

**PERWALIAN IJBAR MENURUT MAZHAB HANAFI
DALAM PERSPEKTIF MAQĀṢID SYARĪ'AH JASSER AUDA**

Tesis

OLEH
ACHMAD ALFAN KURNIAWAN
NIM 17781007



**PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSIYYAH
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2020**

**PERWALIAN IJBAR MENURUT MAZHAB HANAFI
DALAM PERSPEKTIF MAQĀṢID SYARĪ'AH JASSER AUDA**

Tesis

Diajukan Kepada:

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan Dalam

Menyelesaikan Program Magister

Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah

Oleh:

ACHMAD ALFAN KURNIAWAN

NIM 17781007

**PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSIYYAH
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG**

2020


LEMBAR PERSETUJUAN

Tesis dengan judul:

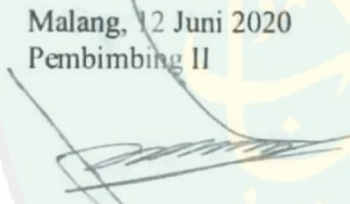
**PERWALIAN IJBAR MENURUT MAZHAB HANAFI DALAM PERSPEKTIF
MAQĀSID SYARĪ'AH JASSER AUDA**

Telah diperiksa dan disetujui untuk diuji,

Malang, 12 Juni 2020
Pembimbing I


Prof. Dr. H. Saifullah, S.H., M.Hum.
NIP. 196512052000031001

Malang, 12 Juni 2020
Pembimbing II


Dr. H. Badruddin, M.H.I.
NIP. 196411272000031001

Malang, 12 Juni 2020
Mengetahui
Kaprosdi Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah


Dr. Zaenul Mahmudi, M.A.
NIP. 197306031999031001

LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan judul:

PERWALIAN IJBAR MENURUT MAZHAB HANAFI DALAM PERSPEKTIF
MAQĀSID SYARĪ'AH JASSER AUDA

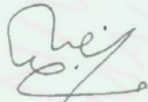
Telah diuji dan dipertahankan di depan dewan penguji pada tanggal 8 Juli 2020.

Dewan Penguji,



Dr. H. Isroqunnajah, M.Ag.
NIP. 196702181997031001

Ketua Penguji



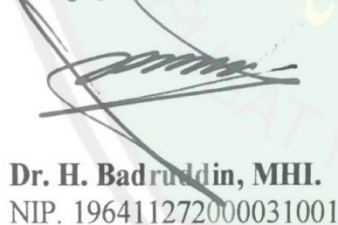
Dr. Nasrullah, M.Th.I.
NIP. 198112232011011002

Penguji Utama



Prof. Dr. Saifullah, SH., M.Hum.
NIP. 196512052000031001

Pembimbing I



Dr. H. Badruddin, MHI.
NIP. 196411272000031001

Pembimbing II



Mengetahui
Direktur Pascasarjana

Prof. Dr. Hj. Umi Sumbulah, M.Ag.
NIP. 197108261998032002

SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Achmad Alfian Kurniawan

NIM : 17781007

Program Studi : Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah

Judul Tesis : Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi

Dalam Perspektif *Maqāṣid Syarī'ah* Jasser Auda

Menyatakan bahwa tesis ini benar-benar karya saya sendiri, bukan plagiasi dari karya tulis orang lain baik sebagian atau keseluruhan. Pendapat atau temuan penelitian orang lain yang terdapat dalam tesis ini dikutip atau dirujuk sesuai kode etik penulisan karya ilmiah. Apabila di kemudian hari ternyata dalam tesis ini terbukti ada unsur-unsur plagiasi, maka saya bersedia untuk diproses sesuai peraturan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tanpa paksaan dari siapapun.

Malang, 12 Juni 2020

Hormat saya



Achmad Alfian Kurniawan
NIM 17781007

MOTTO

الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تَسْتَأْذِنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا. رواه مسلم

“Janda itu lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan seorang gadis harus dimintai izinnya, dan izinnya adalah diamnya.” HR Muslim



PERSEMBAHAN

Tesis ini penulis persembahkan untuk bapak Suropto S.Pd, ibu Dra. Lilik Mu'tamaroh, Washfiyatul Ummah S.Pd.I dan Waznun Nuschi, beserta segenap pihak yang mendukung penulis dalam penyusunan karya tulis ini.



KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirrahīm,

Segala puji ke hadirat Allah Swt. Yang Maha Esa atas hidayah, rahmat, nikmat dan taufik-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul “Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi Dalam Perspektif *Maqāṣid Syarī’ah* Jasser Auda”. Dan tak lupa shalawat serta salam selalu tucurahkan kepada Baginda Nabi Muhammad Saw. beserta keluarga, dan para sahabatnya.

Tesis ini diajukan sebagai bagian dari tugas akhir dalam rangka menyelesaikan Studi Program Magister Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Dalam penyelesaian tesis ini, penulis banyak mendapatkan bantuan dari berbagai pihak. Untuk itu penulis ingin menyampaikan banyak tulus terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. Abd. Haris, M.Ag selaku rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang dan jajaran para Wakil Rektor.
2. Prof. Dr. Umi Sumbulah, M.Ag. selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, atas segala layanan dan fasilitas yang telah diberikan selama penulis menempuh studi.
3. Dr. Zaenul Mahmudi, MA selaku Ketua Program Studi Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah atas motivasi, koreksi dan kemudahan pelayanan selama studi.
4. Prof. Dr. H. Saifullah, S.H., M.Hum selaku pembimbing I atas segala motivasi, bimbingan dan koreksinya dalam penulisan tesis.
5. Dr. H. Badruddin, M.H.I selaku pembimbing II atas segala motivasi, bimbingan dan koreksinya dalam penulisan tesis.
6. Dr. H. Israqunnajah, M.Ag selaku penguji utama dalam sidang tesis atas segala kritik, saran, dan masukan yang baik demi penyempurnaan penulisan tesis.
7. Dr. Nasrullah, M.Th.I selaku ketua penguji dalam sidang tesis atas segala kritik, saran, dan masukan yang baik demi penyempurnaan penulisan tesis.
8. Semua Dosen Pengajar dan Staf Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang yang telah membantu penulis selama mengikuti perkuliahan.

9. Kedua orang tua Suropto S.Pd dan Dra. Lilik Mu'tamaroh, yang selalu memberikan dukungan dalam melanjutkan studi hingga jenjang Pascasarjana, juga kepada kedua adik tercinta Washfiyatul Ummah S.Pd.I dan Waznun Nuschi.
10. Seluruh teman-teman kelas AS B angkatan 2017, Risalatul Mahmudah, Muhammad Aminuddin Shofi, Muslimat, Awal Mukmin, Moh. Khadziq Dimiyati, Alan Tatmainul Qulub al-Umami, Hikmiyyah, Lu'lu'ul Kamaliah, Yuli Handayani, Moh. Nurarrouf, Fathul Ulum, Saiq Somadi, Moh. Razali, Moh. Hadi Ismanto, yang telah memberikan *support*, dan menjadi tempat berbagi sejak awal perkuliahan.

Semoga Allah SWT senantiasa memberikan berkat dan anugerah-Nya bagi yang tersebut di atas. Penulis menyadari bahwa masih banyak kekurangan dan kelemahan dalam penyusunan penelitian ini. Karena itu, dengan rendah hati penulis mengharapkan saran dan kritik yang konstruktif untuk memperkuat kelemahan dan melengkapi kekurangan tersebut agar tesis ini dapat menjadi lebih baik.

Malang, 12 Juni 2020

Achmad Alfian Kurniawan
NIM 17781007

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi ialah pemindahalihan tulisan Arab ke dalam tulisan Indonesia (Latin), bukan terjemahan bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia. Termasuk dalam kategori ini ialah nama Arab dari bangsa Arab, sedangkan nama Arab dari bangsa selain Arab ditulis sebagaimana ejaan bahasa nasionalnya, atau sebagaimana yang tertulis dalam buku yang menjadi rujukan.

A. Konsonan

ا = a	ز = z	ق = q
ب = b	س = s	ك = k
ت = t	ش = sy	ل = l
ث = ś	ص = ś	م = m
ج = j	ض = ḍ	ن = n
ح = ḥ	ط = ṭ	و = w
خ = kh	ظ = ḏ	ه = h
د = d	ع = ‘	ء = ,
ذ = ḏ	غ = gh	ي = y
ر = r	ف = f	

Hamzah (ء) yang sering dilambangkan dengan alif, apabila terletak di awal kata maka dalam transliterasinya mengikuti vokalnya, tidak dilambangkan, namun apabila terletak di tengah atau akhir kata, maka dilambangkan dengan tanda koma di atas (‘), berbalik dengan koma (‘) untuk penggant i lambang “ع”.

B. Vokal, Panjang dan Diftong

Setiap penulisan bahasa Arab dalam bentuk tulisan latin vokal *fathah* ditulis dengan “a”, *kasrah* dengan “i”, *dlommah* dengan “u,” sedangkan bacaan panjang masing-masing ditulis dengan cara berikut:

Vokal	Panjang	Diftong
(a) = fathah	Ā	قال menjadi qāla
(i) = kasrah	ī	قيل menjadi qīla
(u) = dlommah	ū	دون menjadi dūna

Khusus untuk bacaan ya’ nisbat, maka t idak boleh digantikan dengan “ī”, melainkan tetap ditulis dengan “iy” agar dapat menggambarkan ya’ nisbat diakhirnya. Begitu juga untuk suara diftong, wawu dan ya’ setelah *fathah* ditulis dengan “aw” dan “ay”. Perhatikan contoh berikut:

Diftong	Contoh
(aw) = و	قول menjadi qawlun
(ay) = ي	خير menjadi khayrun

C. Ta’ marbūthah (ة)

Ta’ marbūthah ditransliterasikan dengan “t” jika berada di tengah kalimat, tetapi apabila *ta’ marbūthah* tersebut berada di akhir kalimat, maka ditransliterasikan dengan menggunakan “h” misalnya الرسالة للمدرسة menjadi *al-arisālat li al-mudarrisah*, atau apabila berada di tengah-tengah kalimat yang terdiri dari susunan *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka ditransliterasikan dengan

menggunakan *t* yang disambungkan dengan kalimat berikutnya, misalnya في رحمة الله menjadi *fī rahmatillāh*.

D. Kata Sandang dan Lafdh al-Jalālah

Kata sandang berupa “al” (أل) ditulis dengan huruf kecil, kecuali terletak di awal kalimat, sedangkan “al” dalam lafaz jalālah yang berada di tengah-tengah kalimat yang disandarkan (*iḍāfah*) maka dihilangkan. Perhatikan contoh-contoh berikut ini:

1. Al-Imām al-Bukhāri mengatakan ...
2. Al-Bukhāri dalam muqaddimah kitabnya menjelaskan ...
3. *Masyā’ Allāh kāna wa mā lam yasya’ lam yakun.*
4. *Billāh ‘azza wa jalla.*

E. Nama dan Kata Arab Terindonesiakan

Pada prinsipnya setiap kata yang berasal dari bahasa Arab harus ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi. Apabila kata tersebut merupakan nama Arab dari orang Indonesia atau bahasa Arab yang sudah terindonesiakan, tidak perlu ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi. Perhatikan contoh berikut:

“...Abdurrahman Wahid, Presiden RI keempat, dan Amin Rais, mantan Ketua MPR pada masa yang sama, telah melakukan kesepakatan untuk menghapuskan nepotisme, kolusi dan korupsi dari muka bumi Indonesia, dengan salah satu caranya melalui pengintensifan salat di berbagai kantor pemerintahan, namun ...”.

Perhatikan penulisan nama “Abdurrahman Wahid,” “Amin Rais” dan kata “salat” ditulis dengan menggunakan tata cara penulisan bahasa Indonesia yang disesuaikan dengan penulisan namanya. Kata-kata tersebut sekalipun berasal dari bahasa Arab, namun ia berupa nama dari orang Indonesia dan terindonesiakan, untuk itu tidak ditulis dengan cara “Abd al-Rahmān Wahīd,” “Amīn Raīs,” dan bukan ditulis dengan “shalāt.”



DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN	i
LEMBAR PENGESAHAN	ii
SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR	vi
PEDOMAN TRANSLITERISASI	viii
DAFTAR ISI	xii
DAFTAR TABEL DAN GAMBAR	xv
ABSTRAK	xvi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Penelitian	13
C. Tujuan Penelitian	13
D. Manfaat Penelitian	13
E. Orisinalitas Penelitian	14
F. Definisi Istilah	27
BAB II PERWALIAN PERKAWINAN, MAZHAB HANAFI DAN <i>MAQĀṢID SYARĪ'AH</i> MENURUT JASSER AUDA	28
A. Perwalian Perkawinan	28
1. Definisi Perwalian	28
2. Dasar Hukum Perwalian	30
3. Persyaratan Menjadi Wali	34
4. Macam-Macam Perwalian	38
5. Perwalian Ijbar	40
a. Perwalian Ijbar dalam Perspektif <i>Fiqh</i>	40
1) Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi	40
2) Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Maliki	42
3) Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Syafi'i	46
4) Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanbali	48

b. Perwalian Ijbar dalam Perspektif Hukum Positif	50
B. Mazhab Hanafi	52
1. Biografi Pendiri Mazhab Hanafi.....	52
2. Perkembangan Mazhab Hanafi.....	57
3. Metode Penetapan Hukum dalam Mazhab Hanafi	61
a. Al-Qur’ān	62
b. <i>Sunnah</i>	64
c. Pendapat Sahabat (<i>Qawl al-Ṣaḥābah</i>).....	65
d. Analogi (<i>Qiyās</i>).....	66
e. <i>Istihsān</i>	68
f. Konsensus (<i>Ijmā’</i>).....	72
g. Adat Istiadat (<i>‘Urf</i>)	73
C. <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> Menurut Jasser Auda	74
1. Biografi Jasser Auda.....	74
2. Hukum Islam Menurut Jasser Auda.....	76
3. <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> Menurut Jasser Auda	80
a. Definisi <i>Maqāṣid Syarī’ah</i>	80
b. Sejarah Perkembangan Implementasi <i>Maqāṣid Syarī’ah</i>	81
c. Dimensi <i>Maqāṣid Syarī’ah</i>	88
d. Rekonstruksi Konsep <i>Maqāṣid Syarī’ah</i>	91
e. Reformasi Paradigma <i>Maqāṣid</i> Tradisional Menuju Kontemporer	97
f. <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> dengan Pendekatan Sistem Menurut Jasser Auda.....	101
1) Watak Kognitif Sistem Hukum Islam	102
2) Holisme Sistem Hukum Islam	105
3) Keterbukaan Sistem Hukum Islam	108
4) Hierarki Saling Mempengaruhi Sistem Hukum Islam	111
5) Multidimensi Sistem Hukum Islam	113
6) Kemanfaatan Sistem Hukum Islam	117
D. Kerangka Berpikir	124

BAB III METODE PENELITIAN	125
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian	125
1. Jenis Penelitian	125
2. Pendekatan Penelitian	126
B. Bahan Hukum Penelitian	128
C. Teknik Pengumpulan Bahan Hukum	128
D. Teknik Analisis Bahan Hukum	130
BAB IV MAQĀṢID PERWALIAN IJBAR MENURUT MAZHAB HANAFI DALAM PERSPEKTIF MAQĀṢID SYARĪ'AH JASSER AUDA ..	131
A. <i>Maqāṣid</i> Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi	131
B. Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi dalam Perspektif <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Menurut Jasser Auda	137
1. Watak Kognitif Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi	137
2. Holisme Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi	138
3. Keterbukaan Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi	156
4. Hierarki Saling Mempengaruhi Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi	162
5. Multidimensi Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi	165
6. Kemanfaatan Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi	169
BAB V PENUTUP	174
A. Kesimpulan	174
B. Implikasi	176
C. Saran	177
DAFTAR PUSTAKA	179

DAFTAR TABEL DAN GAMBAR

A. TABEL

Tabel 1.1 Penelitian Terdahulu Terkait Perwalian dan Teori <i>Maqāṣid Syarī'ah</i>	22
Tabel 2.1 Reformasi <i>Maqāṣid Syarī'ah</i>	99

B. GAMBAR

Gambar 1.1 Data Statistik Kasus Nikah Muda di Bangkalan Madura	3
Gambar 2.1 Paradigma Watak Kognitif Sistem Hukum Islam Tradisional....	79
Gambar 2.2 Interkoneksi antara <i>Maqāṣid</i> dan <i>Maṣālih</i>	96
Gambar 2.3 Paradigma Watak Kognitif Sistem Hukum Islam Kontemporer	103
Gambar 2.4 Holisme Sistem Hukum Islam Melalui Pendekatan Tafsir Tematik	107
Gambar 2.5 <i>Maqāṣid</i> Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi.....	136
Gambar 2.6 Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi Perspektif <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Jasser Auda	173

ABSTRAK

Achmad Alfian Kurniawan, 2020, Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi Dalam Perspektif *Maqāṣid Syarī'ah* Jasser Auda, Tesis, Program Studi Magister Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Pembimbing: (1) Prof. Dr. H. Saifullah, S.H., M.Hum. (2) Dr. H. Badruddin, M.H.I.

Kata Kunci: Perwalian Ijbar, Mazhab Hanafi, *Maqāṣid Syarī'ah*

Perwalian ijbar merupakan kewenangan bagi wali untuk menikahkan anaknya (tanpa memandang jenis kelamin) disebabkan kondisi tertentu tanpa didahului izin darinya. Perwalian ijbar ini masih menjadi diskursus dalam konteks kekinian, karena penerapannya ternyata belum berfungsi seperti yang diharapkan, atau malah melahirkan konflik yang justru menimbulkan ketidak-adilan, ketidaktertiban, dan ketidakpastian hukum dalam masyarakat. Maka dari itu, perlu dilakukan penelaahan kembali terhadap sistem perwalian ijbar ini guna mengetahui *maqāṣid* yang relevan dari perwalian tersebut dalam konteks kekinian.

