

**KEPEMILIKAN MAHAR DALAM ADAT MASYARAKAT ACEH
MENURUT TINJAUAN USUL FIKIH
(Analisis Berdasarkan Teori 'Urf)**

M. Jafar

*STAIN Malikussaleh Lhokseumawe, Aceh
Jl. Banda Aceh-Medan, Alue Awe, Lhokseumawe
Email: asyibriqi@yahoo.com*

Abstrak

Mahar yang diserahkan pihak keluarga calon mempelai laki-laki pada hari akad nikah di sebagian komunitas masyarakat Aceh dikuasai sepenuhnya oleh pihak keluarga (orangtua) mempelai perempuan dan digunakan sebagai bekal berbelanja untuk keperluan mempelai perempuan itu sendiri. Penggunaan *mahar* atau mas kawin sebagai bekal untuk berbelanja keperluan-keperluan tersebut biasanya tanpa sepengetahuan mempelai perempuan. Setelah menganalisis berbagai macam sumber, penulis berkesimpulan bahwa masyarakat Aceh sangat menghormati adat istiadat yang sudah mengakar dalam sendi-sendi kehidupan. Adat yang dapat dipertahankan sebagai suatu bagian dari produk hukum adalah yang tidak bertentangan dengan hukum syariat. Selanjutnya, menurut pandangan ulama-ulama mazhab, seorang ayah atau wali lainnya tidak boleh menguasai *mahar* putrinya atau *mahar* mempelai perempuan yang dimanfaatkan untuk keperluan atau kepentingan apapun, kecuali menurut ulama mazhab Maliki dan Hanbali. Dasar filosofi mereka masing-masing adalah ayat Alquran dan hadis-hadis Rasulullah saw. Berdasarkan teori '*urf*', kebiasaan (adat) yang berlaku pada sebagian masyarakat Aceh dalam hal penguasaan *mahar* oleh orangtua atau keluarga dengan memanfaatkannya untuk berbelanja kebutuhan resepsi pernikahan termasuk ke dalam kategori '*urf khas*'. Kemudian '*urf khas*' tersebut termasuk dalam kategori '*urf fāsīd*' ('*urf* batal) karena bertentangan dengan ketentuan hukum syariat sebagaimana yang telah ditetapkan oleh ulama-ulama fiqh dalam berbagai mazhab, kecuali dalam mazhab Maliki dan Hanbali.

Kata kunci: *kepemilikan mahar, adat masyarakat Aceh, ulama mazhab, 'urf ṣaḥīḥ, 'urf fāsīd.*

Abstract

The dowry which is submitted by groom family on the marriage ceremony day in the majority of Acehnese community is fully controlled by family (parents) of the bride and used for shopping purposes of the bride herself. The using of dowry as a preparation for shopping purposes usually without the knowledge of the bride. After analyzing a variety of sources, the author concludes that the Acehnese people respect traditions rooted in their life foundation. Tradition which can be maintained as a part of the law is tradition that does not conflict with Sharia law. Furthermore, in the view of scholars, a father or other guardian should not dominate the dowry or utilize for any purposes, except according to Maliki and Hanbali. Their basic philosophy is verses of the Qur'an and the hadiths of the Prophet. Based on the '*urf*' theory, the tradition which is applied by some of Acehnese in case of mastery of the dowry by parents or family to use for shopping for wedding reception are included in the

category of '*urf khas*. And the '*urf khas* is included in '*urf fāsid* category because it contradicts with Shari'a law as established by the *fiqh* scholars in various *mazhab*, except in Maliki and Hanbali.

Keywords: *dowry ownership, Aceh tradition, scholar law, valid custom, invalid custom*

A. Pendahuluan

Mahar atau mas kawin merupakan suatu kewajiban yang harus diberikan oleh mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan setelah terjadinya akad nikah. Dalam adat masyarakat Aceh setelah calon mempelai laki-laki berkeinginan untuk meminang calon mempelai perempuan, maka pihak keluarga calon mempelai laki-laki datang untuk menanyakan jumlah *mahar* atau mas kawin yang harus ditunaikan setelah akad nikah nantinya. Sedangkan pihak keluarga calon mempelai perempuan biasanya berembuk atau bermusyawarah dulu untuk menentukan jumlahnya yang pantas. Setelah ada suatu kesepakatan, baru diberikan jawaban kepada pihak keluarga calon mempelai laki-laki. Jika sudah disepakati antara dua pihak keluarga, baru dilakukan peminangan (*khitbah*). Dalam peminangan biasanya orang-orang tua dari pihak keluarga calon mempelai laki-laki membawa beberapa mayam emas (1 mayam = 3 gram) sebagai panjar dari *mahar* atau mas kawin yang telah ditetapkan itu. Biasanya yang dibawa sejumlah 2 mayam emas murni, yang dalam adat atau budaya masyarakat Aceh disebut *Ranub Kong Haba*.

Pada hari yang telah disepakati antara dua pihak keluarga calon mempelai untuk dilakukan akad nikah, pihak keluarga calon mempelai laki-laki hanya membawa *mahar* atau mas kawin yang tersisa setelah bawaan pada hari meminang. Namun, kadang-kadang *mahar* itu dikuasai sepenuhnya oleh pihak keluarga (orangtua) mempelai perempuan dan digunakan sebagai bekal berbelanja untuk keperluan mempelai

perempuan itu sendiri. Adapun keperluan yang dibelanjakan dengan uang dari *mahar* tersebut biasanya membeli alat perabotan rumahtangga, seperti ranjang, kasur, lemari pakaian, dan lain-lain. Penggunaan *mahar* atau mas kawin sebagai bekal untuk berbelanja keperluan-keperluan tersebut biasanya tanpa sepengetahuan mempelai perempuan. Orangtua menggunakan hak prerogatifnya sebagai orangtua dalam menguasai dan mengatur penggunaan *mahar* anaknya tersebut.

Praktik seperti itu sudah berlangsung sejak turun temurun dan sudah membudaya (menjadi adat) dalam sebagian keluarga masyarakat Aceh karena ditinjau dari segi pendekatan sosial tidak menimbulkan efek negatif dalam pranata sosial kemasyarakatan dari lingkungan daerah mereka tinggal. Juga tidak adanya tuding-tuding atau protes-protes dari tokoh-tokoh masyarakat, adat dan agama yang melarang praktik itu dilakukan. Semua mereka menyetujui praktik seperti itu karena menurut pemahaman mereka tidak bertentangan dengan hukum syarak yang mereka ikuti dan pedomani.

