syar'i, dan hukum tersebut tidak akan terwujud kecuali dengan adanya syarat tersebut, meskipun syarat itu bukan bagian dari hakikat hukum tersebut.<sup>53</sup> Sebagai contoh, seperti dalam firman Allah Swt:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا

“Ujilah anak-anak yatim itu (dalam hal mengatur harta) sampai ketika mereka cukup umur untuk menikah. Lalu, jika menurut penilaianmu mereka telah pandai (mengatur harta), serahkanlah kepada mereka hartanya. Janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan

---

<sup>50</sup> ‘Alī bin Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981 M), jld. I, hlm. 11.

<sup>51</sup> Al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān...* jld. I, hlm. 557.

<sup>52</sup> Samarqandī, *Mīzān al-Uṣūl...* jld. I, hlm. 156. Ṣāliḥ, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī...* hlm. 553.

<sup>53</sup> Ibrāhīm, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Islām...* hlm. 289.

dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menghabiskannya) sebelum mereka dewasa.” (QS. An-Nisa: 6).

Karena itu, pembicaraan dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa baligh dan berakal sehat adalah syarat bagi berakhirnya wewenang wali atas seseorang, baik terkait dirinya maupun hartanya. Imam al-Ṭabarī menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *rusyd* di sini adalah akal dan pengelolaan harta yang baik, berdasarkan kesepakatan semua ulama bahwa seseorang yang sudah mencapai kedewasaan, berakal, dan dapat mengelola hartanya dengan baik, tidak lagi layak untuk diawasi atau dibatasi haknya atas hartanya. Artinya, ia berhak untuk mengelola dan menyerahkan hartanya sendiri jika ia sudah mencapai kedewasaan dan memiliki akal yang sehat, serta tidak merusaknya.<sup>54</sup>

### 3. Penghalang (*al-Mani'*)

Yaitu sesuatu yang oleh syariat keberadaannya dijadikan tanda untuk tidak adanya hukum atau tidak adanya sebab.<sup>55</sup> Penghalang menjadi penghalang bagi terwujudnya hukum karena mengandung makna yang tidak sesuai dengan tujuan hukum tersebut, sehingga tidak mencapai maksud yang diinginkan. Penghalang juga menghalangi sebab, karena ia mempengaruhi sebab tersebut sehingga membatalkan efektivitasnya dan mencegahnya dari menghasilkan akibat yang seharusnya terjadi, karena penghalang mengandung makna yang bertentangan dengan tujuan dari sebab.<sup>56</sup> Sebagai contoh, seperti dalam firman Allah Swt:

---

<sup>54</sup> Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1423 H/ 2002 M), jld. III, hlm. 317.

<sup>55</sup> Abū al-Wafā’ al-Baghdādī, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999), jld. I, hlm. 34.

<sup>56</sup> Abdul Karim Zaydān, *al-Wajiz fī Uṣūl al-Fiqh*...hlm. 61.

“Dan dirikanlah salat.” (QS. Al-Baqarah: 43)

Salat wajib dilakukan oleh mukallaf, namun apabila seseorang sedang haid atau nifas, itu menjadi penghalang dari kewajiban salat meskipun waktu untuk melaksanakannya sudah ada.<sup>57</sup>

Oleh karena itu, perbedaan antara hukum *taklifi* dan hukum *wad'i* dalam beberapa aspek:<sup>58</sup>

1. Hukum *taklifi*: Adalah hukum yang meminta mukallaf untuk melakukan suatu perbuatan, menghindarinya, atau memilih antara melakukan suatu perbuatan atau meninggalkannya. Sedangkan hukum *wad'i* tidak berupa permintaan atau pilihan, melainkan menjelaskan bahwa suatu hal adalah sebab bagi suatu akibat, syarat bagi suatu kondisi, atau penghalang dari suatu hukum.
2. Hukum *taklifi*: Berkaitan dengan perbuatan yang harus dilakukan atau dihindari oleh mukallaf dan harus dalam kemampuan mukallaf tersebut, artinya mukallaf dapat melakukannya atau meninggalkannya. Sedangkan hukum *wad'i* bisa jadi suatu hal yang berada dalam kemampuan mukallaf sehingga jika dilakukan, akan menimbulkan akibat tertentu, atau bisa juga suatu hal yang di luar kemampuan mukallaf yang tetap menimbulkan akibat meskipun tidak berada dalam kuasanya.
3. Pernyataan *taklifi*: Adalah suatu perintah yang bersifat *inshā'i* karena merupakan permintaan atau perintah untuk melakukan sesuatu. Sedangkan pernyataan *wad'i* adalah berita (*khobar*),

<sup>57</sup> Ibrāhīm, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*...hlm. 293

<sup>58</sup> Jalāl ad-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, *Ghāyah al-Wuṣūl ilā Daqā’iq ‘Ilm al-Uṣūl*, (Kairo: Maṭba‘at al-Sa‘ādah, 1399 H/ 1979 M), hlm. 1067. Mustafa Ibrahim Al-Zalmī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī fī Nasijihī al-Jadid*, (‘Amman, Dār Wa‘il al-Nashr, 2011), jld. II, hlm. 63.

yaitu bahwa syariat memberitahukan tentang adanya hukum atau ketiadaannya ketika hal tersebut ada atau tidak ada.

## 2.5. Kandungan Ayat *Aḥkām* dalam Al-Qur'an

Setelah menyatakan bahwa ayat-ayat kisah, perumpamaan, dan ayat lainnya dapat pula *diistinbāt* hukum darinya. Imam al-Suyuti kemudian menyebutkan klasifikasi ayat-ayat hukum yang dikutip dari Imam 'Izzuddīn ibn 'Abdussalām, yaitu:<sup>59</sup>

### 1. Ayat yang menunjukkan hukum secara eksplisit

Ada ayat-ayat yang secara langsung menyebut hukum dengan lafaz jelas, seperti kehalalan, keharaman, dan kewajiban. Misalnya: *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ* – “Dihalalkan bagi kalian ...” (QS. al-Mā'idah: 3) *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ* – “Diwajibkan atas kalian berpuasa ...” (QS. al-Baqarah: 183). Ayat-ayat ini secara tegas menjadi landasan hukum tanpa memerlukan *istinbāt* tambahan.

### 2. Ayat yang melahirkan hukum melalui *istinbāt* tanpa gabungan dengan ayat lain.

Misalnya firman Allah tentang istri Abu Lahab: *وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ* – “Dan istrinya, pembawa kayu bakar ...” (QS. al-Masad: 4). Ayat ini menunjukkan bahwa akad nikah orang kafir tetap dianggap sah. Contoh lain: *فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَنْبَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا*: “Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untuk kalian, serta makan dan minumlah hingga terang bagi kalian benang putih dari benang hitam, yaitu fajar.” (QS. al-Baqarah: 187). Ayat ini dipahami sebagai dalil sahnya puasa bagi orang yang masih junub ketika masuk waktu fajar.

---

<sup>59</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kutub, 1974), jld. IV, hlm. 41.

3. Ayat yang melahirkan hukum melalui *istinbāt* dengan gabungan ayat lain.

Misalnya gabungan antara ayat tentang masa menyapih: **وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ** – “Dan menyapihnya dalam dua tahun ...” (QS. Luqmān: 14). Dengan ayat lain tentang masa mengandung, dapat dipahami bahwa minimal masa kehamilan adalah enam bulan.

4. Ayat yang menunjukkan hukum melalui janji atau ancaman.

Setiap amal yang dihubungkan dengan pahala, rahmat, atau surga berarti dianjurkan atau diwajibkan. Sebaliknya, setiap perbuatan yang dikaitkan dengan azab atau laknat berarti terlarang. Misalnya, shalat disebut sebagai sebab masuk surga, sedangkan zina disebut sebagai sebab masuk neraka.

5. Perbuatan yang dipuji Allah

Setiap amal yang dicintai, diridai, dipuji, atau diganjar pahala menjadi dalil syariat, antara wajib dan sunnah. Contohnya: sedekah, silaturahmi, dan jihad. Allah berfirman: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ** – “Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertakwa.” (QS. Āli ‘Imrān: 76).

6. Perbuatan yang dicela Allah

Setiap amal yang dilaknat, disebut najis, kotor, atau diberi ancaman siksa menjadi dalil larangan, antara haram dan makruh. Misalnya tentang khamr: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ** – “Sesungguhnya khamr, judi, berhalal, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah ia ...” (QS. al-Mā'idah: 90).

7. Dalil kebolehan

Sesuatu dianggap mubah jika Al-Qur'an menafikan dosa atau menyebut adanya kelonggaran. Misalnya: **لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ** – “Tidak ada dosa atas kalian ...” **فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِنَّ** – “Maka tidak ada dosa baginya ...” **عَفَا اللَّهُ عَنْهَا** – “Allah telah memaafkannya ...”

8. Dalil kebolehan melalui diam (سكوت)

Ketika Allah menyebut suatu nikmat seperti makanan, pakaian, atau minuman tanpa menyebut keharamannya, maka itu menunjukkan kebolehan. Misalnya Allah menyebut buah-buahan, daging, dan pakaian indah dalam surga tanpa ada celaan. Hal ini menguatkan kaidah: “Asal dari segala sesuatu adalah mubah, kecuali ada dalil yang melarang.”

Dari klasifikasi ini, terlihat bahwa ayat hukum dalam Al-Qur’an tidak terbatas hanya pada lafaz perintah dan larangan saja. Hukum juga dapat dipahami dari pujian, celaan, janji, ancaman, izin, bahkan diam Allah.

## 2.6. Tipologi Ayat *Aḥkām* dalam Al-Qur’an

Membahas hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur’an, penting terlebih dahulu memahami klasifikasi atau pembagiannya. Hal ini bertujuan untuk mengidentifikasi sejauh mana Al-Qur’an memberikan perhatian terhadap aspek hukum. Merujuk pada literatur para ulama, ditemukan bahwa sebagian mereka membagi ayat-ayat hukum dalam Al-Qur’an ke dalam tiga kategori utama,<sup>60</sup> yaitu:

1. Hukum-hukum Aqidah (*Aḥkām I’tiqādiyyah*): Berkenaan dengan apa yang wajib diyakini oleh seorang mukallaf, seperti iman kepada Allah Swt, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari akhir.
2. Hukum-hukum Akhlak (*Aḥkām Khuluqīyyah*): Berhubungan dengan apa yang wajib dimiliki oleh seorang mukallaf berupa kebajikan-kebajikan (keutamaan) dan apa yang harus di jauhi berupa keburukan-keburukan (kejelekan).

---

<sup>60</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān...* jld. I, hlm. 110, Ibn ‘Āshūr, *at-Tahrīr wa al-Tanwīr...* jld. I, hlm. 255. Qaḥṭān ‘Abd al-Raḥmān ad-Dūrī, *al-‘Aqīdatu al-Islāmīyah wa Mazhāhibuhā*, (‘Ammān: Dār al-‘Ulūm li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1428H/2007M), hlm. 415, Khallāf. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 32. Abdul Karim Zaydān, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh...* hlm. 155. ‘Izz ad-Dīn Balīq, *Minhāj al-Ṣāliḥīn*, (Beirūt, Dār al-Faṭḥ li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1389H/1978M), hlm. 533.

3. Hukum-hukum Praktis (*Ahkām ‘Amaliyyah*): Berkaitan dengan apa yang dilakukan oleh seorang mukallaf berupa ucapan, perbuatan, kontrak, dan tindakan.

Sebagian ulama lain juga mengakui adanya tiga pembagian hukum, tetapi berbeda dengan pembagian sebelumnya. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa Al-Qur’an mencakup: tauhid, pengingatan, dan hukum-hukum.<sup>61</sup> Ada juga ulama yang mengatakan bahwa pembagian tersebut adalah: janji dan ancaman, perintah dan larangan, serta pujian kepada Allah Swt.<sup>62</sup> Sebagian lainnya berpendapat bahwa pembagiannya adalah: tauhid, hari kebangkitan, dan kenabian.<sup>63</sup> Ada pula yang mengatakan bahwa pembagiannya adalah: akidah, hukum-hukum dan kisah-kisah.<sup>64</sup>

Jika diperhatikan pembagian-pembagian ini, didapati bahwa para ulama sering mengulang isu-isu akidah dengan ungkapan yang berbeda-beda namun bermakna serupa, dan mereka menjadikannya saling terkait satu sama lain. Sebagian para ulama menjadikan hukum-hukum Al-Qur’an lebih dari itu, yaitu: tauhid, janji dan ancaman, ibadah, penjelasan tentang jalan kebahagiaan, dan kisah-kisah.<sup>65</sup> Ada pula yang membatasinya menjadi: ilmu tentang hukum-hukum, ilmu tentang debat, ilmu tentang peringatan akan nikmat-nikmat Allah, ilmu tentang peringatan akan hari-hari Allah, dan ilmu tentang peringatan akan kematian dan urusan akhirat.<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Abū al-Faḍl Jalāl ad-Dīn ‘Abd al-Rahmān Abū Bakr al-Suyūṭī (w. 911H), *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah) jld. II, hlm.278. Ibn al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur’ān*, jld. I, hlm. 17.

<sup>62</sup> Al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*...jld. I, hlm. 35.

<sup>63</sup> Muḥammad bin ‘Alī ash-Shawkānī, *IrSyād al-Thaqāt ilā Ittifāq ash-Sharā’i‘ ‘alā at-Tawḥīd wa al-Mi‘ād wa al-Nubuwwāt*,(Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1984 M), jld. I, hlm. 4.

<sup>64</sup> Al-Bayḍāwī (w 791 H), *Tafsīr al-Bayḍāwī*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1416 H/1996 M), jld. V, hlm. 549.

<sup>65</sup> Al-Maraḡī, *Tafsīr al-Maraḡī*, jld. I, hlm. 23. Muḥammad Rashīd, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm. Tafsīr al-Manār*, (Beirūt: Dār al-Ma‘rifah), jld. I, hlm. 36.

<sup>66</sup>Syāh Walī Allāh ad-Dahlawī, *al-Fawz al-Kabīr*, (Beirūt: Dār Qutaybah, t.t.), hlm. 55.

Dalam pembagian-pembagian ini, ditemukan juga variasi dan ragam yang lebih luas, serta terdapat kedekatan dan perbedaan dalam memahami hukum-hukum ibadah. Mungkin penyebab perbedaan ini kembali pada pandangan para ulama terhadap makna hukum, konsep teks, dan metode penafsiran setiap ayat.<sup>67</sup> Dapat disimpulkan pendapat para ulama mengenai pembagian hukum-hukum dalam Al-Qur'an dapat disusun sebagai berikut:

1. Hukum-Hukum Aqidah
2. Hukum-Hukum Akhlak
3. Hukum-Hukum *Kauniyah* (hukum alam)
4. Hukum-Hukum *'Ibrah* (hikmah atau pelajaran)
5. Hukum-Hukum Syar'i Praktis, terbagi ke 7 kategori:
  - a. *Ahkām al-'Ibādāt* (Hukum Ibadah): Hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Allah Swt, seperti shalat, puasa, zakat, dan haji.
  - b. *Ahkām al-Ushrah* (Hukum Keluarga): Hukum yang mengatur hubungan keluarga, seperti pernikahan, talak, nafkah, dan warisan.
  - c. *Ahkām al-Mu'āmalāt al-Māliyah* (Hukum Transaksi Keuangan): Hukum yang mengatur kegiatan ekonomi dan transaksi keuangan, seperti jual beli, utang piutang, dan syirkah.
  - d. *Ahkām al-Ahkām al-Dustūriyyah* (Hukum Konstitusional): Hukum yang berkaitan dengan sistem pemerintahan dan hubungan antara penguasa dan rakyat.
  - e. *Ahkām al-'Alāqāt al-Dawliyah* (Hukum Hubungan Internasional): Hukum yang mengatur hubungan antara negara, seperti perjanjian damai dan perang.

---

<sup>67</sup> 'Imād 'Abd al-Karīm Khaṣāwanah, *Manhaj al-Qur'ān al-Karīm fī 'Ard Āyāt al-Ahkām, al-Majallah al-Urduniyyah fī al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, jld. V, no. 2, 1430 H/2009 M.

- f. *Ahkām al-Māliyah al-‘Āmah* (Hukum Keuangan Umum): Hukum yang berkaitan dengan pengelolaan keuangan negara, seperti zakat, pajak, dan baitul mal.
- g. *Ahkām al-Jarā‘im wa al-‘Uqūbāt* (Hukum Kejahatan dan Hukuman): Hukum yang mengatur tindak pidana dan hukuman, seperti hudud, qisas, dan ta’zir.

## 2.7. Pro Kontra Jumlah Ayat *Ahkām* dalam Al-Qur’an

Terminologi Ayat *Ahkām* memiliki dua makna yang umum dikenal, yang terungkap dalam berbagai pendapat para ulama yaitu:

- a. Ayat *Ahkām* merujuk pada setiap ayat yang mengandung hukum fikih, yang dapat diambil dari teks secara langsung atau melalui penalaran, baik untuk menjelaskan hukum-hukum fikih atau untuk tujuan lain seperti ayat-ayat aqidah, kisah-kisah, *targhib* dan *tarhib*<sup>68</sup>. Makna ini adalah yang lebih umum.
- b. Ayat *Ahkām* mengacu pada ayat-ayat yang secara tegas menunjukkan hukum fikih tanpa perlu penarikan hukum fikih melalui penalaran atau refleksi<sup>69</sup>. Dengan kata lain, ini adalah ayat-ayat yang dijadikan dasar untuk menjelaskan hukum-hukum fikih tanpa perlu menarik kesimpulan tambahan<sup>70</sup>. Contohnya adalah :

- 1. Allah berfirman dalam QS. Al-Lahab :4 :

وَأَمْرَاتِهِ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ

“(Begitu pula) istrinya, pembawa kayu bakar (penyebarkan fitnah).”

Allah juga berfirman dalam QS. At-Tahrim: 11

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ

<sup>68</sup> Al-Zarkasyī (w. 794 H), *al-Bahr al-Muhīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000 M), jld. VIII, hlm. 230.

<sup>69</sup> Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*...jld. II, hlm. 3 dan 5.

<sup>70</sup> Al-Zarkasyī, *al-Bahr al-Muhīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*...jld. VIII, hlm. 230.

“Allah juga membuat perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, yaitu istri Fir‘aun.”

Imam Syafi'i dan yang lainnya menggunakan ini sebagai bukti sahnya perkawinan dengan orang kafir.<sup>71</sup>

2. Dalam surah An-Nahl ayat 8 Allah berfirman:

وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۗ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“(Dia telah menciptakan) kuda, bighal<sup>72</sup> dan keledai untuk kamu tunggangi dan (menjadi) perhiasan. Allah menciptakan apa yang tidak kamu ketahui.” (QS. An-Nahl: 8)

Abu Hanifah menggunakan ayat ini sebagai dalil untuk menyatakan hukum memakan daging kuda adalah *makruh tahrim*. Dalilnya adalah bahwa Allah tidak menyebutkan izin untuk memakan daging kuda dalam ayat tersebut, melainkan hanya menyebutkan kegunaan kuda sebagai tunggangan dan perhiasan.<sup>73</sup>

Jalan pengambilan dalilnya yaitu dari sahabat Ibn Abbas ra ketika ditanya tentang daging kuda, beliau mengutip ayat tersebut dan berkata bahwa Allah tidak mengatakan "untuk dimakan," sehingga menunjukkan kemakruhan memakannya.<sup>74</sup> Firman Allah Swt dalam QS. An-Nahl: 5:

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

“Dia telah menciptakan hewan ternak untukmu. Padanya (hewan ternak itu) ada (bulu) yang menghangatkan dan

---

<sup>71</sup> Jalāl ad-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Ik'īl fī Istinbāt at-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981), jld. I, hlm. 269, 301), Al-Zarkasyī, *al-Bahr al-Muhīṭ fī Uṣūl al-Fiqh...* jld. VIII, hlm. 230.

<sup>72</sup> *Bighal* adalah peranakan kuda dengan keledai

<sup>73</sup> Al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H), *Aḥkām al-Qur'ān, taḥqīq Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāw* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1405 H), jld. II, hlm. 5.

<sup>74</sup> Ibn Abī Ḥātim (w. 327 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, taḥqīq As'ad Muḥammad al-Ṭayyib* (Saudi: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, cet. III, 1419 H), jld. VII, hlm. 2277.

berbagai manfaat, serta sebagian (daging)-nya kamu makan.”<sup>75</sup>

## 2.8. Peran Ayat Kisah dalam *Istinbāt al-Aḥkām*

Perdebatan tentang jumlah ayat hukum dalam Al-Qur’an sejak dahulu menjadi isu yang menarik dalam kajian tafsir dan ushul fiqh. Sebagian ulama menyebutkan bahwa ayat *aḥkām* hanya berjumlah sekitar 150 sebagaimana dinyatakan Ibn al-Qayyim dalam *I’lām al-Muwaqqi’in*, sementara sebagian lain mengklaim hanya 200 ayat<sup>76</sup> dan yang lainnya seperti al-Ghazali memperkirakan jumlahnya sekitar 500 ayat,<sup>77</sup> yakni kira-kira seperdua belas dari total ayat Al-Qur’an.

Namun, tidak sedikit ulama yang menolak upaya pembatasan jumlah ayat hukum. Al-Ṭūfī misalnya, menegaskan bahwa penetapan jumlah tertentu tidaklah sah karena dalil hukum dalam Al-Qur’an sejatinya tidak terbatas. Menurutnya, setiap ayat, baik berupa perintah, larangan, kisah, maupun nasihat, dapat menjadi dasar hukum. Anggapan bahwa jumlah ayat hukum hanya 500 lebih dimaksudkan untuk memudahkan penjelasan, bukan untuk membatasi keluasan hukum yang terkandung dalam Al-Qur’an.<sup>78</sup> Hal senada ditegaskan oleh al-Qarāfī dan al-Zarkasyī, yang menolak pembatasan angka tertentu dengan alasan bahwa hukum Al-Qur’an terlalu luas untuk disempitkan dalam hitungan.

Sedangkan Ibn al-‘Arabī mengajukan pandangan yang lebih luas, bahwa surah al-Baqarah saja memuat ribuan perintah, larangan, hukum, dan berita, sehingga tidak mengherankan apabila Ibn ‘Umar memerlukan delapan tahun hanya untuk mempelajarinya. Abū

---

<sup>75</sup> Al-Kāsānī (w. 587 H), *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Sharā’i’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. II, 1406 H/1986 M), jld. V, 38.

<sup>76</sup> Muḥammad bin al-Ḥasan bin al-‘Arabī bin Muḥammad al-Ḥijawī al-Tha‘ālibī al-Ja‘farī al-Fāsī (w. 1376 H), *al-Fikr al-Sāmī fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995 M), jld. I, hlm. 84.

<sup>77</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī (w. 505 H), *al-Mustasfā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413 H/1993 M), hlm. 342.

<sup>78</sup> Al-Qarāfī, *Sharḥ Tanqīh al-Fuṣūl*...hlm. 437.

Madyan menjelaskan bahwa Al-Qur'an memiliki dua sisi, yaitu *nuzūl* atau turunnya wahyu dan *tanzīl* atau penerapannya. Menurutnya, *nuzūl* telah selesai dengan wafatnya Nabi Saw, sedangkan *tanzīl* dalam bentuk penerapan terhadap berbagai peristiwa serta penggalian hukum darinya akan terus berlanjut hingga akhir zaman.<sup>79</sup>

Dari surah al-Baqarah, Ibn al-'Arabī mengekstrak sembilan puluh ayat hukum, sedangkan dari surah al-Fātiḥah yang hanya terdiri dari tujuh ayat, ia menemukan lima ayat yang memuat hukum. Secara keseluruhan, Ibn al-'Arabī mengidentifikasi 864 ayat hukum yang tersebar di lebih dari seratus surah, dengan konsentrasi terbesar pada surah-surah Madaniyyah. Penemuan ini bahkan diperluas oleh ulama sesudahnya yang menambahkan ayat-ayat lain yang dinilai mengandung prinsip hukum, menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak pernah habis untuk digali dan senantiasa melahirkan hikmah serta hukum baru sepanjang zaman.<sup>80</sup>

Al-Zarkasyi, setelah mengutip pendapat al-Ghazali dan para pendukungnya, menjelaskan bahwa kemungkinan besar mereka merujuk kepada Muqatil bin Sulaiman sebagai orang pertama yang mengkhususkan ayat-ayat hukum dan menentukannya sebanyak 500 ayat. Namun, menurutnya, jumlah itu hanya bersifat ilustratif, bukan batasan yang mengikat. Ia menekankan bahwa keluasan hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an sangat bergantung pada pemahaman mufassir. Ibn Daqīq al-'Īd juga menolak pembatasan tersebut dengan menegaskan bahwa jumlah ayat hukum tidak bisa dipatok secara pasti, melainkan sangat bergantung pada cara membaca dan memahami ayat. Bagi Ibn Daqīq, pemahaman yang Allah bukakan kepada para hamba dapat muncul dalam berbagai bentuk dan tingkat

---

<sup>79</sup> Muḥammad bin al-Ḥasan bin al-'Arabī bin Muḥammad al-Ḥijawī al-Tha'ālibī al-Ja'farī al-Fāsī (w. 1376 H), *al-Fikr al-Sāmī fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995 M), jld. I, hlm. 84.

<sup>80</sup> Muḥammad bin al-Ḥasan bin al-'Arabī bin Muḥammad al-Ḥijawī al-Tha'ālibī al-Ja'farī al-Fāsī (w. 1376 H), *al-Fikr al-Sāmī fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī...*, jld. I, hlm. 84.

kedalaman, sehingga pembatasan angka lebih tepat dipahami sebagai upaya kategorisasi ayat-ayat hukum pokok, bukan penetapan final yang menutup ruang *istinbāt*.<sup>81</sup>

Pandangan lain yang cukup moderat dapat dilihat dari al-Rāzī dalam tafsir *Mafātīh al-Ghayb*. Di satu sisi, ia mengakui pendapat yang menyatakan jumlah ayat hukum sekitar 500, tetapi di sisi lain, penafsirannya menunjukkan bahwa ia tetap menggali hukum dari ayat-ayat lain di luar yang dianggap sebagai *āyāt al-ahkām* klasik, termasuk ayat-ayat kisah. Misalnya, dalam penafsiran QS. al-Baqarah ayat 67 tentang perintah penyembelihan sapi oleh Nabi Musa As kepada Bani Israil, al-Rāzī menegaskan bahwa perintah tersebut pada mulanya bersifat umum, kemudian diperjelas melalui penambahan kriteria sapi yang dimaksud. Dari peristiwa itu, ia mengajukan prinsip hukum bahwa perintah bisa mengalami penjelasan bertahap, penambahan syarat, serta konsekuensi yang berbeda ketika tidak segera dilaksanakan. Dia menyimpulkan hukum-hukum tambahan dari ayat-ayat ini, seperti yang dijelaskannya dalam tafsirnya terhadap dalam QS. Al-Baqarah: 67:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ۗ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُرُورًا ۗ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

“(Ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, “Allah memerintahkan kamu agar menyembelih seekor sapi.” Mereka bertanya, “Apakah engkau akan menjadikan kami sebagai ejekan?” Dia menjawab, “Aku berlindung kepada Allah agar tidak termasuk orang-orang yang jahil.”

Al-Razi menjelaskan bahwa apabila dipahami perintah tersebut mengacu pada seekor sapi, maka tanggung jawabnya pun berbeda. Pada awalnya mereka diperintahkan untuk menyembelih seekor sapi. Selanjutnya, perintah itu diperjelas agar sapi yang dipilih tidak terlalu tua dan tidak terlalu muda, tetapi cukup kuat

---

<sup>81</sup> Al-Zarkasyī, *al-Bahr al-Muhīt fī Uṣūl al-Fiqh*...jld. VIII, hlm. 230.

untuk membajak tanah sekaligus masih muda. Karena perintah itu tidak segera dilaksanakan, kemudian ditentukan syarat tambahan bahwa sapi tersebut harus berwarna kuning. Ketika hal itu pun tidak dipenuhi, datang perintah lain bahwa sapi itu harus tidak memiliki cacat, tidak digunakan untuk membajak tanah, dan tidak dipakai untuk menyiram tanaman.<sup>82</sup>

Perbedaan pandangan ini sesungguhnya muncul karena adanya ketidakjelasan objek perdebatan (*'adam taḥrīr maḥall al-nizā'*). Ulama yang menolak pembatasan jumlah ayat hukum berpijak pada pemahaman luas bahwa setiap ayat dapat menjadi dasar hukum, baik secara langsung maupun tidak langsung. Sementara ulama yang membatasi jumlah ayat hukum berpandangan bahwa yang dimaksud hanyalah ayat yang secara tegas menetapkan hukum fiqh. Dengan demikian, perbedaan itu lebih bersifat metodologis daripada substansial.

Dalam pernyataan ini, ada petunjuk bahwa al-Razi hanya bermaksud secara umum, dan tidak bermaksud menghitung ayat-ayat hukum. Artinya, ayat-ayat hukum adalah setiap ayat dari mana dapat diambil hukum fiqh, dan ia menunjukkannya baik secara langsung atau melalui deduksi, baik untuk menjelaskan hukum fiqh atau untuk tujuan lain seperti ayat-ayat akidah, kisah, *targhib* dan *tarhib*.<sup>83</sup> Pernyataan ini yang lebih cenderung penulis setuju, karena alasan berikut:

1. Kekuatan pendapat mereka yang tidak melihat adanya batasan tertentu pada jumlah ayat hukum, seperti pendapat al-Tufi, al-Qarafi dan al-Zarkashi dalam menyatakan bahwa ayat-ayat hukum tidak terbatas.
2. Kelemahan pendapat mereka yang mengklaim adanya batasan jumlah ayat hukum muncul dari keraguan yang jelas dalam pernyataan mereka, meskipun sebagian dari mereka mengakui

---

<sup>82</sup> Fakhr ad-Dīn al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghayb*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H), jld. III, hlm. 543.

<sup>83</sup> Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh...* jld. VIII, hlm. 230.

kemungkinan menarik hukum fiqih dari seluruh ayat Al-Qur'an yang mulia.

3. Jika klaim pembatasan ayat hukum adalah yang paling mungkin, maka tidak akan dibutuhkan *dalalat al-alfadh* atau hanya cukup dengan makna harfiahnya.

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud ra. bahwa Rasulullah saw bersabda bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf, dan setiap ayat di dalamnya memiliki makna lahir dan makna batin.<sup>84</sup> Hadits ini menegaskan bahwa Al-Qur'an memiliki dimensi makna yang berlapis, mencakup makna lahir dan makna yang lebih mendalam. Oleh karena itu, penafsiran Al-Qur'an menuntut ketelitian metodologis agar pemahaman tidak berhenti pada aspek tekstual semata. Al-Mawardi mengemukakan empat interpretasi:

1. Makna bahwa dengan memeriksa makna dalam dan mengukurnya dengan makna luar, dapat memahami maknanya, seperti yang dikatakan oleh Hasan.
2. Kisah-kisah Al-Qur'an secara eksplisit berbicara tentang kehancuran generasi sebelumnya, sementara secara implisit memberikan pelajaran bagi generasi berikutnya, seperti pendapat Abu 'Ubaid.
3. Setiap ayat telah diaplikasikan oleh sekelompok orang dan akan diaplikasikan oleh kelompok lainnya, seperti yang dikatakan oleh Ibnu Mas'ud.
4. Ayat-ayat tersebut memiliki makna lahiriah dan tafsir batiniah, seperti pendapat Al-Jahiz.<sup>85</sup>

Abu al-Layth al-Samarqandī menjelaskan bahwa setiap kisah yang diulang dalam Al-Qur'an memiliki redaksi, manfaat, dan hikmah yang berbeda dengan kisah lainnya, serta memiliki susunan

---

<sup>84</sup> Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad ibn Ḥibbān (w. 354 H), *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, cet. I, 1408 H/1988 M), jld. I, hlm. 276.

<sup>85</sup> Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī (w. 450 H), *al-Nukat wa al-'Uyūn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), jld. I, hlm. 40.

yang khas dibandingkan dengan yang lain. Senada dengan itu, al-Ḥasan berpendapat bahwa setiap kisah mengandung sisi lahir dan batin; sisi lahirnya berupa berita yang disampaikan, sedangkan sisi batinnya berupa pelajaran yang dapat diambil darinya.<sup>86</sup>

Penulis melihat bahwa ayat-ayat kisah kurang mendapatkan perhatian secara khusus dari para fuqaha untuk menjadikan bahan dasar pengambilan hukum. Padahal Al-Qur'an ketika mencantumkan ayat-ayat kisah bukan hanya sekedar untuk bahan renungan dan pembelajaran semata akan kisah manusia di masa lampau, namun Al-Qur'an justru menjadikan dirinya petunjuk yang menerangi manusia dalam menjalankan kehidupannya sebagai hamba yang ter-*khitab* hukum-hukum Allah dari segala isi kandungan Al-Qur'an.

Dengan kerangka tersebut, dapat disimpulkan bahwa ayat-ayat kisah dalam Al-Qur'an sejatinya memiliki dua dimensi, dimensi moral-spiritual dan dimensi normatif-hukum. Pandangan Ibnu al-'Arabī dalam *Aḥkām al-Qur'ān* menegaskan hal ini dengan jelas, bahwa kisah yang berisi peringatan dan i'tibar fungsinya adalah sebagai nasihat, sementara kisah yang mengandung hukum dimaksudkan untuk diamalkan. Pernyataan al-Zarkashī dalam *al-Burhān* juga sejalan, bahwa kisah, perumpamaan, dan lainnya dapat dijadikan sumber penemuan hukum. Dengan demikian, kisah Qur'ani bukan hanya narasi sejarah atau bahan renungan, melainkan juga sumber hukum yang sah untuk proses *istinbāt al-aḥkām*.

Oleh karena itu membatasi ayat hukum hanya pada angka tertentu dapat mengurangi keluasan makna Al-Qur'an. Setiap ayat, termasuk kisah, perumpamaan, maupun nasihat, mengandung potensi hukum yang bisa digali dengan pendekatan yang tepat. Di sinilah letak keistimewaan Al-Qur'an sebagai *hudan li al-nās*, ia menyajikan bimbingan moral sekaligus norma hukum yang bersifat elastis dan dinamis, senantiasa relevan sepanjang zaman.

---

<sup>86</sup> Abū al-Layth Naṣr ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Samarqandī (w. 373 H), *Baḥr al-'Ulūm* (t.t.) jld. II, hlm. 478.

Dengan demikian, menjadikan ayat-ayat kisah sebagai bagian dari *āyāt al-aḥkām* merupakan pendekatan yang lebih komprehensif, karena selaras dengan sifat Al-Qur'an yang tidak hanya mendidik ruhani umat, tetapi juga mengatur kehidupan mereka secara normatif dalam kerangka hukum Islam.

## 2.9. Kisah Al-Qur'an

Kisah dalam Al-Qur'an merupakan salah satu medium utama Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan yang sarat dengan hikmah, petunjuk moral, dan nilai normatif. Dari sekitar 6.342 ayat Al-Qur'an, kurang lebih 1.600 ayat memuat kisah para nabi, rasul, dan umat terdahulu.<sup>87</sup> Dominasi ayat-ayat kisah ini menunjukkan bahwa narasi historis bukan sekadar unsur literer, melainkan instrumen pedagogis dan normatif yang memiliki signifikansi teologis dan yuridis.

### a. Definisi Kisah

Secara etimologis, kata *al-qaṣaṣ* berasal dari akar kata *qāf-ṣād* yang bermakna *al-tatabbu'* (menelusuri atau mengikuti). Ibnu Fāris menjelaskan bahwa makna dasar ini mencakup penelusuran jejak secara konkret, seperti ungkapan *iqtaṣaṣtu al-athar* (aku mengikuti jejak), maupun secara abstrak, seperti penelusuran peristiwa dan penyampaian berita. Dari akar makna ini pula lahir istilah *al-qīṣāṣ* dalam hukum pidana, yang bermakna pembalasan yang setara, seakan-akan mengikuti perbuatan semula.<sup>88</sup>

Dalam penggunaan kebahasaan, *al-qissaḥ* menunjuk pada suatu peristiwa, berita, atau percakapan yang disampaikan secara berurutan dan saling berkaitan, sedangkan *al-qaṣaṣ* sebagai bentuk maṣdar merujuk pada proses penceritaan itu sendiri. Adapun *al-qāṣṣ* adalah orang yang menyampaikan kisah secara cermat, seakan-akan

---

<sup>87</sup> Howard M Federsipel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia...* hlm. 192.

<sup>88</sup> Ahmad bin Faris bin Zakariya al-Qazwayni, *Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1399 H/1979 M), jld. V, hlm. 11.

ia mengikuti makna dan lafaz peristiwa yang diceritakan tanpa menyimpang dari realitasnya. Makna ini selaras dengan penggunaan istilah *al-qaṣaṣ* dalam Al-Qur'an, sebagaimana firman Allah dalam QS. Yusuf: 3:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ

“Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling indah.”

Ungkapan *qaṣṣa ‘alayhi al-khabar* berarti menceritakan atau menyampaikan berita secara rinci dan terperinci.<sup>89</sup> Hal ini menunjukkan bahwa kisah Al-Qur'an adalah penyampaian berita umat terdahulu kepada Nabi Muhammad Saw secara benar, jelas, terstruktur, dan sarat pelajaran.<sup>90</sup>

Secara terminologis, *al-qaṣaṣ* dipahami sebagai rangkaian berita atau peristiwa yang saling terkait,<sup>91</sup> disampaikan secara akurat dan bertujuan memberi ibrah. Definisi ini sejalan dengan makna kebahasaannya yang menekankan unsur penelusuran, kesinambungan, dan ketepatan dalam penyampaian.

Salah al-Khālīdī menegaskan bahwa kisah yang autentik harus memenuhi dua prinsip utama: pertama, penelusuran peristiwa sebagaimana adanya tanpa distorsi, penambahan, atau pengurangan; kedua, konsistensi dalam penyampaian, yakni menjaga kesesuaian antara narasi dengan realitas peristiwa yang dikisahkan. Oleh karena itu, kisah Al-Qur'an tidak dapat dipahami sebagai narasi bebas, melainkan sebagai laporan historis-normatif yang memiliki otoritas makna.<sup>92</sup>

Dalam konteks penelitian ini, pemahaman konseptual terhadap kisah Al-Qur'an menjadi sangat penting, karena kisah tidak

---

<sup>89</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H), jld. VII, hlm. 74.

<sup>90</sup> Al-Baghawī al-Syāfi‘ī, *Ma ‘ālim al-Tanzīl fī Tafṣīr al-Qur’ān* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H), jld. II, hlm. 474.

<sup>91</sup> Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān...* hlm. 671.

<sup>92</sup> Ṣalāḥ al-Khālīdī, *Qaṣaṣ al-Qur’ān: ‘Arḍ Waqā’i’ wa Taḥlīl al-Aḥdāth* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998), jld. I, hlm. 20.

hanya mengandung pesan moral, tetapi juga memuat kerangka normatif yang memungkinkan dilakukannya penemuan hukum, khususnya dalam ranah *aḥwāl syakhṣiyyah*, sebagaimana tercermin dalam kisah Nabi Musa As pada QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28.

### **b. Definisi Kisah Al-Qur'an**

Definisi kisah Al-Qur'an (*qaṣaṣ al-Qur'ān*) secara istilah tidak bersifat tunggal dan mengalami perbedaan pandangan di kalangan ulama. Perbedaan ini berimplikasi pada variasi batasan konseptual mengenai ruang lingkup kisah Al-Qur'an. Sebagian ulama mendefinisikan *qaṣaṣ al-Qur'ān* sebagai berita tentang umat-umat terdahulu dan peristiwa-peristiwa masa lampau yang telah berlalu seiring perjalanan sejarah. Dalam pandangan ini, kisah Al-Qur'an dipahami sebagai dokumentasi sejarah paling otentik, baik terkait tokoh, peristiwa, maupun keterkaitannya dengan ruang dan waktu.<sup>93</sup>

Definisi tersebut secara implisit mengecualikan dua hal. Pertama, peristiwa yang sedang berlangsung pada masa turunnya Al-Qur'an tidak dimasukkan ke dalam kategori kisah. Kedua, peristiwa-peristiwa masa depan yang disebutkan dalam Al-Qur'an, meskipun disampaikan dengan gaya naratif, juga tidak dianggap sebagai kisah Al-Qur'an. Para pendukung pandangan ini berargumen bahwa Al-Qur'an membedakan antara kisah dengan laporan peristiwa aktual atau prediksi masa depan. Al-Qur'an memang merekam peristiwa yang terjadi di sekitar lingkaran dakwah Nabi Muhammad Saw—seperti peristiwa Ifk, Perang Badar, Uhud, dan Hunain—serta mengabarkan kejadian masa depan, seperti konflik Romawi dan Persia.

Namun, peristiwa-peristiwa tersebut tidak disebut sebagai *qaṣaṣ* karena kisah dipahami sebagai penelusuran jejak masa lalu yang telah selesai secara historis. Selain itu, kisah tidak dipahami

---

<sup>93</sup> 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Manṭūqihī wa Maḥūmihī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1395 H/1975 M) hlm. 39.

sekadar sebagai rangkaian peristiwa, melainkan sebagai narasi yang bergerak, saling berinteraksi, dan sarat dengan pelajaran serta hikmah. Hal ini membedakannya dari penyampaian peristiwa aktual atau berita masa depan yang bersifat informatif semata. Secara etimologis, kisah bermakna penelusuran jejak dan pengikutan peristiwa, sehingga oleh sebagian ulama dibatasi pada penceritaan umat-umat terdahulu dan para nabi sebelum Nabi Muhammad Saw.<sup>94</sup>

Ibnu Asyur mendefinisikan kisah sebagai "berita tentang peristiwa yang terjadi yang tidak diketahui oleh orang yang memberitakan." Oleh karena itu, apa yang disebutkan dalam Al-Qur'an tentang kondisi yang ada pada saat turunnya, seperti peristiwa yang melibatkan umat Islam dengan musuh mereka, tidak dianggap sebagai kisah.<sup>95</sup>

Ibnu 'Āsyūr menawarkan definisi yang lebih konseptual dengan mendefinisikan kisah sebagai "*berita tentang suatu peristiwa yang tidak diketahui oleh orang yang menyampaikannya.*" Berdasarkan definisi ini, ayat-ayat yang menggambarkan kondisi aktual yang disaksikan langsung oleh Nabi Muhammad Saw—seperti peristiwa peperangan atau interaksi sosial umat Islam—tidak termasuk kategori kisah. Namun, definisi ini masih membuka kemungkinan multitafsir, karena dapat mencakup ayat-ayat sirah bagi generasi setelah masa turunnya wahyu.

Oleh karena itu, untuk menghindari ambiguitas konseptual, definisi ini perlu disempurnakan dengan penambahan kata *ibtidā'an* (sejak awal). Dengan demikian, definisi kisah Al-Qur'an dapat dirumuskan secara lebih presisi sebagai berikut:

---

<sup>94</sup> 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Manṭūqihī wa Maḥmūmihī* ...hlm. 46-48.

<sup>95</sup> Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr al-Tūnisī (w. 1393 H), *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr: Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), jld. I, hlm. 64.

الْقَصَصُ الْقُرْآنِيُّ هُوَ الْخَبْرُ عَنْ حَادِثَةٍ غَائِبَةٍ عَنِ الْمُخْبَرِ بِهَا أُبْتَدَاءً

“Kisah-kisah Al-Qur’an adalah berita tentang suatu peristiwa yang sejak awal tidak diketahui oleh orang yang diberi berita.”

Berdasarkan definisi ini, *qaṣaṣ al-Qur’ān* mencakup kisah-kisah para nabi, tokoh non-nabi, serta peristiwa-peristiwa ghaib—baik masa lalu maupun masa depan—selama disampaikan dalam bentuk narasi yang bersifat informatif, edukatif, dan normatif. Hal ini terlihat dari penggunaan istilah *qaṣaṣ* dalam Al-Qur’an yang umumnya diikuti dengan penjelasan tentang interaksi antara para nabi dan umat mereka, serta diakhiri dengan penegasan hikmah dan pelajaran yang dapat diambil.

Selain itu, Al-Qur’an secara eksplisit menyebut kisah sebagai bagian dari berita ghaib, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Āli ‘Imrān ayat 44 dan QS. Hūd ayat 49. Bahkan peristiwa-peristiwa masa depan yang disampaikan dengan gaya naratif, seperti dialog penghuni surga dan neraka dalam QS. al-A‘rāf, termasuk dalam kategori kisah karena bersifat ghaib dan tidak diketahui oleh Nabi Muhammad Saw maupun kaumnya sebelum wahyu diturunkan.

Dengan demikian, peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Nabi Muhammad Saw tidak dikategorikan sebagai kisah karena tidak memenuhi unsur *al-ghayb*, sedangkan peristiwa masa depan dapat dikategorikan sebagai kisah apabila disampaikan dalam struktur naratif yang bergerak dan interaktif. Hal ini sejalan dengan makna dasar kata *qaṣṣa*, yakni mengikuti rangkaian makna dan peristiwa secara sistematis, baik yang telah terjadi maupun yang akan terjadi dalam kerangka pengetahuan ilahi.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*... jld. VII, hlm. 75.

### c. Macam-Macam Kisah dalam Al-Qur'an

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an dapat diklasifikasikan dari dua sudut pandang utama,<sup>97</sup> yaitu berdasarkan waktu terjadinya peristiwa dan berdasarkan materi atau objek kisah. Pembagian ini menunjukkan bahwa kisah Al-Qur'an tidak sekadar narasi historis, tetapi merupakan bagian dari berita ghaib yang berfungsi menanamkan akidah, membentuk kesadaran moral, dan mengarahkan perjalanan dakwah manusia.

#### 1. Kisah Al-Qur'an Berdasarkan Waktu Peristiwa

Kisah Al-Qur'an mencakup kisah ghaib masa lalu, kisah ghaib masa kini, dan kisah ghaib masa yang akan datang. Kisah ghaib masa lalu adalah kisah-kisah yang mengungkap peristiwa yang telah terjadi pada umat-umat terdahulu dan tidak mungkin diketahui oleh Nabi Muhammad saw maupun kaumnya tanpa wahyu, seperti kisah Nabi Nuh AS, Maryam AS, dan Ashhāb al-Kahfi.<sup>98</sup> Al-Qur'an menegaskan karakter ghaib dari kisah-kisah tersebut melalui firman Allah Swt:

ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا

“Itu adalah sebagian dari berita-berita ghaib yang Kami wahyukan kepadamu. Engkau dan kaummu tidak mengetahuinya sebelum ini.” (QS. Hūd: 49)

Selain itu, Al-Qur'an juga memuat kisah ghaib yang berkaitan dengan kondisi pada masa turunnya wahyu, yang sering disebut sebagai kisah ghaib masa kini. Kisah jenis ini berfungsi menyingkap realitas batin dan rahasia yang tersembunyi, seperti keadaan orang-orang munafik, makar mereka terhadap kaum mukmin, serta proses pencabutan nyawa manusia oleh para malaikat,

---

<sup>97</sup> Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 2008), hlm. 296.

<sup>98</sup> Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an*...hlm. 296-297.

yang tidak dapat dijangkau oleh pancaindra manusia. Dalam konteks ini, Al-Qur'an mengungkap fakta ghaib sebagai bentuk pendidikan spiritual dan peringatan moral bagi umat manusia.<sup>99</sup>

Adapun kisah ghaib masa yang akan datang adalah kisah-kisah yang memberitakan peristiwa yang belum terjadi pada saat turunnya Al-Qur'an, namun kemudian terbukti kebenarannya. Di antaranya adalah kabar kemenangan bangsa Romawi atas Persia, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah Swt:

عُلبتِ الرومُ. في أدنى الأرضِ وهم من بعدِ غلبِهِم سيعلونُ. في بضعِ سنينَ  
“Bangsa Romawi telah dikalahkan di negeri terdekat. Namun, setelah kekalahan itu mereka akan menang dalam beberapa tahun.”(QS. ar-Rūm: 2–4)

Termasuk pula jaminan perlindungan Allah kepada Nabi Muhammad saw dari ancaman pembunuhan, sebagaimana firman-Nya:

وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ  
“Allah akan melindungimu dari (gangguan) manusia.” (QS. al-Mā'idah: 67)

Demikian pula kebenaran mimpi Rasulullah saw untuk memasuki Masjidil Haram bersama para sahabat, sebagaimana ditegaskan Allah Swt:

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ  
“Sungguh, Allah benar-benar telah membenarkan mimpi Rasul-Nya dengan sebenar-benarnya.” (QS. al-Fath : 27)

---

<sup>99</sup> Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an*...hlm. 297-299.

## 2. Kisah Al-Qur'an Berdasarkan Materi Kisah

Ditinjau dari segi materi atau objek yang dikisahkan, kisah-kisah dalam Al-Qur'an dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk utama, yaitu kisah para nabi, kisah tokoh atau kelompok manusia selain nabi, serta kisah peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah saw. Klasifikasi ini menunjukkan keluasan cakupan kisah Al-Qur'an dalam merekam perjalanan dakwah, dinamika sosial-keagamaan, serta respons manusia terhadap petunjuk Ilahi.

- a. Kisah para nabi terdahulu, Kisah para nabi terdahulu umumnya memuat penjelasan tentang tugas dakwah yang mereka emban kepada kaumnya, respons masyarakat terhadap seruan tersebut, keistimewaan atau mukjizat yang Allah anugerahkan sebagai bukti kenabian sekaligus penguat dakwah, serta konsekuensi yang dialami umat, baik karena menerima maupun menolak ajaran yang disampaikan.<sup>100</sup> Salah satu contohnya adalah kisah Nabi Musa As ketika diperintahkan memasuki tanah suci bersama Bani Israil:

يَقُومُوا فِيهَا خَائِرِينَ  
يَقُومُوا إِذْ خَلُّوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا

“Wahai kaumku, masuklah ke tanah suci yang telah ditetapkan Allah bagimu dan janganlah kamu berbalik ke belakang, nanti kamu menjadi orang-orang yang rugi.”  
(QS. Al-Mā'idah: 21)

Demikian pula kisah Nabi Isa AS yang ditegaskan dalam Al-Qur'an sebagai bukti kekuasaan Allah dan kebenaran risalah kenabian:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ

---

<sup>100</sup> M. Hasbi Asy-shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an: Media-Media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 188.

(Ingatlah) ketika Allah berfirman, ‘Wahai Isa putra Maryam, ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu. (QS. al-Mā’idah: 110)

- b. Kisah tokoh-tokoh atau kelompok manusia yang bukan nabi,<sup>101</sup> namun memiliki nilai keteladanan, peringatan, dan pelajaran moral yang signifikan. Kisah jenis ini menunjukkan bahwa objek kisah Al-Qur’an tidak terbatas pada figur kenabian, tetapi juga mencakup manusia biasa yang perilakunya berdampak besar dalam sejarah keimanan. Di antaranya adalah kisah Bani Israil yang diperintahkan menyembelih sapi:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً

“Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, ‘Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu untuk menyembelih seekor sapi.’ (QS. al-Baqarah: 67)

Termasuk pula kisah Qarun yang menjadi simbol kesombongan harta dan kehancuran moral:

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ

“Sesungguhnya Qarun adalah termasuk kaum Musa, tetapi dia berlaku zalim terhadap mereka.” (QS. Al-Qaṣaṣ: 76)

Demikian juga kisah Ashḥāb al-Kahf yang menampilkan keteguhan iman sekelompok pemuda dalam mempertahankan akidah:

إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى

---

<sup>101</sup> Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), hlm. 301.

“Sesungguhnya mereka adalah para pemuda yang beriman kepada Tuhan mereka, dan Kami tambahkan kepada mereka petunjuk.” (QS. al-Kahf: 13)

- c. Kisah peristiwa dan kejadian pada masa Rasulullah Saw,<sup>102</sup> yang berkaitan langsung dengan dinamika dakwah Islam awal, baik berupa peperangan, ujian kolektif umat Islam, maupun pengalaman spiritual Nabi. Kisah-kisah ini berfungsi sebagai penguat mental kaum mukmin dan sebagai penjelasan ilahi atas peristiwa sejarah yang dialami langsung oleh komunitas Islam. Contohnya adalah Perang Badar yang ditegaskan sebagai pertolongan Allah:

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ

“Sungguh, Allah telah menolong kamu dalam Perang Badar, padahal kamu dalam keadaan lemah.” (QS. Āli ‘Imrān: 123)

Demikian pula peristiwa Isra’ Nabi Muhammad Saw sebagai pengalaman spiritual yang luar biasa:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ

“Maha Suci Allah yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsa.” (QS. al-Isrā’: 1).

Dengan demikian, ditinjau dari segi materi atau objek kisah, Al-Qur’an menghadirkan spektrum narasi yang sangat luas—meliputi para nabi, tokoh non-nabi, serta peristiwa sejarah Islam—yang seluruhnya diarahkan untuk menanamkan tauhid, membentuk kesadaran moral, dan meneguhkan orientasi dakwah Islam dalam lintasan sejarah manusia.

---

<sup>102</sup> Muḥammad ‘Abdurrahīm, *Mu’jizāt wa ‘Ajā’ib min al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).

#### d. Karakteristik Kisah dalam Al-Qur'an

Sebagai wahyu Ilahi, kisah-kisah dalam Al-Qur'an memiliki perbedaan mendasar dengan cerita atau dongeng hasil karya manusia. Kekuatan pesan serta karakter kisahnya menjadikan narasi-narasi Al-Qur'an memiliki keterkaitan erat dengan realitas sejarah dan dapat dipastikan keotentikannya. Namun demikian, Al-Qur'an al-Karīm bukanlah kitab sejarah, meskipun di dalamnya termuat berbagai peristiwa historis yang memiliki nilai pelajaran dan tuntunan.

Dr. Faḍl Ḥasan 'Abbās dalam *Qaṣaṣ al-Qur'ān* menjelaskan bahwa kisah-kisah Al-Qur'an memiliki dua karakteristik umum, yaitu karakteristik *dhātiy* (esensial) dan *fanniy* (artistik/seni).<sup>103</sup> Adapun karakteristik *dhātiy* meliputi:

- a. Sumber kisah-kisah Al-Qur'an adalah wahyu Ilahi itu sendiri. Karena itu, seluruh kisah yang terdapat di dalamnya memiliki tujuan teologis dan normatif yang tidak terpisah dari misi penguatan akidah dan syariat.
- b. Peristiwa dan tokoh yang disebutkan dalam kisah-kisah Al-Qur'an merupakan realitas sejarah yang nyata, bukan tokoh fiktif atau imajinatif sebagaimana yang dituduhkan oleh sebagian kalangan orientalis dan pemikir liberal.
- c. Tema kisah Al-Qur'an berpusat pada manusia dan peristiwa kehidupan umat-umat terdahulu yang pernah berperan dalam sejarah peradaban. Manusia menjadi elemen utama dalam narasi tersebut sebagaimana ia merupakan pusat dinamika kehidupan.
- d. Karena objek kisah adalah manusia, maka sasaran kisah Al-Qur'an pun ditujukan kepada manusia, agar narasi tersebut menjadi pedoman moral dan spiritual dalam menjalani kehidupan.

---

<sup>103</sup> Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Qaṣaṣ al-Qur'ān al-Karīm: Ṣidq al-Ḥadath wa Sumūw al-Hadaḥ wa Idhḥāf al-Ḥiss wa Tahdhīb al-Nafs* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2010), hlm. 45–46.

- e. Kisah Al-Qur'an tidak sekadar menyampaikan fakta sejarah, tetapi juga melakukan proses seleksi, klarifikasi, dan pemurnian informasi demi mewujudkan tujuan edukatif dan normatif dari kisah tersebut.
- f. Kisah-kisah Al-Qur'an memiliki kemampuan untuk memengaruhi rasio sekaligus menyentuh dimensi emosional pembacanya.

Adapun karakteristik *fanniy* (seni) dalam kisah-kisah Al-Qur'an antara lain:

- a. Metode penyajian kisah bersifat variatif. Gaya narasi dalam Al-Qur'an tidak monoton, tetapi disesuaikan dengan tujuan pesan yang hendak disampaikan. Sebagian kisah disajikan dengan alur naratif lengkap, seperti kisah Aṣḥāb al-Kahf, Nabi Sulaiman bersama burung Hud-hud, dan kisah Nabi Yusuf As. Sebaliknya, terdapat pula kisah yang langsung menyoroti inti peristiwa tanpa alur kronologis, seperti kisah Nabi Ibrahim As dalam pembangunan Ka'bah.<sup>104</sup> Allah berfirman:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): ‘Ya Tuhan kami, terimalah dari kami (amal kami). Sesungguhnya Engkau Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.’” (QS. al-Baqarah: 127).

- b. Kisah Al-Qur'an disampaikan dengan teknik penggambaran visual yang kuat. Ungkapan-ungkapan Al-Qur'an mampu membentuk imajinasi konkret dalam benak pembaca, sehingga pesan yang disampaikan terasa hidup dan nyata.<sup>105</sup> Allah berfirman:

<sup>104</sup> Faḍl Ḥasan ‘Abbās, *Qaṣaṣ al-Qur’ān al-Karīm: Ṣidq al-Ḥadath wa Sumūw al-Hadaḥ wa Idhḥāf al-Ḥiss wa Tahdhīb al-Nafs...* hlm. 45–46.

<sup>105</sup> Al-Tihāmī Naqrah, *Sikūlūjiyyat al-Qiṣṣah fī al-Qur’ān*, (Tunisia: al-Syarikah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī’, 1974), hlm. 89.

وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ۗ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ

“Dan kamu akan melihat matahari ketika terbit condong dari gua mereka ke sebelah kanan, dan ketika terbenam menjauhi mereka ke sebelah kiri, sedang mereka berada di tempat yang luas dalam gua itu. Itu merupakan sebagian tanda-tanda (kebesaran) Allah.” (QS. al-Kahfi: 17).

- c. Sebagian kisah Al-Qur'an diulang dalam beberapa tempat dengan gaya penyampaian yang berbeda. Suatu kisah dalam Al-Qur'an kerap disampaikan secara berulang di berbagai tempat dengan variasi gaya bahasa, bentuk ungkapan, dan cara penuturan yang berbeda. Pada sebagian ayat, terdapat bagian cerita yang didahulukan, sementara pada ayat lain justru diakhirkan. Demikian pula, ada kisah yang disajikan secara singkat, dan ada pula yang dipaparkan secara lebih rinci. Keragaman gaya penyampaian ini sering memunculkan perdebatan, baik di kalangan yang meyakini maupun yang meragukan Al-Qur'an. Pihak yang meragukan biasanya mempertanyakan mengapa kisah-kisah tersebut tidak disusun secara kronologis dan sistematis sebagaimana karya sejarah, sehingga menurut mereka pengulangan kisah dalam Al-Qur'an tampak seolah mencerminkan ketidakefektifan dan ketidakefisienan.<sup>106</sup>
- d. Kisah-kisah Al-Qur'an tidak disusun secara kronologis sebagaimana kitab sejarah, dan tidak pula selalu dipaparkan secara panjang lebar, melainkan sesuai dengan kebutuhan pesan yang hendak ditegaskan.

---

<sup>106</sup> Ahmad Izzan, *'Ulūm al-Qur'ān: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur'an* (Bandung: Humaniora, 2011), hlm. 213.

e. Kisah Al-Qur'an memberikan kepuasan intelektual sekaligus emosional.<sup>107</sup> Hal ini tampak jelas dalam kisah Nabi Yusuf As yang diabadikan dalam Surah Yusuf. Allah berfirman:

وَرَاوَدْنَاهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَّقَتْ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۗ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ ۗ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ ۗ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ

“Dan perempuan yang Yusuf tinggal di rumahnya menggoda Yusuf untuk menundukkan dirinya kepadanya. Dia menutup pintu-pintu seraya berkata: ‘Marilah ke sini.’ Yusuf berkata: ‘Aku berlindung kepada Allah. Sesungguhnya tuanku telah memperlakukan aku dengan baik. Sesungguhnya orang-orang zalim tidak akan beruntung.’ (QS. Yusuf : 23).

Ayat ini menggambarkan pertemuan antara dorongan emosional dan argumentasi rasional. Rayuan Zulaikha merepresentasikan tekanan psikologis, sedangkan jawaban Nabi Yusuf mencerminkan kekuatan iman dan pertimbangan logis. Dialog tersebut menunjukkan bagaimana Al-Qur'an mampu menghadirkan dinamika batin yang mendalam sekaligus membangun kesadaran moral pembacanya.

#### e. Tujuan Kisah Al-Qur'an

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an merupakan salah satu sarana utama yang digunakan Al-Qur'an untuk merealisasikan tujuan-tujuan keagamaan. Hal ini sejalan dengan karakter Al-Qur'an sebagai kitab dakwah yang menyampaikan pesan-pesan ilahiah kepada manusia, di mana kisah berfungsi sebagai media efektif untuk menyampaikan, meneguhkan, dan menginternalisasikan nilai-nilai keimanan. Oleh karena itu, seluruh kisah dalam Al-Qur'an—baik dari segi tema, metode penyampaian, maupun pemilihan peristiwa—senantiasa tunduk pada tujuan-tujuan keagamaan

---

<sup>107</sup> Aḥmad Kaftārū, *al-Wajīz fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Damaskus: Dār al-Āṣimah, 1999), hlm. 64.

tersebut. Di antara tujuan-tujuan kisah Al-Qur'an yang paling menonjol dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Kisah-kisah Al-Qur'an berfungsi untuk memantapkan kerasulan Nabi Muhammad Saw dan menegaskan bahwa apa yang beliau sampaikan bersumber dari wahyu. Al-Qur'an menghadirkan kisah-kisah para nabi terdahulu secara panjang, rinci, dan sistematis—seperti kisah Nabi Ibrahim, Nabi Musa, dan Nabi Isa—yang mustahil diketahui secara mandiri oleh Nabi Muhammad Saw. Karena itu, Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa kisah-kisah tersebut adalah wahyu, baik pada awal maupun penutup kisah, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Yusuf ayat 3 dan QS. Hud ayat 49.<sup>108</sup> pada permulaan kisah Nabi Yusuf As, dimana disebutkan sebagai berikut :

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ

“Kami menceritakan kepadamu (Nabi Muhammad) kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini kepadamu. Sesungguhnya engkau sebelum itu termasuk orang-orang yang tidak mengetahui.” (QS. Yusuf:3)

Pada akhir kisah Nabi Nuh As dalam Surat Hud disebutkan sebagai berikut :

تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ

“Itu adalah sebagian dari berita-berita gaib yang Kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad). Tidak pernah engkau mengetahuinya dan tidak (pula) kaummu sebelum ini. Maka, bersabarlah. Sesungguhnya kesudahan (yang baik) adalah bagi orang-orang yang bertakwa.” (QS. Hud:49)

---

<sup>108</sup> Sayyid Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1956), hlm. 120.

2. Kisah-kisah Al-Qur'an menjelaskan bahwa seluruh agama yang dibawa para nabi dan rasul bersumber dari Allah Swt, sejak Nabi Nuh hingga Nabi Muhammad Saw. Umat beriman pada hakikatnya adalah satu umat dengan Tuhan yang satu pula. Untuk menegaskan prinsip ini, Al-Qur'an kerap menyebutkan kisah beberapa nabi sekaligus dalam satu surat dengan pola tertentu, sebagaimana terlihat dalam QS. al-Anbiyā' ayat 92.<sup>109</sup> Sesudah menyebutkan kisah Nabi Musa, Harun, Ibrahim, Luth, Daud, Sulaiman, Ayyub, Ismail, Idris, Zulkifli, Zunnun, Zakaria, firman Tuhan diakhiri dengan :

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ

“Sesungguhnya ini (agama tauhid) adalah agamamu, agama yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu. Maka, sembahlah Aku.” (QS. Al-Anbiya': 92)

3. Menerangkan agama yang dibawa para nabi bersumber dari Allah Swt, sehingga memiliki dasar ajaran yang sama, terutama dalam aspek akidah, yaitu penegasan iman kepada Allah Yang Maha Esa. Prinsip tauhid ini diulang secara konsisten dalam kisah para nabi, sebagaimana tergambar jelas dalam QS. al-A'rāf, ketika Nabi Nuh, Nabi Hud kepada kaum 'Ād, Nabi Ṣāliḥ kepada kaum Ṣamūd, dan Nabi Syu'aib kepada penduduk Madyan, seluruhnya menyampaikan seruan yang identik: agar menyembah Allah semata dan meninggalkan selain-Nya. Keseragaman ini tidak hanya tampak pada substansi dakwah, tetapi juga pada metode penyampaiannya serta respons umat yang dihadapi, di mana pola penentangan, pendustaan, dan pengingkaran berulang dalam setiap kisah, sebagaimana juga dapat ditelusuri dalam rangkaian kisah para nabi pada QS. Hūd.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Sayyid Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*...123.