Tujuan utama penelitian ini adalah: 1) Mendeskripsikan *maqāṣid* dari perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi, 2) Menganalisis perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi perspektif *maqāṣid syarī'ah* menurut Jasser Auda.

Penelitian ini termasuk penelitian hukum normatif dengan pendekatan historis dan konseptual. Pengumpulan bahan hukum menggunakan metode dokumentasi dan teknik bola salju (*snowball*). Teknik analisis bahan hukum dalam penelitian ini adalah teknik analisis deskriptif, dan serangkaian analisis menggunakan teori *maqāṣid syarī'ah* dengan pendekatan sistem menurut Jasser Auda.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: 1) *Maqāṣid* dari perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi ada tiga, *pertama*, pemeliharaan terhadap keturunan (*hifẓ al-nasl*); *kedua*, menegakkan prinsip kesetaraan (*al-musāwāh*); *ketiga*, menegakkan prinsip kebebasan (*al-ḥurriyyah*) sebagai bagian dari hak asasi manusia. 2) Analisis perwalian ijbar dengan menggunakan teori *maqāṣid syarī'ah* melalui pendekatan sistem menurut Jasser Auda menjadikan proses berijtihad lebih sistematis dan relevan dengan konteks kekinian. Proses reinterpretasi terhadap Al-Qur'ān dan Hadis, serta penerapan dalil *istiḥsān* dan kemaslahatan telah didasarkan pada *maqāṣid* dengan melibatkan perluasan terhadap *'urf* kekinian dan beberapa dimensi, seperti sejarah, sosiologi, psikologi dan kesehatan jasmani. Sehingga dapat diketahui tiga hal, *pertama*, watak kognitif dari mazhab Hanafi dalam berijtihad adalah nalar epistemologi *burhāni*, *kedua*, penerapan perwalian ijbar terhadap anak kecil sudah tidak relevan untuk saat ini, sedangkan terhadap orang yang memiliki disabilitas mental masih dianggap relevan, begitu juga peniadaannya terhadap orang dewasa yang sehat mentalnya, *ketiga*, *maqāṣid* dari perwalian ijbar yang relevan dalam konteks kekinian adalah sebagai upaya perlindungan terhadap keluarga, dan menegakkan hak asasi manusia, khususnya konsep kesetaraan (*al-musāwāh*) dan kebebasan (*al-ḥurriyyah*) dalam berkehendak.

ABSTRACT

Achmad Alfian Kurniawan, 2020, *Ijbar* Guardianship According to Hanafi School in The Perspective of *Maqāṣid Syarī'ah* Jasser Auda, Thesis, Master's Degree in Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah, Postgraduate School at Islamic State University of Maulana Malik Ibrahim, Malang, advisers: (1) Prof. Dr. H. Saifullah, S.H., M. Hum. (2) Dr. H. Badruddin, M.H.I.

Keywords: *Ijbar* Guardianship, Hanafi School, *Maqāṣid Syarī'ah*

The *ijbar* guardianship is the authority for the guardians or parents to marry off their children (regardless of gender) due to certain conditions without being preceded by his (or her) consent. The *ijbar* guardianship is still a discourse in the contemporary context, because its application has not functioned as expected, or instead gave rise to conflicts that caused unfairness, inconsistency, and legal uncertainty in society. Therefore, a review of the *ijbar* guardianship system needs to be carried out in order to find out the *maqāṣid* of this guardianship in the contemporary context.

The main purposes of this research are: a) Describe *maqāṣid* of the *ijbar* guardianship according to the Hanafi school, b) Analyze the guardianship of *ijbar* according to the Hanafi school in the perspective of *maqāṣid syarī'ah* according to Jasser Auda.

This research includes normative legal research with historical and conceptual approaches. The collection of legal materials in this research uses documentation and snowball method. The technical analysis of the legal material in this research is a descriptive analytical technique, and a series of analyses using the *maqāṣid syarī'ah* theory according to Jasser Auda.

The results showed that: a) *maqāṣid* of the *ijbar* guardianship according to the Hanafi school were three, *first*, protection of offspring (*hifz al-nasl*); *second*, establishing the principle of equality (*al-musāwāh*); *third*, establishing the principle of freedom (*al-ḥurriyyah*) as part of human rights. b) The analysis of the *ijbar* guardianship using *maqāṣid syarī'ah* theory through a system approach according to Jasser Auda makes the process of *ijtihād* more systematic and relevant to the contemporary context. The process of reinterpretation of Al-Qur'ān and Hadith, and the application of *istiḥsān* and *maṣlahah* has been based on *maqāṣid* by involving expansion of presently *'urf* and some dimensions, such as history, sociology, psychology and physical health. So that three things can be known; *first*, the cognitive nature of the Hanafi school in *ijtihād* is a *burhāni* epistemological reasoning; *second*, the implementation of the *ijbar* guardianship to young children is not relevant for now, while to people who have mental disabilities are still considered relevant, as well as negation of *ijbar* guardianship towards healthy adults; *third*, *maqāṣid* of the *ijbar* guardianship in the contemporary context are as an effort to protect the family, and establish human rights, especially the concepts of equality and freedom of the will.

ملخص البحث

أحمد ألفان كورنياوان، 2020، ولاية الإجماع عند المذهب الحنفي في وجهة نظر مقاصد الشريعة جاسر عودة. رسالة الماجستير، قسم الأحوال الشخصية، كلية الدراسات العليا، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرف الأول: البروفيسور الدكتور الحاج سيف الله الماجستير، المشرف الثاني: الدكتور الحاج بدر الدين الماجستير.

الكلمات الرئيسية: ولاية الإجماع، المذهب الحنفي، مقاصد الشريعة.

ولاية الإجماع هي حق الولي في تزويج ولده (من غير النظر إلى الجنس) بغير إذنه لسبب خاص. ما زالت هذه الولاية الإجماعية تكون موضوعاً للمناقشة في الوقت الحالي، لأن تطبيقها لم يصل إلى الأهداف المطلوبة، بل قد يؤدي إلى حدوث النزاعات التي فيها عدم العدالة، وعدم الترتيب، وعدم الاستقرار القانوني في المجتمع. لذلك، لا بد من إعادة النظر والبحث مرة أخرى في أحكامها، من أجل معرفة مقاصدها المطابقة في الوقت الحاضر.

كانت الأهداف الأساسية لهذا البحث هي: (1) بيان المقاصد من ولاية الإجماع عند المذهب الحنفي. (2) تحليل أحكام ولاية الإجماع عند المذهب الحنفي من وجهة نظر مقاصد الشريعة عند جاسر عودة. هذا البحث يعتبر من البحث القانوني بالمنهج التاريخي والتصوري. كان جمع البيانات القانونية في هذا البحث باستخدام أسلوب الوثائق وكرة الثلج (snowball). ثم عملية تحليلها باستخدام أسلوب التحليل الوصفي، مع مجموعة أساليب التحليلات في نظرية مقاصد الشريعة عند جاسر عودة.

نتائج هذا البحث هي كالتالي: (1) إن المقاصد من ولاية الإجماع عند المذهب الحنفي ثلاثة: الأول، حفظ النسل، والثاني، إقامة أساس المساواة، والثالث، إقامة أساس الحرية، لكونهما من الحقوق الإنسانية. (2) إن تحليل أحكام ولاية الإجماع باستخدام نظرية مقاصد الشريعة من خلال المنهج الفلسفي عند جاسر عودة يجعل السهولة في الإجهاد والتطبيق العملي في الوقت الحاضر. كان الأساس في إعادة التفسير لبعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتطبيق دليلي الاستحسان والمصلحة هو المقاصد، مع التوسعة في استخدام العرف الحالي وبعض العوامل، مثل العامل التاريخي، والاجتماعي، والنفسي، والصحة البدنية. وكل ذلك يؤدي إلى معرفة ثلاثة الأشياء المهمة، الأول، الطبيعة الإدراكية للمذهب الحنفي في الاجتهاد هي الأسلوب البرهاني، والثاني، ولاية الإجماع للولد الصغير (غير بالغ) لم تكن مناسبة في التطبيق العملي في الوقت الحالي، وأما لمن له المرض النفسي فتطبيقها لا يزال مناسبة، وكذا عدم تطبيقها لمن كان بالغاً وعاقلاً (ليس مصاباً بالمرض النفسي)، والثالث، المقاصد من ولاية الإجماع المناسبة في التطبيق العملي الحالي هي لحفظ الأسرة، وإقامة الحقوق الإنسانية، خاصة أساسية المساواة وحرية الإرادة.

BAB I PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Perwalian ijbar dalam perkawinan masih menjadi perdebatan dalam konteks kekinian. Di tengah giatnya perjuangan hak-hak perempuan oleh kaum feminis, perwalian ijbar menurut pandangan mereka sangat bertentangan dengan konsep kebebasan, kesetaraan dan keadilan. Meskipun perwalian ijbar ini merupakan bentuk kasih sayang dan tanggung jawab orang tua, akan tetapi hal yang dianggap baik dan cocok oleh orang tua belum tentu demikian menurut anaknya. Terlebih lagi yang melakukan pernikahan adalah anak, bukan orang tuanya.¹

Masyarakat Indonesia dalam konteks kekinian cenderung memahami perwalian ijbar sebagai embrio lahirnya kawin paksa yang terjadi bahkan hidup di beberapa tatanan adat masyarakat Indonesia. Sebagai contoh tatanan adat perkawinan yang dipahami sebagai implementasi perwalian ijbar adalah tradisi kawin paksa yang ada di Madura. Fenomena tradisi kawin paksa tersebut tidak terlepas dari adat kebiasaan masyarakat Madura yang menikahkan anak perempuannya pada usia muda. Di Madura, nikah muda adalah suatu hal yang dianggap lumrah terjadi, terlebih lagi kebiasaan para orang tua di sana adalah menitipkan anak-anak mereka, laki-laki maupun perempuan yang sudah lulus Sekolah Dasar ke Pondok Pesantren untuk mengenyam pendidikan agama sebagai bekal pendidikan utama. Selain belajar ilmu keagamaan, di pesantren

¹ Muhammad Lutfi Hakim, “Rekonstruksi Hak *Ijbār* Wali (Aplikasi Teori Perubahan Hukum dan Sosial Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah)”, *al-Manahij*, 1, (Januari, 2014), 46.

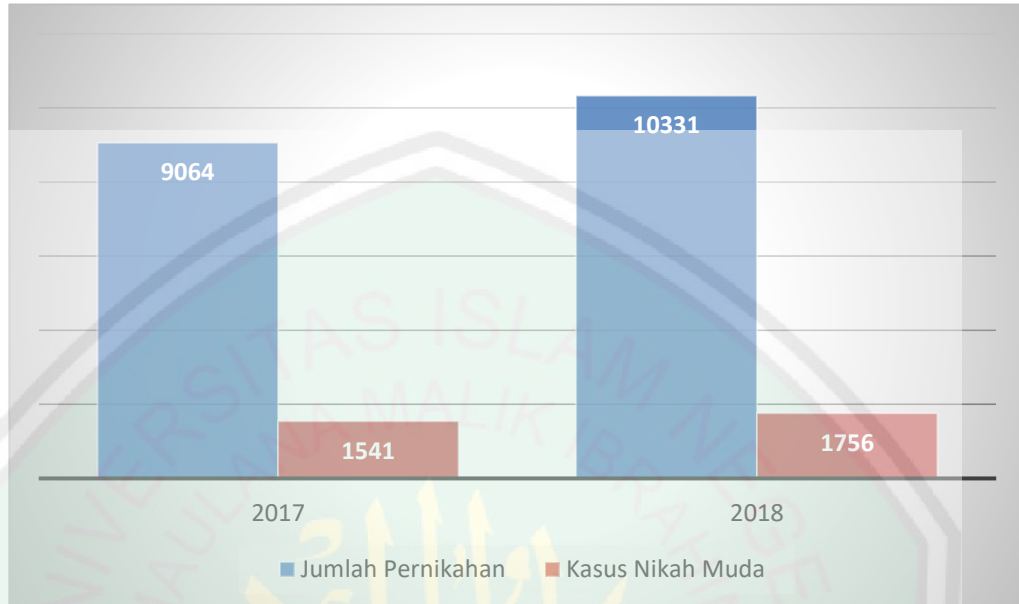
anak juga belajar ilmu umum di bangku sekolah formal tingkat pertama (Madrasah Tsanawiyah) dan sekolah tingkat atas (Madrasah Aliyah). Namun belum seberapa lama anak tersebut bersekolah, orang tua akan datang menghadap pimpinan pesantren (kyai) untuk memintakan izin anaknya, khususnya perempuan untuk ‘boyong’ (kembali ke rumah). Pimpinan pesantren atau kyai tanpa berpikir panjang langsung mengizinkan anak perempuan tersebut ‘boyong’. Setelah sampai di rumah, orang tua menjelaskan bahwa anak perempuannya tersebut akan dinikahkan dengan laki-laki pilihan orang tua, bahkan anaknya belum tahu dan kenal laki-laki calon suaminya tersebut.²

Fenomena demikian bukan hal tabu bagi masyarakat Madura. mereka menganggap bahwa hal tersebut bukanlah pemaksaan, namun adalah kewajiban. Nikah muda pada masyarakat Madura rentan dengan unsur paksaan, baik dari pihak orang tua maupun dari pihak keluarga mempelai laki-laki, bahkan dari masyarakat lingkungan sekitar anak perempuan itu tinggal.

Salah satu daerah di Madura yang banyak terjadi fenomena nikah muda yang sarat dengan kawin paksa adalah di kabupaten Bangkalan. Angka nikah muda di bawah umur 20 tahun di kabupaten Bangkalan Madura terbilang tinggi dari tahun ke tahun. Di bawah ini adalah data statistik yang menunjukkan tingginya angka nikah muda di bawah umur 20 tahun di Bangkalan Madura.

² Masthuriyah Sa’dan, “Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM”, *Musāwa*, 2, (juli, 2015), 143-144.

Gambar 1.1
Data Statistik Kasus Nikah Muda di Bangkalan Madura



Tercatat pada tahun 2017, jumlah nikah muda sebesar 1.541 kasus atau 17% dari jumlah pernikahan yaitu 9.064, dan pada tahun 2018 jumlah pernikahan dini mencapai 1.756 kasus atau 17% dari jumlah pernikahan yaitu 10.331. Kepala Bidang Perlindungan Perempuan dan Anak, Badan Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga Berencana (BPP dan KB) kabupaten Bangkalan, Ismanto menyatakan bahwa idealnya jumlah pernikahan dini yang ditetapkan pemerintah sebesar 5%. Namun di Bangkalan, nikah muda pada tahun 2017 dan 2018 mencapai angka 17%, melebihi angka ideal tersebut. Pihaknya juga menjelaskan bahwa mayoritas orang tua berpikir jika anaknya sudah umur 17 tahun itu tidak mendapatkan suami, akan ada perkataan tidak baik bahwa anak itu tidak laku, jadi untuk menghindari sanksi sosial seperti itu,

para orang tua di sana memaksakan untuk menikahkan anak perempuannya walaupun belum cukup umur.³

Fenomena demikian telah menggambarkan secara sekilas tentang *mindset* orang tua khususnya bapak dalam penggunaan perwalian ijbar untuk menikahkan anak perempuannya meskipun masih belum cukup umur dengan maksud menghindari sanksi sosial. Padahal perwalian ijbar yang diatur sedemikian rupa dalam hukum Islam pastinya memiliki tujuan (*maqṣad*) yang lebih dari sekedar menghindari sanksi sosial.

Dalam ranah hukum nasional, perkawinan harus didasarkan atas asas kesukarelaan atau kebebasan berkehendak (tanpa paksaan). Perkawinan merupakan salah satu hak asasi manusia, sehingga suatu perkawinan harus didasarkan atas asas kesukarelaan masing-masing mempelai untuk menjadi pasangan suami-istri, untuk saling menerima dan saling melengkapi satu sama lainnya, tanpa ada paksaan dari pihak manapun. Perkawinan dengan tanpa persetujuan kedua belah pihak yang melangsungkan perkawinan dapat dijadikan alasan untuk membatalkannya demi hukum.⁴ Prinsip ini ditegaskan dalam pasal 6 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan yang menentukan bahwa perkawinan harus didasarkan atas persetujuan calon mempelai.⁵

Selain itu, agama Islam telah mengajarkan prinsip kebebasan berkehendak (tanpa paksaan) dan melarang adanya unsur paksaan dalam

³<https://www.koranmadura.com/2019/06/angka-pernikahan-dini-di-bangkalan-tinggi/>, diakses pada 14 Desember 2019.

⁴ Rosnidar Sembiring, *Hukum Keluarga: Harta-Harta Benda dalam Perkawinan*, (Depok: PT RajaGrafindo Persada, 2019), 53.

⁵ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

banyak hal terlebih lagi berkaitan dengan hak asasi manusia. Sebagaimana firman Allah Swt.:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ⁶

“Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.”

Ayat tersebut telah menjelaskan bahwa setiap manusia memiliki kebebasan untuk memilih dan menganut agama atau kepercayaan yang sesuai dengan keyakinannya lalu menjalankannya dengan penuh rasa kenyamanan. Begitu juga dalam hal-hal lainnya yang termasuk hak asasi manusia. Setiap manusia memiliki hak untuk memilih, menentukan dan melakukan hal apapun yang dianggap baik bagi dirinya selagi tidak mengganggu stabilitas hak orang lain dalam urusan privat maupun publik. Ayat tersebut juga menerangkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, semua di mata Allah setara, baik hak maupun kewajibannya.

Allah juga berfirman dalam ayat lainnya tentang pentingnya unsur kesukarelaan dalam ranah muamalah, yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ⁷

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil (tidak benar), kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu.”

⁶ Al-Qur’ān, 2: 256.

⁷ Al-Qur’ān, 4: 29.