Dari pemaparan di atas, maka tulisan ini difokuskan kepada kajian hukum syariat ditinjau menurut usul fikih dengan analisis berdasarkan teori '*urf* untuk melihat ketetapan hukum yang sesungguhnya mengenai kepemilikan *mahar* yang telah dipraktikkan masyarakat di beberapa daerah di Aceh, dengan cara dikuasai sepenuhnya oleh orangtua (keluarga) dan digunakan untuk berbelanja keperluan pengantin perempuan.

B. Kedudukan Adat dalam Pranata Sosial Masyarakat Aceh

Masyarakat Aceh masa lalu sangat menjunjung adat karena adat menjadi acuan standar harkat dan martabat suatu bangsa dalam membangun peradaban. Zaman keemasan warisan adat sangat dipertahankan dalam kehidupan masyarakat Aceh adalah pada masa Sultan Iskandar Muda, sehingga lahir *hadih maja* “*mate aneuk meupat jeurat, mate adat pat keuh tamita* (Kalau anak meninggal dunia ada kuburannya, kalau adat yang hilang di mana kita cari lagi)”. Namun, adat Aceh sebagai aspek peradaban tidak identik dengan pemahaman budaya pada umumnya, karena segmen-segmen integritas bangunan adat juga bersumber dari nilai-nilai agama atau syari‘at yang menjiwai kreasi budayanya, sehingga ada *hadih maja* “*adat ngon agama lagee zat ngon sifeuet* (Adat dan agama seperti zat dan sifat yang selalu terikat).¹

Roh Islami ini telah menjiwai dan menghidupkan budaya Aceh, sehingga melahirkan nilai-nilai filosofis, yang akhirnya menjadi patron landasan budaya yang ideal, dalam bentuk *hadih maja* “*Adat bak Po Teumeureuhom, Hukom bak Syiah Kuala, Qanun bak Putroe Phang, Reusam bak Laksamana*”. Po Teumeureuhom adalah lambang kekuasaan, yang pada saat itu Sultan Iskandar Muda. Syiah Kuala, lambang syari‘at atau agama dari ulama, yang pada waktu itu Syekh Abdurrauf as-Singkili yang lebih populer dengan sebutan Syiah Kuala. Qanun, merupakan perundang-undangan yang bernilai agama dan adat dari badan legislatif, yang pada saat itu dipimpin oleh Putroe Phang (Putri dari Negeri Pahang Malaysia, yang juga permaisuri Sultan Iskandar Muda yang sangat adil dan bijaksana). *Reusam*, merupakan tatanan protokoler atau seremonial adat istiadat dari ahli-ahli atau pemangku adat, yang pada waktu itu di bawah kepemimpinan Laksamana Malahayati.²

Begitu kentalnya adat istiadat dalam budaya masyarakat Aceh dipertahankan dan dijalankan pada waktu itu. Adat istiadat selalu berlaku dalam seluruh aspek tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara pada masa Kerajaan Islam Aceh Darussalam berjaya dulu. Adat istiadat dalam budaya masyarakat manapun jika tidak bertentangan dengan hukum syari‘at selalu dibenarkan secara Islam.

Dalam praktiknya, istilah adat-istiadat mengandung arti yang cukup luas, mencakup semua hal di mana suatu masyarakat atau orang menjadi terbiasa melakukannya. Menurut A.G. Pringgodigdo, adat-istiadat adalah aturan-aturan tentang beberapa segi kehidupan manusia yang tumbuh dari usaha orang di dalam suatu daerah tertentu sebagai kelompok sosial untuk mengatur tata tertib tingkah laku anggota masyarakat.³ Di Aceh, aturan mengenai kehidupan manusia tersebut dipertahankan oleh masyarakat karena dianggap patut. Oleh karena demikian, aturan dan tindakan yang dianggap patut itu mengikat para penduduk, dan konsekuensinya aturan itu dipertahankan oleh kepala adat dan petugas hukum lainnya. Di sinilah letaknya aturan adat ditetapkan menjadi sebuah hukum.

C. Kedudukan ‘Urf Sebagai Dalil Hukum Menurut Para Ulama

Dalam proses pengambilan hukum ‘urf (adat) hampir selalu dibicarakan secara umum. Namun telah dijelaskan di atas bahwa ‘urf dan adat yang sudah diterima dan diambil oleh *syara’* atau yang secara tegas telah ditolak oleh *syara’* tidak perlu diperbincangkan lagi tentang alasannya.⁴

Secara umum ‘urf diamalkan oleh semua ulama fiqh terutama di kalangan ulama Ḥanafiyyah dan Mālikiyyah. Ulama Ḥanafiyyah menggunakan *istihsān* (salah satu metode ijtihad yang mengambil sesuatu yang lebih baik yang tidak diatur dalam *syara’*) dalam

berijtihad, dan salah satu bentuk *istihsān* itu adalah *istihsān al-'urf* (*istihsān* yang menyandarkan pada *'urf*). Oleh ulama Hanafiyyah, *'urf* itu didahulukan atas *qiyās khafī* (*qiyās* yang ringan) dan juga didahulukan atas *naş* yang umum, dalam arti *'urf* itu men-*takhşış* *naş* yang umum. Ulama Mālikiyyah menjadikan *'urf* yang hidup di kalangan penduduk Madinah sebagai dasar dalam menetapkan hukum. Ulama Syāfi'iyyah banyak menggunakan *'urf* dalam hal-hal yang tidak ditemukan ketentuan batasan dalam *syara'* maupun dalam penggunaan bahasa. Dalam menanggapi adanya penggunaan *'urf* dalam fiqh, al-Suyuti mengulasnya dengan mengembalikannya kepada kaidah *al-'ādat muḥakkamah* (adat itu menjadi pertimbangan hukum).⁵

'Urf yang *ṣaḥīḥ* harus dipelihara oleh seorang mujtahid di dalam menetapkan hukum-hukum dan oleh seorang hakim dalam memutuskan perkara. Karena apa yang telah dibiasakan dan dijalankan oleh orang banyak adalah menjadi kebutuhan dan menjadi *maşlahah* yang diperlukan. Selama kebiasaan itu tidak bertentangan dengan *syara'*, haruslah dipelihara dan dilestarikan. Misalnya: syari'at mewajibkan membayar denda sebagai ganti hukuman *qisās*, bila si pembunuh tidak dituntut oleh keluarga orang yang terbunuh untuk dijatuhi hukuman *qisās*. Atas dasar itulah para ulama usul fiqh membuat kaidah: "adat kebiasaan itu merupakan syari'at yang ditetapkan sebagai hukum".⁶