<sup>110</sup> Sayyid Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*...123.

4. Menerangkan, bahwa pada akhirnya Allah menolong nabi nabi-Nya dan menghancurkan orang-orang yang mendustakannya.<sup>111</sup> Hal ini adalah untuk memantapkan hati Nabi Muhammad Saw dan hati orang-orang yang diajak beriman. Seperti yang dinyatakan pada akhir kisah nabi-nabi dalam Surat Hud sebagai berikut :

وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ  
وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ

“Semua kisah rasul-rasul Kami ceritakan kepadamu (Nabi Muhammad), yaitu kisah-kisah yang dengannya Kami teguhkan hatimu. Di dalamnya telah diberikan kepadamu (segala) kebenaran, nasihat, dan peringatan bagi orang-orang mukmin.” (QS. Hud: 120)

Oleh karena itu, pada akhir setiap kisah disebutkan tentang kehancuran orang-orang yang mendustakan para rasul. Dan, selamatnya nabi-nabi yang diutus, seperti terlihat dalam Surat Al Ankabut. Pada akhir kisah Nabi Nuh disebutkan sebagai berikut :

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ  
وَهُمْ ظَالِمُونَ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

“Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus Nuh kepada kaumnya, lalu dia tinggal bersama mereka selama seribu tahun kurang lima puluh tahun. Kemudian, mereka dilanda banjir besar dalam keadaan sebagai orang-orang zalim. Maka, Kami selamatkan Nuh dan para penumpang bahtera serta Kami jadikannya sebagai pelajaran bagi alam semesta.” (QS. Al-'Ankabut: 14-15)

Sedangkan di akhir kisah Nabi Syu'aib dinyatakan sebagai berikut :

فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثِيمِينَ

<sup>111</sup> Sayyid Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*...125.

“Mereka mendustakannya. Maka, gempa dahsyat menimpa mereka. Lalu, jadilah mereka (mayat-mayat yang bergelimpangan di tempat tinggalnya.” (QS. Al-'Ankabut :37)

Kemudian, pada akhir kisah Musa dijelaskan sebagai berikut:

وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ ۖ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَالِقِينَ ۗ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَن أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَن أَخَذْتَهُ الصَّيْحَةَ وَمِنْهُمْ مَن حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَن أَعْرَفْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

“Dan (juga) Qarun, Fir'aun, dan Haman. Sungguh, benar-benar telah datang kepada mereka Musa dengan (membawa) keterangan-keterangan yang nyata. Tetapi mereka berlaku sombong di bumi, dan mereka orang-orang yang tidak luput (dari azab Allah). Masing-masing (dari mereka) Kami azab karena dosanya. Di antara mereka ada yang Kami timpakan angin kencang (yang mengandung) batu kerikil, ada yang ditimpa suara keras yang mengguntur, ada yang Kami benamkan ke dalam bumi, dan ada pula yang Kami tenggelamkan. Tidaklah Allah menzalimi mereka, tetapi merekalah yang menzalimi dirinya sendiri.” (QS. Al-'Ankabut: 39-40)

5. Kisah-kisah Al-Qur'an berfungsi untuk mengingatkan manusia akan bahaya iblis yang senantiasa berusaha menyesatkan manusia. Kisah permusuhan abadi antara iblis dan manusia sejak Nabi Adam As ditampilkan secara berulang untuk menegaskan bahwa konflik tersebut bersifat terus-menerus dan memerlukan kewaspadaan spiritual yang berkelanjutan.<sup>112</sup>
6. Kisah-kisah Al-Qur'an berfungsi untuk mengingatkan manusia akan bahaya iblis yang senantiasa berusaha menyesatkan manusia. Kisah permusuhan abadi antara iblis dan manusia sejak

---

<sup>112</sup> Sayyid Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*...127.

Nabi Adam As ditampilkan secara berulang untuk menegaskan bahwa konflik tersebut bersifat terus-menerus dan memerlukan kewaspadaan spiritual yang berkelanjutan.

7. Kisah-kisah Al-Qur'an juga memiliki tujuan edukatif, yaitu membentuk kepribadian yang kokoh dalam akidah Islam, menanamkan kejujuran iman, serta menumbuhkan kesiapan berkorban demi kebenaran dan kebaikan. Pada saat yang sama, kisah-kisah tersebut membentuk sikap batin yang menolak kebatilan dan segala bentuk keburukan.<sup>113</sup>
8. Kisah-kisah Al-Qur'an berfungsi untuk meringankan tekanan psikologis yang dialami Nabi Muhammad Saw dan kaum mukmin akibat penentangan kaum musyrik terhadap dakwah Islam. Kisah-kisah tersebut menjadi sarana penguatan mental dan spiritual agar Rasulullah Saw tetap istiqamah dalam menyampaikan risalah. Allah Swt berfirman:

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ لَوْلَا أَن تَدْرَكَهُ  
نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ

“Oleh karena itu, bersabarlah (Nabi Muhammad) terhadap ketetapan Tuhanmu dan janganlah seperti orang yang berada dalam (perut) ikan (Yunus) ketika dia berdoa dengan hati sedih. Seandainya dia tidak segera mendapat nikmat dari Tuhannya, pastilah dia dicampakkan ke tanah tandus dalam keadaan tercela.” (QS. Al-Qalam: 48-49)

Selanjutnya Allah menegaskan :

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ  
أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ ۗ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۗ

“Boleh jadi engkau (Nabi Muhammad) hendak meninggalkan sebagian dari apa yang diwahyukan kepadamu dan dadamu menjadi sempit karena (takut)

---

<sup>113</sup> Muhammad Aḥmad Khalafullāh, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998 M), hlm. 209.

mereka mengatakan, “Mengapa tidak diturunkan kepadanya harta (kekayaan) atau datang malaikat bersamanya?” Sesungguhnya engkau hanyalah seorang pemberi peringatan dan Allah adalah pemelihara segala sesuatu.” (QS. Hud: 12)

9. Tujuan lanjutan dari kisah-kisah Al-Qur’an adalah menjaga stabilitas jiwa Nabi Muhammad Saw dan para pengikutnya agar dakwah Islam tidak terhenti akibat tekanan dan intimidasi. Kesabaran, keteguhan, dan konsistensi yang dicontohkan melalui kisah para nabi akhirnya mengantarkan mereka pada kemenangan atas para penentang dan musuh-musuh dakwah.<sup>114</sup>

#### **f. Pengulangan Kisah dalam Al-Qur’an**

Secara umum, dalam Al-Qur’an terdapat banyak ayat yang disampaikan secara berulang, baik dengan redaksi yang sama maupun dengan makna yang serupa namun menggunakan variasi lafaz. Pengulangan tersebut kadang disertai penambahan atau pengurangan unsur kalimat, atau dengan mendahulukan dan mengakhirkan sebagian kata. Sebagian besar ayat yang diulang berkaitan dengan persoalan akidah, informasi tentang perkara gaib seperti surga, neraka, dan hari kiamat, serta kisah-kisah umat terdahulu yang sarat dengan pelajaran.

Pengulangan dalam Al-Qur’an bukanlah suatu kekurangan, melainkan merupakan bagian dari keindahan dan keunggulan sastra yang tinggi. Al-Qur’an diturunkan dalam bahasa Arab pada masa kejayaan tradisi sastra Arab, ketika setiap kabilah sangat menjunjung tinggi keberadaan penyair sebagai simbol kebanggaan dan kehormatan. Dalam konteks psikologis dan kultural inilah Al-Qur’an hadir dengan gaya bahasa yang sangat luhur, sekaligus menantang masyarakat Arab, bahkan bangsa jin, untuk mendatangkan satu ayat saja yang sebanding dengannya. Tantangan tersebut tidak semata berkaitan dengan kandungan gaib Al-Qur’an,

---

<sup>114</sup> Muhammad Aḥmad Khalafullāh, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur’ān al-Karīm ...* hlm. 204.

tetapi terutama pada aspek keindahan bahasa dan kekuatan sastranya yang menunjukkan kebenaran risalah Nabi Muhammad Saw, meskipun menurut pandangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kemukjizatan Al-Qur'an mencakup seluruh dimensinya.

Hal ini menunjukkan bahwa setiap bagian Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat yang diulang, merupakan manifestasi mukjizat tersendiri. Walaupun sebuah ayat telah disebutkan pada surah lain, ia tetap memiliki nilai kemukjizatan yang berdiri sendiri. Dengan demikian, gaya pengulangan yang digunakan Al-Qur'an justru merupakan bentuk puncak keindahan sastra yang tidak mampu ditandingi oleh para ahli bahasa Arab pada masanya. Pandangan ini telah disepakati oleh para ulama klasik. Namun pada masa-masa berikutnya, sebagian orientalis yang tidak memiliki penguasaan mendalam terhadap bahasa dan sastra Arab mengkritik pengulangan tersebut sebagai kelemahan.

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa pengulangan dalam Al-Qur'an merupakan salah satu aspek kemukjizatannya. Oleh karena itu, pengulangan tersebut dipandang sebagai kelebihan dan keutamaan, bukan sebagai kekurangan. Meski demikian, para ulama menetapkan batasan agar pengulangan tetap bernilai positif.<sup>115</sup>

- a. Pengulangan harus memiliki kebutuhan dan tujuan yang jelas. Apabila suatu kalimat diulang tanpa alasan yang signifikan, maka pengulangan tersebut dianggap tercela. Akan tetapi, dalam Al-Qur'an setiap pengulangan memiliki makna, hikmah, dan rahasia tersendiri yang selaras dengan tujuan wahyu.
- b. Pengulangan juga harus disertai dengan unsur tambahan. Setiap ayat yang diulang hendaknya memuat nilai atau dimensi makna baru dibandingkan penyebutan sebelumnya. Ketentuan ini tampak dalam seluruh bentuk pengulangan dalam Al-Qur'an, di

---

<sup>115</sup> Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Qaṣaṣ al-Qur'ān al-Karīm: Ṣidq al-Ḥadath wa Sumūw al-Hadaf wa Idhḥāf al-Hiss wa Tahdhīb al-Nafs...* hlm. 68.

mana setiap pengulangan senantiasa menghadirkan penegasan atau perluasan makna yang berbeda.

Berangkat dari pemahaman bahwa setiap pengulangan dalam Al-Qur'an mengandung dimensi makna yang baru, para ulama menjelaskan sejumlah faedah dari pengulangan ayat. Di antara yang mengemukakan hal tersebut adalah Imam al-Suyūṭī.

- a. Setiap ayat yang diulang biasanya memuat tambahan unsur makna atau pergantian diksi tertentu. Variasi semacam ini merupakan hal yang lazim dalam tradisi kebahasaan Arab, di mana perubahan kosakata atau struktur kalimat melahirkan nuansa makna yang berbeda.<sup>116</sup> Misalnya dalam Surah Ṭāhā ayat 20, tongkat Nabi Musa As digambarkan berubah menjadi ular dengan istilah *ḥayyah*:

فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى

“Lalu dilemparkannyalah tongkat itu, maka tiba-tiba ia menjadi seekor ular yang merayap dengan cepat.” (QS. Ṭāhā: 20).

Kisah yang sama diulang dalam Surah al-A‘rāf ayat 107 dan Surah al-Syu‘arā’ ayat 32 dengan menggunakan istilah *thu‘bān*, yang juga bermakna ular:

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ

“Maka Musa menjatuhkan tongkatnya, lalu seketika itu juga tongkat itu menjadi ular yang nyata.” (QS. al-A‘rāf: 107).

Secara linguistik, tidak setiap *ḥayyah* dapat disebut *tsu‘bān*.<sup>117</sup> Istilah *ḥayyah* memiliki cakupan makna yang lebih umum, sedangkan *tsu‘bān* menunjukkan jenis ular yang lebih besar

---

<sup>116</sup> ‘Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1974), jld. 3, hlm. 230.

<sup>117</sup> Faḍl Ḥasan ‘Abbās, *Qaṣaṣ al-Qur’ān al-Karīm: Ṣidq al-Ḥadath wa Sumūw al-Hadaf wa Idhḥāf al-Hiss wa Tahdhīb al-Nafs...* hlm. 69.

dan jelas wujudnya. Variasi ini menunjukkan adanya penambahan dimensi makna dalam pengulangan kisah.

- b. Pengulangan kisah dalam Al-Qur'an memungkinkan masyarakat memperoleh pemahaman yang lebih menyeluruh tentang sejarah para nabi. Hal ini karena tidak semua orang mendengar atau membaca seluruh bagian Al-Qur'an secara lengkap. Dengan adanya pengulangan, seseorang yang hanya mendengar sebagian ayat tetap dapat mengenal kisah para nabi secara lebih utuh atau memperoleh penguatan terhadap kisah yang telah diketahuinya.
- c. Penyampaian suatu makna melalui variasi gaya bahasa dan bentuk ungkapan mencerminkan ketinggian nilai sastra. Keanekaragaman retorika dalam pengulangan kisah justru menegaskan keindahan dan kekayaan ekspresi Al-Qur'an.
- d. Kebutuhan penyampaian ayat-ayat kisah berbeda dengan ayat-ayat hukum. Oleh karena itu, pengulangan lebih banyak ditemukan pada ayat-ayat kisah dibandingkan ayat-ayat hukum, karena fungsi edukatif dan moral kisah menuntut penegasan yang berulang.
- e. Pengulangan dalam Al-Qur'an juga menjadi penegasan kemukjizatannya. Al-Qur'an menantang pihak yang mendustakan kerasulan Nabi Muhammad Saw untuk menghadirkan satu surah saja yang serupa dengannya. Namun, para ahli bahasa Arab pada masa itu tidak mampu memenuhi tantangan tersebut. Dengan adanya pengulangan ayat-ayat, Al-Qur'an semakin menegaskan kelemahan mereka dalam menandingi keindahan dan kekuatan mukjizat bahasanya.<sup>118</sup>

## 2.10. *Aḥkām Aḥwāl Syakhṣiyyah*

Fiqh merupakan disiplin ilmu dalam Islam yang membahas hukum-hukum syariat yang bersifat *amaliyah* (praktis) yang bersumber dari dalil-dalil terperinci. Karena berfokus pada aspek aplikatif dalam kehidupan sehari-hari, cakupan fiqh meliputi seluruh

---

<sup>118</sup> Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*...hlm. 230.

kebutuhan manusia, baik yang bersifat individual maupun sosial. Salah satu cabangnya yang penting adalah *fiqh al-Aḥwāl al-syakṣiyyah* atau sering disebut dengan *aḥkām al-Aḥwāl al-syakṣiyyah* yakni hukum-hukum yang berkaitan dengan urusan personal dan kekeluargaan.<sup>119</sup>

*Aḥkām Aḥwāl syakṣiyyah* mengatur berbagai aspek relasi antar anggota keluarga, seperti antara suami dan istri, orang tua dan anak, serta kerabat lainnya. Pokok-pokok persoalan yang dibahas dalam fiqh ini meliputi pernikahan, perceraian, masa iddah, nafkah, nasab, pengasuhan anak (*hadhanah*), persusuan, kelayakan hukum individu (*ahliyyah*), perwakilan dalam harta (*niyabah maliyyah*), wasiat, serta kewarisan. Hukum-hukum ini bertujuan untuk membangun tatanan keluarga yang harmonis dan berkesinambungan sejak awal pembentukannya hingga dalam dinamika hubungan antar anggota keluarganya.

Al-Qur'an memberikan perhatian besar terhadap persoalan-persoalan kekeluargaan, tercermin dari sekurang-kurangnya 70 ayat yang secara eksplisit membahas tema-tema *Aḥwāl syakṣiyyah*.<sup>120</sup> Dalam konteks kehidupan keluarga, ayat-ayat Makkiyah menekankan pentingnya menjaga kehormatan diri (*hifz al-furuḡ*) dan menghapus praktik-praktik pernikahan yang bersifat jahiliyah. Rasulullah SAW mendorong terbentuknya keluarga melalui pernikahan dan secara tegas melarang hidup membujang (*tabattul*) secara permanen.

Pada periode awal Madinah, berbagai hukum yang mengatur pernikahan mulai disyariatkan secara lebih sistematis dan terperinci.<sup>121</sup> Hal ini dapat ditemukan dalam sejumlah ayat Al-Qur'an, di antaranya dalam Surah an-Nisa' ayat 3-4, yang

---

<sup>119</sup> Muhammad Mustafa al-Zuhayli, *Al-Wajiz fī Ushul al-Fiqh* (t.tp.: Dar Al Khair, 2006), jld. I, hlm. 64.

<sup>120</sup> Abd al-Wahhab, *Ilm Usul Fiqh* (Kairo: Mahtabah al-Da'wah, t.t.), hlm. 32

<sup>121</sup> Manna' ibn Khalil al-Qattan, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), hlm. 157.

menjelaskan ketentuan terkait poligami dan pemberian mahar sebagai bagian dari keadilan dalam relasi pernikahan.

Dalam bahasa Arab, keluarga disebut *usrah*, yang secara etimologis berarti sekelompok orang yang hidup dalam satu kesatuan sosial. Dalam perspektif Islam, keluarga merupakan institusi sosial yang terdiri dari individu-individu yang memiliki hubungan darah maupun pernikahan, seperti ayah, ibu, anak, kakek, nenek, dan cucu. Anak yang dilahirkan membawa fitrah, yakni potensi bawaan yang telah dikaruniakan oleh Allah Swt untuk tumbuh dalam kebaikan. Fitrah ini menjadi landasan elementer dalam pembentukan karakter dan moral manusia sejak dini.<sup>122</sup>

Dalam konteks pernikahan, Islam memandang bahwa agar sebuah keluarga dapat tumbuh secara berkelanjutan (*continuity*) dan berkesinambungan (*sustainability*), maka diperlukan pemenuhan terhadap unsur-unsur dasar dalam hubungan suami istri, yakni hak dan kewajiban masing-masing pihak. Islam memberikan perhatian besar terhadap aspek ini, guna menciptakan keharmonisan dan ketahanan keluarga sebagai unit terkecil dalam struktur masyarakat.

Lebih jauh, ajaran Islam menekankan pentingnya membangun kehidupan sosial yang sehat dan konstruktif. Pernikahan tidak hanya dimaknai sebagai ikatan emosional, tetapi juga sebagai akad atau perjanjian suci yang menjadi dasar pembentukan lembaga keluarga. Lembaga ini dipandang sebagai titik tolak menuju kesuksesan hidup manusia dalam berbagai aspek, baik spiritual, moral, maupun sosial.

Anjuran untuk menikah dalam Islam merupakan bagian dari upaya menjaga kehormatan diri dan kesucian generasi. Hal ini berkaitan langsung dengan konsep *hifz al-nasal* (penjagaan keturunan), yang merupakan salah satu dari lima prinsip pokok dalam *maqashid al-syariah* atau *al-daruriyyat al-khamsah*. Oleh karena itu, keluarga diposisikan sebagai institusi vital yang harus

---

<sup>122</sup> Fauzi Saleh, *Parenting dan Pembinaan Keluarga dalam Perspektif Fiqh Ahwal Syakhsiyyah*, (Banda Aceh: Naskah Aceh, 2022), hlm. 122.

dijaga dan diperkuat, karena ia merupakan aset fundamental dalam mencapai tujuan hidup dan keberhasilan umat manusia secara kolektif.

Perkawinan dilakukan dalam Islam untuk menggapai *maqasid* (tujuan) *syara'* dalam memberikan beban hukum. Bila dilihat lebih lanjut, *maqasid* ada dua macam; pertama, *dharuri* merupakan tingkatan yang paling tinggi seperti 5 unsur pemeliharaan yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kedua; *mukammil* sebagai penyempurna terhadap *dharuri* seperti mencambuk orang yang minum khamar. Ketiga, *ghayr daruri* seperti jual beli, sewa-menyewa, musaqat, dan seterusnya.<sup>123</sup>

Perkawinan di sini merujuk kepada unsur menjaga keluarga. Adapun hikmah pernikahan adalah untuk menjadi usaha preventif seorang mukallaf dari perbuatan perzinahan.<sup>124</sup> Dalam bingkai *dharuri*, perkawinan bermaksud untuk menjaga keturunan segala kontinuitas kehidupan manusia dapat berlangsung dengan baik sesuai dengan fitrah. Tujuan pernikahan adalah tanasul (berkelanjutan keturunan), tidak memberikan kemudharatan kepada salah satu pihak, misalnya kemudharatan bagi isteri maka itu bukanlah suatu yang ma'ruf dalam kehidupan suami isteri.<sup>125</sup>

Secara etimologis, kata nikah dalam bahasa Arab bermakna *al-jam'u* (الجمع), yang berarti menghimpun atau menggabungkan. Makna ini mencerminkan esensi pernikahan sebagai proses penyatuan dua individu dalam satu ikatan yang sah. Dalam penggunaan bahasa, nikah dapat digunakan secara hakiki maupun majazi (metaforis), tergantung pada konteksnya.

---

<sup>123</sup> Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Mūsā al-Rāḥunī, *Tuḥfat al-Mas'ūl Syarḥ Mukhtaṣar al-Ṣul* (Dubai: Dār al-Buḥūt li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyā' al-Turāth, 2002), jld IV, hlm. 10,

<sup>124</sup> Sulaymān bin 'Abd al-Qawī bin al-Karīm al-Ṭūfī al-Sharṣarī Abū al-Rabī' Najm al-Dīn, *al-Qawl al-Qabīḥ bi al-Taḥsīn wa al-Taḥbīḥ* (Beirut: Dār al-'Arabiyyah li al-Mawsū'āt, 1426), hlm. 148

<sup>125</sup> Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003)

Sedangkan secara terminologis (syar‘i), nikah diartikan sebagai suatu akad yang sah menurut syariat yang memberikan keabsahan bagi hubungan suami istri, khususnya dalam aspek *istimta*‘(pemenuhan kebutuhan biologis) serta hak dan kewajiban timbal balik di antara keduanya. Dengan demikian, makna utama nikah dalam Islam bukan semata-mata pada aspek biologis, melainkan pada akad yang menghalalkan hubungan tersebut dalam bingkai hukum

Hakikat dari nikah dalam Islam adalah akad, dan bukan hubungan biologis itu sendiri. Bahkan, dalam Al-Qur’an, penggunaan lafaz nikah lebih dominan merujuk pada makna akad. Salah satu contohnya dapat ditemukan dalam firman Allah Swt:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukmin, kemudian kamu menceraikan mereka sebelum kamu menyentuh mereka, maka tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan. Maka berikanlah kepada mereka mut‘ah (pemberian yang menyenangkan hati), dan lepaskanlah mereka dengan cara yang baik.” (QS. Al-Ahzab: 49)

Ayat ini menunjukkan bahwa seseorang dianggap telah menikah secara syar‘i dengan adanya akad nikah, meskipun belum terjadi hubungan fisik (jima‘). Hal ini memperkuat pemahaman bahwa dalam perspektif Al-Qur’an, nikah pada dasarnya adalah sebuah ikatan hukum, bukan semata hubungan biologis.

Dengan demikian, pernikahan dalam Islam harus dipahami sebagai sebuah institusi sosial dan spiritual yang dibangun atas dasar kesepakatan yang sah, disertai dengan tanggung jawab dan komitmen dari kedua belah pihak. Ia bukan sekadar jalan untuk memenuhi kebutuhan jasmani, tetapi juga merupakan sarana untuk membentuk keluarga, menjaga kehormatan, melestarikan keturunan

(*hifz al-nasl*), dan membangun masyarakat yang sehat secara moral dan sosial. Rasulullah Saw bersabda:

أربع من سنن المرسلين: الحياء، والتعطر، والسواك، والنكاح<sup>126</sup>

“Empat perkara termasuk sunnah para rasul: rasa malu, memakai wewangian, bersiwak, dan menikah.”

Hadis ini menunjukkan bahwa ada empat perkara yang menjadi bagian dari sunnah (jalan hidup) para nabi dan rasul, yaitu rasa malu (*al-hayā*'), berhias dengan wewangian (*al-ta'attur*), membersihkan mulut dengan siwak (*al-siwāk*), dan menikah (*al-nikāh*). Keempatnya merupakan elemen penting dalam pembentukan karakter, kebersihan diri, dan pergaulan sosial yang sehat dalam Islam.

Dalam konteks pembahasan nikah, hadis ini menunjukkan bahwa pernikahan adalah sunnah para nabi, bukan hanya sebuah pilihan pribadi, melainkan bagian dari ajaran dan jalan hidup kenabian yang patut diteladani. Dengan demikian, menikah bukan sekadar aktivitas duniawi atau bentuk pemenuhan kebutuhan biologis, melainkan ibadah dan sarana untuk menyempurnakan fitrah manusia serta menjaga moralitas dan kehormatan diri.

Pernikahan menjadi salah satu unsur dari sunnah mursalin karena melalui pernikahanlah terbentuk keluarga, yang menjadi basis utama peradaban dan tempat lahirnya generasi yang saleh. Islam tidak menganjurkan hidup membujang secara mutlak karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip *wasathiyah* (keseimbangan) dan fitrah manusia. Bahkan, menikah dipandang sebagai bentuk penjagaan terhadap *hifz al-nasl* (kelestarian keturunan) dan bagian dari *maqashid al-syariah*.

Salah satu hikmah utama dari pensyariaan pernikahan dalam Islam adalah sebagai bentuk respon terhadap fitrah manusia yang

---

<sup>126</sup> Muḥammad bin 'Īsā bin Sawrah bin Mūsā bin al-Ḍaḥḥāk al-Tirmidī, *Sunān al-Tirmidī*, No. Hadith 1080 (Kairo: Syarikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, cet. II, 1395 H/1975 M), jld. III, hlm. 383.

telah diciptakan oleh Allah Swt. Fitrah ini mencakup kebutuhan biologis yang bersifat esensial dan melekat dalam diri setiap individu. Dalam kerangka ajaran Islam, kebutuhan ini tidak diabaikan atau ditekan, melainkan dikelola secara bijak melalui institusi pernikahan yang sah. Islam memberikan saluran yang legal, bermartabat, dan terhormat untuk memenuhi kebutuhan tersebut, sehingga manusia dapat menjalani kehidupannya dengan tetap menjaga nilai-nilai moral dan spiritual.

Pernikahan dalam Islam diposisikan sebagai satu-satunya mekanisme yang sah dalam menyalurkan dorongan naluriah tersebut. Islam tidak menganggap dorongan biologis sebagai sesuatu yang harus dimatikan, tetapi sebaliknya, memberikan arahan dan bimbingan agar naluri tersebut dapat diwujudkan secara tepat dan bertanggung jawab. Oleh karena itu, pernikahan merupakan sarana moderat yang mampu menjawab kebutuhan fitrah manusia secara proporsional, tanpa mengarah pada perilaku ekstrem, baik dalam bentuk pengekangan total maupun kebebasan tanpa batas.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Rasulullah SAW melarang praktik *tabattul*, yaitu menjauh dari pernikahan dan sepenuhnya mengabdikan diri untuk ibadah, sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian individu. Larangan ini menunjukkan bahwa Islam mengakui pentingnya pernikahan sebagai bagian dari keseimbangan antara aspek spiritual dan kebutuhan jasmani manusia.

Meskipun demikian, Islam tidak memberikan kebebasan yang mutlak dalam pemenuhan kebutuhan biologis ini. Kebebasan tanpa kendali dapat menimbulkan dampak negatif, baik bagi individu maupun masyarakat, seperti kerusakan moral, terganggunya struktur keluarga, hingga merosotnya akhlak sosial. Perilaku menyimpang seperti perzinahan membuka celah besar bagi bisikan dan godaan setan, serta mengancam keharmonisan kehidupan rumah tangga dan masyarakat.

Dengan demikian, pernikahan dalam Islam bukan hanya sarana pemenuhan kebutuhan biologis, tetapi juga merupakan institusi yang berfungsi menjaga kehormatan, membentuk keluarga sakinah, serta memperkuat pondasi moral masyarakat. Dalam jangka panjang, pernikahan yang sesuai syariat akan menciptakan tatanan kehidupan yang lebih tertib, berkelanjutan, dan selaras dengan nilai-nilai ilahiyah.<sup>127</sup>

Kerangka teoritis *ahkām al-ahwāl al-syakhsīyyah* sebagaimana diuraikan di atas menjadi landasan konseptual yang signifikan bagi penelitian ini, karena QS. Al-Qaṣaṣ : 23–28 secara substantif memuat tema-tema utama hukum keluarga Islam, seperti relasi laki-laki dan perempuan, etika pergaulan *pra-nikāh*, peran *walī*, akad kerja (*ijārah*), akad nikah (*‘aqd al-nikāh*), serta legitimasi *mahar* non-materi. Kisah Nabi Musa di Madyan tidak diposisikan semata sebagai narasi historis atau moral, melainkan sebagai teks normatif yang merepresentasikan *khiṭāb Allāh al-muta ‘allaq bi af‘āl al-mukallaḫīn* dalam ranah *ahwāl syakhsīyyah*. Melalui pendekatan *tafsīr ahkām*, penelitian ini menempatkan kisah tersebut sebagai sumber potensial *istinbāt al-ahkām* yang sah, dengan menelusuri bagaimana nilai-nilai keluarga, prinsip keadilan dalam akad, serta pengelolaan fitrah manusia dilegitimasi oleh wahyu dalam bentuk kisah

## **2.11. Teori Penemuan Hukum**

### **A. Pengertian Penemuan Hukum (*Rechtsvinding*)**

Kompleksitas kehidupan manusia yang terus berkembang menjadikan mustahil bagi suatu peraturan perundang-undangan untuk mengatur seluruh aspek kehidupan secara lengkap, rinci, dan final. Oleh karena itu, tidak ada sistem hukum yang sepenuhnya sempurna. Kekosongan, ketidaklengkapan, maupun ketidakjelasan norma hukum merupakan realitas yang tidak terhindarkan dan

---

<sup>127</sup> Fauzi Saleh, *Parenting dan Pembinaan Keluarga dalam Perspektif Fiqh Ahwal Syakhsīyyah*...hlm. 116.

menuntut adanya proses pencarian serta penemuan hukum (rechtsvinding).<sup>128</sup>

Dalam praktik peradilan, hukum kerap dipahami bukan semata-mata sebagai teks normatif, melainkan sebagai putusan pengadilan. Perspektif ini menempatkan hakim sebagai aktor sentral dalam menentukan hukum yang berlaku terhadap suatu peristiwa konkret.<sup>129</sup> Ketika undang-undang tidak memberikan jawaban yang tegas, hakim memiliki kewajiban yuridis untuk mencari, menggali, dan menetapkan hukum yang relevan guna menyelesaikan perkara yang dihadapinya.

Sudikno Mertokusumo mendefinisikan penemuan hukum sebagai proses pembentukan hukum oleh hakim atau aparat penegak hukum lain yang berwenang dalam menerapkan peraturan hukum terhadap peristiwa konkret.<sup>130</sup> Penemuan hukum menjadi semakin signifikan ketika norma hukum bersifat samar (vague norm) atau bahkan tidak tersedia sama sekali. Dalam kondisi demikian, hakim tidak hanya menerapkan hukum, tetapi juga merumuskan solusi hukum yang dituangkan dalam putusan sebagai bentuk konkretisasi norma.<sup>131</sup>

Eksistensi penemuan hukum mendapat perhatian yang signifikan, mengingat perannya dalam menghasilkan putusan yang lebih dinamis dengan mengharmonisasikan antara aturan tertulis dan tidak tertulis. Rechtsvinding oleh hakim dapat diartikan sebagai upaya interpretatif atau ijtihad hakim dalam merumuskan putusan yang mengandung esensi dari tujuan hukum.

Paul Scholten, sebagaimana dikutip oleh Achmad Ali, menegaskan bahwa penemuan hukum bukan sekadar penerapan

---

<sup>128</sup> Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2014), hlm. 49.

<sup>129</sup> Yudha Bhakti Ardhiwisastra, *Penafsiran dan Kontruksi hukum* (Alumni, Bandung, 2000), hlm. 6.

<sup>130</sup> Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum Sebuah Pengantar...*hlm. 39.

<sup>131</sup> Pontang Moerad, B.M., *Penemuan Hukum Melalui Putusan Pengadilan*, hlm. 81.

mekanis peraturan terhadap fakta, melainkan suatu proses interpretatif di mana norma hukum harus diungkapkan dan dimaknai sesuai dengan konteks sosial dan tujuan hukum.<sup>132</sup> Dengan demikian, *rechtsvinding* merupakan bentuk ijtihad yuridis hakim untuk menjembatani antara norma tertulis dan realitas sosial.

Berdasarkan uraian tersebut, penemuan hukum dapat dipahami sebagai proses pembentukan dan perumusan hukum oleh hakim ketika peraturan perundang-undangan tidak memberikan ketentuan yang jelas atau tidak mengaturnya sama sekali. Dalam konteks ini, hakim tidak hanya berpijak pada teks undang-undang, tetapi juga mempertimbangkan sumber hukum lain guna melahirkan putusan yang selaras dengan rasa keadilan dan kebutuhan masyarakat.

## **B. Pijakan Dasar Penemuan Hukum**

Penemuan hukum berangkat dari prinsip fundamental bahwa hakim tidak diperkenankan menolak perkara dengan alasan hukum tidak ada atau tidak jelas. Ketentuan ini ditegaskan dalam Pasal 10 ayat (1) Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman, yang mewajibkan pengadilan untuk tetap memeriksa, mengadili, dan memutus perkara meskipun norma hukumnya tidak tersedia atau kabur.

Meskipun setiap undang-undang dilengkapi dengan bagian penjelasan, dalam praktik sering kali penjelasan tersebut masih menyisakan ketidakpastian, bahkan hanya menyatakan “cukup jelas” terhadap norma yang sejatinya masih memerlukan interpretasi. Dalam situasi demikian, hukum tidak dapat diterapkan secara tekstual semata, melainkan harus ditemukan melalui proses penalaran dan penafsiran hukum.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> H.P. Panggabean, *Penerapan Teori Hukum Dalam Sistem Peradilan Indonesia* (Bandung: PT. Alumni, 2014), hlm. 217.

<sup>133</sup> Sudikno Mertokusumo dan A.Pitlo, *Bab-Bab Tentang Penemuan Hukum* (bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), hlm. 12.

Pasal 28 Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman menegaskan bahwa hakim wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum serta rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat. Prinsip ini sejalan dengan pandangan Paul Scholten bahwa hukum tidak hanya tertulis dalam peraturan perundang-undangan, tetapi juga hidup dalam praktik sosial. Oleh karena itu, penemuan hukum merupakan proses penggalian nilai, bukan penciptaan norma secara bebas.<sup>134</sup>

Dalam hukum Islam, konsep penemuan hukum dikenal dengan istilah *ijtihad*. Para ulama ushul fikih mendefinisikan *ijtihad* sebagai pengerahan kemampuan secara maksimal oleh seorang mujtahid untuk menetapkan hukum syara' berdasarkan dalil-dalil syar'i yang terperinci. *Ijtihad* dilakukan pada dua wilayah utama, yaitu persoalan yang tidak memiliki nash eksplisit dan persoalan yang memiliki nash tetapi bersifat *zanni* atau terbuka terhadap penafsiran.

Metode *ijtihad* meliputi *qiyās*, *istihsān*, *istishāb*, 'urf, serta *maṣlaḥah mursalah*.<sup>135</sup> Seluruh metode ini berfungsi sebagai instrumen penemuan hukum Islam yang menjaga fleksibilitas dan relevansi syariat dalam menghadapi dinamika zaman.

Landasan normatif *ijtihad* antara lain terdapat dalam firman Allah Swt:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

“Maka ambillah pelajaran, wahai orang-orang yang berakal.”  
(QS. al-Ḥasyr: 2).

Ayat ini menunjukkan legitimasi penggunaan nalar dan penalaran dalam memahami hukum, terutama ketika tidak ditemukan ketentuan eksplisit dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam

---

<sup>134</sup> Bambang Sutiyoso, *Metode Penemuan Hukum* (Yogyakarta: UII Press, 2006), hlm. 31.

<sup>135</sup> Hasanuddin AF, dkk, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Ciputat: UIN Jakarta Press, 2003), hlm. 148-149.

konteks peradilan, ijtihad hakim merupakan bentuk penemuan hukum Islam yang bertujuan mewujudkan keadilan substantif.

Secara umum, ijtihad merupakan suatu kewajiban, yang berarti bahwa seorang mujtahid bertanggung jawab untuk melakukan ijtihad guna menggali dan merumuskan hukum syara' dalam perkara-perkara yang tidak secara jelas dan tegas diatur oleh sumber hukum Islam.<sup>136</sup> Dengan demikian, ijtihad berperan sebagai instrumen penting dalam menjaga relevansi dan fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi perkembangan zaman.

Ayat di atas mendukung konsep ijtihad menjadi dasar bagi praktik penemuan hukum dalam Islam, terutama ketika suatu permasalahan hukum tidak secara eksplisit diatur dalam Al-Qur'an maupun As-Sunnah. Ijtihad tidak hanya menjadi domain para *fuqaha* (ahli fikih) atau *ushuliyyin* (ahli ushul fikih), tetapi juga dapat dilakukan oleh hakim dalam lingkup peradilan.

Seorang hakim yang menghadapi perkara yang kompleks dan memerlukan analisis mendalam memiliki kewenangan untuk melakukan ijtihad guna menetapkan putusan yang sesuai dengan prinsip keadilan dan hukum Islam. Dalam konteks peradilan, praktik ini dikenal sebagai penemuan hukum, di mana hakim berperan dalam menggali, menafsirkan, dan menerapkan norma hukum yang paling relevan untuk menyelesaikan suatu sengketa berdasarkan dalil-dalil syar'i.<sup>137</sup>

### **C. Sebab Penemuan Hukum**

Penemuan hukum pada dasarnya lahir dari keterbatasan undang-undang dalam menjangkau seluruh realitas kehidupan manusia. Aktivitas sosial yang terus berkembang menyebabkan undang-undang bersifat statis dan sering kali tertinggal dari dinamika masyarakat. Akibatnya, muncul kekosongan hukum

---

<sup>136</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 227.

<sup>137</sup> Beni Ahmad Saebani, *Ilmu Ushul Fiqh* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008) hlm. 185.

(rechtsvacuum) atau ketidakjelasan norma yang harus diisi melalui putusan hakim.<sup>138</sup>

Dalam konteks ini, hakim memiliki peran penting untuk mencari dan menemukan hukum yang tepat guna menyelesaikan suatu perkara. Hakim dapat merujuk pada berbagai sumber hukum lain di luar undang-undang, seperti yurisprudensi, doktrin, traktat, kebiasaan, serta hukum tidak tertulis. Hukum sebagai instrumen penyelesaian baru benar-benar terasa eksistensinya ketika muncul suatu perkara konkret yang membutuhkan penyelesaian melalui putusan hakim sebagai bentuk penerapan dan penemuan hukum.<sup>139</sup>

#### **D. Aliran Pemikiran dalam Penemuan Hukum**

Dalam perkembangan teori hukum, terdapat beberapa aliran pemikiran yang melandasi konsep penemuan hukum, di antaranya adalah aliran *Legisme* dan *Freie Rechtslehre*.<sup>140</sup>

##### **1. Aliran *Legisme***

Aliran *legisme* berkembang pada abad ke-19 sebagai akibat dari pergeseran kepercayaan terhadap hukum alam yang bersifat rasionalis. Aliran ini menekankan bahwa esensi hukum terletak pada hukum tertulis (*statutory law*), di mana seluruh aspek kehidupan masyarakat harus diatur melalui peraturan perundang-undangan. *Legisme* berangkat dari pandangan bahwa kekuasaan negara yang menetapkan hukum tertulis merupakan satu-satunya sumber hukum yang sah.<sup>141</sup>

Seiring waktu, aliran ini mulai mengalami kemunduran. Kelemahan mendasar dari *legisme* adalah sifatnya yang statis dan rigid, sehingga tidak mampu menyesuaikan diri dengan dinamika

---

<sup>138</sup> Andi Zainal Abidin, *Asas-Asas Hukum Pidana Bagian pertama* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1984) hlm. 33.

<sup>139</sup> Achmad Ali, *Keterpurukan Hukum di Indonesia Penyebab dan Solusinya* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005) hlm. 8.

<sup>140</sup> Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum Suatu Pengantar*, (Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2010) hlm. 212-214.

<sup>141</sup> Pontang Moerad B.M, *Pembentukan Hukum Melalui Putusan Pengadilan dalam Perkara Pidana* (Bandung: 2005) hlm.119.

kebutuhan masyarakat yang terus berkembang. Karakteristik undang-undang yang abstrak dan umum sering kali menyulitkan penerapannya secara konkret dalam praktik peradilan. Dalam konteks ini, jika hakim hanya bertindak sebagai penerjemah pasif dari undang-undang tanpa melakukan interpretasi atau adaptasi, maka sistem peradilan akan kehilangan fleksibilitasnya dalam menyelesaikan perkara hukum yang kompleks. Oleh karena itu, hakim dituntut untuk tidak sekadar menjadi corong undang-undang, tetapi juga memiliki peran aktif dalam mengisi kekosongan hukum melalui metode penemuan hukum yang lebih progresif.<sup>142</sup>

## 2. Aliran *Freie Rechtslehre*

Sebagai respons terhadap kelemahan *legisme*, muncul aliran *freie rechtslehre* (juga dikenal sebagai *freie rechtsbewegung* atau *freie rechtsschule*). Aliran ini lahir dari kesadaran bahwa hukum tidak selalu dapat ditentukan secara mutlak oleh lembaga legislatif, terutama dalam menghadapi realitas sosial yang terus berubah.<sup>143</sup> Berbeda dengan *legisme*, aliran ini menempatkan hakim sebagai aktor utama dalam pembentukan hukum (*judge-made law*), dengan menekankan bahwa keputusan hakim didasarkan pada keyakinan pribadi serta pertimbangan hukum yang berkembang dalam masyarakat.

Salah satu karakteristik utama *freie rechtslehre* adalah penekanan pada *yurisprudensi* sebagai sumber hukum primer, sementara undang-undang hanya berperan sebagai referensi sekunder. Dengan demikian, putusan hakim menjadi lebih dinamis dan kontekstual, karena selalu menyesuaikan dengan perkembangan sosial serta mempertimbangkan manfaat praktis (*social doelmatigheid*). Tujuan utama aliran ini adalah menciptakan hukum yang mampu memberikan kemanfaatan nyata bagi masyarakat.

---

<sup>142</sup> Pontang Moerad B.M, *Pembentukan Hukum Melalui Putusan Pengadilan dalam Perkara Pidana ...* hlm.146.

<sup>143</sup> Pontang Moerad B.M, *Pembentukan Hukum Melalui Putusan Pengadilan dalam Perkara Pidana ...* hlm.154.

Namun, meskipun pendekatan *freie rechtslehre* menawarkan solusi atas keterbatasan *legisme*, dalam perkembangannya aliran ini juga menghadapi tantangan serius. Keleluasaan hakim dalam menentukan hukum dapat berpotensi menimbulkan ketidakpastian hukum, terutama jika putusan-putusan yang dihasilkan tidak memiliki standar yang jelas dan cenderung subjektif.<sup>144</sup>

### 3. Perbandingan dan Implikasi Teoritis

Aliran *legisme* dan *freie rechtslehre* secara mendasar merepresentasikan dua paradigma yang bertolak belakang dalam konsep penemuan hukum. *Legisme* menitikberatkan pada kepastian hukum (*legal certainty*) dengan mengutamakan undang-undang sebagai satu-satunya sumber hukum yang sah. Sebaliknya, *freie rechtslehre* lebih menonjolkan aspek kemanfaatan hukum bagi masyarakat, dengan memberikan ruang lebih besar bagi hakim dalam membentuk dan menyesuaikan hukum berdasarkan kondisi sosial yang berkembang.

Meskipun kedua aliran ini memiliki kelebihan dan kekurangannya masing-masing, dalam praktiknya sistem hukum modern cenderung mencari titik keseimbangan antara kepastian hukum dan fleksibilitas dalam penerapannya. Oleh karena itu, penemuan hukum oleh hakim harus tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip keadilan, kepastian, serta kemanfaatan hukum, guna menciptakan sistem peradilan yang adaptif namun tetap terstruktur.<sup>145</sup>

Apabila dicermati secara seksama, terdapat sejumlah ketentuan dalam peraturan perundang-undangan yang secara eksplisit menjadi landasan yuridis bagi praktik penemuan hukum oleh hakim di Indonesia. Ketentuan tersebut dapat ditemukan dalam berbagai Undang-Undang yang mengatur tentang Kekuasaan

---

<sup>144</sup> <http://www.berandahukum.com/a/aliran-freie-rechtslehre> diakses 4 April 2025.

<sup>145</sup> Bambang Sutyoso, *Metode Penemuan Hukum*, (Yogyakarta: UII Press, 2006), 55.

Kehakiman, mulai dari Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970,<sup>146</sup> Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004,<sup>147</sup> hingga Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009.<sup>148</sup>

Pada masing-masing undang-undang tersebut, terdapat norma yang menegaskan kewajiban hakim untuk senantiasa menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum serta rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat. Ketentuan ini memiliki keterkaitan erat dengan fungsi utama hakim dalam sistem peradilan, yaitu melakukan pemeriksaan, mengadili, dan memutus perkara.

Dengan demikian, dasar hukum ini memberikan legitimasi terhadap peran aktif hakim dalam melakukan penemuan hukum, khususnya ketika menghadapi kekosongan atau ketidakjelasan norma hukum yang berlaku, demi mewujudkan keadilan substantif sesuai dengan dinamika sosial masyarakat.

#### **4. Metode Penemuan Hukum**

Dalam proses penemuan hukum, hakim tidak bertindak secara bebas tanpa batas, melainkan berpijak pada metode-metode yang telah terbangun dalam doktrin hukum. Dua metode utama yang digunakan dalam praktik ini adalah metode interpretasi

---

<sup>146</sup> Pasal 27 Ayat (1) Undang-Undang Nomer 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman berbunyi “Hakim sebagai penegak hukum dan keadilan wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat.”

<sup>147</sup> Pasal 28 Ayat (1) Undang-Undang Nomer 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman berbunyi “Hakim wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.”

<sup>148</sup> Pasal 5 Ayat (1) Undang-Undang Nomer 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman berbunyi “Hakim dan hakim konstitusi wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.”

(*interpretation method*)<sup>149</sup> dan metode konstruksi hukum atau penalaran hukum (*redeneerwijzen*).<sup>150</sup>

Metode interpretasi diterapkan ketika suatu ketentuan dalam peraturan perundang-undangan secara langsung relevan dan dapat diaplikasikan terhadap peristiwa konkret yang dihadapi di pengadilan.<sup>151</sup>

Dalam konteks ini, hakim bertugas menafsirkan ketentuan tersebut agar sesuai dengan maksud pembentuk undang-undang dan relevan terhadap kasus yang sedang diperiksa. Interpretasi secara umum dimaknai sebagai pemberian makna, pandangan, atau tafsiran teoritis terhadap suatu norma hukum.

Sebagaimana dijelaskan oleh Soeroso, metode interpretasi adalah upaya untuk mencari dan menetapkan makna dari rumusan norma hukum dalam undang-undang sebagaimana yang dikehendaki oleh pembentuk undang-undang. Dengan demikian, penafsiran tetap berpijak pada teks hukum yang ada, namun berusaha menggali makna substantif di balik rumusan normatif tersebut.<sup>152</sup>

Di sisi lain, metode konstruksi hukum digunakan ketika hakim tidak menemukan ketentuan hukum yang secara eksplisit mengatur perkara yang dihadapinya. Kondisi ini biasa dikenal sebagai *recht vacuum* atau *wet vacuum*, yaitu kekosongan hukum atau kekosongan norma dalam perundang-undangan. Dalam situasi semacam ini, hakim harus mengandalkan penalaran logis untuk

---

<sup>149</sup> Metode interpretasi hukum meliputi metode subsumtif, interpretasi gramatikal, interpretasi historis, interpretasi sistematis, interpretasi teologis, interpretasi komparatif, interpretasi futuristik, interpretasi restriktif, interpretasi eksentif, interpretasi autentik, interpretasi indisipliner, dan interpretasi multidisipliner.

<sup>150</sup> Metode kontruksi hukum yang dikenal selama ini ada 4 (empat), yaitu Argumentasi Per Analogium (Analogi), Argumentum A'Contrario, Rechtsservijnings (Penghalusan Hukum)

<sup>151</sup> Bambang Sutiyoso, *Metode Penemuan Hukum...* hlm. 52.

<sup>152</sup> R. Soeroso, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2005) hlm. 97.

mengembangkan makna atau pengertian baru dari norma hukum yang tersedia, guna mengisi kekosongan tersebut.<sup>153</sup>

Menurut Shiddiq Armia, metode konstruksi merupakan suatu pendekatan di mana hakim membentuk pengertian hukum yang mengandung analogi atau persamaan substansi, dengan tujuan untuk menjawab permasalahan hukum meskipun tidak ditemukan norma hukum positif yang secara eksplisit mengaturnya.<sup>154</sup>

Ahmad Ali secara tegas membedakan antara interpretasi dan konstruksi hukum. Interpretasi tetap berpegang pada bunyi teks undang-undang, sehingga proses penemuan hukum bersifat tekstual. Sementara konstruksi tidak lagi terpaku pada bunyi teks, tetapi lebih kepada pengembangan makna normatif dengan tetap menjaga konsistensi dan keselarasan dalam kerangka sistem hukum yang berlaku. Dengan demikian, konstruksi memberikan ruang kreativitas yuridis bagi hakim, namun tetap dalam koridor sistemik yang tidak mengabaikan prinsip-prinsip dasar hukum.<sup>155</sup>

## 2.12. *Syar'u Man Qablana*

Konsep *Syar'u man qablana* merujuk pada hukum-hukum syariat yang diberlakukan kepada umat terdahulu, kemudian diabadikan dalam Al-Qur'an atau disampaikan melalui Sunnah Nabi Muhammad saw dalam bentuk kisah, berita, maupun ketentuan hukum, tanpa disertai pengingkaran, pembatalan, atau indikasi penghapusan.<sup>156</sup> Dalil dari QS. Al-An'am: 90, QS. Al-Ma'idah: 44, QS. Asy-Syura: 13, QS. An-Nahl: 123, dan QS. Tāhā: 14 mengindikasikan bahwa Nabi Muhammad SAW diperintahkan

---

<sup>153</sup> Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum, Sejarah, Filsafat dan Metode Tafsir* (Malang: UB Press, 2011), hlm. 40.

<sup>154</sup> Muhammad Shiddiq Armia, *Perkembangan Pemikiran Ilmu Hukum* (Jakarta: Pradyna Paramita, 2003). hlm. 201.

<sup>155</sup> Ahmad Ali, *Menguak Tabir Hukum...* hlm. 176.

<sup>156</sup> 'Abd al-Karīm bin 'Alī bin Muḥammad al-Namlah, *al-Muhadhdhab fi 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1420 H/1999 M), jld. III, hlm. 972.

untuk mengikuti petunjuk para nabi sebelumnya dan memutuskan hukum berdasarkan wahyu yang diturunkan kepada mereka.

Dalam pandangan mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh*, hukum-hukum tersebut tetap memiliki otoritas normatif bagi umat Islam selama tidak terdapat dalil yang secara tegas menasakhkannya.<sup>157</sup> Prinsip ini menunjukkan bahwa syariat para nabi bukanlah entitas yang terputus, melainkan bagian dari satu sistem hukum ilahi yang berkesinambungan, dengan perbedaan cabang hukum yang disesuaikan dengan konteks umat masing-masing.

Kesinambungan syariat ini menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak sekadar merekam sejarah umat terdahulu, tetapi juga menghadirkan preseden normatif yang dapat dijadikan dasar penemuan hukum. Oleh karena itu, kisah-kisah Al-Qur'an tidak dapat dipahami hanya sebagai narasi moral atau didaktik, melainkan juga sebagai medium penyampaian nilai dan norma hukum. Dalam kerangka tafsir *aḥkām*, kisah memiliki potensi yuridis ketika praktik atau peristiwa yang dikisahkan disampaikan secara positif, konsisten, dan tanpa koreksi ilahi, sehingga menunjukkan legitimasi syar'i atas praktik tersebut.

Pendekatan ini menjadi sangat relevan dalam konteks QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 yang mengisahkan interaksi Nabi Musa As dengan dua perempuan di Madyan, pertemuannya dengan ayah mereka, hingga terjalannya kesepakatan kerja dan pernikahan. Meskipun ayat-ayat tersebut tidak disusun dalam format perintah dan larangan yang eksplisit, struktur kisahnya memuat indikator-indikator normatif yang kuat. Di dalamnya tercermin legitimasi kerja berbasis amanah dan kompetensi, kebolehan interaksi sosial antara laki-laki dan perempuan dengan menjaga adab, keabsahan mahar non-materi berupa jasa, serta model akad yang dibangun atas dasar kerelaan dan kesepakatan. Seluruh praktik ini merupakan bagian dari syariat umat terdahulu yang disampaikan Al-Qur'an tanpa

---

<sup>157</sup> 'Abd al-Karīm bin 'Alī bin Muḥammad al-Namlah, *al-Muḥadhdhab fi 'Ilm Uṣūl al-Fiqh ...* hlm. 974.

penolakan, sehingga secara metodologis dapat dikualifikasikan sebagai *Syar' u man qablana* yang berlaku bagi umat Islam.

Dalam perspektif penemuan hukum Islam, keberadaan kisah semacam ini membuka ruang bagi proses *istinbāt* yang tidak bertumpu semata-mata pada ayat hukum normatif, tetapi juga pada narasi yang mengandung struktur nilai hukum. Tafsir *aḥkām* terhadap kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 dengan demikian tidak berhenti pada pemaknaan tekstual, melainkan bergerak menuju penemuan hukum melalui analisis konteks, dialog, dan praktik sosial yang direkam Al-Qur'an. Proses ini sejalan dengan konsep *rechtsvinding* dalam hukum positif maupun *ijtihād* dalam hukum Islam, di mana hukum ditemukan melalui interpretasi terhadap sumber-sumber normatif yang ada.

Namun demikian, penggunaan *Syar' u man qablana* sebagai dasar penemuan hukum tetap memerlukan kehati-hatian metodologis. Tidak setiap kisah secara otomatis mengandung ketentuan hukum, sehingga diperlukan indikator normatif yang jelas serta pengujian melalui kaidah *uṣūl al-fiqh*, termasuk prinsip *naṣakh*, *takḥṣīs*, dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Penegasan batasan ini penting agar penemuan hukum dari kisah tidak bersifat spekulatif, melainkan tetap berada dalam koridor akademik dan sistem hukum Islam.

Dengan demikian, *Syar' u man qablana* dalam disertasi ini tidak diposisikan sekadar sebagai teori pendukung, melainkan sebagai fondasi metodologis yang memungkinkan penemuan hukum Islam melalui tafsir *aḥkām* atas kisah Al-Qur'an. Melalui pendekatan ini, QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 dipahami bukan hanya sebagai kisah historis Nabi Musa As, tetapi sebagai sumber normatif yang merefleksikan fleksibilitas, adaptivitas, dan kesinambungan hukum Islam, khususnya dalam ranah *aḥwāl syakhṣiyyah*.

### **2.13. *Maqāṣid al-Syarī'ah***

Secara etimologis, istilah *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan gabungan dari dua kata, yaitu *al-maqāṣid* dan *al-syarī'ah*. Kata

*maqāṣid* adalah bentuk jamak dari *maqṣūd*, *qaṣd*, atau *maqṣad*, yang berasal dari kata kerja *qaṣada–yaqṣidu*. Secara kebahasaan, kata ini mengandung beberapa makna, antara lain menuju suatu arah atau tujuan tertentu, bersikap adil dan lurus, serta berada pada posisi pertengahan antara sikap berlebih-lebihan (*ifrāt*) dan kekurangan (*tafrīt*). Makna-makna ini menunjukkan bahwa *qaṣd* selalu berkaitan dengan orientasi, keseimbangan, dan keterarahan pada tujuan yang benar.<sup>158</sup>

Adapun *syarī'ah* secara bahasa berarti jalan menuju sumber air, yakni jalan yang mengantarkan manusia kepada sumber kehidupan. Dalam pengertian yang lebih luas, *syarī'ah* dapat dipahami sebagai jalan hidup yang mengantarkan manusia kepada kebaikan dan keselamatan. Secara terminologis, *syarī'ah* merujuk pada *al-nuṣūṣ al-muqaddasah*, yaitu teks-teks suci berupa al-Qur'an dan al-Sunnah yang *mutawātir*, bersifat murni, serta belum bercampur dengan produk pemikiran manusia. Dalam pengertian ini, kandungan *syarī'ah* mencakup aspek *'aqīdah*, *'amaliyyah*, dan *khuluqiyah*, yang secara integral mengatur relasi manusia dengan Allah, dengan sesama manusia, dan dengan dirinya sendiri.<sup>159</sup>

Berdasarkan dua unsur tersebut, secara terminologis *maqāṣid al-syarī'ah* dapat didefinisikan sebagai nilai-nilai, makna-makna, dan tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan oleh Allah Swt. melalui penetapan hukum-hukum syariat. Para ulama mujtahid menelusuri *maqāṣid* ini melalui kajian mendalam terhadap teks-teks syar'i untuk menangkap hikmah dan maksud yang terkandung di balik setiap ketentuan hukum.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas Fiqh Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 178-179.

<sup>159</sup> Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah Menurut al-Syātibī*, (Jakarta: Pt. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 61.

<sup>160</sup> Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭat al-Aḥkām bi-Maqāṣidihā* (Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2007), hlm. 15.

Dalam pandangan al-Syātibī, seluruh hukum yang ditetapkan dalam syariat pada dasarnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan (*maṣlahah*) bagi hamba, baik di dunia maupun di akhirat. Ia menegaskan bahwa penelitian terhadap hukum-hukum syariat menunjukkan bahwa tidak ada satu ketentuan pun yang lepas dari orientasi kemaslahatan. Oleh karena itu, prinsip *ta‘līl al-aḥkām*—yakni penetapan hukum berdasarkan ‘illah dan tujuan—berlaku secara menyeluruh, baik dalam pengertian global maupun parsial. Dalil yang menunjukkan ta‘līl secara global antara lain firman Allah:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam.” (QS. al-Anbiyā’: 107)

Ayat ini menegaskan bahwa keseluruhan risalah Islam berpijak pada prinsip rahmat, yang mencakup seluruh dimensi kehidupan manusia. Rahmat tersebut terwujud melalui hukum-hukum syariat yang menjaga, mengatur, dan mengarahkan kehidupan manusia menuju kemaslahatan. Sedangkan contoh ta‘līl yang bersifat parsial dapat dilihat pada firman Allah:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَسِّمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.” (QS. al-Mā’idah: 6).

Ayat ini menunjukkan bahwa ketentuan hukum syariat, seperti aturan tentang *ṭahārah*, bukanlah dimaksudkan untuk menimbulkan kesulitan, melainkan untuk menjaga kebersihan,

menyempurnakan nikmat, serta menumbuhkan kesadaran spiritual berupa rasa syukur kepada Allah. Dengan demikian, hukum syariat selalu bergerak dalam kerangka kemudahan (*taysīr*) dan penghilangan kesempitan (*raf‘ al-ḥaraj*).<sup>161</sup>

Menurut al-Syātibī, *maqāṣid al-syarī‘ah* secara garis besar terbagi ke dalam dua kategori utama, yaitu *qaṣd al-syāri‘* (tujuan Syāri‘) dan *qaṣd al-mukallaḥ* (tujuan mukallaḥ). Pembagian ini menegaskan bahwa kajian *maqāṣid* tidak hanya berorientasi pada maksud Allah dalam menetapkan hukum, tetapi juga pada bagaimana manusia sebagai subjek hukum memahami, meniatkan, dan mengamalkan hukum tersebut.

Kerangka *maqāṣid al-syarī‘ah* ini memiliki relevansi yang sangat kuat dengan penelitian Tafsir *Ahkām* dalam Kisah Al-Qur‘an (Studi Penemuan Hukum Islam pada QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 23–28). Kisah Nabi Musa As dalam rentang ayat tersebut tidak hanya menyajikan narasi historis, tetapi juga mengandung tujuan-tujuan syariat yang berkaitan dengan perlindungan jiwa, kehormatan perempuan, etika interaksi sosial, tanggung jawab kerja, serta legitimasi akad pernikahan dan mahar. Dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī‘ah*, penafsiran ayat-ayat kisah ini dapat diarahkan untuk menyingkap dimensi hukum (*ahkām*) yang tidak bersifat literal semata, tetapi berakar pada tujuan syariat dalam mewujudkan kemaslahatan manusia secara menyeluruh.

#### a. *Qaṣd al-Syāri‘*

Pembahasan *qaṣd al-syāri‘* menempati posisi fundamental dalam teori *maqāṣid al-syarī‘ah*, karena seluruh bangunan hukum Islam pada hakikatnya berangkat dari tujuan Allah dalam menetapkan syariat. Al-Syātibī menegaskan bahwa hukum-hukum syariat tidak ditetapkan secara sia-sia, melainkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara menyeluruh, baik dalam kehidupan

---

<sup>161</sup> Ahmad al-Raisuni, *Naẓariyyāt al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syātibī*, (Beirut: Muassasah al-Jami‘ah, 1992), hlm. 116.

dunia maupun akhirat. Oleh karena itu, beban hukum (*taklīf*) yang dikenakan kepada mukallaf harus selalu dipahami dalam kerangka penjangaan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid*).

### 1) *Qaṣd al-Syārī' fī Waḍ'ī al-Syarī'ah*

Tujuan utama Allah dalam menetapkan syariat adalah menjaga kemaslahatan hamba melalui tiga tingkatan *maqāṣid*, yaitu *al-ḍarūriyyāt*, *al-hājiyyāt*, dan *al-taḥsīniyyāt*. Ketiga tingkatan ini membentuk satu struktur hierarkis yang saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan.

*Maqāṣid al-ḍarūriyyāt* merupakan kebutuhan paling mendasar yang menjadi fondasi keberlangsungan kehidupan manusia. Apabila aspek ini diabaikan, tatanan kehidupan akan mengalami kerusakan serius, baik dalam dimensi dunia maupun akhirat. Al-Syātibī menjelaskan bahwa *al-ḍarūriyyāt* mencakup lima penjangaan pokok, yaitu agama (*al-dīn*), jiwa (*al-naḥs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-naṣl*), dan harta (*al-māl*). Seluruh hukum syariat pada akhirnya bermuara pada perlindungan lima unsur pokok ini.

Di bawahnya terdapat *maqāṣid al-hājiyyāt*, yaitu kebutuhan yang berfungsi meringankan kesulitan hidup mukallaf. Ketiadaan aspek ini tidak sampai merusak kehidupan secara total, namun dapat menimbulkan kesempitan, tekanan, dan kesulitan yang berat. Karena itu, syariat menghadirkan berbagai kemudahan dan keringanan agar manusia mampu menjalankan perintah agama tanpa beban berlebihan.

Adapun *maqāṣid al-taḥsīniyyāt* berfungsi menyempurnakan dan memperbaiki pelaksanaan syariat. Aspek ini berkaitan dengan etika, adab, dan nilai-nilai keindahan yang menjadikan kehidupan manusia lebih bermartabat. Jika *taḥsīniyyāt* tidak terpenuhi, kehidupan tidak menjadi rusak, tetapi kehilangan kesempurnaan dan nilai etisnya, sebagaimana dalam anjuran menjaga kebersihan, menutup aurat, dan berperilaku sopan.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Imam Syathibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*...hlm. 150.

Ketiga tingkatan kebutuhan ini membentuk satu bangunan yang saling melengkapi. *Ḍarūriyyāt* merupakan kebutuhan pokok yang harus ada demi terjaganya kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat. Apabila *Ḍarūriyyāt* ini hilang, maka akan timbul kerusakan yang besar, baik di dunia maupun di akhirat, sesuai dengan kadar kebutuhan pokok yang terabaikan. Al-Syāṭibī menjelaskan bahwa *maqāṣid al-Ḍarūriyyāt* mencakup lima hal pokok, yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.

Sementara itu, *maqāṣid al-ḥājīyyāt* berfungsi untuk meringankan kesulitan dalam kehidupan mukallaf, sehingga manusia dapat menjalani syariat dengan lebih mudah dan terhindar dari kesempitan. Adapun *maqāṣid al-taḥsīniyyāt* ditujukan untuk menyempurnakan kedua *maqāṣid* sebelumnya. Tingkatan ini berkaitan dengan penyempurnaan adat kebiasaan, etika, dan akhlak mulia yang menambah keindahan serta kesempurnaan dalam pelaksanaan syariat.<sup>163</sup>

## **2) *Qaṣd al-Syāri‘ fī Waḍ‘i al-Syarī‘ah li al-Iḥām***

Selain menetapkan tujuan, Syāri‘ juga menetapkan syariat agar dapat dipahami oleh manusia. Al-Syāṭibī menegaskan bahwa pemahaman terhadap hukum dan tujuan-tujuannya mensyaratkan penguasaan bahasa Arab, karena al-Qur‘an diturunkan dalam bahasa tersebut. Bahasa Arab bukan hanya sarana komunikasi, tetapi juga medium utama dalam menyingkap makna, konteks, dan tujuan hukum syariat.