Rasulullah Saw. juga menyerukan tentang pentingnya asas kesukarelaan tanpa paksaan dari pihak manapun dalam urusan muamalah sebagaimana sabda beliau Saw.:

إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ. رواه ابن ماجه⁸

“*Sesungguhnya jual beli itu berangkat dari kesukarelaan (masing-masing pihak).*” HR Ibnu Majah

Ayat dan hadis di atas telah menjelaskan tentang jual beli yang harus didasarkan atas asas kesukarelaan masing-masing pihak yang berakad. Sama halnya dengan perkawinan yang juga merupakan bagian dari muamalah atau keperdataan sebagaimana jual beli. Sehingga apabila ada unsur paksaan dalam perkawinan dari pihak manapun, maka perkawinan tersebut dapat dinyatakan batal demi hukum. Hal tersebut sebagaimana yang sabda Rasulullah Saw.:

جَاءَتْ فَتَاهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي ابْنَ أَخِيهِ، لِيَرْفَعَ بِي حَسَبِيَّتَهُ، قَالَ: فَجَعَلَ الْأَمْرَ إِلَيْهَا، فَقَالَتْ: قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي، وَلَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ تَعْلَمَ النِّسَاءُ أَنَّ لَيْسَ إِلَى الْآبَاءِ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ. رواه ابن ماجه⁹

“*Seorang gadis datang kepada Rasulullah saw lalu berkata: “bapak saya mengawinkan saya dengan putera saudara laki-lakinya untuk menaikkan derajatnya”. Buraidah berkata: “lalu Rasulullah saw menjadikan perkara itu kembali kepada gadis itu. Gadis itu berkata: “saya telah memperbolehkan apa yang diperbuat bapak saya, tetapi saya ingin memberitahu para wanita bahwa bapak tidak memiliki wewenang sedikitpun atas perkara itu.”*” HR Ibn Majah

Secara historis, Rasulullah Saw. telah mengajarkan umatnya untuk menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan. Beliau telah mendekonstruksi paradigma dan *worldview* masyarakat Arab yang

⁸ Muhammad bin Yazid al-Qazwayni Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz III, (Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 2009), 305.

⁹ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz III, 73.

ketika pra-Islam (*jāhiliyyah*) memandang perempuan sebagai sebuah aib menjadi perempuan yang memiliki kesetaraan dengan laki-laki. Perempuan yang sebelumnya dianggap sebagai barang yang dapat diwariskan menjadi perempuan yang mendapatkan hak waris. Al-Qur’ān memberikan gambaran kebudayaan masyarakat Arab pra-Islam dalam memandang perempuan, mereka merasa malu dan bahkan mengubur hidup-hidup bayi yang baru lahir berjenis kelamin perempuan. Allah Swt. berfirman:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ¹⁰

“Padahal apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam), dan dia sangat marah. Dia bersembunyi dari orang banyak, disebabkan kabar buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan (menanggung) kehinaan atau akan membenamkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ingatlah alangkah buruknya (putusan) yang mereka tetapkan itu.”

Setelah datangnya agama Islam, cara pandang demikian perlahan-lahan terkikis lalu mengilang, dan selanjutnya menjadi suatu penyesalan bagi beberapa sahabat Rasulullah Saw. yang pernah melakukan adat *jāhiliyyah* mengubur anak perempuannya hidup-hidup. Para sahabat menyesal telah berbuat demikian karena Rasulullah Saw. bersabda:

مَنْ وُلِدَتْ لَهُ ابْنَةٌ فَلَمْ يَبْدُهَا وَلَمْ يُهِنِّهَا وَلَمْ يُؤْتِرْ وَلَدَهُ عَلَيْهَا، يَعْنِي الذَّكَرَ، أَدْخَلَهُ اللَّهُ بِهَا الْجَنَّةَ.
رواه أحمد¹¹

“Siapa yang memiliki anak perempuan, dia tidak membunuhnya dengan dikubur hidup-hidup, tidak menghina, dan tidak lebih mengunggulkan anak

¹⁰ Al-Qur’ān, 16: 58-59.

¹¹ Ahmad bin Hanbal al-Syaibāni, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Juz II, (Kairo: Dār al-Hadīth, 1995), 463.

laki-laki dari pada anak perempuan, maka Allah akan memasukkannya ke dalam surga.” HR. Ahmad

Ajaran Rasulullah Saw. tersebut memberikan pemahaman bagi umatnya untuk menjaga dan mewariskan nilai kesetaraan hak dan martabat antara laki-laki dan perempuan.

Namun nilai-nilai tersebut mulai memudar pada masa skolastik, pada masa ini intelektual umat Islam mengalami degradasi. Hal tersebut merupakan buah hasil dari kebiasaan umat Islam yang cenderung menyukai ilmu yang sudah masak (*mature science*) dari pada melakukan ijtihad. Padahal para ulama pendiri mazhab pada era itu sudah meletakkan dan mengajarkan secara sistematis metodologi penggalian dan penentuan hukum Islam yang mereka gunakan. Namun, para pengikutnya malah terlalu nyaman dengan hasilnya dan menjadi malas untuk berijtihad dengan metodologi tersebut.¹²

Metodologi berijtihad sudah dikupas tuntas dalam ilmu *Usūl al-Fiqh*. Para ulama telah menjelaskan prioritas dalil yang mereka gunakan dalam pengambilan dalil (*istidlāl*) dengan rinci dan detail agar para pengikut mereka atau umat Islam lainnya yang datang setelah mereka mampu secara mandiri untuk menghadapi problematika baru yang terus bermunculan. Paradigma dan proses nalar berpikir dalam penggalian serta penentuan hukum Islam tersebut dilatarbelakangi oleh berbagai macam faktor seperti faktor sosiologis, historis, politik, kultur, waktu dan tempat di mana mereka berada.

Pada masa modern, para cendekiawan Muslim mulai melakukan pembaruan dan rekonstruksi dalam proses berijtihad terhadap problematika

¹² Hakim, “Rekonstruksi Hak *Ijbār Wali*”, 46.

kontemporer. Dalam konteks perwalian ijbar, para ulama klasik memiliki pendapat yang berbeda dalam permasalahan tersebut. Pendapat para ulama klasik ini dihasilkan melalui ijtihad dengan masing-masing metodologi yang sesuai dengan berlatarbelakang faktor-faktor yang sudah disebutkan sebelumnya. Pada waktu turunnya *naş* yang dipahami sebagai landasan dari perwalian ijbar juga dilatarbelakangi dengan faktor-faktor yang sama, ditambah lagi pada saat itu derajat perempuan dianggap lebih rendah jika dibandingkan dengan laki-laki.¹³ Namun, apabila *naş* dan pemikiran ulama klasik tersebut dikaji sesuai dengan konteks latar belakang mereka, maka akan ditemukan spirit dan nilai-nilai tentang mengangkat dan menyetarakan derajat perempuan. Nilai-nilai inilah yang perlu untuk dikontekstualisasikan pada era sekarang ini.

Dalam penelitian ini, penulis memilih pendapat dari mazhab Hanafi karena secara historis mazhab ini tumbuh dan berkembang di kawasan metropolitan yang memiliki tingkat kompleksitas dan pluralitas yang tinggi, sehingga keputusan hukum dari mazhab tersebut sarat dengan penggunaan nalar berpikir yang rasional, kritis dan realistis. Begitu juga dalam Konteks perwalian ijbar, mazhab Hanafi tentunya telah menjelaskan tujuan, hikmah dan maksud dari pemberlakuan perwalian tersebut. Padahal, mazhab ini terkenal dengan kelonggarannya dalam urusan perwalian perkawinan, namun masih saja memberlakukan perwalian ijbar dalam kondisi-kondisi tertentu.

¹³ Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Alquran*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 28-29.

Selain itu, penulis memilih untuk menganalisis perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi menggunakan teori *maqāṣid syarī'ah* menurut Jasser Auda, karena Jasser Auda merupakan salah satu cendekiawan Muslim kontemporer yang memiliki visi dan upaya untuk merekonstruksi serta mengembangkan filsafat hukum Islam melalui konsep *maqāṣid* dengan menggunakan pendekatan sistem. Jasser Auda menjelaskan bahwa pendekatan sistem yang ia gunakan memiliki enam pondasi utama sebagai metode dan landasan berpikir. Enam pondasi tersebut adalah watak kognitif, holisme, keterbukaan, hierarki saling mempengaruhi, multidimensi dan kemanfaatan.¹⁴

Melalui pondasi watak kognitif, *fiqh* yang selama ini dianggap sebagai bagian dari syariat akan digeser menjadi pemahaman rasio (kognisi) manusia terhadap syariat. Sehingga dengan mengetahui bahwa syariat dan *fiqh* adalah istilah yang berbeda, maka *fiqh* dapat berubah-ubah sesuai dengan kondisi, situasi, waktu dan tempatnya. Sedangkan syariat akan selalu tetap, karena berisikan sumber utama hukum Islam, yaitu Al-Qur'ān dan *Sunnah*.

Kemudian melalui pondasi holisme, suatu peristiwa hukum tidak hanya disandarkan kepada ayat-ayat hukum saja, namun juga disandarkan kepada ayat-ayat selain dalam bidang hukum yang terkait dengan peristiwa tersebut. Dengan kata lain, seluruh ayat Al-Qur'ān dapat dijadikan sebagai pertimbangan dalam memutuskan hukum Islam pada suatu peristiwa hukum tertentu.¹⁵

¹⁴ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid al-Syarī'ah Pendekatan Sistem*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 86.

¹⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 12-13.

Selanjutnya, melalui pondasi keterbukaan, jangkauan pandangan dunia (*worldview*) dan wawasan keilmuan seorang ahli hukum Islam (*al-faqīh*) akan menjadi semakin luas, dan berdasarkan atas basis ilmiah. Dampak dari hal tersebut adalah mengurangi ketergantungan terhadap literalisme dalam hukum Islam, dan membuka sistem hukum Islam terhadap kemajuan dalam ilmu alam, sosial dan budaya.

Pondasi hierarki saling mempengaruhi merekonstruksi dua hal dalam *maqāṣid syarī'ah*. Pertama, jangkauan *maqāṣid*, sehingga *maqāṣid* secara hierarkis meliputi tiga dimensi, yaitu *maqāṣid* umum (*al-‘āmmah*), *maqāṣid* khusus (*al-khaṣṣah*) dan *maqāṣid* parsial (*al-juz’iyyah*). Kedua, jangkauan manusia yang dicakup oleh *maqāṣid* menjadi luas sampai ranah sosial dan publik, sehingga menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia. Selanjutnya, *maqāṣid* dalam ranah publik menjadi skala prioritas untuk dihadapi dan diselesaikan terlebih dahulu daripada *maqāṣid* dalam ranah individual.

Pondasi multidimensi menawarkan solusi bagi permasalahan dalil-dalil yang tampak bertentangan, sehingga dalil-dalil tersebut dapat dikonsiliasikan pada suatu konteks yang baru, yaitu *maqāṣid*. Dampak dari penerapan pondasi ini adalah menguatkan sifat fleksibilitas pada hukum Islam dalam menghadapi problematika kontemporer yang rumit dan kompleks, bahkan pondasi multidimensi ini mampu mengaktifkan kembali dalil-dalil yang selama ini tidak difungsikan.¹⁶

¹⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 13-14.

Melalui pondasi kemanfaatan, maksud atau manfaat dari penetapan suatu hukum Islam pada peristiwa hukum tertentu akan diketahui dengan tepat. Pengetahuan tentang hal tersebut dapat diperoleh melalui dalil-dalil dalam Islam yang bersifat literal, yaitu Al-Qur'ān dan Hadis, maupun dari dalil-dalil lainnya yang bersifat rasional, seperti *qiyās*, *istihsān* dan lain sebagainya. Dan pada akhirnya, dengan menggunakan enam pondasi tersebut, proses ijtihad menjadi efektif, dan *maqāṣid* dari hukum Islam dapat terealisasikan dengan baik dan tepat.¹⁷

Dalam konteks penelitian ini, penulis memiliki pandangan bahwa dengan menggunakan landasan berpikir berupa watak kognitif, holisme, keterbukaan, hierarki saling mempengaruhi dan multidimensi, maka analisis terhadap perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi akan memperlihatkan kerangka berpikir mazhab Hanafi, alur penetapan hukum dan latar belakang mereka dalam pemberlakuan perwalian ijbar.

Setelah itu, melalui landasan berpikir kemanfaatan, akan diperoleh maksud dan tujuan dari pemberlakuan perwalian ijbar tersebut, dan pada akhirnya diketahui waktu dan kondisi yang tepat untuk menggunakan perwalian ijbar ini dalam konteks kekinian. Sehingga para wali mujbir tidak sembarangan menggunakan perwalian ijbar, karena perwalian ini berkaitan erat dengan keharmonisan, kebahagiaan dan keutuhan keluarga khususnya bagi anak-anak dari para wali mujbir.

¹⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 14.

B. Fokus Penelitian

1. Mengapa mazhab Hanafi memberlakukan perwalian ijbar dalam perkawinan?
2. Bagaimana analisis perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi dengan perspektif *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda?

C. Tujuan Penelitian

1. Mendeskripsikan *maqāṣid* dari perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi.
2. Menganalisis perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi dengan perspektif *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda.

D. Manfaat Penelitian

1. Secara Teoretis

Hasil penelitian ini diharapkan bermanfaat sebagai sumbangsih khazanah keilmuan Hukum Islam, secara khusus di ranah Hukum Keluarga Islam terlebih dalam menyikapi dinamika yang terkait dengan perwalian ijbar dalam konteks kekinian.

2. Secara Praktis

Hasil dari penelitian ini nantinya dapat menjadi bahan rekomendasi, serta solusi objektif dalam memahami dinamika perwalian ijbar, sehingga diharapkan penelitian ini memberikan gambaran utuh guna menghindari potensi konflik yang mungkin muncul di kemudian hari, sebab perwalian termasuk hal yang sakral dalam sosio-kultural masyarakat Muslim Indonesia.

E. Orisinalitas Penelitian

Orisinalitas penelitian dicantumkan di sini dengan maksud untuk memetakan penelitian yang telah dilakukan oleh peneliti sebelumnya, ini dilakukan guna menghindari adanya pengulangan bidang kajian yang sama. Adapun penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini dan penulis gunakan sebagai pertimbangan adalah sebagai berikut:

Penelitian Tamimi tentang Kasus Kawin Paksa di Desa Gampingan Kecamatan Pagak Kabupaten Malang Tinjauan *Maqāṣid Syarī'ah*.¹⁸ Jenis penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan sosiologis-empiris. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terjadinya kawin paksa di daerah tersebut diawali dari kesulitan warga dalam mencukupi kebutuhan sehari-hari dan adanya pendatang dari Madura yang juga turut serta membawa tradisi kawin paksa. Terdapat tujuh faktor yang dijadikan alasan wali dalam melakukan kawin paksa, diantaranya ialah: ekonomi, pergaulan bebas/tingkah laku, tidak setuju dengan pilihan anak, perjanjian, ikatan persaudaraan, balas budi, adat perjodohan, hamil di luar nikah. Dalam pandangan *maqāṣid syarī'ah*, praktik kawin paksa ini tidak diperbolehkan untuk dilakukan, karena lebih banyak mengandung unsur negatifnya (*madarraḥ*) dari pada unsur positifnya (*maṣlahah*). Diantara unsur negatifnya adalah: hilangnya hak perempuan dalam memilih pasangan, tekanan psikologis sebab tidak ada kerelaan, serta besarnya peluang untuk terjadinya penindasan karena tidak sederajat dan akan

¹⁸ Tamimi, *Kasus Kawin Paksa di Desa Gampingan Kecamatan Pagak Kabupaten Malang Tinjauan Maqashid al-Syari'ah*, Tesis MH, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2015.

banyak terjadi pertengkaran karena pemikiran yang tidak selaras sehingga tidak jarang berujung kepada perceraian.

Penelitian Vivid Fathiyah tentang Dampak Pilihan Orang Tua bekerja di Luar Negeri terhadap Anak ditinjau Dari *Maqāṣid Syarī'ah* dan Teori *Islamic Parenting* Abdullah Nasih 'Ulwan (Studi Kasus di Desa Kemantren, Kecamatan Paciran, Kabupaten Lamongan).¹⁹ Jenis penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan sosiologis-empiris. Hasil penelitian menunjukkan bahwa orang tua memilih untuk bekerja di luar negeri karena tiga alasan, yaitu: masalah ekonomi, minimnya lapangan kerja di desa Kemantren dan ingin mencari pengalaman kerja di luar negeri. Selanjutnya, dampak yang dirasakan anak dalam keadaan tersebut dari sudut pandang *maqāṣid syarī'ah* adalah pemenuhan *hifẓ al-nafs* oleh orang tua kepada anak. Namun dimensi *hifẓ al-dīn*, *hifẓ al-'aql* dan *hifẓ al-nasl* belum terpenuhi oleh mereka. Sehingga masih belum bisa dikatakan ada maslahat dalam keluarga tersebut. Sedangkan kaitannya dengan *islamic parenting*, mayoritas dari orang tua hanya memperhatikan hak anak dalam pendidikan jasmani saja dan mengabaikan tiga pendidikan lainnya, yaitu tanggung jawab pendidikan iman, pendidikan moral dan pendidikan akal yang sebenarnya harus terpenuhi dari orang tua terhadap anak-anaknya.

¹⁹ Vivid Fathiyah, "Dampak Pilihan Orang Tua bekerja di Luar Negeri terhadap Anak ditinjau Dari *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan Teori *Islamic Parenting* Abdullah Nasih 'Ulwan (Studi Kasus di Desa Kemantren, Kecamatan Paciran, Kabupaten Lamongan)", *Tesis MH*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018).

