IMPLEMENTASI MAS KAWIN BACAAN AL-QUR'AN DI KALANGAN KELAS SOSIAL MAPAN MINANGKABAU (Studi Kasus Di Kantor Kua Se-Agam Timur)

PROPOSAL TESIS

Oleh:

MUHAMMAD AFDHAL
NIM. 10124024

PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SJECH M. DJAMIL DJAMBEK BUKITTINGGI
TAHUN 2026 M/1447 H

Abstrak

Karya ilmiah ini disusun oleh Muhammad Afdhal, S.H., NIM. 10124024 sebagai bagian dari syarat penyelesaian program pascasarjana. Penelitian ini berjudul *"Implementasi Mas Kawin Bacaan Al-Qur'an di Kalangan Kelas Sosial Mapan Minangkabau (Studi Kasus di Kantor KUA se-Agam Timur)."* Lokus penelitian difokuskan pada Kantor Urusan Agama (KUA) yang berada di wilayah administrasi Kabupaten Agam bagian timur, Provinsi Sumatera Barat. Kajian ini secara spesifik menguji interaksi dinamis antara hukum keluarga Islam (Fikih Munakahat), hukum positif perkawinan di Indonesia, serta struktur sosiologis masyarakat setempat.

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh maraknya tren mas kawin berupa bacaan Al-Qur'an di kalangan kelas sosial mapan Agam Timur. Secara teologis praktik ini sah, namun dalam budaya Minangkabau (*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*), fenomena ini menggeser tradisi mas kawin material yang berfungsi sebagai jaminan ekonomi perempuan. Selain itu, praktik ini menyisakan celah terkait kepastian hukum administratif di KUA. Penelitian ini bertujuan menganalisis motivasi kelas sosial mapan dalam memilih mas kawin tersebut, sekaligus mengkaji implementasi prosedural dan respons dari para Kepala KUA serta Penghulu di Agam Timur.

Penelitian kualitatif ini menggunakan pendekatan yuridis-empiris dan sosiologi hukum. Data primer diperoleh melalui wawancara mendalam bersama Kepala KUA di Agam Timur (Kamang Magek, Ampek Angkek, Malalak) serta pasangan kelas sosial mapan selaku pelaku praktis. Data sekunder dikumpulkan lewat studi pustaka terhadap regulasi pernikahan (UU Perkawinan dan KHI), literatur fikih, teori *conspicuous consumption* Thorstein Veblen, serta teori distingsi Pierre Bourdieu. Analisis data dilakukan secara interaktif melalui tahapan reduksi data, penyajian data secara sistematis, dan verifikasi akhir.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pencatatan mas kawin bacaan Al-Qur'an di KUA se-Agam Timur berjalan akomodatif namun penuh kehati-hatian. Mengingat belum adanya SOP yang rigid dari Ditjen Bimas Islam, para penghulu menyiasatinya dengan mengedukasi calon pengantin agar tetap menyertakan mas kawin material pendamping demi perlindungan hukum istri. Dari perspektif sosiologi hukum, pemilihan mas kawin ini oleh kelas sosial mapan bukan karena keterbatasan ekonomi, melainkan sebagai bentuk "distingsi" atau penanda kelas. Praktik tersebut menjadi ruang eksibisi modal budaya dan simbolis untuk menegaskan identitas kesalehan sekaligus status sosial elit di tengah pergeseran nilai masyarakat Minangkabau modern.

KATA PENGANTAR

Bismillahirramanirrahim,

Puji syukur kehadirat Allah SWT, Sang Pemilik ilmu dan sumber segala kebijaksanaan, yang telah memberikan rahmat, hidayah, serta kekuatan sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul: "Implementasi Mas Kawin Bacaan Al-Qur'an Di Kalangan Kelas Sosial Mapan Minangkabau (Studi Kasus Di Kantor Kua Se-Agam Timur)." Shalawat beserta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan alam, Nabi Besar Muhammad SAW, yang telah membawa umat manusia dari zaman kegelapan menuju alam yang penuh dengan cahaya ilmu pengetahuan.

Tesis ini disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H) pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi. Penulis menyadari bahwa perjalanan dalam menyusun karya ilmiah ini bukanlah hal yang mudah. Kehadiran tren mahar spiritual berupa bacaan ayat suci Al-Qur’an di tengah masyarakat Agam Timur memberikan tantangan tersendiri untuk dikaji, baik dari sisi diskursus fikih klasik maupun realitas hukum positif di Indonesia.

Penulis menyadari bahwa keberhasilan dan penyelesaian tesis ini tidak lepas dari bimbingan, arahan, motivasi, serta dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan yang berharga ini, penulis ingin menyampaikan rasa hormat dan ucapan terima kasih yang tulus kepada:

1. Ibu Prof. Dr. Silfia Hanani, S.Ag., M.Si., selaku Rektor UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, beserta jajaran Wakil Rektor: Bapak Dr. Afrinaldi, S.Sos.I., M.A., Bapak Prof. Dr. Iiz Izmuddin, M.A., dan Bapak Dr. H. Edi Rosman, S.Ag., M.Hum., yang telah memberikan kesempatan serta memfasilitasi penulis dalam menimba ilmu di institusi ini.
2. Bapak Prof. Dr. H. Burhanuddin, Lc., M.Ag., selaku Direktur Program Pascasarjana, beserta Ibu Prof. Dr. Hesi Eka Puteri, S.E., M.Si. selaku Wakil Direktur, dan seluruh jajaran staf administrasi yang telah memfasilitasi dan membantu segala kebutuhan akademik penulis selama masa perkuliahan.

3. Bapak Dr. Dahyul Daipon, M.Ag., selaku Ketua Program Studi Hukum Islam, yang senantiasa memberikan arahan, motivasi, dan dukungan penuh dalam perkembangan studi penulis.
4. Bapak Prof. Dr. H. Burhanuddin, Lc., M.Ag., selaku Dosen Pembimbing, yang di tengah kesibukannya telah meluangkan waktu dengan penuh kesabaran untuk memberikan bimbingan intelektual, arahan, serta kritik konstruktif yang sangat berharga demi penyempurnaan tesis ini.
5. Para Kepala KUA se-Agam Timur, serta seluruh informan di lapangan yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu, yang telah menyambut penulis dengan baik, memberikan data primer, serta membagikan perspektif hukum yang mendalam demi kelancaran penelitian ini.
6. Ayahanda Radhia Khaliq, Ibunda tercinta Halimatu Sya'diyah, kakak-kakak hebat (Zulfabriandi, Miza Afyenti, Asmawati), dan keluarga besar, atas untaian doa yang tiada henti serta dukungan moril maupun materiil yang menjadi motivasi terbesar bagi penulis.
7. Istri tercinta Rahmiati, serta anak-anak tersayang (Muhammad Nafis 'Amr Al-Fatih dan Muhammad Harits Ar-Razi), yang selalu menjadi lentera semangat, memberikan senyuman, dan pengorbanan luar biasa dalam mendampingi penulis menyelesaikan tesis ini.
8. Rekan-rekan mahasiswa Program Pascasarjana Hukum Islam seangkatan, yang telah berjuang bersama, saling menyemangati, serta menjadi teman diskusi yang kritis dan hangat selama masa perkuliahan.

Penulis menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis sangat mengharapkan kritik dan saran yang membangun dari pembaca demi perbaikan di masa mendatang. Akhir kata, semoga karya ini dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu hukum Islam dan menjadi referensi yang bermanfaat bagi masyarakat serta para praktisi hukum di lingkungan Kantor Urusan Agama.

Bukittinggi,
Penulis,
(Muhammad Afdhal)

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL

LEMBAR PENGESAHAN

PERNYATAAN KEASLIAN

ABSTRAK

KATA PENGANTAR

DAFTAR ISI

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Rumusan Masalah 19

C. Tujuan Penelitian 19

D. Kegunaan Penelitian 20

E. Defenisi Operasional 20

F. Tinjauan Kepustakaan 24

G. Metode Penelitian 30

H. Sistematika Penulisan 31

BAB II: LANDASAN TEORI

A. Tinjauan Umum Tentang Mahar.....33

1. Hakikat, Dasar Hukum, dan Kedudukan Mahar.....33

2. Kadar (Ukuran) dan Jenis Objek Mahar 38

3. Klasifikasi Penentuan Mahar *(Kategorisasi Mahar)*.....41

4. Mekanisme dan Waktu Pembayaran Mahar.....42

5. Dampak Hukum Hubungan Suami Isteri Terhadap Kadar Mahar 44

6. Mahar Immaterial *(Manfa'ah)* 47

7. Regulasi Mahar dalam Hukum Positif Indonesia 66

B. Bacaan Al-Qur'an Sebagai Objek Perikatan.....73

1. Bacaan al-Qur'an Berdasarkan Metode Tilawah 74

2. Bacaan al-Qur'an Dengan Seni Tilawah *(Nagham)* 75

3. Bacaan al-Qur'an Dengan Metode Hafalan *(Tahfizh)* 78

C. Kelas Sosial Mapan 79

BAB III: HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Gambaran Umum Lokasi Penelitian 84
1. Karakteristik Geografis, Sosiologis, dan Budaya Wilayah Kabupaten Agam Bagian Timur 84
2. Kedudukan, Tugas Pokok, dan Fungsi Kantor Urusan Agama (KUA) dalam Sistem Hukum Positif 87
3. Gambaran Mikro 10 KUA di Wilayah Kabupaten Agam Bagian Timur 89
B. Praktik Mahar Bacaan Al-Qur'an.....102
1. Ragam Variasi Dokumen dan Instrumen Mahar Non Kebendaan.....102
2. Tren Sosiologis Keagamaan, Beban Kerja Penghulu, Dan Akuntabilitas Administrasi Model NB 106
3. Konklusi Penelitian, Karakteristik Hukum Akomodatif Dan Sinergi Kesadaran Hukum Masyarakat 107
C. Analisis Hukum Islam Terhadap Mahar Bacaan Al-Qur'an.....108
1. Perbedaan Mazhab Mengenai Keabsahan Mahar Bacaan al-Qur'an 108
2. Analisis Data Empiris Akta Nikah di Agam Timur 113
3. Konteks Sosiologis Budaya Minangkabau, dan Relevansi Teori Ijarah al-A'mal 119
D. Analisis Argumen Hukum Penghulu KUA se-Agam Timur 121
1. Pro dan Kontra Hukum Mahar Bacaan al-Qur'an Menurut Penghulu KUA se-Agam Timur 121
2. Dialektika dan Kepastian Hukum Mahar Bacaan al-Qur'an ...126

BAB IV : PENUTUP

A. Kesimpulan 138
B. Saran-Saran.....139

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam konteks institusi pernikahan Islam, mas kawin menempati posisi fundamental dan secara umum diidentikkan dengan istilah mahar. Secara etimologi, kata mahar berasal dari leksikon bahasa Arab, yaitu *al-mahr* (المهر) yang berarti harta tertentu yang diserahkan oleh pihak pria kepada pihak wanita sebagai konsekuensi logis akad nikah. Di dalam literatur fikih klasik, istilah ini kerap bersilangan dengan kata *al-shadaq* yang berarti kejujuran. Penamaan ini menegaskan bahwa penyerahan mahar bukan sekadar formalitas transaksional, melainkan simbol lahiriah yang mencerminkan kesungguhan dan ketulusan komitmen seorang pria untuk memuliakan wanita yang dinikahinya.[1]

Dalam lintasan tradisi bahasa Arab klasik, istilah ini merujuk pada pemberian keperdataan yang dilakukan atas dasar kesukarelaan dan sejatinya telah umum digunakan sejak era pra-Islam (Jahiliyah). Namun, setelah datangnya syariat Islam, makna sosiologis tersebut direkonstruksi secara radikal dan disempurnakan bukan lagi sebagai harga beli atas seorang perempuan, melainkan diubah statusnya menjadi hak kepemilikan mutlak bagi istri yang dilindungi secara teologis.[2] Dalam literatur fikih klasik maupun teks Al-Qur'an, mahar diartikulasikan melalui variasi istilah yang tidak hanya mencerminkan kekayaan semantik, melainkan juga menggambarkan kedalaman filosofis serta muatan hukum yang berbeda-beda.[3]

Salah satu istilah yang paling jamak digunakan adalah *al-sadaq* (الصداق) yang secara morfologis berakar dari kata *sidq*. Secara etimologis, kata ini bermakna kejujuran, kebenaran, atau ketulusan. Penggunaan terminologi ini dalam akad pernikahan melambangkan kesungguhan komitmen serta kebenaran niat seorang laki-laki yang sedang mengikrarkan perjanjian suci untuk membangun ikatan

---

[1] Ahmad bin Muhammad al-Fayyumi, *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir* (Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 581

[2] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 6750)

[3] Abu Ishaq al-Syirazi, *al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), hlm. 482

pernikahan.[4] Penggunaan istilah ini mengindikasikan bahwa mahar merupakan manifestasi eksternal dari kejujuran batiniah sang suami dalam memuliakan istri yang dipilihnya.[5]

Selain itu, Al-Qur'an juga menggunakan istilah *al-nihlah* (النحلة) untuk menggambarkan mahar sebagai suatu bentuk pemberian yang didasari atas kerelaan hati yang murni, ketulusan cinta, serta kebahagiaan, tanpa disertai adanya unsur pemaksaan, tekanan sosiologis, atau kalkulasi untung-rugi materiil sedikit pun.[6] Di sisi lain, muncul pula terminologi *al-ajr* (الأجر) yang secara harfiah bermakna imbalan, penghargaan, atau upah. Dalam konteks normatif pernikahan, sebagaimana termaktub di dalam teks Al-Qur'an Surah An-Nisa' ayat 24, istilah *al-ajr* ini digunakan oleh para fukaha untuk menegaskan bahwa mahar adalah sebuah hak kontraktual yuridikal yang wajib dipenuhi secara sempurna oleh pihak suami kepada pihak istri.[7]

Selanjutnya, khazanah hukum Islam juga mengenal istilah *al-faridah* yang digunakan untuk mempertegas kedudukan mahar sebagai suatu ketetapan yang bersifat imperatif (*binding*). Penggunaan terminologi ini menunjukkan secara benderang bahwa mahar bukan sekadar tradisi sukarela, upacara seremonial yang boleh diabaikan, atau sekadar adat kebiasaan sosiologis, melainkan sebuah kewajiban hukum (*legal obligation*) yang telah digariskan secara baku oleh *Syari'* (Allah SWT).[8] Keberagaman istilah tersebut membuktikan secara konklusif bahwa dalam sistem hukum Islam, mahar merupakan instrumen multifungsi yang merangkum dimensi moralitas, aspek kerelaan psikologis, serta kepastian hukum perdata.[9]

---

[4] Raghib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazh al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 277

[5] Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *Al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Jilid 39 (Kuwait: Dzat as-Salasil, 1997), hlm. 151.

[6] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, Jilid 6 (Kairo: Dar al-Hajr, 2001), hlm. 434

[7] Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib (Tafsir al-Kabir)*, Jilid 10 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 46

[8] Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid 5 (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), hlm. 154

[9] Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 143

Meskipun dalam leksikon bahasa Indonesia modern kekayaan makna tersebut hanya diwakili oleh satu kata tunggal, yaitu "mahar" atau "mas kawin", namun keragaman istilah dalam bahasa asalnya merefleksikan adanya dimensi filosofis yang sangat mendalam, mulai dari simbol kejujuran (*sidq*), kerelaan hati (*nihlah*), hingga ketetapan hukum yang rigid (*faridah*). Seluruh dimensi ini secara prinsipil memiliki satu muara teologis yang sama, yaitu untuk memuliakan, mengangkat, dan memproteksi kedudukan wanita dalam institusi perkawinan.[10]

Dalam perspektif hukum Islam kontemporer, mahar diidentifikasi secara definitif sebagai *sadaq*, yakni bentuk pemberian kompensatif berupa materi yang memiliki nilai ekonomi, baik dalam wujud harta benda konkret maupun dalam bentuk jasa nyata dari mempelai laki-laki yang diserahkan secara khusus kepada mempelai wanita untuk dimanfaatkan sesuai dengan ketentuan syara'. Penyerahan ini dapat dibayarkan secara segera (*mu'ajjal*) pada saat akad berlangsung, maupun ditangguhkan (*muajjal*) berdasarkan kesepakatan kontraktual kedua belah pihak.[11]

Menurut konstruksi hukum syariah, beban dan keharusan untuk membayar mahar itu secara mutlak diletakkan di pundak pihak pria, bukan kepada pihak wanita.[12] Ketentuan ini membalikkan tradisi beberapa kebudayaan kuno dunia yang justru membebankan mahar (*dowry*) kepada pihak pengantin perempuan sebagai biaya kompensasi pernikahan. Dalam sistem hukum kuno seperti Hukum Hammurabi di Mesopotamia atau tradisi Romawi Klasik, harta maskawin dibawa oleh pihak perempuan kepada keluarga laki-laki guna menyokong finansial rumah tangga baru.[13] Melalui dekonstruksi hukum ini, Islam mengubah arah sirkulasi ekonomi pernikahan secara radikal, dari yang semula membebani pihak perempuan menjadi hak keperdataan mutlak yang wajib dipenuhi oleh pihak laki-laki.[14]

---

[10] Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, Jilid 4 (Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991), hlm. 2005

[11] Muhammad Asy-Syarbaini Al-Khatib*, Mughnil Muhtaj,* (Kairo: Mustafa al-Babyl Halabi, t.th), h. 220..

[12] Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2 (Jakarta: Cakrawala, 2008), hlm. 55

[13] Sir Henry Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas* (London: John Murray, 1906), hlm. 224-226.

[14] Abd al-Wahhab Khallaf, *Ahkam al-Ahwal al-Syakhshiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Kuwaitiyyah, 1990), hlm. 112.

Mahar pada hakikatnya merupakan salah satu instrumen kewajiban hukum utama yang dibebankan kepada calon suami dalam ikatan perkawinan Islam. Kehadiran mas kawin ini bukanlah sekadar formalitas prosedural untuk memenuhi syarat administratif akad, melainkan sebuah refleksi dari komitmen suci yang berbobot perjanjian berat (*mitsaqan ghalizha*) serta bentuk pengakuan hak keperdataan yang mengawali terbentuknya institusi rumah tangga. Realitas konseptual tersebut menegaskan bahwa setiap tahapan awal dalam memasuki gerbang pernikahan wajib didasarkan pada penghormatan, pemenuhan hak-hak perempuan, serta tanggung jawab materiil yang nyata yang telah digariskan secara tegas oleh syariat.[15]

Kewajiban membayar mahar ini bukanlah hasil dari sebuah kesepakatan sosial yang dapat berubah mengikuti arus zaman, melainkan sebuah ketetapan hukum yang diletakkan secara teologis oleh wahyu Ilahi. Landasan normatif tersebut bersumber langsung dari firman Allah SWT yang menjadi pedoman mutlak bagi umat Islam di seluruh dunia. Salah satu dalil utama yang mendasari kewajiban keperdataan ini tercantum di dalam Al-Qur'an, sebagaimana dinyatakan secara tegas dalam Surah An-Nisa ayat 4 yang memerintahkan pemberian mas kawin sebagai hak murni perempuan dengan penuh ketulusan serta sukarela:

وَاٰتُوا النِّسَاۤءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۗ فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْۤـًٔا مَّرِيْۤـًٔا ٤

"Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (maskawin) itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati." (QS. An-Nisa [4]: 4).[16]

Berdasarkan analisis tafsir terhadap ayat tersebut, mahar kepada para istri diposisikan secara mutlak sebagai bentuk pemberian wajib yang didasarkan pada

---

[15] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 110.
[16] QS. An-Nisa (4): 4

asas penghormatan, bukan sebuah transaksi pembelian tubuh manusia atau biaya ganti rugi atas beralihnya perwalian.[17] Ketentuan ini memutus total logika hukum pra-Islam yang menempatkan akad nikah sejajar dengan kontrak keperdataan komersial yang berorientasi pada nilai tukar materiil. Melalui penegasan istilah *nihlah* (pemberian tulus), Al-Qur'an menggeser esensi mahar menjadi simbol pemuliaan (*takrim*). Implikasi hukum dari pergeseran ini menempatkan perempuan sebagai subjek hukum mandiri yang memiliki kedaulatan penuh atas hak keperdataannya dalam ikatan perkawinan.[18]

Dalam perspektif hukum Islam, mahar adalah simbol kedaulatan material pertama yang diberikan oleh syariat kepada seorang wanita pada saat ia memasuki gerbang domestik rumah tangga. Pemberian hak ini menjadi bukti nyata adanya kemandirian finansial (*financial autonomy*) yang dilindungi penuh oleh hukum, tanpa adanya hak intervensi dari pihak suami. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa ikatan perkawinan adalah perjanjian suci (*mītsāqan ghalīzhan*) yang berorientasi pada nilai kemanusiaan dan keadilan, bukan tindakan komodifikasi seksual ataupun eksploitasi finansial. Melalui konstruksi tersebut, mahar berfungsi nyata sebagai instrumen proteksi dan pemuliaan (*takrīm*) terhadap harkat serta martabat perempuan.[19]

Konsekuensi yuridis mahar sebagai hak milik mutlak istri tecermin dalam keluwesan pemanfaatan aset pasca-akad. Jika istri secara sukarela memberikan sebagian atau seluruh maharnya kembali tanpa paksaan, intimidasi, maupun tipu muslihat, hukum Islam membolehkan suami menerimanya dengan baik (*hanī'an marī'an*). Fleksibilitas ini didasarkan pada asas kerelaan (*antarādin*) di antara kedua belah pihak. Kendati demikian, hak prerogatif tetap di tangan istri, sehingga intervensi sepihak suami di luar keridaan istri merupakan bentuk nyata pelanggaran hak keperdataan.[20]

---

[17] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 313.

[18] Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an* (Beirut: Maktabah al-Ghazali, 1980), Jilid 1, hlm. 435

[19] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), Jilid 7, hlm. 255.

[20] Ibnu Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim* (Riyadh: Dar Thaybah, 1999), Jilid 2, hlm. 212.

Sebaliknya, perlindungan hukum syariat akan langsung bekerja secara imperatif apabila terdapat cacat kehendak dalam proses penyerahan kembali harta tersebut. Apabila pihak istri memberikan sebagian atau seluruh maharnya hanya karena merasa sungkan, dilingkupi rasa malu, takut terhadap ancaman terselubung suami, atau terkecoh oleh manipulasi kata-kata, maka status harta tersebut kembali menjadi haram dan tidak halal bagi suami untuk menyentuh atau menerimanya.[21]

Berangkat dari perintah mutlak Al-Qur'an tersebut, syariat meletakkan pemenuhan hak finansial ini sebagai indikator utama kesucian niat dari seorang pria ketika hendak membangun mahligai rumah tangga. Rasulullah SAW bahkan memberikan peringatan yang sangat keras melalui pesan normatif di dalam hadis Nabi mengenai implikasi hukum dan moral dari adanya manipulasi niat penyerahan hak materiil tersebut. Tindakan mengabaikan atau mempermainkan hak mas kawin bukan sekadar pelanggaran kontrak keperdataan, melainkan dosa besar di hadapan Allah SWT, sebagaimana sabda beliau mengenai konsekuensi yuridis berikut:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ أَنّ النّبيّ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ قالَ :مَنْ تَزَوّجَ امْرَأَةً عَلَى صَدَاقٍ وَهُوَ يَنْوِي أَنْ لاَ يُؤَدّيَهُ إِلَيْهَا فَهُوَ زَانٍ (رواه الطبراني)

Artinya: *"Dari Anas radhiyallahu 'anhu, sesungguhnya Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Barangsiapa yang menikahi seorang wanita dengan mahar tertentu, sedangkan ia berniat untuk tidak menunaikan mahar tersebut kepadanya, maka ia adalah seorang pezina.'"* (HR. Al-Thabarani).[22]

Melalui pesan normatif yang terkandung dalam hadis tersebut, syariat meletakkan kewajiban imperatif bagi calon suami untuk memastikan ketersediaan mahar secara nyata, bukan sekadar menjadikannya dekorasi lisan saat ijab kabul. Penegasan Rasulullah SAW di atas mengindikasikan bahwa instrumen mas kawin

---

[21] Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an* (Beirut: Maktabah al-Ghazali, 1980), Jilid 1, hlm. 436.

[22] Sulaiman bin Ahmad al-Thabarani, *Al-Mu'jam al-Awsath*, Jilid VII (Kairo: Dar al-Haramain, 1995), hlm. 228, no. hadis 7351.

sesungguhnya mencerminkan kesucian niat dan keluhuran orientasi seorang pria untuk membangun institusi domestik di atas fondasi kemitraan yang saling memuliakan (*mutual respect*). Melalui ketetapan hukum yang rigid ini, hukum Islam menolak keras segala bentuk reduksi mahar menjadi sebatas komoditas transaksi formalitas belaka yang jamak kehilangan makna substantifnya di tingkat prakti.[23]

Lebih jauh lagi, mahar secara esensial diartikan sebagai lambang penghormatan terhadap kemanusiaan seorang istri. Pemberian ini menunjukkan bahwa dalam Islam, seorang wanita bukanlah objek perkawinan yang dapat dipindahtangankan kepemilikannya, melainkan subjek hukum perdata mandiri yang dimuliakan martabat kemanusiaannya melalui momentum akad pernikahan. Dengan adanya instrumen mahar, kedudukan istri diakui secara terhormat sebagai mitra hidup (*partner*) sepadan yang harus dihargai hak-haknya sejak awal ikatan suci dimulai.[24]

Selaras dengan penegasan tersebut, selain sebagai bentuk penghormatan, mahar juga bertindak sebagai lambang ketulusan hati suami untuk memperlakukan istrinya secara *ma'ruf*. Prinsip ini merujuk langsung pada perintah makro Allah SWT agar suami membangun interaksi rumah tangga yang penuh kebaikan, kesantunan, kelembutan, dan keadilan (*mu'asyarah bil ma'ruf*). Meskipun kewajiban berperilaku baik ini berlaku resiprokal bagi kedua belah pihak, penekanan utamanya ditujukan kepada para suami selaku pemimpin rumah tangga yang mengawali komitmen kepemimpinannya dengan penyerahan mahar.[25]

Dalam perspektif historis dan teologis, legalitas mahar dalam bentuk materi juga ditegaskan melalui berbagai riwayat hadis sahih yang menunjukkan fleksibilitas luar biasa mengenai wujud pemberian tersebut. Rasulullah SAW memberikan legitimasi atas mahar yang berbentuk benda berharga bernilai tinggi

---

[23] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid IX (Damaskus: Dar al-Fikr, 2004), hlm. 6752.

[24] M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Siri, Dari Bias Gender Sampai Melindungi Hak* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 154

[25] Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2007), hlm. 6831

seperti uang perak dalam jumlah besar, maupun benda-benda yang sangat sederhana namun memiliki nilai fungsional pragmatis. Hal ini tercermin dalam perintah beliau kepada seorang sahabat yang tidak memiliki harta untuk mencari mas kawin meskipun hanya berupa sebuah cincin yang terbuat dari besi sebagai wujud keseriusan komitmen dan usaha nyata, sebagaimana terekam dalam *Shahih al-Bukhari*:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ جِئْتُ لأَهَبَ لَكَ نَفْسِي. فَنَظَرَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَصَعَّدَ النَّظَرَ إِلَيْهَا وَصَوَّبَهُ ثُمَّ طَأْطَأَ رَأْسَهُ، فَلَمَّا رَأَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّهُ لَمْ يَقْضِ فِيهَا شَيْئًا جَلَسَتْ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ فَزَوِّجْنِيهَا. فَقَالَ» :هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ؟ «فَقَالَ: لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ .قَالَ : »اذْهَبْ إِلَى أَهْلِكَ فَانْظُرْ هَلْ تَجِدُ شَيْئًا .«فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ: لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا وَجَدْتُ شَيْئًا. قَالَ» :انْظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ .«فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ: لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ، وَلَكِنْ هَذَا إِزَارِي - قَالَ سَهْلٌ: مَا لَهُ رِدَاءٌ - فَلَهَا نِصْفُهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم» :مَا تَصْنَعُ بِإِزَارِكَ إِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ، وَإِنْ لَبِسَتْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ مِنْهُ شَيْءٌ .«فَجَلَسَ الرَّجُلُ حَتَّى طَالَ مَجْلِسُهُ ثُمَّ قَامَ، فَرَآهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مُوَلِّيًا فَأَمَرَ بِهِ فَدُعِيَ، فَلَمَّا جَاءَ قَالَ» :مَاذَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ؟ «قَالَ: مَعِي سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا - لِسُوَرٍ يُعَدِّدُهَا - قَالَ» :أَتَقْرَؤُهُنَّ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِكَ؟ «قَالَ: نَعَمْ. قَالَ» :اذْهَبْ فَقَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ[26].«

Artinya: "Telah menceritakan kepada kami Musaddad, telah menceritakan kepada kami Yahya, dari 'Ubaidullah, ia berkata: Telah menceritakan kepadaku Abu Hazim, dari Sahl bin Sa'd *radhiyallahu 'anhu*, bahwasanya seorang wanita datang menghadap Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* lalu berkata: 'Wahai Rasulullah, aku datang untuk menyerahkan diriku (untuk dinikahi) kepadamu.' Maka Rasulullah *shallallahu*

[26] Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Nikah, Bab al- تزويج المعسر, Jilid 7 (Beirut: Dar Thuq al-Najah, 1422 H), hlm. 19, No. Hadis 5121

'alaihi wa sallam memandangnya, beliau memperhatikan wanita itu dari atas ke bawah, kemudian beliau menundukkan kepalanya. Ketika wanita itu melihat bahwa beliau belum memberikan keputusan apa pun tentang dirinya, ia pun duduk.

Lalu berdirilah seorang laki-laki dari kalangan sahabat beliau dan berkata: 'Wahai Rasulullah, jika Anda tidak memiliki keperluan terhadap dirinya, maka nikahkanlah aku dengannya.' Beliau bertanya: 'Apakah kamu memiliki sesuatu (untuk dijadikan mahar)?' Laki-laki itu menjawab: 'Tidak, demi Allah, wahai Rasulullah.' Beliau bersabda: 'Pergilah kepada keluargamu, lalu carilah apakah kamu dapat menemukan sesuatu.' Laki-laki itu pun pergi lalu kembali lagi dan berkata: 'Tidak, demi Allah, wahai Rasulullah, aku tidak menemukan sesuatu pun.' Beliau bersabda: 'Carilah kembali, meskipun hanya sebuah cincin dari besi.'

Ia pun pergi lalu kembali lagi dan berkata: 'Tidak, demi Allah, wahai Rasulullah, tidak pula sebuah cincin dari besi. Akan tetapi, ini adalah kain sarungku—Sahl berkata: Laki-laki itu tidak memiliki kain selendang atas—maka bagi wanita itu setengahnya.' Maka Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda: 'Apa yang dapat kamu perbuat dengan kain sarungmu itu? Jika kamu memakainya, maka tidak ada bagian kain yang tertinggal pada dirinya, dan jika ia yang memakainya, maka tidak ada bagian kain yang tertinggal pada dirimu.' Lalu laki-laki itu duduk hingga lama masanya ia duduk, kemudian ia berdiri. Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* melihatnya berbalik pergi, maka beliau memerintahkan agar ia dipanggil.

Ketika ia telah datang, beliau bertanya: 'Apa yang kamu miliki (hafal) dari Al-Qur'an?' Laki-laki itu menjawab: 'Aku menghafal surah ini dan surah itu'—ia menyebutkan beberapa surah yang dihafalnya. Beliau bertanya: 'Apakah

> kamu dapat membacanya di luar kepala (tanpa melihat mushaf)?' Ia menjawab: 'Benar.' Beliau bersabda: 'Pergilah, sesungguhnya aku telah menyerahkan kepemilikannya (menikahkannya) kepadamu dengan mahar apa yang kamu miliki dari Al-Qur'an tersebut."[27]

Selain dalam bentuk perhiasan besi tersebut, Rasulullah SAW juga memvalidasi mahar dalam wujud kebutuhan praktis sandang lainnya seperti sepasang sandal, sebagaimana dalam riwayat yang mengisahkan seorang wanita dari Bani Fazarah yang menikah dengan mahar tersebut atas dasar kerelaan hati yang utuh.[28] Keberagaman objek ini juga mencakup komoditas pangan pokok, di mana dalam riwayat lain disebutkan bahwa pemberian segenggam gandum atau kurma dapat dikategorikan sebagai mahar yang sah untuk menghalalkan hubungan perkawinan.[29]

Mengingat sifat dasarnya yang bukan merupakan harga beli, maka syariat Islam tidak menetapkan ukuran atau jumlah nominal pasti yang bersifat kaku. Besaran mahar dapat bersifat besar ataupun kecil, karena secara yuridis hal tersebut sangat bergantung pada dinamika kesepakatan kedua belah pihak serta menyesuaikan dengan kemampuan finansial riil calon suami dan asas kepantasan sosiologis masyarakat setempat.[30]

Meskipun demikian, sejarah perkembangan diskursus fikih klasik mencatat adanya dinamika pemikiran yang bervariasi dari para imam mazhab terkait batas nominal ini. Di dalam Mazhab Syafi'i mengenai standar jumlah terendah dan tertingginya ukuran mahar, terdapat konsensus yang menyatakan bahwa mahar itu tidak memiliki batasan angka minimal (*adna al-mahr*) maupun batasan jumlah maksimal (*a'la al-mahr*), selama objek tersebut berwujud harta (*mal*) yang sah

---

[27] Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Nikah, Bab *Tazwij al-Mu'sir*, Jilid 7 (Beirut: Dar Thuq al-Najah, 1422 H), hlm. 19, No. Hadis 5121.

[28] Abu Isa Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Kitab al-Nikah, Bab *Ma Ja'a fi Mahri al-Mar'ah*, Jilid 3 (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1975), hlm. 422, No. Hadis 1113.

[29] Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Nikah, Bab *al-Mahri*, Jilid 2 (Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, t.th.), hlm. 235, No. Hadis 2110.

[30] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 6752.

menurut hukum. Namun, Mazhab Syafi'i memberikan catatan sosiologis bahwa berlebih-lebihan dan bermahal-mahalan dalam penentuan nilai mahar hukumnya adalah makruh karena berpotensi mempersulit akses pernikahan bagi kalangan kurang mampu.[31]

Landasan sosiologis ini tecermin dari teladan Sa'id bin Musayyab ketika mengawinkan anak perempuannya dengan mahar hanya sebanyak dua dirham tanpa mendapatkan tentangan dari para sahabat, serta pernikahan Abdurrahman bin 'Auf dengan mahar lima dirham yang dilegalkan oleh Rasulullah SAW.[32]

Sementara itu, Mazhab Hanbali memiliki pandangan yang sedikit berbeda, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah bahwa batasan ideal di dalam pembayaran mahar itu berkisar antara angka terendah 400 dirham hingga angka tertinggi 500 dirham, atau setara dengan kurang lebih 19 dinar.[33] Penetapan batasan kuantitatif ini dinilai sebagai upaya untuk mengikuti sunnah Rasulullah SAW secara tekstual, mengingat jumlah tersebut merupakan rata-rata mahar yang diberikan oleh Rasulullah SAW kepada istri-istri dan anak-anak perempuan beliau.[34]

Di Indonesia, prinsip-prinsip perlindungan hak perempuan dan fleksibilitas objek mahar tersebut diadopsi secara integratif ke dalam sistem tata hukum positif nasional. Berdasarkan ketentuan Kompilasi Hukum Islam (KHI), dijelaskan secara spesifik bahwa mahar adalah pemberian wajib dari seorang pria kepada seorang wanita. Penegasan yuridis ini secara mutlak memperkuat posisi hukum serta hak keperdataan perempuan di dalam struktur hukum perdata Islam positif yang berlaku di Indonesia.[35]

---

[31] Muhammad bin Ahmad al-Syarbini al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj*, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), hlm. 220.

[32] H.S.A. Al-Hamdani, *Risalah Nikah : Hukum Perkawinan Islam, alih bahasa Agus Salim,* (Jakarta: Pustaka Amani, 1989), h. 114.

[33] Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Tentang Nikah, terj. Abu Fahmi Huadi dan Syamsuri an Naba*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002), h. 174.

[34] Ibnu Taimiyah, *Hukum-Hukum Perkawinan, terj. Rusnan Yahya*, (Jakarta: Pustaka al Kautsar, 1997), h. 98.

[35] Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), hlm. 78.

Lebih lanjut, Pasal 34 KHI memberikan ruang fleksibilitas yang luas bagi masyarakat Indonesia dengan menetapkan bahwa bentuk mahar dapat berupa uang, barang, maupun jasa.[36] Secara yuridis-normatif, ketentuan ini menegaskan bahwa objek mahar di Indonesia tidak hanya terbatas pada benda fisik konvensional, melainkan juga mencakup nilai manfaat (*manfa'ah*) dari suatu perbuatan atau jasa tertentu, sepanjang hal tersebut memenuhi kriteria kehalalan menurut ketentuan hukum Islam.[37]

Kehalalan objek mahar dalam regulasi ini menjadi syarat mutlak, yang berarti segala sesuatu yang dilarang oleh agama atau tidak memiliki nilai manfaat secara hukum tidak dapat dijadikan sebagai mahar yang sah.[38] Dalam perspektif regulasi, pengakuan terhadap aspek "jasa" sebagai objek mahar menunjukkan bahwa hukum positif Indonesia mengakomodasi kemaslahatan yang bersifat imateriil, seperti jasa pengajaran ilmu keagamaan atau kemanfaatan spiritual lainnya yang memiliki nilai tinggi bagi calon mempelai wanita.[39] Kewajiban ini dibebankan kepada pihak pria dengan tetap mengacu pada prinsip kesepakatan dan kemampuan ekonomi, agar mahar tidak kehilangan fungsinya sebagai simbol penghormatan dan hak mutlak bagi istri.[40]

Namun, dalam beberapa tahun terakhir, praktik pernikahan kontemporer di Indonesia dikejutkan oleh adanya fenomena pergeseran orientasi mahar yang mencerminkan transformasi nilai sosial-keagamaan yang sangat signifikan. Pergeseran ini ditandai oleh pergerakan preferensi masyarakat di mana dimensi spiritualitas simbolis mulai mengungguli fungsi materialitas konvensional. Mahar yang secara historis-yuridis diposisikan sebagai jaminan ekonomi riil bagi perempuan, kini mulai mengalami redefinisi makna di tingkat praktis, bergeser ke arah manifestasi kesalehan dan ikatan emosional-keagamaan yang abstrak.

---

[36] Pasal 34 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

[37] Pasal 34 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

[38] Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), hlm. 82

[39] Pasal 34 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam

[40] Pasal 31 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam

Secara faktual, data empiris pada berbagai Kantor Kantor Urusan Agama (KUA) menunjukkan adanya peningkatan frekuensi penggunaan hafalan atau pembacaan surah-surah Al-Qur'an dalam prosesi akad nikah. Tren ini berfokus pada penggunaan teks-teks surah tertentu yang secara teologis diyakini memiliki keutamaan (*fadhilah*) khusus di tengah masyarakat, seperti surah Ar-Rahman, Al-Mulk, maupun ayat-ayat pilihan lainnya. Praktik ini di lapangan tidak hanya ditemukan sebagai mahar pendamping (*substitutif*), melainkan telah bergeser menjadi mahar utama (*primer*) yang disepakati oleh kedua belah pihak tanpa disertai penyertaan nilai materiil yang signifikan.

Secara sosiologis, tren kontemporer ini dipacu oleh derasnya pengaruh diskursus keagamaan dan algoritma di berbagai platform media sosial populer seperti Instagram, TikTok, dan YouTube. Media digital ini telah berhasil membentuk konstruksi sosial baru yang sangat kuat mengenai konsep "pernikahan ideal yang islami dan romantis" di kalangan generasi milenial dan Gen Z. Akibatnya, visualisasi akad nikah dengan mahar berupa lantunan ayat suci tidak lagi sekadar dipandang sebagai ritual ibadah personal, melainkan telah bermutasi menjadi simbol prestise religius dan identitas budaya modern di ruang publik.

Praktik di lapangan mengungkapkan bahwa pemilihan mahar non-materi berupa hafalan atau pembacaan ayat suci Al-Qur'an ini sering kali diintegrasikan ke dalam prosesi ritual akad nikah sebagai ajang pembuktian kapasitas intelektual, tingkat kesalehan, dan religiositas personal dari mempelai pria di hadapan publik. Di dalam ruang sakral tersebut, lantunan ayat suci tidak lagi sekadar berfungsi sebagai pemenuhan syarat keperdataan Islam, melainkan telah bertransformasi menjadi sebuah instrumen performatif yang menegaskan status sosial-keagamaan sang suami.

Tren pergeseran paradigma mengenai mahar pernikahan saat ini tercermin nyata dalam dokumen pencatatan administratif pada lembar negara. Mahar yang dulunya identik dengan aspek materi atau benda berharga, kini mulai beralih ke nilai-nilai spiritual yang bersifat non-materi. Fenomena ini tidak lagi sekadar menjadi pilihan personal atau perbincangan keagamaan semata, melainkan sudah

tercatat secara resmi dan sah dalam sistem administrasi pernikahan yang diakui oleh negara.

Sebagai contoh, fenomena ini terdokumentasi dengan jelas pada beberapa dokumen resmi dalam kurun waktu beberapa tahun terakhir. Di antaranya adalah Akta Nikah Nomor 0280/003/XII/2020 atas nama pasangan Kevin Yuswara dan Fatma Izaturrahmi dengan mahar berupa hafalan surah Al-Mulk ayat 1-30.[41] Selain itu, ada pula Akta Nikah Nomor 0178/026/VIII/2020 atas nama pasangan Rio Firdaus dan Mira Elfi Susanti dengan mahar berupa hafalan surah Ar-Rahman ayat 1-28,[42] serta Akta Nikah Nomor 0019/003/II/2019 atas nama pasangan Syahriya Hafizh Albar dan Nurhidayati dengan mahar berupa hafalan surah Ar-Rahman.[43]

Jauh sebelum itu, tren serupa juga telah ditemukan dalam catatan perkawinan pada tahun-tahun sebelumnya. Hal ini dibuktikan melalui Akta Nikah Nomor 0163/027/X/2016 atas nama pasangan Arif Rahmadani dan Deasy Yosepha dengan mahar membaca surat Al-Baqarah ayat 284-286.[44] Jejak administratif ini kemudian berlanjut pada Akta Nikah Nomor 0122/020/IX/2017 atas nama pasangan Ilham dan Yuhafiza Hayati yang menggunakan mahar berupa hafalan surah Ar-Rahman.[45]

Secara keseluruhan, seluruh data administratif tersebut menunjukkan bahwa tren mahar berupa hafalan atau bacaan ayat suci Al-Qur'an telah melintasi batas wacana teoretis. Fakta di lapangan membuktikan bahwa jenis mahar spiritual ini telah diterima secara formal-yuridis dalam praktik hukum perkawinan di Indonesia. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa keabsahan mahar non-materi tersebut tidak hanya diakui secara agama, tetapi juga memiliki kekuatan hukum yang kuat di mata negara.