Lebih jauh, al-Syāṭibī menilai bahwa masyarakat Arab memiliki kedekatan kultural dan linguistik dengan konteks turunnya wahyu, sehingga pemahaman mereka terhadap kemaslahatan syariat relatif lebih utuh dibandingkan masyarakat non-Arab.<sup>164</sup> Namun, penegasan ini tidak dimaksudkan untuk menutup pintu pemahaman

---

<sup>163</sup> Ahmad al-Raisuni, *Naẓariyyāt al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syāṭibī*,... hlm. 117.

<sup>164</sup> Ahmad al-Raisuni, *Naẓariyyāt al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syāṭibī*... hlm. 120.

bagi non-Arab, melainkan untuk menekankan pentingnya pendekatan kebahasaan dalam menafsirkan nash syar‘i.

### 3) *Qaṣd al-Syāri‘ fī Wad‘i al-Syarī‘ah li al-Taklīf bi Muqtaḍāhā*

Tujuan Syāri‘ dalam menetapkan syariat selanjutnya adalah agar hukum-hukum tersebut benar-benar dapat dilaksanakan sesuai dengan tuntutanannya. Dalam konteks ini, al-Syātibī membahas dua persoalan utama yang berkaitan dengan *taklīf*.

Pertama, persoalan *al-taklīf bimā lā yuṭāq*, yaitu pembebanan hukum di luar kemampuan manusia. Menurut al-Syātibī, *taklīf* semacam ini secara syar‘i tidak sah, meskipun secara rasional mungkin dibayangkan. Oleh karena itu, setiap nash yang secara lahiriah tampak mengandung tuntutan di luar kemampuan manusia harus dipahami sesuai dengan konteks dan maksudnya.<sup>165</sup> Firman Allah agar manusia tidak mati kecuali dalam keadaan Muslim, misalnya, bukan perintah untuk menghindari kematian, melainkan perintah menjaga keislaman sepanjang hidup. Demikian pula larangan Nabi untuk marah tidak dimaknai sebagai penghapusan total sifat marah, tetapi sebagai perintah mengendalikan dan menahan dampaknya.

Kedua, persoalan *al-taklīf bimā fīhi masyaqqah*, yaitu kewajiban yang mengandung kesulitan. Al-Syātibī menegaskan bahwa syariat tidak diturunkan untuk menciptakan kesulitan, melainkan untuk menghadirkan kemaslahatan.<sup>166</sup> Lebih jauh, al-Syātibī membedakan antara *masyaqqah mu‘taādah* (kesulitan yang wajar) dan *masyaqqah ghair mu‘taādah* (kesulitan yang tidak wajar). *Masyaqqah mu‘taādah* adalah kesulitan yang memang tidak dapat dipisahkan dari aktivitas manusia, seperti lelah bekerja siang malam untuk mencari nafkah atau rasa letih dalam menjalankan

---

<sup>165</sup> Imam Syathibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 82.

<sup>166</sup> Imam Syathibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*...hlm. 93.

ibadah. Kesulitan seperti ini tidak dianggap *masyaqqah* dalam syariat, melainkan bagian dari konsekuensi normal kehidupan.<sup>167</sup>

Adapun *masyaqqah ghair mu'taādah* adalah kesulitan yang tidak lazim dan menimbulkan kesempitan berlebihan, misalnya kewajiban berpuasa bagi orang sakit atau lanjut usia. Kesulitan semacam ini ditolak oleh Islam, dan sebagai solusinya, syariat memberikan *rukhsah* agar mukallaf tetap dapat menjalankan agama tanpa terbebani di luar batas kemampuan mereka.

#### 4) *Qaṣd al-Syārī' fī Dukhūli al-Mukallaf Taḥta Ahkām al-Syarī'ah*

Pembahasan terakhir ini merupakan bagian yang paling luas, mencakup sekitar dua puluh persoalan yang pada dasarnya berfokus pada satu pertanyaan utama: “Mengapa seorang mukallaf wajib menjalankan hukum syarī'ah?”

Abdullah bin Daraz merumuskan jawaban atas pertanyaan tersebut ke dalam dua pokok pikiran. Pertama, hukum syarī'ah ditetapkan sebagai pedoman hidup yang membimbing manusia menuju kebahagiaan dunia sekaligus keselamatan akhirat bagi mereka yang taat. Kedua, mukallaf dituntut untuk tunduk kepada aturan Allah dan menjauhkan diri dari dominasi hawa nafsu.

Al-Syātibī kemudian menegaskan bahwa tujuan utama Allah dalam menetapkan syarī'ah adalah membebaskan manusia dari kendali hawa nafsu, sehingga ia benar-benar menjadi hamba Allah secara sadar (ikhtiyāran), di samping tetap sebagai hamba secara fitrah (iḍṭirāran) yang tidak mungkin lepas dari pengaturan-Nya. Karena itu, setiap amal yang hanya lahir dari dorongan hawa nafsu dinilai sia-sia dan tidak bernilai, sebab amal yang sah harus memiliki motivasi yang berpijak pada syarī'ah. Jika tidak, maka pada hakikatnya amal tersebut hanyalah mengikuti hawa nafsu.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> Imam Syathibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*...hlm. 94.

<sup>168</sup> Ahmad al-Raisuni, *Naẓariyyāt al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syātibī*...hlm.127.

## b. *Qaṣd al-Mukallaḥ*

Pembahasan tentang *qaṣd al-mukallaḥ* menempati posisi sentral dalam teori *maqāṣid al-syarī'ah*, karena hukum Islam tidak hanya memerhatikan bentuk lahiriah perbuatan, tetapi juga tujuan yang melandasinya. Al-Syātibī menyebutkan bahwa persoalan tujuan mukallaḥ mencakup dua belas isu, meskipun tidak semuanya mendapatkan tekanan yang sama. Di antara yang paling fundamental adalah persoalan niat (*al-niyyah*), relasi antara tujuan ibadah dan berbagai *tasarruḥāt* (perbuatan manusia), serta pembedaan antara ibadah dan adat.

Tujuan yang melandasi suatu perbuatan memiliki implikasi langsung terhadap status hukum perbuatan tersebut, apakah ia sah atau batal, bernilai ibadah atau *riyā'*, wajib atau sunnah, bahkan dapat berimplikasi pada iman atau kufur. Perbedaan antara sujud kepada Allah dan sujud kepada selain-Nya, misalnya, bukan terletak pada bentuk perbuatannya, melainkan pada tujuan yang menyertainya. Karena itu, setiap perbuatan yang dilakukan dengan tujuan tertentu selalu terikat dengan hukum *taklīf*. Sebaliknya, perbuatan yang tidak disertai tujuan, seperti tidur, kelalaian, atau tindakan orang gila, tidak masuk dalam cakupan *taklīf* karena ketiadaan *qaṣd*.

Lebih lanjut, tujuan mukallaḥ dalam beramal harus selaras dengan tujuan Syāri' dalam menetapkan syariat. Syariat diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba, sehingga setiap mukallaḥ dituntut menyesuaikan amal perbuatannya dengan ketentuan syariat. Tujuan Syāri' tersebut terwujud dalam penjagaan terhadap *al-darūriyyāt*, *al-ḥājiyyāt*, dan *al-taḥsīniyyāt*, yang keseluruhannya wajib dipelihara dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, seorang mukallaḥ tidak dapat memilih sebagian dan mengabaikan sebagian yang lain, sebab seluruh amal pada akhirnya bergantung pada niat dan arah tujuan yang menyertainya. Dalam konteks ini, manusia juga diposisikan sebagai khalifah Allah dalam mengelola jiwa, keluarga, harta, dan seluruh amanah yang berada di bawah kekuasaannya,

sehingga ia dituntut bertindak sesuai dengan hukum dan tujuan Allah sebagai Dzat yang diwakilinya.

Relasi antara tujuan mukallaf dan tujuan Syāri‘ menjadi titik krusial dalam penilaian hukum. Ketika tujuan dan perbuatan mukallaf sejalan dengan Syāri‘, maka amal tersebut dinilai sah dan tidak dipersoalkan. Sebaliknya, apabila tujuan dan perbuatan sama-sama bertentangan dengan kehendak Syāri‘, maka amal tersebut batal. Ada pula kondisi ketika perbuatan secara lahiriah sesuai dengan syariat, tetapi niatnya menyimpang. Dalam keadaan ini, pelaku berdosa di sisi Allah karena rusaknya tujuan, meskipun secara sosial ia tidak dipersalahkan karena tidak menimbulkan kerusakan bagi kemaslahatan umum.

Jika penyimpangan niat tersebut disertai kesadaran penuh, maka amal tersebut tergolong *riyā’*, *nifāq*, atau bentuk tipu daya terhadap hukum Allah. Bahkan dalam kondisi ketika mukallaf berusaha menakwil perbuatannya dengan dalih tujuan yang baik, sementara perbuatan dan tujuannya tetap bertentangan dengan Syāri‘, takwil semacam itu tidak dapat membenarkan amalnya. Adapun ketika pertentangan itu terjadi tanpa disadari, para ulama berbeda pendapat: sebagian menilai niat sebagai tolok ukur utama, sementara yang lain menegaskan bahwa ukuran hakiki tetaplah kesesuaian amal dengan tujuan syariat.

Persoalan berikutnya berkaitan dengan kemungkinan pertentangan antara kemaslahatan dan kemafsadatan pribadi mukallaf dengan kemaslahatan dan kemafsadatan orang lain. Al-Syāṭibī menjelaskan bahwa upaya mendatangkan kemaslahatan atau menolak kemafsadatan dapat terjadi tanpa menimbulkan bahaya bagi pihak lain, atau justru menimbulkan bahaya. Bahaya tersebut bisa bersifat disengaja, seperti praktik ekonomi yang bertujuan merugikan pihak lain, atau tidak disengaja, namun berdampak luas. Dalam kategori terakhir ini termasuk perbuatan yang menimbulkan bahaya umum, seperti praktik perdagangan yang merugikan masyarakat, maupun bahaya khusus yang langsung menimpa

individu tertentu. Bahkan perbuatan yang secara asal tampak mubah dapat berubah hukum apabila secara pasti, sering, atau dominan menimbulkan kemafsadatan, seperti menjual sarana kejahatan atau membantu aktivitas yang diharamkan. Dengan demikian, tujuan pribadi tidak dapat dijadikan legitimasi apabila bertentangan dengan kemaslahatan yang hendak dijaga oleh syariat.

Inti pembahasan *qaṣd al-mukallaḥ* bermuara pada persoalan *ḥīlah*, yaitu praktik menjalankan hukum secara formal tetapi merusak tujuan syariat. Al-Syātibī menegaskan bahwa tujuan syariat bukan sekadar pelaksanaan amalan *syar‘iyyah* secara lahiriah, melainkan realisasi kemaslahatan yang menjadi dasar pensyariatannya. Oleh karena itu, amal yang secara formal sah tetapi bertentangan dengan maqāsid syariat pada hakikatnya tidak dianggap sebagai pelaksanaan syariat yang sejati.

## 2.14. Penalaran Bayani

Penalaran bayani dalam disertasi ini diposisikan sebagai kerangka epistemologis utama dalam menyingkap dimensi hukum Islam yang terkandung dalam kisah Al-Qur’an, khususnya QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28. Bayani tidak dipahami sekadar sebagai metode kebahasaan atau teknik penafsiran lafaz, melainkan sebagai cara berpikir hukum yang berangkat dari otoritas teks wahyu dan mengolahnya menjadi pengetahuan normatif melalui analisis bahasa, struktur wacana, dan konteks kisah.

### a. Pengertian Bayani

Penalaran bayani merupakan salah satu corak epistemologi utama dalam tradisi keilmuan Islam yang berorientasi pada otoritas teks. Secara etimologis, kata *bayān* bermakna penjelasan dan penyingkapan makna. Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, dengan merujuk kepada definisi dalam *Lisān al-‘Arab*, menjelaskan bahwa bayani mengandung makna *al-faṣl wa al-infiṣāl* (pemisahan dan pembedaan) dalam kerangka metodologis, serta *al-zuhūr wa al-izhār*

(kejelasan dan penjelasan) dalam konteks visi pengetahuan. Dengan demikian, bayani sejak awal berkaitan dengan upaya menghadirkan makna teks secara jelas, terukur, dan dapat dipertanggungjawabkan.<sup>169</sup>

Secara terminologis, bayani berkembang menjadi dua pengertian utama, yakni sebagai seperangkat kaidah dalam menafsirkan wacana (*qawānīn tafsīr al-khiṭāb*), dan sebagai syarat-syarat dalam memproduksi wacana ilmiah (*syurūṭ intāj al-khiṭāb*). Makna terminologis ini mengalami perkembangan signifikan pada masa kodifikasi ilmu-ilmu Al-Qur'an, sebagaimana tampak dalam karya-karya awal seperti *Al-Asybah wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm* karya Muqātil ibn Sulaymān dan *Ma'ānī al-Qur'ān* karya al-Farrā'. Karya-karya tersebut menunjukkan bahwa bayani tidak hanya berfungsi menjelaskan kosakata Al-Qur'an, tetapi juga menguraikan struktur makna dan implikasi hukumnya.<sup>170</sup>

Dalam kerangka metodologis, penalaran bayani berpijak pada nash sebagai sumber utama pengetahuan. Teks dipahami, pada satu sisi, sebagai pengetahuan yang sudah mapan dan mengikat, sehingga dapat langsung dijadikan dasar hukum. Namun, pada sisi lain, teks juga dipandang sebagai pengetahuan yang memerlukan pengolahan melalui tafsir, penjelasan, dan penalaran. Meski demikian, akal dalam metode bayani tidak diberi kebebasan penuh untuk menentukan makna di luar teks, melainkan berfungsi sebagai alat untuk menyingkap maksud teks itu sendiri. Oleh karena itu, sasaran utama penalaran bayani adalah aspek eksoterik agama, yakni syariat dan implikasi hukumnya.<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalism Islam*, Terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 60.

<sup>170</sup> Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1991), hlm. 1–20.

<sup>171</sup> A Khudhari Sholeh, Epistemologi Bayani, *Ulul Albab*, Vol. 10, No. 2, 2009. A Khudari Sholeh, Model-Model Epistemologi Islam, *Psikoislamika : Jurnal Psikologi dan Psikologi Islam*, Vol 2, No. 2, (2005).

Dalam konteks tafsir *aḥkām*, penalaran bayani memiliki signifikansi yang sangat penting, terutama ketika objek kajian bukan ayat-ayat hukum yang bersifat normatif-eksplisit, melainkan ayat-ayat kisah. Kisah-kisah Al-Qur'an sering kali dipahami sebagai narasi moral dan historis, sehingga dimensi hukumnya terabaikan. Padahal, dalam perspektif bayani, kisah Al-Qur'an merupakan bagian dari nash syar'i yang mengandung petunjuk hukum, baik secara langsung maupun tidak langsung.

QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28, yang mengisahkan pertemuan Nabi Musa As dengan dua perempuan di Madyan hingga terjadinya kesepakatan kerja dan pernikahan, merupakan contoh representatif dari kisah yang memuat struktur hukum secara implisit. Melalui pendekatan bayani, teks kisah ini dibaca dengan menaruh perhatian pada pilihan lafaz, susunan dialog, relasi antar tokoh, serta praktik sosial yang direkam dan dibenarkan oleh Al-Qur'an tanpa adanya pengingkaran. Dari struktur naratif tersebut, dapat ditelusuri prinsip-prinsip hukum Islam yang berkaitan dengan hubungan kerja, peran wali, konsep mahar non-materi, serta mekanisme akad.

Dengan demikian, dalam penelitian ini, penalaran bayani diposisikan sebagai kerangka teoretis yang memungkinkan kisah Al-Qur'an diperlakukan sebagai sumber penemuan hukum Islam. Metode ini tidak mengalihkan kisah dari makna asalnya, tetapi justru menegaskan bahwa Al-Qur'an menyampaikan hukum tidak hanya melalui redaksi perintah dan larangan, melainkan juga melalui narasi yang sarat makna normatif. Melalui penalaran bayani, QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 dapat dianalisis sebagai teks hukum yang sah, selama tidak terdapat dalil lain yang menasakh atau meniadakan kandungan hukumnya.

## **b. Perkembangan Penalaran Bayani**

Penalaran bayani mengalami perkembangan yang gradual dan sistematis dalam sejarah pemikiran Islam, seiring dengan kebutuhan umat Islam untuk memahami teks wahyu serta

menurunkan maknanya ke dalam bentuk hukum yang aplikatif. Pada fase awal kodifikasi ilmu-ilmu keislaman, Imam al-Syāfi‘ī (767–820 M) tampil sebagai tokoh sentral yang meletakkan fondasi yurisprudensi Islam sekaligus merumuskan kerangka awal penalaran bayani secara metodologis. Dalam pandangan al-Syāfi‘ī, bayani merupakan istilah komprehensif yang mencakup mekanisme penjelasan teks syar‘i, baik yang berkaitan dengan persoalan ushul (pokok) maupun furu‘ (cabang).

Dalam konstruksi metodologisnya, al-Syāfi‘ī membagi bayani ke dalam beberapa bentuk penjelasan bertingkat, yang menunjukkan variasi hubungan antara Al-Qur’an, sunnah, dan ijtihad. Sebagian ayat Al-Qur’an, menurutnya, telah memiliki kejelasan makna dan konsekuensi hukum yang dapat langsung diamalkan tanpa memerlukan penjelasan tambahan. Hal ini tampak dalam perintah mendirikan salat dan menunaikan zakat sebagaimana firman Allah Swt:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

“Dirikanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk.” (QS. al-Baqarah : 43)

Ayat tersebut secara tegas menetapkan kewajiban salat dan zakat, meskipun tidak seluruh aspek teknis pelaksanaannya dijelaskan secara rinci. Pada tingkat berikutnya, terdapat ayat-ayat yang perintahnya bersifat global sehingga membutuhkan sunnah Nabi sebagai penjelas parsial. Perintah mendirikan salat, misalnya, tidak disertai dengan keterangan mengenai waktu, jumlah rakaat, dan tata cara pelaksanaannya. Penjelasan tersebut dijabarkan oleh Nabi Muhammad Saw melalui sabdanya:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي<sup>172</sup>

“Salatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku salat.”

---

<sup>172</sup> Abū Bakr al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/2003 M), jld. II, hlm. 487.

Selain itu, terdapat pula ayat-ayat yang keseluruhan kandungan hukumnya masih bersifat global dan membutuhkan penjelasan sunnah secara menyeluruh. Contohnya adalah ketentuan hukuman potong tangan bagi pencuri dalam firman Allah Swt:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ

“Bagi laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan mereka sebagai balasan atas apa yang mereka kerjakan, sebagai siksaan dari Allah.” (QS. al-Mā'idah: 38)

Ayat tersebut tidak menjelaskan batas minimal nilai harta yang menyebabkan berlakunya hukuman tersebut. Penjelasan ini diberikan oleh sunnah Nabi Saw melalui hadis:

لَا تُقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا<sup>173</sup>

“Tangan pencuri tidak dipotong kecuali jika mencuri senilai seperempat dinar atau lebih.”

Lebih jauh, Imam al-Syāfi'ī juga mengakui keberadaan penjelasan hukum yang bersumber dari sunnah secara mandiri terhadap persoalan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Contohnya adalah larangan memakan daging keledai jinak sebagaimana sabda Rasulullah Saw:

إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ حُلُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ، فَإِنَّهَا رِجْسٌ<sup>174</sup>

“Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya melarang kalian memakan daging keledai jinak, karena itu najis.”

<sup>173</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), No. hadits 1684, jld. III, hlm. 1312.

<sup>174</sup> Al-Bukhari, *Saḥīḥ al-Bukhari* (Beirut: Dar Tuwuq Al-Najaat, 1422 H), no. hadits 4198, jld. V, hlm. 131.

Di samping itu, al-Syāfi'ī membuka ruang ijtihad bayani melalui metode *qiyās*, yakni penalaran analogis dengan menghubungkan kasus baru (*furu'*) kepada kasus asal (*aṣl*) yang telah memiliki ketentuan hukum. Larangan khamr dalam Al-Qur'an, misalnya, diperluas cakupannya melalui *qiyās* kepada seluruh minuman yang memabukkan karena memiliki 'illat yang sama, yaitu memabukkan:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ  
“Sesungguhnya khamr, judi, berhala, dan mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji dari perbuatan setan, maka jauhilah.” (QS. al-Mā'idah: 90)

Dari keseluruhan konstruksi tersebut, al-Syāfi'ī menyimpulkan bahwa sumber utama penalaran hukum Islam terdiri dari Al-Qur'an, sunnah, dan *qiyās*, yang kemudian diperkuat dengan *ijmā'*.<sup>175</sup>

Meskipun demikian, konstruksi bayani al-Syāfi'ī tidak luput dari kritik. Al-Jāhiz (w. 868 M) menilai bahwa pendekatan al-Syāfi'ī masih terbatas pada tahap memahami teks, tetapi belum menyentuh dimensi penyampaian makna kepada audiens. Menurut al-Jāhiz, bayani tidak hanya berfungsi sebagai aturan dalam menafsirkan wacana, melainkan juga sebagai syarat-syarat dalam memproduksi dan menyampaikan wacana. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya aspek kefasihan bahasa, ketepatan lafaz, kejelasan makna, keselarasan antara kata dan makna, serta kekuatan ungkapan dalam meyakinkan pendengar.

Dalam pandangan al-Jāhiz, pemahaman hukum yang benar tidak cukup disampaikan secara normatif dan tekstual. Penjelasan tersebut harus dikemas secara komunikatif dan persuasif agar dapat

---

<sup>175</sup> A. Khudori Soleh, *M. Abid Al-Jabiri Model Epistemologi Islam*, dalam, A. Khudori Soleh, (edt), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 182

diterima dan dipahami dengan baik oleh masyarakat. Perbedaan mendasar ini menunjukkan bahwa al-Syāfi'ī lebih menekankan kerangka normatif penafsiran teks, sementara al-Jāhiz menaruh perhatian besar pada dimensi retorika dan seni penyampaian makna.

Tahap perkembangan berikutnya ditandai dengan upaya penyempurnaan dan sistematisasi metode bayani. Ibn Wahab memandang bahwa bayani tidak hanya berfungsi untuk mendidik pendengar, tetapi juga harus menjadi kerangka epistemologis dalam membangun konsep ushul dan furu' hukum. Ia mengintegrasikan pendekatan eksplanatoris para fuqaha dengan pendekatan dialektik ilmu kalam, sehingga bayani tidak hanya bergerak pada wilayah teks, tetapi juga realitas dan kesadaran manusia.

Menurut Ibn Wahab, objek bayani mencakup empat ranah utama, yaitu realitas materi yang terdiri dari substansi dan aksiden, kondisi batin manusia dalam menilai kebenaran atau keraguan, teks-teks suci yang memiliki multi-dimensi makna, serta teks-teks yang merepresentasikan pemikiran dan konsep. Berdasarkan objek tersebut, ia merumuskan empat jenis bayani: bayān al-i'tibār, bayān al-i'tiqād, bayān al-'ibārah, dan bayān al-kitāb.

Puncak perkembangan penalaran bayani tampak pada pemikiran al-Syātibī (w. 1388 M), yang mengkritik kecenderungan bayani sebelumnya yang terlalu bertumpu pada *qiyās* formal. Al-Syātibī mengusulkan pembaruan bayani melalui integrasi metode al-istintāj, al-istiqrā', dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam pandangannya, *qiyās* bayani yang hanya menghubungkan furu' kepada aṣl tidak selalu menghasilkan pengetahuan baru. Sebaliknya, pengetahuan bayani yang valid harus dihasilkan melalui proses silogisme yang menggabungkan premis naqliyah dan nazariyah.

Selain itu, al-istiqrā' digunakan untuk meneliti teks-teks sejenis secara tematik guna menemukan pola dan prinsip umum, sementara *maqāṣid al-syarī'ah* menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariat bertujuan menjaga kemaslahatan manusia, baik pada tingkat darūriyyāt, ḥājjiyyāt, maupun taḥsīniyyāt. Dengan

demikian, penalaran bayani mencapai bentuknya yang paling sistematis, di mana penemuan hukum tidak hanya bertumpu pada teks parsial, tetapi pada keseluruhan struktur dan tujuan syariat.

Pada tahap ini, metode bayani telah menjadi lebih sempurna dan sistematis, di mana pengambilan hukum atau pengetahuan tidak hanya dilakukan dengan meng-qiyas-kan furu' kepada ashl, tetapi juga melalui proses silogisme seperti dalam filsafat.<sup>176</sup>

Dalam konteks penelitian ini, perkembangan penalaran bayani tersebut menjadi landasan teoritis untuk membaca kisah Al-Qur'an sebagai sumber penemuan hukum Islam. QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 tidak disajikan dalam bentuk perintah atau larangan normatif, tetapi dalam format narasi. Melalui penalaran bayani yang telah berkembang secara metodologis, kisah ini dapat dianalisis untuk menemukan prinsip-prinsip hukum keluarga, hubungan kerja, peran wali, serta legitimasi mahar non-materi. Dengan demikian, bayani memungkinkan transformasi kisah dari sekadar narasi historis menjadi sumber hukum yang sah, selama tidak terdapat dalil yang menasakhnya.

### **c. Cara Memperoleh Pengetahuan dalam Epistemologi Bayani**

Dalam kerangka epistemologi bayani, proses memperoleh pengetahuan ditempuh melalui dua pendekatan utama yang saling melengkapi. Pertama, pengetahuan diperoleh dengan berpegang pada redaksi teks (nash) melalui penerapan kaidah-kaidah bahasa Arab. Pendekatan ini menempatkan teks sebagai sumber otoritatif yang maknanya digali melalui analisis kebahasaan, seperti kajian lafaz dan makna, umum-khusus, mutlak-muqayyad, serta konteks penggunaan bahasa dalam Al-Qur'an dan hadis. Melalui pendekatan ini, bayani berupaya menjaga objektivitas makna teks agar tidak terlepas dari struktur linguistik dan maksud asalnya.

---

<sup>176</sup> A Khudhari Sholeh, "Epistemologi Bayani", *Ulul Albab*, Vol. 10, No. 2, (2009).

Kedua, epistemologi bayani menggunakan metode *qiyās* (analogi) sebagai instrumen utama dalam memperluas cakupan pengetahuan hukum terhadap persoalan-persoalan baru yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam teks. Dalam kajian ushul fikih, *qiyās* dipahami sebagai metode penetapan hukum terhadap suatu kasus baru (*al-far‘*) dengan cara mengaitkannya pada kasus asal (*al-aşhl*) yang telah memiliki ketetapan hukum dalam nash, berdasarkan kesamaan *‘illah* (alasan hukum) di antara keduanya. Agar *qiyās* dapat diterapkan secara sah, diperlukan empat unsur pokok, yaitu: *al-aşhl* sebagai rujukan teks yang mengandung hukum, *al-far‘* sebagai kasus baru yang belum memiliki ketentuan hukum eksplisit, hukum *al-aşhl* sebagai hukum yang telah ditetapkan dalam teks, serta *‘illah* sebagai alasan hukum yang menjadi titik temu antara *aşhl* dan *far‘*.<sup>177</sup>

Penerapan *qiyās* dapat dijelaskan melalui contoh hukum meminum arak yang berasal dari perasan kurma. Arak dari kurma dikategorikan sebagai *far‘* karena tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash, sementara khamr yang disebutkan dalam Al-Qur’an berfungsi sebagai *aşhl*. Hukum khamr adalah haram, dan *‘illah* keharamannya adalah sifat memabukkan. Karena arak dari kurma memiliki sifat yang sama, yaitu memabukkan, maka melalui *qiyās* ditetapkan bahwa hukumnya juga haram. Contoh ini menunjukkan bagaimana epistemologi bayani memperluas makna dan penerapan teks tanpa keluar dari kerangka otoritas nash.

Menurut al-Jabiri, metode *qiyās* dalam epistemologi bayani digunakan untuk memperoleh pengetahuan dalam tiga bentuk. Pertama, *qiyās jalī*, yaitu analogi di mana *far‘* memiliki tingkat persoalan hukum yang lebih kuat dibandingkan *aşhl*. Kedua, *qiyās fī ma‘nā al-naşş*, yakni analogi di mana *aşhl* dan *far‘* memiliki kedudukan hukum yang setara karena secara substansial berada dalam cakupan makna teks. Ketiga, *qiyās al-khafī*, yaitu analogi

---

<sup>177</sup> Abd Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al Fiqh* (Kuwait: Dar al Qalam, 1978), hlm. 60

yang 'illah hukumnya tidak tampak secara jelas dan hanya dapat ditangkap melalui kepekaan dan ijtihad seorang mujtahid. Dalam pandangan 'Abd al-Jabbār dari kalangan Mu'tazilah, metode *qiyās bayani* ini bahkan tidak terbatas pada persoalan-persoalan hukum yang bersifat empiris, tetapi juga dapat dikembangkan untuk memahami persoalan-persoalan non-fisik dan metafisis (ghaib).<sup>178</sup>

Sumber utama pengetahuan dalam epistemologi bayani adalah teks (*nash*), yaitu Al-Qur'an dan hadis.<sup>179</sup> Karena itu, bayani sangat menekankan pentingnya proses transmisi teks yang akurat dari satu generasi ke generasi berikutnya. Keabsahan suatu pengetahuan hukum sangat bergantung pada validitas transmisi teks tersebut. Jika transmisi nash dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka teks tersebut sah dijadikan dasar hukum; sebaliknya, jika transmisi teks diragukan, maka otoritas hukumnya pun menjadi gugur. Kesadaran epistemologis inilah yang melatarbelakangi sikap sangat selektif para ulama pada masa *tadwīn*, khususnya dalam proses kodifikasi hadis.

Sejalan dengan orientasi tekstual tersebut, persoalan-persoalan utama dalam epistemologi bayani berkisar pada relasi antara lafaz dan makna serta hubungan antara *ushul* dan *furu'*. Pembahasan ini mencakup perdebatan tentang apakah suatu teks harus dipahami berdasarkan makna asalnya (*tauqīf*) atau konteks penggunaannya, bagaimana melakukan analogi terhadap istilah-istilah yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks, serta bagaimana memahami istilah-istilah *syar'i* (*al-asmā' al-syar'iyyah*) seperti *shalat*, *ṣiyām*, dan *zakat* yang memiliki makna teknis dalam syariat. Dengan demikian, epistemologi bayani membangun cara memperoleh pengetahuan yang bertumpu pada teks, diperluas

---

<sup>178</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1992), hlm. 146-147

<sup>179</sup> Abd Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Madar Helmi, (Bandung, Gema Risalah Pres, 1996), hlm. 22.

melalui analogi, dan dikawal oleh disiplin bahasa serta metodologi ushul fikih.<sup>180</sup>

#### **d. Cara Kerja Penalaran Bayani**

Dalam epistemologi bayani, proses penalaran untuk memperoleh pengetahuan dari teks tidak berjalan secara tunggal, melainkan melalui mekanisme yang bertahap dan saling berkaitan. Secara umum, metode bayani menempuh dua jalur utama dalam bekerja. Pertama, penalaran yang berfokus pada redaksi teks (lafz al-naṣṣ) dengan menggunakan perangkat kebahasaan Arab, seperti nahwu, ṣarf, dan balāghah. Jalur ini bertujuan menjaga makna teks agar tetap berada dalam koridor struktur linguistiknya, sehingga tidak terlepas dari maksud kebahasaan yang dikehendaki oleh wahyu.

Kedua, penalaran yang berfokus pada makna dan tujuan teks (ma'nā al-naṣṣ), dengan memanfaatkan logika dan rasio secara terkontrol. Rasio dalam epistemologi bayani tidak berdiri independen, tetapi berfungsi sebagai instrumen untuk menyingkap makna yang terkandung dalam teks dan memperluas penerapannya terhadap persoalan-persoalan baru.<sup>181</sup> Pada tahap inilah penalaran bayani bekerja secara lebih dinamis, melalui beberapa pola berikut.

Pertama, penalaran dengan berpegang pada tujuan-tujuan pokok syariat (al-maqāṣid al-ḍarūriyyah), yang meliputi perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam kerangka ini, digunakan metode induksi tematis (al-istiqrā' al-ma'nawī), yakni menghimpun berbagai teks yang sejenis untuk menemukan tujuan umum yang menjadi ruh dari ketetapan hukum. Pendekatan ini menunjukkan bahwa bayani tidak semata-mata

---

<sup>180</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 58-62.

<sup>181</sup> al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*...hlm. 530

berhenti pada bunyi teks, tetapi juga memperhatikan arah normatif yang hendak diwujudkan oleh syariat.<sup>182</sup>

Kedua, penalaran dengan berpegang pada *'illah* teks, yaitu alasan hukum yang menjadi dasar penetapan suatu ketentuan. Untuk menemukan dan menetapkan *'illah* tersebut, digunakan metode *masālik al-'illah*, yang mencakup beberapa cara. Di antaranya adalah *'illah* yang secara eksplisit ditetapkan oleh nash, seperti ketentuan pembagian harta fai agar tidak hanya beredar di kalangan orang-orang kaya sebagaimana disebutkan dalam firman Allah Swt:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

“Agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.” (QS. al-Ḥasyr: 7)

Selain itu, terdapat *'illah* yang disepakati oleh para mujtahid, seperti penguasaan harta anak kecil karena ketidakmampuan mereka mengelolanya secara mandiri, serta metode *al-sibr wa al-taqṣīm*, yaitu menguji berbagai kemungkinan sifat yang layak dijadikan *'illah* hingga tersisa satu alasan yang paling relevan.<sup>183</sup> Penalaran berbasis *'illah* ini menjadi landasan bagi penerapan *qiyās* dan *istihsān*, yaitu pengalihan hukum dari kasus yang jelas kepada kasus yang lebih samar dengan alasan yang dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dan tekstual.<sup>184</sup>

Ketiga, penalaran dengan berpegang pada tujuan-tujuan sekunder teks, yakni tujuan-tujuan turunan yang berfungsi mendukung tercapainya tujuan pokok syariat. Dalam konteks ini digunakan metode *istidlāl*, yaitu penarikan kesimpulan hukum dengan mencari dalil-dalil pendukung dari luar teks utama, berbeda

---

<sup>182</sup> Al-Syāthibi, *al-Muwāfaqat fī Ushūl al-Aḥkam*, III, (Beirut: Dar al-Fikir, tt), hlm. 62. Al-Buthi, *Dawābith al-Mashlahah fī al-Syarī'at al-Islāmiyah*, (Beirut: Muassasat, tt), hlm. 249-254.

<sup>183</sup> Abd Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh...* hlm 127-135.

<sup>184</sup> Fathur Rahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 139-141.

dengan *istinbāt* yang menggali hukum langsung dari redaksi nash. Pendekatan ini menunjukkan bahwa bayani juga memberi ruang bagi penguatan argumentasi hukum selama tetap berada dalam orbit petunjuk syariat.

Keempat, penalaran yang bertumpu pada prinsip ketidakberpihakan syar'ī terhadap persoalan-persoalan yang tidak memiliki ketetapan eksplisit dalam teks dan tidak dapat diselesaikan melalui *qiyās*. Dalam kondisi seperti ini, penalaran bayani kembali pada hukum asal (*al-aṣl*), yaitu kaidah dasar yang telah diketahui secara umum. Contohnya adalah prinsip bahwa hukum asal dalam mu'āmalah adalah boleh (*al-Aṣl fī al-Mu'āmalāt al-Ibāḥah*). Berdasarkan prinsip ini, praktik-praktik mu'āmalah kontemporer seperti jual beli melalui media digital tetap dipandang sah selama tidak terdapat dalil yang melarangnya. Pendekatan ini melahirkan teori *istishhāb*, yaitu menetapkan keberlakuan suatu hukum berdasarkan keadaan sebelumnya hingga ditemukan dalil yang mengubahnya.<sup>185</sup>

Dari keseluruhan mekanisme tersebut tampak bahwa penalaran bayani tetap berpusat pada teks (*nash*), baik Al-Qur'an maupun hadis, meskipun dalam perkembangannya ruang kajiannya meluas ke wilayah penalaran hukum yang lebih aplikatif. Karena itu, epistemologi bayani memberikan perhatian yang sangat besar terhadap validitas transmisi teks. Keakuratan periwayatan menjadi faktor penentu sah atau tidaknya pengetahuan yang dihasilkan dari *nash*. Apabila transmisi teks dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka teks tersebut memiliki otoritas normatif; sebaliknya, jika validitasnya diragukan, maka ia tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum. Kesadaran epistemologis inilah yang mendorong para ulama pada masa kodifikasi, khususnya dalam penulisan hadis, untuk bersikap sangat ketat dan selektif.

Dalam konteks penelitian disertasi ini, kerangka kerja penalaran bayani menjadi sangat relevan karena kajian difokuskan

---

<sup>185</sup> Abd Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh...* hlm. 154.

pada penarikan hukum (*tafsir ahkām*) dari kisah-kisah Al-Qur'an, khususnya kisah Nabi Musa As. Melalui pendekatan bayani, kisah tidak dipahami semata sebagai narasi historis atau moral, tetapi sebagai teks wahyu yang mengandung petunjuk hukum. Penalaran bayani memungkinkan peneliti menelusuri makna lafaz, menemukan 'illah, serta menautkan ketentuan hukum dalam syariat umat terdahulu dengan kerangka normatif Islam, selama tidak terdapat dalil yang menasakhnya. Dengan demikian, epistemologi bayani berfungsi sebagai fondasi metodologis yang menjembatani teks kisah Al-Qur'an dengan penemuan hukum Islam yang bersifat sistematis dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

## **2.15. Sosiologi Hukum**

### **a. Pengertian dan Relevansi Sosiologi Hukum**

Sosiologi merupakan ilmu yang mempelajari hubungan dan pengaruh timbal balik antar berbagai gejala sosial, baik antar gejala sosial itu sendiri—seperti hubungan antara hukum dengan keluarga, moral, ekonomi, dan agama—maupun antara gejala sosial dengan gejala non-sosial. Dalam pengertian yang lebih luas, sosiologi mempelajari struktur sosial, proses sosial, serta perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat.<sup>186</sup>

Sedangkan sosiologi hukum merupakan cabang ilmu yang secara empiris dan analitis mengkaji interaksi timbal balik antara hukum sebagai fenomena sosial dengan fenomena sosial lainnya.<sup>187</sup> Dalam konteks ini, sosiologi hukum dipahami sebagai cabang ilmu yang mengkaji hukum sebagai fenomena sosial, yaitu hukum sebagaimana ia hidup, dipraktikkan, dan direspons oleh masyarakat

Fokus utama sosiologi hukum terletak pada keberlakuan hukum secara faktual atau empirik. Ini berarti bahwa sosiologi hukum tidak secara langsung menyoroti hukum sebagai sistem

---

<sup>186</sup> Abdulsyani, *Sosiologi: Skematika, Teori dan Terapan* (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2012), hlm. 5-6.

<sup>187</sup> Munawir, *Sosiologi Hukum* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2010), hlm. 1.

konseptual, melainkan lebih kepada realitas masyarakat tempat hukum berperan aktif.<sup>188</sup>

Pendekatan ini menjadi sangat relevan bagi penelitian disertasi ini, karena kajian tafsir *ahkām* dalam kisah Nabi Musa As tidak berhenti pada penetapan norma hukum dari teks Al-Qur'an, melainkan juga menelaah bagaimana nilai-nilai hukum keluarga yang termuat dalam narasi Qur'ani tersebut berinteraksi dengan realitas sosial manusia, baik pada masa turunnya wahyu maupun dalam konteks masyarakat kontemporer.

Dalam konteks penelitian ini, sosiologi hukum digunakan bukan untuk menilai kebenaran normatif hukum Islam, melainkan untuk membantu memahami relevansi sosial dan implikasi praktis hukum *ahwāl syakhsīyyah* yang digali dari ayat-ayat kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 bagi problematika keluarga Muslim modern.

Sosiologi Hukum diperkenalkan pertama kali pada tahun 1882 oleh seorang ahli dari Italia, Anzilotti. Disiplin ini berkembang melalui berbagai pemikiran dari para pakar, baik di bidang filsafat hukum, ilmu pengetahuan, maupun sosiologi. Pemikiran tersebut tidak hanya berasal dari individu, tetapi juga dari aliran-aliran atau mazhab yang mewakili kelompok tertentu, yang memiliki pandangan yang beragam.<sup>189</sup> Saat ini, sosiologi hukum telah berkembang pesat. Ilmu ini bertujuan untuk memahami hukum positif yang berlaku dengan memperhatikan isi dan bentuknya yang dapat berubah sesuai waktu dan tempat, serta faktor-faktor sosial yang ada dalam masyarakat.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> JJ. H. Bruggink, *Refleksi Tentang Hukum: Pengertian-Pengertian Dasar dalam Teori Hukum* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2011), hlm.163.

<sup>189</sup> Soerjono Soekanto, *Mengenal Sosiologi Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1989), hlm. 13. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), hlm. 32.

<sup>190</sup> Arief Sidharta, *Meuwissen tentang Pengembangan Hukum, Ilmu Hukum, Teori Hukum dan Filsafat Hukum*, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2013), hlm. 67.

Pemikiran dalam sosiologi hukum lebih fokus pada keberlakuan hukum secara empiris atau faktual. Pendekatan ini menunjukkan bahwa sosiologi hukum tidak membahas hukum sebagai sistem konseptual, tetapi memandangnya dalam konteks realitas sosial, di mana hukum berfungsi sebagai elemen utama. Oleh karena itu, masyarakat menjadi objek utama dalam kajian sosiologi hukum, sementara kaidah-kaidah hukum berada pada posisi sekunder.<sup>191</sup> Sosiologi hukum dalam disertasi ini tidak digunakan untuk menguji kebenaran syariat, melainkan untuk mengontekstualisasikan hasil tafsir *ahkām* agar relevan dengan realitas keluarga Muslim kontemporer.

### **b. Karakteristik Pendekatan Sosiologi Hukum**

Pendekatan sosiologi hukum memiliki sejumlah karakteristik utama yang memperkuat relevansinya dalam penelitian ini. Pertama, pendekatan ini berusaha memahami praktik hukum melalui *interpretative understanding*, yaitu memahami makna sosial dari perilaku hukum masyarakat.<sup>192</sup> Dalam konteks kisah Nabi Musa As, pendekatan ini memungkinkan peneliti membaca praktik-praktik keluarga—seperti peran wali, akad nikah, dan mahar—sebagai respons sosial terhadap nilai-nilai moral dan religius yang hidup dalam masyarakat.

Kedua, sosiologi hukum berupaya menggambarkan praktik hukum sebagaimana adanya dalam masyarakat, baik yang sesuai maupun yang berbeda dari norma tertulis. Hal ini penting dalam membaca QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 sebagai teks yang tidak hanya normatif, tetapi juga merekam praktik sosial konkret masyarakat Madyan.

---

<sup>191</sup> Yesmil Anwar, *Pengantar Sosiologi Hukum* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2008), hlm. 110.

<sup>192</sup> Sabian Utsman, *Dasar-Dasar Sosiologi Hukum* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 141

Ketiga, pendekatan ini menjelaskan latar belakang sosial, budaya, dan nilai yang memengaruhi praktik hukum.<sup>193</sup> Dengan demikian, hukum keluarga dalam kisah Nabi Musa As dapat dipahami sebagai hasil interaksi antara wahyu, tradisi sosial, dan nilai moral yang hidup dalam masyarakat.

Keempat, sosiologi hukum tidak melakukan penilaian normatif terhadap baik atau buruknya hukum, melainkan menjelaskan bagaimana hukum itu bekerja.<sup>194</sup> Karakter ini mendukung posisi penelitian ini yang tidak bermaksud menggantikan fikih normatif, tetapi memperkaya tafsir *aḥkām* dengan dimensi sosial dan humanistik.

### **c. Pendekatan Moral, Yuridis, dan Sosiologis terhadap Hukum**

Dalam kajian sosiologi hukum, dikenal tiga pendekatan utama terhadap hukum, yaitu pendekatan moral, pendekatan ilmu hukum (jurisprudence), dan pendekatan sosiologis. Pendekatan moral menekankan bahwa hukum harus mencerminkan nilai-nilai moral bersama yang diyakini masyarakat. Dalam konteks Al-Qur'an, nilai moral tersebut bersumber dari wahyu dan tercermin dalam prinsip-prinsip keadilan, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap martabat manusia.

Pendekatan ilmu hukum, sebagaimana dikemukakan oleh Max Weber, menitikberatkan pada konsistensi internal, ketertiban, dan kelogisan hukum.<sup>195</sup> Pendekatan ini relevan dalam mengkaji struktur normatif *aḥwāl syakhṣiyyah*, seperti rukun dan syarat nikah.

Sementara itu, pendekatan sosiologis menghubungkan hukum dengan perilaku sosial, struktur masyarakat, serta kondisi sosial yang melatarbelakangi lahirnya hukum. Pendekatan inilah

---

<sup>193</sup> Zulfatun Ni'mah, *Sosiologi Hukum: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 23-24.

<sup>194</sup> Zainuddin Ali, *Sosiologi Hukum* (Jakarta: PT Sinar Grafika, 2006), hlm. 8

<sup>195</sup> Achmad Ali, Wiwie Heryani, *Menjelajahi Kajian Empiris Terhadap Hukum...*hlm. 78-79.

yang digunakan dalam penelitian ini untuk menjembatani dimensi normatif tafsir *aḥkām* dengan realitas sosial keluarga, sebagaimana direpresentasikan dalam kisah Nabi Musa As.<sup>196</sup>

#### **d. Tipe-Tipe Masyarakat dan Implikasinya terhadap Hukum Keluarga**

Salah satu topik penting dalam kajian sosiologi hukum adalah bagaimana tipe-tipe masyarakat mempengaruhi hukum. Menurut Emile Durkheim, masyarakat pada dasarnya adalah tatanan moral, yaitu suatu keteraturan yang tercipta. Tatanan moral ini merupakan hasil dari *collective consciousness* atau kesadaran kolektif masyarakat. Sosial order atau tatanan sosial adalah manifestasi dari moral masyarakat yang terakumulasi seiring waktu, hasil dari interaksi sosial yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari masyarakat.<sup>197</sup>

Teori tipe-tipe masyarakat—seperti masyarakat konsensus, konflik, hukum, kultur, dan agama<sup>198</sup>—memberikan kerangka

---

<sup>196</sup> Achmad Ali, Wiwie Heryani, *Menjelajahi Kajian Empiris Terhadap Hukum...* hlm. 25-26.

<sup>197</sup> Ujianto Singgih Prayitno, *Sosiologi Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan*, (Yogyakarta: Azza Grafika, 2011), hlm. 144.

<sup>198</sup> Masyarakat konsensus memandang hukum sebagai hasil kesepakatan bersama yang berfungsi melayani berbagai kepentingan dan menjadi mekanisme integrasi sosial dalam mendukung hubungan antarindividu. Pengaturan sosial dalam masyarakat ini didasarkan pada nilai-nilai yang disepakati bersama, seperti persamaan, kemerdekaan, kesempatan berprestasi, kesucian hak milik, kebebasan berkontrak, kejujuran, dan tanggung jawab moral, yang diterima sebagai landasan keteraturan sosial. Dengan kesamaan kultur, kaidah, kepercayaan, dan harapan, masyarakat konsensus tampil sebagai tatanan yang stabil dan terintegrasi melalui pengorganisasian sosial. Masyarakat konflik memandang hukum sebagai cerminan dan alat perjuangan kepentingan berbagai kelompok, bukan semata-mata pengatur kepentingan bersama. Dalam masyarakat ini, perbedaan kepentingan ekonomi, sosial, dan politik bersifat inheren, sehingga konflik dipandang sebagai bagian tak terpisahkan dari interaksi sosial. Oleh karena itu, hukum kerap difungsikan sebagai instrumen kekuasaan untuk mempertahankan dominasi kelompok tertentu melalui bujukan maupun paksaan guna menjaga stabilitas sosial. Masyarakat hukum adalah masyarakat yang cenderung menggunakan hukum sebagai alat untuk menyelesaikan berbagai permasalahan. Mereka berusaha membenarkan tindakan mereka dengan merujuk pada dasar-

analitis untuk memahami bagaimana hukum keluarga dipraktikkan dalam konteks sosial yang berbeda. Kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaşaş ayat 23–28 merefleksikan model masyarakat religius-konsensus, di mana norma keluarga dibangun atas dasar nilai moral, agama, dan tanggung jawab sosial.

Pemahaman ini penting untuk menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan berakar pada struktur sosial tertentu. Oleh karena itu, penerapan *ahwāl syakhṣiyyah* pada masa kini juga harus mempertimbangkan karakter masyarakat modern yang lebih kompleks.

#### **e. Teori Perubahan Hukum dan Relevansinya**

Keefektifan hukum sangat dipengaruhi oleh perubahan dalam hukum dan masyarakat. Ketaatan atau ketidaktaatan terhadap hukum sering kali bergantung pada dinamika sosial yang terjadi. Efektivitas suatu hukum juga ditentukan oleh sejauh mana hukum tersebut dapat beradaptasi dengan perubahan dalam masyarakat. Perubahan itu sendiri bisa membawa dampak positif atau negatif, keduanya merupakan bagian dari proses perubahan itu sendiri.

Terkadang perubahan hanya terjadi pada aspek material atau bentuk luar, sementara substansi atau esensinya tetap sama.

---

dasar hukum untuk menyerang pihak lawan. Dengan kata lain, mereka saling menyalahkan dalam menghadapi sengketa yang terjadi. Dalam masyarakat ini, hukum sangat dihormati dalam sistem kehidupan mereka, sehingga ketertiban yang berlandaskan pada hukum yang berlaku dapat tercipta. Masyarakat kultur menjadikan kultur dan kaidah lokal sebagai pedoman utama kehidupan, sehingga nilai-nilai budaya dipandang lebih penting daripada hukum formal. Konflik diselesaikan dengan merujuk pada norma moral komunitas, dengan memandang masalah sebagai tanggung jawab bersama tanpa saling menyalahkan, serta mengedepankan sikap rendah hati dan kesediaan untuk saling memaafkan sesuai nilai yang hidup dalam masyarakat. Masyarakat agama adalah masyarakat yang menjadikan agama sebagai pedoman utama dalam kehidupan mereka, dengan kurang memperhatikan hukum yang berlaku. Bagi mereka, hukum yang paling benar adalah hukum yang berasal langsung dari Tuhan. Mereka tidak terlalu memikirkan aturan atau regulasi dari pemerintah. Dalam masyarakat ini, doktrin agama mereka biasanya sangat kuat. Lihat: Achmad Ali, Wiwie Heryani, *Menjelajahi Kajian Empiris Terhadap Hukum...* hlm. 107-109.

Perubahan dalam masyarakat dapat terjadi dengan sangat cepat karena manusia terus bergerak baik secara fisik maupun mental. Dalam konteks sosial, perubahan tersebut dapat dibagi berdasarkan periode dan zaman tertentu.<sup>199</sup>

Dalam konteks penelitian ini, kisah Nabi Musa As menunjukkan bahwa nilai-nilai hukum keluarga yang bersumber dari wahyu bersifat fleksibel secara aplikatif, tetapi stabil secara prinsip. Mahar non-materi, misalnya, menunjukkan adaptabilitas hukum Islam terhadap kondisi sosial tanpa menanggalkan keadilan dan kejelasan akad.

Dengan demikian teori sosiologi hukum memberikan landasan konseptual yang kuat untuk memahami QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 sebagai teks Qur’ani yang tidak hanya normatif, tetapi juga sosial, historis, dan aplikatif. Pendekatan ini memperkuat argumen disertai bahwa tafsir *aḥkām* dalam kisah Nabi Musa As mampu menghadirkan hukum keluarga Islam yang humanis, relevan, dan responsif terhadap perubahan zaman, tanpa kehilangan akar wahyunya.

---

<sup>199</sup> Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum* (Bandung: Cv. Pustaka Setia, 2007), hlm. 183.

### BAB III

## PENAFSIRAN DAN KAIDAH *ISTINBĀṬ* HUKUM SURAH AL-QAṢAṢ 23–28 SERTA RELEVANSINYA PADA MASA KINI

### 3.1. Gambaran Umum Kisah Nabi Musa As dalam Surah Al-Qaṣaṣ Ayat 23–28

Kisah Nabi Musa As adalah kisah yang paling banyak diulang dalam Al-Qur'an. Narasinya muncul dalam berbagai surah dengan konteks yang berbeda-beda, dan secara keseluruhan disebutkan sekitar 120 kali, sehingga menjadikannya kisah nabi yang paling dominan dalam struktur kisah Al-Qur'an.<sup>1</sup> Frekuensi penyebutan nama Nabi Musa As dalam Al-Qur'an yang mencapai 136 kali<sup>2</sup> menunjukkan signifikansi kisahnya sebagai *hudan* bagi umat manusia. Intensitas pengulangan kisah tersebut memperlihatkan bahwa perjalanan hidup Nabi Musa As tidak hanya berfungsi sebagai narasi historis, tetapi juga sebagai medium pendidikan ilahiah yang sarat dengan nilai teologis, moral, sosial, dan hukum. Kompleksitas interaksi sosial yang dialami Nabi Musa

---

<sup>1</sup> Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1957), jld. III, hlm. 25.

<sup>2</sup> Nama Nabi Musa As merupakan nama nabi yang paling sering disebutkan dalam Al-Qur'an, yaitu sebanyak 136 kali yang tersebar dalam 34 surah. Frekuensi penyebutan yang tinggi ini mencerminkan betapa penting dan sentralnya posisi Nabi Musa As dalam struktur naratif dan konstruksi teologis Al-Qur'an. Surah yang paling banyak menyebutkan nama beliau adalah Surah Al-A'rāf sebanyak 21 kali, disusul oleh Surah Al-Qaṣaṣ sebanyak 18 kali, Ṭā-Hā sebanyak 17 kali, dan Al-Baqarah sebanyak 13 kali. Selanjutnya, namanya disebutkan masing-masing 8 kali dalam Surah Yūnus dan Asy-Syu'arā' serta 5 kali dalam Surah Ghāfir. Adapun tujuh surah lain yang masing-masing menyebut Nabi Musa As sebanyak 3 kali adalah An-Nisā', Al-Mā'idah, Al-An'am, Hūd, Ibrāhīm, Al-Isrā' dan An-Naml. Sementara itu, Surah Al-Kahf, Al-Mu'minūn, Al-Aḥzāb, As-Ṣāffāt dan Al-Aḥqāf masing-masing memuat penyebutan sebanyak 2 kali. Selain itu, terdapat 15 surah yang menyebut nama beliau hanya satu kali yaitu Āli 'Imrān, Maryam, Al-Anbiyā', Al-Ḥajj, Al-Furqān, Al-'Ankabūt, As-Sajdah, Fuṣṣilat, Ash-Shūrā, Az-Zukhruf, Adh-Dhāriyāt, An-Najm, As-Ṣaff, An-Nāzi'āt dan Al-A'lā.

As—mulai dari relasi kekuasaan, konflik sosial, hingga pembentukan institusi keluarga—menjadikan kisahnya relevan untuk dibaca dalam konteks masyarakat modern.

Salah satu fragmen penting dari kisah tersebut terdapat dalam QS. Al-Qaṣaṣ: 23–28, yang menggambarkan fase transisi Nabi Musa As ketika hijrah ke Madyan, berinteraksi dengan lingkungan sosial yang baru, hingga akhirnya membangun ikatan keluarga melalui pernikahan. Rangkaian ayat ini tidak hanya menampilkan potret personal Nabi Musa As sebagai individu yang sedang mencari perlindungan dan penghidupan, tetapi juga memuat prinsip-prinsip hukum *aḥwāl syakḥsiyyah*, khususnya yang berkaitan dengan pranikah, wali nikah, akad nikah, mahar, dan kesaksian.

Keunikan kisah ini terletak pada gaya penyampaiannya yang bersifat naratif sekaligus normatif. Al-Qur'an tidak menyajikan ketentuan hukum keluarga dalam bentuk kaidah yang kaku dan abstrak, melainkan menyampaikannya melalui alur kisah yang hidup, kontekstual, dan humanis. Pertemuan Nabi Musa As dengan dua perempuan di sumur Madyan (ayat 23–24), misalnya, dapat dipahami sebagai representasi etika pranikah, seperti menjaga kehormatan diri, kehati-hatian dalam interaksi dengan lawan jenis, serta kepekaan sosial dalam menolong pihak yang lemah. Narasi ini menegaskan bahwa fondasi relasi keluarga dalam Islam dibangun di atas nilai akhlak sebelum diformalkan melalui akad hukum.

Ayat 25–26 menampilkan peran wali dalam proses menuju pernikahan, yang tidak semata-mata berfungsi sebagai otoritas formal, tetapi juga sebagai penjaga nilai moral dan sosial. Sosok Nabi Syu'aib As digambarkan sebagai figur ayah yang memberikan rasa aman, bersikap terbuka, serta mempertimbangkan aspek karakter dan integritas calon menantu. Selanjutnya, ayat 27 secara eksplisit mengandung unsur akad nikah dengan syarat tertentu, sekaligus memperkenalkan konsep mahar non-materi berupa jasa kerja. Ayat 28 kemudian menutup rangkaian kisah ini dengan penegasan komitmen perjanjian yang disaksikan oleh Allah Swt,

yang dapat dipahami sebagai dasar normatif bagi prinsip kesaksian dan tanggung jawab moral dalam pernikahan.

Selain dimensi hukum keluarga, ayat-ayat ini juga menggambarkan proses pembentukan karakter kenabian Nabi Musa As. Allah Swt mempersiapkan Nabi Musa As untuk menerima risalah melalui tahapan pembinaan akhlak, mulai dari kesediaannya menolong yang lemah, ketulusan dalam berbuat kebaikan tanpa pamrih, hingga kemampuannya menjaga kehormatan diri dan menepati janji. Nilai-nilai kesatriaian tersebut tercermin dalam sikap empati sosial, kesederhanaan hidup, rasa syukur, serta orientasi spiritual yang kuat. Seluruh kualitas ini bermuara pada kemuliaan tertinggi, yakni pengangkatan Nabi Musa As sebagai rasul.

Di sisi lain, karakter kenabian juga tercermin dalam pribadi Nabi Syu'aib As yang menerima Nabi Musa As dengan keramahan, memberikan perlindungan, serta menunjukkan kelembutan dalam bermuamalah. Sikap ini mencerminkan etika keluarga Qur'ani yang berlandaskan kasih sayang, rasa aman, dan penghargaan terhadap martabat manusia. Dengan demikian, kisah ini tidak hanya menampilkan relasi individual, tetapi juga model sosial keluarga yang ideal dalam perspektif Al-Qur'an.

Jika ditinjau dari perspektif hukum keluarga Islam, QS. Al-Qaṣaṣ: 23–28 menghadirkan model relasi yang berbasis kesalingan (reciprocity)<sup>3</sup>, penghargaan terhadap perempuan, serta kejelasan komitmen akad. Pendekatan ini berbeda dari kajian klasik *aḥwāl syakhṣiyyah* yang umumnya bersifat normatif-mazhabī dan terfokus pada rumusan kaidah hukum. Ayat-ayat kisah Nabi Musa As relatif

---

<sup>3</sup> Secara etimologis, kata *mubadalah* berasal dari bahasa Arab مبادلة yang berarti “saling menukar”, “saling memberi”, atau “bertukar secara timbal balik.” Makna tersebut menggambarkan adanya interaksi dua arah yang hidup, aktif, dan bersifat resiprokal. Dalam pengertian terminologis, *mubadalah* dipahami sebagai sebuah pendekatan dalam membaca teks maupun konteks Islam dengan menekankan prinsip kesalingan (reciprocity) suami dan istri. Lihat: Nurul Hidayah dan Nasrulloh, “Mubadalah sebagai Paradigma Kesalingan dalam Relasi Suami Istri,” *Al-Istinbāt: Jurnal Ilmu Hukum dan Hukum Keluarga Islam*, Vol. 2, No. 1 (2025).

jarang dikaji sebagai sumber konseptual hukum keluarga, padahal di dalamnya terkandung prinsip-prinsip yuridis yang fundamental.

Melalui pendekatan historis dengan teknik penelusuran lafaz (indeksasi) menggunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, penelitian ini menemukan keterkaitan erat antara dimensi kisah dan dimensi hukum dalam QS. Al-Qaṣaṣ: 23–28. Kisah tidak diposisikan sekadar sebagai latar naratif, tetapi sebagai medium normatif yang melahirkan prinsip-prinsip hukum keluarga Islam.

Urgensi penelitian ini semakin menguat ketika dikaitkan dengan realitas keluarga muslim kontemporer. Tingginya angka perceraian, lemahnya komitmen rumah tangga, serta perdebatan seputar otoritas wali, mahar, dan kesaksian dalam perkawinan menunjukkan bahwa banyak persoalan mendasar keluarga modern belum mendapatkan solusi yang aplikatif. Kondisi ini menuntut pembacaan ulang terhadap Al-Qur'an yang tidak berhenti pada aspek normatif-formal, tetapi juga bersifat kontekstual dan membumi. Kisah Nabi Musa As di Madyan menawarkan model relasi keluarga yang menekankan saling menghormati, menjaga kehormatan, dan membangun pernikahan di atas kesepakatan yang adil dan transparan.

Penelitian ini juga menjawab kebutuhan masyarakat muslim akan hukum Islam yang humanis, solutif, dan adaptif. Di tengah arus modernitas dan pergeseran nilai keluarga, pembacaan ulang kisah Nabi Musa As menunjukkan bahwa keluarga sakinah tidak dibangun semata-mata oleh aturan formal, tetapi oleh akhlak luhur, penghargaan terhadap perempuan, serta komitmen moral dalam menunaikan akad. Dengan demikian, nilai-nilai Qur'ani tidak berhenti pada teks, melainkan teraktualisasi dalam praksis kehidupan keluarga yang harmonis.

Keterkaitan antara kisah Nabi Musa As dan tema *aḥwāl syakhṣiyyah* menjadikan ayat-ayat ini relevan untuk ditelaah secara mendalam. Hukum keluarga Islam tidak lahir dari ruang hampa, melainkan berakar pada nilai-nilai Al-Qur'an yang terintegrasi

dengan sejarah profetik. Oleh karena itu, penelitian ini membatasi pembahasan pada lima aspek inti pernikahan, yakni memilih pasangan pranikah, wali nikah, akad nikah, mahar nikah, dan saksi nikah sebagaimana terangkum dalam QS. Al-Qaṣaṣ: 23–28.

Pembatasan ini dimaksudkan agar analisis lebih fokus dan mendalam, sekaligus menegaskan bahwa hukum keluarga Islam dalam Al-Qur’an berakar pada narasi profetik yang memadukan dimensi spiritual, moral, dan yuridis secara integral. Pemetaan aspek *aḥwāl syakhṣiyyah* dalam ayat-ayat tersebut disajikan pada Tabel 3.1 sebagai dasar analisis pada subbab berikutnya.