Penelitian M Arief Hidayat tentang Nikah dengan Niat Talak Menurut Fatwa Bin Bāz Perspektif *Maqāṣid Syarī'ah* al-Syāthibi.²⁰ Jenis penelitian ini adalah normatif dengan pendekatan konseptual (riset kepustakaan). Hasil penelitian menunjukkan bahwa sebagian ulama memang memperbolehkan pernikahan dengan niat talak karena mereka melihat pernikahan tersebut hanya dari segi lahiriahnya saja, esensi dari pernikahan tersebut tetaplah sah. Namun menurut peneliti, pernikahan dengan niat talak perlu dikaji kembali, melihat dan menganalisis baik madharat yang diperoleh dari pada manfaat yang terkandung di dalamnya sesuai *maqāṣid syarī'ah* al-Syāthibi. Karena niat awal pernikahan tersebut terindikasi merugikan pihak wanita yang akan dinikahi. Selain itu, dalam pernikahan tersebut ada unsur penipuan yang akan menimbulkan kerugian pada salah satu pihak jika tidak adanya transparansi tujuan awal dari akad pernikahan tersebut. Sedangkan tujuan pernikahan adalah membentuk rumah tangga yang langgeng (abadi), sakinah, mawaddah dan rahmah sesuai prinsip-prinsip yang termaktub di dalam Al-Qur'ān dan *Sunnah*.

Penelitian M Ilham Syafi'an tentang Perbedaan antara Keabsahan Perkawinan dan Perceraian Sirri dalam Perkawinan Islam di Indonesia (Tinjauan *Maqāṣid Syarī'ah* al-Syāthibi).²¹ Jenis penelitian ini adalah normatif dengan pendekatan konseptual. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa: (a)

²⁰ M Arief Hidayat, "Nikah dengan Niat Talak Menurut Fatwa Bin Bāz Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* al-Syāthibi", *Tesis MH*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2019).

²¹ M Ilham Syafi'an, "Perbedaan antara Keabsahan Perkawinan dan Perceraian Sirri dalam Perkawinan Islam di Indonesia (Tinjauan *Maqāṣid Sharī'ah* al-Syāthibi)", *Tesis MH*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2015).

keabsahan perkawinan hanya didasarkan pada hukum Islam untuk melindungi hak-hak istri maupun anak hasil pernikahan yang tidak dicatatkan tersebut dengan membuat aturan isbat nikah. Sedangkan keabsahan perceraian haruslah dilakukan di depan sidang Pengadilan dikarenakan tidak adanya payung hukum yang melindungi hak-hak para istri dan anak-anak yang ditinggalkannya tersebut jika dilakukan dan disahkan di luar sidang Pengadilan. (b) Pencatatan perkawinan dan Isbat Nikah termasuk kategori *maqāsid ḥājiyyat* dalam posisinya menjaga *maqāsid dlarūriyyat* akad nikah sebagai wujud *hiḏ al-nasl* yang diperintahkan Allah, sedangkan pelaksanaan ikrar talak di depan sidang pengadilan ini berada di posisi *maqāsid dlarūriyyat* atas perintah Allah untuk mentalak istri secara ma'ruf sebagai wujud dari *hiḏ al-nafs*, *hiḏ al-'aql*, *hiḏ al-nasl*, dan *hiḏ al-māl*. Walaupun dalam penentuan keabsahan perkawinan dan perceraian terlihat berbeda, akan tetapi jika melihat dari *maqāsid syarī'ah* yang terkandung di dalamnya, maka akan jelas tujuan dasar keduanya untuk menjaga keberlangsungan *maqāsid dlarūriyyat*.

Penelitian Muhammad Choiril Ibaad tentang Nafkah Perempuan Karier dalam *Fiqh Empat Mazhab Perspektif Maqāsid Syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr.²² Jenis penelitian ini adalah normatif dengan pendekatan konseptual. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa: (1) Tujuan diwajibkan dan digugurkannya nafkah bagi perempuan adalah demi terciptanya keluarga yang *sakīnah*, *mawaddah* dan *rahmah*. *Maqṣad khāṣ*-nya agar harta didistribusikan. *Maqṣad 'āmm*-nya demi

²² Muhammad Choiril Ibaad, "Nafkah Perempuan Karier dalam *Fiqh Empat Mazhab Perspektif Maqāsid Sharī'ah* Ibnu 'Āsyūr", *Tesis MH*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2019).

meraih *ridha* Allah Swt.; (2) Larangan bagi perempuan untuk keluar rumah maupun berkarier adalah bersifat himbauan. *Maqṣad al-khāṣ*-nya demi menjauhkannya dari fitnah. Sedangkan *maqṣad al-‘āmm*-nya untuk memberikannya kebebasan (*itsbāt al-hurriyyah*) dan persamaan (*itsbat al-musāwāh*), untuk mempertahankan hidup (*hifẓ al-nafs*) dan memperoleh segala kebutuhan yang diperlukan untuk tetap eksis (*hifẓ al-māl*); (3) Pemberian hak menahan istri untuk suami dalam keluarga adalah demi terciptanya kepemimpinan dalam keluarga sehingga dalam keluarga ada yang mengarahkan dan bertanggung jawab. *maqṣad al-‘āmm*-nya adalah demi terciptanya kemaslahatan bersama.

Penelitian Mochammad Arifin tentang Putusan *Judicial Review* Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015 atas Pasal 29 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 Mengenai Perjanjian Perkawinan Perspektif *Maqāṣid Syarī’ah* Jasser Auda.²³ Jenis penelitian ini adalah normatif dengan pendekatan perundang-undangan. Hasil penelitian menyimpulkan dua hal, yaitu: (a) implikasi hukum Putusan *Judicial Review* Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015 perspektif *maqāṣid syarī’ah* Jasser Auda, diantaranya (1) Implikasi hukum atas jaminan hak secara konstitusional terhadap perjanjian perkawinan pasca Putusan MK perspektif *maqāṣid syarī’ah* Jasser Auda, yaitu realisasi atas jaminan hak secara konstitusional telah tertuang dalam pasal 29 ayat (1), (3), dan (4) UU Perkawinan 1/1974 yang telah diperbarui, maka Mahkamah

²³ Mochammad Arifin, “Putusan *Judicial Review* Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015 atas Pasal 29 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 Mengenai Perjanjian Perkawinan Perspektif *Maqāṣid Sharī’ah* Jasser Auda”, *Tesis MH*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017).

Konstitusi telah memperbarui sebuah hukum positif tentang perkawinan, khususnya perlonggaran terhadap perjanjian perkawinan di Indonesia. (2) Implikasi hukum perlindungan harta bersama pasca putusan MK perspektif *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda. *Maqṣad* (tujuan)-nya adalah nilai pemberdayaan kebutuhan masyarakat secara hukum, dan sebagai pembaruan hukum tentu berpijak dari suatu asumsi bahwa hukum adalah institusi yang bertujuan mengantarkan manusia menuju kehidupan yang adil, sejahtera dan bahagia. (b) analisis putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015 perspektif *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda yaitu, (1) Menuju sebuah interpretasi nilai *maqāṣid syarī'ah* dalam putusan Mahkamah Konstitusi. Spirit hukum progresif dengan *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda di mana keduanya sama-sama memperjuangkan cita-cita hukum yakni keadilan. (2) Analisis perkembangan Putusan Mahkamah Konstitusi Pasca *Judicial Review*. Pembaruan norma yang terdapat dalam diktum putusan yaitu menjawab dari maksud *human development* (pemberdayaan manusia). Kaitannya dengan suatu perundang-undangan, maka peneliti artikan bahwa hal tersebut adalah sebuah pemberdayaan hukum untuk manusia (*The Law Development of Human*).

Penelitian David Wildan tentang Penetapan Talak *Bid'ī* di Pengadilan Agama Jombang dalam Perspektif *Maqāṣid Syarī'ah* Thāhir bin 'Āsyūr.²⁴ Jenis penelitian ini adalah normatif dengan pendekatan perundang-undangan. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa Imam Thāhir bin Āsyūr menawarkan dua

²⁴ David Wildan, "Penetapan Talak *Bid'ī* di Pengadilan Agama Jombang dalam Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* Thāhir bin Āsyūr", *Tesis MH*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2016).

sudut pandang dalam menetapkan *maqāṣid syarī'ah*, yakni *maqāṣid al-‘āmm* dan *maqāṣid al-khāṣ*. Yang pertama menunjukkan cara pandang luas terhadap suatu hukum untuk menggali persoalan-persoalan yang telah umum dipahami, seperti haramnya talak *bid'ī*, pelakunya mendapatkan dosa, dll. Hal ini dapat ketahui dari metode *masālikul ‘illah*, baik melalui *dalālah sarīḥah* atau *munāsabah*. Sedangkan yang kedua, lebih menitikberatkan kepada wasilah dari persoalan yang terjadi didalamnya. Yaitu, pelaksanaan yang ikrar yang telah ditetapkan waktunya, disamping tujuan dari para pihak adalah untuk melegalkan status cerai karena dilatarbelakangi banyak perselisihan yang tak kunjung usai. Maka dari sinilah posisi lembaga Peradilan Agama untuk mengembalikan *fiṭrah* kemanusiaan untuk menjadi insan yang bebas.

Penelitian Nabila Saifin Nuha Nurul Haq tentang Batas Usia Maksimal dalam Perkawinan Perspektif *Maqāṣid Syarī'ah* (Analisa terhadap Program Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional tentang Pendewasaan Usia Perkawinan).²⁵ Jenis penelitian ini adalah normatif dengan pendekatan konseptual. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa: 1) BKKBN memiliki alasan terhadap penetapan usia perkawinan yang berbeda dari undang-undang, salah satunya ialah masalah kesehatan yang merupakan alasan utama yang telah tercantum dalam pedoman Pendewasaan Usia Perkawinan (PUP). Alasan lain yang dikemukakan oleh BKKBN ialah aspek pendidikan, ekonomi, psikologis dan kependudukan. 2) tinjauan program PUP dilihat dari *maqāṣid*

²⁵ Nabila Saifin Nuha Nurul Haq, “Batas Usia Maksimal dalam Perkawinan Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* (Analisa terhadap Program Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional tentang Pendewasaan Usia Perkawinan)”, *Tesis MH*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018).

syarī'ah ialah bahwa program tersebut dinilai memiliki banyak *maṣlahah*. Yang mana *maṣlahah* yang paling relevan dengan program PUP ini ialah berhubungan dengan *hifẓ naṣl*. Namun empat bagian lain dari lima unsur pokok *maqāṣid* seperti *hifẓ dīn*, *hifẓ naḥs*, *hifẓ 'aql*, dan *hifẓ māl* juga sangat terkait akan kemashlahatan dari program ini.

Penelitian Luthfi Ma'sum Mustopa tentang Batas Usia Perkawinan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Menurut Psikologi Perkembangan dan *Maqāṣid Syarī'ah* al-Syāthibi.²⁶ Jenis penelitian ini adalah normatif dengan pendekatan konseptual. Hasil penelitian menyimpulkan tiga hal: Pertama, batasan usia tersebut menurut psikologi perkembangan dinilai masih dalam kategori remaja yang belum siap secara psikologis. Kedua, menurut *maqāṣid syarī'ah*, usia tersebut belum mampu menjaga keturunan, jiwa, akal, dan harta keduanya. Ketiga, perbandingan batas usia perkawinan tersebut menurut psikologi menjelaskan usia 16-19 tahun tergolong remaja, sering bersikap idealis, mudah membuat keputusan sendiri tanpa berfikir panjang. Secara *maqāṣid syarī'ah*, perkawinan pada usia 16-19 tahun perlu dihindari untuk melindungi akal agar tetap berpikir dengan bijaksana, karena pada usia tersebut tidak dapat mengelola emosinya lebih efektif, kurang mampu menerapkan baik-buruk dalam kehidupannya, membutuhkan banyak hormon untuk pertumbuhan fisiknya, dan belum pandai dalam mencari rezeki demi memenuhi kebutuhan keluarganya.

²⁶ Luthfi Ma'sum Mustopa, "Batas Usia Perkawinan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Menurut Psikologi Perkembangan dan *Maqāṣid Sharī'ah* al-Syāthibi", *Tesis MH*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2015).

Penelitian Muhammad Farooq dengan judul “*Walayah (Guardianship): The Authority Over A Woman’s Choice in Marriage and How This Reflects A Desire To Control and Kafa’a (Equality): A Barrier To A Woman’s Marriage Choice?*.”²⁷ Penelitian ini berupaya untuk memberikan tinjauan luas tentang persetujuan pribadi seorang perempuan dalam perkawinannya, dan perwalian perkawinan atau peran wali dalam mengatur perkawinan Muslim. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kedua konsep (perwalian dan *kafā’ah*) digunakan dalam upaya untuk tetap unggul dalam pernikahan. Selain itu, di satu sisi, perwalian pernikahan adalah keinginan untuk mengendalikan posisi pria. Sedangkan di sisi lain, *kafā’ah* membatasi pilihan perempuan dalam memilih pasangan hidup.

Tabel 1.1
Penelitian Terdahulu Terkait Perwalian dan Teori *Maqāsid Syarī’ah*

No	Nama Peneliti dan Judul	Persamaan	Perbedaan	Orisinalitas Penelitian
1	Tamimi, “ <i>Kasus Kawin Paksa di Desa Gampingan Kecamatan Pagak Kabupaten Malang Tinjauan Maqāsid Syarī’ah</i> ”.	Penelitian dengan analisis menggunakan <i>Maqāsid Syarī’ah</i> .	Penelitian sebelumnya berjenis penelitian kualitatif menggunakan pendekatan empiris.	Penelitian yang penulis lakukan berjenis riset kepustakaan (<i>library research</i>).
2	Vivid Fathiyah, “ <i>Dampak</i>	Penelitian dengan analisis	Penelitian sebelumnya	Penelitian yang penulis

²⁷ Muhammad Farooq, “*Walayah (Guardianship): The Authority Over A Woman’s Choice in Marriage and How This Reflects A Desire To Control and Kafa’a (Equality): A Barrier To A Woman’s Marriage Choice?*”, *Granite Journal*, 2, University of Aberdeen, (2019)

	<i>Pilihan Orang Tua bekerja di Luar Negeri terhadap Anak ditinjau Dari Maqāsid Syarī'ah dan Teori Islamic Parenting Abdullah Nasih 'Ulwan (Studi Kasus di Desa Kemantren, Kecamatan Paciran, Kabupaten Lamongan)''</i> .	menggunakan <i>Maqāsid Syarī'ah</i> .	berjenis penelitian kualitatif menggunakan pendekatan empiris-sosiologis.	lakukan berjenis riset kepustakaan (<i>library research</i>).
3	M Arief Hidayat, “ <i>Nikah dengan Niat Talak Menurut Fatwa Bin Bāz Perspektif Maqāsid Syarī'ah al-Syāthibi</i> ”.	<ul style="list-style-type: none"> • Penelitian dengan analisis menggunakan <i>Maqāsid Syarī'ah</i>. • Penelitian berjenis riset kepustakaan (<i>library research</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> • Penelitian sebelumnya tentang nikah dengan niat talak. • Penelitian sebelumnya menggunakan alat analisis berupa teori <i>Maqāsid Syarī'ah</i> menurut al-Syāthibi. 	Penelitian yang penulis lakukan tentang perwalian ijbar, dengan alat analisis berupa teori <i>Maqāsid Syarī'ah</i> menurut Jasser Auda.
4	M Ilham Syafi'an, “ <i>Perbedaan antara Keabsahan Perkawinan dan Perceraian Sirri dalam</i>	Penelitian dengan analisis menggunakan <i>Maqāsid Syarī'ah</i> .	Penelitian sebelumnya menggunakan alat analisis berupa teori <i>Maqāsid Syarī'ah</i>	Penelitian yang penulis lakukan menggunakan alat analisis berupa teori <i>Maqāsid Syarī'ah</i>

	<i>Perkawinan Islam di Indonesia (Tinjauan Maqāṣid Syarī'ah al-Syāthibi)</i> ".		mernurut al-Syāthibi.	menurut Jasser Auda.
5	Muhammad Choiril Ibaad, " <i>Nafkah Perempuan Karier dalam Fiqh Empat Mazhab Perspektif Maqāṣid Syarī'ah Ibnu 'Asyūr</i> ".	<ul style="list-style-type: none"> • Penelitian dengan analisis menggunakan <i>Maqāṣid Syarī'ah</i>. • Penelitian berjenis riset kepustakaan (<i>library research</i>). 	<ul style="list-style-type: none"> • Penelitian sebelumnya tentang nafkah perempuan karier • Penelitian sebelumnya menggunakan alat analisis berupa teori <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> menurut Ibn 'Asyur. 	Penelitian yang penulis lakukan tentang perwalian ijbar, dengan alat analisis berupa teori <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> menurut Jasser Auda.
6	Mochammad Arifin, " <i>Putusan Judicial Review Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015 atas Pasal 29 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 Mengenai Perjanjian Perkawinan Perspektif Maqāṣid Syarī'ah Jasser Auda</i> ".	Penelitian dengan analisis menggunakan <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Jasser Auda.	<ul style="list-style-type: none"> • Penelitian sebelumnya tentang Putusan Judicial Review Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015 atas Pasal 29 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 Mengenai Perjanjian Perkawinan. 	Penelitian yang penulis lakukan tentang perwalian ijbar.

7	David Wildan, “ <i>Penetapan Talak Bid’i di Pengadilan Agama Jombang dalam Perspektif Maqāṣid Syarī’ah Thāhir bin ‘Āsyūr</i> ”.	Penelitian dengan analisis menggunakan <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> .	Penelitian sebelumnya menggunakan alat analisis berupa teori <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> menurut Ibn ‘Āshūr.	Penelitian yang penulis lakukan menggunakan alat analisis berupa teori <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> menurut Jasser Auda.
8	Nabila Saifin Nuha Nurul Haq, “ <i>Batas Usia Maksimal dalam Perkawinan Perspektif Maqāṣid Syarī’ah (Analisa terhadap Program Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional tentang Pendewasaan Usia Perkawinan)</i> ”.	Penelitian dengan analisis menggunakan <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> .	Penelitian sebelumnya tentang batas usia maksimal dalam perkawinan.	Penelitian yang penulis lakukan tentang perwalian ijabar.
9	Luthfi Ma’sum Mustopa, “ <i>Batas Usia Perkawinan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Menurut</i>	Penelitian dengan analisis menggunakan <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> .	Penelitian sebelumnya menggunakan alat analisis berupa teori <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> menurut al-Syāthibi.	Penelitian yang penulis lakukan menggunakan alat analisis berupa teori <i>Maqāṣid Syarī’ah</i> menurut Jasser Auda.