Mengenai *'urf fāsīd*, dia mempunyai kedudukan hukum yang tidak patut dilestarikan karena itu merupakan sebuah kebiasaan yang bersifat negatif dan bertentangan dengan hukum *syara'* untuk dilakukan dan dipertahankan. Pada dasarnya, hukum adat atau *'urf* adalah hukum yang tidak tertulis. Ia tumbuh dan berkembang sesuai dengan perkembangan suatu masyarakat.⁷

Ada empat syarat supaya *'urf* dapat dijadikan sandaran hukum.⁸

1. *'Urf ṣaḥīḥ*, yaitu *'urf* yang tidak bertentangan dengan *naş-naş* yang umum, seperti bawaan pihak laki-laki yang meminang kepada perempuan yang dipinangnya berupa pakaian, dan lain-lain. Itu dianggap sebagai hadiah, bukan bagian dari *mahar*. Begitu juga ketika dilakukan penyerahan *mahar*, diundang orang-orang untuk menyaksikannya dan disediakan hidangan makanan kepada mereka, dan contoh-contoh lainnya. Jika bertentangan dengan *naş*, maka *'urf* tersebut dianggap tidak ada dan tidak dapat dijadikan sandaran hukum, seperti transaksi riba, menyediakan arak dan sejenisnya pada kenduri-kenduri pesta, membuka-buka aurat di depan umum, dan lain-lain.
2. *'Urf* tersebut dikenal di kalangan orang banyak dan sudah pernah dipraktikkan oleh orang-orang sebelumnya.
3. *'Urf* yang berlaku sebagaimana yang telah tetap sebelumnya dan berlaku sampai ketika ingin dilaksanakan. Sebagai contoh, seseorang mewakafkan sepetak kebun, dan hasilnya diperuntukkan kepada ulama atau penuntut ilmu. Adapun *'urf* sebelumnya, yang dimaksud dengan ulama ialah orang-orang yang ahli dalam bidang agama, bukan yang lain. Maka hasil kebun tersebut diberikan kepada orang-orang yang ahli dalam bidang agama. Atau yang dimaksud dengan penuntut ilmu ialah penuntut ilmu agama saja, maka hasil kebun tersebut diserahkan kepada mereka.
4. Tidak ada ucapan atau perbuatan yang memberi faedah kepada sebalik kandungan *'urf*. Misalnya, *'urf* yang berlaku pada jual beli kebun, yang menanggung biaya surat (akta jual beli) ialah pembeli lalu keduanya sepakat untuk membebaskan biaya

tersebut kepada penjual. Maka yang berlaku adalah hasil kesepakatan antara keduanya, bukan lagi 'urf.

Jadi, jika suatu adat atau budaya masyarakat yang sudah turun temurun di suatu daerah ternyata bertentangan dengan salah satu syarat di atas, maka demi hukum adat tersebut tidak bisa dipertahankan dan harus dimusnahkan. Apalagi secara khusus adat atau budaya itu bertentangan dengan hukum-hukum syariat, maka sudah jelas tidak dapat dijadikan pegangan dalam mengambil suatu keputusan.

Adapun ulama yang berhujjah dengan 'urf dalam membina hukum Islam mengambil dalil-dalil berikut;⁹ Allah berfirman dalam Alquran:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

"Jadilah engkau pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh". (QS. Al-A'rāf: 199).

Juga Rasulullah Saw. bersabda:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن, وما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيئ.

"Apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka baik juga di sisi Allah, dan apa yang dianggap buruk oleh kaum muslimin, maka buruk juga di sisi Allah". (HR. Imam Ahmad).¹⁰

Hadis ini menunjukkan bahwa perkara yang sudah biasa dilakukan pada adat kebiasaan orang Islam dan dianggap baik, maka perkara tersebut di sisi Allah juga baik, dan dapat diamalkan.¹¹

Berdasarkan dasar yang telah disebutkan di atas, maka para ulama khususnya dalam mazhab Hanafi dan Maliki menganggap 'urf sebagai dalil syara, salah satu sumber *istinbāt* hukum, dan ditempatkan pada posisi syarat. Mereka mengatakan:

العادة محكمة, والثابت بالعرف ثابت بدليل

شرعي

"Suatu kebiasaan dapat ditetapkan menjadi hukum, dan hukum yang tetap dengan 'urf adalah yang tetap dengan dalil syara'".

Menurut al-Sarakhsī dalam *al-Mabsūṭ* tentang menempatkan 'urf pada posisi syarat dalam akad, sesuatu hukum yang tetap dengan 'urf sama dengan yang ditetapkan dengan *nas*.¹² Ulama sepakat mengatakan bahwa 'urf *ṣaḥīḥ* yang menyangkut 'urf *al-'ām*, dan 'urf *al-khās* serta 'urf *al-'amālī* dapat dijadikan *hujjah* dalam menetapkan hukum *syara'*. 'Urf juga dapat berubah sesuai dengan perubahan masyarakat pada zaman dan tempat tertentu.¹³

Mayoritas ulama telah banyak berhujjah dengan 'urf, dan yang terkenal menggunakan 'urf ini adalah golongan Hanafiyyah dan Malikiyyah.¹⁴ Adapun 'urf *fāsīd* tidak dapat dijadikan *hujjah* dalam menetapkan hukum, karena bertentangan dengan dalil-dalil *syara'* dan hukum-hukumnya. Oleh karena itu, 'urf *fāsīd* tidak dapat dikatakan sebagai aturan hukum dalam sistem perundang-undangan Islam. Dengan demikian, *syara'* tidak mentolerir adanya akad-akad yang menimbulkan riba dan penipuan karena bertentangan dengan *naṣ-naṣ* syariat. Sedangkan 'urf *ṣaḥīḥ*, maka dapat diterima sebagai *hujjah* dalam menetapkan hukum Islam, memutuskan hukum dengannya dan berijtihad, karena tidak bertentangan dengan hukum-hukum syariat dan dalil-dalilnya. Oleh karena demikian, ucapan ulama yang terkenal adalah:

العادة شريعة محكمة والثابت بالعرف كالثابت بالنص

"Sesuatu kebiasaan merupakan syariat yang dapat ditetapkan menjadi hukum, dan sesuatu yang tetap karena 'urf sama dengan yang ditetapkan karena *nas*".¹⁵ Di antara ucapan lain yang masyhur di kalangan ulama:

المعروف عرفا كالمشروط شرطا، والثابت بالعرف
كالثابت بالنص

"Apa yang terkenal sebagai 'urf sama dengan yang ditetapkan sebagai syarat, dan sesuatu yang tetap karena 'urf sama dengan yang ditetapkan karena nas".¹⁶

Adapun dalil boleh dijadikan 'urf sahih sebagai hujjah dalam menetapkan hukum Islam adalah sesuai dengan kebutuhan manusia serta menolak kesempitan dan kesukaran dari mereka. Karena jika tidak, maka manusia akan merasa kesukaran dan kesempitan. Padahal syariat memelihara sebagian 'urf orang Arab yang tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariat dan kaidah-kaidahnya yang umum. Sebagai contoh, mewajibkan ahli waris untuk membayar *diyāt* pada pembunuhan tersalah (tidak sengaja), menetapkan *kafā'ah* (kesepadanan) dalam perkawinan, dan menjaga kekerabatan 'asābah (garis keturunan laki-laki) dalam hal menjadi wali nikah dan menerima harta warisan. Sedangkan 'urf yang *fāsīd*, maka syariat tidak mengakuinya, seperti riba, judi, menguburkan hidup-hidup anak perempuan, dan 'terhijabnya perempuan dari memperoleh harta warisan.¹⁷

D. Pendapat Ulama-ulama Mazhab Tentang Kepemilikan Mahar

1. Menurut Ulama Mazhab Hānafi

Dalam kitab *al-Mabsut* disebutkan bahwa bagi orang yang melakukan akad nikah, baik wali maupun wakilnya tidak ada hak untuk menerima mas kawin jika tidak diperintahkan oleh mempelai perempuan. Hal itu sebagaimana yang telah dijelaskan bahwa dia tidak berhak sama sekali yang berhubungan dengan akad nikah. Sebagaimana tidak boleh baginya untuk meminta supaya diserahkan apa yang telah dilakukan akad (vagina untuk disetubuhi) kepada mempelai laki-laki sebelum diterima gantinya (*mahar*).

Demikian juga wakil dari pihak mempelai laki-laki, dia tidak wajib sedikitpun membayar mas kawin itu sama seperti tidak ada hak baginya untuk menerima apa yang telah dilakukan akad atasnya.¹⁸

Dari pembahasan di atas dapat dipahami bahwa *mahar* merupakan hak milik si mempelai perempuan, baik statusnya masih perawan maupun janda sehingga tidak boleh dikuasai oleh siapa pun walaupun oleh orangtuanya. Jangankan untuk dikuasai diterima saja ketika penyerahan oleh pihak mempelai laki-laki tidak dibenarkan jika tanpa perintah atau tanpa izin.

Dalam kitab *Radd al-Mukhtār* disebutkan bahwa sah bagi mempelai perempuan untuk menggugurkan semua *mahar* atau mengurangi sebagiannya dari yang seharusnya dibayar oleh mempelai laki-laki, baik sebelumnya (sebelum dibayar/diserahkan) maupun bukan. Sah digugurkan (seluruhnya atau sebagiannya) sebagaimana dalam *al-Mughrib*. Dikaitkan sah kepadanya karena jika ayahnya (wali) yang menggugurkan dan menguranginya, maka tidak sah jika mempelai perempuan masih anak-anak. Jika ia seorang yang dewasa, maka sah jika ada persetujuan darinya dan tidak boleh jika tidak ada kerelaannya.¹⁹

Dari pembahasan tersebut dipahami bahwa seseorang yang ingin menikahkan anak perempuannya haruslah atas seizin darinya, baik masih berstatus gadis maupun sudah janda. Dengan demikian diasumsikan bahwa yang berhak menetapkan *mahar* adalah si perempuan yang akan diambil manfaatnya oleh laki-laki yang akan menikah dengannya. Apabila ayah atau walinya ingin menetapkan *mahar* tersebut, maka harus ada persetujuan darinya. Diasumsikan pula bahwa hak kepemilikan *mahar* adalah hak mempelai perempuan. Orangtua atau wali tidak boleh sewenang-wenang terhadap *mahar* yang telah ditunaikan oleh mempelai

laki-laki. Jika pun ingin dimanfaatkan untuk berbagai keperluan termasuk keperluan resepsi pernikahan, maka orangtua atau wali harus meminta izin dulu kepada mempelai perempuan. Jika izin diberikan baru boleh digunakan *mahar* tersebut untuk berbagai keperluan. Dasar filosofi mazhab ini dalam menetapkan hukum seperti itu adalah ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Rasulullah SAW.

2. Menurut Ulama Mazhab Maliki

Dalam kitab *al-Mudawwanah* disebutkan secara dialogis, “Adakah engkau perhatikan jika seseorang menikahkan putrinya yang masih gadis (perawan), lalu ia mengurangi *maharnya*, apakah boleh yang demikian itu terhadap anaknya menurut pendapat Imam Malik?”. Jawab Imam Malik: “Tidak boleh bagi seorang ayah untuk mengurangi sedikit pun *mahar* putrinya yang masih gadis (perawan), sebelum ditalak oleh suaminya?”. Kata Ibn Qāsim: “Aku berpendapat bahwa hal itu dipertimbangkan, jika seorang ayah mengurangi *mahar* putrinya atas dasar pertimbangan semisal suami tidak sanggup membayar *mahar*, lalu ia mengurangi (meringkankannya) dan mempertimbangkannya, maka hal itu boleh terhadap putrinya. Karena jika putrinya telah ditalak oleh suaminya lalu ia mengurangi separuh *mahar* yang wajib dibayar untuk putrinya, maka hal itu dibolehkan terhadap putrinya. Tetapi jika putrinya tidak ditalak dan tidak ada aspek pertimbangan apapun, maka aku tidak berpendapat bahwa itu boleh.”²⁰