Tabel 3.1  
*Frekuensi Aspek Aḥwāl Syakhṣiyyah dalam QS. Al-Qaṣaṣ 23–28*

Nomor Ayat	Ayat dan Terjemahan	Topik
23	<p>وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْفُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِيكَ حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ</p> <p>“Ketika sampai di sumber air negeri Madyan, dia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang memberi minum (ternaknya) dan dia menjumpai di belakang mereka ada dua orang perempuan sedang menghalau (ternaknya dari sumber air). Dia (Musa) berkata, “Apa maksudmu (berbuat begitu)?” Kedua (perempuan) itu menjawab, “Kami tidak dapat memberi minum (ternak kami) sebelum para penggembala itu memulangkan (ternaknya), sedangkan ayah kami adalah orang tua yang telah lanjut usia”</p>	Memilih pasangan pra nikah

24	<p>فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ</p> <p>“Maka, dia (Musa) memberi minum (ternak) kedua perempuan itu. Dia kemudian berpindah ke tempat yang teduh, lalu berdoa, “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku sangat memerlukan suatu kebaikan (rezeki) yang Engkau turunkan kepadaku.”</p>	Memilih pasangan pra nikah
25	<p>فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَىٰ اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ</p> <p>“Lalu, datanglah kepada Musa salah seorang dari keduanya itu sambil berjalan dengan malu-malu. Dia berkata, “Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikan)-mu memberi minum (ternak) kami.” Ketika (Musa) mendatanginya dan menceritakan kepadanya kisah (dirinya), dia berkata, “Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu.”</p>	Memilih pasangan pra nikah, wali nikah
26	<p>قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ</p> <p>“Salah seorang dari kedua (perempuan) itu berkata, “Wahai ayahku, pekerjakanlah dia. Sesungguhnya sebaik-baik orang yang engkau</p>	Memilih pasangan pra nikah

	pekerjakan adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya.”	
27	<p>قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ۖ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۗ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ</p> <p>“Dia (ayah kedua perempuan itu) berkata, “Sesungguhnya aku bermaksud menikahkanmu dengan salah seorang dari kedua anak perempuanku ini dengan ketentuan bahwa engkau bekerja padaku selama delapan tahun. Jika engkau menyempurnakannya sepuluh tahun, itu adalah (suatu kebaikan) darimu. Aku tidak bermaksud memberatkanmu. Inshaallah engkau akan mendapatiku termasuk orang-orang yang baik.”</p>	Memilih pasangan pra nikah, wali nikah, Akad nikah, mahar nikah
28	<p>قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ ۖ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ ۖ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ۖ مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ</p> <p>“Dia (Musa) berkata, “Itu (perjanjian) antara aku dan engkau. Yang mana saja dari kedua waktu yang ditentukan itu yang aku sempurnakan, maka tidak ada tuntutan atas diriku (lagi). Allah menjadi saksi atas apa yang kita ucapkan.”</p>	Saksi nikah

Berdasarkan uraian ini, penulis menilai bahwa dimensi hukum *ahwāl syakhṣiyyah* dalam kisah Nabi Musa As sangat relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer yang dihadapkan pada berbagai problem keluarga. Pemahaman yang komprehensif terhadap kisah ini diharapkan dapat menghadirkan model penerapan

hukum Islam yang tidak hanya normatif, tetapi juga humanis dan aplikatif sesuai dengan tantangan zaman.

### 3.2. Tafsir Ayat *Aḥwāl syakhṣiyyah* dalam Kisah Nabi Musa As

Salah satu *sunnatullāh* yang Allah Swt. tetapkan bagi manusia adalah institusi pernikahan, yang tidak hanya berfungsi sebagai sarana pemenuhan fitrah biologis, tetapi juga sebagai fondasi pembentukan kehidupan keluarga yang bermartabat dan berkelanjutan. Al-Qur'an menegaskan bahwa pernikahan merupakan bagian dari sunnah para rasul, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah Swt:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ

“Sungguh Kami benar-benar telah mengutus para rasul sebelum engkau (Nabi Muhammad) dan Kami berikan kepada mereka istri-istri dan keturunan. Tidak mungkin bagi seorang rasul mendatangkan sesuatu bukti (mukjizat) melainkan dengan izin Allah. Untuk setiap masa ada ketentuannya.” (QS. Ar-Ra'd: 38)

Ayat ini menegaskan bahwa kehidupan keluarga merupakan bagian integral dari misi kenabian. Dengan demikian, prinsip-prinsip hukum keluarga dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari keteladanan para nabi yang direkam dan diajarkan melalui Al-Qur'an. Dalam kerangka ini, kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 menempati posisi penting sebagai fragmen naratif yang sarat dengan dimensi hukum *aḥwāl syakhṣiyyah*, khususnya yang berkaitan dengan fase pranikah dan pernikahan.

Penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak menyajikan hukum keluarga semata-mata dalam bentuk perintah normatif yang rigid dan legalistik, melainkan menghadirkannya melalui alur kisah yang hidup, kontekstual, dan humanis. Interaksi Nabi Musa As dengan dua perempuan di Madyan

mengandung prinsip-prinsip etika pranikah, seperti penjagaan kehormatan diri (*hifz al- 'ird*), pembatasan relasi antara laki-laki dan perempuan, serta peneguhan karakter amanah dan kekuatan moral sebagai indikator kelayakan calon pasangan. Aspek-aspek ini menunjukkan bahwa dimensi moral dan etis menjadi prasyarat penting dalam pembentukan keluarga menurut perspektif Al-Qur'an.

Selanjutnya, peran Nabi Syu'aib As sebagai wali tercermin secara eksplisit dalam inisiatif dan otoritasnya dalam proses menuju pernikahan. Tawaran pernikahan yang disampaikan, penentuan mahar dalam bentuk jasa kerja, serta penegasan akad yang disepakati secara sukarela dan disaksikan oleh Allah Swt. memperlihatkan adanya struktur hukum keluarga yang utuh dalam bingkai kisah. Struktur tersebut mencakup unsur-unsur esensial *ahwāl syakhṣiyyah*, yakni keberadaan wali, kejelasan akad, penentuan mahar, serta prinsip tanggung jawab dan komitmen yang mengikat kedua belah pihak.

Kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 dapat dipahami sebagai representasi kerangka normatif *ahwāl syakhṣiyyah* yang integral, meliputi pemilihan pasangan hidup, peran wali nikah, mekanisme akad, penetapan mahar, dan prinsip kesaksian yang berbasis ketauhidan. Seluruh elemen tersebut membentuk fondasi hukum keluarga Islam yang tidak hanya berorientasi pada keabsahan formal, tetapi juga pada tanggung jawab moral, keadilan, dan penghormatan terhadap nilai-nilai syariat.

Oleh karena itu, penafsiran ayat-ayat kisah ini memiliki signifikansi yuridis yang kuat sebagai landasan penemuan dan pengembangan hukum Islam dalam ranah kehidupan keluarga.

### **3.2.1. Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 23–26 tentang Kriteria Memilih Pasangan Hidup**

Dalam memasuki kehidupan pernikahan, setiap individu tentu menginginkan pasangan yang ideal sebagai mitra dalam membangun rumah tangga. Setiap pasangan mendambakan

pendamping yang mampu memberikan kebahagiaan, yang dalam perspektif Islam dianggap sebagai langkah awal dalam mewujudkan keluarga sakinah. Oleh karena itu, pemilihan pasangan menjadi aspek fundamental yang menentukan keberlangsungan dan keharmonisan rumah tangga.<sup>4</sup>

Ayat-ayat ini menggambarkan prinsip-prinsip utama dalam memilih pasangan hidup melalui kisah Nabi Musa As yang menunjukkan sikap amanah, kepedulian, dan tanggung jawab saat menolong dua wanita dalam memberi minum ternak mereka. Sifat-sifat ini menjadi pertimbangan ayah mereka (Nabi Syu'aib As) untuk menawarkan salah satu putrinya sebagai istri dengan syarat bekerja selama beberapa tahun.

#### **a. Kriteria Memilih Calon Istri**

Memilih calon istri yang tepat merupakan langkah krusial dalam membangun pondasi rumah tangga yang kokoh dan harmonis. Dalam kehidupan pernikahan, istri bukan hanya menjadi pendamping, tetapi juga partner yang akan turut serta dalam suka dan duka, berbagi tanggung jawab, serta mendukung dalam mewujudkan impian bersama. Keputusan yang bijak dalam memilih pasangan akan mempengaruhi suasana dan arah kehidupan keluarga, menciptakan lingkungan yang penuh cinta, saling menghargai, dan mendukung pertumbuhan setiap anggotanya. Dengan calon istri yang memiliki nilai, visi, dan karakter yang selaras, rumah tangga akan memiliki kekuatan untuk bertahan dalam berbagai situasi, serta menjadi tempat yang nyaman dan penuh kedamaian bagi seluruh keluarga.

Aspek agama adalah peran yang sangat penting dalam pernikahan. Jika pernikahan hanya berlandaskan kepentingan duniawi, maka risiko menghadapi berbagai tantangan yang tak terduga akan semakin besar. Sebaliknya, keberadaan nilai-nilai

---

<sup>4</sup> Ahmad Azhar Basyir, Fauzi Rahman, *Keluarga Sakinah Keluarga Surgawi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1994), hlm. 12.

agama dalam hubungan suami istri dapat menjadi penyeimbang atas berbagai kekurangan lainnya. Persyaratan agama yang baik menjadi prioritas yang utama bagi siapa yang sedang mencari calon pasangan. Dengan dasar keagamaan yang kuat, calon pasangan suami istri diharapkan dapat membangun rumah tangga yang tidak hanya mengejar kebahagiaan duniawi, tetapi juga menjaga dan memenuhi kebutuhan spiritual.<sup>5</sup>

Dalam Al-Qur'an, kisah hubungan para nabi dengan keluarganya jarang digambarkan secara rinci, namun berbeda dengan kisah Nabi Musa As. Kisah hidupnya memberikan gambaran yang kaya tentang interaksi dan hubungan dalam keluarga, termasuk bagaimana memilih calon istri yang tepat. Ketika Nabi Musa As melarikan diri dari Mesir dan sampai di negeri Madyan,<sup>6</sup> ia bertemu dengan dua wanita yang sedang berusaha memberi minum ternak mereka. Dengan penuh empati, Musa AS membantu mereka, meskipun ia sendiri berada dalam pelarian dan dalam kondisi lelah. Tindakan ini menunjukkan akhlak dan kelembutan hati Nabi Musa As, hingga menjadi awal dari takdir yang menghubungkannya dengan seorang perempuan yang kelak menjadi istrinya. Allah Swt berfirman:

وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ

---

<sup>5</sup> Abdul Hakam Ash'Sha'di, *Menuju Keluarga Sakinah*, (Jakarta: Akbar, 2001), hlm.76.

<sup>6</sup> Madyan adalah nama sebuah negeri atau wilayah. Ada pula yang berpendapat bahwa Madyan adalah nama suatu kabilah, sebagaimana disebutkan nama-nama kabilah seperti Bakar dan Tamim. Dikatakan pula bahwa mereka (penduduk Madyan) adalah keturunan dari Madyan bin Ibrahim Al-Khalil As. Bagi siapa yang memandang bahwa "Madyan" adalah nama seorang laki-laki, maka ia tidak men-jarr-kan (tidak men-tanwin) namanya karena dianggap sebagai isim 'alam (nama khusus) dan bersifat asing (non-Arab). Adapun jika dipahami sebagai nama sebuah kabilah atau negeri, maka lebih pantas lagi untuk tidak ditanwin. Al-Mahdawi berkata: Diriwayakan bahwa Madyan adalah putra perempuan Nabi Luth As. Maki menyatakan bahwa ia adalah suami dari putri Nabi Luth. Lihat: al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*...jld. VII, hlm. 247–248.

Frasa تذودان bermakna menahan atau menghalangi. Kata ini digunakan misalnya dalam sabda Nabi Muhammad Saw فليذادن رجال عن حوضي yang berarti sungguh akan dihalau sekelompok orang dari telagaku. Dalam sebagian mushaf terdapat redaksi tambahan امرأتين حابستين تذودان yang memberikan penjelasan tambahan tentang keadaan dua perempuan tersebut.

Secara leksikal kata ذاد يزود berarti menahan (حبس). Ungkapan وذدت الشيء حبسته bermakna aku menahan sesuatu itu. Hal ini sejalan dengan bait syair Arab:

أبيت على باب القوافي كأنما ... أذود بها سرىا من الوحش نزعا

“Aku bermalam di pintu gerbang syair, seakan-akan aku menghalau dengannya kawanan binatang liar yang hendak menyerbu.”

Ada pula pendapat bahwa تذودان berarti mengusir sebagaimana dalam syair:

لقد سلبت عصاك بنو تميم ... فما تدري بأبي عصا تذود

“Sungguh, suku Bani Tamim telah merampas tongkatmu, maka engkau tak tahu dengan tongkat mana engkau akan menghalau (mereka atau musuh).”

Menurut Ibn Sallam yang dimaksud adalah mereka berdua menahan kambing-kambing mereka agar tidak bercampur dengan kambing orang lain. Dalam konstruksi ayat objek kata kerja ini dihilangkan baik untuk memberi kesan bahwa maknanya sudah dapat dipahami oleh pendengar atau karena dianggap cukup dengan pengetahuan yang dimiliki pembaca konteks.

Ibn Abbas menafsirkan bahwa mereka menahan kambing mereka dari mendekati air karena takut kepada para penggembala laki-laki yang kuat. Sedangkan Qatadah berpendapat bahwa maksudnya adalah mereka menghalangi orang-orang dari mendekati kambing mereka. Namun menurut al-Nahas penafsiran pertama

lebih tepat karena pada kelanjutan ayat disebutkan <sup>7</sup> قالنا لا نسقي حتى <sup>7</sup> yang berarti kami tidak memberi minum ternak kami sebelum para penggembala selesai dan meninggalkan tempat. Seandainya yang dimaksud adalah menghalangi orang-orang dari kambing mereka tentu kedua perempuan itu tidak akan menyebutkan alasan keterlambatan mereka memberi minum sampai para penggembala selesai.<sup>8</sup>

Cuplikan ayat ini menggambarkan bagaimana dua orang perempuan secara sadar memilih untuk menjauh dari kerumunan para penggembala laki-laki. Kata *tadzūdān* (menahan/menjauhkan) secara linguistik menunjukkan tindakan aktif mereka dalam melindungi ternak dari bercampur dengan yang lain. Tindakan tersebut bukan hanya menggambarkan aspek teknis dalam menggembala, tetapi juga memuat makna moral—yakni perlindungan diri dari potensi fitnah dan percampuran antar lawan jenis yang tidak dibenarkan secara syariat.

Sikap ini mencerminkan sifat *hayā'* (rasa malu yang terpuji), yang dalam hadis Nabi Muhammad SAW merupakan salah satu cabang dari iman. Seorang perempuan idealnya dalam perspektif syariat adalah sosok yang menjaga kesopanan dan adab dalam ruang publik. Keengganan mereka berbaur dengan laki-laki tanpa kebutuhan menunjukkan sikap mawas diri, kecerdasan spiritual, serta kepatuhan terhadap norma sosial dan agama.

Tindakan mereka menunjukkan sikap yang penuh kehati-hatian dan kesopanan, karena mereka dengan sengaja menghindari kerumunan laki-laki, menjaga diri dari pergaulan yang tidak semestinya, dan menanti giliran dengan sabar. Mereka adalah tipe wanita yang shalihah, yang memelihara kehormatan dan kesucian diri mereka. Di ayat selanjutnya Allah kembali menceritakan:

---

<sup>7</sup> Bentuk jamak dari *al-ra'ī* (penggembala), yang berasal dari kata *al-ra'ī* yang berarti menjaga.

<sup>8</sup> al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*...jld. XIII, hlm. 268.

قَالَتَا لَا نَسْتَقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ<sup>9</sup>

Dalam cuplikan ayat ini imam al-Qurtubi menafsirkan bahwa kedua wanita tersebut memberitahukan kepada Nabi Musa tentang keadaan mereka, bahwa ayah mereka adalah seorang yang telah lanjut usia, sehingga karena kelemahannya ia tidak mampu lagi secara langsung mengurus penggembalaan ternak.<sup>10</sup> Mereka pun, karena kelemahan fisik dan keterbatasan tenaga, tidak sanggup untuk bersaing atau berdesakan dengan para penggembala yang kuat. Oleh karena itu, kebiasaan mereka adalah menunggu hingga para penggembala selesai memberi minum ternak mereka, sehingga tempat pengairan menjadi sepi, barulah mereka mendekat untuk memberi minum ternak mereka. Pendapat lain mengatakan bahwa kedua wanita tersebut biasa mengambil sisa-sisa air yang tertinggal di bak penampungan setelah perginya para penggembala. Apabila mereka menemukan sisa air di kolam, itulah yang mereka gunakan untuk memberi minum ternaknya. Namun, jika tidak ada sisa air yang tersisa, maka ternak mereka akan kehausan.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Ibnu Amir dan Abu Amr membaca lafaz *يُصْدِرُ* dengan bentuk dari kata *صدر* yang berarti kembali atau pulang, yakni para penggembala itu kembali setelah selesai mengambil air. Sementara jumhur qari lainnya membaca dengan bentuk *يُصَدِرُ* yang berasal dari kata *أصدر*, yaitu hingga mereka membawa kembali ternak mereka dari tempat air. Kata *الرعاء* merupakan bentuk jamak dari *راع* sebagaimana kata *تاجر* adalah jamak dari *تاجر*, dan *صحاب* jamak dari *صاحب*. Lihat: al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'an...*jld. XIII, hlm. 269, Al-Kashaf karya Al-Zamakhshari (3/401) Tafsir Al-Wasith, Tantawi, jld. X, hlm. 393

<sup>10</sup> Imam Qurtubi menjawab bila ada yang mempertanyakan, Bagaimana mungkin seorang Nabi Allah, yaitu Nabi Syuaib As merelakan kedua putrinya untuk memberi minum ternak. Pertanyaan ini dijawab bahwa hal tersebut sama sekali tidak terlarang, dan ajaran agama tidak melarangnya. Adapun dari sisi mur'ah atau keluhuran budi, pandangan manusia berbeda-beda dalam menilainya. Kebiasaan dan adat istiadat pun beragam, dan kondisi orang Arab berbeda dengan kondisi orang non-Arab. Demikian pula, cara pandang penduduk Badui tidak sama dengan penduduk kota. Terlebih lagi jika keadaan yang dihadapi adalah keadaan darurat atau kebutuhan mendesak, maka hal itu menjadi wajar dan dapat diterima. Lihat: al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'an...*jld. XIII, hlm. 269.

<sup>11</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'an...*jld. XIII, hlm. 268.

Jawaban kedua perempuan kepada Nabi Musa menunjukkan kedewasaan, tanggung jawab moral, dan keikhlasan dalam berbakti kepada orang tua. Mereka tidak memberi minum ternak kecuali setelah para penggembala laki-laki selesai, bukan karena ketidakmampuan, melainkan karena komitmen menjaga kehormatan. Penjelasan bahwa ayah mereka adalah seorang yang sudah tua bukan sekadar informasi, melainkan alasan mendasar mengapa mereka turun langsung membantu pekerjaan tersebut.

Ayat ini mengandung pelajaran penting tentang bagaimana keluarga yang saleh menanamkan nilai tanggung jawab pada anak-anak, bahkan dalam kondisi sosial yang menantang. Kemandirian yang ditunjukkan para perempuan ini lahir dari dorongan pengabdian, bukan dari semangat menuntut kesetaraan semata. Inilah bentuk kemandirian yang Islami—penuh tanggung jawab, tetap menjaga batasan syar’i, dan berpijak pada nilai-nilai keluarga.

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ

Ayat ini mengandung bentuk *ikhtishar* (penghilangan sebagian redaksi) yang dapat dipahami dari konteksnya. Ibn Ishaq menafsirkan bahwa setelah Nabi Musa As membantu memberi minum ternak mereka, kedua wanita itu bergegas pulang menemui ayahnya. Hal ini berbeda dari kebiasaan mereka yang biasanya lambat dalam pekerjaan menggembala dan memberi minum ternak. Sesampainya di rumah, mereka menceritakan peristiwa yang terjadi dengan seorang laki-laki asing yang telah menolong mereka. Mendengar hal itu, sang ayah—menurut satu riwayat memerintahkan putri sulungnya, dan menurut riwayat lain putri bungsunya—untuk mengundang Musa datang menemuinya. Maka datanglah sang putri, sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Kedua wanita itu bernama Liya dan Safurya, putri Yatsrun (yang dikenal sebagai Nabi Syu’aib As). Pendapat mayoritas ulama menyatakan keduanya memang putri Nabi Syu’aib, sebagaimana tersirat dalam al-Qur’an, di mana Allah berfirman: “Dan kepada (penduduk) Madyan, saudara mereka Syu’aib” (QS. al-A’raf) dan “Penduduk Aikah telah mendustakan para rasul,

‘Amr ibn Maymun menuturkan bahwa wanita itu bukanlah tipe yang *salfu‘a*, yaitu wanita yang berani atau lancang terhadap laki-laki. Sebuah istilah untuk menggambarkan wanita yang menjaga jarak atau rasa malu ketika berinteraksi dengan laki-laki. Dalam riwayat dari sahabat Umar ibn al-Khattab Ra disebutkan bahwa ia datang sambil menutupi wajahnya dengan ujung bajunya sebagai tanda kesopanan.<sup>13</sup>

Para mufassir menjelaskan bahwa frasa “berjalan malu-malu” menunjukkan sikap sopan dan tertutup, baik melalui pakaian maupun gesturnya. Dalam tafsir ini, terdapat perbedaan pandangan mengenai letak jeda bacaan atau waqaf pada kata “berjalan” (*tamsyī*) dan “malu-malu” (*isthiyā*). Sebagian ulama menilai bahwa sifat malu lebih tepat dikaitkan dengan perkataannya, sedangkan sebagian lainnya mengaitkannya dengan cara berjalannya.<sup>14</sup>

Ayat ini menghadirkan gambaran yang sangat halus namun penuh makna tentang karakter perempuan yang terjaga. Kata *al-isthiyā* (rasa malu) dalam konteks ini, bukanlah malu yang melemahkan, melainkan malu yang dibingkai dengan harga diri, kesopanan, dan integritas. Perempuan itu berjalan menghampiri Nabi Musa As dengan langkah yang sopan dan penuh adab, membawa pesan dari ayahnya, tanpa kehilangan martabatnya sebagai wanita terhormat.

Perempuan itu berjalan sambil menutupi dirinya dengan ujung pakaiannya, yang mencerminkan kesungguhan menjaga kehormatan meski dalam situasi publik. Ia juga menunjukkan kecerdasan sosial dengan berani menjalankan amanah dari ayahnya, sekaligus tetap menjaga batas interaksi. Kejujuran dan

---

ketika Syu‘aib berkata kepada mereka” (QS. al-Syu‘ara’). Qatadah menjelaskan bahwa Allah Swt mengutus Nabi Syu‘aib As kepada dua kaum yaitu penduduk Aikah dan penduduk Madyan. Lihat: al-Qurthubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān...* jld. XIII, hlm. 270.

<sup>13</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān...* jld. XIII, hlm. 270, Al-Tafsir Al-Wasith li al-Tantawi, jld. X, hlm. 395.

<sup>14</sup> Abū al-Layth Naṣr ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Samarqandī, *Baḥr al-‘Ulūm* (t.t.p.: t.p., t.th.), jld. II, hlm. 604.

keberaniannya dalam mengundang Musa, meski disertai malu, mencerminkan pribadi yang matang secara emosional dan spiritual.

Sikap mulia yang ditunjukkan oleh wanita dalam kisah ini mencerminkan kualitas calon istri ideal dalam Islam. Ia menjaga kehormatan dan kesopanan dengan berjalan dengan penuh rasa malu, mencerminkan kesadaran akan batasan interaksi dengan laki-laki. Kejujuran dan keterbukaan dalam menceritakan kejadian kepada ayahnya menunjukkan integritas dan keikhlasan. Selain itu, keberaniannya untuk mengundang Nabi Musa As, meskipun dengan sikap malu, menggambarkan kemandirian dan rasa tanggung jawab. Tindakannya yang mengutamakan kepentingan ayah mencerminkan penghormatan dan perhatian terhadap orang tua.

Ketiga ayat ini membentuk potret perempuan ideal dalam pandangan Islam, yaitu pribadi yang menjaga diri, memiliki tanggung jawab sosial yang tinggi, menghormati orang tua, dan beradab dalam komunikasi. Dalam pandangan para mufasir, kisah ini disamping menjadi catatan sejarah profetik, juga sebagai model pendidikan akhlak dan karakter perempuan dalam masyarakat Islam. Jika dipadukan dengan prinsip-prinsip fikih dan nilai-nilai *maqāṣid al-syarī'ah*, kisah ini menunjukkan bahwa kriteria calon istri ideal bukan semata pada aspek biologis atau domestik, melainkan pada integritas moral, kesantunan sosial, dan kematangan spiritual.

#### **b. Kriteria Memilih Calon Suami**

Memilih suami yang layak untuk hidup bersama dalam sebuah pernikahan adalah sebuah keharusan karena suami adalah kepala rumah tangga yang akan menahkodai pelayaran dalam kehidupan rumah tangga. Memilih pasangan yang layak adalah sesuatu yang harus diperhatikan untuk menghindari aib.<sup>15</sup> Kehatihan dalam memilih calon suami bukan sekadar pertimbangan

---

<sup>15</sup> Al-Syarbini, Syams al-Din Muhammad Ahmad al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj* (Damaskus: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H - 1994 M), jld. IV, hlm. 272.

personal, melainkan juga bagian dari upaya menjaga kehormatan (*'ird*), kemaslahatan keluarga, serta stabilitas sosial. Al-Qur'an melalui kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 26 menawarkan parameter normatif yang jelas tentang kriteria laki-laki ideal, yaitu *al-quwwah* (kekuatan) dan *al-amānah* (amanah).

إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ

“Sesungguhnya sebaik-baik orang yang engkau pekerjakan adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya.” (QS. Al-Qaṣaṣ: 26)

Ayat ini tidak berdiri sendiri, melainkan merupakan kesimpulan dari rangkaian peristiwa yang menggambarkan karakter Nabi Musa As secara gradual dan empiris. Sejak awal pertemuannya dengan dua perempuan di Madyan, Musa As telah menunjukkan kepekaan sosialnya. Pada ayat 23, Al-Qur'an mengisahkan bahwa Nabi Musa As mengajukan pertanyaan kepada dua perempuan yang ditemuinya di tepi sumur dengan ungkapan *قَالَ مَا خَطْبُكُمَا* (“Ia berkata: apakah masalah kalian berdua?”). Pertanyaan ini bersifat langsung dan spesifik, mengacu pada sesuatu yang sedang mereka usahakan atau butuhkan pada saat itu, yaitu kegiatan menggembala dan menjaga ternak mereka dari kerumunan penggembala laki-laki.<sup>16</sup> Bentuk pertanyaan tersebut menunjukkan kepedulian Musa terhadap situasi yang dihadapi kedua perempuan itu, sekaligus menggambarkan kepekaan sosialnya terhadap kondisi sekitar.

Selanjutnya, pada ayat 24, Al-Qur'an menggambarkan respons Nabi Musa As setelah mendengar penjelasan mereka. Tanpa ragu dan dengan penuh ketulusan, Musa segera turun tangan untuk membantu. Ungkapan Qur'ani *فَسَقَى لَهُمَا* (“lalu ia memberi minum ternak mereka”) menegaskan adanya ketergesaan, kesiapan, dan inisiatif Musa dalam melakukan kebaikan. Pemilihan kata ini

---

<sup>16</sup> Al-Zamakhsharī, *al-Kassayf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H), jld. III, hlm. 400.

mengindikasikan bahwa Musa tidak ingin kedua perempuan itu menunggu lebih lama untuk mendapatkan air bagi ternak mereka.

Sejumlah ulama tafsir menjelaskan bahwa biasanya kedua perempuan itu hanya memperoleh sisa air yang tertinggal di bak penampungan. Jika masih ada sisa air di kolam, itulah yang mereka gunakan; jika tidak, ternak mereka akan kehausan. Melihat keadaan tersebut, Musa merasa iba. Ia kemudian menuju sebuah sumur yang tertutup batu besar, sementara orang-orang lain memilih mengambil air dari sumur lain.

Menurut riwayat, batu penutup sumur itu hanya dapat diangkat oleh tujuh orang (Ibn Zayd), sepuluh orang (Ibn Jurayj), tiga puluh orang (Ibn ‘Abbās), atau bahkan empat puluh orang (az-Zajjāj). Namun, Musa —dengan kekuatan yang dianugerahkan Allah— mengangkat batu itu seorang diri, lalu menimba air dan memberi minum ternak kedua perempuan tersebut hingga puas.

Ada pula yang berpendapat bahwa sumur di situ hanya satu, dan Nabi Musa As mengangkat batu penutupnya setelah para penggembala selesai mengambil air. Biasanya, kedua perempuan itu hanya mengambil air sisa. Diriwayatkan oleh ‘Amr bin Maymūn dari ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, ia berkata: “Ketika para penggembala selesai, mereka menutup sumur itu dengan batu besar yang tidak dapat diangkat kecuali oleh sepuluh orang. Lalu datanglah Musa, ia mencabut batu itu, lalu menimba satu ember penuh, dan itu sudah cukup untuk memenuhi kebutuhan keduanya.”<sup>17</sup>

Peristiwa ini tidak sekadar menampilkan kekuatan fisik Musa, tetapi juga memancarkan sifat kepedulian, keberanian, dan keteguhan prinsip dalam membantu tanpa pamrih, yang kelak menjadi faktor penting dalam interaksi selanjutnya antara Musa dan keluarga perempuan tersebut.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Al-Qurṭhubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*...jld. XIII, hlm. 269.

<sup>18</sup> Setelah memberikan minum kepada ternak kedua perempuan itu, Al-Qur’an menggambarkan tindakan Nabi Musa As dalam ungkapan " فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى " "إِلَى الظِّلِّ" ("lalu ia memberi minum ternak mereka, kemudian ia berpaling menuju ke tempat teduh"). Frasa "تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ" menurut sejumlah mufassir merujuk pada

Ketika putri Nabi Syu'aib As datang membawa undangan dari ayahnya, Nabi Musa As tampak secara jelas dalam sikapnya menjaga pandangan dan adab ketika berjalan bersama putri Nabi Syu'aib As. Permintaan Musa agar perempuan itu berjalan di belakangnya dan memberi petunjuk arah melalui suara mencerminkan integritas moral yang tinggi serta kesadaran penuh terhadap potensi fitnah. Beliau kemudian berkata: "Berjalanlah di belakangku dan tunjukkan arah jalan dengan suaramu." Menurut riwayat lain, Musa sejak awal berkata: "Berjalanlah di belakangku, karena aku seorang laki-laki dari Bani Israil yang tidak memandang bagian belakang tubuh wanita. Tunjukkan arah jalan, ke kanan atau ke kiri." Sikap inilah yang menjadi alasan wanita tersebut memuji

---

tempat teduh yang berada di dekatnya; sebagian ulama tafsir menyebutkan bahwa tempat tersebut berada di bawah pohon, sementara pendapat lain menyatakan bahwa yang dimaksud adalah bayangan dinding. Setelah itu, Musa menunjukkan ketundukan dan ketergantungannya kepada Allah dengan berdoa sebagaimana diabadikan dalam ayat "فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ" ("La berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya aku terhadap kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku sangatlah fakir"). Doa ini merepresentasikan bentuk pengakuan total akan kebutuhan seorang hamba terhadap karunia Tuhannya, baik dalam bentuk materi, makanan, maupun berbagai kemaslahatan lainnya. Redaksi doa tersebut memuat pengakuan Nabi Musa akan kebutuhan mendesaknya terhadap segala bentuk kebaikan yang dianugerahkan oleh Allah, baik dalam jumlah yang banyak maupun sedikit. Menurut riwayat, Musa tidak mendapatkan makanan sepanjang perjalanan menuju Madyan selama tujuh hari, sehingga rasa laparnya mencapai puncak hingga perutnya menempel pada punggungnya. Dalam kondisi demikian, beliau memanjatkan doa yang halus, tanpa secara eksplisit menyebutkan permintaan makanan, melainkan dengan ungkapan umum "sedikit kebaikan" yang bisa mencakup segala bentuk kebutuhan, baik kecil maupun besar. Ibnu 'Abbas meriwayatkan bahwa kelaparan yang dialami Musa sedemikian parah hingga menyebabkan warna kulitnya berubah menjadi kehijauan karena hanya mengonsumsi tumbuhan liar. Peristiwa ini menunjukkan betapa besar ujian yang dihadapi oleh seorang nabi yang sekaligus merupakan makhluk pilihan Allah. Selain itu, kejadian ini mengandung pesan moral yang mendalam mengenai hakikat dunia di sisi Allah, bahwa dunia ini bersifat fana dan tidak berarti dibandingkan kekuasaan Allah yang mutlak. Segala peristiwa yang terjadi hanyalah bagian dari ujian bagi hamba-hamba-Nya. Lihat: al-Qurtubī, al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān. jld. XIII, hlm. 270, al-Zuhailī, al-Tafsīr al-Munīr, jld. II0, hlm. 88.

Nabi Musa As sebagai sosok yang amanah, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn ‘Abbās.<sup>19</sup>

Di sini al-Qurṭubī menggambarkan sebuah adegan yang sarat nilai moral dan etika dari pertemuan Nabi Musa As dengan putri Nabi Syu‘aib As menunjukkan komitmen beliau terhadap prinsip menjaga pandangan dan menghindari hal-hal yang dapat menimbulkan fitnah, bahkan dalam situasi yang tampak sederhana seperti perjalanan bersama. Arahan Musa agar wanita itu berjalan di belakangnya dengan memberi petunjuk arah melalui suara mencerminkan keteguhan moral yang kemudian diidentifikasi oleh wanita tersebut sebagai sifat amanah.

Penulis berpendapat bahwa penafsiran yang lebih tepat mengenai makna "القوي الأمين" adalah berdasarkan perkembangan peristiwa sebelum dan setelah ajakan ayah. Artinya, makna tersebut adalah hasil dari proses yang mencakup berbagai fase, bukan hanya pada satu tahap tertentu. Dengan kata lain, penilaian tentang (amanah) didapat dari penilaian ayah yang sudah berbicara dan melihat Musa, dan kemungkinan ayah juga memberitahu putrinya tentang Musa. Sedangkan (kekuatan) terkait dengan kejantanan dan usia muda Musa dibandingkan dengan kelemahan wanita secara fisik dan psikologis. Hal ini didukung oleh keterkaitan antara (kekuatan dan amanah) dalam ayat dengan konteks sewa, serta pernyataan sebelumnya bahwa ayah adalah seorang yang tua. Jika wanita tersebut adalah orang yang terhormat dan beragama, maka Musa juga mencerminkan sifat-sifat tersebut. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh sahabat Abu Hurairah Ra, Rasulullah Saw bersabda: "Sesungguhnya Musa adalah seorang pria yang pemalu dan tertutup, sehingga tidak tampak sedikit pun dari kulitnya karena rasa malu."<sup>20</sup> Rasa malu dalam konteks ini merupakan ekspresi

---

<sup>19</sup> Al-Qurṭhubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān...* jld. XIII, hlm. 270-271.

<sup>20</sup> Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari* (Beirut: Dar Tuwuq al-Najaat, 1422 H), No. hadits 3404, jld. IV, hlm. 156.

kesadaran spiritual yang tinggi, yang menjadi benteng moral dalam kehidupan pribadi maupun sosial.

Dalam konteks pemilihan calon suami, kombinasi *al-quwwah* dan *al-amānah* merepresentasikan dua pilar utama kepemimpinan rumah tangga. *Al-quwwah* memastikan kemampuan suami dalam memenuhi tanggung jawab nafkah, perlindungan, dan pengambilan keputusan, sedangkan *al-amānah* menjamin bahwa kekuasaan tersebut tidak disalahgunakan, melainkan diarahkan untuk kemaslahatan keluarga. Tanpa amanah, kekuatan berpotensi melahirkan kezaliman; tanpa kekuatan, amanah berisiko tidak efektif dalam realitas kehidupan.

### **3.2.2. Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 25-27 tentang Peran Wali dalam Pernikahan**

Dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 25-27, dijelaskan bahwa Nabi Syu'aib As berperan sebagai wali yang menawarkan pernikahan putrinya kepada Musa dengan suatu ketentuan. Hal ini menunjukkan bahwa wali nikah memiliki otoritas dalam proses pernikahan, baik dalam memilih calon suami maupun menetapkan syarat yang bertujuan untuk kebaikan dan kesejahteraan anaknya. Salah satu peran penting seorang wali nikah sebelum pernikahan adalah memberikan ketenangan dan keyakinan kepada calon menantu, sebagaimana yang dicontohkan dalam kisah Nabi Musa As ketika beliau mendapat perlindungan dari Nabi Syu'aib As.

Dalam QS. Al-Qaṣaṣ: 25, ketika Nabi Musa As tiba di kediaman Nabi Syu'aib As, Nabi Musa As menyampaikan kisah hidupnya secara lengkap, mulai dari sebab ia meninggalkan Mesir hingga perjalanannya ke Madyan. Nabi Syu'aib As menenangkan Musa dengan jaminan keamanan, "Jangan takut, engkau telah selamat dari kaum yang zalim", seraya berkata bahwa wilayah Madyan berada di luar otoritas Fir'aun sehingga ia terbebas dari

ancaman kaum zalim. Sebagai bentuk penghormatan, Syu'aib menghadkan makanan kepadanya.<sup>21</sup>

Demikian pula dalam konteks masa kini, wali nikah memiliki peran penting dalam membimbing calon menantu agar merasa diterima dan dihargai dalam keluarga barunya. Terlihat dari ayat ini posisi Nabi Syu'aib As sangat *luwes* menerima laki-laki yang shalih yang datang ke rumahnya. Di era modern yang penuh dengan tekanan sosial dan tantangan ekonomi, calon pengantin sering kali mengalami kecemasan tentang masa depan rumah tangga mereka. Seorang wali dapat berperan sebagai sumber nasihat, memberikan bimbingan spiritual, serta memastikan bahwa calon menantu mendapatkan lingkungan yang mendukung dan harmonis. Dengan sikap bijaksana, wali nikah dapat membantu menciptakan suasana yang penuh ketenangan, kepercayaan, dan keberkahan dalam membangun keluarga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah*. Keberadaan wali dalam pernikahan juga mencerminkan tanggung jawab seorang ayah dalam memastikan calon suami memiliki kriteria yang sesuai.

Dalam tradisi pernikahan, biasanya seorang ayah menikahkan putrinya yang lebih tua terlebih dahulu sebelum yang lebih muda, karena dianggap lebih membutuhkan pasangan hidup. Namun, dalam kisah Nabi Musa As, terdapat pengecualian, di mana Nabi Syu'aib As menikahkan putrinya yang lebih muda dengan Nabi Musa As yang bernama Şafūriyā.

Al-Qurtubī mencatat riwayat yang menegaskan bahwa perempuan yang dinikahi Musa adalah Şafūriyā, putri bungsu dari Nabi Syu'aib As. Riwayat dari Abū Dar yang disampaikan oleh

---

<sup>21</sup> Awalnya Nabi Musa As menolak dengan tegas, menyatakan prinsip keluarganya yang tidak menukar keyakinan atau kehormatan agamanya sekalipun dengan kekayaan sebesar bumi. Mendengar itu, Syu'aib meluruskan bahwa jamuan tersebut bukanlah kompensasi atas bantuan Musa memberi minum ternak, melainkan merupakan tradisi mulia yang diwariskan dari para leluhurnya: memuliakan tamu dan berbagi makanan. Setelah penjelasan itu, Musa pun menerimanya dan menyantap hidangan tersebut. Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*...jld. XIII, hlm. 271.

Rasulullah Saw menggarisbawahi dua hal penting, pertama, Musa memilih menyelesaikan masa kerja dengan kualitas dan komitmen terbaik; kedua, ia menikahi putri yang lebih muda. Dialah yang berjalan di belakangnya, dan dialah yang berkata: ‘Wahai ayahku, pekerjaanlah dia, sesungguhnya orang terbaik yang engkau pekerjaan adalah yang kuat lagi terpercaya.’

Berdasarkan penjelasan dalam riwayat, terdapat tiga alasan yang dapat menjelaskan keputusan ini. Pertama, Nabi Syu’aib mungkin mempertimbangkan bahwa putrinya yang lebih muda memiliki sifat yang lebih lembut terhadap Nabi Musa As, sehingga lebih sesuai untuk mendampingi dan melayaninya. Kedua, kemungkinan putri yang lebih muda telah terlebih dahulu menunjukkan perhatian dan kebaikannya kepada Musa AS, yang menjadikannya pilihan yang lebih ideal dari sudut pandang kasih sayang dan keharmonisan hubungan. Ketiga, Nabi Syu’aib dapat memperkirakan kecenderungan hati Musa As terhadap putrinya yang lebih muda. Hal ini didasarkan pada interaksi sebelumnya ketika putri yang lebih muda menemani Musa AS menuju rumah ayahnya dan memberikan rekomendasi agar Musa dijadikan pekerja karena sifat amanah dan kekuatannya.<sup>22</sup> Nabi Syu’aib, dengan kebijaksanaannya, menyodorkan syarat dalam pernikahan tersebut untuk memastikan bahwa keputusan itu didasarkan pada kesepakatan bersama dan menghindari potensi keraguan atau konflik di masa depan.

Keputusan Nabi Syu’aib As ini tidak hanya mencerminkan kearifan lokal dan nilai-nilai sosial, tetapi juga menekankan pentingnya memperhatikan aspek psikologis dan kecenderungan hati dalam membangun hubungan pernikahan yang harmonis dan berkelanjutan. Hal ini menunjukkan dimensi praktis dan manusiawi dalam pengambilan keputusan pernikahan yang melibatkan pertimbangan emosional dan rasional secara seimbang.

---

<sup>22</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān...* jld. XIII, hlm. 270, Abū Bakr bin al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān...* jld. III, hlm. 499.

Penafsiran Al-Qurtubī terhadap QS. Al-Qaṣaṣ ayat 26–27 yang berbunyi *قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ* dan *قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ* mengungkap beberapa prinsip hukum sosial dan keluarga yang memiliki relevansi lintas zaman. Pertama, legitimasi *ijarah* sebagai sistem kontrak kerja telah berlaku dalam setiap komunitas manusia, berfungsi sebagai instrumen kemaslahatan dalam interaksi sosial. Kedua, ayat ini menjadi preseden normatif bagi kebolehan seorang wali menawarkan putrinya kepada lelaki yang saleh, sebagaimana dicontohkan oleh figur-figur teladan dalam sejarah Islam, termasuk sahabat Umar bin Khattab yang menawarkan putrinya, siti Hafshah, kepada sahabat Abu Bakar dan sahabat Utsman; bahkan ada perempuan yang menghadiahkan dirinya kepada Nabi As. Dengan demikian, dianjurkan seorang wali menawarkan putrinya kepada lelaki saleh atau seorang perempuan menawarkan dirinya untuk dinikahi lelaki saleh, mengikuti teladan para salaf.

Pernyataan *سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ* merujuk pada kebaikan dalam berinteraksi dengan sesama manusia, yang mencakup akhlak mulia, sikap lembut, dan perilaku santun. Pernyataan ini bertujuan untuk memperkenalkan karakter pribadi kepada lawan bicara dan tidak termasuk dalam larangan *tazkiyatun nafs* (menyucikan diri sendiri) yang dilarang dalam Islam. Larangan menyucikan diri sendiri berlaku apabila seseorang menyampaikannya dengan maksud kesombongan atau kebanggaan diri yang berlebihan. Namun, jika penyampaian tersebut bertujuan untuk kepentingan agama atau interaksi sosial yang bermanfaat, maka hal tersebut diperbolehkan. Hal ini sejalan dengan pernyataan Nabi Yusuf yang meminta agar dijadikan bendaharawan Mesir, dengan alasan bahwa dirinya memiliki kapasitas sebagai penjaga yang amanah dan berpengetahuan (QS. Yusuf: 55).<sup>23</sup>

Berdasarkan keseluruhan makna QS. Al-Qaṣaṣ ayat 25–27, dapat dipahami sejumlah prinsip fundamental mengenai peran wali

---

<sup>23</sup> Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...* jld. II, hlm. 109.

dalam pernikahan, yaitu: (1) kemampuan memberikan rasa aman dan perlindungan; (2) kecermatan menilai karakter calon menantu berdasarkan kekuatan dan amanah; (3) kebijaksanaan dalam menetapkan syarat pernikahan yang adil dan fleksibel; (4) landasan kesalehan sebagai orientasi utama pengambilan keputusan; serta (5) keterbukaan terhadap aspirasi anak dalam perkara pernikahan. Prinsip-prinsip ini menunjukkan bahwa peran wali dalam Islam bersifat integral—menggabungkan dimensi hukum, moral, psikologis, dan sosial—demi terwujudnya keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah.

### **3.2.3. Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 27 tentang Akad Nikah**

Akad nikah secara etimologis terdiri dari dua kata, yaitu akad dan nikah. Kata akad merujuk pada perjanjian, janji, atau kontrak, sedangkan nikah bermakna ikatan perkawinan yang dilaksanakan sesuai dengan ketentuan hukum dan ajaran agama.<sup>24</sup> Secara sederhana, akad nikah dapat dimaknai sebagai pernikahan atau perijodohan. Dalam terminologi syariat, akad nikah sebagai serangkaian pernyataan ijab yang diucapkan oleh wali dan qabul yang diucapkan oleh mempelai pria atau wakilnya, yang disaksikan oleh dua orang saksi.<sup>25</sup>

QS. Al-Qaṣaṣ ayat 27 berada dalam rangkaian kisah pertemuan Nabi Musa As dengan keluarga Nabi Syu'aib As, yang secara naratif menggambarkan proses peralihan Musa dari fase keterasingan menuju fase stabilitas hidup. Dalam konteks ini, Al-Qur'an tidak hanya menyajikan kisah pernikahan secara deskriptif, tetapi juga menghadirkan gambaran konseptual tentang bagaimana pernikahan dibangun atas dasar kesepakatan, tanggung jawab, dan nilai moral. Para ulama juga sepakat bahwa nikah tidak sah hanya dengan ucapan "aku membolehkanmu" atau "aku

---

<sup>24</sup> Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *KBBI*...hlm. 24.

<sup>25</sup> Syamsuddin Muhammad Abi Abbas, *Nihayatu Al-Muhtaj Ila Syarhi Al-Manhaj*, (Beirut : Dar Al-Kitab Al- Ilmiyah, 1993), hlm. 209.

menghalalkanmu”. Demikian pula, sabda Nabi As “Kalian menghalalkan kemaluan mereka dengan kalimat Allah” maksudnya adalah Al-Qur’an. Dalam Al-Qur’an, tidak terdapat akad nikah dengan lafaz hibah, melainkan hanya dengan lafaz *tazwīj* dan *nikāḥ*. Menganggap nikah sah dengan lafaz hibah berarti menghapus sebagian kekhususan Nabi Saw.<sup>26</sup>

Adapun firman Allah: *إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ* “Salah satu dari kedua putriku ini”<sup>27</sup> menunjukkan bahwa itu adalah bentuk penawaran (ijab dalam makna umum), bukan akad nikah. Sebab, jika itu merupakan akad, maka seharusnya istri yang dimaksud disebutkan secara tegas. Para ulama berbeda pendapat tentang sah atau tidaknya jual beli jika seseorang berkata: “Aku jual kepadamu salah satu dari kedua budakku ini seharga sekian”, namun mereka sepakat bahwa hal itu tidak sah dalam akad nikah, karena nikah tidak boleh mengandung unsur pilihan, dan sedikit pun unsur pilihan tidak dapat melekat pada akad nikah.<sup>28</sup> Ayat ini menandakan adanya ruang dialog dan proses pengenalan sebelum ikatan pernikahan ditetapkan secara pasti. Hal ini mengisyaratkan bahwa Al-Qur’an memandang pernikahan

---

<sup>26</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*...jld. XIII, hlm. 272. Abū Bakr bin al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān* ..jld. III, hlm. 497.

<sup>27</sup> *هَاتَيْنِ* : Dalam ayat tersebut merujuk pada dua perempuan yang sebelumnya telah dibantu oleh Nabi Musa dalam mengambil air. Terdapat dua kemungkinan dalam interpretasi referensi kata tunjuk ini. Pertama, jika kedua perempuan tersebut hadir secara bersamaan, maka kata tunjuk ini secara spesifik ditujukan kepada mereka berdua, bukan kepada perempuan lain dari kalangan keluarga Nabi Syuaib. Hal ini disebabkan karena mereka memiliki keterkaitan langsung dengan peristiwa yang sedang dikisahkan. Kedua, jika salah satu dari mereka tidak berada di tempat pada saat itu, maka kata tunjuk ini tetap dapat merujuk kepada mereka berdasarkan ingatan Nabi Musa yang masih segar terhadap kejadian tersebut, karena ia baru saja menolong mereka dalam proses pengambilan air. Dengan demikian, penggunaan kata tunjuk ini tidak hanya memiliki dimensi linguistik, tetapi juga berkaitan dengan aspek psikologis dalam proses pemahaman dan ingatan Nabi Musa terhadap interaksi yang baru saja terjadi. Lihat: Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*...jld. II0, hlm. 106.

<sup>28</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*...jld. XIII, hlm. 272.

sebagai proses yang bertahap, diawali dengan komunikasi dan kesepahaman, bukan keputusan sepihak yang tertutup.

Ayat dalam Surah Al-Qaṣaṣ ayat 27–28 menunjukkan bahwa akad nikah dapat disertai dengan syarat tertentu yang disepakati oleh kedua belah pihak, sebagaimana yang terjadi antara Nabi Musa dan mertuanya. Dalam konteks ini, pernikahan tidak hanya melibatkan ijab dan qabul, tetapi juga adanya kesepakatan mengenai mahar atau kewajiban lain yang harus dipenuhi oleh mempelai pria, seperti bekerja selama jangka waktu tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, akad nikah memiliki dimensi hukum yang mengikat, di mana para pihak harus bersepakat secara sukarela tanpa adanya unsur pemaksaan. Selain itu, ayat ini menegaskan pentingnya prinsip keadilan dan kemudahan dalam pernikahan, sebagaimana dinyatakan oleh ayah perempuan tersebut yang tidak bermaksud memberatkan.

Ayat ini menjadi dalil diperbolehkannya bagi seorang wali menawarkan putrinya kepada pria saleh untuk dinikahi. Nabi Syuaib memberi Nabi Musa pilihan antara dua putrinya, dan ia memilih Shafura, putri bungsu, sebagaimana disebut dalam riwayat Abu Dzar dari Rasulullah Saw. Pilihan ini didasarkan pada pengenalan Nabi Musa terhadap sifat malu dan kesantunan Shafura dalam berbicara, yang menjadi keunggulannya dibandingkan saudara perempuannya. Proses ini terjadi sebelum akad, sehingga tidak ada ketidaktahuan terhadap identitas calon istri, sekaligus menegaskan pentingnya pertimbangan akhlak dalam memilih pasangan hidup.<sup>29</sup>

Secara keseluruhan, QS. Al-Qaṣaṣ ayat 27 menggambarkan akad nikah sebagai peristiwa bermakna yang memadukan kehendak, kesepakatan, tanggung jawab, dan etika. Penekanan Al-Qur'an tidak terletak pada detail teknis-formal semata, melainkan pada spirit pernikahan sebagai ikatan yang dibangun atas dasar kejelasan,

---

<sup>29</sup> Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āshyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*...jld. II, hlm. 106.

keadilan, dan nilai moral, yang menjadi fondasi bagi kehidupan keluarga yang harmonis dan berkelanjutan.

#### 3.2.4. Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 27 tentang Mahar Nikah

Dalam surah al-Qaṣaṣ ayat 27–28 menggambarkan bentuk kesepakatan pernikahan antara Nabi Musa As dan Nabi Syu‘aib As yang memiliki karakter unik, yakni mahar yang diwujudkan dalam bentuk jasa dan pengabdian. Redaksi ayat “ عَلَىٰ أَنْ تُاجِرَنِي ثَمَانِي حَجَّجَ ” menunjukkan bahwa masa kerja selama delapan tahun menjadi bagian dari kesepakatan awal pernikahan, sementara kemungkinan penyempurnaan menjadi sepuluh tahun ditempatkan sebagai pilihan tambahan yang bersifat sukarela, bukan kewajiban yang mengikat. Nabi Syu‘aib As menegaskan bahwa ia tidak ingin memberatkan Nabi Musa As, sebagaimana istilah *mashaqah* yang berasal dari *al-syaqq* (kesulitan), yang berarti seseorang merasa ragu antara mampu atau tidak mampu melaksanakannya.<sup>30</sup>

Ayat فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ menunjukkan bahwa keputusan untuk menyempurnakan masa kerja hingga sepuluh tahun sepenuhnya diserahkan kepada Nabi Musa sebagai bentuk kemurahan hati dari Nabi Syuaib. Dengan kata lain, Nabi Syuaib memberikan kebebasan kepada Nabi Musa untuk memilih berdasarkan kondisinya setelah menyelesaikan delapan tahun kerja, apakah ingin melanjutkan atau tidak.

Kata من dalam ayat ini berfungsi sebagai *min ibtidā'iyah* yang menunjukkan asal permulaan, sementara عند digunakan dalam makna majazi untuk menunjukkan diri atau kehendak seseorang. Frasa من عندك secara gramatikal memiliki makna tersirat, yaitu "penyempurnaan sepuluh tahun itu berasal dari dirimu sendiri", bukan merupakan bagian dari perjanjian yang mengikat kedua belah pihak sejak awal. Dengan demikian, penggunaan kata عند dalam ayat

---

<sup>30</sup> أشق عليك: Aku memberatkanmu, yaitu membuatmu mengalami kesulitan. Kata المشقة merujuk pada kondisi yang melibatkan kesulitan, kelelahan, dan kesusahan dalam pekerjaan. Lihat: Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*...jld. II, hlm. 109.

ini menekankan bahwa perpanjangan masa kerja merupakan keputusan pribadi Nabi Musa, bukan suatu kewajiban yang ditetapkan dalam akad awal.<sup>31</sup>

Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa frasa *سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ* "Engkau akan mendapatiku, insya Allah, termasuk orang-orang yang saleh") merujuk pada kebaikan dalam berinteraksi dengan manusia, termasuk dalam hal akhlak yang baik dan kelembutan sikap. Tujuan dari pernyataan ini adalah untuk memperkenalkan sifat dan karakter dirinya kepada lawan bicaranya. Pernyataan ini tidak termasuk dalam kategori *tazkiyatun nafs* (menyanjung diri sendiri) yang dilarang dalam Islam. Larangan tersebut berlaku jika seseorang menyatakan keunggulannya dengan niat membanggakan diri atau mencari pujian. Namun, jika suatu pernyataan disampaikan untuk tujuan yang baik, baik dalam urusan agama maupun dalam interaksi sosial, maka hal tersebut diperbolehkan. Sebagai contoh, Nabi Yusuf pernah berkata dalam Al-Qur'an: "اجعلني على خزانن الأرض إني حفيظ عليم" ("Jadikanlah aku pengelola perbendaharaan negeri, sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga lagi berpengetahuan") [Yusuf: 55]. Ayat ini menunjukkan bahwa menyampaikan kualitas diri demi kepentingan agama atau kemaslahatan umum bukanlah bentuk kesombongan, melainkan merupakan tindakan yang didasarkan pada niat yang baik dan tujuan yang benar.<sup>32</sup>

Kesepakatan tersebut kemudian ditegaskan oleh Nabi Musa As melalui pernyataan *ذَلِكَ بَيْتِي وَبَيْتَكَ* (QS. Al-Qaṣaṣ: 28), yang mengacu pada pilihan antara delapan atau sepuluh tahun. Kata *فَلَا*

---

<sup>31</sup> Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āshyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*...jld. II, hlm. 109.

<sup>32</sup> Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āshyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*...jld. II, hlm. 109.

عُدْوَانَ عَلِيٍّ<sup>33</sup> 'alayya bermakna bahwa tidak ada kezaliman atasnya jika ia memilih salah satu dari dua periode tersebut. Beberapa pendapat menyatakan bahwa ini berarti Nabi Musa As tidak dapat dipaksa untuk bekerja lebih dari delapan tahun, sementara pendapat lain menyatakan bahwa ia juga tidak dapat dituntut untuk bekerja lebih dari sepuluh tahun. Makna dasar dari 'udwān adalah melampaui batas dalam sesuatu yang tidak dibenarkan.

Penutup kisah ini ditandai dengan pernyataan bahwa Nabi Musa As menunaikan masa kerja tersebut secara sempurna. ayat "*Falammā qadhā Mūsā al-ajal*" menunjukkan bahwa Nabi Musa As menyelesaikan masa kerja sesuai kesepakatan, di mana para mufasir menyatakan bahwa ia menunaikan periode yang lebih sempurna, yakni sepuluh tahun.<sup>34</sup>

Ayat ini menegaskan bahwa akad yang disepakati antara Nabi Musa Ad dan Nabi Syua'ib AS bersifat fleksibel, memberi pilihan antara delapan atau sepuluh tahun. Hal ini menunjukkan prinsip kerelaan (*tarādī*) sebagai asas penting dalam perjanjian, baik dalam akad nikah maupun mu'āmalah, sehingga syariat Islam menolak segala bentuk pemaksaan yang menimbulkan mashaqah (kesulitan berlebihan).

Secara keseluruhan, QS. Al-Qaṣaṣ ayat 27–28 menghadirkan konsep mahar bukan semata sebagai pemberian material, melainkan sebagai simbol tanggung jawab, pengabdian, dan komitmen etis dalam pernikahan. Al-Qur'an menekankan bahwa nilai suatu perjanjian pernikahan terletak pada kejelasan kesepakatan, kerelaan kedua belah pihak, serta integritas moral dalam menunaikannya.

---

<sup>33</sup> Wujud Al-Qira'at: Mayoritas qiraat membaca kata 'udwān (عُدْوَانَ) dengan dhammah pada huruf 'ain (ع), sedangkan Abu Haywah membacanya dengan kasrah (عُدْوَانَ). Lihat: Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Syawkānī al-Yamanī, *Fath al-Qadīr* (Beirūt: Dār Ibn Kathīr, Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1993), jld. IV, hlm. 196.

<sup>34</sup> Al-Syawkānī, *Fath al-Qadīr*...jld. IV, hlm. 196.

### 3.2.5. Tafsir QS. Al-Qaṣaṣ Ayat 28 tentang Saksi Nikah

Penutup dialog antara Nabi Musa As dan Nabi Syu'aib As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 28 ditandai dengan pernyataan “ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ” yang mengandung makna teologis dan etis yang mendalam. Ungkapan ini menegaskan bahwa Allah menjadi pengawas dan penjamin atas seluruh kesepakatan yang diikrarkan. Secara kontekstual, kalimat ini dipahami sebagai bagian dari pernyataan Nabi Musa As yang menguatkan komitmennya terhadap perjanjian yang telah disepakati bersama.<sup>35</sup> Di penggalan ayat ini terdapat penegasan mengenai pentingnya kesaksian dalam akad nikah dengan merujuk kepada Allah sebagai saksi utama. Meskipun demikian, dalam kisah antara Nabi Musa dan keluarga Nabi Syuaib, tidak ada saksi manusia yang terlibat dalam proses akad nikah tersebut.

Kata *wakīl* dalam ayat ini tidak hanya bermakna “saksi”, tetapi juga mencakup makna penjaga, pengawas, dan pelindung. Dengan demikian, Al-Qur'an menempatkan Allah sebagai otoritas tertinggi yang menyaksikan dan menjamin keabsahan moral suatu perjanjian. Penekanan ini menunjukkan bahwa kesaksian dalam akad pernikahan tidak semata-mata bersifat lahiriah atau sosial, melainkan memiliki dimensi transendental yang menuntut kejujuran dan tanggung jawab batin.

Menariknya, dalam narasi kisah ini tidak disebutkan kehadiran saksi manusia secara eksplisit. Al-Qur'an justru mengarahkan perhatian pembaca pada kesaksian Ilahi sebagai fondasi utama dari perjanjian tersebut. Hal ini mengisyaratkan bahwa nilai sebuah akad dalam perspektif Al-Qur'an tidak hanya ditentukan oleh kehadiran pihak-pihak eksternal, tetapi terutama oleh kesadaran internal para pelaku bahwa Allah mengetahui dan mengawasi setiap ucapan serta niat mereka.

Ungkapan “ عَلَىٰ مَا نَقُولُ ” juga menunjukkan pentingnya kejelasan dan ketegasan dalam pernyataan akad. Setiap kata yang

---

<sup>35</sup> Al-Syawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr*...jld. IV, hlm. 196.

diucapkan memiliki konsekuensi moral karena berada dalam pengawasan Allah. Dengan demikian, ayat ini menanamkan prinsip bahwa kejujuran dalam lafaz dan ketulusan dalam niat merupakan fondasi utama dalam membangun ikatan pernikahan yang kokoh.

Lebih jauh, penegasan Allah sebagai *wakīl* mengangkat pernikahan dari sekadar kesepakatan sosial menjadi perjanjian yang bernilai spiritual. Ikatan tersebut tidak hanya menghubungkan dua individu dan keluarga mereka, tetapi juga mengaitkan keduanya dengan Allah sebagai saksi tertinggi. Perspektif ini menempatkan akad nikah dalam kerangka *mīthāq*, yakni perjanjian yang mengandung tanggung jawab moral dan keagamaan.

Secara tematik, QS. Al-Qaṣaṣ ayat 28 mengajarkan bahwa kesaksian dalam akad nikah—baik tersurat maupun tersirat—berfungsi untuk menjaga integritas perjanjian dan mencegah penyimpangan. Kesadaran akan pengawasan Allah menjadi mekanisme pengendali internal yang lebih kuat daripada pengawasan eksternal semata. Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa transparansi, kejujuran, dan komitmen spiritual merupakan elemen utama yang menjadikan akad pernikahan bernilai sah dan bermakna.

Dengan menutup kisah Musa AS dan Nabi Syu‘aib AS melalui penegasan kesaksian Allah, Al-Qur‘an menampilkan pesan universal bahwa setiap perjanjian manusia—terutama pernikahan—harus dibangun di atas kesadaran akan kehadiran Allah sebagai saksi dan pelindung. Inilah dimensi tafsiriah yang menegaskan bahwa pernikahan dalam Al-Qur‘an bukan sekadar kontrak sosial, melainkan perjanjian suci yang menuntut tanggung jawab etis dan spiritual secara berkelanjutan.

### **3.3. Kaidah *Istinbāt* Hukum Aḥwāl Syakhṣiyyah dalam QS. al-Qaṣaṣ Ayat 23–28**

Surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28 memuat kisah pertemuan Nabi Musa AS dengan keluarga Nabi Syu‘aib AS yang sarat dengan nilai-

nilai hukum *ahwāl syakṣiyyah*. Kisah ini menghadirkan narasi historis perjalanan Nabi Musa As setelah melarikan diri dari Mesir dengan memperlihatkan aspek sosial, moral, dan hukum yang terkandung dalam interaksi antara Nabi Musa As dengan kedua putri Nabi Syu'aib As. Dari peristiwa sederhana di sekitar sumur air hingga tercapainya akad pernikahan, al-Qur'an menghadirkan rangkaian peristiwa yang mengandung makna yuridis yang mendalam, terutama dalam konteks relasi antara laki-laki dan perempuan, peran keluarga, dan kontrak pernikahan.

Lebih lanjut, kisah ini menyingkap prinsip-prinsip penting yang menjadi fondasi hukum keluarga dalam Islam. Misalnya, ayat 23–24 menekankan tentang kriteria dalam memilih pasangan hidup yang tidak hanya diukur dari kecantikan fisik atau kedudukan sosial, melainkan juga dari nilai kesopanan, kesucian, serta kepedulian terhadap keluarga. Ayat 25–26 mengisyaratkan pentingnya keberadaan wali dalam pernikahan, serta penekanan pada sifat amanah dan kemampuan sebagai dasar penilaian seorang calon suami. Sementara itu, ayat 27–28 menunjukkan mekanisme akad, mahar, dan kesepakatan kontraktual yang menjadi syarat sah pernikahan dalam Islam, serta urgensi adanya saksi untuk menguatkan keabsahan akad tersebut. Dengan demikian, kisah Nabi Musa As dalam ayat-ayat ini bukan sekadar narasi moral, tetapi juga sumber normatif bagi hukum keluarga.

Implikasinya, ayat-ayat ini dapat dijadikan dasar *istinbāt* hukum oleh para fuqahā' dalam merumuskan ketentuan hukum keluarga Islam. Relevansi kisah ini membentang luas, mulai dari adab pra-nikah, syarat wali, pentingnya mahar sebagai bentuk tanggung jawab suami, hingga keharusan menghadirkan saksi dalam akad nikah. Oleh karena itu, penafsiran atas kisah Nabi Musa As dalam surah al-Qaṣaṣ tidak hanya memperkaya khazanah tafsir tematik, tetapi juga memberikan legitimasi Qur'ani yang kokoh bagi praktik hukum keluarga Islam sepanjang zaman.

Hal ini karena kisah dalam Al-Qur'an menempati posisi istimewa dalam struktur wahyu karena mengandung pesan yang berlapis—spiritual, moral, dan normatif. Di balik keindahan retorikanya, kisah Qur'an menghadirkan prinsip-prinsip hidup yang dapat dijadikan pedoman syar'ī apabila dibaca dengan metodologi yang tepat. Para ulama klasik sejak lama telah menaruh perhatian terhadap dimensi ini, terutama ketika menjadikannya sebagai sumber *tasyri'*.

Ibn al-'Arabī (w 543 H) dalam *Aḥkām al-Qur'ān* menjelaskan bahwa kisah para nabi tidak semata dimaksudkan untuk hiburan atau pengulangan sejarah, melainkan untuk dua tujuan besar. Ia menulis:

وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَنَا عَنْ قِصَصِ النَّبِيِّينَ، فَمَا كَانَ آيَاتِ الْأَزْجَارِ وَذِكْرِ الْأَعْتِبَارِ  
فَقَائِدَتُهُ الْوَعْظُ، وَمَا كَانَ مِنْ آيَاتِ الْأَحْكَامِ فَالْمُرَادُ بِهِ الْإِمْتِثَالُ لَهُ وَالْإِقْتِدَاءُ بِهِ.<sup>36</sup>

“Sesungguhnya Allah Swt menceritakan tentang kisah para nabi. Apabila ayat-ayatnya berupa peringatan dan i'tibār maka faidahnya adalah sebagai nasihat. Sedangkan ayat-ayat kisah yang bermuatan hukum, maka tujuannya untuk diikuti dan diamalkan.”