	<i>Psikologi Perkembangan dan Maqāṣid Syarī'ah al-Syāthibi</i> ".			
10	Muhammad Farooq, "Walayah (Guardianship): The Authority Over A Woman's Choice in Marriage and How This Reflects A Desire To Control and Kafa'a (Equality): A Barrier To A Woman's Marriage Choice?".	Penelitian tentang perwalian dalam perkawinan.	Penelitian sebelumnya mengarah pada perwalian dalam perkawinan secara umum.	Penelitian yang penulis lakukan sifatnya lebih spesifik dalam perwalian perkawinan, yakni tentang perwalian ijbar.

Dari beberapa penelitian di atas, penulis berpandangan bahwa pembahasan mengenai perwalian ijbar masih menyisakan celah yang perlu diteliti lebih mendalam. Oleh karena itu, dalam tesis ini penulis bermaksud meneliti tentang perwalian ijbar, namun lebih difokuskan pada pembahasan perwalian ijbar dalam *fiqh* mazhab Hanafi yang dianalisis tujuannya menggunakan teori *maqāṣid syarī'ah* menurut Jasser Auda.

F. Definisi Istilah

1. Perwalian Ijbar

Perwalian ijbar adalah kewenangan bagi seorang wali untuk menikahkan anak laki-laki atau perempuannya yang memiliki kondisi tertentu dengan tanpa izin darinya.²⁸

2. *Maqāṣid Syarī'ah* Menurut Jasser Auda

Maqāṣid syarī'ah adalah tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh *Syāri'* (Allah dan Rasul-Nya) agar dapat terealisasikan melalui *tasyrī'* (legislasi) dan penetapan sejumlah hukum setelah proses penentuannya yang bersifat deduktif oleh para mujtahid terhadap Al-Qur'ān dan *Sunnah*.²⁹

Dalam konsep *maqāṣid syarī'ah*-nya, Jasser Auda menawarkan *maqāṣid* sebagai landasan dasar dan metodologi fundamental dalam reformasi hukum Islam kontemporer. Hal tersebut dilakukan dengan menggunakan pendekatan sistem dengan enam pondasi utama, yaitu: watak kognitif, holisme, keterbukaan, hierarki saling mempengaruhi, multidimensi, dan kemanfaatan.

²⁸ Muhammad bin Aḥmad al-Khatīb al-Syarbīni, *Mughni al-Muhtāj ilā Ma'rifat Ma'āni Alfāz al-Minhāj*, Juz IV, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 246.

²⁹ Auda, *Madkhal Maqāṣidi li al-Ijtihād*, dalam www.jasserauda.net, diakses pada 22 Desember 2019.

BAB II

PERWALIAN PERKAWINAN, MAZHAB HANAFI DAN MAQĀSID SYARĪ'AH MENURUT JASSER AUDA

A. Perwalian Perkawinan

1. Definisi Perwalian

Secara etimologi, perwalian dalam bahasa Arab disebut dengan *al-wilāyah* yang berarti rasa cinta (*al-mahabbah*) dan pertolongan (*al-nuṣrah*) sebagaimana firman Allah Swt:

وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ³⁰

“Dan barangsiapa menjadikan Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman sebagai penolongnya, maka sungguh, pengikut (agama) Allah itulah yang menang.”

Dan juga firman-Nya di ayat yang lain:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ³¹

“Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain.”

Atau juga bisa diartikan sebagai kekuasaan (*al-sulṭah*) dan kemampuan (*al-qudrah*) sebagaimana arti dari istilah *al-wāli* yakni penguasa.³²

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, perwalian diartikan sebagai segala sesuatu yang berhubungan dengan wali; pengawasan dan pemeliharaan anak yatim dan hartanya; pembimbingan (negara, daerah,

³⁰ Al-Qur’ān, 5: 56.

³¹ Al-Qur’ān, 9: 71.

³² Muhammad bin Muhammad bin ‘Abd al-Razzāq al-Ḥusaini, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Juz XL, (Kuwait: Dār al-Hidāyah, 1965), 242.

dan sebagainya) yang belum bisa berdiri sendiri.³³ Sehingga dapat disimpulkan dari beberapa arti etimologi tersebut bahwa perwalian (*al-wilāyah*) berarti pengawasan, pemeliharaan, pembimbingan dan penguasaan terhadap seseorang yang belum bisa mandiri, atau barang sebagai pertolongan dan aplikasi dari rasa sayang (tanggung jawab).

Sedangkan secara terminologi, perwalian didefinisikan sebagai kemampuan yang diberikan oleh *al-syar'* terhadap seseorang untuk menguasai, memelihara, membimbing orang atau barang. perwalian secara garis besar terbagi atas tiga hal, yaitu perwalian terhadap orang, perwalian terhadap barang dan perwalian terhadap orang dan benda secara bersamaan.³⁴

Seseorang yang memiliki hak perwalian disebut dengan wali. Menurut *Burgerlijk Wetboek*, wali merupakan pengganti secara hukum bagi anak yang belum dewasa ketika hendak melaksanakan suatu kewajiban yang tergolong sebagai perbuatan hukum.³⁵ Perwalian seorang wali terhadap orang atau benda disebabkan oleh beberapa hal, yakni:

- a) Kepemilikan seseorang atas orang atau barang, seperti perwalian seseorang atas budak atau atas properti-properti yang ia miliki.
- b) Hubungan kekerabatan atau keturunan, seperti perwalian seseorang atas salah satu kerabat atau anak yang masih belum cukup umur.

³³ <https://kbki.kemdikbud.go.id/entri/perwalian>, diakses 21 Maret 2020.

³⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Juz VII, (Cet. II, Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 186-187.

³⁵ Djohan Efendi, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Juz XVIII, (Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1991), 232.

- c) Hubungan pasca memerdekakan budak, seperti perwalian seorang tuan (*sayyid*) atas mantan budak yang telah dimerdekakan olehnya.
- d) Pengangkatan, seperti perwalian seorang kepala negara, gubernur, walikota atau bupati atas rakyatnya.³⁶

Dalam konteks perkawinan, wali adalah pengasuh pengantin perempuan yang pada waktu akad perkawinan melakukan janji nikah dengan pengantin laki-laki.³⁷

2. Dasar Hukum Perwalian

Wali merupakan salah satu rukun perkawinan menurut mayoritas ulama kecuali dari kalangan Hanafiyyah. Mayoritas ulama berpendapat bahwa perkawinan tidak dianggap sah kecuali dengan adanya peran seorang wali. Pendapat mayoritas ulama tersebut di dasarkan atas sabda Rasulullah Saw.:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِي. رواه البخاري³⁸
 Dari Ibn Abbas ra. Rasulullah Saw. bersabda: “Tidak ada perkawinan kecuali dengan adanya wali.” HR Bukhāri

Dan juga di hadisnya yang lain:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ. رواه أبو داود³⁹

Dari Aisyah ra. berkata: Rasulullah Saw. bersabda: “Wanita mana saja yang menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya tidak sah, nikahnya tidak

³⁶ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 188.

³⁷ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/wali>, diakses pada 21 Maret 2020.

³⁸ Muhammad bin Ismail al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Juz VII, (Cet I, Lebanon, Dār Ṭauq al-Najāh, 2001), 15.

³⁹ Abu Dāwud Sulaiman bin al-Asy’as al-Sijistāni, *Sunan Abi Dāwud*, Juz III, (Cet. I, Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009), 425.

sah, nikahnya tidak sah. Jika ia sudah terlanjur digauli maka ia berhak mendapat mahar lantaran itu. Jika mereka berselisih, maka pemerintah adalah wali bagi yang tidak mempunyai wali.” HR Abu Dāwud

Hadis-hadis di atas menjelaskan bahwa perkawinan seorang perempuan tidak sah hukumnya kecuali dengan adanya izin dari seorang wali. Apabila seorang perempuan terlanjur menikah tanpa izin dari walinya, maka perempuan tersebut berhak mendapatkan mahar. Selanjutnya apabila terjadi perselisihan di antara wali dan perempuan, maka pemerintah boleh melakukan intervensi dalam perselisihan yang terjadi di antara mereka. Kedua hadis di atas diperkuat dengan hadis ketiga, yaitu:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ. وَلَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا، فَإِنَّ الزَّانِيَةَ هِيَ الَّتِي تُزَوِّجُ نَفْسَهَا.⁴⁰ رواه ابن ماجه

Dari Abu Hurairah berkata: Rasulullah Saw. bersabda: “Perempuan tidak boleh menikahkan perempuan dan tidak boleh seorang perempuan menikahkan dirinya sendiri, karena sesungguhnya perempuan pezina itu adalah perempuan yang menikahkan dirinya sendiri.” HR Ibnu Majah

Semua hadis tersebut menunjukkan urgensi dari keikutsertaan wali dalam proses perkawinan. Bahkan telah disebutkan juga himbauan dan larangan tegas untuk perempuan agar tidak menikah tanpa adanya wali, karena hanya perempuan pezina yang menikahkan dirinya sendiri dengan tanpa izin dari walinya.

Pendapat di atas berbeda dengan pendapat ulama Hanafiyyah. Mereka berpendapat bahwa perempuan dewasa (*bālighah*) dan berakal (*‘āqilah*) diperbolehkan untuk menikah tanpa adanya peran seorang wali,

⁴⁰ Ibn Mājah, *Sunan*, Juz III, 80.

atau boleh juga untuk mewakili perkawinannya kepada orang lain baik laki-laki ataupun perempuan. Namun apabila perempuan tersebut menikahkannya dengan laki-laki yang tidak setara (sederajat), maka wali boleh mengajukan keberatan dan ketidaksetujuan terhadap perkawinan tersebut.⁴¹ Pendapat ulama Hanafiyyah tersebut didasarkan atas firman Allah Swt:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ⁴²

“Kemudian jika dia menceraikannya (setelah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya sebelum dia menikah dengan suami yang lain.”

Ulama Hanafiyyah menjelaskan bahwa ayat tersebut berisi tentang akad perkawinan yang dilakukan oleh perempuan tanpa diwakilkan kepada walinya. Seruan dalam ayat tersebut ditujukan kepada para perempuan bukan kepada para wali sebagaimana klaim dari mayoritas ulama.

Selain Al-Qur’ān, mereka juga memberikan dasar hukum berupa sabda Rasulullah Saw.:

الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا. رواه مسلم⁴³

“Janda itu lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan seorang gadis harus dimintai izinnya dan izinnya adalah diamnya.” HR Muslim

Menurut ulama Hanafiyyah, hadis tersebut menjelaskan tentang kepemilikan janda akan hak untuk menikah lagi atau tidak, begitu juga

⁴¹ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 83.

⁴² Al-Qur’ān, 2: 230.

⁴³ Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairi, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, (Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-‘Arabi, t.th), 1037.

gadis dewasa yang disamakan hukumnya oleh mereka. Namun karena besarnya rasa malu dari gadis tersebut, maka *al-syar'* menganjurkan untuk meminta izin darinya sebagai bentuk persetujuannya. Meskipun demikian, permintaan izin tersebut bukan berarti merampas haknya untuk melakukan akad perkawinan secara langsung, karena perempuan dewasa memiliki kecakapan bertindak secara hukum, sehingga boleh baginya untuk menikahkan dirinya sendiri.⁴⁴

Selain kedua pendapat sebelumnya, terdapat pendapat lainnya yang mungkin bisa dianggap moderat, yaitu pendapat Abu Şaur dari kalangan ulama Syafi'iyah. Beliau berpendapat bahwa di dalam perkawinan sebaiknya memperhatikan kepuasan dari perempuan dan wali secara bersamaan, dan rasanya kurang baik serta kurang bijak apabila hanya memperhatikan kepentingan salah satu dari mereka saja tanpa peduli dengan persetujuan dan kepuasan keduanya. Apabila mereka sudah merasa saling puas, maka boleh salah satu dari mereka untuk melaksanakan akad perkawinan, baik perempuan itu sendiri yang menikahkan dirinya, atau ia mewakilkannya kepada walinya untuk menikahkannya dengan laki-laki yang baik.⁴⁵

⁴⁴ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 84.

⁴⁵ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 84.

3. Persyaratan Menjadi Wali

Para ulama telah menjelaskan beberapa syarat bagi seorang wali dalam perkawinan, yaitu:

a. Kesempurnaan bertindak secara hukum (cakap hukum)

Kecapakan tersebut disandang seseorang ketika dia sudah dianggap dewasa, berakal dan bukan seorang budak. Sehingga anak kecil, orang gila, orang cacat mental, orang mabuk dan budak tidak diperbolehkan untuk menjadi wali dalam perkawinan. Karena orang-orang tersebut tidak memiliki kecapakan bertindak secara hukum.⁴⁶

b. Beragama Islam

Syarat wali selanjutnya dalam perkawinan adalah harus beragama Islam apabila yang dinikahkan olehnya beragama Islam. Maka tidak boleh seorang non-Muslim atau murtad menikahkan orang beragama Islam atau sebaliknya.⁴⁷ Hal tersebut sebagaimana firman Allah Swt:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِينَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّا اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰتًا⁴⁸

“Janganlah orang-orang beriman menjadikan orang kafir sebagai pemimpin, melainkan orang-orang beriman. Barang siapa berbuat demikian, niscaya dia tidak akan memperoleh apa pun dari Allah, kecuali karena (siasat) menjaga diri dari sesuatu yang kamu takuti dari mereka.”

Dan juga firman Allah Swt:

⁴⁶ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 195.

⁴⁷ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 196.

⁴⁸ Al-Qur’ān, 3: 28.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ⁴⁹

“Dan orang-orang yang kafir, sebagian mereka melindungi sebagian yang lain.”

Kedua ayat tersebut menjelaskan bahwa orang non-Muslim boleh menjadi wali bagi sesama mereka yang non-Muslim saja. Sedangkan orang Muslim dilarang untuk menjadikan orang non-Muslim sebagai wali, begitu juga orang murtad, karena ia telah keluar dari agama Islam.

c. Laki-laki

Mayoritas ulama berpendapat bahwa wali dalam perkawinan harus berjenis kelamin laki-laki. Mereka berpendapat bahwa tidak sah hukumnya suatu perkawinan yang wali di dalamnya adalah seorang perempuan, dan tidak sah juga hukumnya apabila seorang perempuan menikahkan dirinya sendiri tanpa adanya peran wali. Sedangkan ulama Hanfiyyah berpendapat bahwa perempuan dewasa memiliki hak untuk menjadi wali dalam perkawinan, dan hak untuk menikahkan dirinya sendiri tanpa peran dari seorang wali.⁵⁰

d. Adil (*al-‘Adālah*)

Secara etimologi, adil (*al-‘adālah*) berarti sikap (perkataan, perbuatan, perlakuan atau semacamnya) untuk berpihak dan berpegang kepada suatu kebenaran. Sedangkan secara terminologi, *al-‘adālah* didefinisikan sebagai sikap *istiqāmah* dalam beragama dengan secara kontinu menjalankan segala bentuk kewajiban dan menghindari segala

⁴⁹ Al-Qur’ān, 8: 73.

⁵⁰ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 196.

bentuk dosa besar seperti berzina, mengonsumsi minuman keras, membunuh, durhaka kepada kedua orang tua dan sebagainya, serta tidak secara kontinu melakukan dosa-dosa kecil ataupun hal-hal yang menyalahi sopan santun. Penerapan syarat ini bagi wali merupakan pendapat dari ulama Syafi'iyah dan Hanabilah.

Sebab syarat seorang wali harus adil adalah karena perwalian dalam perkawinan memerlukan pemahaman yang baik tentang kemaslahatan dari perkawinan bagi wali untuk mempelai laki-laki dan perempuan. Sedangkan apabila wali terindikasikan sebagai fasik, maka dikhawatirkan ia tidak akan memperhatikan kemaslahatan dari perkawinan, sehingga dikhawatirkan juga tujuan-tujuan dari perkawinan tidak akan tercapai nantinya.⁵¹

Berbeda halnya dengan pendapat ulama Malikiyyah dan Hanafiyyah. Mereka berpendapat bahwa sikap adil bukan merupakan syarat dalam perwalian. Maka dari itu, orang yang adil maupun fasik diperbolehkan untuk menjadi wali dalam prosesi perkawinan. Karena kefasikan seseorang tidak menghalanginya untuk menunjukkan kasih sayang dan kepedulian terhadap anggota keluarganya. Selain itu, mereka juga menyebutkan bahwa belum ada bukti secara historis semenjak zaman Rasulullah Saw. seorang wali tertolak perwaliannya

⁵¹ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 197.

ketika menikahkan anaknya disebabkan kefasikan yang timbul darinya. Sehingga sah menurut mereka perwalian perkawinan oleh orang fasik.⁵²

e. Kebijakan (al-Rusyd)

Secara etimologi, kebijakan (*al-rusyd*) berarti selalu menggunakan akal budinya (pengalaman dan pengetahuannya); arif; tajam pikiran; pandai dan hati-hati (cermat, teliti, dan sebagainya) apabila menghadapi kesulitan dan sebagainya.⁵³

Sedangkan secara terminologi, para ulama memiliki definisi yang berbeda-beda. Ulama Hanabilah mendefinisikannya sebagai pengetahuan yang baik tentang kemaslahatan-kemaslahatan dalam perkawinan, termasuk di dalamnya kesamaan derajat atau martabat (*al-kafāah*). Sedangkan ulama Syafi'iyah mendefinisikannya sebagai sifat untuk tidak menghambur-hamburkan harta secara sembarangan. Dengan kata lain, kemampuan untuk mengelola harta dengan baik dan bijak.⁵⁴

Penerapan syarat ini bagi wali dalam perkawinan merupakan pendapat dari ulama Syafi'iyah dan Hanabilah. Namun ulama Malikiyyah dan Hanafiyyah tidak berpendapat demikian. Mereka berpendapat bahwa kebijakan (*al-rusyd*) bukan persyaratan bagi wali dalam perkawinan.⁵⁵

⁵² Wizārāt al-Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyyah-Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Juz XLI, (Cet. I, Kuwait: Wizārāt al-Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyyah, 2006), 253.