Menurut Ibn Wahhāb dari Mālik, dari Yūnus dan yang selain keduanya dari Rabī'ah beliau berpendapat, itu boleh bagi orang yang mempunyai wewenang untuk melakukan akad nikah, yaitu sayid bagi budaknya dan ayah bagi putrinya yang masih perawan. Kata Imām Mālik: “Aku dengar Zayd bin Aslam mengatakan pendapat yang dikatakan oleh Ibn Wahhāb dari Mālik dan Yūnus,

Ibn Syihāb mengatakan bahwa orang yang mempunyai kewenangan untuk menikahkan boleh mengurangi *mahar* putrinya yang masih perawan atau memaafkannya dan hal itu tidak boleh bagi putrinya.”. Kata Ibn Syihāb: “Firman Allah “kecuali jika mereka memaafkannya”, maksudnya hak memaafkan *mahar* bagi si perempuan jika dia sudah janda, maka dia lebih berhak dan wali tidak berhak untuk memaafkannya. Alasannya, karena si perempuan janda sudah memiliki hak penuh terhadap dirinya. Jika ia mau memaafkannya sehingga ia mengurangi separuh *mahar* tersebut, maka itu boleh baginya. Jika ia mau mengambil seluruhnya, maka *mahar* tersebut miliknya. Pendapat ini dikatakan oleh Ibn Wahhāb dari beberapa ulama dari Ibn ‘Abbās dan Muḥammad bin Ka‘b al-Qarḍī seperti pendapat yang dikatakan oleh Ibn Syihāb tentang perempuan yang janda. Pendapat Ibn ‘Abbās sama seperti Ibn Syihāb tentang perempuan yang masih gadis (perawan).” Kata Imām Mālik: “Aku tidak berpendapat, boleh bagi ayah si gadis menikahkan anak gadisnya lalu mengurangi *maharnya*, kecuali jika dia ditalak, maka hanya setengah *mahar* yang dimilikinya. Hal itu sudah menjadi aturan, dan jika tidak ditalak maka seorang ayah tidak boleh mengurangi sedikitpun *mahar* putrinya. Hal itu sebagaimana periwayatan dalam al-Qur'an.”²¹

Dari uraian pembahasan di atas dapat dipahami bahwa seorang ayah tidak boleh mengurangi atau memaafkan *mahar* putrinya yang wajib dibayarkan oleh suaminya, baik putrinya itu masih gadis atau sudah janda. Kecuali jika putrinya masih gadis sebelum ditalak dan atas pertimbangan si suami tidak sanggup membayar *maharnya*, maka dibenarkan untuk mengurangi atau memaafkan *mahar* yang seharusnya wajib dibayarkan. Tetapi menurut Zayd bin Aslam, hal itu boleh juga bagi ayah dan tidak boleh bagi putrinya. Adapun jika

putrinya sudah janda, maka ayah tidak punya hak sama sekali untuk memaafkannya atau mengurangnya karena putrinya tersebut sudah mempunyai hak mutlak mengenai *maharnya*. Jadi, untuk mengurangi atau memaafkan saja *maharnya* seorang ayah tidak berhak tanpa izinnya, apalagi jika ingin menggunakannya tanpa seizinnya.

Dari uraian itu diasumsikan bahwa ketika ayah atau wali berhak mengurangi *mahar* putrinya yang masih gadis atas berbagai pertimbangan, maka hak penetapan *mahar* adalah hak ayah atau wali. Ayah atau wali boleh menikahkan putrinya yang masih gadis itu dengan *mahar* menurut pertimbangannya saja walaupun tanpa persetujuan putrinya. Hal itu dipahami dari filosofi ulama-ulama mazhab Mālik dalam berbagai uraian yang bersumber kepada periwayatan hadis-hadis dan ayat al-Qur'an.

3. Menurut Ulama Mazhab Syafi'i

Dalam kitab *al-Hāwi* disebutkan, apabila telah tetapkan bahwa si isteri (mempelai perempuan) memiliki seluruh *mahar* dengan sebab adanya akad nikah, maka *mahar* itu wajib atas suaminya membayarnya sehingga diterima oleh isterinya, karena *mahar* itu dimiliki dengan akad yang bernilai. Oleh karenanya, ia wajib membayarnya sama seperti barang yang dijual (sebelum diterima si pembeli). Ketika wajib dibayar oleh suami, maka ia membayar pokok dan kekurangannya.²²

Dari uraian di atas diketahui bahwa kepemilikan *mahar* adalah hak si isteri (mempelai perempuan). Oleh karena demikian, maka siapa pun tidak berhak untuk menguasainya dan mempergunakannya termasuk orangtuanya, kecuali ada izin dari si pemiliknya. Dalam masalah ini, maka orangtua tidak boleh sewenang-wenang menggunakan *mahar* itu untuk berbelanja alat-alat keperluan isi kamar pengantin

dan kebutuhan lainnya, kecuali ada izin dari si perempuan itu.

Semua ulama dalam mazhab fikih berpendapat sama dalam memandang *mahar*, yakni wajib hukumnya bagi mempelai laki-laki membayar *mahar* kepada mempelai perempuan ketika dilaksanakan akad nikah. Karena akad nikah sama persis dengan akad jual beli, dalam transaksi jual beli ada barang yang dijual dan ada harga yang dibayar untuk barang tersebut. Begitu juga dalam akad nikah, ada manfaat yang diambil, yakni *bud'* (vagina si perempuan yang akan diambil manfaatnya ketika bersetubuh), maka wajib dibayar "harganya", yakni yang disebut dengan *mahar*. Dalam al-Qur'an pun secara jelas Allah menyebutkan dengan lafaz "*Ujūr*", bila diartikan secara harfiah atau bahasa bermakna harga atau upah sewa. Oleh karena demikian, maka para ulama berpendapat, segala sesuatu yang sah diperjualbelikan sah untuk dijadikan *mahar*.²³

Dengan demikian dapat dipahami bahwa *mahar* merupakan hak kepemilikannya, perempuan yang dinikahkan. Ibarat jual beli, *mahar* merupakan harga barang yang diperjualbelikan. Oleh karenanya, *mahar* adalah hak milik perempuan yang dinikahkan sebagai imbalan atas vagina yang diserahkan untuk suaminya ketika melakukan hubungan suami isteri. Dengan demikian, orangtua atau keluarga tidak berhak campur tangan dengan memanfaatkan *maharnya* tersebut untuk kebutuhan resepsi pernikahannya.