Dari pernyataan tersebut tampak jelas bahwa Ibn al-'Arabī melihat adanya dua dimensi utama dalam kisah al-Qur'an yaitu dimensi *moral-spiritual* yang bertujuan mendidik jiwa melalui pesan peringatan dan keteladanan, serta dimensi *normatif-hukum* yang mengandung ketentuan syar'ī dan layak dijadikan dasar pengamalan hukum. Dengan demikian, kisah Qur'ani memiliki fungsi ganda yaitu sebagai sarana pendidikan rohani sekaligus pedoman normatif bagi kehidupan manusia. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap kisah tidak boleh berhenti pada nilai moral semata, tetapi perlu membuka ruang bagi eksplorasi makna hukumnya yang bersifat aplikatif.

---

<sup>36</sup> Abū Bakr bin al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān* ... jld. I, hlm. 39.

Pandangan Ibn al-‘Arabī ini kemudian diperluas oleh al-Zarkasyī (w 794 H) dalam *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, yang menegaskan bahwa ayat-ayat kisah tidak hanya menyampaikan ibrah, tetapi juga mengandung potensi hukum yang dapat diistinbāt melalui analisis mendalam. Ia menyatakan:

إِنَّ آيَاتِ الْقَصَصِ وَالْأَمْثَالِ وَعَيْرِهَا يُسْتَنْبَطُ مِنْهَا كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ.<sup>37</sup>

“Ayat-ayat dalam kisah-kisah, perumpamaan, dan lainnya dapat diambil banyak hukum darinya.”

Ungkapan ini memperluas cakrawala tafsir hukum, menunjukkan bahwa *tafsīr al-ahkām* tidak terbatas pada ayat-ayat yang secara eksplisit memuat perintah atau larangan, tetapi juga mencakup kisah-kisah yang menampilkan tindakan dan nilai yang mendapatkan legitimasi ilahiah. Melalui pendekatan ini, kisah dalam Al-Qur’an tidak hanya dibaca sebagai narasi moral, tetapi juga sebagai wahana *istinbāt* hukum yang potensial dan dinamis.

Sejalan dengan pandangan tersebut, Usāmah Muḥammad ‘Abdu al-‘Azīm Ḥamzah (w 1444 H) menghadirkan analisis metodologis yang lebih sistematis dalam karya *al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī wa Atsaruhu fī Istinbāt al-Ahkām*. Ia menegaskan bahwa potensi hukum dalam kisah Qur’ani hanya dapat diakui apabila diteliti melalui perangkat ilmiah yang ketat. Ia mengutip prinsip klasik yang berbunyi:

لَمَّا كَانَ الْقَصَصُ بِالْأَصَالَةِ مَسْئُوقًا لِعَرَضٍ مِمَّا سَبَقَ تَفْهِيمُهُ مِنْ أَعْرَاضِ الْوَحْيِ، وَكَانَتْ طَبِيعَتُهُ فِي غَالِبِ أَمْرِهِ خَبْرًا عَمَّنْ سَبَقَ، كَانَ ضَرُورَةً ذَلِكَ أَنْ تَكُونَ دَلَالَتُهُ عَلَى الْحُكْمِ فِي الْأَعْلَابِ أَوْلًا بِتَابِعِ اللَّفْظِ لَا بِأَصْلِهِ؛ إِذْ كَانَ مَعْلُومًا فَصَدُ اللَّفْظِ إِلَى غَيْرِهِ، وَثَانِيًا تَابِعَةً لِتَفْهِيمِ التَّعَبُّدِ بِشَرْعٍ مِنْ سَبَقٍ<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*...jld. II, hlm. 3.

<sup>38</sup> Usamah Muhammad Abdu al-‘Adhim Hamzah, *Qaṣaṣ al-Qur’an wa Atsaruhu fī Istinbāth al-Ahkām*,... hlm 21.

“Karena kisah dalam Al-Qur’an pada dasarnya disampaikan untuk tujuan utama dari wahyu dan kebanyakan berisi berita tentang umat terdahulu, maka penunjukannya terhadap hukum pada umumnya bersifat ikutan, bukan tujuan utama dari lafaz itu. Selain itu, penunjukan hukumnya juga bergantung pada ketetapan bahwa syariat umat terdahulu berlaku bagi kita.”

Pernyataan ini menjelaskan bahwa *dalālah al-qaṣaṣ ‘alā al-ahkām* bersifat turunan (*tabi‘iyyah*), bukan primer, dan harus dikaitkan dengan validitas *syar‘ man qablana* serta prinsip universal syariat Islam. Dengan demikian, kisah baru dapat dijadikan sumber hukum apabila maknanya mengandung ketentuan normatif yang sah dan sejalan dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*.

Keterkaitan ini menjadi semakin jelas jika dikaitkan dengan konsep *khiṭāb Allāh al-muta‘allaq bi af‘āl al-mukallaḫīn*, yakni bahwa hukum syar‘i adalah firman Allah yang berkaitan dengan perbuatan manusia, baik berupa perintah, larangan, maupun ketetapan. Maka setiap kisah yang menggambarkan tindakan manusia dan mendapatkan penilaian wahyu—pujian, celaan, atau ketetapan—secara otomatis mengandung nilai hukum.

Dengan sudut pandang ini, kisah Nabi Musa di Madyan (QS. Al-Qaṣaṣ : 23–28) tidak hanya menjadi narasi moral, tetapi juga arena penggambaran hukum tentang etika sosial, interaksi pra-nikah, peran wali, akad nikah, mahar non-materi, serta prinsip kesetaraan dan kehormatan perempuan. Semua itu adalah bentuk nyata dari *af‘āl al-mukallaḫīn* yang memperoleh pengesahan syar‘i melalui kisah tersebut.

Lebih jauh, prinsip *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz lā bi khuṣūṣi as-sabab* memberikan dasar metodologis yang memperkuat universalitas makna kisah-kisah tersebut. Artinya, keumuman lafaz ayatlah yang menjadi dasar penetapan hukum, bukan kekhususan sebab turunnya. Dengan demikian, hukum yang di-*istinbāt* dari kisah Musa tidak hanya berlaku bagi pelaku kisah itu sendiri, tetapi juga

mencakup seluruh umat manusia yang menghadapi situasi serupa. Nilai-nilai seperti kesantunan interaksi, tanggung jawab sosial, dan keadilan dalam hubungan gender menjadi relevan bagi setiap masa dan tempat, sejauh masih berada dalam lingkup makna lafaz yang umum dan tujuan syariat yang universal.

Dengan berpijak pada prinsip-prinsip ini, kisah-kisah Qur'ani tampil sebagai teks yang hidup tidak sekadar mengabadikan peristiwa masa lampau, tetapi juga memantulkan norma-norma abadi yang menjadi pedoman kehidupan umat. Melalui sintesis antara pandangan klasik dan pendekatan metodologis kontemporer, kisah dalam Al-Qur'an dapat dipahami sebagai sumber hukum yang kontekstual, dinamis, dan selaras dengan *maqāsid al-syarī'ah*. Ia mengajarkan bahwa hukum Islam tidak berdiri di luar narasi kehidupan manusia, melainkan tumbuh dari nilai-nilai moral dan sosial yang diabadikan dalam kisah wahyu itu sendiri.

Penarikan hukum dari kisah-kisah Al-Qur'an harus didasarkan pada analisis ilmiah yang terukur. Diperlukan kaidah yang menegaskan batas antara unsur kisah dan muatan hukumnya, memahami konteks serta makna ayat, menguji hubungan antara kisah dan hukum, dan menilai kesesuaiannya dengan *maqāsid al-syarī'ah*. Melalui kaidah ini, baik kisah al-Qur'an maupun ayat-ayat Al-Qur'an lainnya dapat ditelaah menjadi sumber hukum yang sah, kontekstual, dan bernilai universal. Penulis menyebut konsep tersebut dengan istilah normativitas ayat kisah, yang mencakup tujuh kaidah sebagai berikut:<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Penulis menggunakan istilah normativitas ayat kisah untuk menunjuk suatu kerangka konseptual yang memuat tujuh kaidah metodologis dalam penggalian hukum dari kisah-kisah Al-Qur'an. Perumusan kaidah-kaidah ini didasarkan pada penelaahan mendalam terhadap karya Usāmah Muḥammad 'Abdu al-'Azīm Ḥamzah, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī wa Atharuhu fī Istīnbāt al-Aḥkām*. Enam kaidah pertama disarikan secara langsung dari alur pemikiran, argumentasi, dan sistematika pembahasan yang dikemukakan oleh penulis tersebut, sedangkan satu kaidah tambahan dirumuskan melalui proses sintesis terhadap keseluruhan bangunan metodologis yang ia tawarkan. Dengan demikian, ketujuh kaidah ini merupakan formulasi konseptual penulis atas gagasan-gagasan metodologis yang

### 1. Distingsi Naratif–Normatif

Tidak semua unsur dalam kisah berfungsi normatif. Sebagian besar kisah al-Qur'an menggambarkan peristiwa dan tokoh secara naratif untuk menegaskan nilai iman, bukan untuk memberi ketentuan hukum. Dengan demikian, seorang mufasir harus mampu memisahkan bagian kisah yang bersifat deskriptif dari bagian yang mengandung makna preskriptif. Misalnya, kisah Nabi Musa dalam QS. Al-Qaṣaṣ : 23–28 menggambarkan pertemuan beliau dengan keluarga Syu'aib, tetapi di dalamnya juga tersirat ketentuan hukum mengenai akad kerja dan akad nikah. Di sinilah peran analisis tajam diperlukan untuk mengidentifikasi titik di mana kisah berubah menjadi pesan normatif.

### 2. Kontekstualisasi Makna

Tahapan ini mencakup konteks kebahasaan, struktur naratif, situasi sosial-historis, serta tujuan moral yang menyertai ayat tersebut. Pemahaman terhadap konteks ini mencegah mufasir menarik kesimpulan hukum secara parsial atau terlepas dari maksud aslinya. Al-Syāṭibī menegaskan dalam *al-Muwāfaqāt* bahwa hukum yang benar selalu berpijak pada *maqāsid al-syarī'ah* dan konteks lafaz yang melahirkannya. Dengan demikian, pemahaman konteks menjadi jembatan antara teks dan makna hukum yang ingin *diistinbāt*.

### 3. Relasi Kisah–Hukum

Dari konteks tersebut kemudian dilakukan penelusuran hubungan antara kisah dan hukum yang dikandungnya. Hubungan itu bisa muncul melalui tindakan tokoh (seperti perbuatan Nabi atau

---

tersebar dalam karya tersebut, yang kemudian disusun kembali secara lebih utuh, sistematis, dan aplikatif dalam memahami implikasi hukum yang terkandung dalam kisah-kisah Al-Qur'an.

orang saleh yang dijadikan teladan), melalui pernyataan langsung, atau bahkan melalui struktur kisah yang mengandung nilai hukum tersirat. Dalam kisah Musa, misalnya, ucapan salah satu putri Syu'aib, "Sesungguhnya orang yang paling baik yang engkau ambil untuk bekerja adalah orang yang kuat lagi amanah," (QS. Al-Qaṣaṣ : 26), meskipun lahir dari konteks percakapan, memuat prinsip hukum tentang etika kerja dan kualifikasi pekerja yang ideal. Dari sinilah para fuqahā' menetapkan dasar hukum tentang syarat pekerja dalam akad ijarah.

#### 4. Validasi Linguistik dan Ushūliyyah

Setelah hubungan hukum itu diidentifikasi, tahap berikutnya adalah mengujinya secara linguistik dan metodologis. Analisis linguistik bertujuan menelusuri struktur kalimat, bentuk perintah, larangan, atau indikasi makna tersirat yang mendukung keberadaan hukum dalam ayat. Sedangkan dari sisi metodologis, perlu diuji apakah hukum tersebut merupakan bagian dari syariat Islam sendiri atau berasal dari *syar'u man qablana*. Jika ia termasuk syariat terdahulu, maka keberlakuannya harus dibuktikan dengan prinsip bahwa tidak ada nash dalam Islam yang membatalkannya. Dengan demikian, validitas hukum dalam kisah diukur baik dari sisi bahasa maupun dari legitimasi sumber syariatnya.

#### 5. Integrasi Dalil (*Jam' al-Adillah*)

Langkah selanjutnya adalah melakukan konfirmasi silang terhadap dalil-dalil lain yang relevan. Prinsip ini dikenal dalam usul fikih sebagai *jam' al-adillah*—yakni mengompromikan berbagai teks agar tidak terjadi kontradiksi makna. Sebuah hukum yang *diistinbāt* dari kisah harus memiliki dukungan dari ayat lain atau hadis Nabi Saw. yang senada. Sebagai contoh, praktik mahar berupa jasa yang muncul dalam kisah Musa diperkuat oleh hadis

Nabi yang memperbolehkan mahar berupa pengajaran atau manfaat.

## 6. Otorisasi Keilmuan (*Aqwāl al-'Ulamā'*)

Dalam proses selanjutnya, penting pula menelusuri pendapat para fuqahā' dan mufassir klasik yang telah menafsirkan ayat serupa. Kajian terhadap pendapat ulama berfungsi sebagai validasi metodologis agar *istinbāt* hukum tidak bersifat spekulatif. Melalui perbandingan pandangan ini dapat diketahui apakah penarikan hukum bersifat *qiyāsī* (analogi), *lafzī* (berdasar teks), atau *maqāsidī* (berdasar tujuan syariat). Misalnya, al-Qurṭubī dan Ibn al-'Arabī keduanya menjadikan kisah Nabi Musa di Madyan sebagai landasan hukum ijarah dan nikah.

## 7. Orientasi *Maqāsid al-syarī'ah*

Tahap terakhir dari seluruh proses ini adalah menilai keterkaitan hukum yang di*istinbāt* dengan *maqāsid al-syarī'ah*. Suatu hukum dikatakan sah dan bermanfaat apabila sejalan dengan tujuan-tujuan pokok syariat, seperti menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), harta (*ḥifẓ al-māl*), dan kehormatan (*ḥifẓ al-'ird*). Kisah pernikahan Musa, misalnya, bukan hanya menggambarkan akad sosial, tetapi juga mencerminkan penjagaan terhadap kehormatan, keturunan yang sah, dan prinsip keadilan dalam harta dan tanggung jawab sosial.

Tujuh kaidah di atas menunjukkan bahwa kisah Al-Qur'an bukan sekadar narasi moral, tetapi juga mengandung potensi hukum yang dalam dan terstruktur. Dengan menyeimbangkan pendekatan tekstual, kontekstual, dan *maqāsidī*, model ini memungkinkan pembacaan hukum yang tidak kaku pada teks, namun tetap setia pada prinsip-prinsip wahyu. Melalui kerangka ini dapat dipahami sebagai proses ilmiah yang mengubah kisah menjadi sumber nilai

normatif dari narasi spiritual menuju norma sosial yang selaras dengan tujuan besar syariat Islam.

1. Distingsi Naratif-Normatif	2. Kontekstualisasi Makna	3. Relasi Kisah-Hukum	4. Validasi Linguistik dan Ushūliyyah	5. Integrasi Dalil (Jam' al-Adillah)	6. Otorisasi Keilmuan (Aqwal al-'Ulamā')	7. Orientasi Maqāsid al-Syarī'ah
<p>Kisah Al-Qur'an dianalisis untuk membedakan unsur deskriptif (cerita/peristiwa) dan unsur preskriptif (indikasi hukum) → Hanya bagian yang mengandung pesan normatif yang dapat dijadikan dasar istinbāt</p>	<p>Pemahaman ayat harus mencakup: konteks kebahasaan, struktur kisah, situasi sosial-histori dan tujuan moral ayat → Konteks menjadi penentu arah penetapan hukum</p>	<p>Muatan hukum ditelusuri melalui: ucapan tokoh tindakan teladan pola narasi yang bermakna normatif → Kisah dipahami sebagai medium nilai hukum tersirat</p>	<p>Hukum diuji melalui: analisis lafaz (amr, nahy, ta'lil, isyārah) penentuan status syariat Islam atau syar'u man qablana → Menjamin legitimasi sumber hukum</p>	<p>Hukum dari kisah harus: didukung ayat lain atau hadis yang tidak bertentangan dengan nash yang lebih kuat → Kisah tidak berdiri sendiri sebagai dalil tunggal</p>	<p>Istinbāt diuji melalui: tafsir mufassir klasik pendapat fuqahā' metode istidlāl mereka (lafzī, qiyāsī, maqāsidī) → Menghindari penetapan hukum yang spekulatif</p>	<p>Hukum dinilai dari kesesuaiannya dengan: penjagaan agama, jiwa, akal, keturunan, harta, kehormatan → Menentukan validitas dan kemaslahatan hukum</p>

Gambar 3.1 Normativitas Ayat Kisah

### 3.3.1. Hukum Memilih Pasangan Pernikahan

Kisah Nabi Musa As di Madyan sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23-28 memberikan pedoman yang sangat relevan dalam konteks fikih perkawinan dan kriteria memilih pasangan. Ayat-ayat ini mengandung prinsip-prinsip penting mengenai karakteristik calon istri yang layak dijadikan pedoman dalam kehidupan pernikahan.

Dalam fikih Islam, memilih calon suami dan istri merupakan salah satu langkah penting dalam membangun rumah tangga yang sah dan harmonis. Pemilihan ini tidak hanya terkait dengan aspek fisik atau materi, tetapi lebih utama adalah mempertimbangkan nilai-nilai agama, akhlak, dan kesesuaian pasangan dalam menjalani

kehidupan bersama. Dalam pandangan fikih, memilih pasangan hidup dilakukan dengan penuh kehati-hatian, berdasarkan pedoman syariat Islam yang telah ditetapkan oleh Allah Swt dan Rasul-Nya.

#### a. Fikih Memilih Calon Istri

Sekilas terlihat dari zahir teks ayat bahwa pilihan Nabi Musa As untuk menikah adalah karena terpaksa, didorong oleh ketakutan dan perasaan asing di negeri tersebut, sehingga ia menerima pernikahan ini tanpa benar-benar memilih dan merestuinnya. Namun, sebenarnya Nabi Musa As adalah seseorang yang bebas memilih dan menyetujui dan menentukan calon pasangan dalam rumah tangganya dengan penuh kesadaran dan tidak dalam keadaan terpaksa. Hal tersebut dapat terlihat dari perkataan Nabi Musa As yang diabadikan dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 28:

قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ

“Dia (Musa) berkata, “Itu (perjanjian) antara aku dan engkau. Yang mana saja dari kedua waktu yang ditentukan itu yang aku sempurnakan, maka tidak ada tuntutan atas diriku (lagi). Allah menjadi saksi atas apa yang kita ucapkan.”

Tidak ada indikasi bahwa Nabi Musa As terpaksa untuk menikah. Sebaliknya, pernikahan ini adalah hasil dari doa yang dipanjatkan olehnya. Adapun syarat yang Nabi Musa As tetapkan untuk memilih wanita adalah memiliki kepribadian akhlak yang baik dan beriman kepada Allah. Ibnu al-Qayyim mengatakan bahwa akhlak yang baik adalah memberikan kebaikan, menahan diri dari menyakiti, dan menanggung gangguan.<sup>40</sup> Al-Ghazali mengatakan, "Sebagian orang mengumpulkan tanda-tanda akhlak yang baik dan berkata: itu adalah memiliki rasa malu yang tinggi, sedikit menyakiti, banyak berbuat baik, jujur, sedikit berbicara, banyak

---

<sup>40</sup> Ibn al-Qayyim, Syamsuddin, Madarij as-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, ditahqiq dan dikomentari oleh Muhammad Al-Mu'tasim Billah Al-Baghdadi (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, edisi ke-3, 1416 H - 1996 M), jld. II, hlm. 294.

bekerja.<sup>41</sup> Jika diperhatikan kisah ini, akan ditemukan bahwa pilihan Nabi Musa As dimulai dari syarat objektif ini, yang terlihat dari:

### 1) Menjaga Kehormatan dan Kesopanan dalam Pergaulan

Kisah Nabi Musa As. ketika tiba di Madyan memperlihatkan gambaran etika pergaulan yang menjaga kehormatan dan kesopanan. Dalam situasi keramaian para penggembala, Al-Qur'an menampilkan dua perempuan yang berusaha menjaga jarak serta menahan ternak mereka agar tidak bercampur dengan para lelaki. Allah Swt berfirman:

وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ

Potongan ayat *وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ* dalam kisah Nabi Musa As memberikan gambaran yang menarik bagaimana Al-Qur'an menyajikan nilai-nilai *ahwāl syakhṣiyyah* melalui narasi kisah ini. Frasa *تذودان* secara kebahasaan berasal dari akar kata ذاد- يذود yang bermakna menahan membendung atau menghalau. Dalam khazanah bahasa Arab klasik kata ini digunakan baik untuk menggambarkan tindakan fisik seperti menghalau kawanan binatang maupun untuk menandai perilaku preventif yang menjaga sesuatu dari bercampur atau terganggu.

Konteks ayat menggambarkan dua perempuan yang menahan ternak mereka agar tidak bercampur dengan ternak para penggembala laki-laki. Mereka bahkan memilih untuk menunggu hingga para penggembala selesai dan berangkat meninggalkan lokasi sumur. Pernyataan mereka *لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِّرَ الرِّعَاءُ* “kami tidak memberi minum ternak kami sebelum para penggembala selesai dan meninggalkan tempat” menunjukkan bahwa tindakan mereka merupakan keputusan yang beresiko bila ternyata air yang ditunggu sudah habis atau tidak tersisa. Namun demi pertimbangan

---

<sup>41</sup> Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad Abu Hamid, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah), jld. III, hlm. 70.

kehormatan, keamanan dan kesopanan mereka rela menunggu dengan menjaga jarak.

Dari sudut pandang *Istinbāt* hukum, ayat ini memberikan indikasi normatif bahwa menjaga jarak dari interaksi yang tidak perlu dengan lawan jenis, khususnya di ruang publik merupakan bagian dari penjagaan kehormatan diri atau *hiḏẓ al-‘ird* yang menjadi salah satu maqasid syariah yang penting dalam *aḥwāl syakhṣiyyah*.

Perilaku kedua perempuan tersebut juga mencerminkan nilai *haya*’ yaitu merasa malu yang dalam hadis Nabi SAW disebut sebagai salah satu cabang iman. *Haya*’ yang dimaksud di sini bukanlah rasa malu yang menghambat peran sosial melainkan sikap mawas diri dan pengendalian diri yang aktif yang diwujudkan dalam pengaturan jarak waktu dan bentuk interaksi yang sesuai dengan norma syariat.

## 2) Bertanggung Jawab, Mandiri dan Berbakti Kepada Orang Tua

Kisah dua putri Nabi Syu‘aib menunjukkan sikap tanggung jawab, kemandirian, serta bakti kepada orang tua. Mereka tetap menjalankan tugas membantu ayahnya yang telah lanjut usia dengan menjaga adab dan kehormatan diri. Allah Swt berfirman:

قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ<sup>42</sup>

Lebih jauh lagi ayat ini juga menegaskan bahwa keterlibatan perempuan di ruang publik bukanlah hal yang dilarang secara mutlak dalam agama, melainkan diperbolehkan sepanjang memenuhi parameter adab dan alasan syar’i. Klausa “وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ” “ayah kami seorang yang sudah lanjut usia” menjadi alasan syar’i yang

---

<sup>42</sup> Ibnu Amir dan Abu Amr membaca lafaz *بصدر* dengan bentuk dari kata *صدر* yang berarti kembali atau pulang, yakni para penggembala itu kembali setelah selesai mengambil air. Sementara jumbuh qari lainnya membaca dengan bentuk *بصدر* yang berasal dari kata *أصدر*, yaitu hingga mereka membawa kembali ternak mereka dari tempat air. Kata *الرعاء* merupakan bentuk jamak dari *راع* sebagaimana kata *تجار* adalah jamak dari *تاجر*, dan *صحاب* jamak dari *صاحب*. Lihat: al-Qurthubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān...* jld. XIII, hlm. 269, Al-Kashaf karya Al-Zamakhshari (3/401) Tafsir Al-Wasith, Tantawi, jld. X, hlm. 393

menunjukkan bahwa kehadiran mereka di area penggembalaan merupakan tuntutan kebutuhan atau hajat keluarga. Hal ini sejalan dengan kaidah fiqh *Al-Masyaqqah Tajlib al-Taysir* yaitu sebuah kaidah yang bermakna kesulitan melahirkan kemudahan yang membuka ruang bagi perempuan untuk berpartisipasi di ruang publik ketika ada kebutuhan riil dengan tetap menjaga batasan syariat.

Tindakan menunggu hingga kerumunan laki-laki bubar juga merupakan aplikasi nyata dari kaidah *sadd al-dharā'i* yaitu menutup pintu yang berpotensi membawa kepada kemafsadatan sekaligus penerapan prinsip *dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣālih* yaitu mencegah kerusakan lebih diutamakan daripada meraih kemaslahatan. Dalam konteks modern nilai ini dapat diwujudkan melalui pengaturan tata ruang publik sistem antrian dan kebijakan yang mengurangi risiko percampuran bebas yang tidak terkontrol.

Selain itu perilaku kedua perempuan tersebut mengajarkan pentingnya tertib giliran dan penghormatan terhadap hak orang lain yang datang lebih dahulu. Dalam perspektif *ahwāl syakhṣiyyah* adab seperti ini turut membentuk karakter individu yang berakhlak menjaga keharmonisan sosial dan mencegah sengketa di dalam kehidupan berumah tangga.

### 3) Memiliki Rasa Malu dan Kecerdasan Sosial

Kisah pertemuan Nabi Musa As. dengan salah satu putri Nabi Syu'aib menggambarkan etika interaksi yang menjaga kehormatan dan kesantunan. Al-Qur'an menampilkan sikap perempuan tersebut yang mendatangi Nabi Musa As. dengan penuh rasa malu namun tetap mampu menyampaikan maksudnya secara jelas. Allah Swt berfirman:

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ

Ayat ini memuat dimensi hukum, etika, dan sosial yang kaya untuk dianalisis dalam kerangka *ahwāl syakhṣiyyah*. Ungkapan *tamsyī 'alā istiḥyā'* menjadi penegasan sifat *al-istiḥyā'* atau rasa

malu yang dikontekstualisasikan secara positif dalam interaksi antara laki-laki dan perempuan. Dari sisi bahasa, *istihyā'* berbentuk *masdar* yang menunjukkan kualitas menetap, bukan sikap sesaat, sehingga mencerminkan karakter bawaan yang terpelihara. Para mufassir seperti al-Qurṭubī menekankan bahwa rasa malu di sini bukan kelemahan, melainkan wujud penjagaan kehormatan diri yang menjadi nilai syar'ī. Penggambaran perempuan yang berjalan menunjukkan partisipasinya di ruang publik, namun frasa 'alā istihyā' mbingkainya dengan adab dan kesopanan.

Dari perspektif fiqh, ayat ini memberikan petunjuk bahwa rasa malu yang konstruktif, kecerdasan sosial, dan kemampuan menjaga batas interaksi merupakan bagian dari kriteria akhlak calon pasangan. Perempuan tersebut berani melaksanakan amanah ayahnya, tetapi tetap menjaga jarak dan integritas. Sikap ini selaras dengan tujuan pernikahan dalam Islam, yaitu membentuk keluarga yang menjaga kehormatan dan layak untuk hidup bersama. Ayat ini juga menjadi dalil bahwa interaksi antara laki-laki dan perempuan non-maḥram dibolehkan dalam batas kebutuhan yang sah, dengan syarat meminimalkan potensi fitnah. Kaidah *fiqh dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ* tercermin dalam perilaku perempuan ini, di mana komunikasi dilakukan secukupnya untuk menyampaikan pesan ayahnya tanpa unsur yang tidak diperlukan.

Ucapan *innā abī yad'ūka li-yajziyaka* menandakan sikap amanah dalam menyampaikan pesan, tanpa penambahan atau pengurangan, dan menghindari perkataan yang menimbulkan syubhat. Hal ini mencerminkan kejujuran dalam berbicara yang menjadi nilai penting dalam hubungan sosial. Ayat ini juga memberikan teladan pendidikan akhlak, di mana perpaduan antara rasa malu, keberanian, kecerdasan sosial, dan kejujuran membentuk model perilaku perempuan Muslim yang ideal. Nilai penjagaan kehormatan, ucapan yang terukur, dan etika interaksi semuanya terintegrasi dalam satu peristiwa yang singkat namun padat makna.

Dilihat dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, ayat ini mendukung penjagaan kehormatan, akal, dan keturunan. Penjagaan kehormatan tercermin dari adab berjalan dan komunikasi yang terukur; penjagaan akal terwujud melalui kecerdasan sosial dalam mengelola interaksi; sedangkan penjagaan keturunan diperkuat dengan menghindari fitnah dan membuka jalan bagi pernikahan yang terhormat. Dengan demikian, *istinbāḥ* hukum dari ayat ini tidak hanya menegaskan rasa malu sebagai sifat terpuji, tetapi juga menetakannya sebagai prinsip praktis dalam interaksi sosial, kriteria pemilihan pasangan, dan pedoman pendidikan akhlak generasi. Kisah ini menjadi bukti bahwa Al-Qur'an mengajarkan keseimbangan antara partisipasi sosial perempuan dan penjagaan martabat, yang pada akhirnya mendukung terbentuknya keluarga harmonis dan masyarakat beradab.

#### 4) Berasal dari Nasab yang Baik

Kisah pertemuan Nabi Musa As dengan keluarga saleh di Madyan sebagaimana terekam dalam QS. Al-Qaṣaṣ: 25 menunjukkan bahwa nasab yang baik merupakan salah satu faktor penting dalam membina rumah tangga yang kokoh. Allah Swt berfirman:

فَجَاءَتْ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَىٰ اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ  
لَنَا

“Maka datanglah salah seorang dari kedua wanita itu kepada Musa berjalan dengan rasa malu, ia berkata: ‘Sesungguhnya ayahku memanggilmu agar ia memberikan balasan atas kebaikanmu memberi minum (ternak) kami.’”

Ayat ini menggambarkan interaksi yang berlandaskan adab dan kemuliaan, menunjukkan bahwa keluarga perempuan tersebut memiliki tradisi moral yang tinggi. Sikap malu yang ditunjukkan oleh salah satu putri Syu'aib merupakan indikator pendidikan akhlak

yang kokoh, yang biasanya lahir dari keluarga dengan nasab mulia dan terjaga.

Riwayat tafsir menyebutkan bahwa ketika Nabi Musa As menerima undangan itu, ia mula-mula menolak secara tegas, menjelaskan bahwa keluarganya tidak pernah menukar keyakinan dan kehormatan agama dengan materi, bahkan jika sebesar isi bumi. Nabi Syu'aib As kemudian menegaskan bahwa jamuan tersebut bukanlah kompensasi atas bantuan Nabi Musa As, melainkan tradisi luhur yang diwariskan dari leluhur mereka untuk memuliakan tamu dan berbagi rezeki. Mendengar penjelasan itu, Musa menerima undangan tersebut dan menikmati hidangan sebagai bentuk silaturahmi.<sup>43</sup>

Jika dilihat dari perspektif sejarah hukum keluarga, tradisi Yahudi pada masa kemudian memang mengenal larangan pernikahan campuran demi menjaga kemurnian nasab. Namun, catatan historis menunjukkan bahwa sebelum larangan itu terkodifikasi secara ketat, terdapat praktik perkawinan dengan bangsa lain, khususnya ketika kesamaan iman dan akhlak menjadi prioritas. Dalam konteks ini, Nabi Musa As menikah dengan wanita Madyan saat berada di luar Mesir dan tidak menghadapi penolakan sosial, karena perbedaan etnis tidak menjadi penghalang ketika kesamaan nilai, agama, dan kehormatan keluarga terpenuhi.<sup>44</sup>

Fakta ini menunjukkan bahwa nasab yang baik dalam Islam dan tradisi samawi bukan hanya dilihat dari kesamaan etnis atau bangsa, tetapi dari kesinambungan nilai moral, agama, dan akhlak yang diwariskan. Pernikahan Musa dengan wanita Madyan

---

<sup>43</sup> al-Qurthubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an...* jld. XIII, hlm. 271

<sup>44</sup> Al-Misri, Abdul Wahhab, *Mawsu'at Al-Yahud wa Al-Yahudiyyah wa As-Sahyuniyyah* (di situs Al-Maktabah Al-Shamilah), jld. III, hlm. 223. Kata Madyan disebut dalam Al-Qur'an sebanyak sepuluh kali, adalah kota kaum Syuaib As, terletak antara Madinah dan Syam di tepi Laut Qulzum. Lihat: Ya'qub Al-Hamawi, Shahabuddin Abu Abdullah, *Mu'jam Al-Buldan* (Beirut: Dar Sader, edisi ke-2, 1995 M), jld. V, hlm. 77. al-Quṭay'ī, Ṣafī al-Dīn 'Abd al-Mu'min bin 'Abd al-Ḥaqq, *Marāṣid al-Iṭṭilā' 'alā Asmā' al-Amkinah wa al-Buqā'* (Beirut: Dar Al-Jil, 1412 H), jld. III, hlm. 1246.

memperlihatkan bahwa menjaga kemuliaan nasab bukan berarti menutup diri dari perbedaan suku atau bangsa, tetapi memastikan bahwa keluarga yang dibentuk tetap berpijak pada prinsip *hifz al-din* (menjaga agama) dan *hifz al-'ird* (menjaga kehormatan).

Dengan demikian, kisah ini dapat menjadi rujukan hukum *aḥwāl syakhṣiyyah* bahwa kriteria utama dalam memilih pasangan adalah kemuliaan nasab yang terintegrasi dengan ketinggian akhlak, bukan semata kesamaan ras atau garis keturunan biologis, sebagaimana ditunjukkan oleh pernikahan Nabi Musa As di Madyan yang berlangsung tanpa penolakan sosial karena didasari kesepadanan iman dan kemuliaan keluarga.

## **b. Fiqih Memilih Calon Suami**

Fiqih memilih calon suami dalam perspektif Islam tidak hanya menekankan aspek lahiriah atau status sosial, tetapi lebih menitikberatkan pada kualitas moral, spiritual, dan kemampuan memikul tanggung jawab. Al-Qur'an memberikan panduan jelas bahwa calon suami harus memiliki kualifikasi yang menjamin kelangsungan dan keharmonisan rumah tangga, baik dalam dimensi materi maupun moral. Salah satu potret ideal kriteria tersebut dapat ditemukan dalam kisah Nabi Musa As di Madyan, sebagaimana diabadikan dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28, yang menampilkan dua sifat utama yaitu *al-qawīyy* (kuat) dan *al-amin* (amanah) sebagai pijakan utama dalam menilai kelayakan seorang laki-laki menjadi suami. Keduanya menjadi kunci yang tidak hanya relevan pada masa kenabian, tetapi juga tetap signifikan bagi umat Islam di era modern.

### **1) Memiki Kekuatan yang Prima**

Frasa *al-qawīyy* dalam QS. Al-Qaṣaṣ:26 **إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ** **الْفَوِيُّ الْأَمِينُ** “*Sesungguhnya orang yang paling baik yang engkau ambil untuk bekerja adalah yang kuat lagi dapat dipercaya.*” Kata *quwwah* di sini bukan sekadar mengacu pada otot dan tenaga fisik, melainkan mencakup kekuatan mental, keberanian, dan kapasitas menghadapi tantangan. Namun, secara kontekstual, kekuatan Musa

memang terlihat dari beberapa peristiwa nyata sebelum dialog ayat ini terjadi. Ia mampu mengangkat batu besar penutup sumur yang biasanya hanya bisa dipindahkan oleh sekelompok orang, dan hal itu dilakukan sendirian. Tindakan ini menunjukkan bahwa secara fisik Musa berada pada puncak vitalitasnya sebagai seorang pemuda.

Lebih dari itu, makna *al-qawiy* juga terhubung dengan perbedaan kondisi antara Musa yang berjiwa muda dan penuh semangat dengan dua putri Nabi Syu'aib yang secara alami memiliki keterbatasan fisik dan psikologis dalam menghadapi kerumunan laki-laki di tempat umum. Dalam konteks ini, kekuatan Musa mencakup *al-murū'ah* (kejantanan) dan *al-himmah* (semangat mulia) yang membuatnya sanggup mengambil peran pelindung tanpa diminta.

Kekuatan ini pun relevan dengan konteks kontrak kerja yang disepakati kemudian. Ayah mereka yang sudah tua memerlukan tenaga pengganti yang tidak hanya kuat secara fisik untuk menggembala dan mengurus ternak, tetapi juga memiliki daya tahan mental menghadapi tantangan alam. Maka, *al-qawiy* di sini adalah kualifikasi profesional yang nyata sekaligus simbol kesiapan Musa untuk memikul tanggung jawab dalam jangka panjang.

## 2) Memiki Sifat Amanah

Kata *al-amīn* <sup>الأمين</sup> dalam ayat yang sama merujuk pada sifat dapat dipercaya. Sifat ini tidak hanya dinilai dari kesan awal, tetapi melalui proses interaksi yang mencakup beberapa tahap. Penilaian amānah terhadap Musa tidak muncul semata dari pengamatan putri Nabi Syu'aib di perjalanan, tetapi kemungkinan juga dari informasi ayah mereka setelah berbicara langsung dengan Musa dan menilai karakter serta kisah hidupnya.

Amanah ini tercermin dalam tindakan Musa saat berjalan bersama sang putri menuju rumah. Menurut riwayat al-Qurtubī, Musa mengatur agar perempuan itu berjalan di belakangnya dan hanya memberi arahan dengan suara, demi menjaga pandangan dan

menghindari potensi fitnah (*sadd al-dharā'i*). Sikap ini sederhana namun mengandung makna moral yang dalam yang mana Nabi Musa As tidak hanya menghindari pelanggaran, tetapi juga menutup peluang yang dapat mengarah pada kemungkaran, bahkan dalam situasi yang tampak sepele.

Nilai amānah Musa juga selaras dengan sifat malu yang sangat dijunjung dalam Islam. Dalam sebuah hadis riwayat sahabat Abu Hurairah Ra Rasulullah Saw bersabda:

إِنَّ مُوسَى كَانَ رَجُلًا حَيِّيًا سَتِيرًا، لَا يُرَى مِنْ جِلْدِهِ شَيْءٌ اسْتَحْيَاءً<sup>45</sup>

“Sesungguhnya Musa adalah seorang pria yang pemalu dan tertutup, sehingga tidak tampak sedikit pun dari kulitnya karena rasa malu.”

Sifat malu ini bukan sekadar sikap pribadi, tetapi merupakan manifestasi dari amanah — sebab orang yang malu kepada Allah akan menjaga diri dari perbuatan yang merendahkan kehormatan. Amanah Nabi Musa As yang dinilai oleh ayah dan putrinya, menunjukkan bahwa ia adalah figur yang mampu memegang prinsip, menghormati batasan syariat, dan dapat diandalkan dalam urusan pekerjaan maupun kehidupan rumah tangga.

#### **b) Implikasi terhadap Fiqh *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah***

Kisah dalam QS. Al-Qaṣaṣ:23–28 bukan hanya sekadar catatan sejarah atau narasi moral, tetapi juga mengandung landasan bagi penetapan prinsip-prinsip dalam hukum keluarga (*aḥwāl al-shakhṣiyyah*) yang dapat diaplikasikan lintas zaman. Dua kriteria utama kekuatan (*al-qawiyy*) dan amanah (*al-amīn*) — menjadi pilar yang memandu pemilihan pasangan hidup dan penentuan kelayakan calon suami.

Kekuatan dapat dimaknai sebagai kemampuan seorang laki-laki untuk menjalankan fungsi kepemimpinan keluarga (*qiwāmah*)

---

<sup>45</sup> Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*...No. 3404, jld. IV, hlm. 156.

yang mencakup kekuatan fisik untuk mencari nafkah dan melindungi keluarga, kekuatan mental untuk mengambil keputusan yang tepat dalam situasi kritis, serta kekuatan moral untuk menegakkan nilai-nilai agama dan etika.

Amanah menjadi dasar kepercayaan yang menjamin terjaganya kehormatan istri, keluarga, dan harta. Kriteria ini selaras dengan kaidah *al-amānah qabl al-mas'ūliyyah* (kepercayaan mendahului pemberian tanggung jawab). Ayah sang wanita, yang berstatus wali mujbir, hanya akan menerima calon menantu yang diyakini amanah, karena sifat ini menjadi jaminan terpeliharanya kehormatan keluarga.

Kekuatan tanpa amanah dapat menjelma menjadi ancaman, sedangkan amanah tanpa kekuatan dapat berujung pada ketidakmampuan memenuhi hak-hak pasangan. Oleh karena itu, *al-qawiy al-amīn* adalah kombinasi ideal yang saling melengkapi. Dalam konteks hukum keluarga, *al-qawiy* menjamin keberlangsungan materi dan perlindungan fisik, sedangkan *al-amīn* menjamin keamanan moral dan emosional.

Kedua kriteria ini akhirnya menjadi dasar perjanjian kerja yang disepakati yaitu Nabi Musa As akan bekerja menggembalakan ternak selama delapan hingga sepuluh tahun sebagai mahar pernikahan. Ini menunjukkan fleksibilitas syariat dalam menentukan bentuk mahar, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dan kesepakatan bersama.

Secara simbolis, kekuatan Musa memastikan bahwa ia mampu menyelesaikan kontrak kerja dalam kondisi berat, sedangkan amanah Musa memastikan bahwa kontrak itu akan dijalankan tanpa kecurangan atau pengingkaran.

Dalam konteks pernikahan, kekuatan mengacu pada lebih dari sekadar kapasitas fisik. Ini meliputi:

- a) Kemampuan ekonomi, seorang suami yang kuat dalam hal ekonomi memiliki kemampuan untuk memenuhi kebutuhan keluarga secara material. Ini termasuk menyediakan tempat

tinggal yang layak, makanan, pendidikan, dan kebutuhan lainnya. Dalam Islam, tanggung jawab untuk memenuhi nafkah keluarga adalah kewajiban suami, dan kekuatan ekonomi sangat mendukung pemenuhan kewajiban ini.

- b) Kemampuan emosional yaitu kemampuan mengelola emosi dan ketahanan mental. Seorang suami yang kuat secara emosional mampu menghadapi tantangan hidup, mengatasi stres, dan memberikan dukungan yang diperlukan kepada istri dan anak-anaknya. Ini penting untuk menciptakan lingkungan rumah tangga yang stabil dan penuh kasih.
- c) Kepemimpinan dan ketegasan sebagai pemimpin keluarga. Kekuatan dalam hal ini berarti memiliki kemampuan untuk memimpin dengan bijaksana, membuat keputusan yang tepat, dan menjaga keadilan dalam rumah tangga. Kepemimpinan ini harus dilakukan dengan penuh tanggung jawab dan mempertimbangkan kepentingan semua anggota keluarga.

Kedua sifat ini—kekuatan dan amanah—berperan sinergis dalam membangun rumah tangga yang harmonis dan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Seorang suami yang kuat dan amanah akan mampu:

1. Menyediakan kebutuhan material dan emosional yang memungkinkan suami untuk memenuhi kebutuhan keluarga dengan baik, sementara amanah memastikan bahwa semua tindakan dilakukan dengan integritas dan tanggung jawab.
2. Mengelola dan memimpin keluarga dengan bijak saat mengambil keputusan yang diperlukan untuk kesejahteraan keluarga, sedangkan amanah memastikan bahwa keputusan tersebut dibuat dengan pertimbangan yang adil dan sesuai dengan prinsip Islam.
3. Menjaga dan memelihara hubungan yang harmonis demi menciptakan fondasi untuk hubungan yang harmonis, di mana istri merasa dihormati, dilindungi, dan dicintai. Ini mengarah pada suasana keluarga yang stabil dan bahagia.

Sifat kekuatan dan amanah adalah dua sifat krusial yang harus dimiliki seorang suami untuk memastikan pernikahan yang sukses dan sesuai dengan ajaran Islam. Kekuatan memberikan dukungan material dan emosional yang dibutuhkan, sementara amanah memastikan bahwa semua tindakan dilakukan dengan kejujuran dan tanggung jawab. Kombinasi kedua sifat ini menciptakan dasar yang kokoh untuk hubungan yang sehat dan harmonis.

c) ***Kafā'ah* dalam Pernikahan Nabi Musa As**

Konsep *kafā'ah* dalam pernikahan merupakan salah satu tema penting dalam fiqh munākahāt, yang berfungsi menjaga kehormatan pihak perempuan dan walinya, serta mencegah timbulnya aib atau kerugian sosial akibat ketidakseimbangan status antara calon suami dan istri. Para fuqahā' menekankan bahwa kesepadanan ini meliputi enam aspek utama: nasab, Islam, profesi, kebebasan, agama, dan harta. Namun, meskipun konsep *kafā'ah* dianggap signifikan, para ulama juga menegaskan bahwa ketakwaan dan akhlak tetap menjadi tolok ukur utama dalam pernikahan sebagaimana sabda Nabi Saw, “Apabila datang kepada kalian seseorang yang kalian ridhai agama dan akhlaknya, maka nikahkanlah dia”.<sup>46</sup>

Narasi Qurtubī tentang *kafā'ah*—yang menegaskan bolehnya *mawālī* menikahi perempuan Arab/Quraisy dengan landasan “Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa.”<sup>47</sup> Jika ditinjau dari kisah Nabi Musa As dengan Nabi Syu'aib As dalam Surah al-Qaṣaṣ ayat 22–28, dapat ditemukan relevansi yang erat dengan konsep *kafā'ah* ini. Nabi Musa As, yang

---

<sup>46</sup> Syarat agama disini bukan sekedar beragama Islam di identitas saja, karena dalam konteks pernikahan di Aceh khususnya mayoritas bergama Islam, namun yang lebih penting untuk ditinjau adalah pemahaman dan pengaplikasian nilai-nilai agama Islam yang benar sehingga dapat mewujudkan kehidupan suami istri yang harmonis.

<sup>47</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*...jld. II, hlm. 92.

saat itu berstatus sebagai seorang pendatang asing dari Mesir, tidak membawa bekal materi yang cukup, bahkan datang dalam kondisi lemah dan terlunta-lunta setelah melarikan diri dari Fir'aun. Secara kasat mata, Musa As tampak tidak memiliki kesepadanan dalam hal nasab, harta, maupun kedudukan sosial dengan putri Nabi Syu'aib. Jika konsep *kafā'ah* hanya dipahami sebatas faktor material dan status duniawi, maka Musa As bisa dianggap tidak sekufu' dengan keluarga Nabi Syu'aib.

Namun, Nabi Syu'aib As menilai kesepadanan bukan dari sisi lahiriah, melainkan dari agama, akhlak, dan integritas personal. Kesantunan Musa ketika membantu dua putrinya mengambil air (QS. Al-Qaṣaṣ: 23–24), keberanian serta sifat amanah yang tampak dari sikapnya, menjadi dasar utama Syu'aib menawarkan salah satu putrinya untuk dinikahkan dengannya. Hal ini sejalan dengan pandangan sebagian fuqahā' yang menekankan bahwa faktor agama lebih utama dibanding faktor lainnya dalam menentukan kesepadanan, sebagaimana disabdakan Nabi Saw, “Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa” (QS. al-Ḥujurāt: 13).

Kisah Musa As ini sekaligus menunjukkan fleksibilitas konsep *kafā'ah*. Bahwa meskipun para fuqahā' merinci enam indikator kesepadanan, pada akhirnya dimensi ketakwaan dan akhlak dapat meniadakan sekat-sekat sosial yang bersifat lahiriah. Dari sini dapat disimpulkan bahwa, pertama, kaidah *kafā'ah* yang bersifat maslahat, bukan rukun *diistimbat*-kan sebagai pertimbangan yang boleh diletakkan di bawah prioritas ketakwaan. Artinya, perbedaan kelas, etnisitas, atau kemapanan ekonomi tidak membatalkan akad dan tidak patut dijadikan halangan jika dimensi agama-akhlaq terpenuhi. Kedua, otoritas wali dalam memilih menantu ideal dituntun oleh maslahat agama, ijthad wali yang mengedepankan integritas dan kelayakan moral calon—sekalipun calon itu “kurang” dari sisi harta atau nasab—adalah selaras dengan tujuan syariat. Ketiga, kisah ini juga menguatkan parameter seleksi

calon suami-istri yang substansial: kelayakan agama-akhlaq sebagai inti *kafā'ah*, sementara indikator sosial bersifat pelengkap yang fleksibel mengikuti konteks dan kebutuhan keluarga.

Keempat, dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, preferensi pada agama-akhlaq langsung berkait dengan *hiḏ al-dīn* dan *hiḏ al-nasl*, serta *hiḏ al-'ird*. Mengutamakan ketakwaan calon pasangan meningkatkan peluang terwujudnya keluarga yang stabil, berakhlak, dan berdaya—tujuan yang menjadi inti kebijakan *munākahāt*. Kelima, secara normatif-praktis, *Istinbāt* ini mengarahkan kebijakan dan praktik kontemporer (bimbingan pranikah, konseling keluarga, dan edukasi wali) agar tidak terjebak pada diskriminasi nasab/kekayaan, melainkan menilai indikator substantif: rekam jejak ibadah, amanah, kedewasaan psikologis, pola relasi sehat, dan kemampuan menunaikan hak-kewajiban rumah tangga.<sup>48</sup>

Kisah Nabi Musa As dan Nabi Syu'aib As dalam Al-Qur'an memperlihatkan bahwa prinsip *kafā'ah* bukanlah sarana untuk membentuk kelas-kelas sosial atau menimbulkan diskriminasi, melainkan mekanisme syariat untuk menjaga martabat dan kemaslahatan keluarga. Realitas yang ditunjukkan dalam kisah tersebut menegaskan bahwa kesepadanan yang paling utama terletak pada aspek agama dan akhlak, bukan semata-mata status duniawi seperti nasab, kekayaan, atau kedudukan. Oleh karena itu, ayat kisah ini dapat dijadikan dasar *istinbāt* hukum yang memberikan gambaran konkret bahwa dalam konteks sosial masa kini, konsep *kafā'ah* harus dipahami secara proporsional, aspek duniawi boleh diperhatikan, tetapi tidak boleh mengalahkan nilai ketakwaan dan akhlak sebagai fondasi utama yang menentukan keharmonisan dan keberkahan pernikahan.

#### d) Refleksi didahulukannya Penyebutan Suami sebelum Istri

Dalam kisah Nabi Musa As dan Nabi Syu'aib As, Al-Qur'an mengabadikan ungkapan Nabi Syu'aib As yang berkata: *إِنِّي أُرِيدُ أَنْ*

---

<sup>48</sup> Al-Qurthubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an...* jld. XIII, hlm. 278

أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ (sesungguhnya aku bermaksud menikahkan engkau dengan salah satu dari kedua putriku). Penyebutan calon suami terlebih dahulu sebelum calon istri menunjukkan adanya isyarat penting dalam struktur akad nikah. Hal ini mengandung makna bahwa dalam perspektif syariat, laki-laki menempati posisi sentral sebagai pihak yang memikul tanggung jawab utama dalam pernikahan. Seorang suami tidak hanya berkewajiban menyediakan mahar, tetapi juga menanggung nafkah lahir maupun batin, serta bertindak sebagai pemimpin rumah tangga yang memastikan keberlangsungan keharmonisan keluarga.

Korelasi ini semakin ditegaskan dalam firman Allah Swt mengenai pernikahan Nabi Muhammad Saw dengan Zainab binti Jahsy فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا (maka, ketika Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya, Kami nikahkan engkau dengannya) (QS. al-Aḥzāb:37). Ayat tersebut menampilkan pola yang sama, yakni mendahulukan penyebutan suami sebelum istri. Fenomena pengulangan ini bukanlah kebetulan linguistik, melainkan petunjuk normatif yang memiliki nilai hukum: Al-Qur'an menegaskan kedudukan suami sebagai pihak yang lebih dahulu disebutkan karena perannya yang strategis dan kepemimpinannya yang dilegitimasi oleh syariat.

Dari sudut pandang *istinbāt* hukum, didahulukannya penyebutan suami mengandung petunjuk bahwa struktur keluarga dalam Islam ditopang oleh prinsip *qiwāmah* atau kepemimpinan laki-laki. Al-Qur'an tidak sekadar menampilkan urutan linguistik, tetapi memberi pesan normatif bahwa laki-laki diberi mandat untuk menanggung beban tanggung jawab lahir dan batin dalam kehidupan rumah tangga. Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (QS. an-Nisā':34), yang menjelaskan bahwa kepemimpinan laki-laki berakar pada kewajiban mereka dalam memberikan nafkah, perlindungan, serta pengayoman terhadap keluarga.

Namun, prinsip *qiwāmah* tidak boleh dipahami sebagai legitimasi absolut yang menimbulkan superioritas semena-mena atas perempuan. Kepemimpinan suami dalam rumah tangga hakikatnya adalah amanah syar‘i yang dibatasi oleh norma keadilan dan ketakwaan. Seorang suami berkewajiban menjalankan kepemimpinannya dengan kasih sayang, musyawarah, dan penghormatan terhadap hak-hak istri. Dengan demikian, didahulukannya penyebutan suami dalam nash Al-Qur‘an justru menegaskan dimensi tanggung jawab yang berat, bukan sekadar simbol keutamaan hierarkis.

Lebih jauh, refleksi ini memberikan gambaran bahwa dalam konteks sosial modern, struktur kepemimpinan dalam keluarga Islam tetap relevan untuk menjaga ketertiban dan keberlangsungan rumah tangga. Akan tetapi, kepemimpinan tersebut harus ditransformasikan dalam bingkai kesalingan (*mutuality*) dan keadilan dalam berumah tangga yaitu tidak ada salah satu pihak yang dominan namun adanya ketersalingan saling bahu membahu antara suami dan istri. Kisah Nabi Musa As dan Nabi Syu‘aib As mengajarkan bahwa keutamaan laki-laki bukan karena status sosial semata, melainkan karena kesiapannya memikul amanah. Dengan demikian, kisah ini dapat menjadi pijakan normatif bahwa dalam realitas sosial modern, kedudukan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga tetap relevan, selama kepemimpinan itu dijalankan dengan amanah, adil, dan selaras dengan prinsip syariat.

### **3.3.2. Hukum Wali Nikah**

#### **a. Kewenangan Wali**

Kisah pertemuan Nabi Musa As dengan keluarga al-Syaikh al-Kabir di Madyan sebagaimana termaktub dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 27 memberikan pelajaran penting terkait posisi dan kewenangan wali dalam akad nikah. Ayat ini mengisyaratkan bahwa otoritas ayah dapat mencakup pengambilan keputusan pernikahan bagi putrinya, bahkan dalam bentuk *wilayah ijbar* atau kepemimpinan yang

bersifat memaksa, sebagaimana tercermin dalam ungkapannya kepada Musa: "Aku ingin menikahkanmu dengan salah satu dari kedua putriku ini dengan syarat engkau bekerja padaku selama delapan tahun. Jika engkau sempurnakan menjadi sepuluh tahun, maka itu adalah dari kemauanmu, dan aku tidak ingin memberatkanmu. Engkau insya Allah akan mendapati aku termasuk orang-orang yang baik" (QS. Al-Qaṣaṣ: 27).

Dari sudut pandang *Istinbāt*, ayat ini menunjukkan bahwa bentuk wilayah ijar dapat dibenarkan apabila terdapat masalah yang jelas dan nyata, seperti terjaminnya keselamatan dan masa depan putri melalui pernikahan dengan calon yang teruji kekuatannya dan amanahnya. Pandangan ini didukung oleh Imam Malik yang, berdasarkan ayat ini, berpendapat bahwa seorang ayah berhak menikahkan putrinya yang masih perawan dan telah dewasa tanpa memerlukan persetujuan darinya.<sup>49</sup> Argumentasi ini diperkuat dengan kondisi Musa yang telah melalui ujian moral dan fisik, sehingga kelayakannya sebagai suami tidak diragukan. Dengan demikian, ayat ini menjadi salah satu dasar normatif dalam fikih

---

<sup>49</sup> Al-Qur'an dan Hadits saling menguatkan bahwa tidak ada pernikahan kecuali dengan wali. Al-Ṭabarī berkata: Dalam hadis tentang (pernikahan) Siti Hafṣah, ketika ia menjadi janda dan Sahabat 'Umar menikahkannya, sedangkan ia (Siti Hafṣah) tidak menikahkan dirinya sendiri, terdapat pembatalan terhadap pendapat orang yang mengatakan bahwa seorang wanita baligh yang berhak atas dirinya sendiri boleh menikahkan dirinya dan mengadakan akad nikah tanpa walinya. Seandainya hal itu boleh baginya, tentu Rasulullah Saw tidak akan membiarkan khitbah (lamaran) terhadap Siti Hafṣah dilakukan oleh selain dirinya sendiri, jika memang ia (Siti Hafṣah) lebih berhak atas dirinya daripada ayahnya. Dan tentu Nabi tidak akan melamarkannya kepada orang yang tidak memiliki wewenang terhadap dirinya dan tidak berhak mengadakan akad atasnya. Dalam hal ini terdapat penjelasan mengenai sabda beliau Saw: "Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya" — bahwa maksudnya adalah ia lebih berhak dalam arti tidak boleh dinikahkan kecuali dengan kerelaannya, bukan bermakna ia berhak mengadakan akad nikah sendiri tanpa walinya. Al-Dāraquṭnī meriwayatkan dari sahabat Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah Saw bersabda: "Seorang wanita tidak boleh menikahkan wanita lain dan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri. Sesungguhnya perempuan pezina adalah yang menikahkan dirinya sendiri." Ia berkata: Hadis ini sahih. Lihat: Al-Qurṭhubī, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*...jld. III, hlm. 73.

*aḥwāl syakhṣiyyah* terkait legitimasi wilayah ijab oleh ayah, meskipun praktiknya dalam syariat Islam tetap harus mempertimbangkan prinsip maslahat dan kerelaan demi menjaga tujuan pernikahan yang dilandasi kasih sayang dan rahmat.<sup>50</sup> Berbeda dengan pendapat Abu Hanifah yang mensyaratkan persetujuan bagi yang sudah mencapai usia baligh atau taklif, sedangkan jika masih kecil, ayah boleh menikahkannya tanpa izinnya karena belum memiliki kapasitas untuk memberi izin.<sup>51</sup> Perbedaan pandangan ini menunjukkan adanya dinamika fiqh yang dipengaruhi oleh pemahaman teks Al-Qur'an, hadis, dan juga tradisi hukum yang berkembang.

Jika menelaah karakter Syaikh al-Kabir yang tergambar dalam rangkaian ayat QS. Al-Qaṣaṣ, tampak bahwa beliau cenderung menghormati martabat dan kehendak putrinya, sebagaimana terlihat dari dialog antara ayah dan kedua putrinya, serta dari akhlaknya yang santun terhadap orang asing; maka sikap menghormati putrinya tentu lebih utama. Dari sudut pandang fikih *aḥwāl syakhṣiyyah*, prinsip ini sejalan dengan pendapat yang lebih kuat dalam syariat Islam bahwa menikahkan putri tanpa persetujuannya bertentangan dengan maqasid syariah dan akal sehat. Islam tidak memberikan legitimasi bagi wali untuk memaksa putrinya melakukan akad yang menyangkut harta seperti jual beli atau sewa tanpa izinnya, apalagi memaksanya untuk hidup bersama seseorang yang tidak ia kehendaki.

Dalilnya bersumber dari asas pernikahan dalam Islam, yakni mawaddah (kasih sayang) dan rahmah (rahmat), yang hanya dapat terwujud jika kedua belah pihak memiliki kerelaan hati. Pemaksaan dalam pernikahan tidak hanya mengabaikan hak personal perempuan atas pilihannya, tetapi juga berpotensi merusak tujuan utama pernikahan yang diatur syariat, yakni terciptanya ketenangan, keharmonisan, dan kebahagiaan. Dengan demikian, dari segi *Istinbāt*

---

<sup>50</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'an*...jld. XIII, hlm. 271.

<sup>51</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'an*...jld. XIII, hlm. 272.

hukum, ayat ini memberi ruang untuk menegaskan bahwa peran wali harus dijalankan dalam koridor masalah dan kerelaan, bukan pemaksaan, demi menjaga tujuan luhur akad nikah dalam syariat.<sup>52</sup>

### **b. Hukum Wali Menjodohkan Putrinya**

Dari penggalan kisah Nabi Musa As dengan Nabi Syu'aib As dalam Al-Qur'an, dapat di-*istinbāt*-kan bahwa salah satu ajaran fikih dalam ranah *ahwāl syakhṣiyyah* adalah legitimasi dan keutamaan tindakan menawarkan seorang putri kepada laki-laki yang dikenal saleh dan memiliki integritas, meskipun tanpa adanya inisiatif dari pihak laki-laki terlebih dahulu. Praktik ini tidak hanya dicontohkan oleh Nabi Syu'aib As ketika menawarkan salah satu putrinya kepada Nabi Musa As, tetapi juga diikuti oleh generasi setelahnya, seperti yang dilakukan oleh sahabat Umar bin al-Khaṭṭāb RA ketika menawarkan putrinya, Siti Ḥafṣah, kepada para sahabat mulia. Dalam konteks ini, faktor utama yang menjadi pertimbangan adalah kualitas agama, akhlak, dan kelayakan moral, bukan semata-mata status sosial atau kedudukan ekonomi.

Selain itu, hadis tentang wanita yang menghibahkan dirinya kepada Rasulullah SAW, serta peristiwa seorang sahabat yang menikah hanya dengan mahar hafalan Al-Qur'an, menegaskan prinsip bahwa nilai kelayakan seorang calon pasangan dalam Islam sangat ditentukan oleh aspek spiritual dan komitmen keagamaannya.<sup>53</sup> Hal ini sejalan dengan visi Al-Qur'an yang

---

<sup>52</sup> Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din Abu al-Abbas, *Al-Fatawa Al-Kubra* (Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1408 H - 1987 M), jld. XXXII, hlm. 25.

<sup>53</sup> Diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar ketika Hafshah binti Umar menjadi janda setelah kematian Khunais bin Hudhafah, yang termasuk sahabat Rasulullah Saw yang ikut perang Badar dan meninggal di Madinah. Umar berkata: Aku bertemu dengan Utsman bin Affan, lalu aku menawarkan Hafshah kepadanya, aku berkata: "Jika kamu mau, aku akan menikahkanmu dengan Hafshah binti Umar". Utsman berkata: "Aku akan mempertimbangkan urusanku. Setelah beberapa malam berlalu, ia menemuiku dan berkata: Aku memutuskan untuk tidak menikah hari ini". Umar berkata: "Kemudian aku bertemu dengan Abu Bakar Ash-Shiddiq, lalu aku berkata: "Jika kamu mau, aku akan menikahkanmu dengan Hafshah binti Umar". Abu Bakar diam dan tidak memberikan jawaban

menempatkan ketakwaan sebagai ukuran kemuliaan manusia (QS. Al-Hujurat: 13).