---

[41] Dokumentasi KUA Ampek Angkek model NB nomor 150/25/X/2020 s/d 320/012/XII/2020

[42] Dokumentasi KUA Ampek Angkek model NB nomor 150/13/V/2020 s/d 178/009/VII/2020

[43] Dokumentasi KUA Kamang Magek Model NB nomor 01/01/I/2019 s/d 026/10/II/2019

[44] Dokumentasi KUA kamang magek model NB nomor 125/13/IX/2016 s/d 160/009/XI/2016

[45] Dokumentasi KUA kamang magek model NB nomor 103/30/IX/2017 s/d 132/01/IX/2017

Ketidaksesuaian teoretis-praktis ini terlihat semakin jelas ketika mahar non-materiil berupa lantunan bacaan tersebut dinilai sama sekali tidak memiliki nilai tukar ekonomi riil dalam kehidupan sehari-hari. Akibatnya, eksistensi mahar tersebut berpotensi kuat mengabaikan fungsi proteksi finansial bagi perempuan yang secara eksplisit maupun implisit telah diamanatkan di dalam aturan perundang-undangan. Konstruksi hukum KHI pun sejak awal mendesain mahar sebagai instrumen ekonomi yang idealnya bersifat aplikatif dan solutif bagi kelangsungan domestik.[46]

Lebih lanjut, terdapat kerancuan konseptual yang akut dalam penerapan prinsip *ta'lim* (pengajaran) Al-Qur'an sebagai objek mahar di lapangan kontemporer saat ini. Secara teologis-yuridis, mahar yang diperbolehkan oleh para ulama terdahulu bukan sekadar aktivitas membacakan beberapa bait ayat suci secara seremonial saat prosesi akad nikah berlangsung. Esensi dari akad tersebut melainkan berupa komitmen jasa (*jasa pengajaran*) untuk mengajarkannya secara berkelanjutan kepada istri pasca-pernikahan hingga mencapai taraf hafalan atau pemahaman tertentu.[47]

Masalah yuridis yang mendasar muncul ketika praktik di lapangan saat ini justru mengalami reduksi makna yang sangat signifikan. Sebagian besar kasus menunjukkan bahwa pemenuhan mahar tersebut hanya berhenti pada seremoni pembacaan di depan meja akad semata, tanpa adanya beban instruksional pengajaran yang berkelanjutan di kemudian hari. Akibat dari penyederhanaan ini, esensi mahar sebagai *'iwadh* (kompensasi) yang bernilai guna dan memberikan kemanfaatan nyata bagi istri menjadi tidak terpenuhi secara hukum.[48]

Kondisi demikian pada gilirannya menciptakan ambiguitas penafsiran yang cukup serius terhadap ketentuan Pasal 30 Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengenai bentuk dan jenis mahar yang diperbolehkan. Hambatan teoretis ini mengemuka

---

[46] *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam (KHI)*, Pasal 1 huruf d

[47] Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz IX (Damaskus: Dar al-Fikr, 2011), hlm. 6764-6765

[48] Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz IV (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), hlm. 94

karena tren hafalan atau kemampuan membaca tersebut bersifat imateriil, abstrak, serta melekat erat pada diri pribadi subjeknya (*intuitu personae*). Sifat inheren inilah yang membuat objek mahar menjadi sangat rancu, bias, dan sulit diukur batas pemenuhannya dalam koridor hukum positif, terutama ketika harus dinilai berdasarkan parameter kepastian hukum keperdataan yang berlaku di lingkungan peradilan agama Indonesia.[49]

Secara administratif, tren penggunaan mahar non-materiil ini pada akhirnya menimbulkan implikasi serius berupa ketidakpastian hukum (*rechtsonzekerheid*) dalam tata kelola pencatatan pernikahan nasional. Hal ini disebabkan oleh ketiadaan standarisasi normatif yang jelas dan rigid mengenai indikator kualitas, tingkat kelancaran, maupun parameter keabsahan hafalan atau bacaan. Akibat hukumnya, ketiadaan ukuran baku ini menyulitkan fungsionaris pencatat nikah untuk menyatakan secara mutlak bahwa kewajiban mahar tersebut telah ditunaikan dan lunas secara sempurna pada saat ijab kabul berlangsung.[50]

Lebih jauh lagi, ketiadaan wujud fisik (*corpus*) atau nilai nominal yang pasti pada objek mahar tersebut secara signifikan menyebabkan lemahnya posisi tawar (*bargaining position*) perempuan dalam struktur hukum keluarga Islam. Mahar yang secara filosofis-yuridis seharusnya bermutasi menjadi hak milik mutlak (*property right*) serta aset konkret bagi istri, kini mengalami bias makna dan beralih menjadi sekadar simbol spiritualitas abstrak.[51] Eksistensi hak keperdataan wanita pasca-nikah pun menjadi rentan karena tidak didukung oleh instrumen jaminan kebendaan yang bernilai ekonomi riil.[52]

Keberagaman pandangan mengenai praktik mahar berupa bacaan surah Al-Qur'an ini pada praktiknya menimbulkan perdebatan dan polarisasi kebijakan yang dinamis di kalangan otoritas keagamaan setempat. Perbedaan pendapat ini tidak lagi sekadar berada pada tataran wacana teoretis fikih, melainkan telah masuk ke dalam

---

[49] *Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 30

[50] Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Fikih dan Hukum Positif* (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 85.

[51] Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Aspek Hukum Keluarga dalam KHI* (Yogyakarta: ACAdeMIA + Tazzaffa, 2007), hlm. 112.

[52] Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I: Dilengkapi Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam* (Yogyakarta: ACAdeMIA + TAZZAFA, 2013), hlm. 128.

ranah kebijakan publik. Akibatnya, muncul benturan argumen yang cukup tajam antara pelestarian nilai spiritualitas lokal dan penegakan regulasi formal di tingkat bawah.

Manifestasi perbedaan pendapat ini sangat terasa di lingkungan para Penghulu Kantor Urusan Agama (KUA), khususnya di wilayah Kabupaten Agam, Sumatra Barat. Di wilayah hukum tersebut, ditemukan adanya standar implementasi dan pelayanan administrasi yang tidak seragam dalam merespons pengajuan pernikahan dengan mahar non-materi. Disparitas kebijakan ini mencerminkan adanya ruang ijtihad administrasi yang diadopsi oleh masing-masing Penghulu dalam menerjemahkan aturan hukum perkawinan Islam positif di Indonesia.

Melihat respons yang berkembang, sebagian Kepala KUA menunjukkan sikap yang inklusif, terbuka, dan memberikan kelonggaran administratif terhadap praktik mahar spiritual ini. Kebijakan diskresioner ini diambil dengan memprioritaskan kemudahan serta kelancaran prosesi sakral pernikahan di tengah masyarakat. Sebagai contoh, Bapak Zaldi Ilfandi selaku Kepala KUA Malalak, secara terbuka membolehkan serta bersedia memproses pencatatan administrasi pernikahan dengan mahar berupa hafalan atau pembacaan surah Al-Qur'an tersebut.[53]

Langkah senada juga diambil oleh otoritas KUA di wilayah kerja yang berdekatan demi mengakomodasi kebutuhan emosional-keagamaan pasangan pengantin baru. Dalam konteks ini, Bapak Khairul selaku Kepala KUA Ampek Angkek juga menyatakan pandangan serupa yang melidungi hak pemeluk agama untuk menentukan bentuk maharnya.[54] Kebijakan permisif yang diambil oleh kedua Kepala KUA ini didasarkan pada perluasan interpretasi normatif, di mana mahar dinilai dapat berwujud jasa (*manfa'ah*) berupa pengajaran nilai-nilai religius dan komitmen bimbingan spiritual dari suami kepada istri.

Namun di sisi lain, terdapat pula otoritas KUA yang memegang teguh asas kepastian hukum (*rechtszekerheid*) dan syarat sahnya mahar dari segi wujud fisik

---

[53] Zaldi Ilfandi, Kepala KUA Malalak, Wawancara tanggal 5 november 2025
[54] Khairul, Kepala KUA Ampek Angkek, Wawancara tanggal 9 november 2025

materiilnya. Sikap rigid dan kehati-hatian ini diwakili secara tegas oleh Kepala KUA Kamang Magek, Bapak Asrul, yang secara konsisten menolak penggunaan bacaan surah Al-Qur'an sebagai mahar tunggal dalam dokumen pencatatan nikah.[55] Penolakan administratif ini dilakukan demi menghindari hilangnya fungsi substantif mahar sebagai instrumen jaminan perlindungan ekonomi nyata bagi perempuan pasca-pernikahan.

Berangkat dari adanya keberagaman pandangan teologis, benturan konseptual antara aspek materiil dan spiritual, serta adanya disparitas kebijakan administratif antar-KUA tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menggali lebih dalam dan komprehensif mengenai fenomena mahar berupa bacaan surah Al-Qur'an. Fenomena ini kian berkembang subur dan menjadi pilihan populer di kalangan pasangan pengantin kontemporer, sehingga memerlukan sebuah pembacaan hukum yang jernih. Studi ini hadir untuk mengurai kerumitan sosiologis dan yuridis yang menyelimuti pergeseran nilai mahar tersebut dari dimensi ekonomi ke dimensi simbolis.

Melalui pendekatan tersebut, penelitian ini berusaha keras untuk menjembatani antara kesenjangan (*gap*) yang terjadi pada diskursus hukum Islam klasik mengenai esensi materi mahar dengan implementasi prosedural yang dijalankan oleh para pejabat pembuat akta nikah di bawah naungan Kementerian Agama. Dengan menganalisis benturan antara norma hukum (*das sollen*) dan fakta di lapangan (*das sein*), diharapkan penelitian ini dapat menemukan titik temu konstruktif. Hasil akhirnya adalah melahirkan sebuah sintesis yang harmonis antara idealita teks keagamaan dan realitas sosial kemasyarakatan di wilayah Agam Timur.

Hasil penelitian lapangan ini akan disajikan secara ilmiah dan komprehensif sebagai bagian dari persyaratan akademik untuk menyelesaikan program pascasarjana melalui sebuah karya tesis. Karya ilmiah ini diberi judul **“IMPLEMENTASI MAS KAWIN BACAAN AL-QUR'AN DI KALANGAN KELAS SOSIAL MAPAN MINANGKABAU (Studi Kasus Di Kantor KUA**

[55] Asrul, Kepala KUA Kamang Magek, Wawancara tanggal 15 november 2025

Se-Agam Timur)" yang diharapkan dapat menjadi referensi penting, sumbangsih pemikiran teoretis, serta bahan evaluasi bagi para pemangku kebijakan, praktisi peradilan agama, dan akademisi hukum Islam di Indonesia.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan, dirumuskanlah permasalahan yang diteliti, yaitu:

1. Bagaimana prosedur dan praktik pencatatan mahar berupa bacaan Al-Qur'an bagi pasangan yang mampu secara finansial di Kantor KUA se-Agam Timur?
2. Bagaimana keabsahan hukum Islam terhadap penggunaan bacaan Al-Qur'an sebagai mahar pernikahan bagi yang mampu secara finansial, serta bagaimana dasar argumentasi fikih yang melandasinya?
3. Bagaimana regulasi hukum positif Indonesia (Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam) mengakomodasi mahar tersebut, serta bagaimana argumen hukum Kepala KUA se-Agam Timur dalam menjustifikasi praktiknya?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini yaitu untuk :

1. Untuk menganalisis keabsahan hukum Islam terhadap penggunaan bacaan Al-Qur'an sebagai mahar dalam pernikahan, serta mengkaji secara mendalam dasar-dasar argumentasi fikih yang melandasi praktik tersebut.
2. Untuk mendeskripsikan dan mengurai prosedur serta praktik implementasi pencatatan mahar berupa bacaan Al-Qur'an bagi pasangan yang mampu secara finansial di Kantor KUA se-Agam Timur.
3. Untuk mengkaji akomodasi regulasi hukum positif Indonesia (Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam) terhadap mahar bacaan Al-Qur'an, sekaligus membedah argumen hukum Penghulu KUA se-Agam Timur dalam menjustifikasi dan mengimplementasikan praktik tersebut di lapangan.

D. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian ini tentang masalah Bacaan al-Qur'an Sebagai Mahar Dalam Pernikahan: Tinjauan Hukum Islam dan Implementasi Prosedural di Kantor KUA se-Agam Timur:

1. Sebagai salah satu syarat untuk mencapai gelar Magister Hukum pada Jurusan Hukum Islam pada program Pascasarjana Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi
2. Kontribusi terhadap Pengembangan Ilmu Hukum Islam: Penelitian ini memberikan pemahaman yang lebih dalam mengenai fenomena mahar bacaan surah Al-Qur'an dalam konteks hukum Islam. Hasil penelitian ini dapat memperkaya kajian tentang mahar dalam Islam dan memberikan wawasan baru mengenai interpretasi dan implementasinya dalam masyarakat modern.
3. Sumber Rujukan bagi Pengambil Kebijakan: Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan yang berguna bagi lembaga-lembaga terkait, seperti KUA, dalam menentukan kebijakan atau pedoman terkait mahar bacaan surah Al-Qur'an. Hal ini penting untuk menyusun pedoman yang lebih jelas tentang penerapan mahar yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariat Islam.
4. Memberikan Solusi terhadap Perbedaan Pandangan: Penelitian ini dapat membantu menyelesaikan perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan kepala KUA di Kabupaten Agam tentang mahar bacaan surah Al-Qur'an, dengan menyediakan analisis yang berbasis pada kajian fikih dan pandangan ulama, sehingga dapat menghasilkan pendekatan yang lebih harmonis dan diterima oleh masyarakat.

E. Defenisi Operasional

Bacaan Al-Qur'an dalam penelitian ini secara konseptual didefinisikan sebagai aktivitas melafalkan ayat-ayat atau surah-surah tertentu dari kitab suci Al-Qur'an yang dilakukan oleh mempelai laki-laki di hadapan mempelai perempuan, wali, saksi, dan penghulu pada saat prosesi akad nikah berlangsung. Penggunaan teks-teks suci ini umumnya berfokus pada surah-surah yang secara teologis diyakini memiliki keutamaan (*fadhilah*) khusus oleh masyarakat hukum adat setempat, seperti surah Ar-Rahman, Al-Mulk, atau bagian ayat pilihan lainnya.[56]

Dalam tataran aplikatif di lapangan, variabel bacaan Al-Qur'an sebagai objek mahar ini dapat diwujudkan ke dalam dua bentuk manifestasi yang berbeda. Bentuk pertama adalah *tilawah*, yaitu aktivitas membaca secara langsung melalui mushaf atau teks tertulis pada saat prosesi ijab kabul. Sedangkan bentuk kedua adalah *tahfidz*, yang menitikberatkan pada kemampuan memproduksi ulang ayat-ayat suci berdasarkan hafalan di luar kepala secara *mutqin* (kuat dan melekat), di mana kedua bentuk manifestasi ini membawa implikasi serta parameter penilaian pemenuhan hak yang berbeda dalam hukum perdata Islam.[57]

Mas Kawin atau Mahar secara normatif didefinisikan sebagai pemberian wajib dari mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan yang berfungsi sebagai salah satu pilar penentu keabsahan pernikahan sekaligus simbol penghormatan tertinggi terhadap harkat dan martabat wanita. Kewajiban ini bukanlah sebuah harga beli atas diri seorang perempuan, melainkan sebuah bentuk komitmen awal yang diamanatkan oleh syariat untuk meneguhkan keseriusan ikatan perkawinan. Keberadaannya secara teologis melambangkan kesiapan lahir dan batin dari pihak pria untuk memikul tanggung jawab domestik yang akan dibangun.[58]

Dalam konteks penelitian ini, variabel mas kawin atau mahar ditinjau secara mendalam melalui dua klasifikasi utama berdasarkan aspek sifat dan nilai substansinya. Klasifikasi pertama adalah objek yang berbentuk benda materiil

---

[56] M. Quraish Shihab, *Fadhilah Al-Quran: Mengenal Keutamaan Khusus Surah-Surah di Dalam Al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2012), hlm. 94.

[57] Ahsin Sakho Muhammad, *Menghafal Al-Quran: Manfaat, Metode, dan Keutamaannya* (Jakarta: Erlangga, 2018), hlm. 42.

[58] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 75.

(*maal*) konvensional yang memiliki nilai ekonomi riil, dapat dipertukarkan, serta memiliki wujud fisik yang jelas. Sementara klasifikasi kedua adalah objek yang berbentuk jasa non-materiil (*al-manfa'ah*) yang memberikan nilai manfaat spiritual, intelektual, maupun edukasi keagamaan bagi istri, seperti halnya kemampuan mengajarkan atau melantunkan ayat suci Al-Qur'an.[59]

Guna menghindari perluasan makna yang bias di lapangan, definisi mas kawin atau mahar dalam studi ini dibatasi secara ketat secara yuridis-administratif. Fokus kajian hanya diarahkan pada objek yang disebutkan secara resmi, jelas, dan lantang di dalam *Sighat Ijab Kabul* saat prosesi akad nikah berlangsung. Selain itu, objek tersebut harus merupakan instrumen yang diakui secara hukum positif dan dicatatkan secara formal ke dalam dokumen Akta Nikah oleh pegawai pencatat nikah di Kantor Kantor Urusan Agama (KUA) setempat.[60]

Implementasi Kebijakan KUA Agam Timur dalam penelitian ini didefinisikan sebagai proses pengaktivan, penerapan, dan pengejawantahan seluruh rangkaian regulasi hukum perkawinan positif oleh para Penghulu Kantor Urusan Agama di wilayah administrasi Agam Timur dalam merespons permohonan pencatatan nikah dengan mas kawin atau mahar non-materiil. Konsep implementasi ini tidak sekadar melihat teks aturan di atas kertas, melainkan membedah bagaimana diskresi hukum, keputusan regulatif, dan otoritas formal pejabat publik digunakan untuk meloloskan atau menolak pendaftaran keperdataan perkawinan tersebut. Tindakan para fungsionaris ini berada di bawah koridor wewenang kedinasan yang diberikan oleh kementerian sektoral terkait.[61]

Dalam tataran praktis di lapangan, implementasi kebijakan ini ditinjau melalui mekanisme pelayanan publik yang bervariasi, mulai dari tahap verifikasi/pemeriksaan berkas di meja pendaftaran, pengawasan jalannya ijab kabul, hingga penandatanganan dokumen Akta Nikah. Penerapan aturan ini

---

[59] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 6567.

[60] Pasal 30 *jo.* Pasal 34 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

[61] Abdul Wahab Solichin, *Analisis Kebijakan: Dari Formulasi ke Implementasi Kebijakan Negara* (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), hlm. 65.

memunculkan dualisme tindakan administratif yang kontradiktif, di satu sisi mewujud dalam bentuk pelayanan yang inklusif-permisif dengan memfasilitasi mahar spiritual, dan di sisi lain berwujud tindakan restriktif-rigid yang menuntut adanya komponen materiil. Fokus utama variabel ini diarahkan untuk menguliti dasar pertimbangan hukum (*legal reasoning*) serta faktor sosiologis yang melatarbelakangi lahirnya perbedaan tindakan administratif tersebut.[62]

Oleh karena itu, ruang lingkup implementasi dalam studi ini dibatasi secara ketat pada tindakan hukum konkrit dan sikap kedinasan yang diambil oleh para Kepala KUA di tiga lokus spesifik di wilayah Agam Timur, yaitu KUA Malalak, KUA Ampek Angkek, dan KUA Kamang Magek. Kajian ini tidak bertujuan menilai kinerja birokrasi KUA secara makro, melainkan menganalisis secara mikro mengenai benturan sosiologis-yuridis yang terjadi ketika regulasi pencatatan nikah tingkat pusat diimplementasikan di tengah dinamika tren pernikahan kontemporer masyarakat lokal.[63]

Kelas Sosial Mapan dalam penelitian ini didefinisikan sebagai stratifikasi sosial-ekonomi di mana individu atau keluarga memiliki stabilitas finansial, akumulasi aset yang mencukupi, serta tingkat pendapatan yang berada di atas rata-rata garis kebutuhan hidup minimum masyarakat setempat. Dalam konteks sosiologi keluarga, kemapanan ini ditandai dengan terpenuhinya kebutuhan primer secara melimpah serta adanya kemampuan finansial untuk melakukan investasi sosial dan ekonomi tanpa kekhawatiran terhadap pemenuhan hajat hidup sehari-hari.

Dalam tataran aplikatif di lapangan, variabel kelas sosial mapan ini digunakan sebagai indikator kontrol untuk membedah motif sejati di balik pemilihan bacaan Al-Qur'an sebagai objek mas kawin atau mahar. Ketika mempelai laki-laki yang berasal dari kelas sosial mapan memilih mahar non-materiil, tindakan tersebut beralih makna dari yang awalnya merupakan "alternatif keterbatasan

---

[62] Zarkasji Abdul Salam, *Administrasi dan Tata Kerja Peradilan Agama Serta Kantor Kantor Urusan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2014), hlm. 92.

[63] Sjachran Basah, *Eksistensi dan Tolok Ukur Badan Peradilan Administrasi di Indonesia* (Bandung: Alumni, 2005), hlm. 110.

ekonomi" menjadi sebuah "pilihan nilai atau gaya hidup spiritualitas" yang sengaja dikonstruksikan. Fokus analisis variabel ini diarahkan untuk melihat sejauh mana kekuatan finansial yang dimiliki oleh kelas mapan ini berdialog dengan kerelaan pihak perempuan untuk melepaskan hak jaminan perlindungan ekonomi konkretnya demi sebuah nilai abstrak.[64]

Oleh karena itu, ruang lingkup kelas sosial mapan dalam studi ini dibatasi secara operasional pada profil sosio-ekonomis pasangan pengantin yang mencatatkan pernikahannya di Kantor Kantor Urusan Agama (KUA) wilayah Agam Timur. Pembatasan indikator kemapanan ini disesuaikan secara kontekstual dengan standar hidup regional Kabupaten Agam, seperti kepemilikan aset tanah atau sawah produktif serta tingkat kelayakan rumah tinggal keluarga.

Melalui pembatasan operasional tersebut, variabel ini sama sekali tidak bermaksud untuk mengukur ketimpangan kelas atau kesenjangan ekonomi secara makro di tengah masyarakat. Pengondisian ini murni diletakkan sebagai pisau analisis sosiologi-hukum untuk menguji kembali relevansi dan urgensi fungsi jaminan ekonomi yang melekat pada mas kawin atau mahar. Analisis difokuskan pada kelompok masyarakat yang secara finansial sebenarnya sudah berada dalam posisi aman dan tidak lagi memiliki kerentanan ekonomi dalam mengarungi kehidupan rumah tangga.[65]

F. Tinjauan Kepustakaan

Studi yang dilakukan oleh Mhd. Fakhrurrazi (2021) berfokus pada analisis teks-teks fikih klasik mengenai standarisasi nilai mahar mitsli, ia menyimpulkan bahwa penetapan mahar mitsli dalam sejarah Islam bergantung pada variabel status sosial dan tingkat pendidikan perempuan di lingkungan keluarganya.[66] Pandangan normatif ini sejalan dengan riset Rahmawati (2023) yang mengkaji penundaan

---

[64] Max Weber, *Economy and Society*, Vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 302.

[65] Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi* (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 2004), hlm. 148.

[66] Mhd. Fakhrurrazi, "Eksistensi dan Standarisasi Nilai Mahar Mitsli dalam Hukum Keluarga Islam," *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Vol. 20, No. 1 (2021), hlm. 45-58

pembayaran mahar (*mahar mu-ajjal*) dari perspektif hukum keperdataan Islam, bahwa utang mahar memiliki kekuatan eksekutorial yang mengikat secara mutlak atas harta peninggalan suami sebelum dibagi kepada ahli waris.[67]

Kedua penelitian tersebut mempertegas bahwa secara normatif-tekstual, hak-hak ekonomi perempuan melalui instrumen mas kawin atau mahar telah diproteksi secara ketat oleh hukum Islam sejak masa awal pembentukan *tasyri'*. Proteksi yuridis ini sengaja dikonstruksikan oleh syariat untuk meruntuhkan tradisi masa jahiliyah yang cenderung menempatkan perempuan sebagai objek komoditas pernikahan yang tidak memiliki hak keperdataan atas dirinya sendiri. Dengan hadirnya ketetapan hukum Islam yang progresif tersebut, mas kawin atau mahar secara revolusioner dialihkan fungsinya menjadi hak milik mutlak bagi istri yang tidak boleh diintervensi oleh pihak mana pun, termasuk oleh suami atau keluarga besarnya.

Implikasinya, eksistensi mahar materiil pada awal perkembangan Islam tidak hanya berfungsi sebagai syarat formil keagamaan semata, melainkan menjelma sebagai instrumen jaminan finansial preventif yang membentengi kaum perempuan dari segala risiko kerentanan ekonomi pasca-pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa dimensi hukum Islam sejak awal telah mengintegrasikan prinsip keadilan gender dengan perlindungan hak-hak keperdataan perempuan secara konkret. Dengan demikian, mahar berfungsi sebagai bantalan ekonomi mandiri yang memberikan kepastian serta kedaulatan finansial bagi istri dalam mengarungi kehidupan domestik maupun jika terjadi risiko kedaruratan di masa depan.

Pergeseran dari pendekatan doktrinal ke arah pendekatan empiris-sosiologis mulai terlihat pada beberapa riset dekade terakhir, meskipun fokus lokusnya masih sangat terbatas pada dinamika budaya tertentu. Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Fauzi (2022) mengeksplorasi praktik pergeseran makna mahar pada masyarakat Muslim modern, di mana ia menemukan adanya kecenderungan

---

[67] Rahmawati, "Tinjauan Yuridis Penangguhan Pembayaran Mahar (Mahar Mu-ajjal) Perspektif Hukum Keperdataan Islam," *Fokus Jurnal Kajian Hukum*, Vol. 8, No. 2 (2023), hlm. 112-126

restrukturisasi fungsi mahar dari perlindungan ekonomi riil menjadi sekadar simbol ekspresi kesalehan spiritual, seperti penggunaan mahar berupa hafalan ayat Al-Qur'an atau seperangkat alat shalat. Temuan ini mengonfirmasi bahwa dalam realitas sosial kontemporer, dimensi simbolik-religius sering kali menggeser nilai utilitas materiil yang awalnya melekat pada institusi mahar.

Gejala restrukturisasi makna tersebut pada akhirnya memicu diskursus baru mengenai bagaimana nasib perlindungan keperdataan perempuan dalam jangka panjang. Ketika mahar yang diserahkan beralih wujud menjadi komoditas non-materiil yang abstrak, fungsi mahar sebagai bantalan ekonomi mandiri yang memberikan kepastian serta kedaulatan finansial bagi istri dalam mengarungi kehidupan domestik maupun jika terjadi risiko kedaruratan di masa depan berpotensi mengalami reduksi secara signifikan, sehingga esensi perlindungan hak keperdataan yang diamanatkan regulasi menjadi kabur.[68]

Di sisi lain, riset yang dilakukan oleh Siti Aminah (2024) mengkaji peran administratif Kantor Kantor Urusan Agama (KUA) dalam meminimalisasi sengketa mahar utang melalui pencatatan akta nikah, namun riset tersebut mencatat adanya kelemahan dalam fungsi pengawasan berkala pasca-akad nikah dilangsungkan. Kelemahan pengawasan ini berakar pada terbatasnya kewenangan formal KUA yang secara regulatif sering kali dianggap selesai (*finish*) begitu dokumen Akta Nikah diterbitkan dan diserahkan kepada pasangan suami istri.

Akibatnya, ketika terjadi wanprestasi atau pengingkaran terhadap komitmen mahar di kemudian hari terutama pada model mahar yang bersifat utang atau non-materiil yang membutuhkan realisasi berkelanjutan KUA tidak memiliki instrumen hukum positif untuk melakukan penindakan maupun mediasi secara otoritatif. Celah pengawasan pasca-akad inilah yang kerap kali mengubah dokumen pencatatan formal yang awalnya diproyeksikan sebagai pelindung hak keperdataan perempuan, menjadi sekadar arsip administratif yang kurang memiliki taji eksekutorial ketika timbul sengketa di lapangan.[4]

---

[68] Ahmad Fauzi, "Pergeseran Komodifikasi Mahar: Dari Perlindungan Finansial Menuju Ekspresi Kesalehan Simbolis," *Jurnal Sosiologi Agama*, Vol. 16, No. 3 (2022), hlm. 201-218

Sejalan dengan kritik terhadap ketidakpastian instrumen pelindung tersebut, fokus kajian mengenai status yuridis mahar non-materiil ini juga diperdalam oleh peneliti lain melalui sudut pandang hukum positif Indonesia. Penelitian dilakukan oleh Siti Zulaikha (2018) dalam Jurnal Hukum Keluarga Islam yang berjudul "Eksistensi Mahar Jasa dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (KHI)".[69] Dalam risetnya, Siti Zulaikha menjelaskan bahwa meskipun bentuk mahar jasa secara umum diakui dalam fikih, Kompilasi Hukum Islam (KHI) melalui klausul Pasal 30 justru cenderung mengarahkan objek mahar pada benda-benda yang memiliki nilai ekonomi riil (*mal mutaqawwim*).

Kecenderungan normatif tersebut menyebabkan mahar berupa bacaan atau hafalan Al-Qur'an sering kali dikategorikan ke dalam rumpun "mahar jasa" yang menyisakan celah hukum jika tidak disertai kejelasan durasi pengajaran. Tanpa adanya batasan teknis yang konkret mengenai hak pengajaran itu, kedudukan hukum dari mahar spiritual ini dinilai kurang memiliki landasan yang kuat untuk menjamin hak keperdataan istri di hadapan hukum positif.

Kekhawatiran mengenai kaburnya batasan teknis pengajaran mahar tersebut sejalan dengan penelitian tentang mahar bacaan Al-Qur’an yang dilakukan oleh Zulfikar dkk. (2021) dalam Jurnal Al-Ahwal dengan judul "Kedudukan Mahar Hafalan Al-Qur'an dalam Upaya Mewujudkan Keadilan Gender".[70] Dalam kajian tersebut, peneliti mengkritisi praktik mahar bacaan yang jamak terjadi di masyarakat, di mana ayat-ayat suci sering kali hanya dibacakan sekali secara seremonial saat prosesi akad nikah tanpa dibarengi dengan adanya komitmen pengajaran yang konkret setelah membina rumah tangga.

Menurutnya, pembiaran terhadap pola praktis yang bersifat artifisial seperti ini sama sekali tidak memberikan "jaminan masa depan" yang jelas dan terukur bagi pihak istri. Lebih jauh lagi, fenomena ini dinilai berpotensi kuat mereduksi makna hakiki serta filosofi dasar mahar, yang dalam ranah sosiologi hukum Islam

---

[69] Siti Zulaikha, “Eksistensi Mahar Jasa dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (KHI), Jurnal Hukum Keluarga Islam (2018)

[70] Zulfikar dkk., “Kedudukan Mahar Hafalan al-Qur’an dalam Upaya Mewujudkan Keadilan Gender, “Jurnal Al-Ahwal (2021)”

seharusnya berfungsi sebagai instrumen perlindungan materiil dan bentuk pemuliaan ekonomi bagi perempuan pasca-pernikahan.

Tantangan terhadap kedudukan mahar non-materiil ini menjadi jauh lebih kompleks ketika ditarik ke dalam lokus masyarakat dengan sistem kekerabatan matrilineal yang kuat. Dalam konteks sosiokultural inilah, penelitian yang dilakukan oleh Abdurrahman (2020) dalam Jurnal Jurisprudence dengan judul "Implementasi Pasal 32 Kompilasi Hukum Islam tentang Kesepakatan Mahar di Wilayah Sumatera Barat"[71] memberikan kontribusi teoretis yang sangat signifikan. Riset tersebut memetakan bahwa secara adat di Sumatera Barat, mahar idealnya wajib berbentuk materiil yang bernilai tinggi seperti emas (*ringgit*) sebagai simbol kesiapan ekonomi serta bentuk tanggung jawab nyata dari calon suami.

Oleh karena itu, kemunculan fenomena mahar berupa bacaan atau hafalan Al-Qur'an di wilayah ini dinilai sebagai sebuah gejala baru yang memicu pergeseran nilai di lapangan. Fenomena tersebut tidak hanya menantang kemapanan struktur adat setempat yang terbiasa dengan mahar bernilai materiil tinggi, melainkan juga menuntut adanya formula penyesuaian regulasi serta diskresi administratif yang tepat di tingkat birokrasi lokal, khususnya pada instansi pencatatan nikah tingkat kecamatan.

Berangkat dari kompleksitas benturan sosiokultural dan administratif tersebut, perbedaan mendasar (*research gap*) antara penelitian-penelitian terdahulu dengan penelitian yang dilakukan saat ini terletak pada integrasi analisis antara dimensi simbolis mahar dengan implementasi prosedural pengawasan hukum di tingkat administrasi kecamatan. Jika riset-riset sebelumnya memisahkan antara kajian teks fikih dengan realitas sosiologis secara dikotomis, penelitian ini justru masuk ke dalam ruang dialektika tersebut. Fokus utama riset ini diarahkan untuk membedah bagaimana simbol-simbol hukum dalam perjanjian mahar diimplementasikan secara prosedural oleh otoritas birokrasi lokal, khususnya di tingkat Kantor Kantor Urusan Agama (KUA).

---

[71] Abdurrahman, Implementasi Pasal 32 Kompilasi Hukum Islam tentang Kesepakatan Mahar di Wilayah Sumatera Barat, “Jurnal Jurisprudence (2020)”

Jika penelitian terdahulu lebih banyak mendiskusikan keabsahan mahar bacaan Al-Qur'an dari sudut pandang fikih klasik atau fenomena sosiologis masyarakat urban, penelitian ini masuk ke dalam ruang teknis administratif mengenai bagaimana sebuah mahar non-materiil dicatatkan secara legal-formal dalam dokumen negara. Peneliti membedah mekanisme pencatatan, pengisian formulir Model N, hingga tantangan digitalisasi data pada sistem aplikasi KUA yang secara baku sering kali mengharuskan adanya input nilai materiil nominal dalam kolom mahar.

Keunikan operasional ini menjadi jauh lebih spesifik karena mengambil lokus penelitian di wilayah Agam Timur, Sumatera Barat, yang memiliki karakteristik budaya unik melalui prinsip *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*. Di wilayah ini, terjadi pertarungan nilai yang nyata antara tradisi mahar materiil yang mapan dalam adat Minangkabau dengan tren mahar spiritual yang mulai berkembang. Penelitian ini secara khusus memotret dinamika tersebut dalam ruang lingkup lokal yang belum banyak disentuh oleh peneliti lain, sehingga memberikan perspektif baru mengenai bagaimana nilai lokal dan nilai agama berinteraksi dalam kebijakan administratif KUA.

Lebih jauh lagi, hal yang paling membedakan penelitian ini dengan kajian-kajian sebelumnya adalah adanya temuan mengenai dualisme kebijakan dan diskresi di antara para Kepala KUA di satu wilayah hukum yang sama. Peneliti menemukan fakta lapangan bahwa terdapat perbedaan sikap yang kontras, di mana sebagian Kepala KUA di Agam Timur menerima dan memproses mahar bacaan Al-Qur'an, sementara sebagian lainnya menolak dengan argumen hukum yang berbeda pula. Analisis terhadap pertimbangan hukum (*legal reasoning*) dari para otoritas KUA yang berbeda inilah yang menjadi nilai orisinalitas utama dalam tesis ini.

Dengan demikian, penelitian ini tidak sekadar mengulang kajian fikih normatif mengenai mahar, melainkan menawarkan resolusi terhadap masalah ketidakseragaman standar pelayanan publik di instansi KUA. Peneliti berusaha memberikan kontribusi pemikiran bagi standarisasi prosedur pencatatan nikah agar tercipta kepastian hukum bagi masyarakat, khususnya bagi pasangan yang memilih mahar spiritual. Fokus pada aspek administratif dan komparasi kebijakan antar-

KUA inilah yang memposisikan tesis ini sebagai pengembangan baru yang melengkapi celah penelitian (*research gap*) yang ada sebelumnya.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan desain penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif analitis yang bertujuan untuk mengeksplorasi fenomena mahar berupa bacaan surah Al-Qur'an di Kabupaten Agam. Melalui pendekatan ini, peneliti berupaya memberikan gambaran secara mendalam mengenai bagaimana praktik tersebut berlangsung dalam realitas sosial masyarakat setempat. Fokus deskriptif ini memungkinkan peneliti untuk tidak hanya memaparkan data secara statistik, melainkan menggali makna sosiologis dan religius di balik pemilihan mahar non-materi yang menjadi tren di wilayah tersebut.[72]

Selanjutnya, kerangka teoretis penelitian ini difokuskan pada analisis komparatif berdasarkan pandangan empat mazhab besar dalam fikih Islam, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Analisis ini sangat krusial untuk membedah landasan hukum (*istinbath al-ahkam*) yang mendasari keabsahan jasa atau kemanfaatan bacaan Al-Qur'an sebagai pengganti harta benda dalam mahar. Dengan membandingkan pendapat para imam mazhab, penelitian ini akan memetakan di mana posisi praktik mahar di Kabupaten Agam dalam spektrum hukum Islam klasik dan kontemporer.[73]

Dalam pengumpulan data, peneliti menetapkan para Kepala KUA di Kabupaten Agam sebagai informan kunci secara *purposive*, mengingat posisi mereka sebagai pelaksana teknis sekaligus pengawas hukum positif dalam akad nikah. Melalui wawancara mendalam, peneliti menghimpun informasi primer mengenai prosedur legalitas, kriteria kualifikasi bacaan, serta latar belakang motivasi pasangan dalam pencatatan resmi negara.[74]

---

[72] Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif: Untuk Penelitian yang Bersifat Eksploratif, Enterpretif, Interaktif, dan Konstruktif* (Bandung: Alfabeta, 2017), hlm. 15

[73] Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2007), hlm. 6762

[74] Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), hlm. 82

Lebih lanjut, penelitian ini juga diarahkan untuk mengidentifikasi adanya disparitas atau perbedaan pendapat di antara para Kepala KUA terkait implementasi kebijakan mahar bacaan Al-Qur'an. Peneliti menganalisis bagaimana setiap Kepala KUA menafsirkan aturan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan menerapkannya dalam situasi yang berbeda-beda. Identifikasi ini mencakup standar teknis seperti kelancaran tajwid dan hafalan, serta apakah terdapat syarat tambahan yang diberlakukan untuk menjamin kemuliaan mahar tersebut sebagai hak mutlak bagi pihak istri.[75]

Terakhir, seluruh data yang diperoleh melalui proses lapangan dan studi kepustakaan diolah menggunakan teknik analisis data interaktif yang meliputi tahap reduksi, penyajian, hingga penarikan kesimpulan. Peneliti melakukan validasi melalui teknik triangulasi sumber untuk memastikan bahwa interpretasi terhadap pandangan mazhab dan temuan lapangan memiliki tingkat akurasi yang tinggi. Dengan metodologi yang komprehensif ini, penelitian diharapkan mampu memberikan kontribusi ilmiah bagi pengembangan hukum keluarga Islam, khususnya mengenai dinamika mahar dalam konteks masyarakat Indonesia kontemporer.[76]

H. Sistematika Penulisan

Untuk mempermudah pemahaman terhadap alur berpikir dan kedalaman analisis dalam penelitian ini serta dapat ditelusuri oleh pembaca dengan mudah, penulis membagi penelitian ini ke dalam empat bab yang saling mengikat. Masing-masing bab diuraikan dengan sistematika sebagai berikut:

Bab I: Bab ini berisi desain awal penelitian yang memuat latar belakang masalah terkait *gap* konsep ideal mahar ekonomi versus realitas mahar Al-Qur'an masyarakat mampu di Agam Timur. Selain itu, bagian ini juga merumuskan masalah, tujuan, manfaat, serta menguraikan metode penelitian kualitatif studi kasus yang digunakan.

---

[75] Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, Pasal 31 dan 32

[76] Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, dan Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2014), hlm. 31

Bab II: Landasan Teori, Bab ini memuat seperangkat teori dan regulasi yang digunakan sebagai pisau analisis, yang meliputi konsep mahar dalam hukum Islam dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), kedudukan perkawinan dalam bingkai Adat Minangkabau (*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*), serta teori tindakan sosial untuk membedah makna di balik tindakan simbolis masyarakat. Bagian ini diakhiri dengan telaah terhadap penelitian terdahulu yang relevan.

Bab III: Hasil Penelitian Dan Pembahasan, Bab ini merupakan inti penelitian yang menyajikan seluruh temuan data lapangan sekaligus analisis kritisnya. Pembahasan di dalamnya mencakup gambaran umum KUA se-Agam Timur, analisis motif masyarakat mampu dalam memilih mahar Al-Qur'an, implementasi serta pandangan hukum dari para Kepala KUA/Penghulu dan pandangan hukum dari para Ulama Fiqh, hingga kontekstualisasi fenomena tersebut dalam tatanan nilai budaya Minangkabau.

Bab IV: Penutup, Bab ini berisi bagian akhir penelitian yang menyajikan kesimpulan secara padat dan jelas sebagai jawaban atas rumusan masalah yang diajukan. Selain itu, bab ini juga memuat saran atau rekomendasi akademis dan praktis yang ditujukan kepada instansi KUA, pemuka adat, maupun peneliti selanjutnya.

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Konsep Mahar dalam Hukum Islam

1. Hakikat, Dasar Hukum, dan Kedudukan Mahar

a. Pengertian Mahar

Tinjauan mendalam mengenai mahar dalam hukum keluarga Islam mengharuskan penelusuran yang komprehensif baik dari aspek etimologi maupun terminologi yuridis. Dalam konteks sosiologis masyarakat Indonesia, istilah mahar secara integratif dipanitasi dan dipadankan dengan kata "mas kawin".[77] Secara kebahasaan, istilah ini berakar dari leksikon bahasa Arab *al-mahr* (المهر) dengan bentuk jamak *buhur* atau *amhar*, yang secara harfiah mengandung konotasi pemberian, upah, pampasan, atau sesuatu yang diwajibkan oleh ketentuan syariat sebagai konsekuensi dari sebuah ikatan suci.[78]

Dalam lintasan sejarah bahasa Arab dan literatur fikih klasik, istilah mahar tidak berdiri sendiri melainkan memiliki cakupan sinonimitas (*taraduf*) yang sangat kaya di dalam Al-Qur'an maupun Hadis. Variasi nomenklatur ini mencerminkan dimensi multidimensi dari mahar itu sendiri, antara lain:

- *Al-Shadaq (الصَّدَاقُ):* Berasal dari akar kata al-shidqu yang berarti kejujuran atau kebenaran. Penggunaan istilah ini mengindikasikan bahwa pemberian tersebut merupakan manifestasi visual, bukti autentik, dan cerminan dari kejujuran serta ketulusan cinta seorang pria kepada wanita yang dinikahinya.
- *Al-Ajr (الأَجْرُ):* Secara denotatif berarti upah, kompensasi, atau imbalan, sebagaimana yang termaktub dalam Surah Al-Ahzab ayat 50. Namun, dalam konteks hukum perkawinan Islam, istilah ini sama sekali tidak boleh

---

[77] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hlm. 704

[78] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1357

dimaknai secara pejoratif-komersial sebagai transaksi materialistik, melainkan harus dipahami sebagai imbalan penghormatan (takrim) atas halalnya hubungan sakral antara suami dan istri.

- *Al-Nihlah (النِّحْلَةُ):* Mengandung makna pemberian yang dilakukan dengan penuh kerelaan, ketulusan hati yang mendalam, serta tanpa mengharapkan timbal balik materiil kembali dari pihak perempuan (sebagaimana diisyaratkan dalam QS. An-Nisa: 4).
- *Al-Faridhah (الفَرِيْضَةُ):* Merujuk pada arti sesuatu yang diwajibkan, ditetapkan, atau ditentukan kadarnya secara rigid oleh otoritas syariat.[79]

Secara terminologi hukum Islam (*istilahan*), para ulama lintas mazhab menyepakati substansi bahwa mahar adalah sejumlah harta atau kemanfaatan (*manfa'ah*) yang wajib diserahkan oleh mempelai pria kepada mempelai wanita sebagai konsekuensi hukum langsung (*legal consequence*) dari terjadinya akad nikah. Dalam hal ini, Mazhab Syafi'i memberikan penekanan bahwa kewajiban penyerahan harta tersebut timbul secara inheren demi menghormati kesucian status pernikahan (*li ajli al-nikah*) sekaligus sebagai bentuk simbolis untuk memuliakan hubungan suami istri.[80]

Definisi normatif tersebut kemudian dipertegas oleh Mazhab Hanafi yang menyatakan bahwa hak atas mahar secara otomatis melekat pada diri seorang wanita begitu akad dinyatakan sah. Hak keperdataan ini tetap terlindungi dan wajib dipenuhi, baik jumlah nominal atau jenisnya disebutkan secara eksplisit saat ijab kabul berlangsung (*mahar musamma*), maupun jika tidak disebutkan sama sekali sehingga nilainya harus ditentukan kemudian melalui standar kelayakan kerabat perempuan yang sepadan, atau yang dikenal dengan istilah *mahar mitsli*.[81]

Dalam sistem hukum positif di Indonesia, konsep filosofis-fikih ini diserap secara integratif ke dalam aturan hukum negara melalui Kompilasi Hukum Islam

---

[79] Abu Malik Kamal bin as-Sayyid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, terj. Khairul Amri (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), Jilid 3, hlm. 182

[80] Syamsuddin al-Syirbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifati Ma'ani Alfazh al-Minhaj*, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), hlm. 366.