Diasumsikan bahwa hak penetapan *mahar* merupakan hak si perempuan yang akan diambil manfaatnya oleh laki-laki yang ingin menikahnya, baik perempuan itu masih berstatus gadis maupun sudah janda. Alasannya, karena *mahar* ibarat harga dari manfaat yang akan diambil dari perempuan yang dinikahnya. Oleh karenanya, dia selaku pemilik manfaat berhak atas harga (*mahar*) dari 'benda'

yang diambil manfaat itu. Dasar filosofisnya adalah ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Rasulullah SAW serta dianalogikan kepada benda dalam transaksi jual beli.

4. Menurut Ulama Mazhab Hanbali

Dalam kitab *'Umdah al-Fiqh* disebutkan, apabila seseorang menikahkan putrinya dengan mahar dalam bentuk apapun, maka hal itu boleh dilakukan. Mahar tersebut jika mahar *misl* (mas kawin pasaran), tidak boleh dikurangi oleh selain ayahnya kecuali dengan seizinnya.²⁴

Dalam pembahasan di atas dapat diketahui bahwa seorang ayah berhak untuk mengurangi jumlah mahar putrinya, walaupun tanpa seizinnya. Tetapi jika walinya bukan ayah, maka tidak ada untuk menguranginya, kecuali ada izin darinya. Jadi, secara tersirat ayah juga berhak untuk memanfaatkan mahar tersebut untuk keperluan pesta putrinya, walaupun tanpa sepengetahuannya.

Diasumsikan bahwa hak penetapan mahar merupakan hak ayah, sedangkan wali lainnya tidak ada hak sama sekali. Oleh karena demikian, ayah berhak menikahkan putrinya walau dengan tanpa mahar. Dasar filosofisnya adalah anak merupakan keturunan ayah, maka ayah mempunyai wewenang mutlak atas anaknya. Ketika seorang ayah ingin mengambil mahar atas pernikahan anaknya, maka ia boleh menetapkan sebarang jumlah. Hal itu dipahami dari al-Qur'an dan Hadis-hadis Rasulullah SAW.

E. Legalitas Teori 'Urf dalam Menganalisis Kepemilikan Mahar yang dikuasai oleh Orangtua (Keluarga) tanpa Sepengetahuan Mempelai Perempuan

Menurut 'Abd al-Wahhāb Khallāf, dalam syari'at bahwa adat dengan 'urf tidak ada perbedaan, yakni apa yang telah dikenal di kalangan manusia dalam menjalankan proses

interaksi sosial dengan lingkungannya. 'Urf ada yang bersifat 'amali (praktik), seperti kebiasaan manusia ketika melakukan transaksi jual beli tanpa adanya akad. Dan ada juga yang bersifat qawli (ucapan), seperti memakai kata "walad (anak)" dalam bahasa Arab yang dimaksudkan untuk anak laki-laki saja, tidak dimaksudkan kepada anak perempuan. Padahal pengertian dasarnya mencakup untuk keduanya. Begitu juga kata "lahm (daging)", tidak dimaksudkan untuk ikan, padahal ikan juga daging. Jadi, 'urf adalah apa yang sudah diketahui dan dipahami maksudnya oleh semua kalangan manusia, tanpa membedakan status sosial dan intelektualitas atau keilmuan mereka. Mereka mengamalkan sesuatu sesuai dengan 'urf yang ada hanya untuk menunjang kebutuhan dan kemaslahatan mereka. Maka, selama tidak bertentangan dengan syarak wajib dijaga dan dipelihara. Karena syari'at juga memelihara tradisi orang-orang Arab yang kemudian dimasukkan ke dalam ranah hukum syari'at. Oleh karenanya, para ulama berkomentar:

العادة شريعة محكمة. والعرف في الشرع له اعتبار.
 "Adat atau budaya merupakan syari'at yang ditetapkan menjadi hukum. Sedangkan 'urf di dalam syara' juga diperhatikan".²⁵

'Urf terbagi dua, yakni 'urf sah dan 'urf batal. 'Urf sah adalah kebiasaan yang tidak bertentangan dengan dalil-dalil syara', tidak menghalalkan hal-hal yang haram dan tidak membatalkan hal-hal yang wajib. Contoh: Manusia mengenal pembagian mahar ketika dibayar, sebagian dibayar ketika akad nikah dan sebagian lainnya ditanggihkan pembayarannya, dan juga mengetahui bawaan pihak keluarga calon mempelai laki-laki pada hari peminangan, baik dalam bentuk seperangkat pakaian atau kue-kue merupakan hadiah, bukan bagian

dari *mahar* (kecuali yang dibawa dalam bentuk emas).²⁶

'*Urf* terbagi dua, yakni '*urf* *ām* dan '*urf* *khās*. '*Urf* *ām* adalah segala sesuatu yang sudah dikenal oleh penduduk negeri secara mayoritas, seperti mengikat puting susu sapi supaya banyak air susunya, pemakaian lafaz haram kepada talak karena sudah habis masa perkawinan, dan masuk toilet tanpa pemberitahuan masa menetap di dalamnya. Sedangkan '*urf* *khās* adalah segala sesuatu yang dikenal secara terbatas oleh penduduk negeri atau penduduk sebuah daerah atau satu kelompok masyarakat tertentu saja, seperti pemakaian lafaz *dābbah* oleh penduduk Irak untuk kuda saja dan menjadikan buku catatan harian pedagang sebagai bukti untuk menetapkan adanya utang seseorang.²⁷

Dalam adat perkawinan masyarakat Aceh, langkah pertama sekali yang dijajaki adalah pertunangan, kemudian diikuti dengan peminangan. Sebelum meminang, pihak keluarga calon mempelai laki-laki terlebih dahulu mengirim seorang utusan yang dalam bahasa Aceh disebut *seulangke* (mak comblang) untuk menanyakan berbagai persyaratan yang harus ditunaikan oleh pihak keluarga mempelai laki-laki, termasuk besarnya *mahar* yang harus dibayar. Setelah kedatangan utusan tersebut, pihak keluarga calon mempelai perempuan berembuk atau bermusyawarah dulu untuk menentukan jumlah *maharnya* dan hal-hal lain yang ada hubungannya. Setelah ada kesepakatan pihak keluarga lalu diberitahukan kepada *seulangke*. Selanjutnya, *seulangke* memberitahukan keputusan keluarga calon mempelai perempuan tersebut kepada pihak keluarga calon mempelai laki-laki. Setelah disetujui baru dilakukan peminangan dan dibawa sedikit oleh-oleh sebagai cenderamata (*bungong jaroe*) yang dianggap sebagai hadiah. Di samping itu biasanya dibawa emas sekitar

2 (dua) mayam (1 mayam = 3 gram). Emas tersebut dianggap sebagai panjar dari *mahar* yang telah ditentukan jumlahnya. Bawaan emas itu sebagai bukti keseriusan pihak calon mempelai laki-laki untuk melanjutkan proses sampai kepada akad nikah dan pelaminan.