Dari perspektif fikih kontemporer, *istinbāt* ini mengandung pesan moral yang relevan dengan konteks kekinian, bahwa inisiatif

---

apapun kepadaku, sehingga aku lebih marah kepadanya daripada kepada Utsman. Setelah beberapa malam berlalu, Nabi Saw melamarnya dan aku menikahkannya dengan beliau. Kemudian Abu Bakar menemuiku dan berkata: "Barangkali kamu marah kepadaku ketika aku tidak memberikan jawaban apapun mengenai tawaranmu". Aku berkata: Ya. Abu Bakar berkata: "Yang menghalangiku untuk memberikan jawaban kepadamu hanyalah karena aku tahu bahwa Nabi Saw telah menyebutnya, dan aku tidak ingin menyebarkan rahasia Rasulullah Saw. Jika Nabi Saw meninggalkannya, niscaya aku akan menikahinya". Adapun hadis mengenai wanita yang menghadiahkan dirinya, diriwayatkan oleh Sahl bin Sa'ad As-Sa'idi: "Aku bersama kaum di hadapan Rasulullah Saw ketika seorang wanita datang dan berkata: Wahai Rasulullah, aku datang untuk menghibahkan diriku kepadamu. Rasulullah Saw melihatnya, menaikkan pandangannya dan menurunkannya, kemudian Rasulullah Saw menundukkan kepalanya. Ketika wanita itu melihat bahwa beliau tidak memutuskan apapun mengenai dirinya, ia duduk. Kemudian seorang pria dari sahabatnya berkata: Wahai Rasulullah, jika engkau tidak memerlukan dirinya, maka nikahkanlah dia denganku. Rasulullah berkata: Apakah kamu memiliki sesuatu? Pria itu menjawab: Tidak, demi Allah wahai Rasulullah. Rasulullah berkata: "Pergilah kepada keluargamu dan lihatlah mungkin kamu menemukan sesuatu". Pria itu pergi dan kembali, ia berkata: "Tidak, demi Allah aku tidak menemukan apapun". Rasulullah berkata: "Lihatlah walaupun hanya cincin dari besi". Pria itu pergi dan kembali, ia berkata: "Tidak, demi Allah wahai Rasulullah, tidak ada cincin dari besi, namun ini adalah kainku. Sahl berkata: Pria itu tidak memiliki ridak (kain luar), maka setengahnya miliknya. Rasulullah Saw berkata: "Apa yang akan kamu lakukan dengan kainmu? Jika dia memakainya, tidak akan ada yang tersisa untuknya, dan jika kamu memakainya, tidak akan ada yang tersisa untukmu." Maka pria itu duduk hingga duduknya lama, kemudian ia berdiri dan pergi. Rasulullah Saw melihatnya pergi, lalu memerintahkan agar dia dipanggil kembali. Ketika dia datang, Rasulullah berkata: "Apa yang kamu hafal dari Al-Qur'an?" Pria itu menjawab: "Saya menghafal surat ini dan surat itu," menyebut beberapa surat. Rasulullah bertanya: "Apakah kamu membacanya di luar kepala?" Pria itu menjawab: "Ya." Rasulullah berkata: "Pergilah, aku telah menikahkannya dengannya dengan (mahar) apa yang kamu hafal dari Al-Qur'an." Dalam riwayat lain disebutkan: "Aku menikahkannya dengannya." Dalam riwayat lainnya: "Aku menikahkannya dengannya." Dalam riwayat lain: "Aku memperbolehkanmu menikahinya." Dan dalam riwayat lainnya: "Tetapi belahlah kainku ini, berikan setengahnya padanya dan ambil setengahnya." Lihat: Al-Qurthubi, *Al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'ān...* jld. I4, hlm. 163. Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Syawkānī al-Yamanī, *Faḥ al-Qadīr*, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1414 H), jld. IV, hlm. 195.

dalam proses perjodohan tidak terbatas pada pihak laki-laki selama hal tersebut dilakukan dengan menjaga adab syariat. Prinsip ini memberikan dasar normatif bahwa proaktif menawarkan diri atau anak perempuan kepada calon pasangan yang memiliki kriteria saleh dan amanah bukan hanya dibenarkan, tetapi merupakan sunnah yang memiliki landasan kuat dari Al-Qur'an, hadis, dan praktik para sahabat. Hal ini relevan dalam konteks kekinian dimana fenomena keterlambatan pernikahan pada sebagian wanita kerap berkorelasi dengan minimnya peran aktif keluarga dalam proses pencarian jodoh yang sesuai. Ketika fungsi ini tidak dijalankan secara optimal—baik karena alasan budaya, rasa sungkan, atau asumsi bahwa pencarian jodoh sepenuhnya menjadi tanggung jawab individu—maka peluang wanita untuk menemukan pasangan yang kompatibel dapat berkurang secara signifikan.

Hal ini menjadi semakin kompleks di era modern, di mana mobilitas sosial tinggi dan pola interaksi semakin individualistis, sehingga tanpa dukungan keluarga, proses menemukan pasangan hidup dapat berlangsung lebih lama, bahkan hingga melampaui usia ideal secara biologis maupun sosial. Sebagai upaya mengikis stigma sosial yang menganggap inisiatif semacam ini sebagai hal yang tabu, maka menawarkan diri atau menawarkan anggota keluarga untuk dinikahi merupakan tindakan yang dibenarkan dan bahkan dianjurkan demi kemaslahatan.

### **3.3.3. Hukum Akad Nikah**

Pernikahan adalah akad peradaban tanpa formalitas tertentu, akad itu adalah pengikat bagian-bagian perbuatan, yakni ijab dan qabul secara syar'i. Yang dimaksud dengan akad di sini adalah makna masdarnya yaitu *al-Irtibath* (keterikatan), dan syariat menetapkan bahwa ijab dan qabul ada secara nyata dan terikat secara hukum. Baik ijab maupun qabul bisa berupa ucapan, tulisan, atau

isyarat. Lafal ijab dan qabul ada yang disepakati sah untuk akad nikah, ada yang disepakati tidak sah, dan ada yang diperselisihkan.<sup>54</sup>

Pernyataan ayah calon istri Musa As *إني أريد أن أنكحك* menjadi titik tolak perbedaan pandangan ulama terkait redaksi akad nikah yang sah menurut syariat. Perbedaan pendapat ulama terkait redaksi akad nikah menunjukkan adanya ragam pandangan dalam menetapkan lafal yang sah untuk mengikat pernikahan.

Menurut mazhab Hanafiyah, akad nikah dianggap sah dengan setiap lafaz yang menunjukkan pemberian kepemilikan secara langsung, seperti lafaz hibah (pemberian), sedekah, hadiah, pinjaman, jaminan, *al-isti'jār* (penyewaan),<sup>55</sup> perdamaian, penukaran, perjanjian, jual beli, dan pembelian, selama disertai dengan adanya niat atau indikasi yang jelas, serta dipahami oleh para saksi maksud dari lafaz tersebut. Namun, akad nikah tidak sah jika menggunakan ungkapan seperti “Aku menikahimu setengahnya” menurut pendapat yang lebih sahih, sebagai langkah kehati-hatian, kecuali jika lafaz tersebut ditambahkan dengan pernyataan yang menunjukkan keseluruhan atau sesuatu yang mengacu pada keseluruhan, seperti punggung dan perut, sebagaimana pendapat yang lebih kuat.<sup>56</sup>

Menurut mazhab Malikiyah, pernikahan dinyatakan sah dengan lafaz *tazwij* (menikahkan) atau lafaz pemberian kepemilikan, serta lafaz-lafaz lain yang sejenis seperti jual beli, hibah, sedekah, dan hadiah. Dalam pandangan mazhab ini, penyebutan mahar tidak menjadi syarat sahnya akad, meskipun mahar tetap merupakan unsur yang diperlukan dalam pernikahan. Dengan demikian, syarat sahnya

---

<sup>54</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), jld. IX, hlm. 6522. Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), jld. II, hlm. 361.

<sup>55</sup> Yaitu si perempuan menjadikan dirinya sebagai ganti, misalnya dia berkata, 'Aku menyewa rumahmu dengan diriku atau dengan puteriku, ketika bermaksud untuk menikah.' Berbeda dengan *al-i'arah* (penyewaan) dimana si perempuan mengataka, 'Aku menyewakan diriku dengan ini dan itu.'

<sup>56</sup> Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), jld. II, hlm. 364-365.

akad nikah dalam mazhab Malikiyah antara lain adanya saksi, kecuali jika akad menggunakan lafaz hibah, maka ketentuan ini memiliki pengecualian.

Menurut mazhab Syafi'iyah dan Hanabilah, akad nikah hanya sah jika menggunakan lafaz *tazwij* (menikahkan) atau *nikah* (menikah), dan tidak sah apabila menggunakan lafaz lain seperti hibah, pemberian kepemilikan, atau penyewaan. Pandangan ini secara tegas membatasi keabsahan akad pada lafaz yang secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an, sehingga bentuk-bentuk ungkapan lain meskipun bermakna kepemilikan tidak dapat dijadikan dasar sahnya akad.<sup>57</sup>

Terkait bentuk lafaz yang disepakati dan diperselisihkan, ulama membaginya menjadi empat kategori. Pertama, lafaz yang disepakati sah secara mutlak baik menyebutkan mahar maupun tidak,<sup>58</sup> yaitu *ankahtuka* (aku menikahkanmu) dan *zawwajtuka* (aku menjodohkanmu). Kedua, lafaz yang hanya sah apabila disertai penyebutan mahar, yaitu *wahabtu* (aku memberimu). Ketiga, lafaz yang menjadi titik perbedaan pendapat, yakni setiap lafaz yang mengandung makna kepemilikan seumur hidup, seperti "Aku menjual putriku kepadamu dengan mahar sebesar ini," atau "Aku memberimu kepemilikan atasnya," atau "Aku menghalalkanmu," atau "Aku memberimu," atau "Aku menghadihkanmu." Dalam hal ini, sebagian ulama berpendapat sah jika disertai penyebutan mahar, sementara sebagian lain berpendapat tidak sah secara mutlak. Keempat, lafaz yang disepakati tidak sah, yaitu setiap lafaz yang tidak mengandung makna kepemilikan permanen, seperti hibah, wakaf, penyewaan, peminjaman, dan 'umrā (pemberian seumur hidup), misalnya dengan ungkapan "Aku memberimu untuk seumur hidup." Dalam hal ini, pendapat yang rajih (kuat) menegaskan ketidaksahannya.

---

<sup>57</sup> Al-Syīrāzī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī* ... jld. II, hlm. 41. Ibn Qudāmah, *al-Mughnī* (Kairo: Maktabat al-Qāhirah, 1968), jld. VI, 532.

<sup>58</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*...jld. IX, hlm. 6524.

Perbedaan ini berkaitan dengan metode *istidlāl* dan sikap terhadap syariat umat terdahulu. Sebagian menolak menjadikannya sebagai hujjah, sementara yang lain melakukan analogi dengan hukum talak yang dapat dijatuhkan dengan lafal langsung maupun kiasan. Namun, pendapat yang lebih kuat mengedepankan kejelasan redaksi, mengingat akad nikah memerlukan kepastian hukum dan kesaksian publik. Penggunaan lafal hibah dalam akad nikah berpotensi mengaburkan makna dan bahkan menyalahi kekhususan Nabi SAW yang diatur secara khusus dalam Al-Qur'an. Dengan demikian, secara normatif dan praktis, redaksi yang tegas dan sesuai dengan istilah yang digunakan Al-Qur'an menjadi pilihan yang lebih selaras dengan prinsip kehati-hatian dalam fikih *munākahāt*.

Menurut penulis pada redaksi ayah calon istri beliau *إني أريدُ* *أَنْ أَنْكِحَكَ*, menunjukkan bahwa *istinbāt* ayat-ayat ahwāl syakhṣiyyah dapat dilakukan melalui analisis lafaz akad nikah yang digunakan. Ayat ini menjadi pintu masuk perbedaan pendapat ulama mengenai batasan redaksi akad nikah yang sah secara syar'i. Dari perspektif *istinbāt*, ayat ini membuka ruang pembahasan mengenai makna "akad" dalam nikah yang tidak sekadar formalitas, tetapi mengandung keterikatan hukum yang mengikat ijab dan qabul, baik secara lisan, tulisan, maupun isyarat. Perbedaan pandangan mazhab—dari Hanafiyah yang memperluas keabsahan pada berbagai lafaz yang bermakna kepemilikan, Malikiyah yang memberi kelonggaran pada penggunaan lafaz pemberian, hingga Syafi'iyah dan Hanabilah yang membatasinya pada lafaz tazwij dan nikah—menunjukkan adanya metode *istidlāl* yang beragam.

Proses *Istinbāt* hukum di sini memperlihatkan bahwa ulama menggunakan pendekatan berbeda terhadap sumber hukum. Sebagian memperluas analogi dengan akad-akad mu'āmalah lain, sebagian lain membatasi pada lafaz yang eksplisit disebutkan dalam nash, dan sebagian lagi mempertimbangkan prinsip kehati-hatian (*iḥtiyāt*) demi menjaga kejelasan dan keterterimaan akad di hadapan saksi. Perbedaan ini tidak hanya bersumber dari interpretasi terhadap

teks, tetapi juga dari sikap metodologis terhadap syariat umat terdahulu, seperti apakah hukum yang berlaku pada Nabi Musa As dapat diadopsi secara penuh atau perlu penyesuaian dengan syariat Nabi Muhammad Saw. Dengan demikian, ayat ini mengajarkan bahwa *Istinbāt* hukum dari kisah para nabi tidak cukup berhenti pada pemaknaan literal, tetapi memerlukan analisis kontekstual yang mempertimbangkan prinsip universal syariat, perbedaan mazhab, dan tujuan hukum itu sendiri, yakni kepastian, keterbukaan, dan perlindungan terhadap institusi pernikahan.

#### a. Hukum Penyerahan tanpa Lafaz (*Mu'āṭah*)

Berdasarkan analisis terhadap ayat-ayat ahwāl syakhṣiyyah yang terkandung dalam kisah Nabi Musa As, khususnya pada redaksi perkataan ayah calon istrinya, *إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنِكَحَكَ*, dapat di*Istinbāṭ*kan bahwa salah satu syarat pokok keabsahan akad nikah adalah adanya pernyataan eksplisit (*ṣarīḥ*) yang mengandung makna menikahkan atau menjodohkan. Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa akad nikah bukan sekadar kesepakatan sosial atau penyerahan simbolis, tetapi merupakan ikatan hukum yang menuntut kejelasan lafaz ijab-qabul. Dari konstruksi bahasa ayat tersebut, terlihat bahwa pihak wali menyampaikan kehendak secara jelas, menggunakan kata kerja yang secara langsung menunjuk kepada akad pernikahan. Hal ini menjadi dasar kesepakatan para ulama fikih bahwa pernikahan tidak sah dilakukan dengan cara *mu'āṭah*, mengingat akad nikah adalah akad yang berkaitan dengan kehormatan dan memunculkan konsekuensi hukum yang luas, baik dalam ranah hak maupun kewajiban.<sup>59</sup> Oleh karena itu, kejelasan lafaz dalam ijab-qabul berfungsi sebagai instrumen formal yang menjamin kepastian hukum, mencegah ambiguitas makna, dan menjaga kesakralan akad pernikahan sebagai institusi yang dilandasi prinsip syar'ī.

---

<sup>59</sup> Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), jld. II, hlm. 372.

Dari sisi perbedaan pandangan mazhab, ayat ini juga dapat menjadi pijakan dalam menilai ragam lafaz yang digunakan dalam akad nikah. Hanafiyah dan Malikiyah membolehkan akad dilakukan dengan lafaz *ṣarīḥ* maupun *kināyah*, selama terdapat niat yang jelas, sedangkan Syafi'iyah dan Hanabilah membatasi keabsahan akad hanya dengan lafaz yang *ṣarīḥ* seperti “*ankah*” atau “*zawwaj.*” Perbedaan ini menunjukkan bahwa para ulama memandang lafaz akad bukan sekadar formalitas, tetapi memiliki nilai normatif dan implikasi hukum yang berbeda-beda. Dengan demikian, *Istinbāt* yang dapat diambil adalah bahwa Al-Qur'an memberi dasar fleksibilitas bagi lafaz akad selama makna yang dimaksudkan jelas dan tidak menimbulkan kerancuan, meskipun sebagian ulama memilih pembatasan demi kehati-hatian dan penjagaan tujuan pernikahan itu sendiri.

Lebih lanjut, dari redaksi ayat tersebut juga dapat disimpulkan bahwa akad nikah tidak sah hanya dengan pengakuan (*iqrār*) semata, karena pengakuan hanyalah pernyataan terhadap sesuatu yang sudah ada sebelumnya, bukan perbuatan hukum yang membentuk akad baru. Seorang wanita yang berkata kepada seorang laki-laki, “Aku mengakui engkau adalah suamiku,” tanpa adanya pernikahan sebelumnya, tidak dapat dianggap sah sebagai pasangan suami istri. Prinsip ini menunjukkan bahwa akad nikah harus diawali dengan pernyataan kehendak yang tegas dan ditujukan untuk membentuk hubungan perkawinan yang baru, bukan sekadar pengakuan terhadap hubungan yang sudah terjadi. Dengan demikian, *Istinbāt* hukum yang diperoleh dari ayat ini menegaskan bahwa Al-Qur'an menghendaki akad nikah dilaksanakan melalui prosedur hukum yang sah, jelas, dan disepakati, guna menjaga ketertiban, kejelasan hak dan kewajiban, serta kehormatan para pihak yang terlibat.

Dari sudut pandang *maqāṣid al-syarī'ah*, ketentuan keharusan adanya lafaz yang jelas dalam akad nikah memiliki hubungan erat dengan *hiḏ al-'ird* (pemeliharaan kehormatan) dan

*ḥifẓ al-nasl* (pemeliharaan keturunan). Kejelasan lafaz bukan hanya aspek prosedural, tetapi merupakan mekanisme perlindungan terhadap kehormatan individu dan keluarga. Dalam konteks kisah Nabi Musa As, pernyataan tegas ayah calon istri “إني أريد أن أنكحك” menggarisbawahi bahwa akad pernikahan harus berangkat dari kehendak yang terang dan disampaikan secara formal. Ini memastikan bahwa hubungan yang terbentuk diakui secara sosial, dilindungi secara hukum, dan sesuai dengan norma syariat.

Selanjutnya, larangan akad nikah melalui *mu'āṭah* atau sekadar pengakuan (*iqrār*) juga sejalan dengan prinsip *ḥifẓ al-dīn* (pemeliharaan agama), karena menghindarkan umat dari praktik-praktik yang dapat menyerupai hubungan terlarang (*sifāh*) atau menimbulkan tuduhan zina. Kejelasan lafaz akad juga menjadi sarana *ḥifẓ al-'aql* (pemeliharaan akal), karena mengatur hubungan keluarga berdasarkan logika hukum dan kesepakatan sadar, bukan sekadar kesepakatan implisit yang rentan diperselisihkan.

Dengan demikian, *Istinbāt* dari ayat-ayat *ahwāl syakhṣiyyah* pada kisah Nabi Musa As tidak hanya memberikan rujukan tekstual bagi hukum akad nikah, tetapi juga memperlihatkan keterkaitannya dengan tujuan-tujuan syariat yang lebih luas. Prinsip ini menegaskan bahwa setiap elemen dalam prosesi akad nikah—mulai dari kejelasan lafaz hingga kesepakatan para pihak—merupakan instrumen strategis untuk menjaga lima tujuan pokok syariat (*al-darūriyyāt al-khams*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan pendekatan ini, ayat tersebut tidak sekadar dipahami sebagai narasi historis, tetapi juga sebagai model normatif yang dapat diaplikasikan dalam pembentukan hukum keluarga Islam kontemporer.

## b. Hukum Lafaz yang Berubah<sup>60</sup>

Dalam pandangan mazhab Ḥanafīyyah, akad nikah memiliki persyaratan ketat terkait bentuk lafaz yang digunakan. Mereka berpendapat bahwa pernikahan tidak sah apabila dilaksanakan dengan lafaz yang mengalami perubahan bunyi atau bentuk, seperti *tajawwaztu*, *jawaztu* sebagai pengganti *tazawwajtu* (“aku menikah”), karena perubahan tersebut dianggap menghilangkan maksud yang benar dari akad. Namun, para ulama Ḥanafīyyah memberikan pengecualian: apabila suatu komunitas atau kelompok telah secara umum menggunakan lafaz yang “salah” tersebut sebagai istilah baku untuk menunjukkan kebolehan berhubungan suami istri, dan penggunaannya dilakukan dengan penuh kesadaran serta kesepakatan, maka akad nikah tetap sah. Hal ini didasarkan pada prinsip *ta’aruf al-’urf* (pengakuan terhadap kebiasaan yang sah) dalam fiqh, yang memungkinkan adaptasi lafaz selama maksudnya tidak ambigu dan tujuan akad tetap terjaga.

Terkait kisah Nabi Musa As, muncul pertanyaan, bagaimana Nabi Syu’aib As dapat menyatakan keinginannya menikahkan salah satu dari dua putrinya tanpa menyebutkan secara spesifik yang mana? Al-Zamakhsharī memberikan penjelasan bahwa pernyataan tersebut bukanlah akad nikah secara langsung, melainkan sebuah *wa’d* (perjanjian) atau kesepakatan awal yang telah beliau tetapkan dalam hati. Jika itu adalah akad, tentu redaksinya akan berbentuk “Aku telah menikahkanmu” (*zawwajtuka*) atau bentuk serupa yang menunjukkan pelaksanaan akad saat itu juga. Sebaliknya, ungkapan “Sesungguhnya aku ingin menikahkanmu” (*innī urīdu an unkihaka*) menunjukkan bahwa pernyataan tersebut masih berada pada tahap rencana atau janji, bukan pelaksanaan akad.<sup>61</sup>

Dari sudut *Istinbāt* hukum, ayat ini memberi pelajaran penting bahwa kesahihan akad nikah dalam syariat Islam bergantung

---

<sup>60</sup> *Tashif*: adalah perubahan lafaz sehingga mengubah makna yang dimaksud dari susunan bahasa.

<sup>61</sup> Al-Zamakhsharī, *al-Kassāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl...* jld. III, hlm. 404.

pada kejelasan lafaz yang digunakan serta kepastian pihak-pihak yang terlibat. Ungkapan yang bersifat rencana atau niat belum dapat dianggap sebagai akad yang mengikat secara hukum. Hal ini sejalan dengan prinsip *ḥifz al-‘ird* (menjaga kehormatan) dalam *maqāṣid al-syarī‘ah*, yang menuntut adanya kejelasan dan transparansi untuk menghindari keraguan atau sengketa di kemudian hari. Dengan demikian, hal ini menjadi dalil normatif bahwa dalam hukum keluarga Islam, perbedaan antara janji dan pelaksanaan akad harus dipahami dengan tegas, serta penggunaan lafaz yang baku menjadi syarat esensial demi kepastian hukum dan perlindungan martabat keluarga.

### c. Kedudukan “Aku Ingin Menikahkanmu” dalam Dialog Akad Nikah

Dalam literatur fikih, terdapat perbedaan pendapat ulama mengenai status *istid‘ā* (permintaan) dalam transaksi dan akad. *Istid‘ā* adalah bentuk permohonan yang diajukan oleh salah satu pihak, seperti ucapan “Jual pakaianmu ini kepadaku,” yang kemudian dibalas oleh pihak lain dengan “Aku telah menjualnya kepadamu.” Persoalan yang diperdebatkan adalah apakah akad semacam ini sah tanpa adanya lafaz penerimaan eksplisit (*qabūl*) setelahnya. Sebagian ulama mensyaratkan adanya *qabūl* yang jelas untuk menyempurnakan akad, sedangkan sebagian lainnya membolehkan apabila makna kesepakatan telah tercapai melalui konteks percakapan.<sup>62</sup>

Ulama Mālikiyyah berpendapat bahwa akad nikah tetap sah meskipun lafaz penerimaan mendahului ijab, selama bentuk awalnya berupa *istid‘ā* atau permintaan, dan telah tercapai maksud kesepakatan. Menurut prinsip mereka, yang terpenting adalah persesuaian kehendak dalam hati yang tercermin dalam ucapan, bukan urutan formal antara ijab dan kabul. Oleh karena itu, jika seseorang berkata, “Aku ingin engkau menikahkanku” atau “Aku

---

<sup>62</sup> Abū Bakr bin al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur‘ān*...jld. III, hlm. 498.

ingin menikahkannya,” maka pernyataan ini dianggap sebagai ijab yang sah. Apabila pihak lain membalas dengan kata “Ya” atau bentuk persetujuan lain, maka akad—baik jual beli maupun pernikahan—menjadi sah.

Pandangan ini mereka kaitkan dengan kisah Nabi Musa As sebagaimana dalam QS. Al-Qaṣaṣ: 27–28. Nabi Syu‘aib As berkata, “Sesungguhnya aku ingin menikahkannya”, lalu Nabi Musa As membalas, “Itu antara aku dan kamu”. Dialog tersebut, menurut lahirnya ayat, telah menunjukkan adanya kesepakatan, kesempurnaan ucapan, tercapainya tujuan, dan sahnya akad. Demikian pula, analogi ini diperkuat dengan hadis Nabi Saw yang berkata kepada Bani Najjār, “Tawarkan kepadaku harga tembok kalian”, lalu mereka menjawab, “Kami tidak meminta harganya kecuali kepada Allah”. Meskipun tidak ada redaksi formal ijab-qabul dalam susunan klasik, akad dianggap sah karena tujuan kepemilikan telah tercapai.

Dari sudut *Istinbāt* hukum, ayat ini memberikan pemahaman bahwa dalam akad—termasuk akad nikah—substansi kesepakatan dan tercapainya tujuan merupakan inti dari keabsahan, bukan sekadar urutan lafaz yang kaku. Hal ini menunjukkan bahwa redaksi *ijab* dapat muncul dalam bentuk *istid‘ā*, dan *qabūl* dapat terwujud dalam bentuk persetujuan singkat, asalkan makna kesepakatan telah jelas dan tidak ada unsur paksaan. Prinsip ini sejalan dengan kaidah *al-‘ibrah fi al-uqūd li al-ma‘ānī lā li al-alfāz wa al-mabānī* (yang menjadi tolok ukur dalam akad adalah makna dan tujuan, bukan sekadar lafaz dan bentuknya), yang menjadi fondasi penting dalam fleksibilitas hukum keluarga Islam.

#### **d. Ungkapan “Salah Satu dari Dua Putriku” dalam Makna Akad Nikah**

Dalam kajian tafsir dan fikih, frasa *لِأَحَدِي ابْنَتَيْ هَاتَيْنِ* (“salah satu dari kedua putriku ini”) dalam QS. Al-Qaṣaṣ: 27 dipandang oleh para ulama sebagai bentuk tawaran (*ta‘rīd*) atau indikasi awal, bukan sebagai akad

nikah yang sempurna. Alasannya, apabila pernyataan tersebut dimaksudkan sebagai akad, maka seharusnya Nabi Syu'aib As langsung menentukan putri yang dimaksud tanpa meninggalkan pilihan. Kaidah fikih menegaskan bahwa pernyataan yang masih mengandung opsi atau ketidakjelasan subjek akad (*majhūl al-'ayn*) tidak dapat dianggap sebagai akad yang sah, khususnya dalam pernikahan. Dalam konteks jual beli, sebagian ulama memang berbeda pendapat mengenai keabsahan ucapan seperti, "Aku menjual salah satu dari dua budakku dengan harga sekian," namun mereka sepakat bahwa bentuk ini tidak sah dalam akad nikah, karena pernikahan menuntut kejelasan identitas pihak yang dinikahi.<sup>63</sup>

Riwayat tafsir menjelaskan bahwa setelah pernyataan tersebut, Nabi Syu'aib As sempat berkata kepada Nabi Musa As, "Yang mana yang kamu inginkan?" Nabi Musa As menjawab, "Yang lebih muda." Namun Nabi Syu'aib As membalas, "Tidak, sampai kamu membersihkannya dari apa yang ada dalam dirimu." Ungkapan ini berhubungan dengan peristiwa sebelumnya ketika salah satu putri Nabi Syu'aib As memuji Nabi Musa As dengan berkata, "Sesungguhnya orang terbaik yang engkau ambil sebagai pekerja adalah yang kuat lagi terpercaya" (QS. Al-Qaṣaṣ: 26). Pujian tersebut menimbulkan kecemburuan di hati Nabi Syu'aib As, karena ia mengira telah terjadi interaksi dan keakraban antara putrinya dan Nabi Musa As.

Putrinya kemudian menjelaskan dasar penilaiannya, kekuatan Nabi Musa As terlihat ketika ia mengangkat batu penutup mulut sumur sendirian, padahal biasanya diperlukan sepuluh orang untuk melakukannya. Adapun sifat amanahnya, terlihat ketika ia memintanya untuk berjalan di belakang, agar pandangannya terjaga dari melihat hal-hal yang tidak pantas. Penjelasan ini menenangkan hati Nabi Syu'aib As, sehingga ia merasa mantap dengan pilihannya untuk menjadikan Nabi Musa As sebagai menantu.

Dari perspektif *Istinbāt* hukum, kisah ini memberikan dua pelajaran penting. Pertama, dalam akad nikah, identitas calon pasangan

---

<sup>63</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*...jld. XIII, hlm. 272.

harus jelas sejak awal, sehingga tawaran yang masih mengandung opsi belum dapat dianggap sebagai akad yang mengikat. Kedua, kisah ini menegaskan bahwa pertimbangan memilih pasangan didasarkan pada kualitas pribadi yang nyata—dalam hal ini kekuatan fisik dan amanah—yang dibuktikan dengan tindakan, bukan hanya perkataan. Prinsip ini sejalan dengan kaidah *al-yaqīn lā yazūlu bi al-syakk* (kepastian tidak hilang karena keraguan) dan *al-‘ibrah fī al-uqūd li al-ma‘ānī lā li al-alfāz* (tolok ukur akad adalah makna dan maksud, bukan sekadar lafaz). Dengan demikian, ayat ini menjadi landasan bahwa kejelasan subjek dan keyakinan penuh terhadap kelayakan pasangan merupakan syarat esensial dalam pernikahan yang sah menurut syariat.

#### 3.3.4. Hukum Mahar Nikah

Mahar secara linguistik merujuk pada mahar wanita, kata pluralnya *muhur* yaitu pembayaran atau hak wanita atas suaminya.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Dalam Islam, mahar memiliki keluwesan baik dari segi bentuk maupun jumlah, selama tetap berada dalam koridor prinsip-prinsip dasar syariat. Secara garis besar, mahar dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa jenis berdasarkan bentuk serta waktu penyerahannya. Pertama, mahar musammā, yaitu mahar yang telah ditentukan secara jelas jumlah atau bentuknya dan disepakati oleh kedua calon mempelai sebelum atau pada saat akad nikah. Mahar ini dapat berupa uang, emas, tanah, atau harta lain yang sah dimiliki. Dalam kajian fikih, mahar musammā dinilai sah karena terpenuhinya unsur akad, termasuk adanya ijab qabul dan kejelasan objek mahar. Kedua, mahar mitsil, yakni mahar yang ditetapkan berdasarkan kelaziman mahar perempuan lain yang memiliki kedudukan sosial atau hubungan kekerabatan yang sepadan, ketika nominal mahar tidak disebutkan saat akad nikah. Meskipun demikian, pernikahan tetap dipandang sah, dan penetapan mahar mitsil mencerminkan perhatian Islam terhadap prinsip keadilan dan kepatasan bagi pihak perempuan. Ketiga, mahar mu‘ajjal, yaitu mahar yang dibayarkan secara langsung atau tunai pada saat akad nikah atau sebelum terjadinya hubungan suami istri. Pemberian mahar jenis ini dimaksudkan sebagai wujud kesungguhan dan tanggung jawab calon suami dalam membangun rumah tangga. Keempat, mahar mu‘akkhar, yakni mahar yang pembayarannya ditangguhkan dan menjadi kewajiban suami di kemudian hari, umumnya apabila terjadi perceraian atau suami meninggal dunia. Dalam praktiknya, mahar ini kerap berfungsi sebagai bentuk jaminan moral agar suami menjaga keutuhan dan keberlangsungan perkawinan. Kelima, mahar non-materi, yaitu mahar yang tidak berbentuk harta benda, melainkan berupa jasa atau manfaat, seperti mengajarkan Al-Qur’an, memberikan ilmu, atau bentuk kemanfaatan lain yang dibenarkan

Dikatakan *qad mahara al-mar'ata, yamharuha, yamhuruha maharan, fahiya mahmuratan*.<sup>65</sup> Dalam terminologi, mahar adalah harta yang harus diberikan dalam akad nikah sebagai ganti manfaat dari pihak perempuan. Hal ini dapat dilakukan baik dengan menyebutkan secara langsung maupun dengan perjanjian. Beberapa ulama berpendapat bahwa mahar adalah nama bagi apa yang perempuan layak terima dalam pernikahan atau hubungan seksual.<sup>66</sup>

Para ulama menetapkan bahwa mahar harus memenuhi tiga ketentuan pokok. Pertama, mahar harus berupa sesuatu yang secara syariat boleh dimiliki dan diperjualbelikan, seperti emas atau berbagai jenis barang dagangan. Karena itu, tidak sah menjadikan sesuatu yang haram dan tidak bernilai menurut syariat—seperti khamar dan babi—sebagai mahar.

Kedua, mahar harus jelas dan diketahui, sebab ia berfungsi sebagai imbalan dalam akad yang memiliki unsur pertukaran, sehingga kedudukannya serupa dengan harga dalam jual beli. Tidak diperbolehkan mahar yang tidak jelas, kecuali dalam nikah tafwidh, yaitu ketika kedua mempelai tidak menyebutkan mahar saat akad dan menyerahkan penentuannya kepada salah satu pihak atau orang lain. Menurut Malikiyah dan Hanafiyah, tidak wajib merinci sifat barang (berbeda dengan pendapat Syafi'i dan Ahmad). Jika sifatnya tidak dijelaskan, maka istri berhak atas mahar dengan kualitas pertengahan.

---

syariat. Kebolehan mahar semacam ini didasarkan pada hadis Nabi saw. yang menunjukkan praktik menikahkan seorang sahabat dengan mahar berupa pengajaran ayat-ayat Al-Qur'an. Lihat : Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2002), jld. VII, hlm. 93. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), jld. II, hlm. 36–37. Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam Indonesia*, cet. ke-10 (Bandung: Sinar Baru, 2001), hlm. 279. Muhammad Jawād Mughniyah, *Fiqh Lima Madzhab* (Jakarta: Lentera, 2003), hlm. 155. Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Ushrah fī al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), jld. I, hlm. 82. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Hadis No. 5135. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 1425.

<sup>65</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*...jld. V, hlm. 184, 185.

<sup>66</sup> Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), jld. III, hlm. 101.

Ketiga, mahar harus terbebas dari unsur gharar atau ketidakpastian yang dapat menimbulkan sengketa. Oleh karena itu, tidak sah menjadikan budak yang kabur, unta yang lepas, atau sesuatu yang serupa sebagai mahar.

Ulama Hanafiyah menambahkan satu syarat lagi, yakni akad nikah itu sendiri harus sah. Jika akadnya fasid (rusak), maka penetapan mahar tidak dianggap berlaku, karena akad yang rusak tidak dipandang sebagai pernikahan yang sah. Namun, apabila telah terjadi hubungan suami istri, maka perempuan tetap berhak atas mahar misil (mahar yang setara dengan perempuan sepadannya).<sup>67</sup>

Menurut mazhab Hanafiyah, mahar adalah setiap harta (*māl*) yang bernilai menurut syariat (*mutaqawwam*), diketahui secara jelas, dan mampu diserahkan (*maqdūr ‘alā taslīmih*). Karena itu, sah menjadikan emas, perak, uang, barang dagangan, hewan, properti, benda yang ditakar atau ditimbang, bahkan manfaat (*manfa‘ah*) yang lazim diberi imbalan seperti menempati rumah, menggarap tanah, atau menaiki kendaraan sebagai mahar. Namun ulama Hanafiyah terdahulu tidak membolehkan mahar berupa pengajaran Al-Qur’an atau ilmu agama, karena bukan *māl* dan termasuk ibadah yang tidak boleh diambil upahnya (*ujrah*), sehingga jika disebutkan maka wajib mahar misil (*mahr al-mithl*) berdasarkan QS. an-Nisā’: 24. Ulama Hanafiyah *muta’akhhirīn* kemudian membolehkannya karena kebutuhan (*hājah*), berdalil dengan hadis Sahal bin Sa‘d tentang pernikahan dengan mahar hafalan Al-Qur’an. Tidak sah mahar berupa sesuatu yang bukan harta bernilai seperti darah, bangkai, khamar, babi, talak, atau qishash (*qiṣāṣ*). Nikah *syighār* menurut Hanafiyah tetap sah akadnya, tetapi mahar yang disebut rusak (*fāsīd*) dan diganti *mahr al-mithl*, berbeda dengan jumbuh yang membatalkannya. Pelayanan suami sebagai mahar tidak sah menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf karena manfaat bukan *māl* yang dijamin, sedangkan manfaat benda dalam waktu tertentu sah. Ketidakjelasan ringan (*jahālah yasīrah*) ditoleransi dan diberikan

---

<sup>67</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...* jld. IX, hlm. 6767.

kualitas pertengahan, sedangkan ketidakjelasan berat (*jahālah fāḥisyah*) merusak mahar.<sup>68</sup>

Menurut Malikiyyah, mahar adalah setiap harta yang diakui syariat, suci (*tāhir*), bermanfaat secara syar‘i, mampu diserahkan, dan diketahui kadar, jenis, serta waktu penyerahannya. Tidak sah mahar berupa sesuatu yang bukan *māl mutaqaawwam* seperti pengguguran *qiṣāṣ*, jasa perantara (*samsarah*), khamar, babi, benda najis, sesuatu yang tidak dapat diserahkan seperti budak kabur (*ābiq*), atau yang mengandung *gharar* seperti janin dan buah sebelum tampak baiknya kecuali dipanen saat itu juga (*ṣirām*). Mahar yang tidak jelas jenis, jumlah, atau waktunya tidak sah, kecuali jika pilihan diserahkan kepada istri sehingga tidak menimbulkan *gharar*. Diperbolehkan ketidakjelasan ringan atau *gharar yasīr* karena pernikahan dibangun atas toleransi (*tasāmuh*), seperti *mahr al-mithl* atau perlengkapan rumah (*syawrah*), dan jika berupa jumlah tertentu seperti sepuluh unta maka diberikan kualitas pertengahan. Dalam *qaul masyhūr*, Malikiyah—sejalan dengan Hanafiyah—tidak membolehkan mahar berupa manfaat yang tidak lazim diberi imbalan atau akad *ijārah* seperti pelayanan dan pengajaran Al-Qur’an, meskipun ada pendapat lain yang membolehkannya.<sup>69</sup>

Menurut Syafi‘iyah dan Hanabilah, setiap sesuatu yang sah diperjualbelikan atau dijadikan harga (*tsaman*) atau upah (*ujrah*) sah pula menjadi mahar, baik berupa benda (*‘ayn*), utang (*dayn*), pekerjaan, maupun manfaat yang jelas, meskipun nilainya sedikit. Karena itu sah menjadikan pelayanan dalam waktu tertentu, menjahit pakaian, mengembalakan ternak, mengembalikan budak kabur, mengajarkan Al-Qur’an, ilmu, sastra mubah, atau keterampilan sebagai mahar. Dalilnya antara lain QS. al-Qaṣaṣ: 27 tentang Nabi Musa dan hadis Sahal bin Sa‘d. Jika cerai sebelum manfaat ditunaikan, wajib membayar

---

<sup>68</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...* jld. IX, hlm. 6767.

<sup>69</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...* jld. IX, hlm. 6771.

setengah upahnya; jika objek pekerjaan rusak sebelum dilaksanakan, wajib *ujrah al-mithl*. Mahar yang haram seperti khamar, babi, barang rampasan (*ghashb*), atau mengajarkan kitab yang telah diubah tetap menjadikan akad nikah sah tetapi mahar diganti *mahr al-mithl* karena penetapannya rusak.

Mereka juga tidak membolehkan mahar yang mengandung *gharar* atau ketidakjelasan berat (*jahālah fāḥisyah*), seperti sesuatu yang belum ada, tidak diketahui jenis, kadar, atau sifatnya, belum sempurna dimiliki, atau tidak mampu diserahkan seperti burung di udara dan ikan di air, serta sesuatu yang tidak bernilai sebagai *māl*. Namun rusaknya mahar tidak membatalkan akad nikah, karena nikah tetap sah meski tanpa penyebutan mahar, dan istri berhak atas *mahr al-mithl*. Perbedaan utama antara Hanafiyah–Malikiyah dan Syafi‘iyah–Hanabilah terletak pada perluasan konsep *māl* dan *manfa‘ah*. Dua mazhab terakhir mengqiyaskan mahar pada akad *ijārah* sehingga manfaat orang merdeka dinilai sebagai *māl mutaqaawwam*, sedangkan dua mazhab pertama lebih membatasi pada harta konkret dan manfaat yang benar-benar diakui sebagai objek kebutuhan.<sup>70</sup>

#### **a. Hukum Pernikahan dengan Mahar Non-Materi**

Perjanjian antara Nabi Musa As dan Nabi Syu‘aib As sebagaimana terekam dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 27 menjadi salah satu landasan penting dalam diskusi hukum Islam tentang keabsahan mahar dalam bentuk non-materi, meskipun hari ini di kalangan masyarakat tertentu hal ini masih tabu dilakukan karena terkesan kurang bermartabat. Meskipun demikian para fuqaha melalui ayat ini membenarkan praktik mahar dengan jasa. Wahbah al-Zuhailī dalam kitab tafsirnya al-Munir menjelaskan bahwa kebolehan menjadikan manfaat jasa sebagai mahar dapat dipahami dari ayat tersebut, dan praktik ini juga diakui dalam syariat Islam. Hal ini diperkuat oleh hadis-hadis yang diriwayatkan para imam mengenai kebolehan menjadikan

---

<sup>70</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...* jld. IX, hlm. 6772.

pengajaran Al-Qur'an sebagai mahar, sehingga menunjukkan fleksibilitas bentuk mahar selama memiliki nilai manfaat yang sah.<sup>71</sup>

Dalam ayat tersebut, Nabi Syu'aib As berkata "Sesungguhnya aku bermaksud menikahkan engkau dengan salah satu dari kedua putriku ini dengan syarat engkau bekerja padaku selama delapan tahun, dan jika engkau sempurnakan menjadi sepuluh tahun, maka itu adalah (suatu kebaikan) dari engkau."<sup>72</sup> Lafaz *fa-in atmamta 'asyran fa-min 'indika* menegaskan bahwa tambahan dua tahun tersebut tidak bersifat mengikat, melainkan menjadi bentuk keutamaan sukarela dari pihak Nabi Musa As. Pernyataan Nabi Syu'aib As yang menolak memberatkan Nabi Musa As mengandung makna etis penting, sebab istilah *masyaqqah* yang berasal dari kata *al-syaqq* (kesulitan)

---

<sup>71</sup> Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 H), jld. XX, hlm. 90.

<sup>72</sup> Imam al-Qurtubī menukil pendapat Imam Mālik bahwa akad jasa tanpa penjelasan rinci mengenai bentuk pekerjaan tetap sah, karena cukup dikembalikan pada *'urf* (kebiasaan masyarakat). Hal ini sejalan dengan konteks kisah Nabi Musa As yang menyebutkan bentuk *ijārah* secara global, tanpa rincian teknis pekerjaan. Sebaliknya, Abū Ḥanīfah dan al-Syāfi'ī mensyaratkan adanya penentuan pekerjaan secara spesifik dalam akad agar tidak mengandung unsur *jahālah* (ketidakjelasan). Perbedaan pandangan ini juga dikaitkan dengan penafsiran al-Bukhārī atas QS. al-Qaṣaṣ: 27, yang menunjukkan bahwa penetapan waktu kerja sudah cukup meskipun bentuk pekerjaannya tidak disebutkan. Namun, al-Muhallab memberikan klarifikasi bahwa dalam kasus Nabi Musa, jenis pekerjaannya sudah diketahui secara umum dari konteks sosial masyarakat Madyan, yaitu menggembala, mengolah tanah, dan aktivitas agraris lainnya yang merupakan bagian dari pekerjaan pedalaman. Dengan demikian, meskipun tidak disebutkan secara detail, akad tersebut tetap valid karena mengikuti *'urf* yang berlaku. Dalam analisis Ibn al-'Arabī, meskipun tidak ada riwayat sahih yang menegaskan secara eksplisit bahwa Nabi Musa digaji untuk menggembala kambing, namun fakta bahwa penduduk Madyan mayoritas berprofesi sebagai penggembala sudah cukup menjadi dasar penentuan jenis pekerjaan. Hal ini menunjukkan bahwa *'urf* dapat berfungsi sebagai instrumen penyempurna akad, sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip kejelasan dan keadilan dalam syariat. Lihat : Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān...* jld. XIII, hlm. 275. Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj...* jld. 20, hlm. 90.

menunjukkan kondisi ketika seseorang berada dalam keraguan antara mampu atau tidak mampu melaksanakan beban tersebut.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Para ulama sepakat bahwa boleh menyewa seorang penggembala untuk jangka waktu tertentu, dengan upah yang jelas, guna mengembalakan sejumlah kambing yang diketahui. Apabila kambing itu tertentu dan ditunjuk secara jelas, maka ada perincian pendapat di kalangan ulama Mālikiyyah. Ibn al-Qāsim berpendapat bahwa akad tersebut tidak sah kecuali dengan syarat adanya pengganti jika kambing itu mati. Namun pendapat ini dianggap sangat lemah, sebab Nabi Syuaib telah menyewa Nabi Musa untuk mengembalakan kambingnya yang telah dilihat langsung oleh Musa, tanpa adanya syarat pengganti. Jika kambing itu tidak ditentukan secara khusus (tidak disebutkan jenis atau jumlah tertentu), maka menurut para ulama Mālikiyyah akadnya tetap sah. Adapun Abū Ḥanīfah dan al-Syāfi‘ī berpendapat bahwa akad seperti itu tidak sah karena mengandung ketidakjelasan (*jahālah*). Ulama Mālikiyyah lebih mengandalkan pada *urf* (kebiasaan), sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bahwa penggajian dilakukan sesuai dengan kadar kemampuan tenaga penggembala. Bahkan sebagian ulama Mālikiyyah menambahkan, akad tidak sah kecuali diketahui terlebih dahulu seberapa besar kemampuan fisik si penggembala. Pendapat ini dianggap benar, karena Nabi Syuaib mengetahui kekuatan Nabi Musa dari peristiwa ketika beliau mengangkat batu besar. Selanjutnya, Imam Mālik berpendapat bahwa seorang penggembala tidak menanggung jaminan (tidak bertanggung jawab atas kerugian), dan ia dapat dipercaya apabila ada hewan yang mati atau dicuri, sebab ia diposisikan sebagai orang yang diberi amanah, sebagaimana kedudukan seorang wakil. Imam Al-Bukhārī bahkan membuat bab khusus dalam *Ṣaḥīḥ*-nya: “Bab apabila penggembala atau wakil melihat seekor kambing hampir mati, atau sesuatu yang hampir rusak, lalu ia melakukan tindakan perbaikan”. Dalam bab itu beliau meriwayatkan hadis Kaa‘b bin Mālik dari ayahnya, bahwa keluarga mereka memiliki kambing yang digembalakan di Gunung Sila‘. Kemudian seorang budak perempuan mereka melihat seekor kambing hampir mati, lalu ia mengambil sebuah batu dan menyembelihnya dengan batu tersebut. Lalu Kaa‘b berkata: “Jangan kalian makan kambing itu sebelum aku bertanya kepada Nabi, atau aku kirim seseorang kepada beliau untuk menanyakannya.” Setelah membolehkannya mereka memakannya. Abdullah berkata: “Aku kagum karena yang menyembelih itu seorang budak perempuan, dan Nabi tetap membolehkannya. Al-Muhallab menjelaskan bahwa dari hadis tersebut dapat dipetik pelajaran fikih, yaitu penggembala dan wakil dapat dipercaya dalam apa yang diamanahkan kepada mereka, kecuali jika ada bukti nyata bahwa mereka berkhianat atau berdusta. Pendapat ini juga dianut oleh Mālik dan sekelompok ulama. Ibn al-Qāsim menambahkan, apabila penggembala khawatir seekor kambing akan mati lalu ia menyembelihnya, maka ia tidak menanggung kerugian, dan ia dipercaya jika membawa kambing tersebut dalam keadaan sudah disembelih. Namun, ada juga ulama yang berpendapat bahwa penggembala tetap harus menanggung kerugian sampai jelas kebenaran ucapannya. Mengenai kasus lain, Ibn al-Qāsim dan Ashhab berbeda pendapat apabila penggembala

Dengan demikian, akad yang lahir antara Musa AS dan Syu'aib As tidak dibangun atas unsur pemaksaan, melainkan atas dasar kerelaan timbal balik. Dari konstruksi ayat ini, para ulama menyimpulkan legitimasi kebolehan mahar berupa jasa, yang dikenal dengan istilah *al-nikāh bi al-ijārah*.<sup>74</sup> Validitas bentuk

---

mengawinkan pejantan dengan betina tanpa izin pemilik. Ibn al-Qāsim berpendapat ia tidak wajib menanggung kerugian, sebab perbuatan itu termasuk dalam usaha memperbaiki dan mengembangkan harta. Sedangkan Ashhab berpendapat ia wajib mengganti kerugian. Pendapat Ibn al-Qāsim lebih kuat berdasarkan hadis Kaa'b, bahwa penggembala tidak dibebani tanggungan atas kerusakan yang terjadi karena ijtihadnya, selama ia dikenal sebagai orang saleh dan benar-benar menjaga harta tersebut. Namun jika ia dikenal sebagai orang fasik dan tidak amanah, maka pemilik berhak membebaninya tanggung jawab, sebab ia tidak bisa dipercaya ketika mengaku telah melihat seekor kambing hampir mati. Lihat : Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*...jld. XIII, hlm. 275-276.

<sup>74</sup> Dalam riwayat tidak disebutkan secara pasti berapa upah Nabi Musa As . Namun, Yaḥyā bin Sallām meriwayatkan bahwa orang saleh dari Madyan (Syuaib) memberikan upah kepada Musa berupa setiap anak kambing yang lahir dengan warna berbeda dari induknya. Lalu Allah mewahyukan kepada Musa agar melemparkan tongkatnya di tengah-tengah kambing itu, maka semuanya melahirkan anak-anak yang berbeda rupa dari induknya. Ada pula riwayat lain selain dari Yaḥyā, yang menyatakan bahwa Syuaib menetapkan upah Musa berupa setiap kambing yang lahir belang (*balaqā'*), dan ternyata semua kambing melahirkan anak-anak yang belang. Al-Qusyairī meriwayatkan pula: ketika Syuaib menyewa Musa, ia berkata kepadanya, “Masuklah ke rumah ini, lalu ambillah sebuah tongkat dari tongkat-tongkat yang ada di dalamnya.” Musa pun masuk dan mengambil sebuah tongkat, dan ternyata tongkat itu adalah tongkat yang dahulu pernah dikeluarkan oleh Nabi Ādam dari surga, lalu diwariskan secara turun-temurun kepada para nabi hingga sampai kepada Syuaib. Syuaib lalu memerintahkan Musa untuk meletakkan tongkat itu kembali dan mengambil tongkat lain. Namun, setiap kali Musa masuk, ia tetap mengambil tongkat yang sama. Hal itu terjadi sebanyak tujuh kali, dan setiap kali yang terambil tidak lain adalah tongkat tersebut. Maka Syuaib pun menyadari bahwa Musa memiliki kedudukan istimewa. Keesokan harinya, Syuaib berkata kepadanya: “Gembalakanlah kambing-kambing itu sampai ke persimpangan jalan. Ambillah arah ke kanan, karena di sana tidak banyak rumput. Jangan mengambil arah kiri, karena di sana banyak rumput namun juga ada seekor naga besar yang tidak membiarkan ternak masuk.” Maka Musa menggiring kambing-kambing itu ke persimpangan jalan, namun kambing-kambing itu justru berjalan ke arah kiri dan Musa tidak mampu mengendalikannya. Ia pun tertidur. Lalu naga itu keluar, tetapi tongkat Musa bangkit sendiri, ujungnya berubah menjadi dua cabang dari besi, lalu memerangi naga tersebut hingga membunuhnya, kemudian kembali lagi kepada Musa. Saat Musa bangun, ia melihat tongkat itu berlumuran darah dan

mahar ini diperkuat oleh hadis Nabi Saw mengenai seorang lelaki yang tidak memiliki harta, namun menguasai hafalan sebagian al-Qur'an. Dalam riwayat sahih disebutkan bahwa Rasulullah Saw bertanya kepadanya, "Apa yang engkau hafal dari al-Qur'an?" Lelaki itu menjawab, "Surah al-Baqarah dan surah setelahnya." Nabi Saw kemudian bersabda, "Ajarkanlah ia dua puluh ayat, maka ia menjadi istrimu."<sup>75</sup> Hadis ini menunjukkan bahwa manfaat non-material berupa pengajaran al-Qur'an dapat sah dijadikan mahar, sehingga membuka ruang analogi bahwa segala bentuk jasa yang memiliki nilai manfaat diakui dalam akad pernikahan.

Meski demikian, perbedaan pendapat ulama muncul dalam merumuskan batasan hukumnya. Pertama, mazhab Mālikī memandang mahar berupa jasa hukumnya makruh.<sup>76</sup> Ibn al-Qāsim,

---

naga itu sudah mati. Kemudian Musa kembali kepada Syuaib pada sore hari. Karena Syuaib adalah seorang yang buta, ia meraba kambing-kambing itu, dan tampaklah padanya bekas kesuburan yang nyata. Ia pun bertanya kepada Musa tentang peristiwa itu, lalu Musa menceritakan kepadanya. Syuaib merasa gembira dan berkata: "Setiap anak kambing yang lahir tahun ini dengan dua warna (*qālib lawn*), maka itu menjadi milikmu." Dan benar, semua anak kambing yang lahir pada tahun itu berwarna dua (bercorak). Dari situ Syuaib mengetahui bahwa Musa memiliki kedudukan yang tinggi di sisi Allah. Selain itu, 'Uyainah bin Ḥiṣn meriwayatkan bahwa Rasulullah Saw bersabda: "Musa bekerja dengan imbalan cukup untuk mengenyangkan perutnya dan menjaga kehormatannya (dari perbuatan haram)." Lalu Syuaib berkata kepadanya: "Bagimu dari hasil kambing-kambing ini, setiap anak yang lahir dengan dua warna (*qālib lawn*), dengan syarat tidak termasuk kambing yang cacat. Lihat : Al-Qurṭhubī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*...jld. XIII, hlm. 276.

<sup>75</sup> Abū Bakr al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. ke-3, 1424 H/2003 M), jld VII, hlm. 396.

<sup>76</sup> Dalam Tafsīr al-Qurṭubī disebutkan boleh tidaknya hubungan suami istri padahal belum menyerahkan (mahar), para ulama berbeda pendapat tentang hal ini. Apakah boleh berhubungan setelah akad atau setelah itu ketika bepergian (فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ al-Qaṣaṣ: 29)? Jika dilakukan ketika akad, lalu mahar apa yang diserahkan? Para ulama dari kalangan mazhab Imam Malik melarang adanya hubungan suami-istri sebelum mahar dibayarkan, meskipun hanya dibayarkan seperempat dinar. Namun, Ibn al-Qāsim berkata: Jika hubungan itu sudah terjadi sebelum penyerahan mahar, maka akad tetap sah berlaku, karena para ulama *muta'akhhirīn* dari kalangan mazhab Imam Malik berpendapat bahwa mempercepat pembayaran mahar, atau sebagian darinya, hukumnya mustahab. Jika mahar itu berupa penggembalaan kambing, maka dimulainya penggembalaan

salah seorang tokoh penting dalam mazhab ini, bahkan menilainya tidak sah karena jasa pribadi orang merdeka tidak dianggap sebagai harta yang memiliki nilai tukar. Kedua, Ibn Ḥabīb membolehkannya dengan argumentasi bahwa jasa dapat disamakan dengan harta benda lainnya, dan pandangan ini sejalan dengan mazhab al-Syāfi‘ī yang memperluas kategori mahar kepada setiap manfaat yang memiliki nilai finansial, baik berupa keterampilan, pekerjaan, maupun pengajaran. Ketiga, mazhab Abū Ḥanīfah membedakan antara jasa pribadi suami yang merdeka dengan jasa yang terkait dengan aset harta, seperti budak atau rumah. Dalam pandangannya, tidak sah jika mahar berupa jasa pribadi, namun sah jika jasa itu berasal dari budak yang dimiliki suami atau penggunaan rumah dalam jangka waktu tertentu, sebab keduanya berstatus harta.<sup>77</sup>

Diskusi semakin berkembang ketika para ulama ushul fiqh menilai validitas akad nikah dengan lafaz *ijārah*. Abu al-Ḥasan al-Karkhī menegaskan keabsahan bentuk akad ini, merujuk pada firman Allah: “Maka berikanlah kepada mereka upahnya” (QS. al-Nisā’: 24), yang menunjukkan legitimasi pertukaran manfaat dalam

---

sudah dianggap sebagai penyerahan. Adapun jika yang berhubungan suami istri dilakukan ketika bepergian, maka lamanya masa tunggu dalam pernikahan diperbolehkan selama seumur hidup, selama tidak ada syarat tertentu. Namun, apabila disertai syarat, maka tidak boleh, kecuali syarat tersebut memiliki tujuan yang benar, seperti persiapan membangun rumah, atau menunggu kesiapan istri untuk digauli apabila ia masih kecil. Hal ini telah ditegaskan oleh para ulama mazhab Imam Malik. Lihat : Al-Qurthubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān...* jld. XIII, hlm. 274.

<sup>77</sup> Al-Jaṣṣāṣ menjelaskan bahwa QS. al-Qaṣaṣ: 27 tidak secara tegas menunjukkan bolehnya mahar berupa jasa, karena manfaat kerja tersebut disyaratkan untuk Nabi Syu‘aib, bukan untuk perempuan sebagai mahar. Ayat ini lebih menunjukkan kebolehan akad nikah tanpa penentuan mahar secara eksplisit serta tidak rusaknya akad dengan syarat tambahan di luar konsekuensi akad. Ia juga membuka kemungkinan bahwa dalam syariat sebelumnya hal tersebut dibolehkan, namun kemudian di-nasakh dalam syariat Nabi Muhammad Saw. Selain itu, ayat ini dijadikan dasar bolehnya penambahan kesepakatan dalam akad, sebagaimana isyarat penyempurnaan masa kerja menjadi sepuluh tahun menurut penafsiran Ibnu ‘Abbās. Lihat: Aḥmad bin ‘Alī Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ al-Ḥanafī, *Aḥkām al-Qur’ān*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1405 H), jld.V, hlm. 215.

akad. Sebaliknya, Abū Bakr al-Rāzī menolak kesahihannya dengan alasan ketidaksamaan antara karakter akad *ijārah* yang bersifat sementara dengan akad nikah yang bersifat permanen, sehingga menggabungkan keduanya dianggap bertentangan. Ibn al-Qāsim, dari kalangan Mālikiyyah, merincikan apabila syarat berupa jasa ditetapkan sebelum terjadinya hubungan suami istri (*dukhūl*), maka akad nikah dapat batal; namun apabila syarat itu berlaku setelah *dukhūl*, maka akad tetap sah dan mahar diganti dengan mahar *mithl* (mahar sepadan).<sup>78</sup>

Perjanjian antara Nabi Musa As dan Nabi Syu‘aib As bukan hanya menjadi dasar bagi pembahasan fikih klasik mengenai kebolehan mahar berupa manfaat jasa, tetapi juga membuka horizon interpretasi baru dalam konteks kontemporer. Dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid al-syarī‘ah*, ayat ini dapat dibaca sebagai bentuk fleksibilitas hukum Islam dalam merespons keterbatasan material, sekaligus menjaga prinsip keadilan, kerelaan, dan kemaslahatan dalam akad pernikahan.

Secara tekstual, ayat ini menekankan bahwa kesepakatan pernikahan tidak harus bergantung pada pemberian mahar berupa harta benda, melainkan dapat pula diwujudkan dalam bentuk jasa yang memiliki nilai manfaat nyata. Hal ini sejalan dengan maqṣad *hiḥf al-māl* (perlindungan harta), di mana syariat tidak memaksakan standar material tertentu yang bisa menyulitkan calon pengantin. Dalam kondisi sosial kontemporer, praktik ini dapat menjadi solusi atas fenomena tingginya biaya pernikahan yang kerap menjadi beban ekonomi, khususnya bagi generasi muda. Dengan mengakui jasa, keterampilan, atau kontribusi non-material sebagai mahar yang sah, Islam sebenarnya sedang mengedepankan prinsip menghilangkan kesulitan dan membuka ruang inklusivitas bagi berbagai lapisan masyarakat untuk mengakses pernikahan secara terhormat. Lebih jauh, kebolehan menjadikan jasa sebagai mahar juga mencerminkan

---

<sup>78</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān*...jld. XIII, hlm. 272.

maqṣad *ḥifẓ al-‘ird* yaitu perlindungan kehormatan dan martabat manusia.

Pernikahan dalam Islam diposisikan sebagai sarana legal untuk menjaga kehormatan, mengatur hubungan seksual secara sah, dan membangun keluarga. Jika syariat mensyaratkan hanya harta benda tertentu sebagai mahar, maka banyak orang yang tidak mampu secara ekonomi akan tertunda bahkan terhalang dalam menjaga kehormatannya. Dengan membuka opsi jasa sebagai mahar, syariat sesungguhnya mengedepankan masalah yang lebih luas dengan memfasilitasi terbentuknya keluarga dan menghindarkan umat dari praktik yang bertentangan dengan syariat.

Konteks kekinian juga menuntut reinterpretasi tentang jasa dalam cakupan yang lebih luas. Jika pada masa Nabi Musa As jasa itu berupa menggembala, sementara pada masa Nabi Saw berupa pengajaran al-Qur’an, maka dalam era modern jasa dapat berupa komitmen pendidikan, keterampilan profesional, atau layanan sosial yang bernilai nyata. Misalnya, seseorang dapat menikah dengan mahar berupa komitmen membiayai pendidikan istri, memberikan pelatihan keterampilan, atau bahkan kontrak kerja sama yang bermanfaat bagi kehidupan rumah tangga. Dalam kerangka maqāṣid, hal ini mendukung *taḥqīq al-maṣlaḥah* (realisasi kemaslahatan) dan *tanmiyat al-usrah* (pengembangan keluarga) dengan cara yang relevan dengan kebutuhan zaman.

Adapun perbedaan pandangan mazhab klasik mengenai keabsahan mahar berupa jasa dapat dipahami sebagai bagian dari mekanisme ijtihad dalam menjaga keseimbangan antara sifat permanen akad nikah dan sifat sementara akad ijarah. Mazhab Mālikī yang cenderung ketat, mazhab Syāfi‘ī yang lebih longgar, dan mazhab Ḥanafī yang membedakan antara jasa pribadi dengan jasa aset, seluruhnya berangkat dari upaya menjaga maqṣad keadilan (*al-‘adālah*) dan menghindari ketidakjelasan (*gharar*). Pada titik ini, pendekatan maqāṣid membantu melihat perbedaan tersebut tidak semata-mata sebagai kontradiksi hukum, melainkan sebagai tawaran

metodologis untuk mengakomodasi berbagai konteks sosial dan kebutuhan zaman.

Perbedaan pandangan ulama mengenai keabsahan mahar berupa manfaat berakar pada konsep dasar tentang hakikat harta (*al-māl*) dalam perspektif fikih. Dalam kerangka syariah, mayoritas ulama mendefinisikan harta sebagai segala sesuatu yang dapat dimiliki dan dikuasai secara sah serta memberikan nilai kegunaan bagi pemiliknya. Namun, mazhab Hanafi memiliki pendekatan yang lebih restriktif. Menurut mereka, harta adalah sesuatu yang berwujud konkret, dapat dimiliki secara fisik, dan secara nyata memberikan manfaat. Oleh karena itu, manfaat yang bersifat abstrak—seperti jasa pribadi—tidak dikategorikan sebagai harta, sebab tidak dapat disentuh atau dimiliki secara langsung.

Sebaliknya, mayoritas ulama menempatkan manfaat dalam cakupan harta. Mereka berargumen bahwa nilai suatu harta pada hakikatnya terletak pada manfaat yang dikandungnya. Sebagai contoh, rumah tidak bernilai karena materialnya semata, melainkan karena fungsinya sebagai tempat tinggal; demikian pula kendaraan, tanah, atau barang lainnya yang dinilai melalui manfaatnya. Dengan demikian, menjadikan manfaat sebagai mahar dipandang sah, sebab ia memenuhi syarat esensial harta dalam perspektif syariah, yaitu kepemilikan yang sah dan kegunaan yang nyata.

Pendapat mereka yang membolehkan manfaat sebagai mahar memiliki dasar kuat dalam argumen mereka. Hal ini didukung oleh syariat terdahulu yang selaras dengan syariat kita, serta relevansi masalah ini di tengah mahalnnya mahar.<sup>79</sup> Biaya pernikahan yang melambung—dengan beban yang dipikul calon suami seperti mahar, tempat resepsi mewah, perjalanan, hadiah pernikahan, dan acara sambutan—mendorong sebagian orang yang lemah iman untuk menghindari pernikahan yang dihalalkan Allah dan menggantinya dengan sesuatu yang diharamkan-Nya. Mahar adalah simbol kesucian pernikahan, menunjukkan kehalalan seorang perempuan

---

<sup>79</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'an*...jld. V, hlm. 100.

bagi laki-laki berdasarkan firman Allah. Perbedaannya dari tindakan keji yang meminta imbalan untuk zina hanya terletak pada niat, dan niat adalah hal yang sangat besar—seperti disebutkan dalam hadis yang mengawali banyak kumpulan hadis utama.