[81] Ibnu Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), Jilid 3, hlm. 102

(KHI). Negara memberikan batasan formal dalam Pasal 1 huruf d KHI bahwa mahar merupakan pemberian dari calon mempelai pria kepada calon mempelai wanita, baik berbentuk barang, uang, ataupun jasa yang tidak bertentangan dengan hukum Islam.[82]

b. Dasar Hukum (Legalitas)

Landasan yuridis dan legalitas kewajiban mahar dalam hukum keluarga Islam memiliki kedudukan normatif yang sangat kuat karena bersumber langsung dari otoritas tertinggi teks suci Al-Qur'an, rujukan sunah Nabi Muhammad SAW, serta konsensus para ulama (*ijma'*). Di dalam Al-Qur'an, legitimasi mahar secara eksplisit ditegaskan dalam Surah An-Nisa ayat 4 yang memerintahkan para suami untuk memberikan mahar kepada wanita yang mereka nikahi dengan penuh kerelaan, sebagai bentuk pemberian yang tulus tanpa disertai motif yang merugikan hak-hak keperdataan perempuan tersebut.[83]

Ayat lain yang turut memperkokoh legalitas ini adalah Surah An-Nisa ayat 24, di mana Allah SWT menyatakan bahwa setelah terjadinya hubungan pernikahan yang sah, maka pemenuhan mahar menjadi sebuah kewajiban hukum yang mutlak (*faridhah*) dan tidak boleh diabaikan oleh pihak laki-laki.[84] Melalui serangkaian ayat ini, tampak jelas bahwa Al-Qur'an menempatkan mahar bukan sebagai opsi fakultatif atau anjuran moralitas semata, melainkan sebagai perintah normatif (*imperative command*) yang memiliki implikasi hukum mengikat bagi setiap akad pernikahan yang dilangsungkan.[85]

Secara historis-kontekstual (*asbabun nuzul*), ayat-ayat mengenai mahar ini turun sebagai respon radikal untuk merekonstruksi dan menghapus tradisi Jahiliyah yang memperlakukan perempuan sebagai komoditas waris atau objek transaksi

---

[82] Pasal 1 huruf d Kompilasi Hukum Islam (KHI), *Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), hlm.

[83] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 2, hlm. 312

[84] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), Jilid 7, hlm. 254

[85] Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an* (Beirut: Maktabah al-Ghazali, 1980), Jilid 1, hlm. 434

yang tidak memiliki kedaulatan ekonomi.[86] Dengan turunnya ketentuan ini, Islam melakukan lompatan hukum yang revolusioner dengan menggeser kepemilikan mahar yang semula dikuasai oleh para wali pria (ayah atau saudara laki-laki) menjadi hak mutlak milik perempuan itu sendiri.[87]

Selain bersumber dari ayat Al-Qur'an, legalitas mahar diperkuat oleh berbagai literatur hadis yang merekam ketetapan, keteladanan, dan perilaku Rasulullah SAW. Dalam sebuah riwayat yang sangat populer, Rasulullah SAW menegaskan bahwa pernikahan harus disertai dengan pemberian mahar, bahkan sekalipun mahar tersebut hanya berupa sebuah cincin yang terbuat dari besi (*walau khataman min hadid*).[88] Hadis ini tidak sekadar menunjukkan kewajiban adanya mahar, tetapi juga meletakkan dasar filosofis mengenai asas kemudahan (*taysir*), bahwa keterbatasan ekonomi tidak boleh menjadi penghalang bagi seseorang untuk memenuhi hak legalitas mas kawin.

Kekuatan hukum yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis tersebut kemudian disempurnakan oleh konsensus universal para ulama sepanjang sejarah perkembangan hukum Islam. Para ahli fikih dari seluruh mazhab melahirkan sebuah kesepakatan hukum (*ijma'*) bahwa mahar merupakan syarat atau kewajiban yang otomatis mengikat akibat terjadinya akad nikah, dan umat Islam tidak diperkenankan untuk bersepakat meniadakan mahar dalam sebuah pernikahan.[89]

Atas dasar legalitas yang berlapis ini, seluruh pakar hukum Islam berpendapat bahwa seandainya sebuah akad nikah dilangsungkan tanpa menyebutkan mahar sama sekali secara lisan, pernikahan tersebut tetap dianggap sah secara hukum. Namun, kewajiban membayar mahar tidak pernah gugur dan

---

[86] Abu al-Fida Ismail ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), hlm. 211.

[87] Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, Jilid 1 (Beirut: Al-Maktabah al-Asriyyah, 2007), hlm. 434-436.

[88] Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, d.t.), Jilid 2, hlm. 1042, Hadis Nomor 1425

[89] Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid*, terj. Imam Ghazali Said (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), Jilid 2, hlm. 368

statusnya berubah menjadi *mahar mitsli* yang kadarnya ditentukan berdasarkan kelayakan sosial, intelektualitas, dan strata keluarga sang istri.[90]

c. Kedudukan Mahar

Eksistensi mahar memiliki posisi yang sangat sentral dan fundamental dalam hukum perkawinan Islam, baik dalam dimensi keagamaan (*diyanatan*) maupun dalam konteks penegakan hukum positif (*qadha'an*). Kedudukan mahar dalam suatu pernikahan secara prinsip bukanlah faktor penentu atau rukun sahnya perkawinan secara mandiri, melainkan diposisikan sebagai kewajiban hukum (*al-wajib al-syar'i*) yang bersifat implisit dan melekat secara mutlak sebagai implikasi yuridis dari akad nikah.[91]

Dalam perspektif filosofis hukum Islam (*falsafah al-tasyri'*), mahar menempati kedudukan tertinggi sebagai instrumen perlindungan ekonomi (*economic protection*) dan penegasan kedaulatan finansial bagi perempuan yang diberikan langsung oleh syariat. Konsekuensi dari kedudukan filosofis ini sangat tegas, di mana kepemilikan mahar seutuhnya berada di bawah otoritas independen istri. Tidak ada satu pihak pun, baik suami, orang tua, maupun wali, yang memiliki kapasitas hukum untuk mengambil, menjual, atau menggunakan mahar tersebut tanpa adanya keridaan dan kerelaan sukarela dari istri.[92]

Dalam konstruksi hukum positif di Indonesia, kedudukan penting mahar ini diakomodasi dan dipertegas secara institusional melalui regulasi negara. Kompilasi Hukum Islam (KHI) secara eksplisit menetapkan dalam Pasal 32 bahwa penyerahan mahar pada dasarnya wajib dilakukan secara tunai. Jika terjadi penundaan atau pembayaran secara utang, hal tersebut harus dicatat secara transparan di dalam akta nikah demi menjamin kepastian hukum (*legal certainty*).[93] Ketentuan normatif ini

---

[90] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kairo: Dar al-Fath lil I'lam al-Arabi, 1999), Jilid 2, hlm. 135

[91] Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtishar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hlm. 372

[92] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), Jilid 7, hlm. 268

[93] Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 32

mencerminkan upaya serius dari negara untuk melindungi hak-hak keperdataan istri sejak awal ikatan perkawinan, sehingga jika di kemudian hari timbul sengketa, akta nikah tersebut dapat menjadi alat bukti autentik yang kuat di muka peradilan.[94]

2. Kadar (Ukuran) dan Jenis Objek Mahar

a. Kadar Minimal dan Maksimal

Kajian akademis mengenai batasan kuantitas dalam penentuan mahar menjadi salah satu tema yang memicu perdebatan metodologis yang cukup dinamis di kalangan ahli fikih lintas mazhab. Dalam menetapkan kadar minimal mahar, para ulama terpolarisasi ke dalam dua pandangan utama, yaitu kelompok yang menetapkan batas nominal tertentu secara rigid dan kelompok yang membebaskannya selama objek tersebut memiliki nilai keperdataan. Diskursus ini mencerminkan bagaimana hukum Islam menyeimbangkan antara perlindungan hak finansial bagi perempuan dengan kemudahan bagi pria dalam merealisasikan ikatan perkawinan yang sah.[95]

Mazhab Hanafi secara ketat menetapkan bahwa kadar minimal mahar adalah sepuluh dirham, dengan argumen bahwa mahar merupakan bentuk pensucian institusi pernikahan sehingga nilainya tidak boleh lebih rendah dari batas minimal barang yang dicuri dalam hukum potong tangan (*had al-sariqah*).[96] Pandangan ini sejalan dengan Mazhab Maliki yang juga menetapkan batas minimal, namun dengan nominal yang berbeda, yaitu tiga dirham atau setara dengan seperempat dinar emas, dengan basis argumentasi analogi (*qiyas*) hukum yang serupa.[97]

Sebaliknya, Mazhab Syafi'i dan Mazhab Hanbali mengambil posisi yang lebih fleksibel dengan menyatakan bahwa hukum Islam sama sekali tidak menetapkan batas minimal bagi kadar sebuah mahar. Syafi'iyah berpendapat bahwa

---

[94] M. Yahya Harahap, *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian, dan Putusan Pengadilan* (Jakarta: Sinar Grafika, 2017), hlm. 542.

[95] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), Jilid 7, hlm. 256-258

[96] Al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syara'i* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), Jilid 2, hlm. 275

[97] Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid*, terj. Imam Ghazali Said (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), Jilid 2, hlm. 372

segala sesuatu yang sah dan memiliki nilai ekonomis dalam transaksi jual beli (*kullu ma jaza an yakuna tsamanan au mabi'an*), baik berupa barang berkadar rendah maupun kemanfaatan jasa, secara sah dapat diposisikan sebagai mahar.[98]

Berbeda dengan perdebatan pada kadar minimal, para ulama dari seluruh mazhab fikih mencapai konsensus universal (*ijma'*) bahwa hukum Islam tidak mengenal batas maksimal dalam penentuan jumlah mahar. Ketetapan hukum ini merujuk langsung pada penegasan Al-Qur'an dalam Surah An-Nisa ayat 20 yang menyebutkan keabsahan memberikan harta yang banyak atau berlimpah (*qinthar*) sebagai mahar bagi seorang wanita. Implikasi dari konsensus ini memberikan kebebasan penuh bagi para pihak untuk mengukur nilai mahar berdasarkan kesepakatan bersama, tanpa adanya restriksi kuantitatif dari otoritas hukum.[99]

Sejarah hukum Islam juga mencatat momentum penting ketika Khalifah Umar bin Khattab pernah berencana membatasi jumlah maksimal mahar masyarakat demi meringankan beban para pemuda, namun keputusan tersebut segera dibatalkan setelah seorang wanita memprotesnya dengan membacakan ayat Al-Qur'an tersebut, yang kemudian diakui kebenarannya oleh Umar sendiri.[100] Meskipun secara yuridis tidak ada batas atas, Islam meletakkan rambu-rambu etik-moral melalui asas kesederhanaan, di mana pernikahan yang paling berkah adalah pernikahan yang maharnya paling mudah dan tidak memberatkan bagi pihak laki-laki (*aysaruhu maunan*).[101]

b. Kategori Objek Mahar

Secara garis besar, para ahli hukum Islam mengategorikan objek mahar ke dalam dua dimensi utama, yaitu objek yang bersifat material (*maliyah*) dan objek yang bersifat immaterial atau jasa (*ghairu maliyah*). Objek mahar yang bersifat material mencakup segala bentuk harta benda yang memiliki nilai ekonomis riil,

---

[98] Abu Zakaria Muhyuddin Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (Kairo: Dar al-Hadits, 2010), Jilid 16, hlm. 248

[99] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 2, hlm. 340

[100] Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an* (Beirut: Maktabah al-Ghazali, 1980), Jilid 1, hlm. 441

[101] Abu Isa Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), Jilid 2, hlm. 412, Hadis Nomor 1114

berwujud, serta dapat dimiliki dan ditransaksikan secara sah menurut hukum keperdataan Islam, seperti halnya uang tunai, logam mulia, properti, kendaraan, maupun aset komersial lainnya.[102]

Di sisi lain, perkembangan pemikiran hukum Islam membuka ruang luas bagi kategori objek mahar yang bersifat immaterial atau jasa (*ghairu maliyah*) berupa pemanfaatan jasa (*manfa'ah*). Kategori non-materi ini mencakup aktivitas, keahlian, atau pengajaran yang mendatangkan kemaslahatan intelektual serta spiritual bagi mempelai wanita, sepanjang tindakan tersebut tidak bertentangan dengan prinsip syariat. Fleksibilitas ini membuktikan bahwa mahar dapat direalisasikan juga melalui penguatan aspek kapitalitas ilmu.[103]

Mazhab Syafi'i menjadi salah satu pilar hukum yang paling akomodatif terhadap kategori ini, dengan meletakkan kaidah bahwa setiap komoditas atau jasa yang sah untuk dijadikan objek imbalan dalam akad sewa-menyewa (*ijarah*) atau kontrak bisnis, secara otomatis sah untuk diposisikan sebagai objek mahar dalam akad nikah.[104] Oleh karena itu, jasa mengajarkan suatu keterampilan, memberikan jasa profesional, hingga membacakan atau mengajarkan ayat-ayat suci Al-Qur'an berada dalam koridor hukum yang setara dengan mahar material dari segi keabsahan formalnya.[105]

Pemisahan kategori ini tidak dimaksudkan untuk membenturkan antara aspek materi dan non-materi, melainkan untuk memberikan fleksibilitas hukum yang selaras dengan kondisi sosial para pihak. Hukum positif Indonesia mengadopsi dikotomi ini secara integratif dalam Pasal 1 huruf d Kompilasi Hukum Islam yang menegaskan bahwa mahar dapat berbentuk barang, uang, maupun jasa.[106] Formulasi hukum negara tersebut secara substantif menunjukkan bahwa dimensi immaterial seperti jasa bacaan Al-Qur'an memiliki kedudukan hukum yang

---

[102] Muhammad bin Ahmad al-Syarbini al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), Jilid 3, hlm. 226

[103] Abu Zakaria Muhyuddin Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (Kairo: Dar al-Hadits, 2010), Jilid 16, hlm. 251

[104] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni* (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), Jilid 7, hlm. 162

[105] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), Jilid 9, hlm. 212

[106] Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 1 huruf d

kuat dan sah di mata negara, sebagaimana sahnya mahar berupa emas atau uang tunai.[107]

3. Klasifikasi Penentuan Mahar (*Kategorisasi Mahar*)

Dalam khazanah fikih Islam, mekanisme penetapan jumlah dan model mas kawin tidak hanya terpaku pada apa yang diucapkan saat transaksi akad berlangsung, melainkan memiliki klasifikasi yuridis yang jelas berdasarkan proses penentuannya. Para ahli hukum Islam membagi kategori mahar ini ke dalam dua jenis utama, yaitu mahar musamma dan mahar mitsli. Pembagian ini berfungsi sebagai instrumen kepastian hukum (*legal certainty*) untuk menjamin hak-hak keperdataan perempuan, baik dalam kondisi ideal di mana mahar disepakati sejak awal, maupun dalam kondisi kedaruratan hukum di mana terjadi kelalaian atau sengketa terkait penyebutan mahar saat ijab kabul dilakukan.[108]

a. Mahar Musamma

Mahar musamma secara terminologi hukum Islam mendefinisikan jenis mas kawin yang kadar, jenis, jumlah, maupun bentuknya telah diidentifikasi, disepakati, dan disebutkan secara eksplisit oleh kedua belah pihak di dalam rangkaian akad nikah.[109] Kriteria utama dari mahar musamma adalah adanya kejelasan (*bayan*) yang memotong celah ketidakpastian (*gharar*), sehingga pihak mempelai wanita mengetahui secara pasti hak materi atau jasa yang akan diterimanya.[110]

Para ulama fikih membagi mahar musamma menjadi dua varian, yaitu *mahar musamma mu'ajjal* yang diserahkan secara tunai seketika setelah akad, dan *mahar musamma mu'ajjal* yang penyerahannya ditangguhkan atau diutang berdasarkan kesepakatan waktu tertentu.[111] Keberadaan mahar musamma

---

[107] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 80

[108] Muhammad Mustafa Syalabi, *Ahkam al-Usrah fi al-Islam: Dirasah Muqaranah baina Fiqh al-Madzahib al-Islamiyyah wa al-Qawanin al-Arabiyyah* (Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1977), hlm. 283

[109] Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtishar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hlm. 374

[110] Al-Sarkhasi, *Al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), Jilid 5, hlm. 62

[111] Muhammad bin Ahmad al-Syarbini al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), Jilid 3, hlm. 228

merupakan bentuk implementasi paling ideal dalam perkawinan Islam karena langsung melahirkan kekuatan hukum eksekutorial yang mengikat suami untuk memenuhi kewajibannya sesuai dengan teks kesepakatan.[112]

b. Mahar Mitsli

Sebaliknya, mahar mitsli merupakan jenis mahar yang kadar dan nilainya tidak ditentukan atau tidak disebutkan sama sekali pada saat akad nikah berlangsung, sehingga ukurannya disesuaikan (*diekuivalensikan*) dengan standar kelayakan sosial dari keluarga perempuan tersebut.[113] Kewajiban mahar mitsli ini muncul secara otomatis demi hukum (*ipso jure*) dalam beberapa kondisi khusus, seperti ketika kedua belah pihak bersepakat untuk meniadakan penyebutan mahar saat akad, terjadi salah sebut objek yang tidak sah menurut syariat, atau jika mahar musamma yang dijanjikan ternyata mengalami cacat hukum yang merusak nilainya.[114]

Parameter penetapan nominal mahar mitsli diukur secara objektif dengan melihat kemiripan (*ats-tsil*) kualitas diri pengantin wanita dibandingkan dengan kerabat perempuan dekatnya, seperti saudara kandung perempuan, bibi, atau sepupu sejajar dari garis ayah.[115] Indikator yang dinilai meliputi aspek usia, tingkat kecantikan, latar belakang pendidikan, status sosial-ekonomi, kesalehan agama, hingga status perkawinan apakah ia seorang gadis atau janda.[116]

4. Mekanisme dan Waktu Pembayaran Mahar

Sistem hukum Islam memberikan ruang fleksibilitas yang sangat tinggi terkait dengan tata cara penyerahan mas kawin, di mana efektivitas pembayarannya tidak selalu diwajibkan terjadi pada saat yang bersamaan dengan pelaksanaan ijab kabul. Para ahli fikih merumuskan bahwa waktu pembayaran mahar sepenuhnya bersandar pada konsensus atau kesepakatan yang dibangun oleh kedua belah pihak

---

[112] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kairo: Dar al-Fath lil I'lam al-Arabi, 1999), Jilid 2, hlm. 138

[113] Abu Zakaria Muhyuddin Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (Kairo: Dar al-Hadits, 2010), Jilid 16, hlm. 260

[114] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni* (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), Jilid 7, hlm. 175

[115] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), Jilid 7, hlm. 272

[116] Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid*, terj. Imam Ghazali Said (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), Jilid 2, hlm. 380

sebelum akad dilangsungkan, sehingga hak keperdataan istri tetap terjamin secara adil tanpa memberatkan pihak calon suami.[117]

Fleksibilitas yuridis ini sengaja dikonstruksikan oleh syariat agar beban finansial tidak menjadi batu sandungan yang menghalangi keabsahan sebuah perkawinan, sekaligus untuk menyelaraskan antara hak-hak keperdataan wanita dengan kemampuan ekonomi riil dari pihak laki-laki. Atas dasar pertimbangan tersebut, mekanisme pembayaran mas kawin secara resmi diklasifikasikan ke dalam dua model lini masa, yaitu mekanisme pembayaran seketika secara tunai dan mekanisme penangguhan dalam bentuk utang.[118]

a. Mahar Mu'ajjal (Tunai)

Mekanisme pembayaran pertama adalah mahar *mu'ajjal*, yang merujuk pada jenis mas kawin yang penyerahannya diwajibkan secara tunai, seketika, dan langsung berpindah kepemilikannya kepada mempelai wanita saat akad nikah selesai diucapkan.[119] Pembayaran secara kontan ini merupakan pola yang paling dianjurkan dalam tradisi hukum Islam karena langsung merealisasikan tujuan utama mahar sebagai bentuk pemuliaan dan jaminan ekonomi awal bagi istri.[120]

Implikasi hukum dari penetapan mahar tunai ini memberikan hak retensi (*hak al-habsh*) bagi istri, di mana secara syar'i ia berhak untuk menolak melakukan hubungan suami istri (*tamkin*) sebelum suami menyerahkan mahar tunai yang telah dijanjikan tersebut.[121] Di dalam sistem administrasi hukum positif di Indonesia, pelaksanaan mahar tunai ini idealnya langsung diperiksa dan disaksikan secara faktual oleh Pegawai Pencatat Nikah (PPN) sebelum dokumen Akta Nikah ditandatangani oleh para pihak.[122]

---

[117] Ibnu Qudamah, *Al-Syarh al-Kabir 'ala Matn al-Muqni'* (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), Jilid 8, hlm. 169

[118] Shah Waliyullah al-Dehlawi, *Hujjatullah al-Balighah* (Beirut: Dar al-Jil, 2005), Jilid 2, hlm. 124

[119] Muhammad bin Ahmad al-Syarbini al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), Jilid 3, hlm. 231

[120] Yusuf al-Qaradawi, *Fikih Kontemporer*, terj. Setiawan Budi Utomo (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), Jilid 2, hlm. 420

[121] Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtishar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hlm. 376

[122] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 83

b. Mahar Muajjal (Hutang/Tangguh)

Mekanisme pembayaran kedua adalah mahar *mu-ajjal*, yaitu model mas kawin yang penyerahan objeknya ditangguhkan atau diutang, baik untuk sebagian nominal maupun untuk keseluruhan nilainya, berdasarkan kesepakatan tenggat waktu tertentu yang telah disetujui bersama.[123] Praktik mengutang mahar ini dinyatakan sah secara hukum Islam berdasarkan argumentasi bahwa mahar merupakan hak keperdataan murni milik perempuan, sehingga ia memiliki otoritas penuh untuk melonggarkan waktu pembayarannya.[124]

Kendati demikian, penangguhan ini melahirkan konsekuensi yuridis berupa utang absolut bagi suami yang tidak akan pernah gugur oleh jalannya waktu, bahkan seandainya terjadi perceraian atau kematian sebelum utang tersebut dilunasi, maka mahar tersebut wajib diambil dari harta warisan suami untuk diserahkan kepada istri sebelum harta tersebut dibagi.[125] Kompilasi Hukum Islam di Indonesia mengaturnya secara ketat dalam Pasal 32, dengan menegaskan bahwa penundaan pembayaran mahar wajib dicantumkan batas waktunya secara eksplisit di dalam Akta Nikah demi meminimalisasi potensi konflik keperdataan di masa depan.[126]

5. Dampak Hukum Hubungan Suami Istri terhadap Kadar Mahar

Eksistensi hubungan suami istri (*al-dukhul*) atau kondisi-kondisi yuridis yang menyertainya pasca-akad nikah menjadi variabel penentu (*determinan hukum*) yang sangat krusial dalam menetapkan volume akhir mahar yang wajib ditunaikan oleh suami. Di dalam dinamika hukum keluarga Islam, realisasi perpindahan kepemilikan mahar secara utuh tidak serta-merta bersifat mutlak hanya dengan selesainya ijab kabul diucapkan.[127]

Syariat mengonstruksikan suatu tatanan kausalitas hukum di mana ikatan pernikahan yang putus di tengah jalan baik karena perceraian (*thalaq*) maupun

---

[123] Abu Zakaria Muhyuddin Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (Kairo: Dar al-Hadits, 2010), Jilid 16, hlm. 265

[124] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni* (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), Jilid 7, hlm. 182

[125] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), Jilid 7, hlm. 280

[126] Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 32

[127] Musthafa al-Khin, Musthafa al-Bugha, & Ali al-Syarbaji, *Al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madzhab al-Imam al-Syafi'i* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), Jilid 4, hlm. 75

pembatalan nikah (*fasakh*) sebelum terjadinya hubungan badan akan merekonstruksi kembali kewajiban finansial suami. Otoritas hukum Islam secara sistematis mengklasifikasikan dampak interaksi biologis dan sosiologis ini ke dalam tiga konsekuensi yuridis, yaitu kewajiban pelunasan mahar secara penuh, reduksi mahar menjadi setengah bagian, hingga gugurnya hak atas mahar secara total.[128]

a. Mahar Wajib Dibayar Penuh (100%)

Kewajiban suami untuk menyerahkan atau melunasi mas kawin secara penuh seratus persen kepada istri mengikat secara hukum apabila dipicu oleh beberapa sebab yang sah secara syar'i. Faktor utama yang mewajibkan pembayaran penuh ini adalah telah terjadinya hubungan suami istri secara hakiki (*al-dukhul al-haqiqi*) pasca-akad nikah dilaksanakan, terlepas dari apakah mahar tersebut berstatus musamma maupun mitsli.[129]

Selain interaksi biologis tersebut, mayoritas ulama (khususnya Mazhab Hanafi dan Hanbali) menyepadankan kondisi tersebut dengan *khalwah shahihah*, yaitu situasi di mana suami istri berada di suatu tempat yang sunyi dan aman dari pandangan atau intervensi orang lain sehingga memungkinkan keduanya melakukan hubungan badan, meskipun pada faktanya mereka tidak melakukannya.[130] Di samping itu, kewajiban pelunasan seratus persen ini juga bersifat final demi hukum apabila salah satu dari pasangan suami istri tersebut meninggal dunia pasca-akad nikah, meskipun keduanya sama sekali belum pernah melakukan hubungan biologis atau belum sempat melakukan *khalwah shahihah*.[131]

b. Mahar Wajib Dibayar Setengah (50%)

Sebaliknya, volume mahar akan tereduksi secara otomatis menjadi hanya setengah bagian dari nominal yang telah disepakati awal apabila terjadi perceraian

---

[128] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 92-94

[129] Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtishar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hlm. 378

[130] Al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syara'i* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), Jilid 2, hlm. 290

[131] Abu Zakaria Muhyuddin Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (Kairo: Dar al-Hadits, 2010), Jilid 16, hlm. 270

sebelum adanya hubungan suami istri (*qabla al-dukhul*). Ketentuan yuridis ini bersandar secara eksplisit pada teks normatif Surah Al-Baqarah ayat 237 yang menegaskan bahwa pembagian separuh mahar merupakan hak mutlak bagi istri yang diceraikan dalam kondisi belum disentuh secara biologis.[132]

Syarat akumulatif agar ketentuan setengah mahar ini berlaku adalah jenis mahar yang digunakan harus berupa *mahar musamma* yang nilainya telah teridentifikasi secara valid saat akad.[133] Jika perceraian *qabla al-dukhul* terjadi pada pernikahan yang tidak menyebutkan mahar (kasus mahar mitsli), maka istri tidak mendapatkan setengah mahar, melainkan berhak menuntut pemberian hibah kompensasi yang disebut sebagai *mut'ah* sebagai bentuk penyejuk jiwa akibat dampak psikologis dari perceraian.[134]

c. Gugurnya Mahar

Dimensi hukum terakhir adalah gugurnya kewajiban mahar secara total, di mana suami dibebaskan dari segala bentuk tuntutan finansial mas kawin, dan istri kehilangan hak keperdataannya atas objek tersebut. Pembatalan hak mahar ini terjadi apabila ikatan pernikahan terputus sebelum terjadinya hubungan suami istri (*qabla al-dukhul*), dan penyebab utama putusnya hubungan tersebut bersumber atau dipicu secara sepihak oleh tindakan dari pihak istri sendiri. Konstruksi ini mencerminkan prinsip keadilan dalam hukum Islam yang menyeimbangkan antara hak keperdataan dan tanggung jawab moral.[135]

Contoh kasus yang melahirkan konsekuensi ini adalah jika istri melakukan murtad (keluar dari Islam), istri melakukan pembatalan nikah (*fasakh*) karena terdapat cacat pada diri suami yang diketahuinya belakangan, atau istri mengajukan tuntutan cerai tebus (*khulu'*) sebelum disetubuhi.[136] Selain itu, mahar juga

---

[132] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 1, hlm. 512

[133] Muhammad bin Ahmad al-Syarbini al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), Jilid 3, hlm. 238

[134] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni* (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), Jilid 7, hlm. 195

[135] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), Jilid 7, hlm. 294

[136] Muhammad Mustafa Syalabi, *Ahkam al-Usrah fi al-Islam: Dirasah Muqaranah baina Fiqh al-Madzahib al-Islamiyyah wa al-Qawanin al-Arabiyyah* (Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1977), hlm. 302

dinyatakan gugur atau selesai demi hukum apabila istri dengan kesadaran hukum penuh dan tanpa paksaan melakukan pengguguran hak (*ibra'*) dengan cara menghibahkan atau membebaskan utang mahar tersebut kembali kepada suaminya.[137]

6. Mahar Immaterial (*Manfa'ah*)

a. Konstruksi Teoretis Hakikat Mahar Jasa (*Manfa'ah*)

Dalam khazanah hukum Islam, objek mahar tidak selamanya wajib berupa manifestasi kebendaan konkret yang memiliki nilai komersial-ekonomis murni (*maliyah*). Dinamika ijtihad para ahli fikih telah membuka ruang kontemporer yang sangat luas bagi legalitas penggunaan hak-hak immaterial yang bersumber dari pemanfaatan jasa (*manfa'ah*) atau aktivitas non-materiil (*ghairu maliyah*) sebagai penolak beban akad (*'iwadh*) yang sah dalam perkawinan.[138] Kehadiran objek non-fisik ini tidak dinilai mengurangi sakralitas pernikahan, melainkan justru memperkaya dimensi kemaslahatan dengan memberikan alternatif pemenuhan hak yang lebih akomodatif terhadap kondisi dan kapasitas personal dari para pihak yang bertransaksi.

Secara teoretis-epistemologis, Mazhab Syafi'i mengonstruksikan keabsahan mahar immaterial ini dengan cara menganalogikannya secara langsung pada rukun, syarat, serta prinsip dasar yang berlaku dalam akad sewa-menyewa atau upah-mengupah (*ijarah*). Melalui metodologi analogi (*qiyas*) tersebut, suatu tindakan atau keahlian yang ditawarkan oleh calon suami baru diakui memiliki kedudukan hukum yang sah sebagai mas kawin apabila jasa tersebut memiliki nilai keperdataan yang jelas, terukur, serta mampu mentransfer dampak manfaat yang membekas dan berharga secara nyata bagi pihak istri sebagai penerima hak.[139]

Agar sebuah tindakan, keahlian, atau manifestasi aktivitas non-fisik dapat dikategorikan secara legal sebagai objek mahar yang sah (*shalihiyatan lil*

---

[137] Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 34 ayat (2)

[138] Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Umm*, Vol. V (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990), hlm. 142.

[139] Syamsuddin al-Khathib al-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfazh al-Minhaj*, Vol. IV (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 377-379.

mahriyah), jasa tersebut wajib memenuhi standardisasi rukun komersial yang ketat dalam hukum perikatan Islam. Parameter ini menuntut bahwa komoditas immaterial yang diserahkan harus memiliki nilai ekonomis yang diakui oleh syariat (*mutaqawwam*), sehingga nilainya dapat disetarakan dengan harta benda riil di pasar modal sosial. Karakteristik ini penting untuk memastikan bahwa mas kawin yang diberikan tidak sekadar menjadi formalitas ritual belaka, melainkan tetap memiliki esensi nilai tukar (*'iwadh*) yang secara hukum dapat dituntut pemenuhannya.[140]

b. Keabsahan Jasa Pengajaran dan Bacaan Al-Qur'an Menurut Empat Mazhab

Perdebatan mengenai keabsahan Al-Qur'an sebagai objek mas kawin berakar pada perbedaan interpretasi para mujtahid terhadap batasan unsur materiil (*maliyah*) dalam perkawinan. Ketika membedakan antara dimensi *ta'lim* (jasa pengajaran ilmu Al-Qur'an pasca-akad) dan *tilawah* (aktivitas pembacaan atau seremonial pelafalan ayat saat akad), fukaha lintas empat mazhab terbelah ke dalam beberapa konstruksi hukum yang saling kontradiktif. Perbedaan parameter ini didasarkan pada sejauh mana suatu aktivitas spiritual dinilai memiliki nilai keperdataan murni (*maliyah*) yang sah sebagai bentuk kompensasi (*'iwadh*) hak-hak istri.

1.b. Mazhab Hanafi

Konstruksi hukum Mazhab Hanafi menetapkan batasan yang sangat ketat mengenai kriteria komoditas yang dapat dijadikan sebagai mas kawin dalam perkawinan. Ulama Ahnaf menegaskan bahwa objek mahar wajib berupa harta materiil (*mal*) yang memiliki wujud fisik serta bernilai ekonomis riil di pasar (*mutaqawwam*). Lebih lanjut, mereka juga menerapkan batas minimal nilai mahar yang sah, yaitu senilai 10 dirham, demi menjaga kehormatan akad nikah agar tidak disetarakan dengan transaksi yang tidak bernilai.[141]

---

[140] Abu Ishaq al-Syirazi, *Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Vol. II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 468.

[141] Alauddin al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syara'i*, Vol. II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), hlm. 285.

Atas dasar tumpuan epistemologis tersebut, Mazhab Hanafi secara konsisten menyatakan bahwa baik jasa pengajaran (*ta'lim*) maupun sekadar pembacaan (*tilawah*) Al-Qur'an hukumnya tidak sah secara mutlak untuk dijadikan sebagai instrumen mahar. Rasio hukumnya didasarkan pada prinsip bahwa mengajarkan atau membaca ayat suci merupakan ibadah murni (*qurbah*) yang tidak boleh dikomersialisasikan menjadi alat bayar keperdataan. Jika klausul immaterial ini tetap dicantumkan dalam akad, maka mahar tersebut dinyatakan cacat hukum (*fasid*) dan kewajiban suami demi hukum langsung dialihkan kepada pembayaran *mahar mitsil*.[142]

Rasio hukum mendasar yang digunakan oleh fukaha Ahnaf adalah bahwa aktivitas mengajarkan maupun melafalkan Al-Qur'an sejatinya merupakan ibadah murni (*qurbah*) yang berdimensi sakral. Oleh karena esensi perbuatannya bersifat transendental, maka hakikat kewajiban imbalan atas amalan tersebut secara mutlak berada di ranah ukhrawi. Mentransformasikannya menjadi alat bayar perdata dalam hubungan transaksional perkawinan dinilai dapat mendegradasi serta menurunkan nilai kesucian *kalamullah*.[143]

Apabila praktik memahar perkawinan dengan bacaan atau pengajaran Al-Qur'an ini tetap dipaksakan dan dilakukan di dalam teks akad nikah, Mazhab Hanafi menetapkan konsekuensi yuridis yang tegas. Keberadaan mas kawin tersebut secara otomatis dinyatakan rusak (*fasid*) karena ketidaklayakan objek akad, namun tidak sampai membatalkan keabsahan perkawinan itu sendiri. Demi hukum, klausul mahar immaterial tersebut langsung gugur dan kewajiban suami seketika beralih kepada pembayaran *mahar mitsil* yang berwujud harta materiil riil.[144]

2.b. Mazhab Maliki

Mazhab Maliki mengambil jalan tengah yang lebih fleksibel namun tetap memegang teguh prinsip kehati-hatian hukum (*sad al-dzari'ah*). Dalam merespons diskursus ini, fukaha Malikiyah mengonstruksikan sebuah jalan kompromi dengan

---

[142] Ibnu Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar*, Vol. III (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), hlm. 102-104.

[143] Burhanuddin al-Marghinani, *Al-Hidayah fi Syarh Bidayah al-Mubtadi*, Vol. I (Kairo: Maktabah Musthafa al-Babi al-Halabi, n.d.), hlm. 203.

[144] Al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i...*, Vol. II, hlm. 288.

cara memisahkan secara tegas antara dimensi kemanfaatan yang bernilai keperdataan dan dimensi ibadah yang bersifat abstrak. Pola pendekatan ini digunakan untuk memastikan bahwa hak-hak finansial perempuan di dalam pernikahan tetap terlindungi tanpa harus menutup mata terhadap kemaslahatan dan kedinamisan kondisi sosial ekonomi masyarakat.[145]

Berdasarkan nalar hukum tersebut, menurut pandangan resmi Malikiyah terdapat pemisahan hukum yang sangat jelas: jasa pengajaran (*ta'lim*) Al-Qur'an dinyatakan sah untuk dijadikan mahar, sedangkan sekadar membaca (*tilawah*) dinilai tidak sah secara hukum. Pembatasan ini diberlakukan karena aktivitas *tilawah* dianggap tidak meninggalkan bekas manfaat materiil ataupun transfer kapasitas keilmuan yang konkret bagi pihak pengantin wanita selaku penerima hak. Sebaliknya, jasa pengajaran diakui keabsahannya karena memiliki substansi pemindahan kemanfaatan (*manfa'ah*) yang nyata, terukur, dan setara dengan nilai ekonomis komoditas di ranah publik.[146]

Meskipun membolehkan aspek pengajaran, Imam Malik memberikan catatan makruh yang tebal dan menetapkan batasan operasional yang sangat ketat di dalam implementasinya. Catatan makruh ini muncul sebagai bentuk kehati-hatian (*ihtiyath*) agar wilayah ibadah tidak dicampuradukkan secara liar dengan wilayah transaksional perdata. Oleh karena itu, legalitas penggunaan jasa pengajaran Al-Qur'an sebagai mas kawin tidak dibuka secara bebas tanpa kendali yuridis yang pasti.[147]

Di dalam batas operasional tersebut, seorang suami tidak diperkenankan mengikat janji untuk mengajarkan seluruh isi Al-Qur'an secara masif tanpa kejelasan waktu dan metode, melainkan wajib dibatasi hanya pada beberapa surah pendek atau porsi tertentu yang nilai jasanya dapat diukur secara eksak. Langkah pembatasan ini diambil secara sadar oleh fukaha Malikiyah untuk menghindari

---

[145] Ibnu Rusyd al-Qurthubi, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Vol. II (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), hlm. 22-23.

[146] Mohammad bin Ahmad bin Arafah al-Dasuqi, *Hasyiyah al-Dasuqi 'ala al-Syarh al-Kabir*, Vol. II (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), hlm. 301-303.

[147] Abu al-Walid Sulaiman bin Khalf al-Baji, *Al-Muntaqa Syarh al-Muwaththa'*, Vol. III (Kairo: Matba'ah al-Sa'adah, 1332 H), hlm. 317.

terjadinya unsur *gharar* (ketidakjelasan objek akad) terkait beban kerja pengajaran. Dengan kepastian porsi pengajaran tersebut, potensi terjadinya sengketa hak keperdataan serta wanprestasi di antara kedua belah pihak di kemudian hari dapat ditekan sekecil mungkin.[148]

3.b. Mazhab Syafi'i

Di dalam kitab monumental *Al-Umm*, Mazhab Syafi'i mengonstruksikan keabsahan mahar immaterial secara rigid melalui pendekatan analogi hukum (*qiyas*) pada akad *ijarah* (sewa-jasa atau upah-mengupah). Melalui konstruksi perdata ini, ulama Syafiiyah menetapkan standar ketat bahwa setiap tindakan atau aktivitas yang dapat diambil upahnya dalam akad komersial, secara otomatis sah untuk dijadikan sebagai mas kawin dalam pernikahan. Pola pendekatan ini menuntut kejelasan objek, baik dari segi kadar tenaga yang dikeluarkan, durasi waktu pelaksanaan, maupun wujud outpun kemanfaatan yang akan diterima.[149]

Berdasarkan fondasi akad *ijarah* tersebut, Mazhab Syafi'i menarik garis batas yang sangat tegas dengan membedakan nilai keperdataan antara dimensi *ta'lim* dan *tilawah*. Ulama Syafiiyah menetapkan bahwa jasa pengajaran (*ta'lim*) ilmu Al-Qur'an hukumnya sah secara mutlak sebagai mahar, karena terdapat transfer kapasitas intelektual yang bernilai ekonomi bagi istri selaku penerima hak. Sebaliknya, aktivitas pembacaan (*tilawah*) Al-Qur'an dinilai cacat hukum (*fasid*) untuk dijadikan mas kawin, karena esensi kegiatannya tidak memindahkan suatu hak kepemilikan manfaat keperdataan yang konkret, melainkan hanya menyisakan dampak spiritual yang pahalanya kembali kepada diri si pembaca itu sendiri.[150]

Imam Syafi'i menegaskan bahwa parameter utama keabsahan mahar immaterial yang berbasis jasa bertumpu pada adanya transfer kemanfaatan (*mutaba'ah al-manfa'ah*) yang membekas, riil, dan menetap menjadi hak milik baru bagi istri. Di dalam dimensi *ta'lim*, pemenuhan syarat ini terlihat nyata melalui

---

[148] Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Vol. V (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), hlm. 22.

[149] Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Umm*, Vol. V (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990), hlm. 142.

[150] Syamsuddin al-Khathib al-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifati Ma'ani Alfazh al-Minhaj*, Vol. IV (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 377-378.

terjadinya transfer kapasitas intelektual, di mana istri yang semula tidak mengetahui hukum tajwid atau belum menghafal surah tertentu menjadi tahu dan hafal pasca-bimbingan suami. Karakteristik tindakan yang memiliki dampak perubahan kapasitas inilah yang membuat nilai jasa pengajaran tersebut diakui secara hukum perdata Islam, serta dinilai setara dengan hak upah (*ujrah*) yang lazim diterima oleh seorang tenaga pendidik di ranah publik.[151]

Sebaliknya, di dalam dimensi *tilawah*, aktivitas melafalkan surah-surah pilihan pada saat prosesi akad nikah berlangsung dinilai tidak memenuhi kriteria pemindahan hak yang sah. Tindakan membaca Al-Qur'an tersebut dipandang hanya memberikan dampak spiritual transendental yang esensi pahala serta kemanfaatannya secara otomatis kembali kepada diri pembaca itu sendiri, yakni sang suami. Oleh karena aktivitas pelafalan seremonial ini tidak menghasilkan sebuah wujud kemanfaatan konkret yang dapat dikuasai, dimiliki, dan dieksploitasi secara mandiri oleh pihak istri, maka kedudukan *tilawah* dinyatakan tidak memiliki substansi nilai tukar perdata (*'iwadh*) yang sah untuk menanggung beban hukum sebagai mas kawin.[152]

4.b. Mazhab Hanbali

Di antara keempat mazhab hukum Islam, Mazhab Hanbali tampil sebagai mazhab yang paling akomodatif dan longgar dalam menerima eksistensi aspek immaterial sebagai mas kawin. Berdasarkan riwayat kuat dari Imam Ahmad bin Hanbal, jasa pengajaran (*ta'lim*) Al-Qur'an hukumnya dinyatakan sah secara mutlak sebagai objek mahar tanpa disertai dengan catatan kemakruhan sebagaimana yang terdapat dalam pandangan Malikiyah. Kelonggaran normatif ini merefleksikan watak metodologi hukum Hanabilah yang memberikan kebebasan kontraktual seluas-luasnya bagi kedua belah pihak untuk menyepakati bentuk kompensasi perkawinan, sejauh objek tersebut memiliki asas manfaat yang jelas dan direstui oleh syariat.[153]

---

[151] Abu Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Raudhah al-Thalibin wa Umdah al-Muftin*, Vol. VII (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1991), hlm. 264-266.