⁵³ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/bijaksana>, diakses pada 13 Maret 2020.

⁵⁴ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 197.

⁵⁵ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 197-198.

f. Tidak sedang dalam keadaan ihram untuk ibadah haji atau umrah.

Penerapan syarat ini terhadap wali merupakan pendapat dari mayoritas ulama kecuali dari kalangan Hanafiyyah. Mereka memberikan dasar hukum berupa hadis Rasulullah Saw:

لَا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ، وَلَا يَنْكِحُ، وَلَا يَخْطُبُ. رواه مسلم⁵⁶

“Orang yang sedang berihram tidak diperbolehkan menikah, dinikahkan, dan melamar.” HR Muslim

Sedangkan ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa boleh hukumnya bagi seseorang dalam keadaan ihram ibadah haji atau umrah untuk menjadi wali perkawinan. Pendapat ini didasarkan atas dalil hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas ra.:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ. رواه البخاري⁵⁷

“Sesungguhnya Nabi Saw. menikah dengan Maimunah dalam keadaan ihram.” HR Bukhāri

Mereka juga mengatakan bahwa kesucian puasa Ramadan tidak menghalangi terjadinya akad perkawinan, begitu juga kesucian ihram ibadah haji atau umrah tidak menghalangi terjadinya akad perkawinan.⁵⁸

4. Macam-Macam Perwalian

Para ulama telah menjelaskan macam-macam Perwalian dari beberapa sudut pandang, yaitu dari segi kedudukan pemilik hak perwalian dan objek perwalian.

⁵⁶ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, 1031.

⁵⁷ Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Juz III, 15.

⁵⁸ Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 256-257.

- a. Perwalian dilihat dari segi kedudukan pemilik hak perwalian. Dari sudut pandang ini, perwalian dalam perkawinan dibagi menjadi tiga macam, yakni wali nasab, wali hakim dan wali *mu'tiq*.
- 1) Wali nasab adalah orang yang menjadi wali dikarenakan memiliki hubungan darah dengan mempelai perempuan.
 - 2) Wali hakim adalah orang yang menjadi wali disebabkan kedudukannya sebagai pemimpin suatu wilayah atau hakim.
 - 3) Wali *mu'tiq* adalah orang yang menjadi wali terhadap budak yang telah dimerdekakan olehnya.⁵⁹
- b. Perwalian dilihat dari segi objek perwaliannya. Dari sudut pandang ini, mayoritas ulama membagi perwalian dalam perkawinan menjadi dua, yaitu Perwalian ijbar dan perwalian ikhtiar.
- 1) Perwalian ijbar adalah kewenangan langsung secara penuh bagi seorang wali untuk menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya meskipun tanpa didahului izin atau persetujuan dari orang tersebut.
 - 2) Perwalian ikhtiar adalah kewenangan seorang wali yang bersifat tidak secara penuh untuk menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya, yakni harus disertai dengan persetujuan dari orang tersebut.⁶⁰

⁵⁹ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 187-188.

⁶⁰ Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 259.

5. Perwalian Ijbar

a. Perwalian Ijbar dalam Perspektif *Fiqh*

Para ulama dalam ilmu *Fiqh* telah sepakat untuk menerapkan hak ijbar dalam perkawinan bagi sebagian wali terhadap sebagian anak asuh. Penjelasan secara detail tentang hal tersebut adalah sebagai berikut:

1) Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi

Para ulama Hanafiyyah menyebut hak ijbar dengan istilah perwalian bersifat wajib (*wilāyāt al-ijāb*).⁶¹ Perwalian kategori ini merupakan hak bagi para wali dari golongan *al-‘aṣabah*, yaitu bapak, kakek dan anak turun serta kerabat laki-laki darinya. Hal tersebut sesuai dengan sabda Rasulullah Saw.:

التَّكَاحُ إِلَى الْعَصَبَاتِ⁶²

“(Perwalian) pernikahan merupakan hak bagi golongan *al-‘aṣabah*”

Maka dari itu, salah satu dari golongan tersebut berhak untuk menikahkan anak laki-laki atau perempuannya yang masih kecil (belum dewasa), baik masih perjaka dan perawan maupun sudah menjadi duda atau janda, dan yang menderita keterbelakangan mental atau gangguan kejiwaan seperti gila, berkebutuhan khusus

⁶¹ Abu Bakr bin al-Mas’ūd al-Kāsāni, *Badāi’ al-Ṣanāi’ fī Tartīb al-Syarāi’*, Juz III, (Cet. III, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 357.

⁶² Ali bin Abu Bakr al-Marghīnāni, *al-Hidāyah fī Syarh Bidāyat al-Muhtadi*, Juz I, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabi, t.th), 193.; Ahmad bin ‘Ali bin al-Ḥajar al-Asqalāni, *al-Dirāyah fī Takhrīj Ahādīs al-Hidāyah*, Juz II, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th), 62.

dan lain sebagainya, baik masih kecil maupun maupun sudah dewasa.⁶³

Meskipun perwalian ijbar dimiliki oleh golongan *'aṣabah*, namun terdapat perbedaan dalam urutan yang paling berhak menjadi wali mujbir dalam kedua kondisi tersebut. Dalam perwalian ijbar terhadap anak yang masih kecil, yang paling berhak menjadi wali mujbir adalah bapak atau kakek. Sedangkan dalam perwalian ijbar terhadap seseorang yang tidak sehat mental atau jiwanya, yang paling berhak adalah anak dari orang tersebut apabila telah memiliki anak. Tetapi, apabila masih belum mempunyai anak, maka yang paling berhak adalah bapak lalu kakek.⁶⁴

Sedangkan bagi para laki-laki dan perempuan yang sudah dewasa dalam keadaan sehat secara mental dan kejiwaan, baik masih perjaka atau gadis maupun sudah menjadi duda atau janda, maka perwalian ijbar tidaklah berlaku.⁶⁵ Hal tersebut sebagaimana sabda Rasulullah Saw.:

الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا. رواه مسلم⁶⁶

“Janda itu lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan seorang gadis harus dimintai izinnya, dan izinnya adalah diamnya.”
HR Muslim

⁶³ Al-Kāsāni, *Badāi' al-Ṣanāi'*, Juz III, 357.; Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 259.

⁶⁴ 'Abd al-Raḥmān al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Mazāhib al-Arba'ah*, Juz IV, (Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 2003), 32

⁶⁵ Muhammad Amīn bin Umar Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'ala al-Durr al-Mukhtār*, Juz IV, (Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 155.; Al-Kāsāni, *Badāi' al-Ṣanāi'*, 357.; Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 259.

⁶⁶ Muslim bin al-Hajjāj, *Ṣaḥīh Muslim*, Juz II, 1037.

Zufar bin Huzail menambahkan bahwa gangguan kejiwaan atau kondisi cacat mental perlu untuk dijelaskan lebih detail dari segi waktu kemunculannya. Apabila hal tersebut muncul setelah anak dewasa, maka perwalian ijbar tidak dapat ditetapkan dalam kondisi tersebut. Karena dalam mazhab Hanafi, kedewasaan merupakan dasar bagi seseorang untuk mengurus dirinya sendiri tanpa perlu keterlibatan seorang wali.⁶⁷

Dari pendapat tersebut dapat dimengerti bahwa dalam mazhab Hanafi seorang wali dari golongan *al-‘aşabah* dapat memberlakukan perwalian ijbar dalam dua kondisi, yaitu:

- a) Anak laki-laki atau perempuan yang masih kecil, terlepas dari statusnya yang sudah pernah menikah atau belum, sehingga terkategoriikan sebagai duda atau janda.
- b) Anak laki-laki atau perempuan dalam kondisi keterbelakangan mental atau mengalami gangguan kejiwaan, seperti gila, berkebutuhan khusus dan lain sebagainya, baik masih kecil maupun sudah dewasa.⁶⁸

2) Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Maliki

Para ulama Malikiyyah berpendapat bahwa perwalian ijbar dalam perkawinan terhadap perempuan dimiliki oleh bapak dan

⁶⁷ Al-Kāsāni, *Badāi’ al-Şanāi’*, 358.

⁶⁸ Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū’ah*, Juz XLI, 259.

orang yang mendapatkan wasiat dari bapak (*al-waṣiyy*) untuk menikahkan anaknya ketika bapak telah tiada.⁶⁹

Maka dari itu, seorang bapak memiliki wewenang untuk menikahkan anak perempuannya secara *ijbar*, meskipun maharnya bukan mahar *al-misl*, yaitu mahar mahar dengan harga yang sesuai dengan martabat dan status sosial mempelai perempuan, atau lebih sedikit jumlahnya dari pada mahar tersebut, atau dengan laki-laki yang kurang menarik penampilannya,⁷⁰ dengan syarat bahwa perempuan tersebut tidak akan dinikahkan dengan laki-laki yang akan memberikan dampak buruk bahkan bahaya baginya, seperti laki-laki yang sudah dikebiri (*al-khaṣiyy*), menderita penyakit yang mematikan, dan lain sebagainya.⁷¹

Kondisi perempuan yang boleh untuk dinikahkan secara *ijbar* oleh bapaknya adalah sebagai berikut:

- a) Perawan tua (*al-‘ānis*) yang sudah lama tinggal dengan bapaknya, bersikap mandiri dan mengetahui segala macam kemaslahatan bagi dirinya.
- b) Janda yang masih kecil (belum dewasa), maka bapak boleh menikahkannya lagi secara *ijbar* karena kondisinya yang belum dewasa. Begitu juga perempuan yang kegadisannya hilang

⁶⁹ Muhammad bin Ahmad al-Dasūqi, *Hāsiyah al-Dasūqi ‘ala al-Syarh al-Kabīr*, Juz II, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 221.; Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz VII, 190.

⁷⁰ Ahmad bin Muhammad al-Khalūti al-Ṣāwi, *Bulghat al-Sālik li Aqrab al-Masālik*, Juz II, (Beirut: Dār al-Ma’ārif, t.th), 354.

⁷¹ Al-Dasūqi, *Hāsiyah al-Dasūqi*, Juz II, 222-223.; Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū’ah*, Juz XLI, 261.

disebabkan perzinaan, lompatan atau pukulan dan semacamnya, maka boleh bagi bapak untuk menikahkannya secara ijbar.

- c) Janda dewasa yang menderita keterbelakangan mental atau gangguan kejiwaan, maka bapak boleh menikahkannya lagi secara ijbar, dan tidak perlu untuk meminta izin dari anaknya ketika sudah memiliki anak, meskipun anaknya sudah dewasa atau bahkan tergolong bijaksana (*rasyīd*).⁷²

Apabila bapak telah tiada, dan sebelumnya telah berwasiat kepada seseorang untuk menikahkan anak perempuannya yang masih gadis, maka orang tersebut (*al-waṣiyy*) menjadi wali mujbir dengan beberapa persyaratan, yaitu:

- a) Sebelum meninggal bapak telah menentukan mempelai laki-laki bagi anak perempuannya.
- b) Mahar dalam perkawinan adalah mahar *al-miṣl*.
- c) Orang yang hendak melaksanakan wasiat (*al-waṣiyy*) tidak bersifat fasik.⁷³

Namun apabila perempuan tersebut merupakan janda dewasa dan memiliki anak, maka *al-waṣiyy* berkedudukan menjadi wali setelah anak, dan tidak memiliki hak ijbar.⁷⁴

⁷² Al-Ṣāwī, *Bulghat al-Sālik*, Juz II, 353-355.

⁷³ Al-Dasūqī, *Ḥāsiyah al-Dasūqī*, Juz II, 223-224.

⁷⁴ Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 262.

Sedangkan perwalian ijbar dalam perkawinan terhadap laki-laki dimiliki oleh bapak, *al-waṣiyy* dan hakim. Kondisi laki-laki yang boleh untuk dinikahkan secara ijbar adalah sebagai berikut:

- a) Laki-laki yang menderita keterbelakangan mental atau gangguan kejiwaan sejak kecil, boleh dinikahkan secara ijbar oleh bapak atau *waṣiyy*-nya, agar terhindar dari perbuatan zina atau hal-hal berbahaya lainnya, dengan adanya istri yang menjaganya setelah menikah.
- b) Laki-laki yang masih kecil boleh dinikahkan secara ijbar oleh bapak atau *waṣiyy*-nya dengan perempuan kaya atau mulia yang memiliki kemampuan untuk mengelola dan menjaga harta anak laki-laki tersebut dengan baik.⁷⁵

Sedangkan hakim tidak dibolehkan menjadi wali mujbir kecuali ketika bapak sudah tiada dan belum sempat berwasiat kepada orang lain untuk menikahkan anaknya (ketiadaan *al-waṣiyy*). Meskipun demikian, ada satu kondisi yang perkawinannya disandarkan kepada keputusan hakim, walaupun bapak atau *waṣiyy*-nya masih hidup, yaitu laki-laki yang sampai dewasa dia berakal, namun setelah itu mengalami gangguan kejiwaan; menjadi gila atau semacamnya, maka hakim berwenang memberikan keputusan untuk menikahkannya secara ijbar.⁷⁶

⁷⁵ Al-Ṣāwī, *Bulghat al-Sālik*, 396.

⁷⁶ Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 262.

3) Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Syafi'i

Para ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa seorang bapak memiliki hak perwalian ijbar, yaitu kewenangan untuk menikahkan anak laki-lakinya yang masih kecil dan berakal, serta anak perempuannya yang masih gadis, baik masih kecil maupun sudah dewasa, berakal atau menderita gangguan kejiwaan dengan tanpa izin darinya.⁷⁷

Ulama Syafi'iyah juga menambahkan bahwa perempuan yang kehilangan kegadisannya disebabkan jatuh, kuatnya aliran darah haid, kemasukan tangan atau semacamnya tetap dihukumi sebagai gadis, karena dia belum pernah berhubungan badan dengan seorang laki-laki.⁷⁸

Selain seorang bapak, kakek juga memiliki hak perwalian ijbar saat ketiadaan bapak, atau saat bapak dianggap tidak memiliki kecakapan untuk bertindak secara hukum. Begitu juga orang yang menjadi wakil bagi mereka berdua, maka dia juga memiliki wewenang yang sama seperti bapak atau kakek.⁷⁹

Dasar penetapan perwalian ijbar menurut ulama Syafi'iyah adalah sabda Rasulullah Saw.:

التَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ يَسْتَأْذِنُهَا أَبُوُّهَا فِي نَفْسِهَا. رواه مسلم⁸⁰

⁷⁷ Al-Syarbīni, *Mughni al-Muhtāj*, 246.

⁷⁸ Al-Syarbīni, *Mughni al-Muhtāj*, Juz IV, 247.; Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 264.

⁷⁹ Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 263.

⁸⁰ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, 1037.

“Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan perawan (gadis), maka bapaknya harus meminta persetujuan atas dirinya.” HR Muslim

Apabila perempuan berstatus janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya dalam urusan perkawinan, maka secara pemahaman kontradiktif (*mafhum mukhālafah*) seorang wali lebih berhak atas perempuan yang masih gadis dalam urusan perkawinannya daripada anak gadis itu sendiri. Sedangkan permintaan izin dan persetujuan seorang wali mujbir (bapak, kakek atau yang mewakili mereka) kepada anak gadis dalam urusan perkawinannya adalah bersifat anjuran (*sunnah*).⁸¹

Meskipun demikian, ulama Syafi’iyah telah memberikan beberapa persyaratan dalam pemberlakuan perwalian ijbar terhadap anak gadis, dan persyaratan tersebut adalah sebagai berikut:

- a) Tidak ada kebencian atau permusuhan yang nyata antara bapak dan anaknya, karena keberlakuan perwalian ijbar didasarkan atas kasih sayang, tanggung jawab dan kepedulian terhadap masa depan anak gadis.⁸²
- b) Bapak harus menikahkan anak gadisnya dengan laki-laki yang setara, baik dari segi status sosial, pendidikan, perekonomian dan keturunan, agar tercipta keharmonisan dalam kehidupan rumah tangga mereka.⁸³ Kesetaraan (*al-kafā’ah*) menurut para ulama

⁸¹ Al-Syarbīni, *Mughni al-Muhtāj*, Juz IV, 246.

⁸² Al-Syarbīni, *al-Iqnā’ fī Ḥill al-Fāz Abī Syujā’*, Juz II, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 415.

⁸³ Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū’ah*, Juz XLI, 263.

Syafi'iyah adalah dalam urusan agama, keturunan, kemerdekaan dan pekerjaan.⁸⁴

- c) Bapak harus menikahkan anak gadisnya dengan laki-laki yang tidak akan merugikan dan tidak menimbulkan dampak buruk bagi anak gadisnya, seperti usia laki-laki yang terlalu tua, menderita penyakit fisik atau mental dan lain sebagainya.⁸⁵
- d) Mempelai laki-laki (calon suami) harus mampu memberikan mahar sepantasnya, sesuai dengan martabat dan status sosial mempelai perempuan (*mahr al-miṣl*).⁸⁶
- e) Mempelai laki-laki (calon suami) sanggup memenuhi kewajiban nafkahnya terhadap mempelai perempuan (calon istri).⁸⁷

4) Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanbali

Para ulama Hanabilah berpendapat bahwa perwalian ijbar diberlakukan terhadap orang-orang dengan kondisi berikut ini:

- a) Anak laki-laki yang masih kecil, atau memiliki gangguan kejiwaan meskipun sudah dewasa, maka bapak, *waṣiyy*-nya dan hakim boleh untuk menikahkannya secara ijbar, dengan memenuhi beberapa persyaratan, yaitu:

- (1) Mempelai perempuan bukan dari golongan budak, agar anak mereka tidak menjadi budak juga.

⁸⁴ Ibrāhīm bin 'Alī al-Syairāzi, *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), 433.