Nabi pernah marah ketika ada laki-laki meminta bantuan dalam melunasi maharnya, seraya bersabda, “Kalian seakan memotong emas dan perak dari bukit.”<sup>80</sup> Aisyah juga meriwayatkan bahwa Nabi pernah bersabda: “Wanita yang paling berkah adalah yang paling ringan bebannya.” Jika besarnya mahar memang merupakan suatu kemuliaan di dunia atau bentuk ketakwaan di sisi Allah, tentu Nabi, para istri, dan putri-putri beliau, serta istri dan putri sahabat yang mulia lebih layak menerimanya. Namun, para sahabat tidak mengamalkan hal tersebut. Oleh karena itu, mahar sebaiknya bersifat fleksibel, bisa berupa harta atau manfaat, untuk memudahkan pernikahan, mencapai tujuan syariat, dan menghindari pemborosan atau kenaikan biaya berlebihan. Sebab, hal ini bisa menyebabkan para perempuan tetap tanpa pasangan dan laki-laki tanpa istri, bahkan mungkin menyebabkan kemerosotan moral dan kerusakan sosial.

Kisah pernikahan Nabi Musa As, yang merupakan pilihan Allah dan termasuk ulul azmi dari kalangan para rasul, yang diulang di berbagai tempat dan surah, bukanlah sekadar hiburan atau pelajaran biasa, melainkan penuh dengan hikmah, hukum, dan panduan hidup yang harus dipelajari dan diajarkan.<sup>81</sup>

Dengan demikian, melalui pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, dapat ditegaskan bahwa legitimasi mahar berupa jasa bukan hanya sesuai dengan prinsip-prinsip syariat, tetapi juga memiliki relevansi

---

<sup>80</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān...* jld. V, hlm. 101.

<sup>81</sup> Al-Bassam, *Taysīr al-'Allām Syarḥ 'Umdat al-Aḥkām* (Kairo: Maktabat al-Tabi'in, 1426 H/2006M), hlm. 591. Yusuf Sartut, *al-Maqashid al-Syar'iyyah li Al-Qaṣaṣ al-Qur'ani wa Atsaruha al-Fiqhi*, hlm 321-322. Abdullah al-Darwisyh, *al-Syarai' al-Sabiqah wa Mada Hujjiyyatiha fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, hlm. 427. Iman, *Al-Qaṣaṣ al-Qur'ani wa Atsaruha fi Istibati al-Ahkam...* hlm 112.

yang kuat dalam menjawab tantangan kontemporer. Ayat ini, disertai perbedaan pendapat ulama, justru memperlihatkan betapa hukum Islam bersifat dinamis, responsif, dan berorientasi pada kemaslahatan manusia. Ia tidak kaku membatasi bentuk mahar pada sesuatu yang material, tetapi memberi ruang luas bagi pengakuan terhadap manfaat jasa, sepanjang ia jelas, disepakati kedua belah pihak, dan membawa maslahat bagi kelangsungan rumah tangga.<sup>82</sup>

## **b. Keabsahan Manfaat Orang Merdeka dan Budak sebagai Mahar**

Perdebatan ulama mengenai keabsahan manfaat sebagai mahar kembali menyinggung soal status kepemilikan. Imam Abū Ḥanīfah berpandangan bahwa manfaat dari orang merdeka tidak sah dijadikan mahar, sementara manfaat budak dibolehkan. Alasannya, menurut Abū Ḥanīfah, orang merdeka bukanlah objek kepemilikan sehingga tidak mungkin manfaat yang bersumber dari dirinya

---

<sup>82</sup> Sewa-menyewa dengan imbalan yang tidak jelas (*ma'lum*) tidak diperbolehkan. Sebab, kelahiran anak kambing tidak dapat dipastikan. Memang, ada sebagian negeri yang subur di mana kelahiran kambing dapat dipastikan secara umum, juga jumlah anaknya serta keselamatan anak-anak kambing tersebut, seperti di negeri Mesir dan lainnya. Namun, hal itu tetap tidak diperbolehkan dalam syariat kita, karena Nabi Saw melarang praktik *gharar* (ketidakjelasan), serta melarang *al-muḍāmin* dan *al-mulāqih*. Adapun *al-muḍāmin* adalah janin yang berada di dalam perut induk betina, sedangkan *al-mulāqih* adalah sperma yang ada dalam sulbi (tulang punggung) pejantan. Adapun Rāshid ibn Ma'mar membolehkan akad sewa-menyewa dengan imbalan sepertiga atau seperempat dari hasil kambing. Dan Ibn Sīrīn serta 'Atā' berpendapat bahwa boleh menenun kain dengan imbalan sebagian dari hasil tenunan itu, dan pendapat ini juga dipegang oleh Imām Aḥmad. Sewa-menyewa dengan imbalan yang tidak jelas (*ma'lum*) tidak diperbolehkan. Sebab, kelahiran anak kambing tidak dapat dipastikan. Memang, ada sebagian negeri yang subur di mana kelahiran kambing dapat dipastikan secara umum, juga jumlah anaknya serta keselamatan anak-anak kambing tersebut, seperti di negeri Mesir dan lainnya. Namun, hal itu tetap tidak diperbolehkan dalam syariat kita, karena Nabi Saw melarang praktik *gharar* (ketidakjelasan), serta melarang *al-muḍāmin* dan *al-mulāqih*. Adapun *al-muḍāmin* adalah janin yang berada di dalam perut induk betina, sedangkan *al-mulāqih* adalah sperma yang ada dalam sulbi (tulang punggung) pejantan. Lihat: al-Qurṭhubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān...* jld. XIII, hlm. 278.

diperlakukan sebagai harta. Hal ini berbeda dengan budak yang seluruh keberadaannya berada dalam lingkup kepemilikan, sehingga manfaat yang diberikan pun dapat diposisikan sebagai harta.

Berbeda dengan itu, mazhab Imam al-Syāfi'ī berpendapat lebih longgar. Menurutnya manfaat baik dari orang merdeka maupun dari budak dapat dijadikan mahar.<sup>83</sup> Argumen ini didasarkan pada pemahaman bahwa manfaat, selama bisa dinilai dengan harta dan menjadi objek transaksi (*ma'qūd 'alayh*), maka sah pula dijadikan sebagai mahar.

Dalam proses tarjīh, pandangan mayoritas ulama lebih kuat, yakni bahwa manfaat orang merdeka pun dapat diposisikan sebagai harta. Buktinya, manfaat dapat ditukar dengan kompensasi harta dalam berbagai transaksi sah, seperti akad ijarah (sewa-menyewa) atau *ju'ālah* (upah kerja berdasarkan hasil). Jika manfaat orang merdeka tidak dianggap harta, maka kompensasi yang diterimanya akan masuk kategori memakan harta orang lain secara batil tanpa imbalan yang sah. Oleh karena itu, secara syar'i, manfaat orang merdeka dan manfaat budak keduanya sah dijadikan mahar, sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an dan hadis.

Jika ditinjau dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, perdebatan ini pada hakikatnya terkait dengan prinsip *hifz al-māl* (perlindungan harta) dan *tahqīq al-'adālah* (perwujudan keadilan). Dengan mengakui manfaat sebagai bentuk harta, syariat memberi ruang fleksibilitas dalam akad pernikahan, sehingga pernikahan tidak terbebani oleh kewajiban mahar berupa harta material semata. Hal ini sejalan dengan *maqāṣid* pernikahan yang bertujuan memudahkan dan menghilangkan kesulitan

Dalam konteks kekinian, gagasan ini memiliki relevansi yang sangat signifikan. Di era modern, banyak bentuk manfaat yang bernilai tinggi dan sah dijadikan kompensasi, seperti keahlian

---

<sup>83</sup> Al-Kiyā al-Harrāsī al-Syāfi'ī, *Ahkām al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405 H), jld. IV, hlm. 335.

profesional, jasa intelektual, keterampilan teknis, hingga kemampuan mengajar. Menjadikan manfaat ini sebagai mahar selaras dengan maqāsid syariah, karena dapat a. Mewujudkan kemaslahatan. Pernikahan dapat dilaksanakan dengan lebih mudah tanpa terhambat ketidakmampuan finansial. b. Menghindari kesulitan (*raf' al-ḥaraj*) Pasangan yang tidak memiliki harta materi tetap dapat membangun rumah tangga dengan mahar berupa manfaat. c. Menjamin keadilan ('*adālah*). Dengan memperluas cakupan mahar, syariat menegaskan bahwa keadilan tidak hanya berbasis pada harta material, tetapi juga pada kontribusi dan keahlian manusia. Dengan demikian, pendekatan *maqāsid al-syarī'ah* memperlihatkan bahwa memperbolehkan manfaat orang merdeka sebagai mahar bukan hanya konsisten dengan teks Al-Qur'an dan hadis, tetapi juga menjawab kebutuhan zaman modern yang menekankan nilai keterampilan, pengetahuan, dan jasa sebagai sumber daya utama dalam kehidupan.

### 3.3.5. Hukum Saksi Nikah

Dalam penggalan ayat وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ (Allah menjadi saksi atas apa yang kita ucapkan) membicarakan terkait saksi dalam akad pernikahan, dapat ditarik *istinbāt* bahwa kehadiran saksi dalam akad nikah merupakan prinsip penting dalam menjaga keabsahan dan legitimasi pernikahan. Meskipun praktik pernikahan dalam kisah Nabi Musa As dengan putri Nabi Syu'aib As tidak menampilkan saksi manusia secara eksplisit, Al-Qur'an menegaskan keberadaan Allah sebagai saksi transendental atas akad tersebut (QS. Al-Qaṣaṣ : 28). Hal ini membuka ruang ijtihad ulama mengenai urgensi saksi manusia dalam pernikahan.

Sahabat Abu Hurairah meriwayatkan bahwa Rasulullah Saw pernah menceritakan kisah seorang laki-laki dari Bani Israil yang meminjam seribu dinar kepada orang lain dari kaumnya. Sebelum menerima pinjaman, pemberi utang meminta adanya saksi. Namun, peminjam menjawab: "Cukuplah Allah sebagai saksi." Pemberi

utang lalu meminta penjamin, dan peminjam kembali menjawab: “Cukuplah Allah sebagai penjamin.” Mendengar itu, pemberi utang pun setuju dan memberikan pinjaman seribu dinar dengan batas waktu tertentu.

Beberapa waktu kemudian, peminjam pergi menunaikan suatu urusan dengan menyeberangi laut. Saat jatuh tempo, ia tidak menemukan kapal untuk kembali dan melunasi utangnya. Karena khawatir melalaikan kewajiban, ia mengambil sepotong kayu, melubanginya, lalu memasukkan seribu dinar beserta sepucuk surat yang ditujukan kepada pemilik harta. Kayu itu kemudian ia lemparkan ke laut dengan penuh tawakal, berharap Allah menyampaikan amanah tersebut kepada yang berhak.

Sementara itu, pemberi utang menanti kedatangan kapal yang membawa kembali uang pinjamannya. Tiba-tiba ia menemukan sepotong kayu di tepi laut. Ia mengambilnya untuk dijadikan kayu bakar. Namun, ketika kayu itu dibelah, ternyata di dalamnya terdapat seribu dinar beserta surat dari peminjam.

Tidak lama setelah itu, peminjam datang membawa seribu dinar lainnya dan berkata: “Demi Allah, saya berusaha keras mencari kapal agar bisa segera mengembalikan uang Anda, tetapi saya tidak mendapatkannya sebelum kapal yang membawa saya pulang.” Pemberi utang kemudian bertanya: “Apakah engkau mengirim sesuatu kepadaku?” Ia menjawab: “Ya, saya mengirimkannya, namun saya tiba lebih dahulu dengan kapal ini.” Pemberi utang pun berkata: “Allah telah menyampaikan apa yang engkau titipkan kepadaku.” Maka, peminjam pun kembali dengan seribu dinarnya, sementara utangnya dianggap lunas.<sup>84</sup>

Riwayat ini menekankan pelajaran penting terkait posisi saksi dalam akad. Dalam kisah itu, ketika pemberi pinjaman meminta saksi, peminjam menjawab: “Cukuplah Allah sebagai saksi.” Ketika diminta penjamin, ia kembali berkata: “Cukuplah Allah sebagai penjamin.” Meskipun secara transendental akad itu

---

<sup>84</sup> Abū Bakr bin al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*...jld. III, hlm. 509.

sah dengan menjadikan Allah sebagai saksi, syariat Islam kemudian menetapkan standar hukum positif yang lebih ketat dengan menghadirkan saksi manusia dalam akad-akad penting, termasuk akad nikah.

Dari sini tampak adanya perbedaan antara kesaksian *ilahiah* (Allah sebagai saksi mutlak atas setiap perbuatan manusia) dan kesaksian *insaniah* (kehadiran manusia sebagai saksi sosial dan hukum). Dalam hutang-piutang, Allah benar-benar menyampaikan amanah melalui perantara kayu yang berisi uang, sehingga akad tetap terselamatkan. Namun, syariat Islam yang dibawa Rasulullah Saw menekankan fungsi saksi manusia untuk menjamin kejelasan hak dan kewajiban, serta mencegah terjadinya pengingkaran atau sengketa.

Hal ini sejalan dengan akad pernikahan. Dalam kisah Nabi Musa As yang menikahi putri Nabi Syu'aib As, Al-Qur'an hanya menampilkan Allah sebagai saksi transendental atas akad nikah itu (QS. Al-Qaṣaṣ :28). Akan tetapi, dalam perkembangan hukum Islam, para fuqaha menetapkan bahwa saksi manusia menjadi bagian integral dalam akad nikah.

Jika ditinjau dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, maka kehadiran saksi dalam akad nikah merepresentasikan perlindungan terhadap lima tujuan pokok syariat. Pertama, *ḥifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan), karena saksi mencegah penyangkalan nasab oleh pihak suami dan memastikan legitimasi anak. Kedua, *ḥifẓ al-'ird* (perlindungan kehormatan), sebab kesaksian menutup peluang tuduhan zina dan memastikan bahwa hubungan suami istri berlangsung dalam koridor syar'i. Ketiga, *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan agama), karena institusi pernikahan ditampakkan secara sah dan terhindar dari keserupaan dengan praktik pelacuran. Keempat, *ḥifẓ al-māl* (perlindungan harta), sebab keberadaan saksi memudahkan pembuktian hak-hak finansial dalam akad pernikahan, seperti mahar dan nafkah. Kelima, *ḥifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa), karena

pernikahan yang diakui secara sosial dan hukum mengurangi konflik sosial yang berpotensi mengancam keselamatan jiwa.

Dalam konteks kekinian, *istinbāt* ini menegaskan bahwa saksi nikah bukan hanya aspek formal-prosedural, melainkan memiliki dimensi sosial yang signifikan. Keberadaan saksi dan pengumuman pernikahan berfungsi sebagai instrumen perlindungan hukum bagi perempuan dan anak, mencegah praktik pernikahan sirri yang rawan penelantaran, serta menjamin keteraturan sosial dalam institusi keluarga. Di tengah tantangan modern seperti maraknya pernikahan tanpa pencatatan resmi, praktik nikah kontrak, dan fenomena kohabitasi, penguatan konsep saksi nikah dengan *maqāṣid al-syarī'ah* menegaskan urgensi transparansi dan akuntabilitas dalam pernikahan.

Dengan demikian, *istinbāt* dari ayat-ayat ahwāl syakhṣiyyah dalam kisah Nabi Musa As menunjukkan bahwa syariat menghendaki akad pernikahan menjadi akad yang jelas, sah, dan diakui secara sosial maupun hukum, di mana saksi dan pengumuman berfungsi sebagai mekanisme perlindungan maslahat umat.

#### a. Pandangan Ulama terkait Saksi Nikah

Empat mazhab<sup>85</sup> sepakat bahwa kesaksian adalah syarat dalam keabsahan pernikahan, sehingga pernikahan tidak sah tanpa kesaksian dua orang selain wali, karena sabda Nabi Muhammad Saw yang diriwayatkan oleh siti Aisyah:

لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل<sup>86</sup> معة الرانري  
“Tidak ada nikah kecuali dengan wali dan dua saksi yang adil.”

---

<sup>85</sup> Ini adalah pendapat yang dipegang dalam mazhab Maliki, berbeda dengan apa yang disebutkan dalam beberapa buku lama dan baru bahwa kesaksian tidak disyaratkan menurut Malik, melainkan cukup dengan pengumuman, bahkan dengan rebana. Ini adalah pendapat yang masyhur dari Ahmad bahwa pernikahan tidak sah kecuali dengan dua saksi.

<sup>86</sup> Diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dan Ibnu Hibban dalam kitab Shahihnya.

Imam Tirmidzi meriwayatkan dari Ibn Abbas sabda Nabi SAW:

البغايا: اللاتي يَنكحن أنفسهن بغير بينة<sup>87</sup>

“Para pelacur adalah mereka yang menikahkan diri mereka sendiri tanpa bukti.”

Sebaliknya, mazhab Mālikī menilai bahwa substansi pernikahan terletak pada kesepakatan pihak-pihak yang berakad, sehingga syarat utama adalah adanya pengumuman resmi (*i' lān*) kepada publik, sementara keberadaan saksi tidak mutlak. Dalam kerangka ini, publikasi pernikahan menjadi pilar penting yang membedakannya secara tegas dari hubungan terlarang (*sifāh*), dengan salah satu bentuk simboliknya adalah tradisi penggunaan *duff* sebagai tanda kebahagiaan dan keterbukaan informasi kepada masyarakat.<sup>88</sup>

Kesaksian dalam pernikahan berfungsi sebagai instrumen hukum dan sosial yang menjamin terpeliharanya hak-hak istri dan anak. Kehadiran saksi memastikan agar suami tidak dapat mengingkari ikatan perkawinan, sehingga status nasab anak tetap terjaga dengan jelas. Selain itu, saksi juga berperan menghapus potensi tuduhan atau syubhat yang dapat diarahkan kepada kedua mempelai, sekaligus menegaskan pentingnya akad nikah sebagai institusi yang sah dan mulia dalam syariat Islam.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Tidak ada yang meriwayatkannya secara *marfu'* kecuali 'Abdul A'la, dan dia adalah seorang yang tepercaya. Lihat: Al-Syawkānī al-Yamañī, *Nayl al-Awṭār min Asrār Muntaqā al-Akḥbār*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1413 H/1993 M), jld. VI, hlm. 125.

<sup>88</sup> Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuḥaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*...jld. II, hlm. 92.

<sup>89</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*...jld. IX, hlm. 6559.

## b. Waktu Kesaksian

Mayoritas fuqaha selain mazhab Maliki berpendapat bahwa kehadiran saksi merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari pelaksanaan akad nikah. Saksi harus hadir secara langsung saat ijab dan kabul diucapkan, agar akad itu sah dan tidak menyisakan ruang pengingkaran. Jika akad dilakukan tanpa kehadiran saksi, maka akad tersebut dianggap batal berdasarkan sabda Nabi Saw: "Tidak ada nikah kecuali dengan wali dan dua saksi yang adil." Hadis ini secara tekstual menegaskan pentingnya kehadiran saksi pada saat pelaksanaan akad, sehingga fungsi kesaksian sebagai penguat legalitas perkawinan dapat terwujud. Dalam perspektif Hanafiyah, kesaksian bahkan dipandang sebagai syarat rukun, yakni bagian dari unsur pokok akad nikah itu sendiri.

Adapun mazhab Maliki memiliki pandangan yang berbeda. Menurut mereka, kesaksian bukan merupakan syarat yang harus hadir tepat pada saat akad, melainkan syarat sah perkawinan secara umum. Dengan demikian, kesaksian dapat dilakukan setelah akad, asalkan masih sebelum terjadinya hubungan suami istri. Jika akad dilangsungkan tanpa saksi dan kemudian pasangan berhubungan, maka perbuatan itu dianggap maksiat dan akadnya wajib dibatalkan. Sehingga, dalam pandangan Maliki, fungsi kesaksian lebih diarahkan pada legitimasi hubungan suami istri, bukan semata pada keabsahan ucapan akad. Inilah titik perbedaan mendasar antara mazhab Maliki dan jumhur fuqaha.<sup>90</sup>

Jika dianalisis dalam kerangka maqasid al-syariah, perbedaan pandangan ini sesungguhnya berpusat pada tujuan menjaga lima pokok utama (*al-daruriyyat al-khams*). Pertama, kesaksian memastikan terjaganya nasab (*hifz al-nasl*) agar anak yang lahir jelas statusnya dan tidak menimbulkan sengketa. Kedua, ia melindungi kehormatan (*hifz al-'ird*) pasangan dari tuduhan zina atau hubungan yang tidak sah. Ketiga, ia turut menjamin hak-hak

---

<sup>90</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...* jld. IX, hlm. 6561.

finansial (*hifz al-mal*) seperti mahar, nafkah, dan warisan, yang mudah dipastikan dengan adanya saksi. Keempat, kesaksian menjaga agama (*hifz al-din*) dengan menempatkan pernikahan dalam kerangka syar'ī, bukan sekadar hubungan privat. Kelima, ia menjaga jiwa (*hifz al-nafs*) dengan mencegah konflik sosial dan kekerasan akibat pernikahan sirri.

Dalam konteks kekinian, fungsi kesaksian semakin relevan dengan adanya tantangan modern seperti meningkatnya praktik nikah sirri, pernikahan online, serta problem legalitas di hadapan negara. Kesaksian dalam akad nikah tidak lagi dipahami sekadar sebagai syarat formil, melainkan juga sebagai mekanisme perlindungan hukum dan sosial bagi perempuan dan anak. Bahkan, dalam ranah negara-bangsa modern, kesaksian diperluas ke arah pencatatan resmi, yang pada hakikatnya berfungsi sama: menjaga keabsahan akad, menjamin hak-hak pihak terkait, dan mencegah mudarat sosial. Dengan demikian, maqasid al-syariah dari kesaksian dalam nikah tidak hanya berlaku dalam ranah fiqh klasik, tetapi juga menemukan relevansi nyata dalam tata hukum perkawinan kontemporer.

### **c. Hikmah dari Kesaksian Nikah**

Hikmah disyariatkannya kesaksian dalam pernikahan adalah sebagai penegasan bahwa pernikahan merupakan ikatan yang sakral dan serius, bukan sekadar kontrak sosial biasa. Kehadiran saksi berfungsi untuk menampakkan pernikahan di hadapan masyarakat, sehingga terhindar dari kecurigaan, fitnah, maupun tuduhan yang dapat mencoreng kehormatan pasangan. Dengan adanya saksi, perbedaan antara hubungan yang halal dan yang haram menjadi jelas; sebab sesuatu yang halal cenderung diumumkan, sementara yang haram umumnya dilakukan secara sembunyi-sembunyi. Selain itu, kesaksian juga menjadi instrumen penguat keabsahan akad, sekaligus sarana pencegahan bila suatu saat diperlukan pembuktian hukum.

Syariat Islam bahkan mendorong agar pernikahan tidak hanya disaksikan, tetapi juga diumumkan secara lebih luas melalui walimah. Hal ini ditegaskan dalam sabda Nabi Muhammad SAW yang menganjurkan: “Umumkanlah pernikahan,” serta mendorong pelaksanaannya di masjid, diiringi dengan rebana, dan walimah meskipun sederhana. Tujuan dari pengumuman ini adalah agar pernikahan benar-benar tampak di ruang publik dan diakui oleh masyarakat.<sup>91</sup>

Dalam konteks modern, pesan ini semakin relevan mengingat maraknya praktik pernikahan sirri, pergaulan bebas, dan meningkatnya angka perzinahan yang sering dibungkus dengan alasan kebebasan pribadi. Kesaksian dan pengumuman pernikahan berfungsi sebagai benteng moral sekaligus perlindungan sosial bagi individu dan masyarakat. Secara sosiologis, publikasi pernikahan menjadi media validasi yang menghalalkan hubungan antara laki-laki dan perempuan, sehingga terhindar dari stigma maupun pelanggaran norma. Dari sisi hukum, kesaksian dan pencatatan resmi juga memberikan perlindungan terhadap hak-hak istri, anak, dan keturunan, agar tidak terabaikan di kemudian hari.

#### **d. Syarat-Syarat Saksi Nikah**

Harus ada beberapa sifat tertentu yang dimiliki oleh para saksi. Pertama, mereka harus memenuhi syarat untuk memberikan kesaksian yaitu dengan mencapai usia baligh dan berakal. Kedua, kehadiran mereka harus memberikan makna pengumuman. Ketiga,

---

<sup>91</sup> Hadits pertama diriwayatkan oleh Ahmad dan dinyatakan sahih oleh Al-Hakim dari 'Amir bin 'Abdullah bin Az-Zubair, hadits kedua diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Al-Baihaqi dari 'Aisyah, namun dalam rantai periwayatnya terdapat perawi yang lemah, dan hadits ketiga juga diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dari siti Aisyah, dan dia mengatakan bahwa hadits tersebut hasan gharib. Al-Shan'ani berkata: Hadits-hadits tentang pengumuman pernikahan cukup banyak meskipun masing-masingnya memiliki kelemahan, tetapi hadits-hadits tersebut saling mendukung satu sama lain. Muḥammad bin Ismā'īl al-Amīr al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām* (Dār al-Ḥadīth, t.t.), jld. III, hlm. 116.

mereka harus layak untuk menghormati pernikahan dengan kehadiran mereka.

Adapun kualifikasinya disepakati bahwa saksi dalam pernikahan harus memiliki kualifikasi penuh, mendengar ucapan para pihak yang menikah, dan memahami maksud dari mereka. Syarat-syarat saksi adalah sebagai berikut:

- 1) Akal: Kesaksian orang gila tidak sah dalam akad nikah, karena tidak tercapai tujuan dari kesaksian yaitu pengumuman dan pembuktian pernikahan di masa depan jika terjadi penolakan dan pengingkaran.
- 2) Baligh: Kesaksian anak-anak tidak sah meskipun sudah mumayyiz, karena kehadiran anak-anak tidak memenuhi syarat pengumuman dan penghormatan, serta tidak sesuai dengan keseriusan pernikahan.

Kedua syarat ini disepakati oleh para ulama, dan dapat digabungkan menjadi satu syarat yaitu kedua saksi harus mukallaf. Mereka berbeda pendapat dalam syarat-syarat lain tergantung pada tujuan dari kesaksian tersebut, apakah hanya untuk pengumuman seperti yang dikatakan oleh Hanafiyah, atau untuk menjaga akad dari penolakan dan pengingkaran seperti yang dikatakan oleh Syafi'iyah.

- 3) Jumlah Saksi: Syarat ini disepakati oleh para ulama, bahwa pernikahan tidak sah dengan satu saksi saja, berdasarkan hadits sebelumnya: "Tidak ada nikah kecuali dengan wali dan dua saksi yang adil." Ulama Hanafiyah menyebutkan<sup>92</sup>: Jika seseorang memerintahkan seorang pria untuk menikahkan putrinya yang masih kecil, dan pria tersebut menikahkannya dengan kehadiran ayahnya serta satu saksi lainnya, maka pernikahan tersebut sah; karena ayahnya dianggap langsung terlibat dalam akad karena berada di satu majelis, dan wakilnya menjadi utusan dan penerjemah, sehingga ayahnya tetap menjadi saksi. Jika ayahnya

---

<sup>92</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...* jld. IX, hlm. 6563.

tidak hadir, maka pernikahan tidak sah; karena majelisnya berbeda, sehingga ayahnya tidak bisa dianggap langsung terlibat. Jika ayah menikahkan putrinya yang sudah baligh dengan kehadiran satu saksi: jika putrinya hadir, maka pernikahan sah, tetapi jika putrinya tidak hadir, pernikahan tidak sah.

- 4) Laki-laki: Ini adalah syarat menurut mayoritas ulama selain Hanafiyah, bahwa kedua saksi harus laki-laki. Pernikahan tidak sah dengan saksi perempuan saja atau dengan satu laki-laki dan dua perempuan, karena pentingnya pernikahan. Berbeda dengan kesaksian dalam hal keuangan dan transaksi finansial, Az-Zuhri berkata: "Telah menjadi sunnah bahwa kesaksian perempuan tidak diterima dalam hukuman hudud, pernikahan, dan perceraian."<sup>93</sup> Selain itu, pernikahan bukanlah kontrak yang berhubungan dengan uang, dan biasanya disaksikan oleh laki-laki dalam kebanyakan keadaan, sehingga tidak dapat dibuktikan dengan kesaksian perempuan seperti halnya hukuman hudud. Hanafiyah berpendapat: Kesaksian satu laki-laki dan dua perempuan diterima dalam pernikahan, seperti kesaksian dalam hal keuangan; karena perempuan memiliki kapasitas untuk memberikan kesaksian. Kesaksiannya tidak diterima dalam hudud dan qisas karena adanya keraguan yang disebabkan oleh kemungkinan lupa, kurang perhatian, dan kurangnya ketelitian, sementara hudud harus dihindari dengan adanya keraguan.<sup>94</sup>
- 5) Kebebasan: Ini adalah pandangan mayoritas ulama selain Mazhab Hambali, bahwa kedua saksi harus merdeka. Pernikahan tidak sah dengan kesaksian budak karena kepentingan serius dalam pernikahan, dan karena seorang budak tidak memiliki wali atas dirinya sendiri, dan tidak dapat memberikan kesaksian karena tidak memiliki wali, maka ia juga tidak bisa menjadi wali bagi orang lain. Kesaksian itu sendiri adalah bentuk dari wali. Hambali

---

<sup>93</sup> Diriwayatkan oleh Abu Ubaid dalam Al-Amwal. Yang dimaksud dengan sunnah: Sunnah Nabi Muhammad Saw.

<sup>94</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...* jld. IX, hlm. 6563.

mengatakan: Pernikahan sah dengan kesaksian budak, karena kesaksian budak diterima di semua hal, dan tidak ada bukti dari penolakan dalam buku, sunnah, atau konsensus. Anas bin Malik mengatakan: "Aku tidak pernah mengetahui seseorang yang menolak kesaksian budak, dan Allah menerima kesaksian mereka di antara umat pada hari kiamat, maka mengapa tidak diterima di dunia ini? Dan kesaksian mereka diterima dalam hadis Nabi jika mereka adalah orang yang adil dan dipercaya, maka mengapa tidak diterima dalam hal lainnya? Dasar dari penerimaan kesaksian adalah kepercayaan pada informasi yang disampaikan oleh saksi, jadi jika seorang budak adalah orang yang adil dan dipercaya, kesaksian mereka akan diterima.

- 6) Keadilan meskipun tampak: Ini berarti integritas dan mengikuti ajaran agama, bahkan jika secara terlihat orang tersebut mempertahankan kesucian dari dosa besar dan perilaku menyimpang. Ini adalah syarat yang dipegang oleh mayoritas dalam dua narasi yang paling kuat menurut Ahmad, dan dalam hadis yang sahih menurut madzhab Syafi'i. Oleh karena itu, pernikahan tidak sah dengan kesaksian dari seseorang yang fasik, seperti yang dijelaskan dalam hadis sebelumnya: "Tidak ada pernikahan kecuali dengan wali dan dua saksi yang adil." Karena kesaksian adalah bentuk penghormatan terhadap pernikahan dan menunjukkan kepentingannya, seorang fasik tidak layak dihormati dengan mengikutsertakan kesaksian dalam pernikahan. Pendapat ini adalah yang paling kuat.

Madzhab Hanafi berpendapat bahwa keadilan bukanlah syarat yang harus ada dalam kesaksian. Oleh karena itu, pernikahan dapat diakui dengan kesaksian dari orang yang bukan adil, termasuk dari para fasik. Mereka berargumen bahwa kesaksian dari fasik diterima dalam situasi di mana kesaksian diterima, karena ini adalah tanggung jawab yang dapat ditanggung, dan mereka adalah orang yang bisa memberi kesaksian. Ini juga

menjadi pandangan dari Syiah. Pemahaman dalam fikih Imamiyah juga bahwa saksi bukanlah syarat sahnya pernikahan, tetapi direkomendasikan untuk melakukannya.<sup>95</sup>

- 7) Islam: Syarat menurut kesepakatan adalah bahwa dua saksi harus Muslim dengan keyakinan. Tidak cukup jika mereka hanya menjadi Muslim secara tersembunyi. Mazhab Hanafi cukup dengan syarat ini jika istri adalah seorang Muslimah. Jika seorang Muslim menikahi seorang dzimmi (non-Muslim yang hidup di bawah perlindungan Islam) dengan saksi-saksi dzimmi lainnya, pernikahan itu dianggap sah menurut mereka karena kesaksian dari Ahl al-Kitab (Yahudi atau Nasrani) diterima dalam kasus ini. Namun, di luar mazhab Hanafi, kesaksian dari Ahl al-Kitab tidak diterima jika salah satu dari kedua pasangan adalah seorang Muslim, karena penting untuk mengetahui pernikahan ini di antara umat Islam.
- 8) Penglihatan: Syarat menurut mazhab Syafi'i adalah bahwa saksi harus memiliki penglihatan yang memadai untuk membedakan antara pihak yang bersaksi dan pihak yang disaksikan. Oleh karena itu, kesaksian dari saksi yang buta tidak diterima menurut Mazhab Syafi'i karena mereka tidak dapat melakukan identifikasi dengan memandangi, sebagaimana halnya mereka dapat melakukan identifikasi dengan mendengar. Namun, mayoritas ulama dari mazhab-mazhab lain tidak menganggap kebutuhan untuk memiliki penglihatan sebagai syarat mutlak untuk menjadi saksi. Oleh karena itu, kesaksian dari saksi yang buta diterima jika mereka dapat mendengar perkataan kedua pihak yang menikah dan dapat membedakan suara mereka dengan cara yang tidak diragukan lagi.

---

<sup>95</sup> Pendapat yang disebutkan menyatakan bahwa menurut beberapa ulama, tidak diwajibkan kehadiran dua orang saksi atau wali jika wanita yang menikah sudah dewasa dan berakal. Namun, sunnah untuk memiliki saksi, mengumumkan, dan menampakkan pernikahan secara terbuka dalam pernikahan yang sah secara syariat. Lihat: *al-Mukhtasar al-Nafi'* ...hlm 194.

9) Mendengar Klarifikasi dari Pihak yang Menikah: Syarat menurut mayoritas fuqaha adalah bahwa saksi harus mendengar perkataan yang jelas dari kedua pihak yang menikah dan memahami maksud dari perkataan tersebut. Oleh karena itu, kesaksian dari saksi yang tertidur atau tuli tidak diterima karena mereka tidak dapat memenuhi tujuan dari kesaksian dengan keadaan seperti itu.<sup>96</sup>

Tidak sah bila saksi yang sedang mabuk yang tidak sadar akan apa yang didengarnya dan tidak mengingatnya setelah sadar. Demikian juga tidak sah dari saksi non-Arab dalam akad yang menggunakan bahasa Arab jika dia tidak mengerti bahasa Arab; karena tujuan dari kesaksian adalah pemahaman ucapan para pihak yang terlibat, serta pengucapan kesaksian saat diperlukan dan perbedaan pendapat. Ini adalah pendapat yang dominan di kalangan madzhab Hanafi.

Tidak sah juga pernikahan dengan kesaksian atas nama Allah dan Rasul-Nya; bahkan dikatakan bahwa hal itu dapat mengakibatkan kekufuran, karena mengandaikan bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengetahui yang ghaib.

Selain itu, tidak diwajibkan bagi saksi-saksi untuk menjadi dari mereka yang kesaksian mereka tidak dapat ditolak dalam persidangan, sehingga perkawinan sah dengan kesaksian anak-anak dari pasangan tersebut atau dari salah satu dari mereka, kecuali menurut mazhab Hanbali tidak sah, dan dengan kesaksian musuh mereka; karena anak dan musuh adalah orang-orang yang memenuhi syarat untuk memberikan kesaksian. Pernikahan juga sah dengan kesaksian kerabat dan pamannya jika wali berada di luar mazhab Hanafi, karena wali menurut mayoritas syarat sama dengan saksi dan saksi bukan wali.

Madzhab Hanafi menetapkan aturan siapa yang kesaksian mereka dapat diterima untuk perkawinan dan siapa yang tidak, dengan

---

<sup>96</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...* jld. IX, hlm. 6565.

mengatakan bahwa setiap orang yang layak menjadi wali dalam perkawinan dengan wali untuk dirinya sendiri<sup>97</sup> berhak menjadi saksi dalam hal ini. Dan seperti kesaksian diwajibkan untuk sahnya perkawinan, mayoritas selain mazhab Hanafi juga menganggap disukai untuk memastikan kesediaan wanita terhadap perkawinan, dengan mengatakan: "Dia setuju" atau "Dia menyetujuinya", di mana persetujuannya dianggap sebagai bukti bahwa dia tidak dipaksa, sebagai langkah pencegahan untuk menghindari penolakan olehnya. Sebagaimana saksi disyaratkan demi sahnya akad nikah, menurut jumhur ulama selain Hanafiah dianiurkan juga adanya keridhaan si perempuan yang akan dinikahi, dengan berkata, 'Aku ridha atau aku mengizinkan akad nikah.' Keridhaannya tersebut timbul bukan hasil paksaan. Hal itu dilakukan untukberhati-hati agar ia tidak mengingkari.<sup>98</sup>

### **3.4. Kontekstualisasi Kisah Nabi Musa As dalam Penemuan Hukum *Aḥwāl syakhṣiyyah***

Perbincangan mengenai kontekstualisasi kisah-kisah Al-Qur'an, khususnya kisah Nabi Musa As, memiliki relevansi besar dalam membangun konstruksi hukum Islam kontemporer. Hal ini karena Al-Qur'an tidak hanya menyajikan kisah dalam bentuk narasi historis, tetapi juga memuat prinsip-prinsip normatif yang dapat dijadikan landasan pengembangan hukum. Dalam perspektif usul fikih, kisah para nabi sering kali mengandung dimensi syar'i yang bersifat universal, sehingga dapat dijadikan rujukan bagi umat Islam sepanjang tidak bertentangan dengan ketentuan syariat Nabi Muhammad Saw. Dengan demikian, kisah Musa di Madyan yang

---

<sup>97</sup> Batasan ini untuk mengeluarkan budak *mukatab* dari katgaori ini. Sekalipun ia dapat menikahkan budaknya, akan tetapi bukan dengan hak perwalian dirinya sendiri, akan tetapi dengan hak yang diambil dari tuannya. Ibnu Abidin berkata, "Ini mengharuskan tidak terlaksananya akad nikah dengan orang yang berada dalam hak wali orang lain. Saya belum melihatnya."

<sup>98</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...* jld. IX, hlm. 6567.

berkaitan dengan mahar berupa manfaat merupakan contoh nyata bagaimana teks Al-Qur'an dapat dihidupkan kembali dalam menghadapi tantangan sosial di era modern.

Lebih jauh, kontekstualisasi kisah ini menyingkap hakikat hukum Islam sebagai sistem yang tidak kaku, tetapi dinamis dan adaptif. Hukum Islam tidak hanya berfungsi sebagai regulasi normatif, melainkan juga sebagai instrumen sosial yang menjaga keseimbangan antara kebutuhan spiritual dan realitas kehidupan manusia. Dalam hal mahar, misalnya, kisah Nabi Musa menunjukkan bahwa pemberian tidak harus selalu berbentuk materi, melainkan dapat diwujudkan dalam bentuk manfaat yang lebih relevan dengan kondisi sosial-ekonomi masyarakat. Pemahaman ini memperkaya diskursus fikih *munākahāt*, karena menunjukkan adanya keluwesan hukum Islam dalam merespons perubahan sosial tanpa kehilangan nilai kesakralannya.

Dengan memandang kisah Musa sebagai landasan normatif, penelitian ini berupaya menegaskan bahwa Al-Qur'an senantiasa memiliki daya hidup (*al-ṣalāhiyyah li kulli zamān wa makān*). Mahar berupa manfaat dapat dipahami bukan hanya sebagai bagian dari praktik hukum keluarga Islam klasik, tetapi juga sebagai solusi alternatif bagi problematika perkawinan kontemporer. Pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* memberikan kerangka konseptual yang kuat untuk menafsirkan kembali praktik mahar dalam konteks modern, sehingga hukum Islam tetap hadir sebagai pedoman yang solutif, humanis, dan relevan bagi kehidupan masyarakat.

#### **3.4.1. Mahar Non-material dalam Kehidupan Kontemporer**

Perkawinan dalam Islam merupakan institusi sakral yang memiliki dimensi teologis, yuridis, dan sosial. Dalam hukum positif Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 mendefinisikan perkawinan sebagai ikatan lahir batin antara seorang laki-laki dan seorang perempuan dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Definisi ini sejalan dengan perspektif Islam yang memandang perkawinan

sebagai akad yang melegalkan hubungan antara laki-laki dan perempuan yang bukan mahram, sekaligus menjadi sarana penyaluran fitrah kemanusiaan secara terhormat dan bertanggung jawab.<sup>99</sup>

Al-Qur'an menegaskan bahwa pernikahan bukan sekadar kontrak hukum, melainkan juga media pencapaian ketenteraman (*sakinah*), cinta (*mawaddah*), dan kasih sayang (*rahmah*),. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah Swt:

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

“Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.” (QS. Ar-Rum: 21).

Ayat tersebut menegaskan bahwa Allah Swt menurunkan rahmat-Nya melalui pernikahan agar manusia dapat melanjutkan keturunan, menyalurkan kebutuhan biologis secara terhormat, sekaligus beribadah kepada-Nya. Oleh karena itu, Islam menekankan bahwa suatu pernikahan dianggap sah apabila dilaksanakan sesuai dengan syariat, yakni dengan memenuhi rukun dan syarat nikah.<sup>100</sup>

Secara etimologis, mahar berarti maskawin. Sedangkan secara terminologis, mahar adalah pemberian wajib dari calon suami kepada calon istri sebagai bentuk ketulusan hati dan tanda kasih sayang. Pemberian mahar dapat diwujudkan dalam bentuk materi, seperti uang, emas, atau harta bernilai lainnya, maupun dalam bentuk

---

<sup>99</sup> Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir al-Azhar*, (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003), jld. II, hlm. 213.

<sup>100</sup> Nelli Jumni, *Fiqh Munakahat*, (Pekanbaru: Suska Press, 2008), hlm. 65.

non-materi, seperti jasa pengajaran Al-Qur'an, pembebasan budak pada masa lalu, atau bentuk manfaat lain yang bernilai dan disepakati oleh kedua belah pihak.<sup>101</sup>

Istilah *ṣadaq* atau *ṣaduqāt*, yang berasal dari akar kata *ṣidq* (jujur/benar), memiliki makna yang erat kaitannya dengan keikhlasan dan ketulusan hati. Dengan demikian, mahar dipahami sebagai harta yang diberikan dengan hati bersih dan ikhlas kepada calon istri.<sup>102</sup> Dalam makna mendalam, mahar diibaratkan sebagai stempel atau cap pengesahan yang menandakan bahwa pernikahan telah dimaterai.

Al-Qur'an menyebut istilah mahar dengan dua ungkapan. Pertama, *ṣaduqāt* yang bermakna pemberian tulus dan suci hati. Kedua, *niḥlah* yang diibaratkan seperti madu hasil sari bunga yang murni, diberikan kepada istri sebagai bentuk kewajiban. Dengan demikian, mahar merupakan simbol kasih sayang sekaligus bukti adanya ikatan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan untuk membangun rumah tangga.<sup>103</sup> Dalam perspektif syariat, mahar pada hakikatnya adalah bentuk penghormatan yang lahir dari kerelaan dan keridhaan bersama berdasarkan pada prinsip keseimbangan, kemaslahatan, dan keikhlasan kedua belah pihak.

Dalam tradisi pernikahan masyarakat Aceh, mahar dikenal dengan istilah *jeulamee*, yaitu pemberian wajib berupa emas dari calon mempelai laki-laki kepada calon mempelai perempuan yang diserahkan melalui keluarga sebelum akad nikah. Keunikan *jeulamee* terletak pada bentuknya yang harus berupa emas dengan satuan mayam, di mana satu mayam setara dengan 3,3 gram emas. Besaran mahar berbeda antarwilayah, di bagian barat Aceh

---

<sup>101</sup> Wabih ibn Muṣṭafā al-Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu...*, jld. VII, hlm. 92-93. Khalil, Muhammad, Aten Kuswendi, and Susi Kusmawaningsih. "Pengaruh Modernisasi Terhadap Praktik Mahar Dalam Masyarakat." *Syariah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1.2 (2025): 15-24.

<sup>102</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), jld. 2, hlm. 326

<sup>103</sup> Abdurrahman bin Abdullah al-Bassam, *Syarah Bulugh al-Maram*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), jld. V, hlm. 72.

umumnya berkisar belasan hingga puluhan mayam sesuai kesepakatan, sedangkan di sebelah timur biasanya kurang dari belasan mayam, namun disertai tambahan uang yang disebut *peng anghoh* (uang hangus) untuk kebutuhan resepsi pernikahan.<sup>104</sup>

Namun akhir-akhir ini, dinamika mahar semakin terasa memberatkan, seiring melonjaknya harga emas yang kini menjadi perhatian serius, khususnya bagi generasi muda yang hendak melangsungkan pernikahan.<sup>105</sup> Saat ini, harga satu mayam emas perhiasan telah menyentuh kisaran Rp.9.000.000 termasuk ongkos pembuatan.<sup>106</sup> Kondisi melonjaknya harga emas untuk mahar ini, bila tidak ditanggulangi dengan baik kiranya akan berdampak negatif, antara lain munculnya praktik perzinahan, pelecehan seksual, kecenderungan untuk membujang seumur hidup, hingga lahirnya berbagai penyakit sosial lain yang berbahaya bagi keberlangsungan moral bangsa.<sup>107</sup>

Karena itu, pemahaman tentang mahar perlu dikembalikan pada ruh ajaran Islam yang menempatkannya sebagai simbol penghormatan dan kasih sayang, bukan instrumen tekanan ekonomi atau gengsi sosial. Mahar sejatinya lahir dari kerelaan dan keridhaan kedua belah pihak, mencerminkan keseimbangan antara nilai spiritual dan realitas kehidupan. Dalam konteks kenaikan harga emas, persoalan mahar perlu dikaji secara lebih mendalam, bukan hanya dari aspek normatif-teologis, tetapi juga dari sisi sosiologis dan antropologis.

---

<sup>104</sup>Zainuddin, Muhammad. "Tradisi Jeulamee Di Kecamatan Peunaron Dalam Pernikahan Suku Aceh Perspektif Mashlahah." *Sakina: Journal of Family Studies* 4.1 (2020): 30-39.

<sup>105</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=5X25RVq2QwU>, diakses 20 Februari 2026.

<sup>106</sup> <https://www.ajnn.net/news/harga-emas-naik-tradisi-mahar-dalam-adat-aceh-disorot/index.html>. Diakses 28 Januari 2026.

<sup>107</sup>Muhammad Aniq Yasrony, "Mahar Dalam Pernikahan Dan Dampaknya Terhadap Keharmonisan dalam Rumah Tangga (Analisis Fenomenologis Terhadap Problem Pernikahan di Masyarakat Jawa)," *Jurnal Hukum* 1, no. 1 (2022), hlm 158.

Sebagaimana aturan ibadah, muamalah, hingga *munākahāt* dalam Islam, pemberian mahar juga memiliki syarat tertentu agar sah menurut hukum Islam. Mahar adalah harta yang secara substantif menjadi hak istri atas suaminya sebagai konsekuensi dari akad nikah atau terjadinya hubungan suami-istri.<sup>108</sup> Hak tersebut bersifat wajib dan melekat sebagai implikasi hukum dari akad. Mahar dapat diberikan dalam berbagai bentuk, baik berupa benda bernilai materi maupun manfaat atau jasa, seperti memerdekakan budak atau mengajarkan ilmu, sepanjang disepakati dan memiliki nilai yang dibenarkan menurut syariat.<sup>109</sup>

Mahar bukanlah simbol jual-beli dalam pernikahan, melainkan instrumen sakral yang menjadi bukti kasih sayang, penghormatan, dan penguatan ikatan antara suami dan istri. Implementasi mahar yang sesuai dengan esensi syariat diharapkan mampu menjaga kesakralan pernikahan, menghindarkan masyarakat dari penyimpangan, serta menciptakan tatanan keluarga yang harmonis dan berkah.

Dalam konteks inilah, kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 menjadi sangat relevan untuk dikaji. Kisah Nabi Musa As yang terekam dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28, merupakan salah satu potret paling jelas tentang dinamika sosial, etika pergaulan, dan konstruksi hukum keluarga dalam perspektif syariat Islam. Ayat-ayat ini menguraikan pertemuan Nabi Musa As dengan dua perempuan di Madyan yang berlanjut dengan pernikahan salah satunya dengan mahar berupa jasa, yakni bekerja selama delapan hingga sepuluh tahun.

Salah satu aspek penting yang muncul dari kisah tersebut adalah kedudukan mahar. Oleh karena itu, para *fuqahā'* sepakat bahwa kejelasan mahar menjadi bagian esensial dari syarat sah akad

---

<sup>108</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...*Juz IX, hlm. 6758.

<sup>109</sup> Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 86.

nikah, meskipun mereka berbeda pendapat mengenai bentuk dan kadarnya.

Narasi Al-Qur'an ini bukan sekadar kisah historis, melainkan mengandung dimensi normatif yang membentuk dasar hukum keluarga Islam *ahwāl syakhsiyyah*. Para ulama tafsir, termasuk al-Qurtubi dan Ibn 'Arabi dalam tafsir mereka, menegaskan bahwa kisah Musa di Madyan menunjukkan legitimasi mahar dalam bentuk manfaat atau jasa, bukan hanya materi. Teks ini menjadi salah satu sumber otoritatif bagi pengembangan hukum pernikahan yang lebih adaptif terhadap konteks sosial-ekonomi masyarakat. Hal ini sejalan dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* yang menekankan substansi *maslahat*.

Kisah Nabi Musa As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23–28 menunjukkan legitimasi mahar dalam bentuk manfaat, sebab beliau tidak memberikan harta benda, melainkan pengabdian tenaga mengembala ternak. Dalam perspektif usul fikih, ketentuan ini termasuk *syar'u man qablana*, yakni syariat umat terdahulu yang dapat berlaku bagi umat Islam selama tidak ada dalil yang menasakhnya.

Legitimasi tersebut kemudian ditegaskan kembali oleh Al-Qur'an dalam QS. an-Nisā' ayat 4:

وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

“Berikanlah mahar kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan.”

Serta diperluas cakupannya oleh hadis Nabi SAW yang membolehkan mahar berupa manfaat, sebagaimana sabdanya kepada seorang sahabat yang tidak memiliki harta:

رَوَّجْتُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ<sup>110</sup>

“Aku nikahkan engkau dengannya dengan mahar berupa hafalan Al-Qur'an yang engkau miliki.”

---

<sup>110</sup> Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, No. 5135; Muslim Ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, No. 1425.

Hal ini menegaskan bahwa praktik mahar non-material memiliki legitimasi normatif yang kuat dalam Islam. Al-Qurṭubī menegaskan bahwa QS. an-Nisā' ayat 4 di atas merupakan dalil atas kewajiban pemberian mahar kepada perempuan sebagai ketentuan syariat yang bersifat umum dan mengikat. Ayat ini menjadi dasar ijma' ulama tentang kewajiban mahar bagi perempuan tanpa khilaf yang mu'tabar. Penguatan kewajiban ini juga terdapat dalam firman Allah Swt dalam QS. an-Nisā': 25

فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Maka nikahilah mereka dengan izin keluarga mereka dan berikanlah kepada mereka mahar mereka dengan cara yang patut.”

Para ulama juga sepakat bahwa tidak ada batas maksimal mahar, sebagaimana isyarat firman Allah Swt dalam QS. an-Nisā': 20

وَإِنْ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا

“Jika kamu telah memberikan kepada salah seorang di antara mereka harta yang banyak.”

Lebih lanjut Al-Qurṭubī juga menjelaskan kata نِحْلَةٌ sebagai pemberian yang bersumber dari makna 'athā' (pemberian), yang menunjukkan bahwa mahar merupakan anugerah Allah Swt bagi perempuan.<sup>111</sup>

Dalam praktik sosial, pemahaman tentang mahar sering kali direduksi sebatas pemberian materi, seperti uang, emas, atau barang

---

<sup>111</sup> Sebagian ulama menafsirkannya sebagai pemberian yang dilakukan dengan kerelaan hati tanpa sengketa, sementara Qatādah, Ibn Jurayj, dan Ibn Zayd memaknainya sebagai kewajiban yang telah ditentukan dan diketahui. Al-Zajjāj bahkan menafsirkan *nihlah* sebagai bentuk pengamalan agama, karena kata tersebut juga bermakna agama atau keyakinan, sehingga pemberian mahar merupakan kewajiban syar'ī yang bernilai ibadah. Lihat: Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'ān*...jld. V, hlm. 24.

bernilai ekonomis lainnya. Realitas sosial-ekonomi dewasa ini menunjukkan bahwa beban pernikahan kerap menjadi penghalang bagi generasi muda. Tuntutan mahar yang tinggi dalam bentuk materi seringkali menunda bahkan menggagalkan pernikahan.<sup>112</sup>

Akibatnya, terjadi peningkatan fenomena nikah siri, hidup bersama tanpa ikatan resmi, atau bahkan penundaan menikah dalam jangka waktu yang panjang, yang pada akhirnya berimplikasi negatif terhadap ketertiban sosial dan moral masyarakat. Padahal, sebagaimana tergambar dalam kisah Nabi Musa As dan dikuatkan oleh nash-nash syariat, konsep mahar dalam Islam memiliki cakupan makna yang lebih luas, termasuk dalam bentuk manfaat atau jasa yang bernilai bagi pihak istri

Di sinilah mahar dalam bentuk jasa menemukan posisinya sebagai solusi yang sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Mahar tidak lagi dipandang semata sebagai transaksi material, melainkan dapat diwujudkan dalam bentuk pengabdian, jasa, dan manfaat yang lebih substantif. Misalnya, seorang suami berkomitmen memberikan pendidikan agama kepada istrinya, mengajarkan Al-Qur'an, mendukung kelanjutan studi, melatih keterampilan tertentu, atau membantu mewujudkan stabilitas ekonomi keluarga melalui tenaga dan keahliannya. Bentuk manfaat ini tidak hanya meringankan beban ekonomi, tetapi juga memperkuat ikatan emosional dan intelektual dalam keluarga.

Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa menurut mazhab Syafi'iyah dan Hanabilah, segala sesuatu yang sah diperjualbelikan atau sah dijadikan harga dan upah, maka sah pula dijadikan mahar, meskipun nilainya sedikit. Kriterianya adalah sesuatu yang bernilai harta (*mutaqawwam*), baik berupa barang maupun tanggungan utang, dibayar tunai atau ditangguhkan, termasuk pula manfaat atau jasa yang jelas dan terukur. Contohnya seperti mengembalikan

---

<sup>112</sup> Pitaloka, Alya, Et Al. "Perdebatan Mahar Tinggi: Analisis Fiqih Terhadap Problem Ekonomi Pernikahan Modern." *Tashdiq: Jurnal Kajian Agama dan Dakwah* 17.3 (2025): 471-480.

ternak dalam waktu tertentu, menjahit pakaian, memberikan pelayanan, mengajarkan Al-Qur'an, sastra yang dibolehkan, keterampilan, atau manfaat mubah lainnya. Dasar pendapat ini adalah firman Allah dalam QS. Al-Qaṣaṣ: 27 tentang kesepakatan Nabi Musa bekerja selama delapan tahun, yang menunjukkan bahwa manfaat dapat menjadi kompensasi dalam akad, serta hadis Nabi Saw yang menikahkan seorang sahabat dengan mahar berupa hafalan Al-Qur'an.<sup>113</sup>

Perbedaan utama antara Hanafiyah–Malikiyah dan Syafi'iyah–Hanabilah terletak pada perluasan konsep *māl* dan *manfa'ah*: dua mazhab terakhir mengqiyaskan mahar pada akad *ijārah* sehingga manfaat orang merdeka dinilai sebagai *māl mutaqaawwam*, sedangkan dua mazhab pertama lebih membatasi pada harta konkret dan manfaat yang benar-benar diakui sebagai objek kebutuhan. Lebih jelasnya dapat dilihat perbedaan pendapat mazhab<sup>114</sup> dalam tabel di bawah ini:

Tabel 3.2  
Pandangan Ulama Mazhab tentang Mahar Non Materi

No	Aspek Manfaat sebagai Mahar	Hanafiyah	Malikiyah	Syafi'iyah	Hanabilah
1	Kaidah umum tentang manfaat	Pada dasarnya mahar non materi bukan mal (harta	Bukan mahar menurut <i>qaul masyhur</i> jika berupa manfaat	Setiap manfaat yang sah diupahkan sah jadi mahar	Sama dengan Syafi'i

<sup>113</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...*Juz IX, hlm. 6772.

<sup>114</sup> Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...*Juz IX, hlm. 6767-6772.

		konkret); tidak sah kecuali dalam konteks tertentu	orang merdeka		
2	Manfaat benda (rumah, tanah, kendaraan)	Sah jika manfaat lazim diberi imbalan	Sah jika jelas dan dapat diserahkan	Sah	Sah
3	Manfaat orang merdeka (pelayanan suami)	Tidak sah (menurut Abu Hanifah & Abu Yusuf)	Tidak boleh ( <i>qaul masyhur</i> )	Sah	Sah dengan syarat waktu tertentu
4	Pengajaran Al-Qur'an sebagai mahar	Tidak sah menurut ulama <i>mutaqad dimin</i> dan <i>جامعة الرانيري</i> dan boleh menurut <i>muta'akhirin</i> karena kebutuhannya	Tidak boleh ( <i>qaul masyhur</i> )	Sah	Sah

5	Pengajaran ilmu/keahlian mubah	Diperselisihkan, mengikuti hukum manfaat	Tidak boleh menurut <i>qaul masyhur</i>	Sah	Sah
6	Syarat penentuan waktu dalam manfaat	Tidak relevan karena pada dasarnya tidak sah	Tidak sah menurut <i>qaul masyhur</i>	Tidak disyaratkan khusus jika manfaat jelas	Wajib ditentukan waktunya
7	Jika cerai sebelum manfaat diberikan	Wajib mahar misil	Wajib mahar misil	Wajib ½ upah manfaat	Wajib ½ upah manfaat

Dalam kerangka mahar non-materi ini menggunakan pendekatan Usul Fikih menjadi sangat signifikan untuk menjelaskan elastisitas hukum Islam dalam persoalan mahar. Kaidah-kaidah seperti *istihsān*—yakni penetapan hukum berdasarkan pertimbangan kemaslahatan, *maṣlahah mursalah*—kemaslahatan umum yang tidak bertentangan dengan nash, serta *‘urf*—kebiasaan yang hidup di tengah masyarakat, berfungsi sebagai instrumen metodologis dalam merespons problematika kontemporer, termasuk penentuan bentuk dan karakter mahar.<sup>115</sup>

Perubahan norma hukum merefleksikan salah satu prinsip fundamental dalam hukum Islam, yakni keterkaitannya yang erat dengan realitas sosial yang senantiasa berubah. Penegasan bahwa fatwa dapat mengalami perubahan seiring dengan perubahan waktu,

---

<sup>115</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1996), hlm. 198-202.

tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan menunjukkan bahwa dinamika hukum Islam beroperasi dalam kerangka kemaslahatan, bukan dalam rigiditas formalistik. Namun demikian, perubahan tersebut hanya terjadi pada tataran norma hukum, bukan pada prinsip atau asas dasarnya. Prinsip-prinsip hukum Islam bersifat tetap, sementara norma hukum bersifat dinamis dan kontekstual, sehingga dapat disesuaikan dengan kebutuhan sosial sepanjang tidak menegasikan nilai-nilai fundamental syariat.

Dalam konteks mahar pernikahan, pembedaan ini menjadi sangat penting. Secara prinsipil, keberadaan mahar sebagai hak istri dan simbol kesungguhan akad nikah tidak dapat ditiadakan, karena ia merupakan bagian dari prinsip hukum perkawinan Islam. Akan tetapi, bentuk, jumlah, dan jenis mahar berada pada wilayah norma hukum yang terbuka terhadap perubahan. Oleh karena itu, penetapan mahar dalam bentuk jasa merupakan manifestasi konkret dari kaidah *taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-azmān wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-niyyāt*, yang memungkinkan hukum Islam merespons kebutuhan sosial secara adaptif tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasarnya. Fleksibilitas dalam penentuan mahar tidak menunjukkan pelemahan hukum, melainkan justru menegaskan vitalitas dan relevansi hukum Islam dalam menghadapi dinamika sosial yang terus berkembang.

Kaidah perubahan hukum karena perubahan zaman dan tempat berangkat dari asumsi bahwa realitas sosial, budaya, dan ekonomi manusia bersifat dinamis. Suatu ketentuan hukum yang relevan dan membawa kemaslahatan pada satu masa atau wilayah tertentu belum tentu menghasilkan maslahat yang sama pada masa atau wilayah lain. Oleh sebab itu, perubahan waktu dan tempat menuntut pembacaan ulang terhadap *'illat* hukum serta dampak penerapannya.

Bangunan syariat Islam secara fundamental berporos pada hikmah dan kemaslahatan hamba, baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Syariat sepenuhnya merepresentasikan keadilan, rahmat,

kemaslahatan, dan hikmah. Oleh karena itu, setiap formulasi atau penerapan hukum yang dalam praktiknya bergeser dari nilai-nilai tersebut—yakni dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmat menuju kemudaratatan, dari kemaslahatan menuju kerusakan, dan dari hikmah menuju kesia-siaan—tidak dapat dikategorikan sebagai bagian dari syariat, meskipun secara formal dimasukkan melalui penakwilan tertentu. Dengan demikian, syariat berfungsi sebagai manifestasi keadilan dan rahmat Allah dalam kehidupan manusia, sekaligus sebagai instrumen normatif untuk menjaga keseimbangan dan kemaslahatan sosial.<sup>116</sup>

Dengan demikian, apabila dalam konteks masyarakat modern berkembang kebutuhan untuk menetapkan mahar berupa jasa atau simbol tertentu, maka selama didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan dan kebiasaan yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat, praktik tersebut dapat dibenarkan secara hukum.<sup>117</sup> Ragam pandangan ulama terkait jumlah dan bentuk mahar pada akhirnya menunjukkan keluasan cakupan serta fleksibilitas hukum Islam dalam menyesuaikan diri dengan dinamika sosial dan budaya yang terus berkembang.<sup>118</sup>

Salah satu ilustrasi nyata praktik mahar non-materi dapat ditemukan di Pondok Pesantren Nurul Huda, Cilacap. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Julieta Intan Essa Safhira, pihak mempelai laki-laki memberikan mahar berupa hafalan QS. Ar-Rahmān, yang selanjutnya dilantunkan oleh mempelai perempuan di hadapan keluarga serta jamaah pesantren setelah akad nikah berlangsung. Praktik ini bahkan telah menjadi bagian dari rangkaian ritual keagamaan pasca-ijab kabul, sehingga menegaskan dimensi

---

<sup>116</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1991 M), jld. II, hlm. 11.

<sup>117</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Delhi: Adam Publishers, 1994), hlm. 212.

<sup>118</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), jld. 2, hlm. 37-38.

spiritual sekaligus nilai kemanfaatan yang terkandung dalam mahar non-materi tersebut.<sup>119</sup>

Senada dengan hal ini, dalam konteks hukum positif di Indonesia, definisi mahar diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Pada pasal 30 dan 31 disebutkan bahwa calon mempelai pria wajib membayar mahar kepada calon mempelai wanita dengan jumlah, bentuk, dan jenis yang disepakati oleh kedua belah pihak. Penentuan mahar tersebut didasarkan pada prinsip kesederhanaan dan kemudahan sebagaimana dianjurkan dalam ajaran Islam.<sup>120</sup>

Formulasi ini menunjukkan bahwa hukum Islam di Indonesia lebih menekankan pada asas kesepakatan dan kerelaan antara suami dan istri daripada penetapan jumlah tertentu. Hal ini menegaskan bahwa mahar tidak dibatasi pada bentuk materi semata, tetapi dapat berupa manfaat sepanjang kedua belah pihak ridha. Prinsip ini sejalan dengan ruh syariat yang lebih mengutamakan maslahat dan kesepakatan bersama dibandingkan pada aspek formalistik semata.

Lebih lanjut, KHI dalam Pasal 32 menegaskan bahwa mahar adalah hak penuh istri, sehingga sejak diberikan, mahar menjadi milik pribadinya secara utuh. Ketentuan ini memperlihatkan orientasi hukum Islam yang memuliakan perempuan serta menegaskan bahwa pernikahan bukanlah bentuk transaksi kepemilikan atas diri istri, melainkan akad suci yang berlandaskan penghormatan dan kerelaan. KHI juga menempatkan mahar secara proporsional, tidak menjadikannya sebagai rukun nikah. Hal ini dapat dilihat dalam Pasal 34 yang menyebutkan bahwa kewajiban penyerahan mahar bukan merupakan rukun perkawinan, dan kelalaian menyebut jenis atau jumlah mahar pada saat akad nikah tidak membatalkan sahnya perkawinan. Bahkan, apabila mahar

---

<sup>119</sup> Nasution, Muhammad Hasan, Nawir Yuslem, and Nispul Khairi. "Praktik Mahar Selain Benda: Perspektif Ushul Fiqh Terapan." *Al-Muqaranah: Jurnal Perbandingan Hukum dan Mazhab* 3.2 (2025).