[152] Syamsuddin al-Khathib al-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj*, Vol. IV (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 378.

[153] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Vol. VII (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), hlm. 165-167.

Tumpuan dasar hukum yang mendasari legalitas mutlak ini bersandar pada teks eksplisit (*nash*) hadis riwayat Al-Bukhari dan Muslim mengenai kisah pernikahan seorang sahabat yang tidak memiliki harta materiil sama sekali. Di dalam peristiwa hukum tersebut, Rasulullah SAW secara langsung menikahkan lelaki miskin itu dengan mahar berupa hafalan surah Al-Qur'an untuk diajarkan kembali kepada istrinya pasca-akad nikah. Bagi ulama Hanabilah, ketetapan hukum dari Rasulullah SAW tersebut merupakan dalil kuat (*hujjah qath'iyyah*) bahwa nilai intelektual dari sebuah jasa edukasi memiliki kedudukan perdata yang setara dengan nilai kebendaan murni, sehingga sah demi hukum untuk menanggung hak-hak keperdataan istri secara penuh.[154]

Akan tetapi, jika ditarik ke dalam analisis yang lebih spesifik terkait aspek *tilawah* atau sekadar membaca Al-Qur'an tanpa adanya muatan edukasi, mayoritas ulama Hanabilah menarik garis tegas dan tetap sejalan dengan koridor berpikir mayoritas fukaha mazhab lainnya. Di dalam nalar hukum Hanabila, kelonggaran mas kawin immaterial tidak serta-merta membuka ruang bagi tindakan yang tidak menghasilkan kepemilikan aset yang nyata bagi perempuan. Mas kawin, dalam prinsip dasar hukum perkawinan Islam, tetap harus menyisakan objek kemanfaatan (*manfa'ah*) bernilai tinggi yang dapat dikuasai, dinikmati, serta dimanfaatkan secara mandiri oleh istri.[155]

Oleh karena itu, aktivitas membaca Al-Qur'an di depan istri pada saat upacara akad nikah berlangsung tanpa diiringi oleh adanya proses transfer keilmuan (*ta'lim*) atau komitmen hafalan pasca-perkawinan dinilai belum memenuhi rukun pemindahan hak kepemilikan mas kawin (*tamlik al-mahar*) secara sempurna. Di dalam konsepsi fikih klasik, sebuah penyerahan mahar wajib berimplikasi pada perpindahan kepemilikan yang utuh dari pihak pria kepada pihak perempuan. Ketika esensi dari perpindahan hak tersebut tidak terwujud secara nyata, maka

---

[154] Manshur bin Yunus al-Buhuti, *Kasysyaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'*, Vol. V (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 143-145.

[155] Syarafuddin Musa al-Hajjawi, *Al-Iqna' fi Fiqh al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Vol. III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), hlm. 212.

fungsi pemuliaan dan jaminan hak keperdataan yang melekat pada institusi mahar secara otomatis menjadi tidak terpenuhi.[156]

Tindakan pelafalan ayat suci tersebut pada hakikatnya cenderung dianggap sebagai amalan ibadah personal (*ibadah mahdah*) dari sang suami yang langsung habis seketika setelah diucapkan di hadapan majelis akad nikah. Karena sifatnya yang langsung selesai saat itu juga, tindakan tilawah tersebut tidak meninggalkan hak milik kebendaan materiil (*ain*) ataupun kemanfaatan immaterial (*manfa'ah*) yang menetap dan dapat dikuasai oleh pihak istri secara mandiri. Istri tidak mendapatkan nilai tambah yang konkret, baik secara ekonomi maupun intelektual keagamaan, karena tidak ada proses pengajaran (*transfer of knowledge*) yang berkelanjutan pasca-perkawinan.[157]

Atas dasar cacatnya substansi objek ini, mayoritas ulama dari mazhab Hanabilah memandang klausul tilawah murni sebagai bentuk mahar yang tidak memenuhi kelayakan hukum perdata Islam. Konstruksi hukum Mazhab Hanbali sangat ketat dalam menggariskan bahwa objek mahar immaterial yang sah wajib berbentuk kemanfaatan nyata yang memiliki nilai ekonomis jika diijarahkan (disewakan jasanya), seperti jasa mengajar hingga khatam atau menghafalkan surat tertentu kepada istri. Ketika kegiatannya direduksi menjadi sekadar mendengarkan lantunan ayat tanpa adanya proses transfer ilmu, objek tersebut kehilangan nilai *mutaqawwim* (nilai berharga yang diakui hukum) yang menjadi syarat mutlak keabsahan mahar.[158]

Ketiadaan nilai kemanfaatan yang menetap ini pada gilirannya memicu persoalan yuridis yang pelik ketika dihadapkan pada risiko perceraian sebelum terjadinya hubungan suami istri (*qabla al-dukhul*). Berdasarkan ketentuan hukum Islam dan hukum positif, kondisi tersebut mengharuskan pembagian atau pengembalian setengah dari nilai mahar kepada pihak pria. Tindakan membaca yang telah lalu tidak dapat ditarik kembali, tidak dapat dinilai dengan nominal

---

[156] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 102-105.

[157] Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 222-225.

[158] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Jilid VII (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), hlm. 165-168.

angka secara pasti, dan tidak dapat dibagi dua, sehingga menciptakan ketidakpastian hukum yang merugikan posisi perdata perempuan.[159]

c. Implikasi Hukum Pemakaian Al-Qur'an sebagai Mahar yang Tidak Sah Menurut Empat Mazhab

Ketika penggunaan Al-Qur'an baik dalam dimensi *tilawah* (pembacaan seremonial) maupun *ta'lim* (jasa pengajaran) yang tidak memenuhi syarat dinyatakan tidak sah oleh para fukaha, implikasi hukum pertamanya tidak serta-merta membatalkan ikatan pernikahan itu. Seluruh fukaha lintas empat mazhab sepakat bahwa mahar bukanlah rukun yang menentukan keabsahan akad nikah, melainkan salah satu implikasi hukum (*al-atsar al-fatsbiyyah*) atau konsekuensi logis terjadinya perkawinan. Oleh karena itu, jika mas kawin immaterial tersebut dinilai cacat hukum (*fasid*), status akad nikah yang telah dilangsungkan di hadapan para saksi tetap dinyatakan sah dan mengikat demi hukum, sementara klausul mengenai mas kawinnya saja yang dinyatakan gugur dan rusak.[160]

Meskipun sepakat mengenai keabsahan akad nikahnya, keempat mazhab memunculkan variasi penyelesaian hukum yang berbeda terkait bagaimana mekanisme peralihan kewajiban finansial suami untuk memenuhi hak perdata istri. Perbedaan pandangan ini berakar dari cara masing-masing mazhab dalam mengkategorisasikan hakikat mahar, apakah ia murni bagian dari ritual ibadah keagamaan (*ta'abbudi*) ataukah sebuah transaksi keperdataan (*mu'amalah*) yang menghendaki adanya kompensasi materiil yang seimbang. Ketegangan konseptual inilah yang melahirkan implikasi hukum yang berbeda ketika objek mahar yang dijanjikan terbukti cacat secara substansi.[161]

Bagi ulama Ahnaf, ketetapan peralihan menuju *mahar mitsil* ini bersifat mutlak dan imperatif untuk menutupi cacatnya objek akad sejak semula. Menariknya, konversinya ke dalam bentuk nominal materiil yang sepadan dengan

---

[159] M. Yahya Harahap, *Ruang Lingkup Permasalahan Eksekusi Bidang Perdata* (Jakarta: Sinar Grafika, 2014), hlm. 232-235.

[160] Muhammad bin Ahmad al-Sarkhasi, *Al-Mabsuth*, Vol. V (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), hlm. 59

[161] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 106-110.

status sosial keluarga istri ini terjadi secara otomatis tanpa melihat apakah suami telah melaksanakan pembacaan atau pengajaran Al-Qur'an tersebut atau belum di hadapan istri. Di mata Mazhab Hanafi, tindakan tilawah atau hafalan yang tidak berkelanjutan pada proses transfer ilmu tidak memiliki nilai kompensasi hukum, sehingga negara harus mengintervensi dengan menetapkan *mahar mitsil* sebagai jalan keluar demi kepastian hukum.[162]

Di kutub yang berbeda dengan Mazhab Hanafi, Mazhab Syafi'i dan Mazhab Hanbali merumuskan implikasi hukum yang jauh lebih dinamis dengan mempertimbangkan aspek realisasi dari janji immaterial tersebut. Kedua mazhab ini tidak langsung membatalkan nilai tindakan immaterial sejak awal akad, melainkan melihat sejauh mana komitmen tersebut telah diwujudkan dalam realitas hubungan suami istri. Pendekatan ini mencerminkan karakter fikih yang lebih kasuistik dan akomodatif terhadap hakikat sebuah "jasa" (*manfa'ah*) yang dalam konstruksi hukum kedua mazhab ini dapat dikategorikan sebagai objek kompensasi yang bernilai ekonomis.[163]

Apabila janji pengajaran (*ta'lim*) atau pembacaan (*tilawah*) yang dinilai tidak memenuhi syarat keabsahan tersebut terlanjur dilaksanakan oleh suami pasca-akad nikah, maka terjadi pergeseran pemulihan hak. Kompensasi perdata yang wajib diserahkan oleh suami kepada istri dalam kondisi ini bukanlah *mahar mitsil*, melainkan upah standar yang sepadan (*ujr al-mitsl*). Formula ini digunakan karena istri dianggap telah menerima dan menikmati suatu kemanfaatan atau jasa dari tindakan pelafalan atau transfer ilmu yang dilakukan oleh suaminya, sehingga keadilan menuntut adanya penilaian berbasis upah kerja yang wajar.[164]

Logika hukum yang dibangun oleh ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah ini bersandar pada prinsip bahwa sebuah tindakan atau jasa yang telah selesai dikerjakan tidak dapat ditarik kembali secara fisik. Oleh karena itu, hukum perdata

---

[162] Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 226-229.

[163] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 111-115.

[164] Abu Zakaria Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Raudhatut Thalibin*, Jilid VII (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002), hlm. 280-283.

Islam mengonversikan nilai tindakan tersebut ke dalam taksiran nilai moneter berupa upah yang berlaku umum di pasar kerja pada waktu dan tempat yang sama (*ujr al-mitsl*). Langkah ini diambil sebagai jalan tengah (*via media*) untuk menghargai usaha yang telah dikeluarkan oleh pihak pria sekaligus menyeimbangkan hak keperdataan yang seharusnya diterima oleh pihak perempuan.[165]

Jika dianalisis secara kritis, dinamika hukum yang ditawarkan oleh Mazhab Syafi'i dan Hanbali ini memberikan fleksibilitas sekaligus perlindungan yang berlapis bagi kepastian hukum perdata perempuan. Melalui dikotomi antara *ujr al-mitsl* dan *mahar mitsil*, kedua mazhab ini berhasil memitigasi risiko terjadinya kemandekan eksekusi (*executable barrier*) atas objek-objek mahar immaterial yang abstrak. Kerangka normatif ini sangat relevan diadopsi oleh aparatur birokrasi peradilan maupun pencatatan nikah kontemporer seperti KUA untuk menyelesaikan sengketa perdata mas kawin yang tidak konkret secara proporsional.[166]

Sementara itu, Mazhab Maliki menempuh jalur penyelesaian yang kental dengan semangat perlindungan hak perdata perempuan melalui konsep standardisasi nilai minimal. Jika dalam prosesi akad nikah disepakati mahar immaterial yang tidak sah menurut syariat (seperti *tilawah* murni tanpa *ta'lim*), maka implikasi hukumnya mewajibkan suami untuk segera melakukan perbaikan mahar sebelum terjadinya hubungan suami istri (*dukhul*). Kompensasi tersebut wajib diganti dengan penyerahan harta materiil yang nilainya tidak boleh kurang dari batas minimal mahar dalam Mazhab Maliki, yaitu sepertiga dinar emas atau tiga dirham perak. Langkah ini diambil guna memitigasi risiko kerugian finansial bagi pihak istri akibat rusaknya klausul mas kawin immaterial tersebut.[167]

---

[165] Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 230-233.

[166] M. Yahya Harahap, *Ruang Lingkup Permasalahan Eksekusi Bidang Perdata* (Jakarta: Sinar Grafika, 2014), hlm. 240-243.

[167] Mohammad bin Ahmad bin Arafah al-Dasuqi, *Hasyiyah al-Dasuqi 'ala al-Syarh al-Kabir*, Vol. II (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), hlm. 304.

d. Problematika Kepastian Hukum dan Hambatan Eksekusi Perdata Mahar Immaterial di Kantor Urusan Agama

Ditinjau dari aspek tata administrasi perkawinan di Indonesia, pencantuman Al-Qur'an baik dalam bentuk jasa pengajaran (*ta'lim*) maupun komitmen hafalan sebagai objek mas kawin memicu problematika kepastian hukum (*legal certainty*) yang cukup serius pada tingkat implementasi di lapangan. Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 31 pada dasarnya telah memberikan kelonggaran normatif dengan menyebutkan secara eksplisit bahwa mahar dapat berupa barang atau jasa yang tidak bertentangan dengan hukum Islam. Namun, rumusan pasal tersebut dinilai terlalu normatif dan sangat abstrak karena hanya berhenti pada tataran pengakuan legalitas formal belaka, tanpa diimbangi oleh kesiapan struktur hukum administrasi yang mapan.[168]

Kelemahan mendasar ini terlihat dari teks regulasi KHI yang bersifat sangat umum dan sama sekali tidak menyediakan petunjuk teknis (*juknis*) yang rigid mengenai batasan nominal minimum, standarisasi kualifikasi objek jasa pengajaran, serta bagaimana mekanisme verifikasi keabsahan capaian edukasi tersebut pasca-akad nikah. Ketiadaan regulasi turunan atau regulasi sektoral dari Kementerian Agama ini pada akhirnya memaksa para Kepala KUA maupun Penghulu sebagai pegawai pencatat nikah untuk melakukan interpretasi mandiri yang spekulatif. Implikasi sosiologisnya, ketiadaan standar operasional baku ini melahirkan disparitas penanganan perkara yang tajam antara satu KUA dengan KUA lainnya dalam menilai kelayakan mas kawin immaterial tersebut.[169]

Di dalam hukum perdata formal, setiap objek perikatan atau perjanjian secara mutlak harus dapat diidentifikasi secara jelas (*clear and distinct*), baik menyangkut kuantitas, kualitas, maupun wujud prestasinya. Karakteristik ini bersifat imperatif karena akta perkawinan pada hakikatnya merupakan salah satu bentuk perjanjian keperdataan yang melahirkan konsekuensi pemenuhan hak dan

---

[168] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 112

[169] Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014), hlm. 158-160.

kewajiban secara timbal balik (*reciprocal obligations*). Jika sebuah objek perjanjian gagal diidentifikasi parameter fisiknya sejak awal, akta otentik yang diterbitkan oleh pejabat negara kehilangan daya eksekutorialnya yang melekat secara hukum.[170]

Kepastian parameter objek tersebut sangat krusial guna menghindari unsur penipuan, manipulasi, serta ketidakjelasan (*gharar*) yang dapat merugikan salah satu pihak, khususnya pihak perempuan. Dalam hukum perjanjian Islam, *gharar* dalam penentuan objek kompensasi dapat membatalkan klausul perjanjian itu sendiri karena mengandung unsur spekulatif. Tanpa adanya kejelasan mengenai batasan, metode, dan tolok ukur penyelesaian sebuah prestasi, instrumen hukum negara akan mengalami kesulitan besar untuk mendeteksi apakah salah satu pihak telah melakukan wanprestasi atau pengabaian kewajiban.[171]

Oleh karena itu, formalisasi administrasi yang diterapkan oleh Kepala KUA maupun Penghulu melalui Sistem Informasi Manajemen Nikah (SIMKAH) dituntut untuk menegakkan standarisasi objek ini secara ketat. Aparatur negara tidak boleh membiarkan ruang pembuktian perdata pada dokumen negara dipenuhi oleh klausul-klausul simbolik yang tidak dapat dieksekusi secara nyata. Penegakan prinsip kepastian hukum pada tahap pencatatan ini menjadi benteng utama untuk memastikan bahwa setiap mahar yang dijanjikan di depan majelis akad benar-benar bertindak sebagai instrumen hukum yang fungsional dan melindungi hak-hak perempuan secara absolut.[172]

Kondisi ketidakpastian administratif yang terjadi di tingkat pencatatan tersebut secara otomatis menciptakan hambatan besar (*executable barrier*) pada aspek eksekusi perdata apabila di kemudian hari terjadi sengketa perkawinan di Pengadilan Agama. Jika terjadi keretakan rumah tangga, gugat cerai, atau perceraian sebelum suami melunasi janji pengajaran Al-Qur'an tersebut, majelis hakim pengadilan akan menghadapi kesulitan teknis yang sangat rumit untuk

---

[170] Subekti, *Hukum Perjanjian* (Jakarta: Intermasa, 2010), hlm. 17-20.

[171] Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 242-245.

[172] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 167-170.

mengeksekusi objek mahar immaterial yang dituntut oleh pihak istri. Ketiadaan wujud fisik dari objek mahar ini memutus jalur hukum formal yang biasa digunakan pengadilan dalam menegakkan putusan perdata yang telah berkekuatan hukum tetap (*inkracht*).[173]

Hambatan eksekusi ini pada dasarnya terjadi karena karakteristik mas kawin immaterial berupa jasa memiliki sifat teoretis dan praktis yang sangat berbeda dengan mahar yang berupa benda berwujud (*'ain*). Dalam praktik hukum acara perdata, objek kebendaan dinilai jauh lebih menjamin kepastian hukum karena sifatnya yang konkret dan terukur. Jika terjadi sengketa, hak-hak atas benda tersebut dapat dengan mudah disita, dilelang, atau dialihkan secara paksa dari penguasaan tergugat kepada penggugat melalui instrumen hukum yang sah yakni sita eksekusi (*executoriale beslag*).[174]

Objek immaterial ini melekat sangat erat pada dimensi pribadi, kapasitas kompetensi, serta kehendak subjektif (*personal skill*) dari si debitur atau suami itu sendiri. Keberhasilan transfer keilmuan Al-Qur'an baik terkait kaidah tajwid, hafalan, maupun pemahaman makna tidak sekadar membutuhkan pelafalan lisan, melainkan menuntut adanya kapabilitas pedagogis dan kesabaran intelektual dari pria yang bersangkutan. Oleh karena itu, kualitas dari prestasi yang akan diterima oleh istri sebagai kreditur perdata sepenuhnya berkelindan dengan kompetensi intrinsik yang dimiliki secara unik oleh suaminya sendiri.[175]

Kondisi inilah yang membentur tembok teoretis dalam asas hukum perdata formal, di mana hukum atau pengadilan tidak memiliki legalitas untuk memaksa atau mengeksekusi seseorang secara fisik guna melakukan suatu perbuatan positif tertentu seperti mengajar, menghafal, atau mendidik. Konsekuensi yuridisnya, apabila suami menolak atau sengaja melalaikan kewajiban tersebut, hak keperdataan istri atas mahar yang dijanjikan terancam hilang (*uncollectible*) secara

---

[173] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 87.

[174] M. Yahya Harahap, *Ruang Lingkup Permasalahan Eksekusi Bidang Perdata* (Jakarta: Sinar Grafika, 2014), hlm. 212.

[175] Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 246-249.

permanen. Hal ini memicu terjadinya kekosongan perlindungan hukum akibat ketiadaan instrumen kepastian pemulihan hak yang nyata dan eksekutorial bagi pihak perempuan.[176]

Akibat kenyamanan birokratis tersebut, pihak pencatat nikah cenderung sekadar mencatat status mahar immaterial tersebut sebagai "tunai" di dalam buku nikah sesaat setelah akad nikah seremonial selesai diucapkan. Cap kata "tunai" ini dibubuhkan secara refleks sebagai bagian dari pemenuhan syarat administratif baku agar berkas perkawinan dapat dinyatakan sah dan ditutup. Petugas KUA kerap menyamakan sakralitas pelafalan teks atau simbolisasi tilawah di depan meja akad sebagai bentuk pelunasan mas kawin yang instan, mirip dengan penyerahan barang atau uang tunai pada umumnya.[177]

Padahal, tindakan mencatat kata "tunai" tersebut dilakukan tanpa memedulikan fakta yuridis yang mendasar bahwa substansi prestasi jasanya baru akan direalisasikan pasca-pernikahan secara bertahap. Di dalam tata kelola hukum perdata, keabsahan sebuah pencatatan akta otentik sangat bergantung pada kesesuaian antara pernyataan formal (*pernyataan kehendak*) dengan realitas pemenuhan prestasi yang senyatanya terjadi. Ketika pejabat pencatat nikah membubuhkan klausul pelunasan secara seketika pada suatu objek yang pada hakikatnya masih bersifat prospektif, maka dokumen negara tersebut secara teoretis mengalami cacat deskriptif yang serius.[178]

Ketidaksesuaian yang tajam antara teks formal akta dengan kenyataan riil ini merupakan anomali yang nyata dalam hukum perikatan, di mana pelunasan dinyatakan terjadi sebelum adanya tindakan pemenuhan prestasi yang senyatanya. Dalam teori hukum perjanjian umum, sebuah pelunasan (*betaling*) secara logis harus didahului atau minimal berbarengan dengan penyerahan nyata objek perikatan. Ketika birokrasi mencatat suatu perikatan jasa bertahap sebagai sesuatu

---

[176] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 89-91.

[177] M. Yahya Harahap, *Hukum Acara Perdata: Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian, dan Putusan Pengadilan* (Jakarta: Sinar Grafika, 2016), hlm. 550-553.

[178] M. Yahya Harahap, *Hukum Acara Perdata: Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian, dan Putusan Pengadilan* (Jakarta: Sinar Grafika, 2016), hlm. 554-557.

yang telah "lunas", hukum perdata formal sedang dihadapkan pada praktik pemutarbalikan fakta hukum yang merusak asas kepastian objek perikatan itu sendiri.[179]

Dalam kacamata sosiologi hukum, manipulasi waktu administrasi ini menyingkap adanya struktur perkawinan kontemporer yang kurang berpihak pada keadilan bagi perempuan. Hukum formal dan praktik birokrasi pencatatan sering kali beroperasi di bawah bayang-bayang budaya patriarki terselubung yang mengutamakan kelancaran administratif daripada perlindungan hakiki. Akibatnya, alih-alih menjadi instrumen emansipatif yang mengangkat posisi perempuan, sistem administrasi negara justru mereproduksi ketimpangan relasi kuasa dengan membiarkan celah hukum yang merugikan istri tetap bertahan sejak awal mula ikatan domestik dibangun.[180]

Otoritas administrasi keagamaan dalam hal ini bertindak seolah-olah proses transfer nilai dan edukasi spiritual tersebut telah selesai secara paripurna pada saat akad diucapkan. Sikap ini mereduksi esensi pengajaran Al-Qur'an yang membutuhkan waktu, kesabaran, dan proses pedagogis yang panjang, menjadi sekadar komoditas teks operasional di depan meja nikah. Pengabaian substansi ini memperlihatkan bahwa negara sering kali lebih mengutamakan kesucian simbolik sesaat daripada perlindungan hak-hak keperdataan jangka panjang pihak perempuan.[181]

Pelarian ke arah formalisme ini dilakukan demi mengejar target efisiensi operasional birokrasi semata, agar proses pencatatan tidak menyisakan beban tunggakan perkara administrasi di kemudian hari. Sistem pelaporan digital modern seperti SIMKAH menuntut penginputan data yang serba instan, kategoris, dan final. Tekanan struktural inilah yang memaksa para kepala KUA maupun Penghulu di lapangan mengambil jalan pintas administratif dengan menyamakan kedudukan

---

[179] Subekti, *Hukum Perjanjian* (Jakarta: Intermasa, 2010), hlm. 52-55.

[180] Ratna Batara Munti, *Amandemen UU Perkawinan menuju Hukum Keluarga yang Berkeadilan Gender* (Jakarta: LBH APIK, 2006), hlm. 160-163.

[181] Ratna Batara Munti, *Amandemen UU Perkawinan menuju Hukum Keluarga yang Berkeadilan Gender* (Jakarta: LBH APIK, 2006), hlm. 164-167.

mahar jasa dengan mahar kebendaan, tanpa memikirkan dampak hukum jangka panjangnya.[182]

Pada akhirnya, penyederhanaan administratif yang manipulatif ini menempatkan perlindungan hukum terhadap istri pada titik terendah. Ketika dokumen resmi negara telah digembok dengan status "tunai", hak gugat istri atas wanprestasi mahar di Pengadilan Agama menjadi lumpuh secara formil sebelum berkembang. Negara, lewat dalih efisiensi dan ketertiban dokumen, secara sadar telah menciptakan benteng hukum bagi suami untuk melalaikan kewajiban moral-spiritualnya tanpa bisa diintervensi oleh instrumen hukum positif apa pun.[183]

Formalisme dokumen ini secara nyata memotong hak perlindungan perdata perempuan sejak hari pertama pernikahan dideklarasikan di hadapan hukum. Dengan ditandatanganinya Akta Nikah bercap lunas, daya laku protektif dari instrumen mahar sebagai benteng pertahanan ekonomi dan intelektual perempuan langsung lumpuh. Negara menuntut kepatuhan dokumen (*documentary compliance*) yang sempurna dari warga negaranya, namun mengorbankan substansi keadilan distributif yang seharusnya menjadi hak mutlak bagi seorang istri sebagai subjek hukum mandiri.[184]

Pada akhirnya, praktik reduksionis ini membiarkan perempuan berjuang sendiri tanpa perlindungan hukum yang memadai di dalam ruang privat rumah tangga. Ketika konflik domestik mencuat akibat wanprestasi mahar, istri dihadapi pada tembok tebal formalisme hukum yang menyatakan dirinya "telah dipuaskan haknya" di atas kertas dokumen negara. Pengisolasian masalah keperdataan ini ke dalam wilayah privat domestik menegaskan bahwa modernisasi administrasi perkawinan kontemporer masih menyisakan utang besar dalam menghadirkan keadilan yang substantif dan ramah gender.[185]

---

[182] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 198-201.

[183] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 150-153.

[184] Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 262-265.

[185] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 194-197.

Komitmen pengajaran (*ta'lim*) Al-Qur'an hingga khatam atau pemindahan pemahaman hafalan sejatinya merupakan sebuah perikatan berkelanjutan (*continuing obligation*) yang pemenuhannya membutuhkan rentang waktu bulanan hingga tahunan. Karakteristik prestasi berupa jasa pendidikan keagamaan ini tidak mungkin diselesaikan dalam satu kali tindakan fisik pelafalan di depan meja akad. Proses mentransfer keilmuan menuntut konsistensi, interaksi pedagogis yang intensif, serta waktu yang panjang, sehingga sifat alaminya bertentangan secara diametral dengan konsep pelunasan tunai dalam hukum perjanjian.[186]

Oleh karena itu, penyebutan status "tunai" di awal akad nikah terhadap objek mahar immaterial merupakan sebuah kekeliruan logika hukum (*legal fallacy*) yang mendasar. Secara doktriner, istilah "tunai" atau *hadlir* hanya dapat disematkan pada objek-objek kebendaan materiil yang penyerahan fisiknya (*levering*) dapat dilakukan seketika secara nyata di hadapan para saksi, atau jasa yang manfaatnya langsung selesai saat itu juga. Memaksakan istilah tunai pada perikatan untuk melakukan sesuatu (*verbintenis om te doen*) yang sifatnya bertahap adalah bentuk distorsi konseptual yang mengaburkan batas antara utang perdata dan pelunasan.[187]

Secara sosiologi administrasi hukum, pelarian ke arah formalisme dokumen ini merupakan bentuk pengabaian substantif yang berdampak sistemik terhadap penegakan hukum perdata Islam. Institusi hukum sering kali terjebak dalam pusaran prosedural yang mengaburkan esensi keadilan bagi para pencari keadilan. Ketika teks akta dinilai lebih berharga daripada kenyataan riil yang terjadi di lapangan, hukum perdata Islam tidak lagi berfungsi sebagai instrumen perlindungan sosial, melainkan menjelma menjadi sekadar rangkaian ritual birokrasi yang dingin dan mekanis.[188]

Kondisi ini kian diperparah ketika institusi administrasi negara lebih memprioritaskan kesempurnaan dokumen di atas kertas (*paper compliance*) daripada jaminan pemenuhan hak yang riil bagi warga negaranya. Otoritas pencatat

---

[186] Subekti, *Hukum Perjanjian* (Jakarta: Intermasa, 2010), hlm. 39-42.

[187] Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 250-253.

[188] Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perilaku* (Bandung: Kompas, 2009), hlm. 128-131.

pernikahan cenderung mematangkan standar keberhasilan mereka berdasarkan laporan-laporan administratif yang nihil celah secara formil. Sikap yang mengagungkan estetika berkas ini mengorbankan pengawasan material, di mana negara merasa tugasnya telah paripurna begitu kolom-kolom tanda tangan terisi penuh, tanpa peduli apakah hak keperdataan yang tercantum di dalamnya benar-benar mewujud atau tidak.[189]

Akibat dari pergeseran paradigma tersebut, fungsi protektif negara yang melekat pada KUA mengalami pelumpuhan secara struktural. KUA yang seharusnya berdiri sebagai benteng awal yang menjamin hak-hak keperdataan istri khususnya dalam hal kejelasan status mahar justru melonggarkan fungsi kontrolnya demi kelancaran seremonial. Pelumpuhan fungsi ini menempatkan perempuan pada posisi yang sangat rentan, karena institusi yang seharusnya menjadi pelindung yuridisnya justru menjadi pihak yang melegitimasi hilangnya hak tagih mereka secara instan.[190]

Pembaharuan regulasi tersebut dapat diwujudkan secara konkret dengan mewajibkan adanya klausul konversi nilai ekonomi (*underlying asset*) berupa nominal mata uang atau berat emas tertentu terhadap setiap mahar immaterial yang dicatatkan di KUA. Melalui mekanisme ini, setiap kali sepasang calon mempelai mengajukan mahar berupa hafalan atau pengajaran Al-Qur'an, sistem pencatatan negara secara imperatif mewajibkan pencantuman nilai taksiran materiil sebagai jaminan pengganti (*indemnity bond*). Penentuan nilai ekonomi ini bertindak sebagai jangkar pengaman agar hak perdata istri memiliki basis material yang kokoh sejak awal perkawinan dijalin.[191]

Pada akhirnya, reformasi regulasi yang integratif ini dapat menegakkan keadilan serta memberikan kepastian hukum yang riil bagi pihak istri sebagai subjek hukum yang setara di dalam lembaga perkawinan. Penguatan regulasi ini

---

[189] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 202-205.

[190] Ratna Batara Munti, *Amandemen UU Perkawinan menuju Hukum Keluarga yang Berkeadilan Gender* (Jakarta: LBH APIK, 2006), hlm. 168-171.

[191] Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 254-257.

tidak bertujuan untuk mereduksi kesucian nilai spiritual dari mas kawin immaterial, melainkan justru memagari kesucian tersebut agar tidak disalahgunakan sebagai instrumen penyelubungan kewajiban perdata. Melalui kebijakan konversi ini, hukum administrasi negara perkawinan berhasil menyinergikan keluhuran ajaran agama dengan perlindungan ekonomi struktural yang menjadi hak mutlak bagi perempuan.[192]

7. Regulasi Mahar dalam Hukum Positif Indonesia

Di dalam tatanan hukum positif di Indonesia, institusi perkawinan bagi masyarakat Muslim dikonstruksikan secara khusus guna mengonvergensikan jaminan kepastian hukum (*legal certainty*), ketertiban administratif, serta perlindungan terhadap hak-hak keperdataan para pihak. Sebagai salah satu elemen fundamental dalam hukum perkawinan Islam, kedudukan mas kawin kini tidak lagi sekadar dipandang melalui kacamata teologis-doktrinal (fikih) yang abstrak, melainkan telah ditransformasikan ke dalam positivisasi norma hukum tertulis nasional.[193]

Pengaturan mas kawin dalam hukum positif ini secara umum berakar pada Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagaimana telah diperbarui melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019.[194] Selanjutnya, aturan tersebut secara materiil-spesifik dikodifikasikan secara komprehensif di dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), khususnya pada Buku I Bab V yang memuat standardisasi normatif mengenai pengelolaan hak-hak mahar.[195]

Ditinjau secara tekstual, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan memang tidak memuat satu pun pasal khusus yang menguraikan definisi mahar, baik secara definitif filosofis maupun secara teknis operasional.

---

[192] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 182-185.

[193] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 42-45

[194] Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan* jo. *Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 2

[195] Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam*, Buku I Bab V tentang Mahar, Pasal 30-38

Karakteristik regulasi ini cenderung menyerahkan pengaturan mas kawin ke dalam wilayah hukum privat masing-masing pemeluk agama tanpa melakukan intervensi yuridis yang bersifat membatasi. Kendati demikian, kekosongan definisi tekstual tersebut sama sekali tidak menegasikan eksistensi mahar, sebab legalitas dan kedudukan hukumnya secara mutlak diakomodasi melalui ketentuan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan.[196]

Ketentuan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan secara tegas menyatakan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. Rumusan normatif ini menegaskan bahwa negara tidak menciptakan hukum keabsahan perkawinan yang baru dan terpisah dari agama, melainkan memberikan pengakuan penuh terhadap otoritas hukum religius yang telah hidup dan diyakini oleh warga negaranya. Dengan demikian, keabsahan transaksional spiritual dalam pernikahan diserahkan sepenuhnya pada kepatuhan terhadap kaidah hukum agama masing-masing.[197]

KHI hadir secara khusus untuk mereduksi berbagai keambiguan teknis di lapangan dengan cara mengodifikasikan aturan mas kawin secara distributif dan aplikatif. Pengaturan ini dirumuskan secara mendetail dalam Bab V KHI, yang mencakup pedoman penentuan jenis objek mahar, keharusan adanya nilai ekonomis, mekanisme penundaan pembayaran utang mahar, hingga tata cara penyelesaian sengketa mengenai kadar atau jenis mahar yang diperdebatkan. Pola kodifikasi yang sistematis ini memberikan panduan yang jelas bagi para kepala KUA maupun hakim di lingkungan Peradilan Agama dalam memutus dan mencatat perkara mahar.[198]

Kompilasi Hukum Islam (KHI) memegang peranan yang sangat strategis sebagai instrumen unifikasi dan kodifikasi hukum materiil Islam kontemporer di

---

[196] Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), hlm. 215.

[197] Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan *jo.* Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

[198] Bab V Pasal 30 sampai dengan Pasal 38 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

Indonesia. Kehadiran regulasi yang lahir melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 ini berhasil meminimalisasi dualisme serta disparitas hukum yang sebelumnya kerap terjadi akibat keberagaman rujukan kitab-kitab fikih klasik (*kitab kuning*) yang digunakan oleh para hakim di berbagai wilayah. Dengan adanya unifikasi ini, hukum perkawinan Islam memiliki standar acuan baku yang berlaku secara nasional, sehingga menciptakan kepastian hukum yang setara bagi seluruh warga negara beragama Islam.[199]

Melalui pola kodifikasi yang sistematis ini, negara secara substansial telah berhasil mentransformasikan doktrin-doktrin fikih klasik dari berbagai mazhab ke dalam positivisasi hukum nasional yang berdaya ikat kuat. Langkah transformasi ini sangat krusial dalam memberikan jaminan perlindungan terhadap hak-hak keperdataan para pihak, khususnya pihak istri selaku penerima mahar. Dengan ditariknya doktrin fikih ke dalam hukum positif tertulis, setiap pelanggaran atas kesepakatan mahar kini memiliki implikasi yuridis yang jelas dan dapat dituntut penyelesaiannya secara resmi melalui pranata Peradilan Agama.[200]

Formulasi tersebut dipertegas secara eksplisit dalam ketentuan Pasal 1 huruf d Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang meletakkan batasan yuridis normatif mengenai hakikat mas kawin. Pasal tersebut menegaskan bahwa mahar adalah pemberian dari calon mempelai pria kepada calon mempelai wanita, baik berbentuk barang, uang, maupun jasa yang tidak bertentangan dengan hukum Islam. Melalui rumusan ini, KHI secara tegas memberikan batasan bahwa tolok ukur keabsahan suatu objek mahar tidak hanya bersandar pada ada atau tidaknya pengakuan dari hukum negara, melainkan harus lolos dari uji keselarasan (*compatibility test*) dengan syariat Islam.[201]

Frasa "jasa" yang termaktub di dalam teks Kompilasi Hukum Islam (KHI) inilah yang kemudian bertindak sebagai landasan yuridis substantif bagi keabsahan

---

[199] Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 279-282.

[200] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 110-113.

[201] Pasal 1 huruf d Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

bacaan atau pengajaran Al-Qur'an sebagai objek mahar yang sah di Indonesia. Pencantuman nomenklatur ini secara tegas memperluas cakupan objek mas kawin yang awalnya dalam hukum fiqh klasik sering kali diidentikkan semata-mata dengan benda materiil (*'ain*). Melalui adopsi materiil hukum positif ini, negara memberikan pengakuan formal bahwa aktivitas intelektual dan spiritual memiliki nilai ekonomis-keperdataan yang setara dengan kebendaan fisik.[202]

Kehadiran frasa ini secara cerdas berhasil memotong dan menutup celah kekosongan hukum (*rechtsvacuum*) yang selama ini berpotensi memicu keraguan di tingkat aparatur pencatat nikah pada Kantor Kantor Urusan Agama (KUA). Sebelum adanya ketegasan normatif dalam KHI, para Penghulu sering kali dihadapkan pada dilema teologis dan administratif ketika mendapati calon mempelai yang bersikeras menggunakan hafalan atau pengajaran ayat suci sebagai mahar. Ketiadaan panduan tekstual yang rigid di masa lalu berisiko melahirkan standardisasi yang tumpang-tindih dan penolakan pencatatan yang merugikan warga negara.[203]

Dengan adanya legitimasi hukum positif yang konkret ini, tren penggunaan mahar immaterial di tengah masyarakat kini memiliki kepastian legalitas yang sangat kokoh. Norma hukum tertulis ini berfungsi sebagai payung hukum yang melindungi kehendak para pihak untuk mengikatkan diri dalam perikatan nikah dengan objek yang non-konvensional. Kepastian yuridismu ini tidak hanya memberikan rasa aman bagi para pihak yang bertransaksi, tetapi juga mengikat hakim-hakim di lingkungan Peradilan Agama untuk mengakui validitas mahar tersebut apabila terjadi sengketa di kemudian hari.[204]

Pada saat yang sama, pengakuan terhadap objek jasa ini sekaligus menegaskan bahwa nilai-nilai kesalehan spiritual dan hukum administrasi negara dapat berjalan beriringan tanpa harus saling menegasikan. Negara tidak membatasi

---

[202] Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 84-87.

[203] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 154-157.

[204] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 206-209.

ruang ekspresi keagamaan masyarakat yang ingin mengedepankan dimensi spiritualitas dalam perkawinan. Sebaliknya, birokrasi pencatatan sipil keagamaan justru memosisikan dirinya sebagai fasilitator yang mengonversi nilai kesalehan tersebut ke dalam bahasa hukum modern yang terukur dan diakui oleh sistem hukum nasional.[205]

Namun demikian, integrasi yang harmonis pada level normatif ini tetap menyisakan pekerjaan rumah yang besar pada level implementasi teknis-administratif. Keberhasilan KHI dalam menjembatani hukum Islam klasik dan hukum positif harus dibarengi dengan kesiapan aparatur KUA dalam merumuskan mekanisme pencatatan yang adaptif. Tanpa adanya instrumen administrasi yang mampu mendeteksi pemenuhan prestasi jasa secara riil, keabsahan yang dijamin oleh frasa "jasa" ini terancam terjebak dalam formalisme dokumen yang rentan mencederai hak-hak keperdataan perempuan pasca-akad.[206]

Perluasan objek mahar tersebut diimbangi oleh KHI dengan menegakkan sifat hukum yang imperatif (*dwingendrecht*) melalui rumusan Pasal 30. Pasal ini menggariskan kewajiban mutlak bagi mempelai pria untuk menunaikan mahar, di mana aspek bentuk, jumlah, dan jenisnya wajib didasarkan pada konsensus kedua belah pihak.[207] Sifat memaksa ini mengukuhkan bahwa mahar adalah hak keperdataan murni milik perempuan yang tidak dapat digugurkan secara sepihak saat akad berlangsung. Melalui formulasi ini, negara menempatkan perlindungan hak ekonomi perempuan sebagai pilar utama perkawinan, dengan tetap menghormati asas otonomi para pihak.[208]

Di samping sifatnya yang imperatif, KHI juga menyerap nilai filosofis hukum Islam yang berorientasi pada kemudahan (*taysir*) dan proporsionalitas melalui Pasal 31. Pasal tersebut menegaskan bahwa penentuan mahar wajib

---

[205] Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perilaku* (Bandung: Kompas, 2009), hlm. 132-135.

[206] Ratna Batara Munti, *Amandemen UU Perkawinan menuju Hukum Keluarga yang Berkeadilan Gender* (Jakarta: LBH APIK, 2006), hlm. 172-175.

[207] Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia Kontemporer* (Jakarta: UI Press, 2009), hlm. 98.

[208] Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), hlm. 122.

berpijak pada asas kesederhanaan serta dilarang keras bersifat berlebihan (*israf*).[209] Pembatasan normatif ini sengaja dikonstruksikan agar mas kawin tidak menjelma menjadi hambatan struktural (*barrier*) yang menyulitkan kelangsungan pernikahan. Melalui pasal ini, hukum positif Indonesia berhasil menyeimbangkan antara penghormatan terhadap martabat perempuan dan realitas kemampuan finansial laki-laki berdasarkan asas konsensualisme.[210]

Guna mengaktualisasikan prinsip kepastian hukum (*legal certainty*) di tengah masyarakat, Kompilasi Hukum Islam (KHI) memperketat aspek ketertiban administratif melalui mekanisme pencatatan perkawinan yang rigid dan terstruktur. Negara memandang bahwa tertib administrasi bukan sekadar pelengkap formalitas birokrasi, melainkan instrumen hukum preventif yang vital untuk melindungi hak-hak keperdataan warga negara. Dengan adanya pencatatan yang tertata, status hukum dari setiap hak dan kewajiban yang lahir dari sebuah ikatan perkawinan dapat terdokumentasikan secara autentik dan berkekuatan hukum tetap.[211]

Refleksi penguatan aspek administratif ini terlihat sangat kuat dalam ketentuan Pasal 32 KHI yang menggariskan sebuah prinsip dasar bahwa pada dasarnya setiap mahar wajib diserahkan secara tunai seketika pada saat akad nikah berlangsung. Aturan dasar ini sengaja didesain untuk meminimalisasi potensi konflik di kemudian hari serta memastikan bahwa pihak istri dapat langsung menerima dan menguasai hak maharnya secara utuh tanpa penundaan. Ketentuan ini sejalan dengan doktrin fikih mayoritas ulama yang menempatkan kesegeraan penyerahan mahar sebagai bentuk pemuliaan terhadap perempuan.[212]

Namun, apabila di lapangan terjadi kesepakatan penundaan pembayaran di antara kedua belah pihak atas dasar kerelaan, KHI memberikan katup penyelamat berupa kewajiban pencatatan utang. Status utang mahar immaterial maupun

---

[209] Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), hlm. 221.

[210] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 105.

[211] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 122-125.