Selanjutnya, pada hari yang telah ditentukan kedua belah pihak dilakukanlah akad nikah kedua mempelai dan pada hari itu biasanya ditunaikan seluruh *mahar* yang telah disetujui kedua belah pihak. Dalam sebagian komunitas masyarakat Aceh, sebagian dari jumlah *mahar* tersebut digunakan oleh orangtua atau keluarga untuk dipakai berbelanja persiapan kebutuhan resepsi pernikahan, seperti membeli alat perabotan isi kamar pengantin. Hal itu dilakukan tanpa sepengetahuan mempelai perempuan.

Setelah penulis menganalisis teori-teori '*urf* yang ada dari berbagai sumber yang telah penulis sebutkan dalam penulisan ini, maka dapat disimpulkan bahwa kebiasaan (adat) yang berlaku pada sebagian masyarakat Aceh dalam hal penguasaan *mahar* oleh orangtua atau keluarga dengan memanfaatkannya untuk berbelanja kebutuhan resepsi pernikahan termasuk ke dalam kategori '*urf* *khās*. Kemudian '*urf* *khās* tersebut termasuk dalam kategori '*urf* *fāsīd* ('*urf* batal) karena bertentangan dengan ketentuan hukum syariat sebagaimana yang telah ditetapkan oleh ulama-ulama fiqh dalam berbagai mazhab, kecuali dalam Mazhab Mālikī dan Ḥanbalī.

Dalam Mazhab Mālikī, jika yang dinikahkan putrinya yang masih gadis (perawan), maka orangtua atau wali boleh memaafkan atau mengurangi *mahar* putrinya atas berbagai pertimbangan, seperti suami tidak sanggup lagi membayarnya atau sudah ditalak oleh suaminya. Sedangkan dalam Mazhab Ḥanbalī, seorang ayah boleh memaafkan atau mengurangi mahar putrinya. Sedangkan bagi wali yang lain

tidak boleh, kecuali atas persetujuan mempelai perempuan. Begitu pula dalam hal menguasai *mahar* tersebut untuk keperluan resepsi pernikahannya. Hal ini sama seperti memaafkan atau mengurangi *mahar*.

Dari berbagai uraian pendapat para ulama mazhab yang empat sebelumnya, berdasarkan hasil analisis yang penulis lakukan, maka menurut penulis hak kepemilikan *mahar* merupakan hak perempuan yang ingin dinikahkan. Alur logika yang penulis bangun adalah *mahar* sebagai harga *bud'* (vagina perempuan). Ibarat transaksi jual beli ada benda yang dijual dan ada harga yang harus dibayar oleh si pembeli. Begitu juga dalam transaksi pernikahan, ada benda yang akan diambil manfaatnya dengan cara bersetubuh, yaitu *bud'* dan tentu ada harga yang harus dibayar oleh laki-laki yang ingin mengambil manfaatnya melalui pernikahan, yaitu *mahar*. Sebagai bukti yang mendukung alur logika yang penulis bangun ini adalah Allah Swt dalam al-Qur'an pada satu tempat (QS. An-Nisā' : 24) memakai istilah "*ujūr*" yang secara harfiah bermakna harga atau upah sewa. Dengan demikian, maka hak kepemilikan *mahar* adalah hak mutlak si mempelai perempuan. Oleh karena itu, jika pihak keluarga ingin memakai *mahar* untuk berbagai keperluan setelah pernikahannya, maka harus ada izin darinya.

Dari alur logika yang telah penulis bangun di atas, maka jelaslah bahwa '*urf*' yang berlaku pada sebagian masyarakat Aceh mengenai penguasaan *mahar* oleh orangtua atau pihak keluarga yang menjual sebagiannya untuk dipakai membeli keperluan isi kamar mempelai perempuan atau keperluan lainnya adalah tidak sah ('*urf fāsīd*'). Kecuali jika itu dilakukan atas sepengetahuan dan ada izin darinya secara jelas dan terbuka serta atas inisiatifnya sendiri, tanpa paksaan. Sebab jika tidak, maka praktik seperti itu

menjadi batal atau haram hukumnya sekalipun dilakukan oleh seorang ayah.

F. Penutup

Setelah menelaah berbagai macam sumber data tertulis yang telah penulis kumpulkan, maka penulis mengambil kesimpulan bahwa masyarakat Aceh sangat menjunjung tinggi adat istiadat yang berlaku dalam seluruh sendi-sendi kehidupan sosial kemasyarakatan. Hal itu karena diyakini adat istiadat atau budaya merupakan identitas sebuah bangsa. Adapun adat istiadat yang dilestarikan adalah adat istiadat yang tidak bertentangan dengan hukum syariat. Karena jika bertentangan, maka adat mana pun harus dihilangkan.

Menurut pandangan ulama-ulama mazhab, seorang ayah atau wali lainnya tidak boleh menguasai *mahar* putrinya atau *mahar* mempelai perempuan yang dimanfaatkan untuk keperluan atau kepentingan apapun, kecuali menurut ulama Mazhab Mālikī dan Ḥanbali. Dalam Mazhab Mālikī, jika yang dinikahkan putrinya yang masih gadis (perawan), maka orangtua atau wali boleh memaafkan atau mengurangi *mahar* putrinya atas pertimbangan-pertimbangan atau sudah ditalak oleh suaminya. Sedangkan dalam Mazhab Ḥanbali, seorang ayah boleh memaafkan atau mengurangi *mahar* putrinya. Sedangkan bagi wali yang lain tidak boleh, kecuali atas persetujuan mempelai perempuan. Begitu pula dalam hal menguasai *mahar* tersebut untuk keperluan resepsi pernikahannya, seperti membeli alat perabotan isi kamar pengantin. Hal ini sama seperti memaafkan atau mengurangi *mahar*. Dasar filosofis semua mazhab yang ada adalah ayat al-Qur'an dan Hadis-hadis Rasulullah SAW.