⁸⁵ Muhammad bin Idrīs al-Syāfi'i, *al-Umm*, Juz V, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), 20.

⁸⁶ Al-Syarbīni, *al-Iqnā'*, 415.

⁸⁷ Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 263.

- (2) Mempelai perempuan tidak memiliki cacat jasmani yang membuat hukum perkawinan menjadi fasakh.
- (3) Mahar yang mereka berikan kepada mempelai wanita adalah mahar yang pantas (*mahr al-miṣl*).

Hal tersebut diberlakukan terhadap mereka, karena mereka tidak memiliki kecakapan untuk bertindak secara hukum.⁸⁸

- b) Anak perempuan yang masih gadis meskipun sudah dewasa, maka perwalian ijbār terhadapnya dimiliki secara khusus oleh bapak, sebagaimana sabda Rasulullah Saw.:

الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا. رواه مسلم⁸⁹

“Janda itu lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan seorang gadis harus dimintai izinnya, dan izinnya adalah diamnya.” HR Muslim

Hadis tersebut memberikan pemahaman bahwa perempuan dibagi menjadi dua kategori, yaitu gadis dan janda. Apabila janda telah diberikan hak sepenuhnya dalam menentukan keinginannya untuk menikah atau tidak, maka kebalikan hal tersebut terjadi pada kategori lainnya, yaitu gadis. Sehingga wali dari seorang gadis lebih berhak darinya dalam urusan perkawinan. Hadis tersebut juga memberikan penjelasan bahwa meminta izin

⁸⁸ Mūsa bin Aḥmad al-Ḥajāwī, *al-Iqnā' fī Fiqh al-Imām Aḥmad bin Hanbal*, Juz III, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), 170.

⁸⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, 1037.

seorang gadis dalam urusan perkawinannya adalah bersifat anjuran (*sunnah*).⁹⁰

- c) Janda yang masih kecil (berumur kurang dari sembilan tahun), maka perwalian ijar terhadapnya juga secara khusus dimiliki oleh bapak. Perwalian tersebut diberlakukan terhadapnya, karena umurnya yang masih kecil, sehingga dia belum memiliki kecakapan untuk bertindak secara hukum.⁹¹

Sedangkan perempuan yang menderita keterbelakangan mental atau gangguan kejiwaan, maka seluruh wali memiliki hak ijar untuk menikahnya, dengan syarat telah tampak keinginan darinya terhadap laki-laki, agar terhindar dari perbuatan keji, mendapatkan mahar, nafkah dan keamanan, serta terjaga kerhormatannya. Bahkan dengan perkawinan, ada kemungkinan perempuan dengan kondisi tersebut untuk sembuh, karena tujuan utama dari perkawinan adalah untuk mencapai ketenangan (*sakīnah*), kebahagiaan (*mawaddah*) dan kasih sayang (*rahmah*), baik secara lahir maupun batin.⁹²

b. Perwalian Ijbar dalam Perspektif Hukum Positif

Dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), perwalian ijar tidak diatur secara eksplisit. Meskipun demikian, Pasal 6 ayat (1) Undang-

⁹⁰ Manṣūr bin Yūnus al-Bahūti, *Kasyāf al-Qannā ‘an Matn al-Iqnā’*, Juz V, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th), 43.

⁹¹ Al-Bahūti, *Kasyāf al-Qannā*, 43.; Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū’ah*, Juz XLI, 265.

⁹² Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū’ah*, Juz XLI, 266.

Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menyebutkan bahwa perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai.⁹³ Kompilasi Hukum Islam juga menjelaskan hal serupa pada Pasal 16 ayat (1) dan (2).⁹⁴ Berdasarkan Pasal 16 ayat (1) dalam Kompilasi Hukum Islam, suatu perkawinan dapat terlaksana apabila telah disetujui oleh kedua calon mempelai. Sedangkan ayat (2) menjelaskan bentuk persetujuan seorang perempuan dalam urusan perkawinan.

Selain itu, dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia pada Pasal 10 ayat (1) dan (2) telah dijelaskan bahwa setiap orang berhak untuk membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah, yaitu yang hanya dapat berlangsung atas kehendak kedua calon suami dan istri yang bersangkutan sesuai dengan peraturan perundang-undangan,⁹⁵ dalam hal ini adalah Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Begitu pula dinyatakan dalam pasal 28B ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945 hasil amandemen ke-2.⁹⁶

Secara implisit dapat dipahami bahwa hukum positif di Indonesia tidak memberlakukan perwalian ijbar bagi wali dalam perkawinan. Alasannya adalah perkawinan merupakan salah satu dari

⁹³ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 6 ayat (1).

⁹⁴ Kompilasi Hukum Islam Pasal 16 ayat (1) Perkawinan didasarkan atas persetujuan calon mempelai. (2) Bentuk persetujuan calon mempelai wanita berupa pernyataan tegas dan nyata dengan tulisan, lisan atau isyarat tapi dapat juga berupa diam dalam arti selama tidak ada penolakan yang tegas.

⁹⁵ Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia Pasal 10 ayat (1) dan (2).

⁹⁶ Rhona K. M. Smith, dkk, *Hukum Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: Pusat Studi Hak Asasi Manusia Universitas Islam Indonesia, 2008), 258.

hak asasi manusia, sehingga perkawinan harus didasarkan pada asas kesukarelaan (*al-tarāḍi*) dari masing-masing mempelai, agar tercipta suasana rumah tangga yang harmonis, tenang, bahagia dan saling menyayangi. Sehingga seorang wali harus bermusyawarah terlebih dahulu dengan anak dalam urusan perkawinannya, dan meminta persetujuannya apabila hendak menikahkannya dengan seseorang yang telah menjadi pilihannya. Secara hukum, perkawinan yang tanpa didasari oleh persetujuan kedua belah mempelai dapat dijadikan alasan untuk membatalkan perkawinan.⁹⁷

B. Mazhab Hanafi

1. Biografi Pendiri Mazhab Hanafi

Mazhab Hanafi didirikan oleh Imam Abu Hanifah yang memiliki nama lengkap al-Nu'mān bin Šābit bin Zūtā, keturunan dari bangsa Persia (Kabul-Afghanistan). Kakek beliau; Zūtā masuk Islam pada masa pemerintahan Khalifah 'Umar bin Khaṭṭāb ra., lalu pindah dan bertempat tinggal di Kufah. Imam Abu Hanifah lahir di Kufah, Irak pada tahun 80 H/699 M; pada masa pemerintahan Khalifah 'Abd al-Malik bin Marwān dari dinasti Umayyah, dan meninggal di Baghdad, Irak tahun 150 H/767 M; pada masa pemerintahan Abu Ja'far al-Manšūr dari dinasti Abbasiyyah.⁹⁸

⁹⁷ Sembiring, *Hukum Keluarga*, 53.

⁹⁸ Wahbi Sulaimān Ghāwiji, *Abū Ḥanīfah al-Nu'mān; Imām al-Aimmaḥ al-Fuqahā'*, (Cet. V, Damaskus, Dār al-Qalam, 1993), 47.; 'Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, (Cet. IV, Kairo: Dār al-Salām, 2012), 96.

Imam Abu Hanifah hidup di dalam keluarga Muslim yang taat dan termasuk golongan terpadang. Bapak beliau; Sābit merupakan pedagang pakaian di salah satu pasar kota Kufah. Dan ketika ayah beliau mulai memasuki usia senja, maka beliau menggantikannya untuk menekuni bisnis milik bapaknya.

Imam Abu Hanifah adalah seorang *entrepreneur* yang tekun dalam dunia bisnis. Namun, setelah pertemuannya dengan Imam al-Sya'bi dan mendengar komentar darinya bahwa beliau akan membawa perkembangan pesat dalam keilmuan Islam, maka beliau mulai mewakili urusan-urusan bisnisnya kepada orang kepercayaan, dan lebih banyak menghadiri majelis taklim yang diadakan oleh para ulama di sekitar Kufah.⁹⁹

Pada awalnya, Imam Abu Hanifah menekuni bidang ilmu Akidah. Beliau banyak berdebat dengan golongan *Mu'tazilah*¹⁰⁰ dan *Khawārij*¹⁰¹ yang tinggal di sekitar Kufah dan Basrah. Hingga pada akhirnya beliau menyadari bahwa perdebatan tersebut tidak banyak menghasilkan manfaat

⁹⁹ Ghāwiji, *Abū Hanīfah*, 48-49.

¹⁰⁰ *Mu'tazilah* adalah aliran teologis dalam Islam yang muncul di Basrah, Irak sekitar abad ke 2 H. Awal mula kemunculan aliran ini adalah ketika Wāṣil bin 'Aṭā' al-Ghazāl memisahkan diri (*i'tizāl*) dari gurunya; Hasan al-Baṣri karena berbeda pendapat. Hasan al-Baṣri sebagai representasi dari aliran *Sunni* berpendapat bahwa seorang Muslim yang berdosa besar tidak menjadikannya berstatus kafir dan masih tetap Mukmin. Sedangkan Wāṣil bin 'Aṭā' berpendapat bahwa seorang Muslim yang berdosa besar bukanlah Mukmin tapi juga bukan seorang kafir, sehingga dia berada pada posisi di antara dua posisi (*al-manzilah bain al-manzilatain*). Pengikut dari Wāṣil bin 'Aṭā' selanjutnya dinamakan sebagai *Mu'tazilah*. Lihat Muhammad bin 'Abd al-Karīm al-Syihristāni, *al-Milal wa al-Niḥal*, Juz I, (Cet. III, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 38.

¹⁰¹ *Khawārij* adalah aliran yang pada awalnya merupakan pengikut 'Ali bin Abi Ṭālib ra., lalu kemudian keluar (*khurūj*) dan meninggalkan barisan karena tidak sepakat dengan keputusan 'Ali bin Abi Ṭālib ra. yang menerima arbitrase (*al-tahkīm*), dalam perang *Ṣiffīn* yang terjadi pada tahun 37 H/648 M dengan kelompok Mu'āwiyah bin Abi Sufyān ra. persoalan sengketa kekhilafan. Lihat al-Syihristāni, *al-Milal wa al-Niḥal*, Juz I, 106.

praktis, dan hanya sekedar teoretis. Maka dari itu, beliau mulai menekuni bidang ilmu *Fiqh* yang dianggap lebih banyak manfaatnya secara praktis bagi umat Islam.¹⁰²

Dalam menekuni ilmu *Fiqh*, Imam Abu Hanifah secara kontinu belajar kepada Syekh Hammād bin Abi Sulaimān selama 18 tahun sampai beliau wafat. Setelah itu, teman-teman Imam Abu Hanifah yang berada di majelis taklim tersebut sepakat agar Imam Abu Hanifah menggantikan Syekhnya tersebut untuk meneruskan kajiannya.

Imam Abu Hanifah terkenal sebagai ahli dalam ilmu *Fiqh* di Irak dan sebagai pemuka dari pendukung opini (*ahl al-ra'y*). Sanad keilmuannya diperoleh dari para guru yang banyak mengambil ilmu dari para Sahabat Rasulullah Saw. terutama yang berada di Kufah. Dalam sebuah riwayat disebutkan, suatu ketika Imam Abu Hanifah ditanya oleh Khalifah Abu Ja'far al-Mansūr tentang silsilah keilmuannya. Beliau menjawab: “Dari Hammād bin Abi Sulaimān, Ibrāhīm al-Nakha’I, Umar Ibnu al-Khattāb, dari ‘Ali bin Abi Ṭālib, ‘Abdullah bin Mas’ūd, dan ‘Abdullah bin ‘Abbās”.¹⁰³

Selain itu, pada zaman Imam Abu Hanifah hidup, terdapat empat ulama yang tergolong sebagai Sahabat Rasulullah Saw. yang masih hidup, yaitu Anas bin Mālik di Basrah, ‘Abdullah bin ‘Abi Aufa di Kufah, Sahl bin Sa’d al-Sā’idi di Madinah dan Abu al-Ṭufail ‘Āmir bin al-Wāsilah di

¹⁰² Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, Juz II, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.th), 132-133.; Ghāwiji, *Abū Ḥanīfah*, 50-51.

¹⁰³ ‘Ali Jum’ah *al-Madkhal*, 99.

Makkah, dan Imam Abu Hanifah sempat bertemu dengan Anas bin Mālik serta meriwayatkan darinya sebuah hadis:¹⁰⁴

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

“Menuntut ilmu merupakan suatu kewajiban bagi setiap muslim.”¹⁰⁵

Maka dari itu, beliau masih dikategorikan sebagai seorang Tabiin.¹⁰⁶

Imam Abu Hanifah tidak meninggalkan karya tulis tentang keilmuan hukum. Namun, terdapat beberapa karangan ringkas, seperti *al-Fiqh al-Akbar*, *al-‘Ālim wa al-Muta’allim* dan *al-Radd ‘ala al-Qadariyyah*. Karya-karya tersebut kemudian disusun dan dibukukan oleh para muridnya.¹⁰⁷

Imam Abu Hanifah memiliki empat murid yang terkenal, yaitu:

a. Abu Yūsuf; Ya’qūb bin Ibrāhīm al-Kūfi

Abu Yūsuf merupakan seorang mujtahid mutlak dalam mazhab Hanafi, murid sekaligus sahabat Imam Abu Hanifah, dan hakim pada masa pemerintahan khalifah Muhammad bin Abdullah al-Mahdi dan Musa bin Muhammad al-Hādi, lalu hakim agung pada masa khalifah Hārūn bin Muhammad al-Rasyīd. Beliau memiliki jasa besar dalam perkembangan mazhab Hanafi terutama dalam penulisan prinsip-prinsip fundamental dalam mazhab dan penyebaran mazhab di beberapa wilayah yang dikuasai oleh pemerintahan Islam waktu itu,

¹⁰⁴ Muhammad ‘Ali al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th), 104.

¹⁰⁵ Abu Ya’lā Aḥmad bin ‘Ali, *Musnad Abī Ya’lā*, Juz V, (Damaskus: Dār al-Ma’mūn li al-Turāṣ, 1984), 223.

¹⁰⁶ Tabiin adalah orang Islam awal yang masa hidupnya setelah para Sahabat dan tidak mengalami masa hidup Rasulullah Saw. Tabiin merupakan murid dari Sahabat Rasulullah Saw. Lihat Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, (Cet. XI, Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif, 2010), 247.

¹⁰⁷ Abu Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib*, Juz II, 170.

khususnya ketika beliau menjabat sebagai hakim agung pada kekhilafahan dinasti Abbasiyyah.¹⁰⁸

b. Muhammad bin al-Hasan al-Syaibāni

Muhammad bin al-Hasan al-Syaibāni merupakan murid sekaligus sahabat Imam Abu Hanifah setelah Abu Yūsuf. Beliau pada awalnya belajar ilmu *Fiqh* pada Imam Abu Hanifah, lalu kepada Abu Yūsuf, dan juga belajar ilmu Hadis kepada Imam Mālik bin Anas untuk beberapa waktu. Setelah Abu Yūsuf meninggal, beliau meneruskan penelitian dan pengembangan *fiqh* mazhab Hanafi. Beliau adalah seorang mujtahid mutlak dalam mazhab Hanafi, dan beliau telah banyak menulis literatur yang sampai saat ini menjadi rujukan utama dalam mazhab Hanafi, seperti kitab *Zāhir al-Riwāyah*.¹⁰⁹

c. Abu Huẓail Zufar bin Huẓail bin Qais al-Kūfi

Pada awalnya, Abu Huẓail Zufar bin Huẓail cenderung untuk mendalami keilmuan Hadis dari pada *Fiqh*. Namun setelah berguru kepada Imam Abu Hanifah, beliau mampu memadukan antara dua keilmuan tersebut. Bahkan beliau memiliki penalaran yang sama tajamnya seperti dua sahabat Imam Abu Hanifah; Abu Yūsuf dan Muhammad bin al-Hasan.

Sepeninggal Imam Abu Hanifah, beliau bersama kedua sahabat Imam lainnya, menggantikan peran Imam Abu Hanifah dalam

¹⁰⁸ Al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh*, 108.

¹⁰⁹ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz I, 30.

mengembangkan keilmuan *Fiqh* dalam mazhab Hanafi. Seperti memberikan fatwa-fatwa terhadap permasalahan-permasalahan yang baru muncul dengan menggunakan metode yang telah diajarkan Imam Abu Hanifah. Bahkan di beberapa literatur utama dalam mazhab Hanafi, fatwa dari Imam Abu Hanifah, kedua sahabatnya dan juga Zufar bin Huzail sering disebutkan secara bersamaan sebagai fatwa-fatwa yang utama dalam mazhab Hanafi.¹¹⁰

d. Al-Hasan bin Ziyād al-Lu'lu'i

Al-Hasan bin Ziyād al-Lu'lu'i mengawali belajar keilmuan *Fiqh* kepada Imam Abu Hanifah dan kedua sahabatnya; Abu Yūsuf dan Muhammad bin al-Hasan. Dalam mazhab Hanafi, beliau termasuk pengikut yang banyak meriwayatkan hadis dan pendapat-pendapat Imam Abu Hanifah. Meskipun demikian, riwayat keilmuan beliau masih berada di bawah kitab *Zāhir al-Riwāyah* karangan Muhammad al-Hasan, dan beliau belum mencapai kapasitas sebagai seorang mujtahid mutlak seperti Abu Yūsuf dan Muhammad al-Hasan dalam keilmuan *Fiqh* mazhab Hanafi.¹¹¹

2. Perkembangan Mazhab Hanafi

Mazhab Hanafi lahir dan berkembang pesat di kota Kufah; kota metropolitan, tempat tumbuh berkembangnya berbagai ilmu dan budaya. Sebelum datangnya agama Islam, banyak keilmuan yang sudah

¹¹⁰ 'Ali Jum'ah *al-Madkhal*, 113.