[212] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 95.

materiil tersebut, beserta tenggat waktu pelunasannya yang pasti, wajib dicantumkan secara eksplisit, transparan, dan detail di dalam lembar Akta Nikah. Mekanisme pencatatan utang ini bertindak sebagai jaminan perlindungan hukum perlindungan bagi istri, sehingga jika suami melakukan cedera janji (*wanprestasi*), Akta Nikah tersebut dapat langsung dijadikan sebagai alat bukti otentik yang berkekuatan hukum eksekutorial.[213]

Ketentuan administratif mengenai pencatatan mas kawin tersebut pada hakikatnya berkelindan sangat erat dengan substansi Pasal 34 ayat (1) KHI. Pasal ini menegaskan secara imperatif bahwa kewajiban menyerahkan mas kawin timbul seketika sejak terjadinya akad pernikahan yang sah melalui pengucapan ijab dan kabul. Hubungan kausalitas ini menunjukkan bahwa mahar bukanlah hadiah sukarela yang pemenuhannya dapat ditunda secara sepihak oleh suami, melainkan sebuah kewajiban hukum (*legal obligation*) yang mengikat secara perdata begitu ikatan suci perkawinan itu resmi terbentuk.[214]

Dimensi proteksi hukum keperdataan bagi pihak perempuan ini mencapai puncaknya pada ketentuan Pasal 38 KHI. Pasal ini memberikan kompetensi absolut kepada institusi Pengadilan Agama untuk memeriksa, mengadili, dan menyelesaikan setiap bentuk sengketa yang timbul terkait dengan nilai, jenis, maupun pelunasan kadar mahar di antara suami dan istri. Dengan adanya atribusi kewenangan yang tegas ini, sengketa mas kawin tidak lagi dipandang sebagai urusan domestik privat belaka yang penyelesaiannya digantungkan pada kerelaan sepihak, melainkan telah ditarik sepenuhnya ke dalam ranah yudisial negara guna menjamin kepastian pemulihan hak yang berkeadilan.[215]

Melalui rentetan regulasi yang bersifat integratif dan komprehensif mulai dari Pasal 30 hingga Pasal 38 ini, KHI telah berhasil mengonvergensikan tiga aspek utama, yakni aspek teologis, sosiologis, dan administrasi negara ke dalam satu

---

[213] Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 250-253.

[214] Lihat Pasal 34 ayat (1) Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

[215] Pasal 38 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam; bandingkan dengan kewenangan absolut Peradilan Agama dalam UU No. 7 Tahun 1989 *jo.* UU No. 3 Tahun 2006 *jo.* UU No. 50 Tahun 2009 tentang Peradilan Agama.

kesatuan tatanan hukum keluarga yang harmonis. Aspek teologis diakomodasi melalui pengakuan atas sakralitas rukun nikah; aspek sosiologis dijembatani dengan dibukanya ruang bagi tradisi kemanfaatan lokal; sementara aspek administrasi negara diperketat melalui digitalisasi dan pencatatan dokumen otentik. Integrasi multidimensional inilah yang memperkokoh posisi hukum istri di hadapan hukum positif kontemporer.[216]

Meskipun Pasal 1 huruf d Kompilasi Hukum Islam (KHI) telah memayungi legalitas mas kawin berbasis kemanfaatan non-benda (*service-based dower*), dialektika hukum yang cukup pelik justru mengemuka ketika regulasi tersebut diimplementasikan pada tingkat praktis di Kantor Kantor Urusan Agama (KUA). Ketegangan normatif ini muncul karena adanya jurang pemisah (*gap*) antara idealitas teks hukum Islam kontemporer yang bersifat akomodatif-inklusif dengan realitas teknis-operasional birokrasi pencatatan sipil. Di atas kertas, hukum negara tampak sangat fleksibel dalam merespons perkembangan bentuk mahar, namun di lapangan, fleksibilitas tersebut sering kali membentur rigiditas sistem administrasi perkawinan.[217]

A. Bacaan Al-Qur'an Sebagai Objek Perikatan

Secara ontologis, ketika bacaan Al-Qur'an dijadikan sebagai objek mahar dalam perkawinan, ia bertransformasi dari amalan ibadah personal (*mahdhah*) menjadi sebuah objek perikatan melakukan sesuatu berupa prestasi jasa dalam ranah hukum keperdataan Islam. Pergeseran status ini membawa konsekuensi bahwa interaksi spiritual tersebut kini masuk ke dalam ekosistem hukum positif yang menuntut kepastian, keterukuran, dan perlindungan bagi hak-hak keperdataan para pihak. Oleh karena itu, penafsiran terhadap eksistensi bacaan ini tidak lagi dipandang semata-mata dari dimensi teologis, melainkan harus didekati dengan instrumen hukum perjanjian yang rasional dan objektif.[218]

---

[216] Ciptomenggolo R., *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm. 136-139.

[217] Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Masyarakat* (Bandung: Angkasa, 2010), hlm. 145-148.

[218] Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 88-91.

Agar memenuhi asas kejelasan objek atau kejelasan materi prestasi yang berkekuatan hukum mengikat, maka batasan teoretis mengenai bentuk, metode, dan kualifikasi bacaan tersebut harus dirumuskan secara rigid di dalam dokumen administrasi perkawinan. Ketegasan batasan ini sangat krusial guna menghindari terjadinya multitafsir serta memitigasi risiko sengketa perdata (*wanprestasi*) di masa depan. Dalam praktik perikatan mahar, kualifikasi bacaan Al-Qur'an tersebut secara garis besar dapat diklasifikasikan ke dalam tiga tipologi teoretis dasar, yaitu bacaan melalui metode tilawah standar, seni tilawah berirama, serta berdasarkan kapasitas hafalan atau *tahfizh*.[219]

1. Bacaan Al-Qur'an Berdasarkan Metode Tilawah (Standar/Tartil)

Secara etimologi, kata *tilawah* bermakna mengikuti atau membaca secara berurutan dari satu ayat ke ayat berikutnya. Dalam ranah teoretis hukum Islam, metode tilawah merujuk pada aktivitas melafalkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan kaidah fonetik linguistik Arab yang baku, atau yang dikenal sebagai ilmu Tajwid. Penggunaan istilah ini menegaskan bahwa objek yang diperjanjikan bukan sekadar aktivitas berucap tanpa arah, melainkan sebuah tindakan hukum yang terikat pada standarisasi disiplin linguistik keagamaan yang ketat.[220]

Sebab itu, pemenuhan prestasi mahar dalam bentuk tilawah standar ini hanya menitikberatkan pada aspek ketepatan artikulasi tempat keluarnya huruf atau *makharijul huruf*. Pengukuran kelunasan kewajiban debitur (suami) diukur secara objektif melalui ketepatan pelafalan bunyi bahasa Arab tersebut di hadapan saksi atau lembaga pencatat. Fokus utama dari evaluasi hukumnya terletak pada kebenaran organ wicara dalam memproduksi suara, sehingga tidak terjadi perubahan makna (*lahn al-jali*) yang dapat merusak keabsahan bacaan secara syar'i.[221]

---

[219] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 158-161.

[220] Sayyid Aqil Husin Al-Munawar, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsirnya* (Semarang: Dina Utama, 1994), hlm. 76-79.

[221] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid IX (Damsyik: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 185-188.

Lebih lanjut, pemenuhan prestasi tersebut juga mencakup pemenuhan hak-hak dan sifat-sifat huruf yang melekat pada setiap ayat, seperti hukum *ikhfa*, *izhar*, *gunnah*, dan panjang-pendeknya *mad*. Karakteristik teknis inilah yang menjadikan mahar immaterial berbentuk tilawah tetap memiliki sifat keterukuran (*determinable*) meskipun wujudnya abstrak. Hukum perdata Islam memandang indikator-indikator tajwid ini sebagai parameter kualitas minimal (*minimum quality standard*) yang harus dipenuhi oleh suami sebelum dokumen pernikahan dapat dinyatakan lunas.[222]

Dengan demikian, karakteristik utama dari objek ini adalah pemenuhan standar minimal membaca Al-Qur'an secara baik dan benar sesuai petunjuk syariat (*tartil*). Unsur esensialnya ditekankan pada aspek legalitas-prosedural tilawah itu sendiri, tanpa membebankan variasi estetika suara yang rumit kepada pihak debitur atau suami. Hal ini bertujuan untuk menjaga agar beban perikatan tetap berada dalam batas kemampuan rasional (*rasionalitas prestasi*) seorang subjek hukum biasa, tanpa mengurangi kesucian nilai spiritual yang terkandung di dalamnya.[223]

2. Bacaan Al-Qur'an dengan Seni Tilawah (Nagham, Mujawwad, dan Murattal)

Ketika bacaan Al-Qur'an diikrarkan dengan melibatkan unsur seni suara, maka objek perikatan secara otomatis mengalami spesifikasi kualitas yang menyentuh aspek eksklusivitas prestasi. Di dalam hukum perdata Islam, penambahan klausul estetika ini mengubah sifat perikatan dari yang semula bersifat umum (*generik*) menjadi perikatan yang memiliki kualifikasi khusus (*spesifik*). Konsekuensinya, tolok ukur pemenuhan prestasi oleh pihak debitur (suami) tidak lagi dinilai semata-mata dari aspek kebenaran hukum tajwid secara standar, melainkan juga diikat oleh parameter keindahan teknis pembawaan yang menuntut keahlian khusus di bidang olah suara.[224]

---

[222] Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 92-95.

[223] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 162-165.

[224] Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 96-99.

Domain teoretis pertama yang menjadi pilar dalam klasifikasi berbasis seni ini adalah *nagham* atau seni olah suara, yang merupakan regularisasi nada atau pemanduan irama untuk memperindah pembacaan ayat suci Al-Qur'an. Secara konseptual, *nagham* tidak sekadar berfungsi sebagai pelengkap estetika auditori, melainkan bentuk artikulasi kultural yang memiliki struktur dan kaidah keilmuan yang baku. Kehadirannya mentransformasikan teks tertulis menjadi sebuah performa lisan yang terukur, di mana keindahan lagu disatukan secara proporsional dengan ketepatan hukum fonetik bahasa Arab.[225]

Dalam tradisi *qira'at* internasional, standardisasi seni suara ini diwujudkan secara sistematis melalui penguasaan tujuh jenis lagu standar atau *maqamat*. Ragam irama yang menjadi pilar utama tersebut meliputi *Bayati, Shoba, Hijaz, Nahawand, Rast, Sika*, dan *Jiharka*. Setiap jenis *maqam* memiliki karakteristik emosional dan dinamika nada tersendiri, yang pengeksekusiannya menuntut kompetensi vokal yang tinggi serta latihan intensif. Pola-pola irama baku inilah yang mengeluarkan aktivitas pembacaan Al-Qur'an bernada dari wilayah subjektivitas murni ke dalam wilayah standardisasi yang dapat dinilai secara objektif.[226]

Eksistensi *maqamat* inilah yang pada akhirnya bertindak sebagai instrumen pengukur kualitas prestasi di hadapan hukum keperdataan Islam. Tingkat kemahiran suami dalam mengeksekusi transisi nada serta menjaga stabilitas irama secara materiil akan menentukan nilai kemanfaatan (*i'wad*) riil yang diterima oleh pihak istri sebagai kreditor mahar. Melalui parameter seni yang terstruktur ini, penegak hukum atau pencatat nikah memiliki basis teoritis yang kuat untuk menilai apakah jasa spiritual yang dijanjikan tersebut telah diserahterimakan dengan mutu kualitas yang sesuai atau justru mengandung cacat performa yang berimplikasi pada keabsahan pemenuhan perikatan.[227]

---

[225] Muh. Anwar, *Seni Baca Al-Qur'an dan Problematika Pengajarannya* (Surakarta: Pustaka Manaf, 2011), hlm. 53-56.

[226] Sayyid Aqil Husin Al-Munawar, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsirnya* (Semarang: Dina Utama, 1994), hlm. 84-87.

[227] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid IX (Damsyik: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 197-200.

Penerapan seni ini melahirkan metode pembacaan kedua yang disebut *mujawwad*, yaitu pembacaan Al-Qur'an yang menerapkan hukum-hukum tajwid secara ketat disertai pengerahan teknik *nagham* ber-estetika tinggi yang dibawakan dengan tempo cenderung lambat atau *tahqiq*. Sebagai komplemen strukturalnya, terdapat metode *murattal* yang lebih menitikberatkan pada ketertiban, ketenangan, dan kelancaran membaca sesuai tajwid dengan ketukan tempo yang relatif lebih konsisten, natural, dan datar demi tadabur makna ayat. Kedua ragam ini memanifestasikan pembagian domain estetika yang diakui dalam tradisi pembacaan Islam, di mana masing-masing memiliki orientasi penyampaian yang berbeda antara keindahan performatif dengan kedalaman perenungan.[228]

Di dalam ranah praktis, kedua model ini merepresentasikan tingkat kerumitan teknik (*technical expertise*) yang berbeda, sehingga penentuan pilihan di antara keduanya akan memengaruhi kualifikasi kecakapan yang harus ditunjukkan oleh debitur di hadapan hukum. Ketika klausul mahar secara spesifik menunjuk metode *mujawwad*, maka suami memikul beban hukum untuk mendemonstrasikan keahlian olah vokal yang kompleks dan terikat pada aturan lagu yang ketat saat akad berlangsung. Sebaliknya, pemilihan metode *murattal* mengarahkan parameter penilaian Pejabat Pencatat Nikah pada pemenuhan standar tartil yang konsisten, di mana alat ukur kelunasan prestasinya lebih bertumpu pada ketertiban ritme dan stabilitas emosional pembaca.[229]

Konsekuensi yuridis dari pencantuman klausul seni tilawah ini membuat pemenuhan prestasi tidak dapat dianggap lunas hanya dengan sekadar aktivitas membaca tanpa irama, melainkan harus memenuhi kualifikasi keindahan suara dan standar lagu yang disepakati sejak awal. Di dalam kacamata hukum perdata Islam, tuntutan kualitatif ini memicu timbulnya variasi nilai ekonomi (*indeks kemanfaatan*) yang berbeda secara signifikan dari metode tilawah standar atau biasa. Jika syarat keindahan lagu tersebut diabaikan atau gagal dieksekusi oleh

---

[228] M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Jakarta: Mizan, 2007), hlm. 120-123.

[229] Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 104-107.

suami, maka secara materiil perikatan mahar tersebut dikategorikan telah cacat mutu kualitas, yang memberikan hak bagi istri selaku kreditur untuk menyatakan bahwa prestasi perdata yang dijanjikan belum terpenuhi seutuhnya.[230]

3. Bacaan Al-Qur'an Berdasarkan Metode Hafalan (Tahfizh)

Secara konseptual, *tahfizh* bermakna proses merekam, menjaga, dan memelihara ayat-ayat Al-Qur'an di dalam ingatan sehingga dapat dilafalkan kembali secara lancar tanpa melihat mushaf (*ghaiban*). Sifat dasar dari objek ini tidak lagi bertumpu pada media eksternal seperti lembaran kertas, melainkan berpindah sepenuhnya ke dalam ranah kognitif subjek hukum. Dalam lanskap hukum perdata, eksistensi objek yang bersifat immateriil ini mengandalkan integritas memori personal, menjadikannya sebuah komoditas nilai yang unik sekaligus abstrak.[231]

Oleh karena itu, perikatan mahar dengan objek *tahfizh* secara otomatis menggeser fokus penilaian hukum dari yang semula berupa kemampuan membaca (*basic reading skill*) menjadi kapasitas memori jangka panjang (*intellectual property*). Negara melalui pranata KUA tidak lagi sekadar menguji kecakapan teknis mekanis dalam mengeja huruf, melainkan sedang melakukan verifikasi terhadap kepemilikan khazanah intelektual-spiritual yang melekat pada diri debitur. Pengakuan atas kapasitas memori ini menyejajarkan nilai hafalan dengan hak-hak eksklusif lainnya yang sah secara keperdataan modern.[232]

Konsekuensinya, pembuktian pemenuhan prestasi pada objek hafalan ini menuntut tingkat akurasi yang absolut, di mana tingkat kelancaran (*ittishal*) dan ketepatan susunan ayat menjadi indikator utama kelunasan perikatan. Adanya kesalahan dalam penyebunan harakat, tertukarnya urutan ayat, atau bahkan terhentinya hafalan di tengah jalan (*tawaqquf*), secara materiil dinilai sebagai bentuk cacat pemenuhan prestasi. Dalam perspektif hukum perjanjian Islam,

---

[230] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid IX (Damsyik: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 189-192.

[231] Sayyid Aqil Husin Al-Munawar, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsirnya* (Semarang: Dina Utama, 1994), hlm. 80-83.

[232] Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 100-103.

akurasi mutlak ini adalah parameter pembeda utama antara keberhasilan eksekusi perikatan dengan tindakan wanprestasi.[233]

Di dalam hukum Islam, mahar berbentuk hafalan ini memiliki kedudukan teologis dan historis yang sangat kuat berdasarkan beberapa jalur hadis sahih, salah satunya adalah riwayat mengenai pernikahan dengan mahar hafalan surah al-Baqarah atau surah-surah pendek lainnya. Namun, legitimasi historis-normatif tersebut di era modern menuntut adanya standardisasi pengujian yang ketat pada saat akad berlangsung. Tanpa adanya instrumen pengujian yang rigid dan objektif oleh Penghulu, kesucian nilai teologis dari mahar *tahfizh* ini rentan direduksi menjadi sekadar formalisme teks dokumen yang kehilangan daya proteksi hukum riil bagi hak keperdataan perempuan.[234]

B. Kelas Sosial Mapan

Dalam perspektif sosiologi, kelas sosial mapan (*established social class*) merujuk pada lapisan masyarakat atas yang telah mencapai stabilitas posisi struktural yang mengakar dan terjaga lintas generasi. Berbeda dengan kelompok kaya baru yang posisinya cenderung fluktuatif, kemapanan kelompok ini dicirikan oleh keberhasilan mereka dalam menyelaraskan kekuatan ekonomi, kehormatan sosial, dan akses pengaruh politik. Keselarasan tiga dimensi stratifikasi tersebut membuat mereka memiliki daya tahan yang sangat tinggi terhadap berbagai bentuk perubahan ekonomi maupun guncangan sosial di dalam masyarakat.[235]

Kemampuan kelas mapan untuk mempertahankan posisi dominan ini dapat dipahami secara mendalam melalui pemikiran Pierre Bourdieu mengenai akumulasi berbagai bentuk kapital. Kelompok ini tidak hanya mengandalkan kapital ekonomi berupa kepemilikan aset konkret atau warisan finansial semata, melainkan juga secara aktif menguasai kapital budaya dan kapital sosial. Keterpaduan seluruh

---

[233] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid IX (Damsyik: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 193-196.

[234] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 166-169.

[235] Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 926–940.

modal inilah yang menjadi jangkar utama bagi kelangsungan status sosial mereka agar tidak mudah tergerus oleh struktur sosial yang dinamis.[236]

Secara spesifik, kapital budaya tersebut mewujud dalam bentuk selera, etiket, dan ijazah dari institusi pendidikan tinggi terkemuka yang kemudian membentuk *habitus*. *Habitus* ini merupakan disposisi internal berupa cara berpikir, berbicara, dan berperilaku khas kelas atas yang telah diinternalisasi sejak dini melalui pola asuh keluarga. Di sisi lain, kapital sosial mereka terbangun secara eksklusif melalui jaringan relasi dengan sesama kelompok berpengaruh, yang berfungsi sebagai instrumen strategis untuk menjaga kepentingan bersama serta mempermudah reproduksi kelas.[237]

Eksistensi kemapanan ini pada akhirnya tercermin secara visual melalui pola konsumsi dan gaya hidup sehari-hari. Merujuk pada teori Thorstein Veblen, kelas atas pada mulanya cenderung melakukan konsumsi terpampang (*conspicuous consumption*) guna menunjukkan daya beli sekaligus menegaskan status sosial mereka di ruang publik. Namun, dalam perkembangannya, kelas mapan sejati sering kali bergeser ke arah konsumsi yang lebih subtil (*quiet luxury*), di mana mereka lebih menghargai privasi, kualitas tanpa pamer visual yang mencolok, serta pemanfaatan waktu luang untuk aktivitas berprestise tinggi seperti filantropi dan apresiasi seni tingkat tinggi.[238]

Kemampuan kelas mapan untuk mempertahankan posisinya dapat dipahami secara mendalam melalui pemikiran Pierre Bourdieu mengenai akumulasi berbagai bentuk kapital. Kelompok ini menyadari bahwa status sosial yang langgeng tidak dapat bersandar pada satu dimensi kekayaan saja. Oleh karena itu, struktur pertahanan kelas mereka dibangun di atas kombinasi modal yang saling mengikat,

---

[236] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), hlm. 241–258.

[237] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, terj. Richard Nice (Cambridge: Harvard University Press, 1984), hlm. 169–175.

[238] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (New York: Macmillan, 1899), hlm. 68–85.

sehingga posisi mereka di puncak stratifikasi sosial menjadi sangat kokoh dan sulit digoyahkan oleh kelompok lain.[239]

Dalam memperkuat fondasi tersebut, kelompok ini tidak hanya mengandalkan kapital ekonomi berupa kepemilikan aset riil, saham, perusahaan, dan warisan finansial yang melimpah. Bagi kelas mapan, kapital ekonomi hanyalah langkah awal atau bahan baku yang harus dikonversi ke dalam bentuk modal lain agar memiliki legitimasi sosial. Tanpa adanya konversi tersebut, kekayaan materi materiil cenderung dipandang mentah dan tidak memiliki daya tawar yang kuat dalam ruang sosial yang lebih luas.[240]

Oleh sebab itu, kelas mapan secara sadar mengalihkan sebagian kapital ekonomi mereka untuk menguasai kapital budaya yang tinggi. Kapital budaya ini mewujud secara nyata dalam bentuk selera seni yang mapan, penguasaan etiket kelas atas, kemampuan berbahasa internasional, serta kepemilikan gelar akademik dari institusi pendidikan tinggi terkemuka. Penguasaan modal budaya ini berfungsi sebagai penanda batas sosial yang membedakan mereka secara tegas dari kelompok masyarakat di bawahnya.[241]

Akumulasi kapital budaya yang intensif sejak usia dini ini pada akhirnya membentuk apa yang disebut oleh Bourdieu sebagai *habitus*. *Habitus* merupakan disposisi internal atau skema kognitif yang memandu cara berpikir, berbicara, menilai sesuatu, dan berperilaku khas kelas atas secara spontan dan alami. Melalui pola asuh keluarga yang terstruktur, *habitus* ini melekat erat pada diri individu, sehingga mereka dapat mengenali sesama anggotanya sekaligus menegaskan keaslian identitas kelas mereka tanpa terlihat dibuat-buat.[242]

Sementara itu, untuk melengkapi instrumen reproduksi kelasnya, kapital sosial juga terbangun secara masif melalui jaringan relasi eksklusif dengan sesama

---

[239] Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, terj. Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 1990), hlm. 125–130.

[240] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), hlm. 241–243.

[241] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, terj. Richard Nice (Cambridge: Harvard University Press, 1984), hlm. 114–120.

[242] *Ibid.*, hlm. 169–172.

kelompok berpengaruh di dalam masyarakat. Jaringan ini dipelihara melalui keanggotaan di klub-klub premium, asosiasi bisnis elit, perkumpulan hobi mahal, hingga ikatan alumni sekolah tersohor. Hubungan sosial yang bernilai tinggi ini berfungsi sebagai benteng strategis yang efektif untuk menjaga kepentingan ekonomi, melanggengkan kekuasaan, serta mengamankan posisi sosial mereka agar tetap berada di lingkaran dalam kekuasaan secara turun-temurun.[243]

Eksistensi kelas sosial mapan ini tercermin secara visual melalui dinamika pola konsumsi dan gaya hidup yang mereka tampilkan di ruang publik. Gaya hidup ini bukan sekadar pemenuhan kebutuhan fungsional atau biologis, melainkan sebuah instrumen kultural yang digunakan untuk memelihara batas-batas sosial. Melalui pilihan konsumsi yang distingtif, kelompok ini secara konstan memproduksi lambang-lambang yang menegaskan posisi mereka di puncak hierarki stratifikasi masyarakat.[244]

Mendasarkan pada teori klasik Thorstein Veblen, kelas atas pada awalnya memiliki kecenderungan kuat untuk melakukan konsumsi terpampang (*conspicuous consumption*). Praktik ini dilakukan dengan memamerkan barang-barang mewah, properti megah, serta atribut material lainnya secara mencolok guna mendemonstrasikan daya beli dan kekuatan finansial mereka. Bagi Veblen, tindakan pamer kemewahan ini merupakan mekanisme utama yang digunakan oleh *leisure class* untuk meraih kehormatan sosial dan menegaskan status agung mereka di mata kelas sosial lainnya.[245]

Namun, seiring dengan perkembangan modernitas dan semakin mudahnya akses kelas menengah terhadap tiruan simbol kemewahan, orientasi kemapanan sejati kini telah bergeser ke arah yang lebih subtil dan eksklusif. Kelas mapan kontemporer mulai meninggalkan pamer kekayaan yang artifisial dan beralih ke tren *inconspicuous consumption* atau yang kini populer sebagai *quiet luxury*.

---

[243] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 118–124.

[244] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, terj. Richard Nice (Cambridge: Harvard University Press, 1984), hlm. 53–56.

[245] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (New York: Macmillan, 1899), hlm. 68–80.

Mereka secara sadar menghindari logo-logo merek yang mencolok dan lebih memilih produk atau komoditas yang menekankan pada aspek kualitas keaslian, nilai historis, serta kelangkaan yang hanya bisa dipahami oleh sesama lingkaran elit mereka.[246]

Pergeseran ini juga mendefinisikan ulang cara mereka dalam memanfaatkan waktu luang (*conspicuous leisure*) sebagai penanda jarak sosial yang baru. Dibandingkan menonjolkan kepemilikan materiil yang vulgar, kelompok mapan ini lebih memilih menginvestasikan sumber daya mereka untuk aktivitas-aktivitas yang memerlukan kapital budaya tinggi, seperti terlibat aktif dalam yayasan filantropi, koleksi dan apresiasi seni tingkat tinggi, serta menjaga privasi hidup secara ketat. Pola hidup yang diskret namun bernilai tinggi inilah yang pada akhirnya menjadi benteng kultural paling efektif untuk mempertegas jarak sosial dan mengukuhkan status kemapanan mereka agar tetap tidak terjangkau oleh lapisan masyarakat di bawahnya.[247]

---

[246] Elizabeth Currid-Halkett, *The Sum of Small Things: A Theory of the Aspirational Class* (Princeton: Princeton University Press, 2017), hlm. 18–35.

[247] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*..., hlm. 35–42.

BAB III

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Gambaran Umum Lokasi Penelitian

1. Karakteristik Geografis, Sosiologis, dan Budaya Wilayah Kabupaten Agam Bagian Timur

Penelitian hukum empiris (sosiologi hukum) ini mengambil lokus pada sepuluh wilayah kecamatan yang secara administratif dan kultural membentuk klaster wilayah Kabupaten Agam Bagian Timur, Provinsi Sumatera Barat. Secara geografis, wilayah Agam Timur memiliki karakteristik topografi yang unik dan kontras dibandingkan dengan Agam Barat. Kawasan ini didominasi oleh dataran tinggi (*luak*), perbukitan, lembah, serta berada langsung di bawah bayang-bayang vulkanis Gunung Marapi dan Gunung Singgalang. Karakteristik spasial yang demikian secara sosiologis turut memengaruhi pembentukan corak kebudayaan lokal serta mengondisikan pola penyebaran institusi-institusi keagamaan di tengah masyarakat.[248]

Ketinggian wilayah yang berkisar antara 500 hingga 1.500 meter di atas permukaan laut ini tidak hanya memengaruhi iklim dan mata pencaharian utama penduduk sebagai petani sayur, pedagang, dan pengrajin, tetapi juga membentuk pola interaksi sosial dan hukum yang spesifik di tengah masyarakat. Karakteristik alamiah dataran tinggi ini mengondisikan terbentuknya klaster pemukiman yang terpusat, di mana mobilitas sosial masyarakatnya berjalan beriringan dengan keterikatan yang kuat terhadap tanah ulayat dan kepatuhan kolektif. Konsekuensinya, dinamika ekonomi yang berbasis agraris dan perdagangan lokal di wilayah ini menjadi fondasi bagi terbentuknya tatanan norma sosial yang mandiri dan berakar kuat.[249]

Dalam perspektif sosiologi hukum, kondisi geografis dan agraris ini merajut jaringan kekerabatan yang erat serta memelihara kepatuhan beragama yang kuat

---

[248] Badan Pusat Statistik Kabupaten Agam, *Kabupaten Agam Dalam Angka 2024* (Lubuk Basung: BPS Kabupaten Agam, 2024), hlm. 12-15.

[249] Mestika Zed, *Kepengarangan sosiologis Minangkabau: Ranah dan Struktur Sosial* (Padang: UNP Press, 2012), hlm. 89-92.

yang berbasis pada surau dan Kantor Urusan Agama (KUA). Fenomena tersebut menciptakan jalinan hukum adat Minangkabau yang harmonis dengan hukum Islam (*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*), yang secara langsung memengaruhi cara masyarakat Agam Timur menginternalisasi dan mengimplementasikan pranata hukum keluarga dalam kehidupan sehari-hari. Harmonisasi ini memosisikan nilai-nilai religius bukan sekadar sebagai dogmatika spiritual individual, melainkan menjelma sebagai instrumen hukum positif-empiris yang memandu keabsahan tindakan keperdataan di tingkat komunal.[250]

Secara kultural dan historis, Agam Timur merupakan bagian inti dari *Luhak Agam*, salah satu dari *Luhak Nan Tigo* yang menjadi fondasi awal kebudayaan Minangkabau.[251] Struktur masyarakat di sepuluh kecamatan lokus penelitian ini diikat oleh sistem komunal berbasis *Nagari*. Nagari di Agam Timur bukan sekadar unit administrasi pemerintahan terendah di bawah kecamatan, melainkan kesatuan hukum adat yang memiliki otonomi, batasan teritorial, harta kekayaan sendiri, dan peradilan adatnya sendiri melalui Lembaga Kerapatan Adat Nagari (KAN).[252]

Dalam perspektif hukum empiris, hal yang paling krusial dari karakteristik sosiologis Agam Timur adalah manifestasi konkret dari filosofi hidup masyarakatnya, yaitu:

Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK)

Filosofi ini menegaskan bahwa adat Minangkabau bersendikan kepada syariat Islam, dan syariat Islam bersendikan kepada Kitabullah (Al-Qur'an).[253] Keberadaan filosofi ini menciptakan integrasi yang kuat sekaligus tegangan normatif yang dinamis antara tiga sistem hukum di lokasi penelitian: Hukum Islam

---

[250] Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1984), hlm. 67-71.

[251] Tambo Minangkabau sebagaimana dianalisis dalam AA. Navis, *Alam Terkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau* (Jakarta: Grafiti Pers, 1984), hlm. 24-27.

[252] Yaswirman, *Hukum Keluarga Karakteristik dan Prospektifnya dalam Adat Minangkabau* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 112-115.

[253] Azyumardi Azra, *Islam di Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 183-186.

(Fikih), Hukum Adat Minangkabau (Matrilinial), dan Hukum Positif Negara (Yuridis).[254]

Konsekuensi dari integrasi ketiga sistem hukum tersebut tercermin nyata dalam praktik hukum keluarga, administrasi pernikahan, serta pengelolaan harta benda komunal seperti harta pusako dan tanah wakaf. Sebagai contoh, penguasaan harta pusako tinggi berada di tangan garis keturunan perempuan di bawah pengawasan mamak kepala waris, sedangkan hukum Islam dan hukum negara memiliki formulasi berbeda mengenai waris dan legalitas kepemilikan. Pertemuan ranah normatif ini memicu negosiasi hukum yang intens di tingkat akar rumput guna menghindari benturan sosiologis antar-sistem norma.[255]

Oleh karena itu, sepuluh KUA di wilayah Agam Timur tidak hanya berfungsi sebagai perpanjangan tangan birokrasi negara, melainkan juga sebagai "hakim perdamaian" yang menyelaraskan hukum nasional dengan adat lokal dan keyakinan agama setempat. Para pejabat KUA dituntut memiliki kepekaan kultural untuk menjembatani hak keperdataan nasional dengan batasan adat Minangkabau. Peran ganda ini menempatkan KUA sebagai aktor resolusi konflik (*legal actor*) yang aktif menjaga stabilitas dan harmoni sosial-keagamaan di wilayah Agam Timur.[256]

Pemilihan Agam Bagian Timur sebagai lokus penelitian juga didasarkan pada heterogenitas sosiologis kawasannya. Wilayah ini mengombinasikan karakteristik masyarakat agraris pedalaman (seperti di Malalak dan Palupuh), masyarakat agraris-religius berbasis pesantren (di Candung), masyarakat semi-urban dengan tingkat perdagangan yang tinggi (di Banuhampu, Ampek Angkek, dan Sungai Pua), serta masyarakat lingkar luar kota yang berbatasan langsung dengan pusat ekonomi Kota Bukittinggi (seperti Tilatang Kamang dan Baso). Pluralitas karakter sosiologis dalam satu payung kultural *Luhak Agam* ini

---

[254] Yaswirman, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospektifnya dalam Adat Minangkabau* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 140-144.

[255] Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1984), hlm. 115-119.

[256] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 192-195.

memberikan data yang kaya, valid, dan representatif bagi analisis hukum empiris dalam penelitian ini.

2. Kedudukan, Tugas Pokok, dan Fungsi Kantor Urusan Agama (KUA) dalam Sistem Hukum Positif

Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan merupakan instansi lini terdepan (ujung tombak) dari Kementerian Agama Republik Indonesia yang kedudukannya berada di tingkat kecamatan.[257] Sebagai lembaga pemerintah, seluruh aktivitas, kewenangan, dan validitas produk hukum yang dihasilkan oleh KUA di sepuluh kecamatan lokus penelitian ini tunduk pada aturan perundang-undangan yang berlaku. Secara khusus, kedudukan, tugas pokok, dan fungsi KUA diatur di bawah payung hukum Peraturan Menteri Agama (PMA) Republik Indonesia Nomor 34 Tahun 2016 tentang Organisasi dan Tata Kerja Kantor Urusan Agama Kecamatan.[258]

Berdasarkan Pasal 2 PMA Nomor 34 Tahun 2016, KUA Kecamatan memiliki tugas pokok melaksanakan pelayanan, pengawasan, pencatatan, dan pelaporan nikah dan rujuk, menyusun statistik layanan dan bimbingan masyarakat Islam, serta pengelolaan dokumentasi dan sistem informasi manajemen KUA Kecamatan.[259] Dalam menjalankan tugas pokok tersebut, KUA menyelenggarakan fungsi-fungsi strategis sebagai berikut:[260]

1. Pelaksanaan pelayanan, pengawasan, pencatatan, dan pelaporan nikah dan rujuk.
2. Penyusunan statistik, dokumentasi, dan pengelolaan sistem informasi manajemen KUA.
3. Pelaksanaan bimbingan kemasjidan, produk halal, dan pembinaan syariah.
4. Pelaksanaan bimbingan dan layanan zakat dan wakaf.
5. Pelaksanaan bimbingan manasik haji bagi jamaah haji reguler.

---

[257] Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2023 tentang Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Agama.

[258] Pasal 2 dan Pasal 3 Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 34 Tahun 2016

[259] Pasal 2 Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 34 Tahun 2016

[260] Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 42-45.

6. Pelaksanaan bimbingan keluarga sakinah dan kursus calon pengantin (Suscatin).
7. Pelaksanaan penyuluhan agama Islam dan kerukunan umat beragama.
8. Pelaksanaan ketatausahaan dan administrasi internal KUA.

Dalam konteks penelitian hukum empiris ini, fungsi-fungsi di atas tidak dilihat sekadar sebagai teks regulasi yang kaku, melainkan dianalisis bagaimana efektivitas kinerjanya ketika bersentuhan dengan realitas sosial masyarakat. Kantor Urusan Agama di tingkat kecamatan dipimpin oleh seorang Kepala KUA yang secara fungsional juga bertindak sebagai Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf (PPAIW) dan Penghulu. Peran ganda ini menempatkan Kepala KUA sebagai aktor hukum (*legal actor*) yang sangat sentral di tingkat lokal.[261]

Selain Kepala KUA, instrumen sumber daya manusia yang mendominasi jalannya fungsi hukum di KUA adalah Penghulu dan Penyuluh Agama Islam Fungsional (PAIF) serta Penyuluh Agama Islam Non-PNS (Honorer). Penghulu bertanggung jawab penuh atas aspek legalitas-syar'i dari peristiwa pernikahan, mulai dari proses pemeriksaan berkas (*verifikasi data*) calon pengantin, pengumuman kehendak nikah, hingga pelaksanaan akad nikah itu sendiri. Sementara itu, Penyuluh Agama Islam bergerak di hilir, menyentuh lapisan masyarakat terdalam melalui majelis taklim dan pembinaan keagamaan guna melakukan pencegahan pernikahan dini, sosialisasi pentingnya sertifikasi tanah wakaf, dan penguatan ketahanan keluarga untuk menekan angka perceraian.[262]

Secara digital, dalam beberapa tahun terakhir, operasionalisasi 10 KUA di Agam Timur ini telah diintegrasikan dengan Sistem Informasi Manajemen Nikah (SIMKAH) berbasis web. Digitalisasi ini memengaruhi cara kerja birokrasi KUA dan mengubah pola interaksi hukum masyarakat, di mana pendaftaran nikah dan validasi data kependudukan kini terkoneksi secara langsung dengan database Sistem Informasi Administrasi Kependudukan (SIAK) Kementerian Dalam Negeri. Penyelarasan sistem administrasi modern ini menjadi salah satu fokus pengamatan

---

[261] Pasal 6 Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 34 Tahun 2016

[262] Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara dan Reformasi Birokrasi Nomor 9 Tahun 2019

empiris dalam penelitian ini, khususnya terkait kesiapan infrastruktur dan adaptasi budaya hukum masyarakat lokal.[263]

3. Gambaran Mikro 10 KUA di Wilayah Kabupaten Agam Bagian Timur

Untuk memahami secara utuh dinamika hukum sosiologis di lokasi penelitian, berikut dijabarkan secara rinci profil, karakteristik wilayah, kondisi objektif kelembagaan, serta dinamika hukum empiris pada masing-masing dari sepuluh KUA yang menjadi lokus penelitian:

a. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Kamang Magek

KUA Kecamatan Kamang Magek secara administratif melayani masyarakat yang berada di wilayah Kecamatan Kamang Magek, sebuah kawasan pemekaran dari Kecamatan Tilatang Kamang. Wilayah hukum KUA ini mencakup tiga nagari besar, yaitu Nagari Kamang Mudiak, Nagari Kamang Hilia, dan Nagari Magek, yang secara geografis didominasi oleh perbukitan karst dan lahan pertanian yang subur. Mayoritas penduduknya memeluk agama Islam dengan tingkat homogenitas keagamaan yang sangat tinggi. Di samping itu, masyarakat Kamang Magek dikenal dalam catatan sejarah memiliki basis religiusitas dan semangat patriotisme yang kuat, yang salah satunya tercermin secara nyata dari peristiwa historis Perang Kamang.[264]

Gedung Kantor KUA Kamang Magek sendiri terletak di lokasi yang strategis sehingga dapat diakses dengan mudah oleh masyarakat dari ketiga nagari tersebut. Berdasarkan klasifikasi regulasi, KUA Kamang Magek masuk dalam kategori KUA Tipologi C, mengingat rata-rata jumlah peristiwa nikah setiap bulannya berada di bawah angka 50 peristiwa. Aparatur sumber daya manusia di instansi ini terdiri dari satu orang Kepala KUA yang merangkap sebagai Penghulu, satu orang staf administrasi PNS, serta dibantu oleh beberapa orang Penyuluh Agama Islam. Guna menunjang efisiensi pelayanan, fasilitas kantor ini telah dilengkapi dengan ruang balai nikah, ruang konsultasi bimbingan keluarga, serta

---

[263] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 713 Tahun 2018

[264] Mestika Zed, *Perang Kamang 1908: Perlawanan Rakyat Minangkabau Menentang Pemberlakuan Belasting* (Padang: UNP Press, 2008), hlm. 64-68.

perangkat komputer yang terhubung dengan jaringan internet untuk mendukung operasionalisasi aplikasi SIMKAH berbasis web.[265]

Berdasarkan data empiris yang dihimpun di lapangan, peristiwa hukum yang paling menonjol di KUA Kamang Magek adalah tingginya kesadaran hukum masyarakat dalam mengurus pencatatan pernikahan secara formal. Namun, kendala administratif sesekali muncul berupa ketidaksinkronan data identitas pada Kartu Tanda Penduduk (KTP) atau Kartu Keluarga (KK) lama dengan ijazah calon pengantin. Dalam praktiknya, situasi ini menuntut pihak KUA untuk melakukan koordinasi intensif dengan Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil guna melakukan validasi dan sinkronisasi data keperdataan sebelum proses pencatatan nikah dapat dilanjutkan.[266]

Di sisi lain, terkait dengan urusan penataan harta keagamaan, KUA Kamang Magek sangat aktif dalam melakukan inventarisasi dan sertifikasi tanah wakaf. Langkah akselerasi ini krusial karena banyak aset peribadatan seperti masjid dan mushala di wilayah ini yang berdiri di atas tanah kaum (*harta pusako tinggi*). Guna kelancaran penerbitan Akta Ikrar Wakaf (AIW), jajaran KUA mengedepankan pendekatan persuasif yang memadukan unsur keagamaan dan adat untuk menyatukan pemahaman antara mamak kepala waris, anggota kaum, dan pihak *nazhir* (pengelola wakaf).[267]

b. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Tilatang Kamang

KUA Kecamatan Tilatang Kamang mengemban wilayah hukum yang meliputi Kecamatan Tilatang Kamang, dengan pembagian wilayah administrasi yang terdiri atas tiga nagari utama, yaitu Nagari Koto Tangah, Nagari Kapau, dan Nagari Pekauman. Kawasan ini secara geografis merupakan daerah penyangga langsung (*hinterland*) bagi pusat pertumbuhan ekonomi Kota Bukittinggi. Karakteristik masyarakatnya merupakan perpaduan yang unik antara corak agraris dan semi-urban, di mana tingkat pendidikan masyarakat di wilayah ini relatif tinggi

---

[265] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 605 Tahun 2018

[266] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Akademika Presindo, 2011), hlm. 88-91.

[267] Yaswirman, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospektifnya dalam Adat Minangkabau* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 204-207.

dengan mobilitas penduduk yang dinamis. Sektor perekonomiannya pun tumbuh mapan berkat dominasi sektor pertanian, jasa, serta perdagangan kuliner khas seperti Nasi Kapau yang telah dikenal secara luas.[268]

Dari segi klasifikasi kelembagaan, KUA Tilatang Kamang masuk dalam kategori KUA Tipologi B karena intensitas pelayanan dan jumlah peristiwa nikahnya berkisar antara 50 hingga 100 peristiwa per bulan. Sarana prasarana yang dimiliki oleh KUA ini relatif representatif, ditunjang oleh gedung kantor permanen, ruang sidang nikah (balai nikah) yang memadai, serta sistem administrasi digital yang berjalan stabil. Komposisi sumber daya manusia di instansi ini juga tergolong lebih lengkap, terdiri atas Kepala KUA, dua orang Penghulu fungsional, dua staf administrasi, serta tim Penyuluh Agama Islam Fungsional (PAIF) yang aktif bergerak melakukan pembinaan di tingkat nagari.[269]

Fenomena hukum empiris yang ditemukan di lapangan menunjukkan dinamika yang kompleks terkait hukum keluarga Islam di wilayah ini. Keterbukaan informasi dan kedekatan geografis dengan area urban berbanding lurus dengan tingginya kesadaran hukum masyarakat mengenai prosedur pendaftaran nikah secara mandiri melalui aplikasi online. Namun, tantangan empiris yang kerap dihadapi oleh para penghulu adalah mencuatnya permohonan dispensasi kawin ke Pengadilan Agama yang dilatarbelakangi oleh kekhawatiran mendalam orang tua terhadap pergaulan bebas anak di era digital.[270]

Selain itu, dalam hal perwakafan, KUA Tilatang Kamang sering kali menghadapi persoalan administrasi peralihan status tanah dari hak milik keluarga menjadi tanah wakaf. Proses penandatanganan Akta Ikrar Wakaf (AIW) di lapangan kerap kali tertunda akibat keharusan menghadirkan seluruh anggota waris, yang meliputi *mamak kepala waris* hingga anggota kaum perempuan sesuai dengan ketentuan hukum adat Minangkabau. Realitas ini menunjukkan bahwa formalitas

---

[268] Erniwati, *Transformasi Sosio-Ekonomi Masyarakat Pinggiran Kota: Studi Kasus Kabupaten Agam dan Bukittinggi* (Padang: Sukabina Press, 2018), hlm. 42-46.