<sup>120</sup> Departemen Agama, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Islam, 2009), hlm. 240.

masih terutang, akad nikah tetap sah dan tidak kehilangan nilai hukumnya.<sup>121</sup>

Formulasi hukum tersebut mencerminkan fleksibilitas fikih yang diakomodasi dalam regulasi nasional. Dengan tidak menempatkan mahar sebagai syarat mutlak sahnya akad, hukum Islam di Indonesia berusaha menghindarkan masyarakat dari kerumitan administratif maupun hambatan sosial yang dapat menunda atau menggagalkan pernikahan. Prinsip ini memiliki relevansi besar dengan *maqāsid al-syarī'ah*, khususnya dalam menjaga keturunan (*hifz al-nasl*) dan menjaga agama (*hifz al-dīn*), sementara pemeliharaan harta (*hifz al-māl*) hadir dalam bentuk keringanan ekonomi yang mencegah pemborosan dan menghindarkan pasangan dari jeratan hutang. Pernikahan tetap diprioritaskan untuk segera terlaksana meskipun mahar belum ditentukan secara detail, karena tujuan utama syariat adalah terciptanya keluarga yang sah, terhormat, dan terlindungi secara hukum maupun agama.

Mahar non-materi, khususnya dalam bentuk jasa dan manfaat, dapat menjadi solusi relevan di tengah tekanan ekonomi dan budaya gengsi yang kerap menjadikan mahar sebagai simbol status sosial semata, sehingga menggeser esensi syariat.<sup>122</sup> Padahal, Islam tidak menetapkan ukuran material tertentu, melainkan menekankan kemudahan, keberkahan, dan makna tanggung jawab dalam pernikahan. Secara fikih, mahar manfaat memiliki legitimasi kuat, sebagaimana tercermin dalam kisah Nabi Musa As dan hadis tentang mahar mengajarkan Al-Qur'an, selama memenuhi prinsip kerelaan kedua pihak (*tarādī*), kejelasan manfaat (*ta'yīn al-manfa'ah*), kemampuan pelaksanaan (*maqḍūr 'alayh*), serta bernilai dan mubah menurut syariat. Dengan demikian, mahar tidak sekadar dipahami sebagai materi, tetapi sebagai wujud kesungguhan

---

<sup>121</sup> Departemen Agama, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Islam, 2009), hlm. 240.

<sup>122</sup> A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 120

membangun rumah tangga, bahkan lebih sejalan dengan tujuan pernikahan dalam Islam karena memudahkan akad, menghindarkan beban berlebihan, dan menghadirkan kemaslahatan yang lebih luas bagi kehidupan berkeluarga.

Penemuan hukum mahar non-material dalam kehidupan kontemporer, sebagaimana tercermin dalam uraian di atas menuntut pendekatan metodologis yang ketat agar penarikan hukum dari kisah Al-Qur'an tidak bersifat spekulatif, melainkan ilmiah dan terukur. Oleh karena itu, penulis menegaskan penemuan hukum dari kisah ini harus diletakkan dalam kerangka kaidah *istinbāt* hukum dari kisah-kisah Al-Qur'an yang relevan, sehingga menghasilkan pemahaman normatif yang sahih, kontekstual, dan sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Pertama, diperlukan pemisahan yang tegas antara unsur kisah yang bersifat naratif-deskriptif dengan muatan normatif-hukumnya. Kisah Nabi Musa As di Madyan pada dasarnya menggambarkan peristiwa sosial yaitu pertemuan dengan dua perempuan, tawaran kerja, dan berujung pada pernikahan. Namun, di balik narasi tersebut terdapat struktur hukum yang signifikan, yaitu keterkaitan antara akad kerja (*ijarah*) dan akad nikah dengan mahar berupa manfaat. Tidak seluruh detail kisah dimaksudkan sebagai ketentuan hukum, tetapi bagian tertentu—khususnya kesepakatan kerja delapan atau sepuluh tahun sebagai kompensasi pernikahan—mengandung pesan preskriptif yang dapat dijadikan dasar hukum. Di sinilah pentingnya memilah unsur kisah agar hukum yang *diistinbāt* tidak tercampur dengan aspek historis semata.

Kedua, pemahaman hukum dari kisah tersebut harus didahului dengan menghadirkan konteks ayat secara utuh, baik dari sisi kebahasaan, struktur narasi, maupun situasi sosial-historisnya. Konteks sosial dalam kisah Musa menunjukkan kondisi seorang laki-laki yang tidak memiliki harta, namun memiliki kekuatan (*al-quwwah*) dan amanah (*al-amānah*), dua nilai fundamental dalam etika kerja dan tanggung jawab sosial. Pemahaman konteks ini

mencegah kesimpulan parsial bahwa mahar harus selalu berbentuk materi, serta membuka ruang pemaknaan bahwa manfaat dan jasa yang bernilai dapat menggantikan harta dalam akad pernikahan. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip al-Syātibī bahwa hukum syariat selalu berkelindan dengan maqāsid dan konteks lafaznya.

Ketiga, dari konteks tersebut ditelusuri hubungan antara kisah dan hukum yang dapat di*istinbāt*. Hubungan ini tampak jelas melalui tindakan tokoh dan struktur kesepakatan yang dibangun. Tawaran Nabi Syu‘aib As kepada Musa As untuk menikahi putrinya dengan syarat bekerja selama jangka waktu tertentu menunjukkan legitimasi akad nikah yang disertai mahar berupa manfaat. Hubungan antara kerja dan pernikahan dalam kisah ini menjadi dasar bagi para fuqahā’ dalam menetapkan kebolehan mahar jasa, sebagaimana mereka juga menetapkan prinsip ijarah dari ayat yang sama. Dengan demikian, hukum tidak ditarik secara terpisah dari kisah, melainkan lahir dari relasi internal antarunsurnya.

Keempat, hubungan hukum tersebut kemudian diuji secara linguistik dan metodologis. Secara linguistik, ayat-ayat dalam QS. Al-Qaṣaṣ menunjukkan adanya kesepakatan (*tarāḍī*) dan kejelasan manfaat, dua unsur penting dalam akad mu‘āmalah. Secara metodologis, praktik ini termasuk dalam kategori *syar’u man qablana*, yaitu syariat umat terdahulu. Namun, keberlakuannya bagi umat Islam tetap sah selama tidak terdapat dalil yang menasakhnya. Justru sebaliknya, Al-Qur’an dan Sunnah memberikan penguatan normatif terhadap praktik tersebut, sehingga legitimasi hukumnya semakin kokoh.

Kelima, legitimasi tersebut diperkuat melalui konfirmasi silang dengan dalil lain yang relevan. Al-Qur’an secara eksplisit memerintahkan pemberian mahar dalam QS. an-Nisā’ ayat 4: وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً. Hadis Nabi Saw. yang menikahkan seorang sahabat dengan mahar berupa hafalan dan pengajaran Al-Qur’an semakin menegaskan bahwa manfaat dan jasa dapat menjadi mahar yang sah. Prinsip *jam’*

*al-adillah* ini menunjukkan kesinambungan antara kisah Musa, nash Al-Qur'an, dan Sunnah Nabi Saw.

Keenam, penarikan hukum ini mendapatkan validasi kuat dari pendapat para ulama. Al-Qurṭubī dan Ibn al-‘Arabī menegaskan bahwa kisah Musa di Madyan bukan sekadar cerita moral, tetapi juga sumber hukum dalam bidang *munākahāt* dan *mu‘āmalāt*. Al-Qurṭubī secara khusus menafsirkan lafaz نَحْلَةٌ sebagai pemberian yang bersifat wajib, tulus, dan bernilai ibadah, serta menolak pandangan yang mengurangi kewajiban mahar. Hal ini juga sejalan dengan pasal 30 pada KHI yang menegaskan bahwa calon mempelai pria wajib membayar mahar kepada calon mempelai wanita dengan jumlah, bentuk, dan jenis yang disepakati oleh kedua belah pihak. Formulasi ini menunjukkan bahwa hukum Islam di Indonesia lebih menekankan pada asas kesepakatan dan kerelaan antara suami dan istri daripada penetapan jumlah tertentu. Hal ini menegaskan bahwa mahar tidak dibatasi pada bentuk materi semata, tetapi dapat berupa manfaat sepanjang kedua belah pihak ridha. Hal ini menunjukkan bahwa *istinbāt* hukum dari kisah Musa bukan hasil spekulasi, melainkan memiliki akar metodologis yang kuat dalam khazanah klasik dan kontemporer.

Ketujuh, relevansi hukum mahar non-material diuji melalui kacamata *maqāṣid al-syarī‘ah*. Dalam konteks masyarakat modern, tuntutan mahar material yang tinggi sering kali menghambat pernikahan dan melahirkan berbagai problem sosial. Mahar manfaat, sebagaimana ditunjukkan dalam kisah Musa, justru lebih selaras dengan tujuan syariat dalam menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), kehormatan (*ḥifẓ al-‘ird*), agama (*ḥifẓ al-dīn*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Pendekatan ini juga sejalan dengan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia yang menekankan asas kesepakatan, kerelaan, dan tidak menjadikan mahar sebagai rukun nikah, sehingga hukum tetap fleksibel dan solutif.

Dengan demikian mahar non-material bukan hanya sah secara normatif, tetapi juga relevan secara sosiologis dan *maqāṣidī*.

Kisah ini membuktikan bahwa Al-Qur'an menyediakan kerangka hukum yang elastis, yang mampu merespons perubahan sosial tanpa kehilangan nilai dasarnya. Oleh karena itu, mahar berupa manfaat layak diposisikan sebagai solusi syar'i yang kontekstual bagi problem pernikahan kontemporer, sekaligus menegaskan bahwa tafsir *ahkām* dalam kisah Al-Qur'an memiliki daya hidup yang kuat sepanjang dibaca dengan metodologi yang tepat.



Gambar 3.2 Bagan Mahar non-material

### 3.4.2. Platform Media Sosial sebagai Salah Satu Opsi Rekam Jejak Pasangan

Interaksi antara Nabi Musa As dan putri Nabi Syu'aib As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 23-25 menampilkan nilai-nilai kebaikan yang fundamental dalam proses pengenalan antar individu, khususnya dalam konteks relasi menuju pernikahan. Al-Qur'an menegaskan kualitas kepribadian melalui ekspresi yang merepresentasikan rasa malu, kecerdasan sosial, serta ketulusan dalam berinteraksi. Nilai tersebut tidak hanya bersifat moral individual, tetapi juga memiliki implikasi sosial yang luas, karena ia berfungsi sebagai mekanisme pengendali perilaku dalam ruang publik.<sup>123</sup> Hal ini tergambar jelas dalam firman Allah Swt:

<sup>123</sup> Saifullah, *Refleksi Sosiologi Hukum...* hlm. 49.

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ

“Kemudian datanglah kepadanya salah seorang dari kedua perempuan itu dengan berjalan malu-malu. Ia berkata, Sesungguhnya ayahku memanggilmu agar dia memberi balasan kepadamu...”

Perbedaan pandangan ulama tafsir mengenai letak waqaf antara kata *tamsyī* dan *‘alā istiḥyā*’ memperkaya pemaknaan ayat ini. Apakah rasa malu itu terletak pada cara berjalan atau pada cara bertutur, keduanya sama-sama menunjukkan bahwa kepribadian seseorang dapat dibaca melalui pola perilaku lahiriah yang konsisten.<sup>124</sup> Kedua kemungkinan waqaf ini sama-sama menunjuk pada kualitas sikap seseorang yang terinternalisasi secara utuh. Dalam pembacaan pertama, *istiḥyā*’ tampak sebagai pengendali komunikasi verbal, sedangkan dalam pembacaan kedua, ia berfungsi sebagai pengatur ekspresi fisik di ranah sosial.

Perbedaan ini tidak melahirkan pertentangan makna, karena keseluruhan struktur ayat menunjukkan satu karakter yang konsisten dan dominan atas seluruh perilaku lahiriah. Baik cara berjalan maupun cara berbicara, nilai *istiḥyā*’ hadir sebagai kualitas etika yang menyatu dalam diri, menandakan kematangan kepribadian dan integritas moral yang dapat dikenali melalui berbagai aspek sikap dan tindakan.

Sahabat Amr ibn Maymūn meriwayatkan bahwa putri Nabi Syu’aib As bukanlah sosok yang *salfu’ah*, yaitu perempuan yang bersikap berani secara berlebihan atau lancang dalam berinteraksi dengan laki-laki. Dalam tradisi bahasa Arab, istilah *salfu’ah* digunakan untuk menunjuk perempuan yang melampaui batas adab<sup>125</sup>. Sebaliknya, ia digambarkan sebagai pribadi yang menjaga jarak dari kerumunan para penggembala laki-laki saat menunggu air di sumur dan menampilkan rasa malu dalam pergaulan sosialnya,

<sup>124</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi’ li-Aḥkām al-Qur’ān...* jld. XIII, hlm. 270.

<sup>125</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi’ li-Aḥkām al-Qur’ān...* jld. XIII, hlm. 270

sehingga penegasan bahwa sifat tersebut tidak melekat padanya menunjukkan bahwa rasa malu yang dimaksud Al-Qur'an adalah rasa malu yang terkelola dan terarah.

Gambaran ini semakin diperkuat oleh riwayat dari sahabat 'Umar ibn al-Khaṭṭāb Ra. yang menyebutkan bahwa perempuan itu datang dengan menutupi wajahnya menggunakan ujung pakaiannya.<sup>126</sup> Dalam budaya setempat hal ini tidak menunjukkan sebagai tanda ketakutan, melainkan sebagai wujud kesopanan dan upaya menjaga martabat diri ketika berada di ruang publik.

Begitu juga dengan sikap Nabi Musa As ketika mengantarkan putri Nabi Syu'aib As memperlihatkan etika pergaulan yang bertumpu pada akhlak dan rasa malu. Hal ini tampak dari ucapannya, "*Berjalanlah di belakangku dan tunjukkan arah jalan dengan suaramu,*" yang dalam riwayat lain dijelaskan dengan alasan menjaga pandangan karena beliau berasal dari Bani Israil yang tidak memandang bagian belakang tubuh perempuan. Pola perilaku tersebut mencerminkan integritas moral dan kehati-hatian dalam berinteraksi dengan non-mahram, sehingga menjadi dasar ketertarikan putri Nabi Syu'aib As kepada Nabi Musa As—sebagaimana dijelaskan oleh sahabat Ibn 'Abbās—bahwa Nabi Musa As adalah sosok yang *amīn*.<sup>127</sup>

Fenomena memudarnya karakter malu dewasa ini merupakan realitas sosial yang semakin nyata. Pergeseran nilai karakter ketimuran yang menjunjung tinggi rasa malu perlahan tergantikan oleh pola budaya permisif yang mengaburkan batas etika. Hilangnya rasa malu berdampak pada melemahnya kontrol diri, sehingga seseorang lebih mudah terjerumus pada berbagai perilaku tercela, baik dalam ranah pribadi maupun sosial. Dalam konteks ini, Islam secara tegas menempatkan *al-ḥayā'* sebagai bagian dari akhlak maḥmūdah yang berfungsi menjaga martabat

---

<sup>126</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*...jld. XIII, hlm. 270, Al-Tantawi, *Al-Taḥsīn Al-Wasīth*...jld. X, hlm. 395.

<sup>127</sup> Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*...jld. XIII, hlm. 270-271.

manusia dan menata perilaku agar tetap berada dalam koridor nilai moral dan syariat.<sup>128</sup>

Sifat *al-ḥayā'* dipahami sebagai rasa malu yang bersifat nilai moral yang ditanamkan secara sadar untuk mencegah perbuatan amoral dan menjadi bagian integral dari keimanan. Rasa malu ini bermakna positif, yakni malu untuk melanggar nilai dan norma, sehingga berbeda dari malu yang dipahami sebagai rendah diri. *Al-ḥayā'* berfungsi sebagai mekanisme etis yang memperkuat integritas moral dan kualitas iman seseorang.<sup>129</sup>

Secara konseptual, *al-ḥayā'* dan *al-istiḥyā'* memiliki hubungan yang bersifat hierarkis sekaligus fungsional. *Al-ḥayā'* merupakan nilai batin yang bersemayam dalam kesadaran etis seseorang, berfungsi sebagai pengendali internal yang mencegahnya dari perbuatan tercela dan mendorongnya kepada kebaikan. Dari nilai batin inilah lahir *al-istiḥyā'*, yakni manifestasi lahiriah dari rasa malu dalam bentuk sikap, gerak, dan perilaku yang dapat diamati secara sosial. Dengan kata lain, *al-istiḥyā'* tidak berdiri sendiri, melainkan merupakan ekspresi nyata dari *al-ḥayā'* yang telah terinternalisasi. Relasi ini tampak jelas dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 25 melalui ungkapan “تَمَثَّلِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ”, yang menegaskan bahwa rasa malu tersebut hadir dalam bentuk perilaku konkret—cara berjalan yang santun dan terjaga—sekaligus menjadi indikator kuat adanya *al-ḥayā'* sebagai karakter moral yang kokoh dalam diri

Dalam perspektif sosiologi hukum, hal ini sejalan dengan pandangan bahwa hukum dan norma sosial bekerja melalui ekspresi perilaku yang dapat diamati, bukan semata-mata melalui klaim normatif. Norma etis—termasuk dalam konteks *aḥwāl syakhṣiyyah*—menjadi “hidup” ketika ia tercermin dalam tindakan nyata.

---

<sup>128</sup> Farmawati, Cintami. "Al-Haya' dalam Perspektif Psikologi Islam: Kajian Konsep Dan Empiris." *Jurnal Studia Insania* 8.2 (2020): 99-118.

<sup>129</sup> Farmawati, Cintami. "Al-Haya' dalam Perspektif Psikologi Islam: Kajian Konsep Dan Empiris." *Jurnal Studia Insania* 8.2 (2020): 99-118.

Gambaran interaksi Nabi Musa As dengan putri Nabi Syu'aib As dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 25 menunjukkan bahwa pengenalan terhadap seseorang, khususnya dalam konteks relasi menuju pernikahan, tidak pernah dilepaskan dari sikap dan perilaku sosialnya. Al-Qur'an menampilkan proses tersebut dalam aspek kewajaran yang etis dalam pertemuan antar lawan jenis. Cara berjalan, tutur kata, dan gestur yang terjaga menjadi medium pengenalan karakter yang bersifat objektif dan dapat diamati yang menjadi faktor ketertarikan Nabi Musa As terhadap calon istrinya. Prinsip ini relevan dengan pendekatan sosiologi hukum yang memandang bahwa keberlakuan norma hukum keluarga tidak dapat dilepaskan dari struktur interaksi sosial tempat norma itu dijalankan.

Dalam kerangka ini, kata *istiḥyā'* dalam ayat berfungsi sebagai indikator penting dalam membaca integritas diri seseorang, karena hukum Islam pada dasarnya lahir dari respons normatif terhadap perilaku manusia sebagai subjek hukum (*af'āl al-mukallaḥīn*). Dalam perspektif fikih, khususnya pada wilayah *ahwāl syakhṣiyyah*, penilaian terhadap karakter dan akhlak seseorang merupakan bagian penting dalam proses seleksi pasangan.

Hadis tentang kriteria pemilihan pasangan yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim menegaskan bahwa pernikahan dalam realitas sosial sering kali didorong oleh empat motif utama: harta, nasab, kecantikan, dan agama. Dalam redaksi hadis Muslim disebutkan:

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَعُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ قَالُوا حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَحْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تُنكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَلِحِمْلِهَا وَلِدِينِهَا فَاطْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ<sup>130</sup>

“Seorang perempuan dinikahi karena empat hal: karena hartanya, keturunannya, kecantikannya, dan agamanya.

<sup>130</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*jld. II, hlm. 1086.

Maka raihlah perempuan yang memiliki agama, niscaya engkau beruntung.”

Keserupaan redaksi hadis ini dengan riwayat al-Bukhari<sup>131</sup> menunjukkan konsistensi makna dan kekuatan sanadnya, sehingga hadis tersebut menjadi landasan normatif penting dalam fikih munākahāt. Melalui sabda *فَاطْفَرُ بَدَاتِ الدِّينِ*, Nabi saw secara eksplisit melakukan *tarjīh qiyamī*—yakni mendahulukan nilai agama di atas pertimbangan material dan simbolik meskipun diletakkan di urutan terakhir dalam redaksi hadis. Dengan demikian, agama tidak diletakkan sebagai salah satu faktor sejajar, melainkan sebagai tolok ukur penentu kualitas pasangan.

Dalam perspektif hukum Islam penekanan terhadap *dzāt al-dīn* dalam hadis ini sangat erat berhubungan dengan akhlak sebagai ekspresi lahiriah dari iman. Hal ini ditegaskan oleh hadis lain yang memperluas cakupan kriteria pemilihan pasangan, khususnya terhadap calon suami, sebagaimana sabda Nabi saw:

إِذَا أَتَاكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرُجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادًا  
عَرِيضًا<sup>132</sup>

“Apabila datang kepada kalian seorang laki-laki yang kalian ridhai agama dan akhlaknya, maka nikahkanlah ia. Jika kalian tidak melakukannya, niscaya akan terjadi fitnah di bumi dan kerusakan yang luas.”

Hadis ini menunjukkan bahwa standar pemilihan pasangan tidak bersifat sepihak. Jika perempuan dinilai berdasarkan *dzāt al-dīn*, maka laki-laki pun ditimbang dengan ukuran yang sama, yakni

<sup>131</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*...No. 2090, jld. VII, hlm. 7.

<sup>132</sup> Abū Bakr Ibn Abī ‘Āṣim—Aḥmad ibn ‘Amr ibn al-Ḍaḥḥāk ibn Makhlad al-Shaybānī, *al-Āḥād wa al-Mathānī*, (Riyadh: Dār al-Rāyah, 1991), jld. 2, hlm. 351. Dalam riwayat yang lain disebutkan dengan redaksi : إِذَا أَتَاكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرُجُوهُ وَأَمَانَتَهُ فَرُجُوهُ Lihat: Abū ‘Uthmān Sa‘īd ibn Manṣūr ibn Shu‘bah al-Khurāsānī al-Jūzjānī, *Sunan Sa‘īd ibn Manṣūr*, (India: al-Dār al-Salafiyyah, 1982), jil. 1, hlm. 190.

agama dan akhlak. Agama dalam konteks pernikahan bukanlah identitas pasif, melainkan kualitas aktif yang memancar dalam karakter dan perilaku sosial.

Berkenaan dengan ini Ibnu ‘Arabi menyatakan bahwa *kafā’ah* (kesepadanan) dalam pernikahan tidak diukur berdasarkan nasab, melainkan ditentukan oleh kualitas agama.<sup>133</sup> Pernyataan ini menunjukkan pergeseran standar penilaian dari aspek-aspek lahiriah menuju substansi etika dan kesalehan beragama. Hal tersebut menjadi fondasi utama yang menjamin terbangunnya relasi pernikahan yang berorientasi pada tanggung jawab moral, ketenangan batin, dan keberlanjutan kehidupan rumah tangga.

Salah satu manifestasi paling fundamental dari keterpaduan agama dan akhlak tersebut adalah rasa malu. Nabi saw secara tegas mengaitkan rasa malu dengan iman melalui sabdanya:

الْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ<sup>134</sup>

“Rasa malu adalah bagian dari iman.”

Dalam perspektif Islam, iman tidak berhenti pada keyakinan batin, tetapi meniscayakan manifestasi lahiriah dalam bentuk akhlak dan perilaku sosial. Rasa malu berfungsi sebagai mekanisme moral internal yang mengendalikan sikap, ucapan, dan tindakan agar tetap berada dalam koridor etika dan ketentuan syariat. Dalam riwayat lain ditegaskan:

إِنَّ لِكُلِّ دِينٍ حُلُقًا، وَحُلُقُ الْإِسْلَامِ الْحَيَاءُ<sup>135</sup>

“Setiap agama memiliki akhlak khas, dan akhlak Islam adalah rasa malu.”

---

<sup>133</sup> Abū Bakr bin al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*...., jld. III, hlm. 574.

<sup>134</sup> Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1421 H/2001 M), jld. XV, hlm. 443. Al-Nasā’ī, *al-Sunan al-Ṣuḡhrā li al-Nasā’ī*, (Ḥalab: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1406 H/1986 M), jld. 8, hlm. 110.

<sup>135</sup> Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, Fayṣal ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), jld. II, hlm. 1399.

Dalam kerangka ini, rasa malu tidak dipahami sebagai kelemahan psikologis, melainkan sebagai mekanisme moral yang berfungsi menjaga kehormatan diri, mengontrol hasrat, serta mengarahkan perilaku sesuai batas syariat. Oleh karena itu, ketika Nabi saw menegaskan pentingnya *dzāt al-dīn* dan *al-khuluq* dalam memilih pasangan, rasa malu dapat diposisikan sebagai indikator konkret dari kualitas tersebut. Agama yang tidak melahirkan rasa malu kehilangan dimensi etikanya, sementara akhlak yang baik tanpa fondasi iman kehilangan daya tahan normatifnya.

Integrasi antara QS. Al-Qasas ayat 23-25 dan hadis-hadis di atas menunjukkan satu benang merah *usūliyyah*, bahwa tujuan syariat dalam pernikahan adalah pembentukan keluarga yang berlandaskan iman dan akhlak. Rasa malu berfungsi sebagai *qarīnah sulūkiyyah* yang menyingkap agama dan akhlak, sehingga layak dijadikan kriteria substantif dalam memilih calon pasangan, baik laki-laki maupun perempuan, dalam kerangka *aḥwāl syakhṣiyyah*.

Perkembangan teknologi digital, terutama internet dan media sosial, telah menghadirkan transformasi yang mendalam dalam berbagai dimensi kehidupan manusia, termasuk pola interaksi sosial dan proses pembentukan identitas diri. Media sosial kini berperan sebagai ruang komunikasi yang memungkinkan individu saling terhubung, berbagi pengalaman, serta mengekspresikan gagasan dan pandangan secara luas. Kehadirannya telah menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan sehari-hari yang menjadikan media sosial tidak hanya sebagai sarana berkomunikasi, tetapi juga sebagai ruang simbolik untuk membangun citra diri dan identitas sosial di tengah masyarakat digital.<sup>136</sup>

Interaksi digital di media sosial dapat dipahami sebagai manifestasi perilaku yang mencerminkan sikap dan kepribadian. Oleh karena itu, menelusuri rekam jejak digital calon pasangan

---

<sup>136</sup> Zai, Irma Tiur Christ, and Alva Nathaniel Zebua. "Peran media sosial dalam mempengaruhi identitas sosial remaja di era digital." *Jurnal Ilmu Ekonomi, Pendidikan dan Teknik* 1.3 (2024): 134-139.

bukanlah aktivitas netral atau sekadar fenomena sosial, melainkan bagian dari proses evaluasi karakter yang memiliki tujuan syar'i, yakni memastikan tercapainya kemaslahatan dalam kehidupan rumah tangga melalui media sosial yang berfungsi sebagai sarana kontemporer untuk membaca perilaku dan kecenderungan karakter seseorang.

Namun demikian, penting ditegaskan bahwa representasi diri di media sosial tidak selalu merefleksikan kepribadian seseorang secara utuh dan objektif. Ruang digital bekerja berdasarkan logika algoritma yang cenderung menyaring, menonjolkan, dan mengulang konten tertentu sesuai dengan pola interaksi pengguna, sehingga apa yang tampak di media sosial sering kali merupakan konstruksi selektif, bukan realitas total. Oleh sebab itu, penilaian terhadap calon pasangan berdasarkan media sosial tidak dapat dijadikan ukuran mutlak, melainkan harus dipahami sebagai instrumen penunjang dalam proses penelusuran karakter.

Rekam jejak digital berfungsi sebagai sumber informasi tambahan yang melengkapi metode penilaian lain yang lebih konvensional, seperti interaksi langsung, keterangan dari lingkungan terdekat, serta pertimbangan nilai-nilai keagamaan dan sosial. Pendekatan yang proporsional ini memungkinkan pemanfaatan media sosial sebagai alat bantu yang relevan dengan konteks zaman, tanpa terjebak pada generalisasi atau penilaian yang berlebihan, sekaligus tetap menjaga orientasi utama pada kemaslahatan dan kehati-hatian dalam membangun kehidupan rumah tangga.

Dalam kisah tersebut, karakter putri Nabi Syu'aib tidak dinilai melalui pengakuan verbal atau penjelasan identitas, melainkan terbaca dari cara ia berinteraksi, bagaimana ia berjalan, berbicara, dan menjaga batas. Rasa malu (*hayā'*) tidak diucapkan secara eksplisit, tetapi ditampilkan melalui perilaku sosial yang teramati. Secara struktural, pola ini paralel dengan konteks media sosial masa kini, di mana sikap dan karakter seseorang tercermin melalui cara menampilkan diri, gaya komunikasi, etika berinteraksi,

serta kontrol terhadap ekspresi digital. Objek hukumnya tetap sama, yakni sikap dan karakter, sementara perbedaannya terletak pada sarana atau wasilah yang digunakan.

Prinsip pengenalan berbasis sikap inilah yang menemukan relevansinya dalam konteks masyarakat kontemporer, di mana interaksi langsung sering kali terbatas. Jika pada masa lalu karakter seseorang dibaca melalui pergaulan sosial dan kesaksian lingkungan terdekat, maka pada masa kini proses tersebut dapat berlangsung melalui penelusuran rekam jejak yang terekam dalam ruang digital.

Pada tahun 2025, jumlah penduduk Indonesia yang terkoneksi dengan internet mencapai 229.428.417 jiwa dari total populasi sebesar 284.438.900 jiwa. Dengan demikian, sekitar 80,67% penduduk Indonesia telah terhubung dengan internet. Hal ini menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat hidup dalam ekosistem digital yang aktif. Salah satu motif utama penggunaan internet adalah mengakses media sosial.<sup>137</sup> Media sosial berfungsi sebagai ruang interaksi sosial baru, termasuk dalam membangun relasi personal dan pencarian pasangan hidup. Media sosial tidak hanya memfasilitasi komunikasi, tetapi juga menjadi medium representasi diri, pertukaran nilai, serta pembentukan persepsi tentang kriteria ideal dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk relasi dan pernikahan.

Media sosial menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari perkembangan internet. Berbagai aplikasi seperti Instagram, Youtube, Twitter, Facebook, dan platform media sosial lainnya menyediakan ruang bagi pengguna untuk berbagi foto, video, maupun cerita keseharian. Beragam fitur yang ditawarkan oleh

---

<sup>137</sup> Survei ini dilakukan oleh Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII) dalam rentang waktu 10 April hingga 16 Juli 2025 dengan sasaran Warga Negara Indonesia di seluruh wilayah Indonesia yang berusia minimal 13 tahun ke atas. Jumlah responden yang terlibat sebanyak 8.700 orang, yang penyebarannya dilakukan secara proporsional di 38 provinsi guna memastikan keterwakilan wilayah secara nasional. (2025). Infografis : penetrasi & perilaku pengguna internet indonesia. Retrieved from <https://apjii.or.id/survey>

media sosial seolah menjadi daya tarik yang sulit diabaikan, sehingga mendorong para pengguna untuk memanfaatkannya dalam mendokumentasikan dan mengabadikan berbagai momen dalam kehidupan mereka.

Dalam konteks ini, Islam berperan penting dalam mengakomodasi fitrah dan keinginan manusia, khususnya dalam pemilihan pasangan hidup, baik melalui cara-cara langsung maupun tidak langsung. Islam tidak membatasi proses pencarian pasangan pada pola konvensional semata, tetapi memberikan kerangka nilai dan prinsip normatif yang dapat diterapkan dalam berbagai medium, termasuk media digital. Penentuan kriteria calon pasangan—seperti keimanan, akhlak, tanggung jawab, dan kesiapan membangun keluarga—tetap menjadi landasan utama, meskipun sarana dan ruang pertemuan mengalami perubahan.

Pemanfaatan internet dan media sosial dalam proses pencarian pasangan hidup dapat dipahami sebagai sarana yang bersifat kontekstual, sementara Islam berfungsi sebagai pedoman etis dan normatif yang mengarahkan agar interaksi tersebut tetap berada dalam koridor kesantunan, kehati-hatian, dan tujuan luhur pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa ajaran Islam memiliki fleksibilitas dalam merespons perkembangan zaman, sekaligus menjaga nilai-nilai fundamental dalam membimbing relasi manusia di ruang nyata maupun ruang digital.

Media sosial tidak lagi sekadar media berbagi informasi, tetapi telah berkembang menjadi ruang sosial tempat individu menampilkan sikap, cara berpikir, dan pola komunikasi sehari-hari. Dalam proses saling mengenal calon pasangan hidup, bahasa ucapan maupun tulisan yang ditampilkan baik dalam unggahan,

emoji,<sup>138</sup>stiker,<sup>139</sup> komentar, maupun respons terhadap perbedaan pendapat—dapat mencerminkan nilai *istihyā'* dalam bentuk kontemporer, yaitu seseorang itu memiliki kesantunan, tatakrama dalam berinteraksi di ruang publik digital.



Gambar 3.2 Bentuk-bentuk emoji

Pendekatan sosiologi hukum membantu menjelaskan bahwa rekam jejak digital merupakan bentuk fakta sosial yang memiliki implikasi normatif, meskipun ia tidak memiliki status hukum formal. Cara seseorang berinteraksi di ruang digital mencerminkan

---

<sup>138</sup> Emoji merupakan ilustrasi atau simbol grafis berbentuk karakter visual yang digunakan dalam komunikasi digital untuk merepresentasikan ekspresi wajah, emosi, sikap, ide, maupun berbagai objek. Istilah emoji berasal dari bahasa Jepang yang bermakna gambar berkarakter, dan diadopsi sebagai fitur dalam aplikasi pemesanan untuk membantu pengguna menyampaikan makna nonverbal melalui teks tertulis. Kehadiran emoji memungkinkan pengirim pesan mengekspresikan keadaan emosional, perasaan, atau maksud tertentu—seperti gembira, marah, tertawa, sedih, atau penyesalan—tanpa harus menjelaskannya secara verbal, sehingga pesan menjadi lebih hidup dan komunikatif. Di sisi penerima, emoji berfungsi memperjelas konteks pesan dan membantu membangun persepsi yang lebih akurat terhadap kondisi emosional pengirim, sekaligus mengurangi potensi salah paham dalam interaksi digital. Dengan demikian, penggunaan emoji terbukti meningkatkan efektivitas komunikasi daring, meskipun tetap menuntut kehati-hatian dalam pemilihannya agar sesuai dengan situasi dan konteks komunikasi yang berlangsung. Lihat: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/emotikon>, Baktiar, Ariq, Bagas Rinata Kurnia Sukanto, and Satria Hidayat Surya Pramono. "Efektivitas penggunaan emoji dalam komunikasi digital." *Prosiding Seminar Nasional Ilmu Ilmu Sosial (SNIIS)*. Vol. 1. 2022.

<sup>139</sup> Stiker hadir sebagai bentuk lanjutan dari emoji yang memungkinkan penyampaian makna, situasi, dan nuansa emosional yang lebih kompleks. Liu S, Sun R. To Express or to End? Personality Traits Are Associated With the Reasons and Patterns for Using Emojis and Stickers. *Front Psychol.* 2020 Jun 9;11:1076. doi: 10.3389/fpsyg.2020.01076. PMID: 32581941; PMCID: PMC7296135.

internalisasi nilai-nilai sosial dan etika, yang pada gilirannya memengaruhi penilaian sosial terhadap dirinya. Dalam hal ini, hukum keluarga Islam tidak diposisikan sebagai aturan yang kaku, tetapi sebagai kerangka nilai yang membimbing interaksi manusia dalam berbagai konteks sosial, termasuk ruang digital.

Perkembangan media sosial telah melahirkan ruang interaksi sosial baru tempat perilaku manusia terartikulasikan secara nyata melalui komunikasi digital. Dalam perspektif ushul fikih, penetapan status ontologis media sosial sebagai ruang interaksi sosial menjadi krusial, sebab hukum Islam tidak lahir dari ruang hampa, melainkan dari pembacaan normatif terhadap *af'āl al-mukallafīn*. Oleh karena itu, komunikasi berbasis teks, emoji, stiker, dan pola respons digital tidak dapat dipahami sebagai fenomena teknis semata, tetapi sebagai ekspresi sikap dan karakter yang secara metodologis relevan dalam proses penemuan hukum, khususnya pada wilayah *ahwāl syakhṣiyyah*.

Secara ushuliyah, sifat batin hanya dapat dinilai melalui indikator eksternal berupa *amārāt* dan *qarā'in* yang tampak secara konsisten. Gaya komunikasi digital, pengelolaan batas interaksi, serta kehati-hatian dalam menampilkan diri di media sosial dapat diposisikan sebagai *qarīnah mu'tabarah* untuk menilai keberadaan atau ketiadaan sifat *hayā'* pada diri calon pasangan.

Kerangka ini memperoleh legitimasi normatif melalui kisah Nabi Musa As dan putri Nabi Syu'aib dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 25. Rasa malu ditampilkan melalui cara berjalan, berbicara, dan menjaga batas interaksi. Dalam perspektif ushul fikih, pola ini menunjukkan bahwa syariat memberikan bobot hukum pada penilaian karakter berbasis perilaku, bukan pada pengakuan subjektif. Oleh karena itu, ketika ruang sosial bergeser ke ruang digital, penerapan prinsip yang sama tetap dapat dilakukan yang merupakan bentuk *taḥqīq al-manāṭ*, bukan perluasan hukum yang spekulatif.

Berdasarkan alur penalaran tersebut, penelusuran rekam jejak digital calon pasangan dapat dirumuskan sebagai bentuk

kontemporer dari *mulāḥaẓat al-sulūk* yang relevan dalam penemuan hukum Islam di bidang *ahwāl syakhṣiyyah*. Praktik ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan mekanisme *ta'āruf*, melainkan berfungsi sebagai sarana pendukung dalam menilai karakter *dzāt al-dīn*, khususnya sifat malu sebagai indikator utama kesalehan personal. Dengan demikian, rasa malu sebagai kriteria hukum yang memiliki relevansi aplikatif dalam seleksi pasangan di era digital.

Penelusuran semacam ini mencerminkan fungsi hukum sebagai alat pengelola risiko sosial. Dalam teori sosiologi hukum, masyarakat sering kali mengembangkan mekanisme non-formal untuk mengantisipasi potensi mudarat sebelum hukum formal bekerja. Selama penelusuran rekam jejak digital dilakukan secara proporsional, tidak bertujuan membuka aib, dan tidak melahirkan prasangka sepihak, praktik ini dapat dipahami sebagai bentuk kehati-hatian yang sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, khususnya dalam menjaga kehormatan (*hiḥẓ al-'ird*) dan keamanan relasi.

Dengan demikian, penelusuran rekam jejak pasangan melalui platform digital dapat diposisikan sebagai sarana pendukung dalam proses pengenalan pra-nikah, bukan sebagai penentu mutlak kualitas personal seseorang,<sup>140</sup> namun sebagai bentuk pengenalan awal untuk memutuskan melangkah ke jenjang selanjutnya atau tidak. Sosiologi hukum menegaskan bahwa penilaian sosial selalu bersifat kontekstual dan tidak dapat dilepaskan dari interaksi langsung, rekomendasi lingkungan, serta pertimbangan moral dan

---

<sup>140</sup> Media sosial memberikan ruang yang lebih luas bagi individu untuk menampilkan dan membentuk identitas dirinya secara bebas. Kebebasan ini tidak terlepas dari adanya efek disinhibisi yang dipengaruhi oleh anonimitas sehingga representasi diri yang ditampilkan di media sosial dapat sangat berbeda dibandingkan dengan ketika individu berinteraksi secara langsung atau tatap muka. Efek disinhibisi tersebut juga memungkinkan individu untuk mengelola dan memanipulasi perilaku nonverbal dalam penggunaan media sosial guna membangun kesan tertentu tentang dirinya yang dianggap sesuai atau diinginkan. Lihat: Suler, J, The Online Disinhibition Effect. *CyberPsychology & Behavior*, 7(3), 321–326 (2004). doi:10.1089/1094931041291295. Hill, A., Watson, J., Rivers, D., & Joyce, M. *Key Themes in interpersonal communication: Culture, identities and performance*. New York: McGraw-Hill Companies (2007).

spiritual. Integrasi antara nilai Qur'ani dan realitas sosial digital inilah yang menunjukkan fleksibilitas hukum keluarga Islam dalam merespons perubahan zaman tanpa kehilangan orientasi etisnya



Gambar 3.3 Skema Penemuan Hukum

## BAB IV PENUTUP

### 4.1. Kesimpulan

- a. Penelitian ini menyimpulkan bahwa ayat-ayat *aḥkām* tentang *aḥwāl syakhṣiyyah* dalam kisah Nabi Musa AS pada surah al-Qaṣaṣ ayat 23–28 memiliki relevansi signifikan dalam pengembangan hukum Islam. Selain memuat aspek historis, ayat-ayat tersebut juga mengandung nilai normatif yang dapat dijadikan landasan hukum. Melalui kisah tersebut, Al-Qur'an menggambarkan prinsip interaksi sosial, tanggung jawab keluarga, dan akad pernikahan sebagai bagian integral dari *aḥkām al-aḥwāl al-syakhṣiyyah*, sekaligus menunjukkan fungsi kisah Qur'ani sebagai sarana edukasi hukum dan moral.
- b. Dari sisi istinbāt hukum, kisah Nabi Musa As menegaskan legitimasi *syar'u man qablana* sebagai salah satu sumber usul fikih selama tidak ada dalil yang menasakhnya, sebagaimana tampak pada mahar berupa jasa kerja antara Nabi Musa As dan ayah mertuanya. Hal ini menunjukkan bahwa ayat kisah memiliki dimensi normatif sebagai dasar penemuan hukum, yang mencerminkan elastisitas hukum Islam dalam mengakomodasi bentuk perjanjian sosial yang sesuai dengan syariah. Secara metodologis, pemaknaan tersebut dibangun melalui distingsi naratif–normatif, kontekstualisasi makna, dan identifikasi relasi kisah–hukum, lalu diperkuat dengan validasi linguistik dan *ushūliyyah*, integrasi dalil, serta otorisasi *aqwāl al-'ulamā'*. Keseluruhan proses ini bermuara pada orientasi *maqāṣid al-syarī'ah*, terutama perlindungan agama, kehormatan, dan keturunan.
- c. Secara kontekstual kisah Nabi Musa As memberikan solusi atas problematika sosial umat, khususnya dalam isu pernikahan. Legitimasi syar'i atas mahar non-materi menjadi sangat relevan di tengah realitas kontemporer, di mana mahar material seringkali

melambung tinggi dan menjadi penghalang bagi generasi muda untuk segera menikah. Fleksibilitas Islam dalam mengakui bentuk mahar non-materi, seperti jasa atau pengabdian, membuka peluang untuk mempermudah jalan pernikahan, sehingga generasi muda dapat terhindar dari pergaulan bebas. Hal ini merupakan bentuk nyata dari implementasi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menjaga kehormatan dan moralitas umat. Sementara itu, platform digital dapat menjadi salah satu opsi penelusuran rekam jejak pasangan melalui aktualisasi nilai etik Qur'ani yang terkandung dalam QS. Al-Qaṣaṣ ayat 25, mengenai sikap *istihyā'* dalam proses mengenal calon pasangan pra-nikah. Interaksi Nabi Musa As dengan putri Nabi Syu'aib As menunjukkan bahwa karakter dan integritas moral dapat dibaca melalui sikap lahiriah yang konsisten, sebuah prinsip yang dalam konteks masyarakat digital terefleksi melalui rekam jejak perilaku di media sosial. Pendekatan sosiologi hukum memandang penelusuran rekam jejak digital sebagai mekanisme preventif non-formal untuk meminimalkan risiko sosial sebelum memasuki ikatan pernikahan, selama dilakukan secara proporsional. Integrasi nilai Qur'ani dengan realitas digital ini menegaskan bahwa hukum keluarga Islam bersifat adaptif, responsif, dan tetap berorientasi pada kemaslahatan.

#### 4.2. Saran

1. Perlu adanya penelitian lanjutan yang mengkaji ayat-ayat metafisis yang mengandung nilai-nilai *ahkām* secara lebih mendalam, dengan pendekatan integratif antara dimensi teologis dan normatif, sehingga dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan hukum Islam yang lebih kontekstual dan relevan dengan dinamika kehidupan modern.
2. Diperlukan penelitian dengan pendekatan interdisipliner, misalnya menghubungkan kajian tafsir dan fikih *munākahāt* dengan ilmu sosiologi, antropologi, atau hukum positif di Indonesia yang lebih

mendalam untuk melihat sejauh mana konsep mahar manfaat dapat diaplikasikan dalam masyarakat modern.

3. Perlu penelitian lanjutan yang menempatkan kisah Nabi Musa dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* secara lebih luas, misalnya dikaitkan dengan perlindungan keluarga, keadilan sosial, dan kesejahteraan ekonomi calon pasangan suami istri.
4. Saran lain adalah mengkaji kemungkinan penerapan konsep mahar berupa manfaat dalam regulasi hukum perkawinan di Indonesia. Hal ini penting mengingat Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan UU Perkawinan belum secara eksplisit membahas bentuk mahar non-materi yang bersifat manfaat.



## DAFTAR PUSTAKA

### Buku:

- Ali, Zainuddin, *Sosiologi Hukum*, Jakarta: PT Sinar Grafika, 2006.
- Āmidī, ‘Alī ibn Muḥammad al-, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Anwar, Yesmil, *Pengantar Sosiologi Hukum*, Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2008.
- Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984.
- Auda, Jasser, *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭat al-Aḥkām bi-Maqāṣidihā*, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2007.
- Azizy, A. Qodri, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqāṣid al-syarī‘ah Menurut al-Syāṭibī*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996.
- Bassām, Abdurrahman bin Abdullah al-, *Syarḥ Bulūgh al-Marām*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- Basyir, Ahmad Azhar, dan Fauzi Rahman, *Keluarga Sakinah Keluarga Surgawi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1994.
- Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/2003 M.
- Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

- Bruggink, J.J.H., *Refleksi Tentang Hukum: Pengertian-Pengertian Dasar dalam Teori Hukum*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2011.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, t.t.
- Bungin, Burhan, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008.
- Darwish, Abdul Rahman bin Abdullah al-, *al-Syarā‘i‘ al-Sābiqah wa Madā Ḥujjiyatihā fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Fakultas Syariah dan Hukum Universitas al-Azhar, 1410 H.
- Dāwūdī, al-, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.
- Farmawī, Abdul Hayy al-, *Metode Tafsir Mauḍū‘ī*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Fauzi Saleh, *Parenting dan Pembinaan Keluarga dalam Perspektif Fiqh Aḥwāl Syakhṣiyyah*, Banda Aceh: Naskah Aceh, 2022.
- Federspiel, Howard M., *Kajian Al-Qur’an di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1996.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad al-, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Ḥanbal, Aḥmad ibn, *Musnad Aḥmad*, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, t.t.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Delhi: Adam Publishers, 1994.
- Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad Ibn, *al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1979.

- Iyāzī, Muḥammad ‘Alī, *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhājūhum*, Teheran: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1386 H.
- Jābirī, Muḥammad ‘Ābid al-, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1992.
- Jābirī, Muḥammad ‘Ābid al-, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Jamil, Fathur Rahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1997.
- Jaṣṣās, Aḥmad ibn ‘Alī al-, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- Jumni, Nelli, *Fiqh Munākahāt*, Pekanbaru: Suska Press, 2008.
- Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn al-, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Sharā’i’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.
- Kathīr, Ismā’īl ibn ‘Umar Ibn, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019.
- Khalafullāh, Muḥammad Aḥmad, *Al-Qur’an Bukan Kitab Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2002.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Maṭba‘ah al-Istiqāmah, 1956.
- Khallāf, Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Bandung: Gema Risalah Press, 1996.
- Khallāf, Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Qalam, 1996.

- Khallāf, Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm al-, *al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī fī Manṭūqihi wa Maḥūmihi fī Dirāsah Taṭbīqiyyah*, Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1975.
- Krippendorff, Klaus, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Ma‘rūf, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas (Fiqh Aqalliyāt) dan Evolusi Maqāsid al-syarī‘ah dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Mahmood, Taher, *Family Law Reform in the Muslim World*, Bombay: N.V. Tripathi, 1972.
- Mahmood, Taher, *Personal Law in Islamic Countries*, New Delhi: Academy of Law and Religion, 1997.
- Mājah, Muḥammad ibn Yazīd Ibn, *Sunan Ibn Mājah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Mālik ibn Anas, *Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1406 H/1985 M.
- Manār, Tafsīr al-, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār*, Kairo: Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kutub, 1990.
- Marzuki, *Metodologi Riset*, Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1989.
- Mertokusumo, Sudikno, *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2014.
- Munawir, *Sosiologi Hukum*, Ponorogo: STAIN Po Press, 2010.

- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.
- Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq Ibn al-, *al-Fihrist*, Beirut: Dār al-Ma'arif, t.t.
- Namlah, Abd al-Karīm bin 'Alī bin Muḥammad al-, *al-Muhadhdhab fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1420 H/1999 M.
- Ni'mah, Zulfatun, *Sosiologi Hukum: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Teras, 2012.
- Prayitno, Ujianto Singgih, *Sosiologi Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan*, Yogyakarta: Azza Grafika, 2011.
- Qaṭṭān, Mannā' Khalīl al-, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif li al-Nashr wa al-Tawzī', 2000.
- Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn al-, *Jalā' al-Afhām fī Faḍl al-Ṣalāh 'alā Muḥammad Khayr al-Anām*, Kuwait: Dār al-'Urūbah, 1987.
- Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasat Manāhil al-'Irfān, t.t.
- Quṭb, Sayyid, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1956.
- Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Rāzī, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā al-, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

- Rāzī, Fakhr al-Dīn al-, *Maḥāṣin al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Saebani, Beni Ahmad, *Ilmu Ushul Fiqh*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2008.
- Saebani, Beni Ahmad, *Sosiologi Hukum*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2007.
- Saifullah, *Refleksi Sosiologi Hukum*, Malang: Intrans Publishing, 2010.
- Ṣāliḥ, Muḥammad Adīb, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī wa Manāḥij al-Istinbāt*, Damaskus: al-Maṭba'ah al-Ta'āwuniyyah, 1967.
- Salim, Abd Muin, *Kata Pengantar Tafsir sebagai Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Teras, 2010.
- Samarqandī, Alā' al-Dīn al-, *Mizān al-Uṣūl fī Natā'ij al-'Uqūl*, 'Amman: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Dīniyyah, 1407 H/1987 M.
- Sha'dī, Abdul Hakam Ash-, *Menuju Keluarga Sakinah*, Jakarta: Akbar, 2001.
- Shihab, Hamka (Abdul Karim Amrullah), *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Sidharta, Arief, *Meuwissen tentang Pengembanan Hukum, Ilmu Hukum, Teori Hukum dan Filsafat Hukum*, Bandung: PT Refika Aditama, 2013.

- Soekanto, Soerjono, *Mengenal Sosiologi Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1989.
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kutub, 1974.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn al-, *al-Iklīl fī Istinbāt al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1981.
- Syāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs al-, *al-Risālah*, Kairo: Maktabah al-Ḥalabī, 1940.
- Syāṭibī, Abū Ishāq al-, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Syāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā al-, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003.
- Syawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī al-, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Riyadh: Dār al-Faḍīlah, t.t.
- Syawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī al-, *Irsyād al-Thiqāt ilā Ittifāq al-Sharā‘i*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid, *al-Tafsīr al-Wasīt*, Kairo: Dār Nahḍah Miṣr, t.t.
- Ṭarwānah, Sulaiman al-, *Rahasia Pilihan Kalimah dalam al-Qur’ān*, Jakarta: Qisthi Press, 2004.
- Tihāmī, Naqrah al-, *Saykulūjiyyat al-Qiṣṣah fī al-Qur’ān*, Tunis: al-Syarikah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī‘, 1987.

Tirmizī, Muḥammad ibn ‘Īsā al-, *Sunan al-Tirmizī*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, t.t.

Utsman, Sabian, *Dasar-Dasar Sosiologi Hukum*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-, *al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

Zuḥaylī, Wahbah ibn Muṣṭafā al-, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.

### Artikel Jurnal

A. Khudhari Sholeh, “Epistemologi Bayani”, *Ulul Albab*, Vol. 10, No. 2, 2009.

A. Khudhari Sholeh, “Model-Model Epistemologi Islam”, *Psikoislamika: Jurnal Psikologi dan Psikologi Islam*, Vol. 2, No. 2, 2005.

Baktiar, Ariq, Bagas Rinata Kurnia Sukamto, dan Satria Hidayat Surya Pramono, “Efektivitas Penggunaan Emoji dalam Komunikasi Digital,” *Prosiding Seminar Nasional Ilmu-Ilmu Sosial (SNIIS)*, Vol. 1, 2022.

Haris, Abd., “Kajian Kisah-Kisah dalam Al-Qur’an (Tinjauan Historis),” *Al-Ulum: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Keislaman*, vol. 5, no. 1 (2018).

Hidayat, Hakmi, et al., “Memahami Kisah-Kisah dalam Al-Qur’an,” *Jurnal Kajian Islam dan Sosial Keagamaan*, vol. 1, no. 4 (2024).

Hill, A., Watson, J., Rivers, D., dan Joyce, M., *Key Themes in Interpersonal Communication: Culture, Identities and Performance*, New York: McGraw-Hill, 2007.

Imam Yazid, “Tafsir Ayat Ahkam Tentang Syar’u man qablana,” *Jurnal Al-Ussrah*, vol. 5, no. 1 (2017).

Khalil, Muhammad, Aten Kuswendi, dan Susi Kusmawaningsih, “Pengaruh Modernisasi Terhadap Praktik Mahar dalam Masyarakat,” *Syariah: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 1, No. 2, 2025, hlm. 15–24.

Khaṣāwanah, ‘Imād ‘Abd al-Karīm, “Manhaj al-Qur’ān al-Karīm fī ‘Arḍ Āyāt al-Aḥkām,” *Al-Majallah al-Urduniyyah fī al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, vol. 5, no. 2 (2009).

Masduki, “Syariat Sebelum Nabi Muhammad sebagai Dalil Hukum,” *Al-Ahkam*, vol. 3, no. 2 (2009).

Muhammad Aniq Yasrony, “Mahar dalam Pernikahan dan Dampaknya terhadap Keharmonisan dalam Rumah Tangga,” *Jurnal Hukum*, Vol. 1, No. 1, 2022, hlm. 158.

Muhammad Ridwan, “Kedudukan Mahar dalam Perkawinan,” *Jurnal Perspektif*, Vol. 13, No. 1, 2020, hlm. 42.

Nasution, Muhammad Hasan, Nawir Yuslem, dan Nispul Khairi, “Praktik Mahar Selain Benda: Perspektif Ushul Fiqh Terapan,” *Al-Muqaranah: Jurnal Perbandingan Hukum dan Mazhab*, Vol. 3, No. 2, 2025.

Pitaloka, Alya, et al., “Perdebatan Mahar Tinggi: Analisis Fiqih terhadap Problem Ekonomi Pernikahan Modern,” *Tashdiq: Jurnal Kajian Agama dan Dakwah*, Vol. 17, No. 3, 2025, hlm. 471–480.

Suler, J., “The Online Disinhibition Effect,” *CyberPsychology & Behavior*, Vol. 7, No. 3, 2004, hlm. 321–326.

Yasrony, Muhammad Aniq, “Mahar dalam Pernikahan dan Dampaknya terhadap Keharmonisan dalam Rumah Tangga (Analisis Fenomenologis terhadap Problem Pernikahan di Masyarakat Jawa),” *Jurnal Hukum*, vol. 1, no. 1 (2022), hlm. 158.

Zai, Irma Tiur Christ, dan Alva Nathaniel Zebua, “Peran Media Sosial dalam Mempengaruhi Identitas Sosial Remaja di Era Digital,” *Jurnal Ilmu Ekonomi, Pendidikan dan Teknik*, Vol. 1, No. 3, 2024, hlm. 134–139.

**Disertasi :**

Al-Khaymi, Iman Muhammad Marwan, *al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī wa Atsaruhā fī Istinbāt al-Aḥkām*, Doha: Universitas Qatar, 2020.

Al-Nu‘aymī, Ṣalāḥ Mahdī Ṣāliḥ, *al-Aḥkām al-Fiqhiyyah al-Mustamaddah min Qaṣaṣ al-Qur’ān*, Baghdad: Universitas al-Imam al-A‘dham, 2019.

Al-Zahid, Muhammad Walid Abdul Ghani, *Dalālat al-Qiṣaṣ al-Qur’ānī ‘alā al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, Madinah: Universitas Islam Madinah, 2014.

Harun, Marwah, *Atsar al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī fī al-Aḥkām al-Syar‘iyyah*, Aljazair: Universitas al-Syahid Hamah Lakhdhar, 2015.

Ibn Ibrahim, Adam Shamim, *Istinbāt al-Aḥkām min al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī*, Kuala Lumpur: Universitas Islam Antar Bangsa Malaysia, 2009.

Sartut, Yusuf, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah li al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī*, Batnah: Universitas al-Hāj Lakhdhar, 2015.

### **Peraturan Perundang-Undangan :**

Departemen Agama RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan*, Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Islam, 2009.

Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman.

Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman.

Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.

### **LAPORAN & DATA**

Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII), *Infografis: Penetrasi dan Perilaku Pengguna Internet Indonesia*, Jakarta: APJII, 2025.

### **SUMBER INTERNET**

“Aliran *Freie Rechtslehre*,” Beranda Hukum, <http://www.berandahukum.com/a/aliran-freie-rechtslehre>, diakses 4 April 2025.

## Lampiran

### Tabel Penerapan Kaidah Normativitas Ayat Kisah

No	Ayat & Terjemahan	Distingsi Naratif– Normatif	Kontekstualisasi Makna	Relasi Kisah– Hukum	Validasi Linguistik & Ushūliyyah	Integrasi Dalil	Otorisasi Keilmuan	Orientasi Maqāṣid al-Syarī‘ah
1	<p>﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْتَفُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِم أَمْرًا تَيْنَ تَدْوَادَانَ﴾</p>	<p>Unsur naratif: pertemuan Nabi Musa As dengan dua perempuan di ruang publik. Unsur normatif: etika interaksi pra-nikah dan adab sosial lawan jenis.</p>	<p>Ayat menggamba rkan sikap '<i>iffah</i> dan <i>hayā</i>' perempuan serta empati Nabi Musa As sebagai karakter kenabian.</p>	<p>Kisah memuat dalālah tabi'iyah tentang batas interaksi sosial yang sopan dan berbasis kebutuhan.</p>	<p>Fi'īl تَدْوَادَانَ menunjuk kan kontinuitas tindakan preventif; secara ushul termasuk indikasi nilai normatif universal.</p>	<p>QS an- Nūr 30– 31 tentang menjaga pandang an dan kehorm atan. hadis: “الحياء شعبة من الإيمان”</p>	<p>Ibn al- 'Arabī: kisah Qur'an menanam kan adab syar'ī sebelum hukum eksplisit.</p>	<p><i>hifẓ al-dīn</i> (internalisasi adab syar'ī), <i>hifẓ al-nasl</i> (penjagaan moral relasi gender), <i>hifẓ al-nafs</i> (perlindungan perempuan dari kerentanan sosial)</p>

2	<p>﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمْ أَتَالَنَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾</p>	<p>Unsur naratif: dialog kepedulian Nabi Musa As. Unsur normatif: komunikasi terhormat dan peran wali keluarga.</p>	<p>Konteks menunjukkan struktur keluarga protektif dan otoritas wali.</p>	<p>Kisah menjadi dasar implisit legitimasi wali dalam perlindungan perempuan.</p>	<p>Lafaz أُبُونَا menunjukkan nisbah tanggung jawab hukum; termasuk <i>khiṭāb wad'ī</i>.</p>	<p>QS an-Nisā' 34 tentang qiwāmah. hadis: “لا نكاح” “إلا بولي”</p>	<p>Al-Zarkasyī: kisah memiliki potensi istinbāt hukum</p>	<p><i>ḥifẓ al-nasl</i> (struktur proteksi keluarga), <i>ḥifẓ al-naḥs</i> (perlindungan anggota keluarga lemah), <i>ḥifẓ al-dīn</i> (tanggung jawab moral keluarga)</p>
3	<p>﴿فَسَقَىٰ هُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾</p>	<p>Unsur naratif: Nabi Musa As menolong tanpa pamrih. Unsur normatif: etika kerja dan solidaritas sosial.</p>	<p>Konteks menonjolkan amal saleh dan keikhlasan kerja sebagai</p>	<p>Kisah menegaskan kerja sah berbasis amanah dan maslahat.</p>	<p>Doa Musa mengandung dalālah isyāriyyah tentang motivasi spiritual kerja.</p>	<p>QS. Al-Maidah: 2, hadis: “والله في عون العبد ما كان العبد في عون</p>	<p>Fuqahā': kerja halal dinilai dari niat dan manfaat.</p>	<p><i>ḥifẓ al-naḥs</i> (pemenuhan kebutuhan hidup), <i>ḥifẓ al-māl</i> (aktivitas ekonomi sah), <i>ḥifẓ al-dīn</i> (nilai ta'āwun</p>

			dasar moral mu‘āmalah.			”أخيه” (HR.		sebagai etika iman)
4	﴿فَجَاءَ عَتَاهُ إِحْدَاهُمَا تَمَشِي عَلَى أَسْتَحْيَاءِ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾	Unsur naratif: perempuan datang dengan malu. Unsur normatif: legitimasi upah kerja.	Konteks menggambarkan adab perempuan dan penghargaan terhadap jasa.	Kisah menegaskan syariat mengakui kompensasi kerja sebagai hak pekerja.	Lafaz <i>لِيَجْزِيكَ أَجْرَ</i> menunjukkan hubungan kontraktual ijarah.	QS. At-Talaq: 6, hadis: “أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه”	Ibn al-‘Arabī dan Al-Qurtubī: ayat ini dasar legitimasi ijarah.	<i>ḥifẓ al-māl</i> (perlindungan hak pekerja), <i>ḥifẓ al-‘aql</i> (rasionalitas ekonomi dalam mu‘āmalah), <i>ḥifẓ al-dīn</i> (keadilan sebagai prinsip syar‘i)
5	﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ أَسْتَجِرُّهُ إِنَّ خَيْرَ	Unsur naratif: usulan anak perempuan. Unsur normatif: mengandung indikasi normatif	Konteks menunjukkan perempuan dapat memberi	Prinsip ijarah mensyaratkan kompetensi dan integritas.	Lafaz <i>أَلْقَوُا الْأَمِينَ</i> menjadi ‘illah <i>hukmiyyah</i> Lafaz	Legitimasi akad <i>ijārah</i> ditegaskan oleh Al-	Wahbah al-Zuhayli: Pendapat ulama menyatakan	<i>ḥifẓ al-māl</i> (stabilitas ekonomi), <i>ḥifẓ al-‘aql</i> (penilaian kompetensi

	<p>مَنْ أَسْتَجَرْتَ الْمَوِيَّ الْأَمِينُ ﴿٦﴾</p>	<p>tentang legitimasi ijarah.</p>	<p>masukan masalah keluarga dan mencermink an kebutuhan manusia terhadap kerja sama berbasis manfaat</p>		<p>ista'jirhu menunjuk kan dalālah kebolehan melalui analisis kebahasaa n dan pendekata n ushul fiqh.</p>	<p>Qur'an (QS. al- Ṭalāq: 6), hadis Nabi Saw tentang upah pekerja, serta praktik beliau dalam menyewa a jasa.</p>	<p>an bahwa ijarah telah disyariatk an pada umat terdahulu dan diakui dalam Islam.</p>	<p>rasional), <i>ḥifẓ al-dīn</i> (amanah sebagai nilai religius)</p>
6	<p>﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى</p>	<p>Unsur naratif: tawaran nikah oleh wali. Unsur normatif: mahar</p>	<p>Konteks menampilka n model pernikahan sederhana</p>	<p>Kisah menegaskan legitimasi mahar</p>	<p>أُنكِحَكَ (ijab) dan تَأْجُرَنِي (syarat akad);</p>	<p>QS an- Nisā' 4 dan hadis: “التمس</p>	<p>Al- Qurtubī, Ibn 'Arabī, Wahbah</p>	<p><i>ḥifẓ al-nasl</i> (legalitas institusi nikah), <i>ḥifẓ al- māl</i> (hak</p>