Berdasarkan teori '*urf*', kebiasaan (adat) yang berlaku pada sebagian masyarakat Aceh dalam hal penguasaan *mahar* oleh orangtua atau keluarga dengan memanfaatkannya untuk

berbelanja kebutuhan resepsi pernikahan termasuk ke dalam kategori *'urf khās*. Kemudian *'urf khās* tersebut termasuk dalam kategori *'urf fāsīd* (*'urf batal*) karena bertentangan dengan ketentuan hukum syariat sebagaimana yang telah ditetapkan oleh ulama-ulama fiqh dalam

berbagai mazhab, kecuali dalam Mazhab Mālikī dan Ḥanbalī. Sedangkan jika hal itu dilakukan atas persetujuannya atau izinnya, maka ulama dalam mazhab manapun menyatakan boleh hal itu dilakukan.

Catatan Akhir:

¹ Desi Rinasari, "Peradaban Aceh Bak Oase Gurun Sahara", Opini *Harian Aceh* (online), Edisi 31 Oktober 2008, dalam <http://aceh-online.com>, diakses 21 April 2013.

² *Ibid.*

³ A.G. Pringgogidgo, *Ensiklopedi Umum* (Jakarta: Yayasan Kanisius, 1973), hlm. 15.

⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu 2001), II: 374.

⁵ *Ibid.*, hlm. 375.

⁶ Miftahul Arifin dan A. Faishal Haq, *Ushul Fiqh: Kaidah-kaidah Penetapan Hukum Islam*, cet. 1 (Surabaya: Citra Media, 1997), hlm. 147-148.

⁷ *Ibid.*, hlm. 148.

⁸ Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, (Mekkah: Al-Rawḍah, 1998), hlm. 183-185. Lihat juga: Muchlis Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah: Pedoman Dasar Dalam Istimbath Hukum Islam*, cet. 4 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 142.

⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, cet. 1 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), II: 830.

¹⁰ Al-Zayla'i berkomentar tentang hadis ini bahwa sanadnya tidak sampai kepada Rasulullah Saw., dan ia tidak menemukan hadis ini, melainkan sanadnya terhenti hanya sampai kepada Ibn Mas'ūd. Menurut riwayat Ahmad, al-Bazzār, dan al-Ṭabrānī di dalam *al-Kabīr*, hadis ini mereka terima dari Ibn Mas'ūd, dan semua perawinya dapat dipercaya (diterima) sebagai perawi hadis *ṣahīh*.

¹¹ Sarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam*, cet. 1 (Surabaya: Usaha Offset Printing, 1993), hlm. 206.

¹² al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 831.

¹³ Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, cet. 4 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), hlm. 237.

¹⁴ Syukur, *Sumber-sumber Hukum*, hlm. 207.

¹⁵ Al-Zuhayli, *Al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999), hlm. 98.

¹⁶ Bakry, *Fiqh dan Ushul*, hlm. 237.

¹⁷ Al-Zuhayli, *Al-Wajīz*, hlm. 98-99.

¹⁸ Syams al-Dīn Abū Bakr Muḥammad bin Abī Sahl al-Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, cet. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), V: 33.

¹⁹ Ibn 'Abidīn, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), III: 113.

²⁰ Mālik bin Anas bin Mālik bin 'Amir al-Asbūhī al-Madānī, *Al-Mudawwanāt al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kuṭub al-'Ilmiyah, t.t.), II: 103.

²¹ *Ibid.*, hlm. 103-104.

²² Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baḥr al-Baghdādī al-Māwardī, *Al-Ḥāwī al-Kabīr*, Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), IX: 420.

²³ Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *Mughnī al-Muhtāj* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), III: 220. Lihat juga Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Al-Maḥallī* (Semarang: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), III: 276; Zayn al-Dīn al-Mālibari, *Fath al-Mu'īn* (Semarang: Toha Putra, t.t.), III: 347; Muḥammad Marsūfī, *Ḥāsyiah Bujayrimī* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), III: 404.

²⁴ Ibn Qudāmah al-Maqdisī, *'Umdah al-Fiqh*, (Madinah: al-Maktabah al-'Asriyah, 2004), hlm. 97.

²⁵ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. 8 (Kairo: Maktabah al-Da'wah - Syabah al-Azhar, 1947), hlm. 89-90.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 89.

²⁷ Al-Zuhayli, *Al-Wajīz*, hlm. 97-98.

DAFTAR PUSTAKA

'Abidīn, Ibn. *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, 8 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

Arifin, Miftahul dan Haq, A. Faishal. *Ushul Fiqh: Kaidah-kaidah Penetapan Hukum Islam*. Surabaya: Citra Media, 1997.

Bakry, Nazar. *Fiqh dan Ushul Fiqh*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.

- Ḥasan, Khālīd Ramaḍān. *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*. Mekkah: al-Rawḍah, 1998.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah – Syabah al-Azhār, 1947.
- Al-Madanī, Mālīk bin Anas bin Mālīk bin 'Amir al-Asbuhī. *Al-Mudawwanāt al-Kubrā*, 4 jilid. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn. *Al-Maḥallī*, 4 jilid. Semarang: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.
- Al-Malībari, Zayn al-Dīn. *Fath al-Mu'in*. 4 jilid. Semarang: Toha Putra, t.t.
- Al-Maqdisī, Ibn Qudamah. *'Umdah al-Fiqh*. Madinah: al-Maktabah al-'Asriyah, 2004.
- Marsūfī, Muḥammad. *Ḥāsyiah Bujayrimi*, 4 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baḥr al-Baghdādī. *Al-Ḥāwī al-Kabīr*. 18 jilid. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.
- Pringgodigdo, A.G. *Ensiklopedi Umum*. Jakarta: Yayasan Kanisius, 1973.
- Rinasari, Desi. “Peradaban Aceh Bak Oase Gurun Sahara”, *Opini Harian Aceh* (online), Edisi 31 Oktober 2008, <http://aceh-online.com>.
- Al-Sarakhsī, Syams al-Dīn Abū Bakr Muḥammad bin Abī Sahl. *Al-Mabsūt*. 30 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Al-Syarbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muhtāj*, 4 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*, 2 jilid. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Syukur, Sarmin. *Sumber-sumber Hukum Islam*. Surabaya: Usaha Offset Printing, 1993.
- Usman, Muchlis. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah: Pedoman Dasar Dalam Istimbath Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1999.
- _____. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