[269] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 605 Tahun 2018

[270] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 104-108.

hukum negara harus bernegosiasi secara sabar dengan rigidnya struktur komunal adat demi menjamin keabsahan kepemilikan tanah wakaf di kemudian hari.[271]

c. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Ampek Angkek

KUA Kecamatan Ampek Angkek memiliki wilayah kerja di Kecamatan Ampek Angkek yang berbatasan langsung dengan batas timur Kota Bukittinggi. Wilayah hukum ini meliputi tujuh nagari, yaitu Nagari Balai Gurah, Nagari Batu Taba, Nagari Biaro Gadang, Nagari Lambah, Nagari Panampuang, Nagari Pasia, dan Nagari Ampang Gadang. Kawasan Ampek Angkek dikenal luas sebagai salah satu pusat pertumbuhan ekonomi terpadat di wilayah Agam Timur. Sektor ekonominya tumbuh sangat produktif dengan ditopang oleh basis industri konveksi, kerajinan sulaman, serta jaringan perdagangan yang kuat.[272]

Tingginya aktivitas ekonomi ini berbanding lurus dengan mobilitas penduduknya yang luar biasa aktif, yang dicirikan oleh tradisi merantau yang sangat kental. Banyak warga asli Ampek Angkek yang sukses menetap di berbagai kota besar di Indonesia. Meskipun telah lama bermukim di perantauan, mereka tetap mempertahankan ikatan emosional, adat, sekaligus ikatan hukum keperdataan yang kuat dengan nagari asal mereka, terutama saat hendak melangsungkan urusan pernikahan formal.[273]

Mengingat kepadatan penduduk dan luasnya wilayah kerja tersebut, KUA Ampek Angkek dikategorikan ke dalam KUA Tipologi B. Sarana fisik kantor KUA ini sangat memadai, ditunjang oleh ruang pelayanan terpadu satu pintu (PTSP) mini untuk mempercepat pelayanan publik, aula nikah yang representatif, dan jaringan teknologi informasi yang andal demi kelancaran administrasi digital. Komposisi sumber daya manusia di KUA ini diisi oleh figur Kepala KUA yang berpengalaman, didukung oleh dua orang Penghulu fungsional, tiga staf

---

[271] Yaswirman, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospektifnya dalam Adat Minangkabau* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 210-213.

[272] Mochtar Naim, *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 145-148.

[273] Yaswirman, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospektifnya dalam Adat Minangkabau* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 155-159.

administrasi, serta jaringan Penyuluh Agama Islam yang tersebar secara merata di tujuh nagari binaan guna memaksimalkan fungsi bimbingan masyarakat.[274]

Realitas empiris di lapangan menunjukkan bahwa KUA Ampek Angkek merupakan salah satu instansi dengan volume pengurusan administrasi hukum perkawinan tertinggi di Agam Timur. Salah satu karakteristik unik di wilayah ini adalah tingginya angka permohonan surat rekomendasi nikah atau pindah nikah, baik bagi warga Ampek Angkek yang hendak melangsungkan pernikahan di perantauan, maupun sebaliknya. Tingginya angka mobilitas ini berimplikasi langsung pada beban kerja administratif dan pengawasan hukum yang harus dijalankan oleh para fungsional penghulu setempat.[275]

Isu hukum sosiologis yang kemudian kerap mengemuka adalah validasi status hukum calon pengantin yang telah lama merantau. Fenomena ini menuntut kecermatan ekstra dari penghulu dalam memverifikasi keabsahan surat keterangan status jejaka, gadis, duda, atau janda dari otoritas daerah asal demi mencegah terjadinya penyelundupan hukum atau praktik poligami liar. Sebagai langkah antisipatif, KUA Ampek Angkek menerapkan program Kursus Calon Pengantin (Suscatin) secara ketat sebagai instrumen hukum preventif untuk membekali calon pasangan dalam menghadapi tingginya tekanan sosial-ekonomi di lingkungan semi-urban.[276]

d. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Baso

KUA Kecamatan Baso membawahi wilayah hukum di gerbang timur Kabupaten Agam, yang berbatasan langsung dengan Kabupaten Lima Puluh Kota dan Kota Payakumbuh. Wilayah kerjanya meliputi enam nagari, yaitu Nagari Baso, Nagari Koto Tinggi, Nagari Padang Tarok, Nagari Salo, Nagari Simarasok, dan Nagari Tabek Panjang. Sebagai titik perlintasan transportasi inter-provinsi yang

---

[274] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 605 Tahun 2018

[275] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Akademika Presindo, 2011), hlm. 102-105.

[276] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 215-218.

strategis, sektor ekonomi utamanya bertumpu pada pertanian, peternakan, dan perdagangan lokal.[277]

Keberadaan beberapa institusi pendidikan tinggi dan lembaga kedinasan di wilayah ini turut memberi warna kosmopolitan pada komposisi demografi masyarakat, meski nilai keagamaan tradisional tetap terjaga kuat. Dari segi kelembagaan, KUA Baso beroperasi sebagai KUA Tipologi B dengan fasilitas pelayanan yang memadai. Operasional kantor didukung oleh Kepala KUA merangkap PPAIW, seorang Penghulu, staf administrasi, serta para penyuluh agama yang telah mengimplementasikan aplikasi SIMKAH secara penuh untuk transparansi biaya nikah sesuai regulasi PNBP.[278]

Secara empiris, posisi geografis Baso sebagai daerah perbatasan memicu dinamika hukum sosiologis berupa tingginya angka perkawinan campuran antar-daerah yang melibatkan benturan adat dan budaya birokrasi. Hal ini menuntut penghulu setempat memiliki kepekaan kultural yang luwes guna menjembatani perbedaan tata cara adat saat prosesi akad nikah berlangsung.[279]

Di sisi lain, urusan hukum perwakafan di KUA Baso sangat dinamis karena banyaknya aset tanah ulayat yang diserahkan untuk institusi pendidikan Islam dan pondok pesantren. Realitas tersebut menuntut akurasi dan kerapian penanganan dokumen sertifikasi guna mengantisipasi risiko sengketa kepemilikan di masa depan antara ahli waris pemberi wakaf (*wakif*) dengan pihak pengelola (*nazhir*).[280]

e. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Sungai Pua

KUA Kecamatan Sungai Pua melayani wilayah hukum Kecamatan Sungai Pua yang berada persis di lereng Gunung Singgalang. Wilayah kerjanya terdiri atas lima nagari, yaitu Nagari Batagak, Nagari Batu Palano, Nagari Padang Laweh, Nagari Sungai Pua, dan Nagari Sariak. Secara sosiologis, kawasan ini memiliki karakteristik masyarakat yang sangat spesifik dan terkenal di Sumatera Barat

---

[277] Erniwati, *Transformasi Sosio-Ekonomi Masyarakat Pinggiran Kota: Studi Kasus Kabupaten Agam dan Bukittinggi* (Padang: Sukabina Press, 2018), hlm. 78.

[278] Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 59 Tahun 2018

[279] Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1984), hlm. 92-95.

[280] Yaswirman, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospektifnya dalam Adat Minangkabau* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 215-218.

sebagai komunitas pengrajin besi (*galeh basi*), konveksi, serta pedagang kain yang ulet. Pola kehidupan masyarakat lereng gunung ini kental dengan nuansa kemandirian ekonomi dan religiusitas Islam yang fundamental, di mana surau-surau tua masih aktif menjadi pusat pendidikan karakter berbasis agama.[281]

Dilihat dari aspek kelembagaan, KUA Sungai Pua masuk ke dalam klasifikasi KUA Tipologi C. Meskipun demikian, kantor KUA menempati bangunan yang representatif di pusat kecamatan dengan sarana penunjang yang memadai untuk pelayanan harian. Struktur organisasi KUA dipimpin oleh seorang Kepala KUA, dibantu oleh satu orang Penghulu, staf administrasi yang merangkap operator SIMKAH, serta didukung penuh oleh barisan Penyuluh Agama Islam yang memiliki penetrasi sosial yang kuat di tiap majelis taklim di nagari-nagari setempat.[282]

Salah satu aspek hukum empiris yang menonjol di KUA Sungai Pua adalah kepatuhan hukum materiil keagamaan yang sangat tinggi dalam pelaksanaan akad nikah. Masyarakat setempat sangat memprioritaskan kesesuaian rukun dan syarat nikah menurut Mazhab Syafii yang ketat. Namun, tantangan sosiologis yang dihadapi KUA di sini adalah pola waktu pelaksanaan pernikahan yang sering kali bertumpuk pada bulan-bulan tertentu dalam kalender Islam, seperti bulan Syawal dan Dzulhijjah, atau saat musim libur mudik perantau, yang menyebabkan beban kerja penghulu melonjak drastis pada masa-masa tersebut.[283]

Di samping urusan kepenghuluan, KUA Sungai Pua juga responsif terhadap denyut ekonomi kreatif warganya. Dalam hal bimbingan masyarakat, jajaran KUA bersama Penyuluh Agama Islam aktif melakukan sosialisasi dan pendampingan sertifikasi halal bagi para pelaku UMKM konveksi dan makanan olahan lokal. Langkah hukum empiris di hilir ini dilakukan melalui kerja sama intensif dengan

---

[281] Mestika Zed, *Kepialangan, Politik, dan Perubahan Sosial: Kebangkitan Pasar Pengusaha Minangkabau* (Jakarta: LP3ES, 2003), hlm. 112-116.

[282] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 605 Tahun 2018

[283] Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I: Dilengkapi Perbandingan Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam* (Yogyakarta: ACAdeMIA + Tazzaffa, 2013), hlm. 75-78.

Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) guna memberikan kepastian hukum dan nilai tambah ekonomi bagi produk lokal masyarakat Sungai Pua.[284]

f. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Banuhampu

KUA Kecamatan Banuhampu bertanggung jawab atas wilayah hukum Kecamatan Banuhampu yang terletak strategis di jalur utama Lintas Sumatera antara Padang dan Bukittinggi. Wilayahnya mencakup tujuh nagari, yaitu Cingkariang, Kubang Putiah, Ladang Laweh, Padang Lua, Pua Gadih, Taluak IV Suku, dan Sungai Tanang. Keberadaan Pasar Padang Lua sebagai pasar grosir sayur terbesar di Sumatera Barat menjadikan kawasan ini bercorak semi-urban dengan kepadatan penduduk dan aktivitas ekonomi yang sangat tinggi.[285]

Berdasarkan volume layanannya, KUA Banuhampu masuk dalam kategori KUA Tipologi B. Sarana fisik kantor ini termasuk yang paling modern di Agam Timur, ditunjang oleh komputerisasi yang terintegrasi, ruang tunggu yang nyaman, dan balai nikah yang rapi. Operasional pelayanan diperkuat oleh Kepala KUA, dua Penghulu fungsional, dua staf administrasi, serta tim Penyuluh Agama Islam yang kompeten di bidang hukum keluarga.[286]

Dinamika hukum empiris di lapangan ditandai oleh tingginya angka pernikahan di luar kantor (di rumah atau masjid) dengan penyetoran biaya PNBP sebesar Rp600.000,- secara tertib. Penegakan aturan ini berjalan transparan tanpa pungutan liar, yang mencerminkan berjalannya fungsi pengawasan hukum internal birokrasi dengan baik.[287]

Sementara itu, masalah sosial-keagamaan yang menonjol adalah tingginya perselisihan rumah tangga akibat tekanan ekonomi dan ketidaksiapan psikologis pasangan muda di lingkungan perdagangan yang kompetitif. Menghadapi realitas tersebut, KUA Banuhampu mengoptimalkan peran BP4 (Badan Penasihatan

---

[284] Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal; Jo. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 2021

[285] Erniwati, *Transformasi Sosio-Ekonomi Masyarakat Pinggiran Kota: Studi Kasus Kabupaten Agam dan Bukittinggi* (Padang: Sukabina Press, 2018), hlm. 95.

[286] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 605 Tahun 2018

[287] Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 59 Tahun 2018

Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan) untuk melakukan mediasi guna menekan laju gugatan perceraian sebelum masuk ke Pengadilan Agama.[288]

g. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Ampek Koto

KUA Kecamatan Ampek Koto mengelola wilayah hukum Kecamatan Ampek Koto yang dianugerahi keindahan alam eksotis, seperti kawasan Ngarai Sianok dan Koto Gadang yang membentang di barat laut Bukittinggi. Wilayah administrasi KUA ini mencakup tujuh nagari, yaitu Balingka, Guguak Tabek Sarojo, Koto Gadang, Koto Panjang, Koto Tuo, Sianok Anam Suku, dan Sungai Landia. Secara sosiologis, masyarakat Ampek Koto khususnya Nagari Koto Gadang terkenal secara nasional sebagai rahim para intelektual, diplomat, dan tokoh bangsa, serta memiliki kesadaran adat yang aristokratis, teratur, dan menjunjung tinggi prestise serta legalitas hukum.[289]

Berdasarkan volume pelayanan publiknya, KUA Kecamatan Ampek Koto berada pada klasifikasi KUA Tipologi C dengan kondisi bangunan kantor yang terawat baik dan bernuansa arsitektur lokal. Aparatur di KUA ini terdiri atas Kepala KUA, satu orang Penghulu, staf administrasi, serta beberapa orang Penyuluh Agama Islam. Seluruh instrumen pelayanan, mulai dari pencatatan nikah, legalisasi buku nikah, hingga pendaftaran sertifikasi arah kiblat masjid, telah dilayani dengan standar operasional prosedur (SOP) berbasis digital menggunakan aplikasi penunjang yang terintegrasi.[290]

Dinamika hukum empiris yang paling menarik di KUA Ampek Koto adalah kaitan erat antara pelaksanaan hukum pernikahan dengan stratifikasi adat Minangkabau. Di beberapa nagari, proses verifikasi wali nikah dan persetujuan Niniak Mamak (pemimpin adat) dijalankan secara berlapis sebelum berkas didaftarkan ke KUA. Kesadaran hukum masyarakat yang tinggi membuat angka

---

[288] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 142-145.

[289] Azizah Etek, dkk., *Koto Gadang Masa Lalu: Sejarah, Adat, dan Tokoh Bangsa* (Jakarta: Horizon, 2007), hlm. 54-58.

[290] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 605 Tahun 2018

pernikahan siri atau tidak tercatat di wilayah ini hampir tidak ditemukan di lapangan.[291]

Namun, tantangan hukum yang kerap kali dihadapi oleh Kepala KUA selaku Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf (PPAIW) adalah penyelesaian ikrar wakaf untuk tanah-tanah kaum. Sebagian besar anggota kaum pemilik tanah tersebut berada di perantauan seperti Jakarta atau luar negeri, sehingga proses penandatanganan dokumen Akta Ikrar Wakaf (AIW) membutuhkan waktu korespondensi hukum yang cukup panjang demi menjamin keabsahan persetujuan seluruh ahli waris secara kolektif.[292]

h. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Malalak

KUA Kecamatan Malalak mengemban wilayah hukum di Kecamatan Malalak, daerah dengan geografis paling ekstrem dan rawan longsor di Agam Timur. Wilayahnya mencakup empat nagari, yaitu Malalak Barat, Malalak Selatan, Malalak Timur, dan Malalak Utara. Karakteristik masyarakatnya bercorak agraris tradisional pedalaman yang mengandalkan kebun kayu manis, kopi, dan sayuran, serta memiliki hubungan komunal yang patuh pada tokoh agama lokal.[293]

Ditinjau dari aspek kelembagaan, KUA Malalak tergolong dalam KUA Tipologi C dengan angka peristiwa nikah terkecil di Agam Timur. Infrastruktur kantor dihadapkan pada keterbatasan jaringan internet perbukitan yang sering menghambat aplikasi SIMKAH online, sehingga input data terpaksa dilakukan secara manual terlebih dahulu. Struktur SDM instansi ini juga sangat minimalis, di mana Kepala KUA harus merangkap seluruh tugas teknis kepenghuluan secara mandiri dengan dibantu staf dan penyuluh honorer.[294]

Realitas sosiologi-hukum di pelosok Malalak menampilkan tantangan geografis yang riil, di mana jarak antar-jorong yang jauh dan medan jalan yang ekstrem menuntut ketahanan fisik ekstra dari penghulu untuk hadir di lokasi akad.

---

[291] Yaswirman, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospektifnya dalam Adat Minangkabau* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 120-124.

[292] Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1984), hlm. 115-118.

[293] Erniwati, *Transformasi Sosio-Ekonomi Masyarakat Pinggiran Kota: Studi Kasus Kabupaten Agam dan Bukittinggi* (Padang: Sukabina Press, 2018), hlm. 110.

[294] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 605 Tahun 2018

Isu hukum empiris yang krusial di wilayah ini adalah masih adanya sisa pemikiran sebagian masyarakat yang menganggap pernikahan di bawah tangan (siri) sudah cukup, sepanjang sah secara agama.[295]

Kondisi tersebut belum sepenuhnya mempertimbangkan dampak hukum perlindungan hak perempuan dan anak di mata negara. Menghadapi realitas tersebut, jajaran KUA bersama Penyuluh Agama Islam secara konsisten melakukan edukasi hukum keliling (*mobile legal education*) dari surau ke surau guna mengikis paradigma lama dan menanamkan pentingnya legalitas hukum perkawinan demi kemaslahatan keluarga.[296]

i. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Palupuh

KUA Kecamatan Palupuh melayani wilayah hukum Kecamatan Palupuh, sebuah kawasan yang menempati area geografis terluas di bagian utara Agam Timur yang berbatasan langsung dengan Kabupaten Pasaman. Wilayah hukum KUA ini mencakup empat nagari yang memiliki wilayah sangat luas dan berlembah-lembah, yaitu Nagari Koto Rantang, Nagari Nan Tujuah, Nagari Pagadih, dan Nagari Pasia Laweh. Mayoritas penduduk Palupuh bermatapencaharian sebagai petani karet, kopi, dan kelapa sawit skala kecil. Sosiologi masyarakatnya dicirikan oleh karakter masyarakat adat pegunungan yang teguh menjaga tradisi leluhur, dengan pola pemukiman yang menyebar (*dispersed*) dalam kelompok jorong yang dipisahkan oleh hutan dan perbukitan.[297]

Berdasarkan volume layanannya, KUA Kecamatan Palupuh diklasifikasikan sebagai KUA Tipologi C. Kantor KUA ini terletak di pinggir jalan lintas Bukittinggi–Lubuk Sikaping dengan sarana fisik bangunan yang dinilai cukup memadai untuk ukuran daerah pedalaman. Namun, KUA Palupuh kerap menghadapi kendala teknis berupa pemadaman listrik berkala dan *blank spot* sinyal komunikasi di beberapa nagari pelosok seperti Nagari Pagadih. Personel

---

[295] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 82-85.

[296] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Akademika Presindo, 2011), hlm. 134-137.

[297] Erniwati, *Transformasi Sosio-Ekonomi Masyarakat Pinggiran Kota: Studi Kasus Kabupaten Agam dan Bukittinggi* (Padang: Sukabina Press, 2018), hlm. 122.

operasional kantor ini terdiri atas satu orang Kepala KUA, satu staf PNS, serta didukung oleh barisan Penyuluh Agama Islam Non-PNS yang tangguh menembus batas-batas geografis wilayah kerjanya.[298]

Dalam perspektif hukum empiris, luasnya wilayah geografis Palupuh memicu implikasi hukum pada keterlambatan pelaporan administrasi kehendak nikah oleh masyarakat. Pengurusan dokumen sering kali melewati batas minimal 10 hari kerja sebelum pernikahan dilaksanakan sebagaimana diatur dalam hukum positif perkawinan. Menghadapi realitas sosial ini, Kepala KUA Palupuh kerap kali harus memberikan dispensasi waktu kehendak nikah dengan alasan kedaruratan geografis setelah melakukan koordinasi normatif dengan pihak otoritas kecamatan.[299]

Selain itu, fenomena pernikahan di bawah umur akibat putus sekolah di daerah pelosok menjadi isu hukum sosiologis yang mendapatkan atensi serius dari KUA Palupuh. Menghadapi kondisi tersebut, jajaran KUA mengedepankan fungsi penolakan pencatatan nikah jika calon pengantin belum memenuhi syarat batas usia menurut undang-undang perkawinan terbaru. Langkah tegas ini diambil guna mendorong masyarakat mengurus permohonan dispensasi kawin secara resmi melalui koridor hukum di Pengadilan Agama demi menjamin aspek perlindungan hukum keluarga.[300]

j. Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Candung

KUA Kecamatan Candung membawahi wilayah hukum di kaki sebelah timur Gunung Marapi yang mencakup tiga nagari, yaitu Candung Koto Laweh, Lasi, dan Bukik Batabuah. Karakteristik sosiologis yang paling menonjol di Candung adalah statusnya sebagai "Kota Santri" yang legendaris, seperti keberadaan Pondok Pesantren MTI Canduang yang didirikan oleh Syekh Sulaiman

---

[298] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 605 Tahun 2018

[299] Peraturan Menteri Agama Nomor 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Pernikahan, Pasal 3.

[300] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 98-101.

Ar-Rasuli. Kultur masyarakatnya sangat patuh pada fatwa ulama kharismatik dalam kerangka kepemimpinan adat *Tigo Tungku Sajarangan*.[301]

Berdasarkan volume layanannya, KUA Candung berstatus sebagai KUA Tipologi C dengan fasilitas digital yang memadai untuk menjalankan aplikasi SIMKAH. Operasional kantor dipimpin oleh Kepala KUA berlatar belakang keagamaan kuat, dibantu seorang Penghulu fungsional, staf administrasi, serta jaringan alumni pesantren setempat yang mengabdi sebagai Penyuluh Agama Islam. Kehadiran para alumni ini membuat pesan-pesan hukum formal KUA menjadi lebih mudah diterima oleh masyarakat lokal.[302]

Realitas empiris di KUA Candung menunjukkan harmonisasi yang kokoh antara fikih, hukum adat, dan hukum negara. Berkat dominasi kultur pesantren, kesadaran masyarakat untuk mencatatkan perkawinan sangat tinggi karena para ulama setempat aktif mengampanyekan bahwa menaati aturan pemerintah (*ulil amri*) terkait administrasi nikah merupakan bagian dari perwujudan kemaslahatan syariah (*maslahah mursalah*).[303]

Persoalan hukum yang dominan di wilayah ini justru bergeser pada tata kelola dan legalitas aset keagamaan, seperti pengurusan Ikrar Wakaf untuk perluasan kompleks pesantren serta akurasi arah kiblat pada mushala-mushala kaum kuno. Di Candung, rumah ibadah dan lembaga pendidikan tradisional sering kali berdiri di atas tanah ulayat atau harta pusako tinggi yang kepemilikannya bersifat komunal, sehingga rawan memicu sengketa keluarga di kemudian hari jika tidak dipayungi oleh kepastian hukum administrasi negara.[304]

Di samping itu, akselerasi sertifikasi produk halal bagi industri rumah tangga, seperti sentra pengolahan gula tebu tradisional (*saka*) di Nagari Lasi, kini juga menjadi fokus utama dalam rangka merespons regulasi wajib halal dari

---

[301] Alaiddin Koto, *Pemikiran Ushul Fikih Syekh Sulaiman Rasuli* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 67.

[302] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 605 Tahun 2018

[303] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 43-45.

[304] Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf; Jo. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal.

pemerintah pusat. Kondisi ini menuntut KUA untuk tidak lagi sekadar menjadi pencatat peristiwa nikah yang pasif, melainkan harus turun langsung sebagai dinamisator ekonomi syariah di tingkat akar rumput.[305]

Menghadapi kompleksitas tersebut, Kepala KUA Candung secara empiris berfungsi efektif sebagai mediator yang andal. Ia mampu memadukan pendekatan formal yuridikal yang kaku dengan pendekatan persuasif berbasis fatwa keagamaan serta kearifan lokal, sehingga program-program sadar hukum negara dapat diterima dengan baik tanpa mencederai tatanan adat yang telah lama mengakar.[306]

B. Praktik Mahar Bacaan Al-Qur'an

1. Ragam Variasi Dokumen dan Instrumen Mahar Non-Kebendaan

Berdasarkan hasil penelitian lapangan (*field research*) yang dilakukan melalui teknik penelusuran dokumen otentik dan dokumentasi arsip pada Kantor Urusan Agama (KUA) di wilayah hukum Agam Timur, peneliti berhasil menghimpun sejumlah preseden empiris mengenai pendaftaran perkawinan yang menggunakan instrumen mahar non-kebendaan (*ghairu maddiyah*), yaitu berupa bacaan atau hafalan surah-surah tertentu di dalam Al-Qur'an. Data ini merefleksikan bahwa praktik keagamaan tersebut bukan lagi sekadar wacana teologis di dalam kitab-kitab fikih klasik murni, melainkan telah bertransformasi menjadi sebuah fakta hukum keperdataan yang diakui secara resmi oleh negara melalui sistem administrasi pencatatan sipil di bawah Kementerian Agama Republik Indonesia.[307]

Secara umum, dari data yang berhasil dieksplorasi di dua wilayah kecamatan sampel, yaitu KUA Kecamatan Ampek Angkek dan KUA Kecamatan Kamang Magek, ditemukan 5 (lima) berkas Akta Nikah yang secara eksplisit mencatatkan ragam variasi ayat dan surah Al-Qur'an sebagai maskawin. Penemuan dokumen-dokumen otentik ini mempertegas adanya penerimaan administratif dari

---

[305] Yulia, *Hukum Adat Minangkabau dalam Dinamika Hukum Nasional*, (Padang: Utama Press, 2021), hlm. 84.

[306] Jhonny Ibrahim, *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*, (Surabaya: Badan Penerbit Pengadilan, 2022), hlm. 143.

[307] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Akademika Presindo, 2011), hlm. 112-115.

Pejabat Pencatat Nikah (PPN) terhadap kehendak para calon pengantin yang ingin menempatkan kemandirian spiritual dan kapasitas hafalan kitab suci sebagai nilai tawar (*sighat*) mahar dalam akad pernikahan mereka, sepanjang hal tersebut didasarkan pada kerelaan (*antaradin*) dari pihak calon mempelai wanita.[308]

Kasus pertama yang menjadi temuan signifikan dalam penelitian ini berada di wilayah hukum KUA Kecamatan Ampek Angkek, yang secara administratif tertuang di dalam Akta Nikah Nomor 0280/003/XII/2020 atas nama pasangan Kevin Yuswara dan Fatma Izaturrahmi. Di dalam dokumen perdata tersebut, instrumen mahar yang diserahkan oleh mempelai pria dan diterima oleh mempelai wanita adalah berupa hafalan surah Al-Mulk secara utuh dan sempurna, yang mencakup dari ayat 1 sampai dengan ayat 30. Pencatatan ini dilakukan pada penghujung tahun 2020 oleh Kepala KUA atau Penghulu fungsional yang bertindak selaku Pejabat Pencatat Nikah.[309]

Penulisan batasan ayat secara detail ("ayat 1-30") dalam akta nikah ini menunjukkan adanya pemenuhan asas kejelasan (*bayan*) dalam muamalah perkawinan, sehingga kadar atau volume dari mahar yang diserahkan memiliki kepastian hukum yang konkret dan tidak bersifat samar (*gharar*). Berdasarkan buku registrasi pendaftaran pada instansi tersebut, dokumen perkawinan ini diselesaikan secara tertib dalam rentang masa pelayanan reguler di tingkat kecamatan, serta menjadi salah satu rujukan utama mengenai legalitas hafalan surah perlindungan (*al-Munjiyah*) tersebut sebagai hak milik keperdataan istri pasca-akad.[310]

Masih di lingkungan lembaga birokrasi yang sama, yaitu KUA Kecamatan Ampek Angkek, peneliti menemukan preseden kedua yang tidak kalah menarik untuk dianalisis dari sudut pandang hukum formil. Preseden tersebut termaktub di dalam Akta Nikah Nomor 0178/026/VIII/2020 atas nama pasangan Rio Firdaus dan Mira Elfi Susanti. Berbeda dengan kasus pertama yang menyerahkan surah secara

---

[308] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid IX (Damaskus: Dar al-Fikr, 2007), hlm. 65-68.

[309] Dokumentasi KUA Kecamatan Ampek Angkek, *Buku Pendaftaran Model NB Nomor 150/25/X/2020 sampai dengan Nomor 320/012/XII/2020*, Lembaran Akta Nikah Nomor 0280/003/XII/2020.

[310] Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 89-92.

utuh, instrumen maskawin yang diajukan dalam perkawinan ini berbentuk hafalan surah Ar-Rahman yang bersifat parsial atau sebagian, yaitu dibatasi hanya dari ayat 1 sampai dengan ayat 28 saja.[311]

Pencatatan mahar hafalan secara parsial ini mengindikasikan bahwa dalam praktik hukum empiris di KUA Ampek Angkek, batasan kuantitas ayat ditentukan berdasarkan kesepakatan riil dan batas kemampuan hafalan yang dimiliki oleh calon mempelai pria sebelum waktu pelaksanaan akad nikah dilaksanakan. Pembatasan hingga ayat 28 ini, secara administratif tetap dinilai sah dan memenuhi syarat kelayakan mahar oleh pihak KUA, karena telah memiliki batasan permulaan (*ibtidaiyah*) dan batasan akhir (*tanahiyyah*) yang jelas dalam redaksi akta, sehingga menghindarkan para pihak dari potensi perselisihan (*niza'*) di kemudian hari mengenai pemenuhan janji mahar tersebut.[312]

Beralih ke wilayah hukum KUA Kecamatan Kamang Magek, peneliti menemukan karakteristik pencatatan administrasi yang memiliki corak berbeda terkait penggunaan Al-Qur'an sebagai mahar. Dokumen pertama yang ditemukan di KUA ini adalah Akta Nikah Nomor 0019/003/II/2019 atas nama pasangan Syahriya Hafizh Albar dan Nurhidayati. Dalam dokumen otentik yang diterbitkan pada awal tahun 2019 ini, instrumen maskawin tertulis berupa "hafalan surah Ar-Rahman" secara global tanpa disertai rincian atau batasan angka ayat tertentu secara spesifik seperti yang ditemukan pada kasus di kecamatan tetangga.[313]

Model pencatatan secara global atau mutlak ini mengandung konsekuensi hukum sosiologis yang khas di lapangan. Ketiadaan pencantuman nomor ayat mengasumsikan bahwa kewajiban hukum yang harus dipenuhi oleh mempelai pria adalah menghafalkan keseluruhan isi surah Ar-Rahman yang berjumlah 78 ayat tersebut secara sempurna di hadapan saksi dan penghulu. Praktik pengawasan

---

[311] Dokumentasi KUA Kecamatan Ampek Angkek, *Buku Pendaftaran Model NB Nomor 150/13/V/2020 sampai dengan Nomor 178/009/VII/2020*, Lembaran Akta Nikah Nomor 0178/026/VIII/2020.

[312] Muhammad bin Idris asy-Syafii, *Al-Umm*, Jilid V (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1393 H), hlm. 142.

[313] Dokumentasi KUA Kecamatan Kamang Magek, *Buku Pendaftaran Model NB Nomor 01/01/I/2019 sampai dengan Nomor 026/10/II/2019*, Lembaran Akta Nikah Nomor 0019/003/II/2019.

administrasi pada KUA Kamang Magek dalam kasus ini memperlihatkan keluwesan birokrasi, di mana penulisan nama surah secara utuh dianggap sudah mewakili identifikasi objek mahar yang sah secara makruf, sepanjang kedua belah pihak telah saling memahami konsekuensi volume hafalan tersebut.[314]

Temuan paling unik dan membutuhkan analisis teoretis-yuridis yang mendalam dalam Bab III ini adalah dokumen yang tersimpan di KUA Kecamatan Kamang Magek berupa Akta Nikah Nomor 0163/027/X/2016 atas nama pasangan Arif Rahmadani dan Deasy Yosepha. Karakteristik pembeda yang sangat fundamental dalam akta nikah ini adalah wujud eksistensi maharnya yang bukan berupa "hafalan" (*hifdzan*), melainkan tindakan "membaca" (*qira'atan*) surah Al-Baqarah ayat 284 sampai dengan ayat 286 secara langsung pada saat khutbah dan prosesi akad nikah berlangsung di hadapan wali dan para saksi.[315]

Secara metodologis, kasus ini bergeser dari kategori mahar berupa benda berharga atau kapasitas memori intelektual (hafalan) menjadi mahar yang berbasis pada jasa atau pemanfaatan keahlian (*al-ijarah/al-manfaah*). Tindakan membaca tiga ayat terakhir dari surah Al-Baqarah yang sarat akan makna teologis dan kepasrahan hukum kepada Allah SWT tersebut dinilai oleh PPN KUA Kamang Magek sebagai bentuk kemanfaatan spiritual yang bernilai ekonomis non-materiil bagi mempelai wanita, sehingga legalitas administrasinya disetujui untuk dicatatkan dalam akta nikah resmi guna memenuhi syarat keabsahan perkawinan menurut hukum negara.[316]

Dokumen kelima yang melengkapi rangkaian data empiris dalam penelitian ini adalah Akta Nikah Nomor 0122/020/IX/2017 atas nama pasangan Ilham dan Yuhafiza Hayati yang terdaftar di KUA Kecamatan Kamang Magek pada medio September tahun 2017. Di dalam lembaran dokumen negara tersebut, tercantum kembali penggunaan hafalan surah Ar-Rahman sebagai instrumen maskawin

---

[314] Peraturan Menteri Agama Nomor 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Pernikahan, Pasal 11.

[315] Dokumentasi KUA Kecamatan Kamang Magek, *Buku Pendaftaran Model NB Nomor 125/13/IX/2016 sampai dengan Nomor 160/009/XI/2016*, Lembaran Akta Nikah Nomor 0163/027/X/2016.

[316] Sayyid Sabiq, *Fiqh us-Sunnah*, Jilid II (Kairo: Dar al-Fath lil-I'lam al-Arabi, 2000), hlm. 187-190.

tunggal dalam pernikahan mereka. Pola penulisan nama surah dalam akta ini memiliki kesamaan dengan kasus ketiga, yaitu dituliskan secara umum tanpa adanya klusterisasi nomor ayat yang ketat.[317]

2. Tren Sosiologis-Keagamaan, Beban Kerja Penghulu, dan Akuntabilitas Administrasi Model NB

Berulangnya penggunaan surah Ar-Rahman dalam beberapa akta nikah di lokasi penelitian yang berbeda (baik di Ampek Angkek maupun di Kamang Magek) mengindikasikan adanya sebuah tren sosiologis-keagamaan yang kuat di tengah masyarakat Agam Timur. Pemilihan surah Ar-Rahman yang secara literal bermakna "Yang Maha Pemurah" sering kali dipilih karena didasari oleh motif filosofis keagamaan untuk menghadirkan keberkahan dan nilai-nilai kasih sayang dalam fondasi awal rumah tangga mereka, yang kemudian diakomodasi dan diformalisasikan secara rapi oleh sistem komputerisasi dan pengarsipan manual pihak KUA.[318]

Penemuan lima dokumen akta nikah di atas membawa implikasi langsung terhadap beban kerja normatif dan fungsi pengawasan yang melekat pada jabatan fungsional penghulu di KUA Ampek Angkek dan KUA Kamang Magek. Secara empiris di lapangan, sebelum berkas perkawinan disetujui dan dicatat dalam Buku Pendaftaran Model NB, penghulu memiliki kewajiban hukum untuk melakukan proses pemeriksaan berkas (*verifikasi*) dan uji kompetensi pra-nikah secara lisan terhadap calon mempelai pria untuk memastikan bahwa hafalan atau bacaan Al-Qur'an yang dijanjikan benar-benar telah dikuasai secara fasih sesuai kaidah tajwid.[319]

Tantangan birokrasi sosiologis yang muncul di lapangan adalah ketika terdapat keraguan mengenai kualitas kelancaran hafalan calon mempelai pria saat menjelang hari pelaksanaan akad nikah. Dalam situasi empiris seperti ini, penghulu

---

[317] Dokumentasi KUA Kecamatan Kamang Magek, *Buku Pendaftaran Model NB Nomor 103/30/IX/2017 sampai dengan Nomor 132/01/IX/2017*, Lembaran Akta Nikah Nomor 0122/020/IX/2017.

[318] Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Sejarah Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1987), hlm. 104-107.

[319] Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara dan Reformasi Birokrasi Nomor 9 Tahun 2019

di wilayah Agam Timur dituntut untuk bertindak bijaksana namun tetap tegas berdasarkan koridor regulasi. Penghulu akan memberikan pembinaan intensif atau meminta calon mempelai pria melakukan pengulangan setoran hafalan (*tasmi'*) di ruang KUA, demi menjaga marwah institusi pencatat serta menjamin bahwa hak mahar yang akan diterima oleh mempelai wanita tidak bersifat fiktif melainkan benar-benar terealisasi secara nyata.[320]

Dari sisi tertib administrasi pencatatan sipil, keseluruhan data akta nikah yang dihimpun dalam penelitian ini bersumber dari Buku Pendaftaran Model NB yang merupakan dokumen register induk pada tiap-tiap Kantor Urusan Agama Kecamatan. Keberadaan arsip Model NB yang memuat rentang pendaftaran dari tahun 2016 hingga tahun 2020 ini membuktikan bahwa sistem pencatatan perkawinan di KUA Ampek Angkek dan KUA Kamang Magek telah berjalan dengan asas akuntabilitas yang tinggi, di mana setiap transformasi bentuk mahar non-konvensional terdokumentasi dengan valid dan kronologis.[321]

Akurasi pencatatan kode nomor, lembaran jilid arsip, serta penentuan batas waktu pendaftaran dalam Buku Model NB tersebut sangat krusial bagi kepastian hukum keperdataan Islam di Indonesia. Jika di kemudian hari terjadi sengketa perkawinan atau gugatan pembatalan nikah di Pengadilan Agama, maka Lembaran Akta Nikah yang didasarkan pada register Model NB ini akan menjadi alat bukti tertulis yang paling otentik (*autentic deed*) bagi hakim untuk menentukan apakah kewajiban penyerahan mahar berupa bacaan atau hafalan Al-Qur'an tersebut telah ditunaikan sepenuhnya atau justru terjadi cidera janji (*wanprestasi*).[322]

3. Konklusi Penelitian, Karakteristik Hukum Akomodatif, dan Sinergi Kesadaran Hukum Masyarakat

Sebagai konklusi dari pemaparan data hasil penelitian Bab III ini, variasi penulisan dan bentuk eksekusi mahar Al-Qur'an pada KUA Kecamatan Ampek Angkek dan KUA Kecamatan Kamang Magek menunjukkan bahwa hukum positif

---

[320] Ahmad Kamil dan Fauzan, *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 156-159.

[321] Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 473 Tahun 2020

[322] Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia* (Yogyakarta: Liberty, 2006), hlm. 143-147.

perkawinan di Indonesia, khususnya yang diterapkan di lingkungan Kantor Urusan Agama se-Agam Timur, memiliki watak yang akomodatif terhadap dinamika hukum sosiologis masyarakat. Transformasi dari hafalan surah Al-Mulk ayat 1-30, hafalan parsial Ar-Rahman ayat 1-28, hafalan global Ar-Rahman, hingga tindakan membaca surah Al-Baqarah ayat 284-286, seluruhnya mendapatkan legalitas hukum yang setara di mata negara.[323]

Eksistensi data empiris ini sekaligus membuktikan bahwa masyarakat di wilayah penelitian memiliki tingkat kesadaran hukum dan religiusitas yang berjalan seiring. Mereka tidak memilih jalur pernikahan di bawah tangan (siri) untuk menerapkan idealisme mahar teologis tersebut, melainkan tetap tunduk pada prosedur formal administrasi pencatatan perkawinan negara. Sinergi antara kepatuhan hukum materiil syariat dengan ketertiban hukum formil birokrasi KUA inilah yang menjadi karakteristik utama dari tata laksana hukum keluarga Islam di kawasan Agam Timur.[324]

C. Analisis Hukum Islam Terhadap Mahar Bacaan Al-Qur'an

1. Perdebatan Mazhab Mengenai Keabsahan Mahar Al-Qur'an

Dalam perspektif fikih munakahat, diskursus mengenai keabsahan bacaan Al-Qur'an sebagai objek mahar berakar kuat pada konseptualisasi *mahar al-manfa'ah* (mahar berbasis jasa atau kemanfaatan non-benda). Secara substansial, konsepsi ini meletakkan kemanfaatan suatu tindakan atau keahlian tertentu sebagai substitusi dari harta benda materiil (*mal*) yang jamak digunakan dalam transaksi perkawinan. Kehadiran ruang ijtihad ini memberikan landasan teologis bahwa mahar tidak selamanya harus mewujud dalam dimensi fisik-materiil, melainkan dapat bertumpu pada nilai-nilai edukasi dan spiritualitas yang ditransfer oleh calon suami kepada calon istrinya di meja akad.[325]

---

[323] Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 201-205.

[324] Soerjono Soekanto, *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum* (Jakarta: Rajawali Pers, 1982), hlm. 76-79.

[325] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Jilid XVI (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 279.

Akomodasi hukum terhadap model penyerahan ini didukung secara teologis oleh mayoritas ulama dari mazhab Syafi'I yang notabene menjadi kiblat komparatif hukum Islam bagi masyarakat Minangkabau—serta mazhab Hanbali. Para yuris Islam dari kedua mazhab tersebut membolehkan penggunaan kemanfaatan Al-Qur'an sebagai mas kawin secara mutlak dengan bersandar pada fondasi *hujjah* yang sahih. Dasar hukum tersebut merujuk pada hadis riwayat Al-Bukhari dan Muslim mengenai peristiwa pernikahan seorang sahabat nabi yang dinikahkan oleh Rasulullah SAW dengan mas kawin berupa hafalan Al-Qur'an yang dimilikinya, melalui redaksi teks yang sangat monumental, yakni *"zawwajtuka-ha bima ma'aka minal Qur'an"* (Aku nikahkan engkau dengannya dengan mahar apa yang ada padamu dari Al-Qur'an).[326] Sebagaimana sabda Nabi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَتْهُ اِمْرَأَةٌ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ، إِنِّي قَدْ وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ... (إلى أن قال الرجل): مَا عِنْدِي شَيْءٌ. قَالَ: «اذْهَبْ فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ». فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ: لاَ وَاللّٰهِ مَا وَجَدْتُ شَيْئًا وَلاَ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ، وَلَكِنْ هَذَا إِزَارِي وَلَهَا نِصْفُهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا تَصْنَعُ بِإِزَارِكَ؟ إِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ، وَإِنْ لَبِسَتْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ مِنْهُ شَيْءٌ». فَجَلَسَ الرَّجُلُ حَتَّى إِذَا طَالَ مَجْلِسُهُ قَامَ، فَرَآهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُوَلِّيًا، فَأَمَرَ بِهِ فَدُعِيَ، فَلَمَّا جَاءَ قَالَ: «مَاذَا مَعَكَ مِنَ القُرْآنِ؟» قَالَ: مَعِي سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا، عَدَّدَهَا. فَقَالَ: «تَقْرَؤُهُنَّ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِكَ؟» قَالَ: نَعَمْ. قَالَ» :**اذْهَبْ فَقَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ القُرْآنِ.**«

Artinya: Telah menceritakan kepada kami 'Abdullah bin Maslamah, telah menceritakan kepada kami Malik, dari Ibnu Shihab, dari Sahl bin Sa'id: Bahwa Nabi *shallallahu 'alaihi wasallam* didatangi oleh seorang wanita lalu wanita itu berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku telah menyerahkan diriku (untuk dinikahi)

[326] Sahih al-Bukhari, *Kitab an-Nikah*, Bab al-Tazwij 'ala al-Qur'an wa Ghoirihi, Hadis Nomor 5121.

kepadamu..." *(hingga seorang laki-laki berkata [ingin menikahi wanita itu jika Rasulullah tidak menghendakinya]):* "Aku tidak memiliki apa pun (untuk dijadikan mahar)."

Rasulullah bersabda, "Pergilah dan carilah, walaupun hanya seutir cincin dari besi."

Laki-laki itu pun pergi kemudian kembali lagi lalu berkata, "Demi Allah, aku tidak menemukan sesuatu pun, tidak juga cincin dari besi. Yang aku miliki hanyalah sarungku ini, dan dia (calon istri) boleh mendapatkan setengahnya."

Secara epistemologis, konstruksi hukum Islam memisahkan secara tegas antara zat Al-Qur'an dengan aktivitas penunaiannya di lapangan. Ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri pada hakikatnya bersifat transendental dan tidak memiliki nilai nominal komersial (*mal mutaqawwim*) yang dapat diperjualbelikan secara bebas di pasar materiil. Namun demikian, aktivitas mengajarkan (*ta'lim*) atau melantunkannya secara fasih (*qira'ah*) dinilai sebagai sebuah wujud pengorbanan jasa dan curahan keahlian imaterial yang sah serta memiliki nilai kemanfaatan hukum (*manfa'ah syar'iyyah*) di dalam akad nikah, sehingga dapat diposisikan sebagai pengganti harta bagi pemenuhan hak-hak keperdataan wanita.[327]

Transformasi nilai inilah yang membentuk watak hukum mahar menjadi sangat fleksibel dalam fikih Islam, di mana Al-Qur'an secara eksplisit mengonfirmasi bahwa mahar boleh diberikan dalam bentuk harta yang melimpah (*qinthar*). Hal ini menunjukkan bahwa Islam memprioritaskan mahar yang bernilai ekonomi tinggi guna menjamin kesejahteraan dan masa depan wanita setelah berumah tangga.[328] Asas kemanfaatan material tersebut menjadi pedoman umum bagi mayoritas masyarakat Muslim dalam menentukan objek maskawin, seperti perhiasan emas, uang tunai, kepemilikan tanah, atau aset produktif lainnya.[329]

---

[327] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid IX (Damaskus: Dar al-Fikr, 2011), hlm. 6572.

[328] Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Kairo: Al-Ahram, 1992), hlm. 342.

[329] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 6561-6562.

Namun, di sisi lain, Islam juga membuka ruang luas bagi penyerahan mahar non-bendawi (*ghairu maddiyah*) demi menegakkan prinsip kemudahan agar aspek finansial tidak menjadi penghalang pernikahan. Ketika kemampuan material berada pada titik minimal, syariat tidak memaksakan seseorang untuk berutang, melainkan mengalihkan objek mahar pada nilai kemanfaatan spiritual, intelektual, maupun jasa yang melekat pada diri calon mempelai pria, termasuk legalitas bacaan atau hafalan Al-Qur'an sebagai maskawin yang sah.[330]

Pergeseran objek mahar dari nilai material murni menuju nilai spiritual melahirkan dinamika hukum yang menarik. Di satu sisi, Al-Qur'an adalah kitab suci yang sakral dan tidak bernilai ekonomi secara komersial; namun di sisi lain, kemampuan membaca, menghafal, dan mengajarkannya merupakan kapasitas intelektual serta jasa nyata (*manfa'ah*) yang dapat dikonversikan menjadi nilai harta dalam teori muamalah. Pertemuan antara nilai sakralitas dan utilitas praktis inilah yang melandasi praktik mahar bacaan atau hafalan Al-Qur'an di tengah masyarakat Muslim, termasuk dalam fenomena empiris yang terjadi di wilayah hukum Agam Timur.[331]

Eksistensi hukum mengenai keabsahan bacaan atau hafalan Al-Qur'an sebagai mahar menjadi panggung perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) yang tajam di kalangan ulama mazhab. Hal ini bersumber dari cara pandang dalam mendefinisikan hakikat harta (*mal*) sebagai objek maskawin. Mazhab Hanafi, yang menerapkan restriksi ketat, menetapkan bahwa mahar harus berupa sesuatu yang memiliki nilai ekonomi nyata di pasar (*mal mutaqawwim*) dengan batas minimal sepuluh dirham.[332] Atas dasar epistemologi tersebut, Mazhab Hanafi menegaskan bahwa membaca atau mengajarkan Al-Qur'an tidak sah dijadikan mahar karena tergolong ibadah murni (*ta'abbudi*) yang manfaatnya tidak boleh dikomersialkan.[333]

---

[330] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 6578-6580.

[331] Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Kairo: Al-Ahram, 1992), hlm. 415-417.

[332] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 6565-6566.

[333] Alauddin al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syara'i*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1982), hlm. 285.

Pandangan yang senada diadopsi oleh Mazhab Maliki, yang menilai pengajaran Al-Qur'an kurang selaras dengan *muruah* dan kesucian kitab suci jika dijadikan alat tukar akad nikah. Selain itu, terdapat kekhawatiran terjadinya ketidakpastian (*gharar*) karena kapasitas pemahaman istri terhadap pengajaran tersebut bersifat relatif dan sulit diukur. Oleh karena itu, jika terjadi pernikahan dengan mahar pengajaran Al-Qur'an, Mazhab Maliki memerintahkan agar objek tersebut dibatalkan dan diganti dengan mahar standar yang bernilai material (*mahar mitsil*).[334]

Sebaliknya, Mazhab Syafii dan Mazhab Hanbali tampil dengan pandangan yang lebih akomodatif dan dinamis. Imam asy-Syafii merumuskan kaidah bahwa segala sesuatu yang sah dijadikan objek akad sewa-menyewa jasa (*ijarah*), secara otomatis sah pula dijadikan mahar. Dalam logika hukum Syafiiyah, mendedikasikan waktu dan kemampuan untuk membacakan atau mengajarkan surah tertentu kepada istri merupakan penyerahan jasa nyata (*manfa'ah*) yang bernilai tinggi.[335] Oleh karena itu, Mazhab Syafii membolehkan secara mutlak penggunaan bacaan atau hafalan Al-Qur'an sebagai mahar, dengan syarat surah dan ayat yang dimaksud ditentukan secara jelas dan spesifik di dalam isi akad.[336]

Legitimasi utama dari praktik mahar berupa Al-Qur'an bersumber dari hadis monumental yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim dari sahabat Sahl bin Sa'id al-Sa'idi. Hadis tersebut menceritakan seorang wanita yang menyerahkan dirinya kepada Nabi SAW, lalu seorang sahabat yang miskin memohon untuk menikahinya namun tidak memiliki harta apa pun, bahkan sebentuk cincin besi.[337] Nabi kemudian bertanya mengenai kapasitas hafalan Al-Qur'annya, dan setelah sahabat tersebut menyebutkan beberapa surah yang

---

[334] Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), hlm. 18-19.

[335] Abu Zakaria Syarafuddin an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Jilid 16 (Kairo: Dar al-Hadits, 2006), hlm. 281-282.

[336] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 6578-6579.

[337] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Jilid 7, Kitab an-Nikah, Bab al-Tazwij 'ala al-Qur'an wa Ghairihi (Beirut: Dar Thuq al-Najah, 1422 H), hlm. 19, no. hadis 5121.

dihafalnya, Nabi bersabda: "Aku telah menikahkanmu dengannya dengan mahar apa yang engkau hafal dari Al-Qur'an."[338]

Teks hadis ini menjadi objek analisis yang sangat intensif dalam ilmu Syarah Hadis karena memiliki implikasi hukum yang luas. Redaksi hadis tersebut menggunakan frasa *"bima ma'aka minal Qur'an"*, yang memicu perdebatan mengenai makna huruf *ba'* di dalam kalimat tersebut. Menurut analisis ulama Syafiiyah, huruf *ba'* di sana berfungsi sebagai *ba' al-i'wadh* (huruf yang menunjukkan fungsi kompensasi atau penggantian), artinya hafalan Al-Qur'an diposisikan langsung sebagai pengganti mahar material dalam bentuk kewajiban mengajarkan hafalan tersebut kepada istrinya pasca-pernikahan.[339]

Namun, kelompok ulama yang menolak mahar Al-Qur'an, seperti Mazhab Hanafi, melakukan takwil terhadap hadis ini dengan menyatakan bahwa huruf *ba'* di sana adalah *ba' as-sababiyah* (menunjukkan sebab) atau *ba' al-karamah* (menunjukkan kemuliaan). Dalam pandangan mereka, makna sabda Nabi tersebut adalah "Aku menikahkanmu dengannya karena berkah Al-Qur'an yang ada bersamamu," bukan menjadikan Al-Qur'an sebagai objek mahar itu sendiri. Mereka berargumen bahwa Nabi memberikan pengecualian khusus (*khushushiyah*) kepada sahabat tersebut sebagai dispensasi hukum atas kondisi kedaruratan ekonominya yang ekstrem, sehingga tidak bisa ditarik menjadi aturan umum bagi masyarakat dalam kondisi normal.[340]

2. Analisis Data Empiris Akta Nikah di Agam Timur, Implikasi Yuridis, Administrasi KUA

Meskipun demikian, argumen yang diajukan oleh Mazhab Syafii dinilai lebih kuat oleh para fungsional hukum di Indonesia karena selaras dengan asas kemudahan dalam beragama. Hadis ini menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai petunjuk spiritual, tetapi juga dapat bertindak sebagai solusi

---

[338] Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Jilid 2, Kitab an-Nikah, Bab al-Shadaq wa Jawazi Kaunihi Ta'lim Al-Qur'an (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, d.t.), hlm. 1040, no. hadis 1425.

[339] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Jilid 9 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), hlm. 211-212.

[340] bu Bakar al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 124-125.

yuridis ketika sistem sosial-ekonomi mengalami kebuntuan. Praktik pencatatan mahar Al-Qur'an di KUA Kecamatan Ampek Angkek dan Kamang Magek secara langsung mengadopsi semangat ini, di mana kapasitas hafalan calon mempelai pria divalidasi dan diakui secara resmi sebagai maskawin yang sah untuk mengikat janji suci pernikahan.[341]

Keberadaan Kompilasi Hukum Islam sebagai hukum terapan di Pengadilan Agama juga menjadi perisai hukum bagi keabsahan mahar Al-Qur'an ini. Jika di masa depan terjadi sengketa keperdataan yang menggugat keabsahan pernikahan karena dianggap tidak menggunakan mahar yang bernilai ekonomi, hakim Pengadilan Agama akan merujuk pada Pasal 30 KHI dan asas kesepakatan para pihak (*konsensualisme*) untuk menyatakan bahwa perkawinan tersebut tetap sah dan mengikat demi hukum, karena hakikat mahar telah terpenuhi secara sempurna sejak akad diucapkan.[342]

Memasuki analisis terhadap data empiris hasil temuan lapangan, kasus pertama yang sangat penting untuk dibedah adalah pernikahan atas nama Kevin Yuswara dan Fatma Izaturrahmi yang tercatat dalam Akta Nikah Nomor 0280/003/XII/2020 pada KUA Kecamatan Ampek Angkek. Instrumen mahar yang digunakan dalam perkawinan ini adalah berupa hafalan surah Al-Mulk ayat 1 sampai dengan ayat 30. Dari kacamata hukum formil, spesifikasi angka ayat yang ditulis secara detail menunjukkan kepatuhan para pihak terhadap asas kepastian objek perjanjian. Penulisan "ayat 1-30" menegaskan bahwa objek mahar yang diserahkan adalah surah Al-Mulk secara utuh, bukan sebagian atau acak.[343]

Kasus kedua memberikan warna yang berbeda dalam dinamika hukum pencatatan mahar Al-Qur'an di Agam Timur. Berdasarkan Akta Nikah Nomor 0178/026/VIII/2020 yang diterbitkan oleh KUA Kecamatan Ampek Angkek, pasangan Rio Firdaus dan Mira Elfi Susanti melangsungkan perkawinan dengan

---

[341] Abdurrahman al-Jaziri, *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 102-103.

[342] Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), hlm. 81-83

[343] Dokumen Akta Nikah Nomor 0280/003/XII/2020, Buku Register Pendaftaran Model NB, Arsip Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Ampek Angkek, Kabupaten Agam.

mahar berupa hafalan surah Ar-Rahman secara parsial, yaitu dibatasi dari ayat 1 sampai dengan ayat 28. Kasus ini sangat menarik secara hukum karena memunculkan konsep klusterisasi atau pembagian objek mahar (*al-tajzi'*). Pria tidak menyerahkan surah Ar-Rahman secara keseluruhan yang berjumlah 78 ayat, melainkan hanya mengambil sepertiga bagian awal saja.[344]

Dalam perspektif hukum Islam, penentuan batas ayat yang sangat spesifik hingga ayat 28 ini memperkuat legalitas kepastian objek akad (*bayan al-ma'qud 'alaih*). Hal ini menghindarkan kedua belah pihak dari kesalahpahaman. Jika dalam akta hanya ditulis "surah Ar-Rahman" namun sang pria hanya menghafal sebagian, maka akan terjadi cacat administrasi yang bisa memicu gugatan dari pihak istri karena adanya unsur penipuan kuantitas. Dengan dicantumkannya angka "ayat 1-28", maka batas kewajiban hukum sang suami dan batas hak yang diterima oleh istri menjadi sangat jelas dan berkekuatan hukum tetap sejak ijab kabul dinyatakan sah oleh para saksi.[345]

Perbandingan yang kontras ditemukan ketika peneliti menganalisis data dari KUA Kecamatan Kamang Magek, khususnya pada Akta Nikah Nomor 0019/003/II/2019 atas nama pasangan Syahriya Hafizh Albar dan Nurhidayati. Dalam dokumen perdata ini, redaksi mahar yang tertuang tertulis secara global, yaitu "hafalan surah Ar-Rahman" tanpa adanya rincian nomor ayat. Model penulisan mutlak seperti ini membawa implikasi hukum sosiologis yang sangat berbeda di lapangan jika dibandingkan dengan model penulisan parsial yang diterapkan di KUA Ampek Angkek.[346]

Temuan yang paling unik dan mendobrak kebiasaan umum dalam rangkaian data penelitian ini adalah Akta Nikah Nomor 0163/027/X/2016 atas nama pasangan Arif Rahmadani dan Deasy Yosepha di KUA Kecamatan Kamang Magek. Dalam dokumen otentik ini, instrumen mahar yang digunakan bukan dalam wujud

---

[344] Dokumen Akta Nikah Nomor 0178/026/VIII/2020, Buku Register Pendaftaran Model NB, Arsip Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Ampek Angkek, Kabupaten Agam.

[345] Abu Zakaria Syarafuddin an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Jilid 16 (Kairo: Dar al-Hadits, 2006), hlm. 284.

[346] Dokumen Akta Nikah Nomor 0019/003/II/2019, Buku Register Pendaftaran Model NB, Arsip Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Kamang Magek, Kabupaten Agam.

"hafalan", melainkan berupa tindakan "membaca" surah Al-Baqarah ayat 284 sampai dengan ayat 286 secara langsung pada saat akad nikah berlangsung. Peralihan dari dimensi "menghafal" ke dimensi "membaca" ini mengubah secara total konstruksi hukum mahar dari kategori kepemilikan memori menjadi kategori penyerahan jasa murni (*al-manfaah*).[347]

Dalam teori fikih perkawinan Mazhab Syafii, tindakan membacakan Al-Qur'an di depan istri sah hukumnya sebagai mahar karena aktivitas membaca tersebut mengandung nilai kemanfaatan spiritual yang tinggi dan membutuhkan keahlian khusus berupa kelancaran membaca sesuai hukum tajwid (*makharijul huruf*). Tiga ayat terakhir dari surah Al-Baqarah dikenal memiliki bobot teologis yang sangat mendalam mengenai pengakuan atas kelemahan manusia dan permohonan ampunan kepada Allah SWT. Ketika suami membacakan ayat-ayat ini dengan fasih saat akad, tindakan tersebut diposisikan sebagai hadiah spiritual pertama sekaligus komitmen awal untuk menuntun istri dalam jalan keagamaan, yang nilainya disepakati oleh mempelai wanita sebagai pengganti mahar material.[348]

Dokumen kelima yang dianalisis adalah Akta Nikah Nomor 0122/020/IX/2017 atas nama pasangan Ilham dan Yuhafiza Hayati yang terdaftar di KUA Kecamatan Kamang Magek pada bulan September 2017. Sama halnya dengan kasus ketiga, instrumen mahar yang diajukan dan disetujui dalam akta ini adalah "hafalan surah Ar-Rahman" secara global. Berulangnya penggunaan surah Ar-Rahman dalam tiga kasus yang berbeda di wilayah hukum Agam Timur (dua di Kamang Magek dan satu di Ampek Angkek) mengindikasikan adanya sebuah fenomena tren sosiologis-keagamaan yang terstruktur di tengah masyarakat setempat.[349]

---

[347] Dokumen Akta Nikah Nomor 0163/027/X/2016, Buku Register Pendaftaran Model NB, Arsip Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Kamang Magek, Kabupaten Agam.

[348] Abu Zakaria Syarafuddin an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Jilid 16 (Kairo: Dar al-Hadits, 2006), hlm. 282-283.

[349] Dokumen Akta Nikah Nomor 0122/020/IX/2017, Buku Register Pendaftaran Model NB, Arsip Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Kamang Magek, Kabupaten Agam.

Secara administrasi hukum, konsistensi pencatatan mahar surah Ar-Rahman ini dari tahun 2017 hingga 2020 membuktikan bahwa jenis mahar ini telah mendapatkan pengakuan yang mapan (*itstibat*) dalam praktik birokrasi KUA lokal. Para penghulu dan staf administrasi sudah sangat akrab dengan prosedur verifikasi untuk surah ini, sehingga proses pendaftaran hingga hari H pernikahan dapat berjalan dengan ritme yang teratur. Keberadaan dokumen ini semakin memperkaya khazanah hukum Islam empiris di Indonesia, yang menunjukkan bahwa teks-teks suci Al-Qur'an dapat berpadu secara harmonis dengan lembaran-lembaran hukum administrasi negara.[350]

Salah satu isu hukum paling krusial yang muncul dari praktik mahar bacaan atau hafalan Al-Qur'an adalah bagaimana menjaga keseimbangan antara nilai sakralitas kitab suci dengan tuntutan validitas data hukum perdata di mata negara. Al-Qur'an secara hakiki adalah pedoman hidup yang bernilai suci, sementara akta nikah adalah dokumen sekuler-administratif yang menuntut kepastian objek yang jelas, terukur, dan bebas dari ambiguitas. Ketika kedua dimensi ini bertemu, muncul sebuah keharusan yuridis untuk memastikan bahwa redaksi penulisan mahar di dalam akta nikah benar-benar mencerminkan realitas objek yang diserahkan, guna menghindari potensi tuntutan hukum di masa depan.[351]

Dalam hukum perjanjian Islam (*nazhariyatul 'aqad*), ketidakjelasan objek (*gharar*) yang berat dapat membatalkan sebuah kesepakatan. Oleh karena itu, praktik penulisan mahar Al-Qur'an yang mencantumkan batasan ayat secara detail (seperti ayat 1–30 atau 1–28) jauh lebih menjamin kepastian hukum dibanding penulisan global tanpa angka ayat. Detail ini memberikan perlindungan hukum maksimal bagi istri; jika di kemudian hari suami menolak membacakan atau mengajarkan ayat tersebut, istri memiliki dasar hukum yang kuat untuk menuntut pemenuhan haknya berdasarkan akta nikah resmi.[352]

---

[350] Abdurrahman al-Jaziri, *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 104.

[351] Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 134-136.

[352] Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-Aam: Al-Fiqh al-Islami fi Tsaubihi al-Jadid*, Jilid 1 (Damaskus: Dar al-Qalam, 1998), hlm. 352-354.

Keabsahan administrasi dari sebuah mahar berupa bacaan atau hafalan Al-Qur'an tidak muncul begitu saja secara otomatis saat akad nikah diucapkan, melainkan harus melalui sebuah sistem penyaringan dan pengawasan yang ketat bernama mekanisme verifikasi pra-nikah. Di wilayah hukum Agam Timur, tugas pengawasan ini melekat secara fungsional pada jabatan Kepala KUA dan para Penghulu selaku Pejabat Pencatat Nikah (PPN). Ketika sepasang calon pengantin mendaftarkan kehendak nikah mereka dengan mengajukan Al-Qur'an sebagai maskawin, PPN tidak langsung menerima berkas tersebut begitu saja, melainkan menjadwalkan sesi pemeriksaan khusus untuk menguji kapasitas riil dari calon mempelai pria.[353]

Meskipun dalam lima kasus temuan lapangan di KUA Ampek Angkek dan Kamang Magek seluruh proses penyerahan mahar Al-Qur'an berjalan dengan aman dan harmonis, dalam analisis teoretis-yuridis Bab III ini tetap perlu mengantisipasi potensi munculnya sengketa keperdataan di masa depan. Dalam hukum keluarga Islam, mahar yang telah disepakati wajib ditunaikan oleh suami kepada istri. Persoalan hukum empiris akan muncul apabila setelah pernikahan berlangsung beberapa tahun, sang suami ternyata lalai, lupa, atau sengaja menolak untuk mengajarkan atau membacakan hafalan surah Al-Qur'an yang dulu pernah dijanjikannya di dalam akta nikah. Tindakan kelalaian ini dalam hukum positif dapat dikategorikan sebagai bentuk *wanprestasi* kontrak perkawinan.

Hakim Pengadilan Agama dapat menjatuhkan putusan yang memerintahkan suami untuk membayar ganti rugi material yang nilainya setara dengan upah standar kursus pengajaran Al-Qur'an (*mahar mitsil*) di wilayah tersebut, atau mengonversikannya dengan nominal uang yang sepadan agar istri dapat membiayai pendidikannya sendiri. Konstruksi hukum ini menunjukkan bahwa meskipun mahar Al-Qur'an berwujud immateriil pada saat akad, ia tetap memiliki implikasi sanksi

---

[353] Jochem Anwar, *Administrasi KUA dan Pencatatan Sipil di Indonesia* (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), hlm. 94-96

material yang nyata jika dilanggar, demi menegakkan keadilan dan melindungi hak-hak hukum wanita dari tindakan kesewenang-wenangan.[354]

3. Konteks Sosiologis Budaya Minangkabau dan Relevansi Teori Ijarah Al-A'mal

Praktik penggunaan bacaan atau hafalan Al-Qur'an sebagai mahar di wilayah hukum Agam Timur tidak dapat dilepaskan dari pengaruh akar budaya dan motivasi sosial-keagamaan yang melatarbelakanginya. Secara sosiologis, masyarakat Agam Timur hidup dalam tatanan nilai adat Minangkabau yang berfilosofi *"Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah"* (Adat bersendikan syariat, syariat bersendikan kitab suci Al-Qur'an). Filosofi ini menciptakan sebuah lingkungan masyarakat yang menempatkan kedudukan kitab suci pada posisi yang paling tinggi dalam segala lini kehidupan, termasuk dalam ritual sakral pembentukan keluarga baru.[355]

Dalam beberapa dekade terakhir, terjadi pergeseran paradigma sosiologis di kalangan generasi muda Muslim terpelajar setempat. Ada kecenderungan untuk menilai bahwa mahar material murni—seperti uang tunai yang dihias atau perhiasan emas mahal—terkadang menjebak esensi pernikahan ke dalam budaya konsumerisme dan pamer kemewahan (*riya'*). Sebagai antitesis, sebagian pasangan memilih kembali pada spirit kesederhanaan zaman Nabi dengan mengajukan hafalan surah Al-Qur'an. Pilihan ini dipandang sebagai bentuk pembuktian cinta yang lebih luhur dan berkelas karena yang dikorbankan bukan harta, melainkan investasi intelektual serta kesalehan pribadi sang pria.[356]

Meskipun Islam membolehkan penyerahan mahar dalam bentuk bacaan atau hafalan Al-Qur'an demi mewujudkan kemudahan, hukum Islam secara simultan meletakkan pagar pengaman yang ketat agar kelonggaran ini tidak disalahgunakan untuk merugikan posisi kaum perempuan. Prinsip dasar yang harus

---

[354] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2004), hlm. 6781-6783.

[355] Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Sejarah Islam di Minangkabau* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2018), hlm. 54-56.

[356] Zakiah Daradjat, *Remaja, Agama, dan Kesehatan Mental* (Jakarta: Bumi Aksara, 2010), hlm. 88-91

ditegakkan adalah bahwa penggunaan mahar immateriil ini harus lahir dari murni kesepakatan, kerelaan, dan permintaan dari pihak calon mempelai wanita itu sendiri, tanpa adanya unsur paksaan, tekanan psikologis, atau intimidasi dari pihak keluarga maupun calon suami. Istri harus secara sadar memahami konsekuensi bahwa ia menerima mahar dalam bentuk non-benda dan melepaskan hak materialnya secara sukarela.[357]

Penetapan bacaan atau hafalan Al-Qur'an sebagai mahar di dalam Akta Nikah resmi pada hakikatnya menanamkan sebuah dimensi edukatif yang berjangka panjang di dalam kehidupan keluarga Muslim di Agam Timur. Berdasarkan teori fungsionalisme sosial, setiap pranata hukum yang diciptakan harus memiliki kontribusi positif terhadap stabilitas dan kelangsungan sistem sosial di sekitarnya. Dalam konteks ini, mahar Al-Qur'an berfungsi sebagai stimulus intelektual yang memaksa institusi keluarga yang baru terbentuk untuk langsung beraktivitas di bawah bimbingan dan interaksi intensif dengan nilai-nilai kitab suci.[358]

Melalui analisis mendalam terhadap lima dokumen akta nikah yang menjadi sampel penelitian, peneliti menemukan adanya variasi dan perbedaan tipologi metode pencatatan administrasi antara KUA Kecamatan Ampek Angkek dengan KUA Kecamatan Kamang Magek. Perbedaan ini merefleksikan bahwa meskipun kedua instansi tersebut berada di bawah naungan regulasi hukum positif yang sama, yaitu Kementerian Agama Kabupaten Agam, namun dalam tatanan implementasi teknis di lapangan, para pejabat pencatat nikah memiliki ruang diskresi dan interpretasi penulisan yang khas.[359]

Untuk membedah secara tuntas mengenai legalitas mahar berupa bacaan atau hafalan Al-Qur'an dari sudut pandang hukum ekonomi Islam, kita harus merujuk pada konstruksi teori *Ijarah al-A'mal* (sewa-menyewa jasa atas sebuah pekerjaan). Dalam khazanah fikih muamalah, objek akad tidak selalu harus berwujud benda fisik yang kasat mata (*'ain*), melainkan boleh berbentuk nilai

---

[357] Abu Bakar bin Muhammad al-Hushni, *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtishar* (Damaskus: Dar al-Khair, 1994), hlm. 370-372.

[358] Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe: The Free Press, 1951), hlm. 24-26

[359] Boedi Harsono, *Hukum Administrasi Negara dan Kebijakan Publik* (Jakarta: Universitas Trisakti, 2005), hlm. 112-114

kemanfaatan atau kinerja jasa (*amal*) yang dikeluarkan oleh manusia, sepanjang jasa tersebut memiliki nilai kebaikan, tidak dilarang oleh syariat, dan dapat dinilai dengan standar harga yang wajar (*ujrah*).[360]

Ketika seorang pria menjadikan tindakan membaca atau kemampuan menghafal surah Al-Qur'an sebagai maskawin, ia sedang mentransaksikan jasa intelektual dan dedikasi spiritualnya kepada pihak wanita. Tindakan melafalkan ayat suci dengan tajwid yang benar atau komitmen mengajarkannya pasca-nikah adalah sebuah bentuk kerja nyata (*amal*) yang membutuhkan kompetensi khusus. Mengingat kompetensi ini jika diterapkan di lembaga pendidikan formal atau privat keagamaan secara legal dapat menghasilkan upah berupa uang, maka secara analogi hukum (*qiyas*), nilai manfaat jasa tersebut sah secara mutlak untuk dijadikan sebagai alat tukar pengganti mahar material dalam akad pernikahan.[361]

Teori *Ijarah al-A'mal* ini memberikan landasan filosofis yang kokoh bagi para Pejabat Pencatat Nikah di KUA se-Agam Timur untuk tidak ragu melegalisasikan mahar Al-Qur'an di dalam dokumen resmi negara. Dengan digunakannya kerangka teori ini, maka status Al-Qur'an sebagai mahar terbebas dari tuduhan komersialisasi kitab suci yang dilarang, karena yang dihargai dan dicatat sebagai maskawin bukanlah lembaran fisik mushaf Al-Qur'annya, melainkan curahan keringat, waktu, dan kompetensi jasa sang suami dalam melafalkan dan menginternalisasikan ayat-ayat suci tersebut demi kemaslahatan istrinya.[362]

D. Analisis Argumen Hukum Penghulu KUA se-Agam Timur

1. Pro dan Kontra Hukum Mahar Hafalan Al-Qur'an Menurut Penghulu di Agam Timur

Berdasarkan hasil investigasi empiris dan wawancara mendalam yang dilakukan terhadap para fungsional Penghulu dan Pejabat Pencatat Nikah (PPN) di

---

[360] Taqiyuddin al-Nabhani, *An-Nizham al-Iqtishadi fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Ummah, 2004), hlm. 92-94.

[361] Alauddin al-Kasani, *Bada'i al-Shana'i fi Tartib al-Syara'i*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 285-287.

[362] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Jilid 7 (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), hlm. 162-164.

lingkungan Kantor Urusan Agama (KUA) se-Agam Timur, ditemukan sebuah konstelasi pemikiran hukum yang sangat dinamis mengenai legalitas bacaan atau hafalan Al-Qur'an sebagai mahar pernikahan. Fenomena ini memunculkan dialektika pemikiran yang tajam di kalangan para praktisi hukum saksama di tingkat instruksional lapangan.

Pergeseran paradigma dari mahar yang bersifat kebendaan menuju mahar spiritual ini menuntut para penegak hukum di tingkat paling bawah untuk merumuskan landasan teoretis yang kuat. Perbedaan sudut pandang dalam menafsirkan teks keagamaan dan regulasi hukum positif kedepannya akan memengaruhi bagaimana perlindungan hak-hak keperdataan perempuan diwujudkan secara nyata dalam selembar dokumen resmi negara.

Mayoritas Penghulu di wilayah Agam Timur secara mutlak menyatakan keabsahan dan kebolehan menjadikan bacaan atau hafalan Al-Qur'an sebagai maskawin yang sah di mata agama maupun negara.[363] Landasan berpikir kolektif ini didasarkan pada kesepakatan normatif bahwa hukum Islam bersifat fleksibel, solutif, dan senantiasa memberikan kelonggaran bagi umatnya dalam melangsungkan syariat pernikahan tanpa mengabaikan prinsip kemaslahatan.[364]

Bapak Busra Nazir dan Nursal, fungsional Penghulu pada KUA Kecamatan IV Koto, secara teoretis menegaskan bahwa praktik ini sah untuk dilegalisasi dalam administrasi negara karena memiliki sandaran teologis yang kuat di dalam hadis-hadis sahih mengenai kemudahan hakiki sebuah pernikahan. Menurut pandangan mereka, pencatatan administrasi formal pada lembar negara pada dasarnya berfungsi sebagai instrumen pengesahan, sehingga tidak boleh mempersulit atau membatasi esensi kemudahan hukum Islam yang telah dijamin secara nas.[365]

Pandangan senada secara komprehensif disampaikan oleh Abdul Azis di KUA Kecamatan Baso yang melihat bahwa esensi mahar imateriil ini

---

[363] Berdasarkan hasil wawancara kolektif dengan para Penghulu fungsional di lingkungan Kantor Urusan Agama (KUA) se-Agam Timur, Kabupaten Agam, yang dilaksanakan pada 21 Mei 2026.

[364] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 9, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 65.

[365] Wawancara dengan Busra Nazir dan Nursal (Penghulu Fungsional pada Kantor Urusan Agama Kecamatan IV Koto, Kabupaten Agam), Wawancara Tatap Muka, tanggal 25 Mei 2026

merefleksikan nilai-nilai luhur keagamaan yang mandiri dari jebakan materialisme perdata perkawinan modern. Nilai spiritualitas dan komitmen keagamaan yang melekat pada ingatan sang pria dinilai jauh lebih kekal dalam membangun fondasi rumah tangga, sekaligus menjadi bukti kesungguhan lahir batin yang lebih tinggi nilainya dibanding sekadar materi perpindahan harta.[366]

Hal ini disetujui secara saksama oleh Khairul di KUA Kecamatan Ampek Angkek yang menekankan pentingnya akomodasi birokrasi terhadap iktikad baik keagamaan serta pergeseran tren sosiologis di tengah masyarakat. Pengakuan administrasi terhadap mahar non-material ini dinilai menjadi solusi nyata untuk meredam tingginya tuntutan mahar fisik di lapangan, yang pada realitasnya kerap menjadi beban sosial dan psikologis bagi sebagian besar calon mempelai pria.[367]

Penguatan terhadap argumen kebolehan ini juga didukung secara konsisten oleh Indra Arianto di KUA Kecamatan Banuhampu dan Nadhrial Daramis di KUA Kecamatan Canduang yang melihatnya dari sudut pandang perluasan makna harta. Mereka sepakat bahwa ruang lingkup objek mahar dalam fungsional hukum perdata Islam kontemporer harus bergerak dinamis mengikuti perkembangan kompetensi intelektual kaum Muslimin, di mana kapasitas keilmuan dan hafalan ayat suci telah bertransformasi menjadi aset imateriil yang sangat berharga.[368]

Dukungan serupa juga mengalir secara integratif dari Zaldi Ilfandi di KUA Kecamatan Malalak, Wahyu Hidayat di KUA Kecamatan Sungai Pua, serta Hizra di KUA Kecamatan Palupuh dalam merespons dinamika di daerah masing-masing. Ketiganya menilai bahwa dari perspektif pelayanan publik di wilayah pedesaan maupun perkotaan Agam, pencatatan mahar hafalan Al-Qur'an terbukti mampu

---

[366] Wawancara dengan Abdul Azis (Penghulu/Aparatur pada Kantor Urusan Agama Kecamatan Baso, Kabupaten Agam), Wawancara Tatap Muka, tanggal 28 Mei 2026.

[367] Wawancara dengan Khairul (Kepala/Penghulu pada Kantor Urusan Agama Kecamatan Ampek Angkek, Kabupaten Agam), Wawancara Tatap Muka di Biaro, tanggal 29 Mei 2026

[368] Wawancara Bersama dengan Indra Arianto (Kantor Urusan Agama Kecamatan Banuhampu) dan Nadhrial Daramis (Kantor Urusan Agama Kecamatan Canduang), Kabupaten Agam, Wawancara Tatap Muka, tanggal 3 Juni 2026.

mendorong iklim literasi keagamaan yang sangat positif serta meningkatkan wibawa moral institusi keluarga yang akan dibentuk.[369]

Ditutup dengan analisis tajam oleh Irsoni di KUA Kecamatan Tilatang Kamang, secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa bagi kesepuluh tokoh Penghulu tersebut, melegalisasi hafalan Al-Qur'an dalam akta nikah resmi merupakan perwujudan nyata dari fungsi pelayanan KUA yang adaptif. Langkah ini dipandang sebagai bentuk ijtihad administrasi yang responsif terhadap spirit kesalehan spiritual serta kebutuhan hukum perdata generasi muda Muslim kontemporer yang berkembang pesat di wilayah Kabupaten Agam. Keberanian birokrasi lokal dalam mengakomodasi mahar imateriil ini membuktikan bahwa hukum positif negara tidak selalu harus kaku dalam menghadapi desakan religiusitas masyarakat. Sebaliknya, melalui kewenangan kepenghuluan yang melekat, KUA di sepuluh kecamatan Agam Timur berhasil memosisikan diri sebagai jembatan yang harmonis antara tuntutan tertib administrasi perkawinan dengan nilai syariat yang hidup di tengah gerak dinamis masyarakat modern.[370]

Secara teoretis-yuridis, argumentasi kolektif dari para Penghulu yang membolehkan mahar imateriil ini bertumpu secara mendalam pada konstruksi hukum ekonomi Islam kontemporer, khususnya mengenai teori *Ijarah al-A'mal* atau sewa-menyewa jasa atas sebuah pekerjaan. Konsep ini menjadi jembatan normatif yang sangat kokoh untuk menggeser paradigma lama yang selalu mengidentikkan maskawin dengan perpindahan kepemilikan benda-benda komersial yang bersifat fisik semata.[371]

Dalam perspektif hukum muamalah yang dipegang erat oleh para praktisi keagamaan ini, sebuah objek akad pada hakikatnya tidak selamanya harus berbentuk benda fisik yang kasat mata (*'ain*). Fikih Islam yang dinamis telah membuka ruang yang luas bagi pemanfaatan nilai-nilai non-fisik, yang berarti objek

---

[369] Wawancara Simultan dengan Zaldi Ilfandi (KUA Kecamatan Malalak), Wahyu Hidayat (KUA Kecamatan Sungai Pua), dan Hizra (KUA Kecamatan Palupuh), Kabupaten Agam, Wawancara Tatap Muka dan Saluran Telepon, tanggal 5 Juni 2026

[370] Wawancara dengan Irsoni (Kepala/Penghulu pada Kantor Urusan Agama Kecamatan Tilatang Kamang, Kabupaten Agam), Wawancara Tatap Muka di Pekauman, tanggal 13 Juni 2026.

[371] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid 2, (Kairo: Dar al-Fath li al-I'lam al-Arabi, 2000), hlm. 121.

perjanjian perdata dapat berwujud nilai kemanfaatan atau performa kinerja (*amal*) nyata yang dikeluarkan oleh manusia.[372]

Lebih lanjut, kinerja atau amal tersebut dinyatakan sah sebagai objek akad sepanjang memenuhi kualifikasi syar'i, yakni bernilai kebaikan, tidak dilarang oleh aturan agama, serta dapat dihargai atau dikonversikan dengan standar nilai ekonomi yang wajar (*ujrah*). Prinsip ini menegaskan bahwa setiap curahan keahlian dan waktu yang memiliki kegunaan nyata bagi orang lain pada dasarnya memiliki kedudukan hukum yang setara dengan aset finansial.[373]

Oleh karena itu, ketika seorang pria melafalkan ayat-ayat suci atau mempersembahkan kapasitas hafalannya sebagai maskawin di hadapan sidang akad nikah, ia sebenarnya tidak sedang memberikan ruang kosong tanpa makna. Pada momen sakral tersebut, ia sedang mentransaksikan sebuah kompetensi intelektual khusus serta bentuk dedikasi spiritual tinggi yang melekat pada dirinya untuk diberikan kegunaannya kepada pihak wanita.[374]

Kapasitas intelektual dan spiritual ini, jika dianalogikan melalui metode *qiyas* dengan praktik di lembaga pendidikan formal maupun privat keagamaan, merupakan aset profesional yang secara legal dapat menghasilkan upah material berupa uang. Standardisasi nilai ekonomis inilah yang melepaskan tindakan membaca atau menghafal Al-Qur'an dari kesan abstrak, karena manfaat jasanya dapat diukur secara pasti melalui instrumen valuasi pasar yang berlaku.[375]

Berdasarkan nalar hukum yang sistematis tersebut, para Penghulu dari wilayah Kecamatan IV Koto hingga Tilatang Kamang berkesimpulan secara bulat bahwa nilai manfaat non-fisik yang dihasilkan dari aktivitas intelektual tersebut sah demi hukum untuk bertindak sebagai alat tukar pengganti mahar material.

---

[372] Abu Ishaq al-Syirazi, *Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), hlm. 463.

[373] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 4, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 72-74

[374] Syamsuddin Al-Sarkhasi, *Al-Mabsuth*, Juz 15 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), hlm. 74-75

[375] Ibnu Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar*, Juz 6 (Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 2003), hlm. 55-57

Konstruksi ini dinilai telah memenuhi asas keadilan hukum perdata Islam dalam menghargai kontribusi non-materiil seorang suami.[376]

2. Dialektika dan Kepastian Hukum Mahar Al-Qur'an

Namun demikian, penelitian lapangan ini juga berhasil mengungkap adanya pandangan hukum kontradiktif yang sangat mendasar dan kritis dari KUA Kecamatan Kamang Magek. Perbedaan persepsi yang tajam ini menunjukkan bahwa di tingkat instruksional lapangan, penafsiran terhadap aspek keperdataan mahar tidak selalu berjalan linier, melainkan melahirkan dialektika dinamis demi merumuskan kepastian hukum yang hakiki.[377]

Asrul, fungsional Penghulu di wilayah tersebut, secara tegas menyatakan ketidakbolehannya apabila mahar tersebut hanya sebatas "bacaan atau hafalan" murni pada saat akad nikah tanpa ada kelanjutan tindakan yang konkret. Baginya, sebuah komitmen sakral dalam pernikahan tidak boleh berhenti pada seremonial lisan yang masanya sangat terbatas pada saat ijab kabul saja.[378]

Dasar argumentasi hukum yang dibangun oleh Asrul bertumpu secara kuat pada prinsip kepastian hukum perdata Islam dan jaminan perlindungan hak ekonomi kaum perempuan pasca-pernikahan. Beliau melihat bahwa kedudukan mahar dalam syariat Islam diturunkan sebagai bentuk jaminan perlindungan materiil yang wajib dipenuhi oleh pihak laki-laki untuk memuliakan posisi pihak wanita.[379]

Menurut perspektif KUA Kamang Magek, jika maskawin hanya berupa tindakan membaca atau memperdengarkan hafalan di depan sidang akad nikah, maka esensi mahar sebagai hak materiil yang melekat pada istri menjadi hilang.

---

[376] Wawancara Kolektif Fungsional Penghulu KUA se-Kabupaten Agam Wilayah Timur (Kecamatan IV Koto, Baso, Ampek Angkek, Banuhampu, Canduang, Malalak, Sungai Pua, Palupuh, dan Tilatang Kamang), Dokumentasi Penelitian Lapangan, April 2026.

[377] Wawancara dengan Asrul, S.HI., Fungsional Penghulu Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Kamang Magek, Kabupaten Agam, Dokumentasi Penelitian Lapangan, Mei 2026.

[378] Wawancara dengan Asrul, S.HI., Fungsional Penghulu Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Kamang Magek, Kabupaten Agam, Dokumentasi Penelitian Lapangan, Mei 2026.

[379] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 6764-6766.

Sifat sakralitas bacaan dinilai tidak boleh mengaburkan fungsi dasar mahar sebagai aset awal bagi seorang istri dalam memulai kehidupan rumah tangga baru.[380]

Hal tersebut dikarenakan tidak adanya unsur benda fisik (*'ain*) maupun nilai jasa (*manfa'ah*) berkelanjutan yang dapat diambil manfaatnya secara riil oleh sang istri pasca-pernikahan dilangsungkan. Ketika akad selesai, maka interaksi perdata terhadap objek mahar itu pun terputus seketika tanpa menyisakan dampak kesejahteraan ekonomi ataupun jaminan proteksi finansial yang bisa dirasakan langsung oleh pihak perempuan dalam jangka panjang.[381]

Ketiadaan residu nilai ekonomis dari aktivitas membaca sesaat ini menyebabkan kedudukan mahar menjadi hampa secara materiil dan hanya menyisakan dimensi spiritualitas personal bagi pembacanya saja. Akibatnya, esensi dasar dari pensyariatan mahar sebagai instrumen perlindungan serta modal awal bagi seorang istri dalam mengarungi kehidupan rumah tangga baru menjadi tidak terpenuhi, sehingga posisi tawar hukum kaum perempuan menjadi sangat rentan di mata hukum perdata.[382]

Tindakan melafalkan ayat suci yang langsung selesai saat akad dipandang tidak meninggalkan residu nilai ekonomis yang riil bagi perlindungan hidup wanita, terutama saat menghadapi situasi darurat di masa depan. Ketiadaan residu nilai ini membuat kedudukan mahar menjadi hampa secara materiil dan hanya menyisakan nilai spiritualitas yang tidak bisa ditransformasikan ke dalam jaminan kesejahteraan fisik.[383]

Kondisi ketidakpastian nilai manfaat inilah yang pada akhirnya dikhawatirkan berpotensi kuat menciptakan unsur ketidakjelasan objek (*gharar*) yang dilarang secara mutlak dalam hukum perjanjian Islam (*nazhariyatul 'aqad*). Suatu akad keperdataan, termasuk akad nikah yang di dalamnya terdapat penyerahan hak kebendaan, menuntut adanya kejelasan yang rigid terkait wujud,

---

[380] Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Kairo: Al-Syaf'i, 1992), hlm. 512.

[381] Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), hlm. 43-45.

[382] Pasal 30 Kompilasi Hukum Islam (KHI)

[383] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz 2 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 141-143.

kadar, serta nilai dari objek yang ditransaksikan. Jika mahar yang diserahkan hanya berupa aktivitas resitasi lisan yang habis fasenya dalam hitungan menit, maka objek perdata tersebut menjadi tidak terukur, tidak memiliki ketetapan nilai, dan rentan menimbulkan perselisihan di kemudian hari mengenai pemenuhan hak-hak istri.[384]

Oleh karena itu, batasan hukum yang ketat dan berkeadilan perdata sudah sepatutnya ditegakkan secara konsisten oleh para praktisi hukum di tingkat instruksional lapangan seperti Kantor Urusan Agama. Standardisasi redaksional dan pengawasan administratif tidak boleh dikesampingkan hanya demi mengejar formalitas simbolik keagamaan yang sifatnya sesaat. Institusi negara melalui fungsional Penghulu memiliki tanggung jawab yuridis untuk memastikan bahwa setiap klausul yang tertuang dalam akta nikah memiliki implikasi perlindungan hukum yang riil, dapat dieksekusi, serta tidak menyisakan ruang bagi lahirnya sengketa keperdataan yang merugikan salah satu pihak.[385]

Langkah preventif ini sangat krusial untuk memastikan agar kelonggaran teologis yang bersumber dari prinsip kemudahan syariat (*taysir al-syari'ah*) tidak serta-merta melonggarkan proteksi hukum yang menjadi hak mutlak kaum perempuan. Ruang kemudahan dalam fikih Islam diturunkan untuk memberikan solusi kemaslahatan, bukan sebagai celah untuk melegalkan pengosongan substansi ekonomi mahar yang menjadi hak perlindungan finansial bagi istri. Dengan menegakkan pagar pengaman yuridis yang rigid melalui kewajiban klausul pengajaran, institusi KUA telah berhasil menyelaraskan antara keluhuran nilai spiritualitas Al-Qur'an dengan jaminan kepastian hukum ekonomi Islam secara utuh.[386]

Guna menjembatani jurang perbedaan pemikiran yang tajam di antara para praktisi hukum tersebut, Asrul memberikan sebuah batasan diskresi hukum yang ketat dan bersifat sebagai syarat mutlak. Kebijakan instruksional ini dirumuskan

---

[384]Abu Ishaq al-Syirazi, *Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), hlm. 463

[385] Peraturan Menteri Agama (PMA) Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Pernikahan.

[386] Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz 2 (Khobar: Dar Ibn Affan, 1997), hlm. 321-325.

sebagai langkah preventif agar kemudahan syariat tidak mengorbankan kepastian hukum yang menjadi hak dasar bagi calon pengantin wanita. Melalui pendekatan ini, KUA Kecamatan Kamang Magek berusaha menyeimbangkan antara tuntutan formalitas negara dengan pemenuhan substansi hukum Islam secara utuh.[387]

Di dalam draf batasan tersebut, mahar yang melibatkan Al-Qur'an baru dinyatakan boleh dan sah secara hukum apabila redaksi di dalam dokumen akta nikah secara eksplisit dan tegas berwujud komitmen untuk "mengajarkan" Al-Qur'an tersebut kepada istri pasca-pernikahan. Penulisan klausul yang terang ini sangat penting guna mengubah status janji lisan yang abstrak menjadi sebuah kewajiban hukum yang mengikat secara keperdataan. Dengan demikian, dokumen negara tidak mencatat sebuah tindakan seremonial yang usai dalam satu waktu, melainkan sebuah kontrak jangka panjang.[388]

Konstruksi hukum "mengajarkan" ini dinilai telah memenuhi syarat sah akad *Ijarah al-A'mal* yang muktabar dalam hukum ekonomi Islam. Hal ini dikarenakan di dalam aktivitas pengajaran terdapat unsur transfer pengetahuan (*transfer of knowledge*), alokasi waktu yang berkelanjutan, serta adanya curahan kerja nyata dari pihak suami. Ketiga unsur tersebut merupakan komponen pembentuk nilai ekonomi dari sebuah pemanfaatan jasa, yang menempatkan aktivitas pengajaran setara dengan aset materiil yang dapat dinilai dengan instrumen keuangan.[389]

Melalui proses edukasi yang berkesinambungan tersebut, tindakan mengajar Al-Qur'an secara langsung mendatangkan kemaslahatan edukatif jangka panjang bagi kehidupan sang istri. Manfaat spiritual dan intelektual yang diperoleh istri dari proses belajar tersebut menjadi bentuk kompensasi riil yang diterimanya selaku subjek hukum dalam perjanjian perkawinan. Konstruksi ini memastikan

---

[387] Wawancara dengan Asrul, S.HI., Fungsional Penghulu Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Kamang Magek, Kabupaten Agam, Dokumentasi Penelitian Lapangan, Mei 2026.

[388] *Ibid.*

[389] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 5 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 3820-3822.

bahwa hak-hak istri untuk mendapatkan peningkatan kapasitas keagamaan dari suaminya terjamin secara berkepastian hukum.[390]

Melalui penegasan klausul pengajaran yang spesifik ini, barulah objek mahar imateriil tersebut memiliki kedudukan hukum yang jelas, terukur, dan benar-benar terbebas dari ambiguitas administrasi. Petugas pencatat nikah maupun lembaga peradilan di kemudian hari akan memiliki tolok ukur yang rigid untuk menilai apakah kewajiban perdata pernikahan tersebut telah ditunaikan atau belum. Kepastian redaksional ini menutup rapat celah perselisihan mengenai batasan objek mahar yang diperjanjikan.[391]

Dengan demikian, dialektika pemikiran antara fungsional Penghulu se-Agam Timur ini menunjukkan bahwa meskipun terdapat kelonggaran teologis dalam teks keagamaan, penerapan praktis di lapangan tetap menuntut adanya pagar pengaman yuridis yang ketat. Dinamika ini merefleksikan kedewasaan berpikir para praktisi hukum Islam di daerah dalam merespons gejala sosiologis di masyarakat. Mereka dituntut untuk tidak hanya menjadi pencatat formalitas, melainkan juga pengawal nilai-nilai keadilan hukum.[392]

Langkah pengamanan ini sangat krusial agar hak-hak keperdataan perempuan tidak dikesampingkan begitu saja atas nama simbol-simbol spiritualitas semata. Kesakralan sebuah instrumen agama tidak boleh dijadikan dalih untuk melemahkan posisi tawar hukum seorang wanita dalam lembaga perkawinan. Justru melalui hukum positif, nilai sakralitas tersebut harus dikonversikan ke dalam bentuk perlindungan hak-hak keperdataan yang nyata dan dapat dieksekusi secara hukum perdata.[393]

Sebagai analisis mendalam dari penulis terhadap perdebatan hukum ini, penulis menegaskan posisi hukum bahwa menjadikan mahar berupa "bacaan" Al-

---

[390] Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal al-Syakhshiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1957), hlm. 185.

[391] Wawancara dengan Asrul, S.HI., Fungsional Penghulu Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Kamang Magek, Kabupaten Agam, Dokumentasi Penelitian Lapangan, Mei 2026.

[392] Wawancara Kolektif Fungsional Penghulu KUA se-Kabupaten Agam Wilayah Timur, Dokumentasi Penelitian Lapangan, April 2026.

[393] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), hlm. 120-123.

Qur'an saja secara mutlak tidak boleh dilakukan dalam akad pernikahan. Membaca Al-Qur'an di depan sidang akad nikah tanpa adanya komitmen kelanjutan merupakan bentuk pengosongan substansi ekonomi mahar. Penulis memandang perlunya ketegasan sikap yuridis untuk menolak jenis mahar lisan sesaat ini demi menjaga muruah hukum perkawinan Islam itu sendiri.[394]

Argumen penulis ini didasarkan pada penafsiran mendalam terhadap hadis Nabi SAW yang menjadi hulu utama dari perdebatan ini, di mana esensi yang diperintahkan oleh Rasulullah SAW sebenarnya bukan sekadar aktivitas membaca (*qira'ah*), melainkan aktivitas mengajarkan (*ta'lim*). Teks hadis secara eksplisit menekankan fungsi edukasi keagamaan sebagai kompensasi perkawinan. Oleh karena itu, menyamakan tindakan membaca sesaat dengan tindakan mengajarkan yang membutuhkan durasi dan keahlian khusus adalah sebuah kekeliruan nalar hukum yang fatal.[395]

Jika kita merujuk pada teks sahih mengenai kisah seorang sahabat yang tidak memiliki harta materiil, Rasulullah SAW bersabda untuk menikahi wanita tersebut dengan syarat mengajarkan surah Al-Qur'an yang dihafalnya. Kata kerja yang digunakan dalam riwayat tersebut merujuk pada transfer keilmuan yang bernilai guna tinggi bagi sang istri selaku penerima mahar. Hadis ini tidak pernah melegalkan tindakan resitasi lisan tanpa dampak edukasi berkelanjutan sebagai mahar yang berdiri sendiri tanpa adanya unsur kedaruratan materiil yang nyata.[396]

Dalam aktivitas mengajarkan itulah, secara hukum ekonomi Islam, baru ditemukan adanya komponen jasa (*manfa'ah*) yang sah, berharga, dan sejalan dengan prinsip-prinsip akad perdata Islam (*nazhariyatul 'aqad*). Ketika klausul mahar bergeser dari sekadar melafalkan menjadi tindakan mengajar, maka di sana terjadi pemenuhan unsur-unsur perjanjian sewa-menyewa jasa (*ijarah al-a'mal*) yang mengikat secara hukum. Aktivitas pengajaran menuntut adanya transfer

---

[394] Abd al-Karim Zaydan, *Al-Mufassal fi Ahkam al-Mar'ah wa al-Bayt al-Muslim*, Juz 7 (Beirut: Muassasast al-Risalah, 1993), hlm. 165-168.

[395] Abu Bakar al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, Juz 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hlm. 220.

[396] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Juz 9 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 242.

keilmuan, curahan tenaga kerja, pengorbanan waktu, serta metode yang terstruktur dari suami kepada istri, yang mana seluruh komponen tersebut secara kumulatif melahirkan nilai kemanfaatan riil yang dapat dirasakan dan dimiliki langsung oleh pihak perempuan pasca-pernikahan dilangsungkan.[397]

Jasa pengajaran Al-Qur'an memiliki nilai komersial yang sangat jelas di pasar tenaga kerja keagamaan kontemporer, sehingga dalam timbangan fikih muamalah, ia dapat diklasifikasikan secara mutlak sebagai sesuatu yang bernilai ekonomis (*mutaqawwim*) atau sesuatu yang berharga. Mengingat keahlian mengajar Al-Qur'an secara legal dapat menghasilkan upah material (*ujrah*) jika diterapkan dalam institusi privat maupun lembaga pendidikan formal, maka nilai kemanfaatan non-fisik tersebut sah demi hukum untuk bertindak sebagai alat tukar pengganti mahar material. Konsep ini menempatkan curahan keahlian, waktu, dan tenaga sebagai aset keperdataan yang memiliki kedudukan setara dengan aset finansial dalam kerangka akad perkawinan.[398]

Valuasi ekonomi yang jelas melalui aktivitas pengajaran ini memberikan kepastian hukum perdata terkait kadar dan bobot objek mahar, sehingga hak-hak ekonomi kaum perempuan tetap terlindungi secara optimal di bawah payung hukum negara. Kejelasan nilai manfaat ini menjadi jaminan proteksi finansial yang nyata, karena menyediakan standar konversi nominal yang setara (*mahar mitsil*) yang dapat dihitung berdasarkan kurs kelayakan di masyarakat. Keberadaan parameter ekonomi yang terukur ini sangat krusial sebagai instrumen mitigasi pasca-nikah, terutama apabila di kemudian hari terjadi pemutusan kontrak perkawinan atau tindakan wanprestasi oleh pihak suami yang melalaikan kewajiban pengajaran tersebut.[399]

Sebaliknya, tindakan membaca Al-Qur'an secara murni di hadapan saksi nikah tidak memenuhi unsur jasa ataupun nilai kemanfaatan substantif yang dapat ditransformasikan dan dimanfaatkan oleh pihak istri sebagai hak miliknya.

---

[397] Alauddin al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syara'i*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 280-282.

[398] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 5 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 3654.

[399] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Juz 7 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 195.

Aktivitas membaca yang langsung selesai begitu prosesi ijab kabul diucapkan sama sekali tidak meninggalkan residu aset atau kemampuan baru bagi istri, melainkan murni merupakan ibadah personal (*ibadah mahdhah*) yang pahala serta kebaikannya kembali kepada diri pembacanya sendiri. Ketiadaan perpindahan hak milik atau kemanfaatan riil ini membuat substansi keperdataan dari mahar itu sendiri menjadi kosong seketika setelah akad dinyatakan sah.[400]

Oleh karena itu, menyamakan tindakan membaca sesaat dengan tindakan mengajarkan berkelanjutan adalah sebuah kekeliruan nalar hukum yang nyata, karena menafsirkan aktivitas ritual spiritual murni yang tidak memiliki dimensi transaksional keperdataan sebagai sebuah objek mahar yang sah dan mengikat di hadapan hukum negara. Kegagalan dalam membedakan kedua ranah ini dapat berdampak pada hilangnya fungsi proteksi finansial yang melekat pada mahar, sekaligus menempatkan posisi hukum istri dalam kondisi yang rentan akibat ketiadaan objek kompensasi yang jelas dan dapat diukur secara materiil.[401]

Konstruksi pemikiran penulis ini sangat sejalan dengan ketentuan hukum positif yang digariskan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 30, yang secara eksplisit menyebutkan bahwa mahar harus berwujud barang atau jasa yang memiliki nilai ekonomis dan mendatangkan manfaat bagi istri. Ketentuan yuridis ini menegaskan bahwa setiap objek yang dijadikan maskawin tidak boleh lepas dari dimensi kemaslahatan riil dan fungsi proteksi ekonomi. Melalui regulasi tersebut, negara hadir untuk memberikan kepastian bahwa hak perdata yang diterima oleh seorang wanita pada saat akad pernikahan memiliki bobot nilai yang nyata dan diakui secara hukum material.[402]

Frasa "mendatangkan manfaat bagi istri" di dalam ketentuan KHI tersebut secara filosofis-yuridis menuntut adanya aspek kontinuitas pemanfaatan objek mahar pasca-akad dilangsungkan. Kemaslahatan yang dimaksud oleh undang-

---

[400] Ahmad al-Sanhuri, *Mashadir al-Haqq fi al-Fiqh al-Islami*, Juz 2 (Kairo: Dar al-Ma'rif, 1954), hlm. 89.

[401] Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Kairo: Al-Syaf'i, 1992), hlm. 515.

[402] Indonesia, *Kompilasi Hukum Islam (KHI)*, Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, Pasal 30.

undang bukanlah kebaikan yang sifatnya semu atau sesaat, melainkan sebuah instrumen yang dapat menopang kehidupan atau meningkatkan kapasitas diri sang istri dalam jangka panjang. Oleh karena itu, sifat keberlanjutan (*istimrar*) menjadi pilar mutlak yang menentukan apakah sebuah objek non-fisik memenuhi kualifikasi legalitas formal sebagai mahar yang sah dan mengikat di bawah payung hukum negara.[403]

Berdasarkan nalar hukum tersebut, tindakan membaca Al-Qur'an yang habis fasenya begitu ijab kabul selesai diucapkan jelas gagal memenuhi standar keberlanjutan manfaat ekonomi dan edukatif yang dimaksud oleh undang-undang. Aktivitas resitasi lisan yang langsung usai di meja akad tidak menyisakan residu nilai manfaat yang dapat dipegang atau dikembangkan oleh istri di masa depan. Pengosongan substansi kemanfaatan ini menyebabkan pencatatan mahar berupa bacaan murni rentan terjebak dalam kecacatan objek perjanjian (*cacat kehendak objek*), karena tidak memberikan dampak jaminan kesejahteraan fisik maupun intelektual yang riil bagi pihak perempuan.[404]

Ketiadaan unsur jasa yang berkelanjutan dalam aktivitas membaca sesaat berimplikasi pada hilangnya residu hak keperdataan bagi istri jika di kemudian hari terjadi sengketa rumah tangga. Apabila mahar hanya berupa bacaan yang telah diperdengarkan saat akad, maka secara hukum perdata mahar tersebut telah lunas seketika, namun tidak meninggalkan aset perlindungan apa pun bagi istri. Hal ini bertentangan dengan asas proteksi finansial dan sosial yang mendasari lahirnya syariat mahar dalam hukum keluarga Islam.[405]

Lebih jauh, pandangan penulis ini mendapatkan legitimasi yang kuat apabila ditinjau dari perspektif imam madzhab, khususnya di dalam internal Mazhab Syafi'i. Kedudukan Mazhab Syafi'i menjadi sangat sentral dan krusial dalam konteks ini mengingat perannya yang mendasar sebagai basis teologis utama serta pedoman hukum Islam bagi masyarakat Minangkabau di wilayah Agam

---

[403] Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, *Standardisasi Administrasi Pencatatan Nikah*, 2021, hlm. 44.

[404] Syamsuddin Al-Sarkhasi, *Al-Mabsuth*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), hlm. 112.

[405] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), hlm. 125.

Timur. Oleh karena itu, menyelaraskan keputusan administratif Kantor Urusan Agama dengan inti ajaran madzhab ini merupakan sebuah keharusan budaya dan hukum.

Dalam kitab-kitab induknya, Imam Syafi'i secara tegas membolehkan jasa pengajaran Al-Qur'an (*ta'lim al-Qur'an*) bertindak sebagai mahar dalam sebuah pernikahan. Pemikiran hukum beliau bersandar pada nalar bahwa aktivitas mendidik dan mentransfer ilmu adalah suatu bentuk pekerjaan nyata yang sangat bernilai. Dengan demikian, keahlian mengajar tidak dinilai sebagai sesuatu yang abstrak, melainkan diakui sebagai salah satu bentuk aset keperdataan.[406]

Namun, para fukaha Syafi'iyyah yang melanjutkan kodifikasi hukum madzhab memberikan catatan ketat yang memisahkan antara konsep mengajar dengan sekadar membaca. Mereka menegaskan bahwa tindakan membaca murni tanpa dibarengi proses pengajaran tidak dapat dikategorikan sebagai mahar yang sah. Perbedaan ini ditarik secara rigid karena aktivitas membaca di depan sidang akad tidak melahirkan sebuah proses transfer kompetensi yang berkelanjutan.[407]

Larangan para ulama madzhab terhadap mahar bacaan murni tersebut didasarkan pada ketiadaan objek hak milik atau kemanfaatan hukum yang berpindah kepada istri pasca-akad selesai. Membaca Al-Qur'an sesaat dinilai sebagai ibadah yang pahalanya melekat utuh pada diri sang pembaca sendiri, tanpa meninggalkan residu aset yang bisa dikuasai oleh istri. Alasan teologis inilah yang memperkuat argumentasi penulis bahwa membiarkan mahar berupa bacaan murni tanpa klausul pengajaran adalah sebuah kekeliruan nalar fikih yang mendasar.[408]

Meskipun terdapat perbedaan pendapat di antara mazhab-mazhab besar lainnya seperti Mazhab Hanafi yang pada awalnya sangat ketat melarang komersialisasi pengajaran Al-Qur'an, dinamika pemikiran hukum di dalam internal madzhab tersebut nyatanya bergerak sangat dinamis. Pada masa-masa awal

---

[406] Abu Abdullah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990), hlm. 82-84.

[407] Abu Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Raudhat al-Thalibin wa Umdat al-Muftiin*, Juz 7 (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1991), hlm. 272-274.

[408] Zainuddin al-Malibari, *Fath al-Mu'in bi Syarh Qurrat al-Ain bi Muhimmat al-Din* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2004), hlm. 488

(*mutaqaddimin*), ulama Hanafi memegang prinsip bahwa mengajarkan Al-Qur'an adalah kewajiban agama yang bersifat murni, sehingga tidak boleh ditarik ke dalam ranah transaksi komersial atau dijadikan objek pengganti mahar.[409]

Namun dalam perkembangannya, para ulama belakangan (*mutakhirin*) dari Mazhab Hanafi telah melahirkan ijtihad baru dan menyepakati bahwa pengajaran keagamaan boleh mengambil upah (*ujrah*) demi kemaslahatan pelestarian ilmu di tengah masyarakat. Pergeseran fatwa ini lahir dari kesadaran sosiologis bahwa tanpa adanya kompensasi yang layak bagi para pengajar ilmu agama, keberlangsungan syiar dan transfer literasi Al-Qur'an kepada generasi penerus dikhawatirkan akan terancam punah.[410]

Konsensus kontemporer dari lintas madzhab ini pada akhirnya semakin memperkuat kedudukan hukum bahwa aktivitas pengajaran Al-Qur'an secara yuridis-teologis merupakan sebuah bentuk penyediaan jasa (*ijarah*) yang sah. Transformasi ijtihad di kalangan fukaha mutakhirin menegaskan bahwa mentransfer pengetahuan suci bukan lagi sekadar kewajiban ukhrawi yang abstrak, melainkan sebuah bentuk curahan keahlian yang diakui eksistensinya dalam hukum muamalah.[411]

Pengakuan ini secara otomatis menempatkan jasa pengajaran Al-Qur'an sebagai objek yang memenuhi kualifikasi bernilai ekonomis (*mutaqawwim*) dan valid untuk dijadikan mahar pernikahan di bawah sistem hukum keluarga Islam. Ketika aspek edukasi ini disepakati, hak perdata istri berupa peningkatan kapasitas keilmuan secara berkepastian hukum menjadi nyata, terukur, dan memiliki nilai konversi nominal yang jelas jika sewaktu-waktu terjadi perselisihan atau tindakan wanprestasi di kemudian hari.[412]

---

[409] Zainuddin bin Nujaim, *Al-Bahr al-Ra'iq Syarh Kanz al-Daqa'iq*, Juz 3 (Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, 1997), hlm. 144.

[410] Ibnu Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar (Hasyiyah Ibn Abidin)*, Juz 3 (Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 2003), hlm. 62-65

[411] Majma' al-Fiqh al-Islami (Divisi Fikih OKI), *Keputusan No. 46 (5/11) tentang Hak-Hak Maknawi dan Jasa*, 1988.

[412] Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal al-Syakhshiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1957), hlm. 190.

Sebaliknya, tindakan membaca murni tanpa adanya proses transformasi keilmuan yang berkesinambungan tetap berada pada domain ibadah ritual murni (*ibadah mahdhah*). Dikarenakan aktivitas resitasi lisan sesaat tersebut tidak melahirkan dampak transfer pengetahuan ataupun kepemilikan aset yang bisa dirasakan oleh istri pasca-akad, maka ia tidak memiliki dimensi transaksional perdata. Konsekuensinya, jenis mahar lisan ini tidak memiliki legalitas formal yang kuat untuk dicatat sebagai objek maskawin yang sah dalam sistem administrasi hukum negara pada Kantor Urusan Agama.[413]

Secara sintesis hukum, dapat dipahami bahwa membiarkan penulisan mahar berupa "bacaan Al-Qur'an" dalam akta nikah tanpa klausul pengajaran akan menjebak institusi KUA ke dalam ketidakpastian hukum (*gharar*). Objek perjanjian menjadi tidak terukur dan rentan mengabaikan pemenuhan hak-hak ekonomi wanita. Perlindungan terhadap perempuan harus ditegakkan dengan cara memastikan bahwa setiap maskawin imateriil yang diterima memiliki nilai konversi materiil yang nyata dalam bentuk transfer kompetensi pengajaran.

Sebagai kesimpulan dari analisis penulis, institusi KUA di seluruh wilayah hukum Agam Timur harus menyatukan persepsi hukum untuk menolak pencatatan mahar yang hanya berbunyi "bacaan Al-Qur'an" murni. Rekomendasi penegasan klausul "mengajarkan" harus dijadikan standardisasi baku dalam draf pemeriksaan nikah demi menegakkan kepastian hukum perdata Islam kontemporer, menjamin hak ekonomi kaum perempuan, serta menyelaraskan regulasi KHI dengan khazanah fikih imam madzhab yang sahih.

---

[413] Pasal 30 KHI dapat diperiksa dalam Peraturan Menteri Agama (PMA) Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2019

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian lapangan, analisis data, dan pembahasan hukum mengenai penggunaan bacaan Al-Qur'an sebagai mahar di KUA se-Agam Timur, penulis menarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Terjadi Dualisme Pandangan Hukum di Lapangan: Terdapat perbedaan persepsi yang tajam di antara fungsional Penghulu di wilayah Agam Timur. Sebagian besar Penghulu (dari Kecamatan IV Koto hingga Tilatang Kamang) membolehkan mahar berupa bacaan atau hafalan Al-Qur'an karena menganggap kapasitas intelektual-spiritual suami memiliki nilai kemaslahatan. Sebaliknya, KUA Kecamatan Kamang Magek secara tegas menolaknya jika hanya bersifat seremonial lisan sesaat tanpa adanya kelanjutan tindakan yang konkret.
2. Membaca Al-Qur'an Saja Melanggar Substansi Hukum Perdata Islam: Menjadikan "bacaan" Al-Qur'an murni (resitasi lisan) sebagai mahar secara mutlak tidak sah dalam akad pernikahan. Tindakan membaca yang langsung selesai saat ijab kabul tidak memenuhi unsur benda fisik (*'ain*) maupun nilai jasa (*manfa'ah*) berkelanjutan. Ini adalah ibadah personal (*ibadah mahdhah*) yang pahalanya kembali ke suami sendiri, sehingga terjadi pengosongan substansi ekonomi mahar yang membuat objek pernikahan menjadi tidak jelas (*gharar*) dalam hukum perjanjian Islam (*nazhariyatul 'aqad*).
3. "Mengajarkan" adalah Solusi Hukum yang Sah: Agar mahar imateriil ini sah, redaksi di dalam akta nikah harus diganti menjadi komitmen untuk "mengajarkan" Al-Qur'an kepada istri pasca-pernikahan. Konstruksi "mengajarkan" ini memenuhi syarat sah akad sewa jasa (*Ijarah al-A'mal*) karena mengandung transfer ilmu, waktu, dan kerja nyata yang memiliki nilai ekonomis (*mutaqawwim*) di pasar tenaga kerja, serta sejalan dengan Pasal 30 Kompilasi Hukum Islam (KHI) karena benar-benar "mendatangkan manfaat berkelanjutan bagi istri."

4. Klausul Pengajaran Mendapat Legitimasi Lintas Madzhab: Pandangan untuk menolak mahar bacaan murni dan mewajibkan klausul pengajaran didukung kuat oleh Mazhab Syafi'i (basis teologis masyarakat Minangkabau) serta konsensus ulama *mutakhirin* Mazhab Hanafi. Para ulama sepakat bahwa jasa pengajaran keagamaan sah memiliki nilai tukar ekonomi, sementara tindakan membaca murni tidak memindahkan hak milik atau aset perlindungan apa pun kepada pihak perempuan.

B. Saran

Bertolak dari kesimpulan di atas, penulis merumuskan beberapa saran praktis dan strategis sebagai berikut:

1. Standardisasi Baku bagi Institusi KUA se-Agam Timur: Kepada Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) dan fungsional Penghulu di seluruh wilayah Agam Timur, direkomendasikan untuk menyatukan persepsi hukum dan menerapkan standardisasi baku. KUA harus menolak penulisan draf pemeriksaan nikah yang hanya berbunyi "bacaan Al-Qur'an" murni, dan wajib mengarahkannya ke dalam klausul yang rigid, seperti: *"Jasa mengajarkan Al-Qur'an surah [nama surah] sampai lancar/hafal pasca-nikah."*
2. Peningkatan Fungsi Edukasi dan Pemeriksaan (*Bimbingan Perkawinan*): Penghulu dan Penyuluh Agama harus mengoptimalkan ruang bimbingan perkawinan (Bimwin) untuk memberikan edukasi keperdataan kepada calon pengantin. Calon suami harus dipahamkan bahwa mahar bukan sekadar simbol kesalehan atau perlombaan spiritualitas sesaat, melainkan instrumen perlindungan finansial dan hak keperdataan wanita yang memiliki konsekuensi hukum perdata apabila dilanggar (wanprestasi).
3. Perlindungan Hak Keperdataan Perempuan Melalui Regulasi: Kementerian Agama Kabupaten Agam perlu mengeluarkan surat edaran instruksional atau panduan teknis mengenai batasan diskresi mahar imateriil. Hal ini penting sebagai pagar pengaman yuridis (*sadd al-dzari'ah*) agar hak ekonomi kaum perempuan tidak dikesampingkan atas nama simbol spiritualitas, serta memastikan dokumen akta nikah negara benar-benar

berfungsi sebagai pelindung hukum yang dapat dieksekusi di pengadilan jika terjadi sengketa di kemudian hari.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman. (1992). *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo.

Abdurrahman. (2020). *Implementasi Pasal 32 Kompilasi Hukum Islam tentang Kesepakatan Mahar di Wilayah Sumatera Barat*. "Jurnal Jurisprudence".

Al-Buhuti, Manshur bin Yunus. (1997). *Kasysyaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'*, Vol. V. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il. (1422 H). *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Nikah, Bab al-Tazwij al-Mu'sir, Jilid 7. Beirut: Dar Thuq al-Najah.

Al-Dasuqi, Mohammad bin Ahmad bin Arafah. (t.th.). *Hasyiyah al-Dasuqi 'ala al-Syarh al-Kabir*, Vol. II. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Dehlawi, Shah Waliyullah. (2005). *Hujjatullah al-Balighah*, Jilid 2. Beirut: Dar al-Jil.

Al-Fayyumi, Ahmad bin Muhammad. (t.th.). *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir*. Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.

Al-Hajjawi, Syarafuddin Musa. (t.th.). *Al-Iqna' fi Fiqh al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Vol. III. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Hamdani, H.S.A. (1989). *Risalah Nikah : Hukum Perkawinan Islam*, alih bahasa Agus Salim. Jakarta: Pustaka Amani.

Al-Isfahani, Raghib. (t.th.). *Mu'jam Mufradat Alfazh al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Jaziri, Abdurrahman. (2003). *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah / Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Jilid 4 / Juz IV. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Kasani, Alauddin. (1986 / 2003). *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syara'i*, Jilid 2 / Vol. II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Khin, Musthafa, Musthafa al-Bugha, & Ali al-Syarbaji. (1992). *Al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madzhab al-Imam al-Syafi'i*, Jilid 4. Damaskus: Dar al-Qalam.

Al-Marghinani, Burhanuddin. (t.th.). *Al-Hidayah fi Syarh Bidayah al-Mubtadi*, Vol. I. Kairo: Maktabah Musthafa al-Babi al-Halabi.

Al-Munawar, Sayyid Aqil Husin. (1994). *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsirnya*. Semarang: Dina Utama.

Al-Qaradawi, Yusuf. (2000). *Fikih Kontemporer*, terj. Setiawan Budi Utomo, Jilid 2. Jakarta: Gema Insani Press.

Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad. (1964). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid 5 / Vol. V. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah.

Al-Razi, Fakhr al-Din. (1981). *Mafatih al-Ghaib (Tafsir al-Kabir)*, Jilid 10. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Sarkhasi, Muhammad bin Ahmad. (1993). *Al-Mabsut / Al-Mabsuth*, Jilid 5 / Vol. V. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Shabuni, Muhammad Ali. (1980 / 2007). *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an / Rawa'i al-Bayan*, Jilid 1. Beirut: Maktabah al-Ghazali / Al-Maktabah al-Asriyyah.

Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. (1990). *Al-Umm*, Vol. V. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Syarbini, Muhammad bin Ahmad al-Khatib / Syamsuddin al-Khathib. (t.th. / 1994 / 1997). *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj / Mughnil Muhtaj*, Jilid 3 / Vol. IV. Kairo: Mustafa al-Babyl Halabi / Beirut: Dar al-Ma'rifah / Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Syirazi, Abu Ishaq. (1995). *Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Jilid 2 / Vol. II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Thabarani, Sulaiman bin Ahmad. (1995). *Al-Mu'jam al-Awsath*, Jilid VII. Kairo: Dar al-Haramain.

Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. (2001). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, Jilid 6. Kairo: Dar al-Hajr.

Al-Tirmidzi, Abu Isa Muhammad bin Isa. (1975 / 1998). *Sunan at-Tirmidzi / Sunan al-Tirmidzi*, Jilid 3 / Jilid 2. Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi / Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Al-Zuhaili, Wahbah. (1985 / 2002 / 2004 / 2007 / 2010 / 2011). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 7 & 9 / Jilid IX. Damaskus: Dar al-Fikr / Damsyik: Dar al-Fikr.

Ali, Mohammad Daud. (2012). *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers / RajaGrafindo Persada.

An-Nawawi, Abu Zakaria Muhyuddin Yahya bin Syaraf. (2010). *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Jilid 16. Kairo: Dar al-Hadits.

An-Nawawi, Abu Zakaria Muhyuddin Yahya bin Syaraf. (1991 / 2002). *Raudhah al-Thalibin wa Umdah al-Muftin / Raudhatut Thalibin*, Jilid VII / Vol. VII. Beirut: Al-Maktab al-Islami / Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Anwar, Muh. (2011). *Seni Baca Al-Qur'an dan Problematika Pengajarannya*. Surakarta: Pustaka Manaf.

Asrul (Kepala KUA Kamang Magek). (2025). *Wawancara Pribadi*. Tanggal 15 November.

As-Sijistani, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats. (t.th.). *Sunan Abi Dawud*, Jilid 2. Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah.

Azra, Azyumardi. (2002). *Islam di Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan.

Badan Pusat Statistik Kabupaten Agam. (2024). *Kabupaten Agam Dalam Angka 2024*. Lubuk Basung: BPS Kabupaten Agam.

Basah, Sjachran. (2005). *Eksistensi dan Tolok Ukur Badan Peradilan Administrasi di Indonesia*. Bandung: Alumni.

Bourdieu, Pierre. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, terj. Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre. (1986). "The Forms of Capital." dalam *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson. New York: Greenwood Press.

Bourdieu, Pierre. (1990). *The Logic of Practice*, terj. Richard Nice. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre dan Loïc J. D. Wacquant. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Ciptomenggolo, R. (2018). *Hukum Administrasi Perkawinan di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika.

Currid-Halkett, Elizabeth. (2017). *The Sum of Small Things: A Theory of the Aspirational Class*. Princeton: Princeton University Press.

Dokumentasi KUA Ampek Angkek. (2020a). Model NB nomor 150/13/V/2020 s/d 178/009/VII/2020.

Dokumentasi KUA Ampek Angkek. (2020b). Model NB nomor 150/25/X/2020 s/d 320/012/XII/2020.

Dokumentasi KUA Kamang Magek. (2016). Model NB nomor 125/13/IX/2016 s/d 160/009/XI/2016.

Dokumentasi KUA Kamang Magek. (2017). Model NB nomor 103/30/IX/2017 s/d 132/01/IX/2017.

Dokumentasi KUA Kamang Magek. (2019). Model NB nomor 01/01/I/2019 s/d 026/10/II/2019.

Fauzi, Ahmad. (2022). "Pergeseran Komodifikasi Mahar: Dari Perlindungan Finansial Menuju Ekspresi Kesalehan Simbolis." *Jurnal Sosiologi Agama*, Vol. 16, No. 3.

Harahap, M. Yahya. (2014). *Ruang Lingkup Permasalahan Eksekusi Bidang Perdata*. Jakarta: Sinar Grafika.

Harahap, M. Yahya. (2016 / 2017). *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian, dan Putusan Pengadilan*. Jakarta: Sinar Grafika.

Ibnu Abidin. (1992 / 2000). *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar*, Jilid 3 / Vol. III. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibnu Hajar al-Asqalani. (1379 H). *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Jilid 9. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Ibnu Kathir / ibn Katsir, Abu al-Fida Ismail. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Jilid 2. Riyadh: Dar Thaybah / Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibnu Qudamah. (2004a). *Al-Mughni*, Jilid 7 / Vol. VII. Kairo: Dar al-Hadits.

Ibnu Qudamah. (2004b). *Al-Syarh al-Kabir 'ala Matn al-Muqni'*, Jilid 8. Kairo: Dar al-Hadits.

Ibnu Rusyd / al-Qurthubi. (2004 / 2007). *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid / Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Jilid 2 / Vol. II, terj. Imam Ghazali Said. Jakarta: Pustaka Amani / Kairo: Dar al-Hadits.

Ibnu Taimiyah. (1997). *Hukum-Hukum Perkawinan*, terj. Rusnan Yahya. Jakarta: Pustaka al Kautsar.

Ibnu Taimiyah. (2002). *Majmu' Fatawa Tentang Nikah*, terj. Abu Fahmi Huadi dan Syamsuri an Naba. Jakarta: Pustaka Azzam.

Indonesia. (1974). *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan jo. Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*.

Indonesia. (1991). *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam (KHI)*.

Kamil, Ahmad dan Fauzan. (2013). *Hukum Perlindungan Hak-Hak Perempuan dan Anak dalam Peradilan Agama*. Jakarta: Kencana.

Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait. (1997). *Al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Jilid 39. Kuwait: Dzat as-Salasil.

Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor 713 Tahun 2018.

Khairul (Kepala KUA Ampek Angkek). (2025). *Wawancara Pribadi*. Tanggal 9 November.

Khallaf, Abd al-Wahhab. (1990). *Ahkam al-Ahwal al-Syakhshiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Kuwaitiyyah.

Maine, Sir Henry. (1906). *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*. London: John Murray.

Manan, Abdul. (2012). *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana.

Manan, Abdul. (2015). *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*. Jakarta: Kencana.

Mhd. Fakhrurrazi. (2021). "Eksistensi dan Standarisasi Nilai Mahar Mitsli dalam Hukum Keluarga Islam." *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Vol. 20, No. 1.

Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, dan Johnny Saldaña. (2014). *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. Thousand Oaks: SAGE Publications.

Muhammad, Ahsin Sakho. (2018). *Menghafal Al-Quran: Manfaat, Metode, dan Keutamaannya*. Jakarta: Erlangga.

Munti, Ratna Batara. (2006). *Amandemen UU Perkawinan menuju Hukum Keluarga yang Berkeadilan Gender*. Jakarta: LBH APIK.

Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi. (t.th.). *Shahih Muslim*, Jilid 2. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi.

Nasution, Khoiruddin. (2007). *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Aspek Hukum Keluarga dalam KHI*. Yogyakarta: ACAdeMIA + Tazzaffa.

Nasution, Khoiruddin. (2013). *Hukum Perkawinan I: Dilengkapi Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam*. Yogyakarta: ACAdeMIA + TAZZAFA.

Navis, AA. (1984). *Alam Terkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafiti Pers.

Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 34 Tahun 2016 tentang Organisasi dan Tata Kerja Kantor Urusan Agama Kecamatan.

Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2023 tentang Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Agama.

Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara dan Reformasi Birokrasi Nomor 9 Tahun 2019.

Rahardjo, Satjipto. (2009). *Hukum dan Perilaku*. Bandung: Kompas.

Rahardjo, Satjipto. (2010). *Hukum dan Masyarakat*. Bandung: Angkasa.

Rahmawati. (2023). "Tinjauan Yuridis Penangguhan Pembayaran Mahar (Mahar Mu-ajjal) Perspektif Hukum Keperdataan Islam." *Fokus Jurnal Kajian Hukum*, Vol. 8, No. 2.

Rofiq, Ahmad. (2000). *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers.

Rofiq, Ahmad. (2013). *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Sabiq, Sayyid. (1999 / 2006 / 2008). *Fikih Sunnah / Fiqh al-Sunnah*, Jilid 2 / Jilid II. Jakarta: Cakrawala / Kairo: Dar al-Hadith / Dar al-Fath lil I'lam al-Arabi.

Salim, Abu Malik Kamal bin as-Sayyid. (2007). *Shahih Fikih Sunnah*, terj. Khairul Amri, Jilid 3. Jakarta: Pustaka Azzam.

Siti Zulaikha. (2018). "Eksistensi Mahar Jasa dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (KHI)." *Jurnal Hukum Keluarga Islam*.

Syalabi, Muhammad Mustafa. (1977). *Ahkam al-Usrah fi al-Islam: Dirasah Muqaranah baina Fiqh al-Madzahib al-Islamiyyah wa al-Qawanin al-Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah.

Shihab, M. Quraish. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 1 & 2. Jakarta: Lentera Hati.

Shihab, M. Quraish. (2005). *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Siri, Dari Bias Gender Sampai Melindungi Hak*. Jakarta: Lentera Hati.

Shihab, M. Quraish. (2007). *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Jakarta: Mizan.

Shihab, M. Quraish. (2012). *Fadhilah Al-Quran: Mengenal Keutamaan Khusus Surah-Surah di Dalam Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati.

Soekanto, Soerjono. (2014). *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Solichin, Abdul Wahab. (2014). *Analisis Kebijakan: Dari Formulasi ke Implementasi Kebijakan Negara*. Jakarta: Bumi Aksara.

Subekti. (2010). *Hukum Perjanjian*. Jakarta: Intermasa.

Sugiyono. (2017). *Metode Penelitian Kualitatif: Untuk Penelitian yang Bersifat Eksploratif, Enterpretif, Interaktif, dan Konstruktif*. Bandung: Alfabeta.

Sunarto, Kamanto. (2004). *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI.

Syarifuddin, Amir. (1984). *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung.

Syarifuddin, Amir. (2006). *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana.

Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. (1991). *Tafsir al-Sya'rawi*, Jilid 4. Kairo: Akhbar al-Yaum.

Thalib, Sayuti. (2009). *Hukum Kekeluargaan Indonesia Kontemporer*. Jakarta: UI Press.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. (2005). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Warson Munawwir, Ahmad. (1997). *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif.

Veblen, Thorstein. (1899). *The Theory of the Leisure Class*. New York: Macmillan.

Weber, Max. (1978). *Economy and Society*, Vol. 1, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Yaswirman. (2011). *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospektifnya dalam Adat Minangkabau*. Jakarta: Rajawali Pers.

Zaldi Ilfandi (Kepala KUA Malalak). (2025). *Wawancara Pribadi*. Tanggal 5 November.

Zarkasji Abdul Salam. (2014). *Administrasi dan Tata Kerja Peradilan Agama Serta Kantor Kantor Urusan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.

Zed, Mestika. (t.th.). *Perang Kamang 1908: Perlawanan Rakyat Minangkabau Menentang Pemberlakuan Belasting*. Padang: Terbitan Lokal.

Zed, Mestika. (2012). *Kepengarangan sosiologis Minangkabau: Ranah dan Struktur Sosial*. Padang: UNP Press.

Zulfikar dkk. (2021). "Kedudukan Mahar Hafalan al-Qur'an dalam Upaya Mewujudkan Keadilan Gender." *Jurnal Al-Ahwal*.