¹¹¹ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz I, 31.

berkembang pesat di kota ini, seperti Filsafat Yunani, Hikmah Persia dan Teologi serta perbandingan mazhab dalam agama Nasrani, bahkan sering terjadi perbedabatan dalam masalah-masalah politik, dasar-dasar fundamental teologi dan lain sebagainya. Setelah datangnya agama Islam, kota Kufah juga merupakan tempat lahirnya sejumlah Tabiin, dan tempat berkembang pesatnya berberapa mazhab teologis dalam ilmu Kalam seperti, *Syī'ah*¹¹², *Khawārij* dan *Mu'tazilah*.¹¹³

Kota Kufah merupakan tempat bertemunya budaya Arab dan non-Arab, sehingga tampak unsur pluralitas di kota tersebut. Secara geografis, Kufah yang berada jauh dari pusat tradisi Rasulullah Saw. telah ikut menentukan aktivitas paradigma berijtihad, yaitu cenderung rasional, kritis dan realistis. Imam Abu Hanifah; pendiri mazhab Hanafi yang berprofesi sebagai seorang *entrepreneur* dalam dunia bisnis memiliki pola pemikiran yang tidak terikat dengan paradigma tekstualis dalam berijtihad. Kompleksitas dan kosmopolitan kota Kufah secara nyata telah memberikan pengaruh signifikan terhadap pola pemikiran hukum Imam Abu Hanifah.¹¹⁴

Imam Abu Hanifah dikenal sebagai pemuka dari pendukung opini (*ahl al-ra'y*). Kecenderungannya untuk menerapkan nalar berpikir

¹¹² *Syī'ah* adalah aliran yang menyatakan bahwa 'Ali bin Abi Ṭālib ra. merupakan seseorang yang paling utama di antara para Sahabat Rasulullah Saw., dan yang paling berhak untuk memegang kepemimpinan atas umat Islam berdasarkan *naṣ* dan wasiat dari Rasulullah Saw. baik yang bersifat eksplisit maupun implisit dari beliau Saw., dan mereka juga mengklaim bahwa kepemimpinan tersebut akan terus terwariskan kepada keturunan 'Ali bin Abi Ṭālib ra. Lihat al-Syihristāni, *al-Milal wa al-Niḥal*, Juz I, 144.

¹¹³ Abu Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib*, Juz II, 131-132; dan *Abū Ḥanīfah: Ḥayātuh wa 'Aṣruh - Ārāuh wa Fiqhuh*, (Cet. III, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1947), 94.

¹¹⁴ Abu Zahrah, *Abū Ḥanīfah*, 94.

rasional-kritis dalam menetapkan hukum saat tidak menemukan landasan hadis *mutawātir*, *masyhūr* atau *āhād* yang memenuhi syarat, merupakan bentuk kehati-hatiannya dalam berijtihad dan penerimaan hadis, dikarenakan pesatnya pemalsuan hadis di kota-kota yang jauh dari pusat tradisi Rasulullah Saw. Paradigma dalam berijtihad dengan model seperti inilah yang selanjutnya diadopsi oleh para murid Imam Abu Hanifah.¹¹⁵

Paradigma berijtihad yang rasional, kritis dan realistik menjadikan para murid Imam Abu Hanifah mampu untuk memprediksi sekumpulan masalah yang belum terjadi di masa itu dan diprediksikan akan terjadi di masa mendatang. Prediksi demikian populer disebut dengan *masāil al-iftirādāt*. Kejadian serupa juga sering terjadi kepada para ulama yang gemar menggunakan metode analogi (*qiyās*) dalam penentuan hukum, karena mereka selalu berusaha untuk mencari sebab (*‘illat*) dari hukum-hukum bersumberkan Al-Qur’ān atau *Sunnah*, sehingga mereka perlu untuk membuat suatu contoh masalah yang mungkin akan terjadi di masa mendatang untuk dianalogikan dengan masalah atau hukum yang telah ada di masa tersebut.¹¹⁶

Imam Abu Hanifah memiliki banyak sekali murid. Namun, ada dua murid yang sangat terkenal, beliau anggap sebagai sahabat setia, bahkan sering secara bersamaan disebutkan dalam fatwa-fatwa mazhab Hanafi, mereka berdua adalah Abu Yūsuf dan Muhammad bin al-Hasan al-

¹¹⁵ ‘Ali Jum’ah *al-Madkhal*, 118-119.

¹¹⁶ ‘Ali Jum’ah *al-Madkhal*, 120-121.

Syaibāni. Mereka memiliki peran yang signifikan dalam peletakan dasar metodologis dan pengembangan keilmuan hukum dalam mazhab Hanafi.¹¹⁷

Abu Yūsuf sebagai salah satu dari sahabat Imam Abu Hanifah merupakan seorang mujtahid mutlak dalam mazhab Hanafi. Beliau berperan besar dalam peletakan dasar dan pengembangan keilmuan dalam mazhab Hanafi. Penguasaan beliau secara baik dan mendalam dalam bidang hukum Islam menjadikan khalifah Islam pada saat itu mengangkatnya menjadi hakim di Baghdād, dan selanjutnya menjadi hakim agung pada masa khalifah Hārūn al-Rasyīd. Melalui kedudukan tersebut, beliau memiliki kewenangan untuk mengangkat dan memberhentikan para hakim di seluruh wilayah kekuasaan dinasti Abbasiyyah. Selain itu, beliau juga memiliki kesempatan lebih besar untuk menyebarkan mazhab Hanafi dalam praktik hukum melalui kedudukan tersebut.¹¹⁸

Sahabat Imam Abu Hanifah lainnya; Muhammad bin al-Hasan juga berperan penting dalam pengembangan mazhab Hanafi. Beliau merupakan tokoh yang sangat dikagumi oleh Imam al-Syāfi'i. Beliau telah menulis sebagian besar pemikiran Imam Abu Hanifah sehingga bisa dinikmati oleh generasi setelahnya.¹¹⁹

¹¹⁷ Al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh*, 108.; 'Ali Jum'ah *al-Madkhal*, 113.; Abu Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib*, Juz II, 170.

¹¹⁸ Al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh*, 108-109.

¹¹⁹ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, Juz I, 30.; Al-Sāyis, *Tārīkh*, 109-110.

Pada perkembangan berikutnya, mazhab Hanafi sempat berkembang di Mesir selama dua periode dinasti Abbasiyyah. Namun setelah kebijakan dalam penentuan hakim tidak dibatasi dari mazhab Hanafi saja, dan boleh dari mazhab yang lain seperti Maliki maupun Syafi'i, hegemoni dari mazhab Hanafi dalam kehakiman mulai mengalami penurunan.

Dinamika mazhab Hanafi mengalami penurunan signifikan ketika dinasti Fatimiyyah berkuasa di Mesir. Pada saat itu, Mesir didominasi oleh mazhab Maliki. Namun, setelah dinasti Ayyubiyyah berdiri dan berhasil merebut kekuasaan dari dinasti Fatimiyyah, para pemimpinnya menganut mazhab Syafi'i, dan mazhab Syafi'i mengalami perkembangan sangat pesat di Mesir.

Mazhab Hanafi kembali memegang secara utuh urusan kehakiman pada masa dinasti Usmaniyyah, bahkan mazhab tersebut diakui sebagai mazhab utama. Mazhab Hanafi menjadi mazhab para pejabat negara, elit penguasa dan tokoh-tokoh penting pada masa itu. Mazhab Hanafi tersebar luas di banyak kota-kota besar, tetapi tidak tersebar di wilayah perkampungan, pedesaan dan pegunungan.¹²⁰

3. Metode Penetapan Hukum dalam Mazhab Hanafi

Dalam proses penetapan hukum (*istinbāt al-ḥukm*), metode yang digunakan dalam mazhab ini adalah dengan mencarinya dari Al-Qur'ān, lalu dari *Sunnah*, dan apabila tidak ditemukan di dalam keduanya, maka

¹²⁰ Abu Zahrah, *Abū Ḥanīfah*, 523-525.

mengambil pendapat para sahabat (*qawl al-ṣahābah*). Apabila masih tidak ditemukan maka melihat ijtihad Imam Abu Hanifah.

Imam Abu Hanifah dikenal sebagai ulama *ahl al-ra'y*, sehingga beliau cenderung untuk menggunakan nalar logikanya dalam berijtihad. Beliau lebih mengutamakan untuk menggunakan nalar dari pada hadis *āḥād*.¹²¹ Ketika beliau menemukan hadis yang saling bertentangan, maka beliau akan menetapkan hukum dengan metode *qiyās* dan *istiḥsān*. Selain itu, ulama Hanafiyah juga menambahkan metode lain dalam berijtihad, yaitu konsensus (*ijmā'*) dan adat istiadat (*'urf*).¹²²

Sehingga bisa dipahami sekilas bahwa urutan dalil yang digunakan sebagai metode berijtihad dalam mazhab ini adalah: Al-Qur'ān, *Sunnah*, pendapat para sahabat (*qawl al-ṣahābah*), *qiyās*, *istiḥsān*, konsensus (*ijmā'*) dan adat istiadat (*'urf*).

a. Al-Qur'ān

Dalil pertama yang digunakan oleh mazhab Hanafi dalam berijtihad adalah Al-Qur'ān, karena Al-Qur'ān merupakan ketetapan yang bersifat pasti (*qaṭ'i al-subūt*). Para ulama Hanafiyah menganggap bahwa *Sunnah* bukan merupakan ketetapan yang pasti (*qaṭ'i al-subūt*) kecuali yang *mutawātir*¹²³ saja. Sehingga mereka

¹²¹ Hadis *āḥād* adalah hadis yang belum mencapai kriteria *mutawātir*, diriwayatkan oleh beberapa rawi yang belum mencapai 10 orang di setiap eranya. Hadis *āḥād* dibagi menjadi tiga kategori, yakni: *al-Masyhūr*; yang diriwayatkan oleh 3 sampai 9 rawi; *al-'Azīz*; yang diriwayatkan oleh 2 orang rawi; dan *al-Gharīb*; yang diriwayatkan oleh 1 orang rawi. Selengkapnya lihat al-Ṭaḥḥān, *Taisīr*, 27, 30, 35, 38.

¹²² 'Ali Jum'ah *al-Madkhal*, 119.

¹²³ Hadis *mutawātir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh banyak rawi yang menurut adat kebiasaan mustahil bagi mereka bersepakat untuk berdusta. Selengkapnya lihat al-Ṭaḥḥān, *Taisīr*, 23.

berpendapat bahwa hukum yang ditetapkan atas dasar Al-Qur’ān tidak dapat diganti (*naskh*) dengan *Sunnah* yang bersifat *āḥād*.¹²⁴

Maka dari itu, ulama Hanafiyyah membedakan antara ketetapan-ketetapan dalam Al-Qur’ān yang penunjukannya terhadap hukum bersifat pasti (*qath’i al-dalālah*) dan *Sunnah* yang penunjukannya terhadap hukum bersifat asumsi yang kuat (*ẓanni al-dalālah*). Perintah yang disebutkan dalam Al-Qur’ān mereka istilahkan dengan *farḍu*, dan yang ditetapkan oleh *Sunnah* mereka istilahkan dengan *wājib*. Sedangkan larangan yang ada dalam Al-Qur’ān mereka sebut *harām*, dan yang ada dalam *Sunnah* mereka sebut *makrūh tahrīm*.¹²⁵

Contoh dari perbedaan tersebut dalam mazhab Hanafi adalah keabsahan salat dengan membaca ayat apapun dari Al-Qur’ān meskipun bukan surat *Al-Fatihah*, karena membaca ayat apapun dari Al-Qur’ān ketika salat berdalilkan firman Allah Swt:

فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ¹²⁶

“Karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al-Qur’ān.”

Sehingga hukum membacanya adalah *farḍu*, sedangkan membaca surat al-Fatihah dalam salat berdalilkan sabda Rasulullah Saw:

لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَتَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. رواه البخاري¹²⁷

¹²⁴ Ghāwiji, *Abū Ḥanīfah*, 133.

¹²⁵ ‘Ali Jum’ah *al-Madkhal*, 119.

¹²⁶ Al-Qur’ān, 73: 20.

¹²⁷ Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Juz I, 151.

“*Tidak (sah) salat seseorang yang tidak membaca surat Al-Fātiḥāh.*” HR al-Bukhāri

Sehingga hukumnya adalah *wājib*. Dengan demikian, ketika seseorang yang bermazhabkan Hanafi membaca surat al-Fatihah ketika salat, maka ia sudah mengamalkan perbuatan *farḍu* dan *wājib* secara bersamaan.¹²⁸

b. *Sunnah*

Dalil kedua yang digunakan oleh mazhab Hanafi dalam berijtihad adalah *Sunnah*. Mazhab Hanafi sepakat untuk menerapkan hadis yang *mutawātir*, *masyhūr* dan *Ṣaḥīḥ*.¹²⁹ Selain itu, Imam Abu Hanifah dan para ulama Hanafiyyah juga menerapkan hadis *āḥād*, namun sangat hati-hati dan selektif dalam menetapkan syarat-syarat yang diterapkan dalam penerimaan hadis tersebut., disebabkan banyaknya pemalsuan hadis di Kufah pada saat itu.¹³⁰ Persyaratan dalam menerapkan hadis *āḥād* dalam mazhab Hanafi adalah sebagai berikut:

- 1) Hadis *āḥād* tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip umum dalam Islam.
- 2) Hadis *āḥād* tidak berkaitan dengan persoalan umum yang sering terjadi, karena persoalan tersebut pastinya dicakup oleh hadis yang

¹²⁸ Ghāwiji, *Abū Ḥanīfah*, 133.

¹²⁹ Hadis *Ṣaḥīḥ* adalah hadis yang bersambung jalur riwayatnya melalui penyampaian para rawi yang bersifat adil dan kuat hafalannya, mulai awal jalur riwayat tersebut sampai akhir dengan tanpa adanya kejanggalan dan kecacatan. Selengkapnya lihat al-Ṭaḥḥān, *Taisīr*, 44.

¹³⁰ ‘Ali Jum’ah *al-Madkhal*, 120.

riwayatkan oleh banyak perawi, seperti hadis *masyhūr* atau *mutawātir*.

3) Hadis *āhād* tidak bertentangan dengan hadis *masyhūr* atau *mutawātir*.

4) Perawi hadis *āhād* tidak berfatwa yang bertentangan dengan hadis yang diriwayatkannya.¹³¹

c. Pendapat Sahabat (*Qawl al-Ṣaḥābah*)

Sahabat di sini maksudnya adalah orang muslim awal yang bertemu dengan Rasulullah Saw. dan meninggal dalam keadaan beriman, serta telah berinteraksi dengan Rasulullah Saw. baik dalam waktu yang singkat atau lama.¹³²

Para Sahabat Rasulullah Saw. merupakan referensi utama bagi generasi setelahnya dalam berijtihad dan berfatwa. Banyak dari permasalahan baru yang tidak terjadi pada masa Rasulullah Saw. dan hanya terjadi pada masa mereka, diberikan solusi melalui ijtihad oleh mereka. Sehingga sebagian dari imam mazhab dan para pengikutnya telah sepakat bahwa pendapat Sahabat merupakan dalil dalam penetapan suatu hukum.¹³³

Meskipun demikian, para ulama Hanafiyyah memberikan penjelasan yang lebih detail dalam pengambilan dalil dari pendapat Sahabat. Apabila pendapat Sahabat tersebut tidak diketahui dengan

¹³¹ ‘Ali Jum’ah *al-Madkhal*, 121.

¹³² Al-Ṭaḥḥān, *Taisīr*, 243.

¹³³ Al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Juz II, (Cet. I, Damaskus: Dār al-Fikr, 1987), 852.

cara penalaran logis atau ijtihad, maka boleh dijadikan hujah, karena masih ada kemungkinan hal tersebut diperoleh dari Rasulullah Saw., seperti dalam perkiraan waktu terlama seorang perempuan hamil adalah 2 tahun sebagaimana yang diriwayatkan dari ‘Āisyah ra., dan perkiraan masa tersingkat dari ḥaid adalah 3 hari sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Mas’ūd dan Anas bin Mālik.¹³⁴

Sedangkan apabila pendapat sahabat tersebut diketahui melalui penalaran logis, maka ulama Hanafiyyah memiliki pendapat yang berbeda. Pendapat pertama yang merupakan pendapat mayoritas dari Hanafiyyah menyebutkan bahwa hal tersebut boleh dijadikan hujah dan lebih diutamakan dari metode *qiyās*, karena kemungkinan untuk diperoleh dari Rasulullah Saw. masih sangat kuat. Sedangkan pendapat kedua menyebutkan bahwa hal tersebut tidak boleh dijadikan hujah, karena kemungkinan tersebut tidak memiliki dasar yang kuat dan ijtihad meskipun dari seorang Sahabat masih bisa didapati kesalahan di dalamnya.¹³⁵

d. Analogi (*Qiyās*)

Analogi (*qiyās*) merupakan metode yang populer digunakan dalam mazhab Hanafi. Metode *qiyās* didefinisikan sebagai penetapan suatu hukum terhadap perkara baru yang belum tercakup oleh *naṣ* dengan cara membandingkannya kepada perkara lainnya yang sudah

¹³⁴ Jalāl al-Dīn al-Maḥalli, *al-Badr al-Ṭāli’ fi Ḥill Jam’ al-Jawāmi’*, Juz II, (Cet, I, Beirut: Dār al-Risālah, 2005), 331-332.

¹³⁵ Al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, 852.

ada hukumnya berdasarkan *naş*, karena ada persamaan sebab (*'illat*) antara kedua perkara tersebut.¹³⁶

Metode *qiyās* memiliki empat rukun, yaitu:

- 1) Kondisi primer (*al-aşl*), yaitu kondisi suatu hukum yang telah ditetapkan oleh *naş*, dan yang akan dianalogikan hukumnya (*al-maqīs 'alaih*).
- 2) Kondisi sekunder (*al-far'*), yaitu kondisi yang hendak dianalogikan, dan tidak didapati ketentuan *naş* yang menetapkan hukumnya.
- 3) Hukum dari kondisi primer (*ḥukm al-aşl*), yaitu hukum yang terdapat dalam kondisi primer (*al-aşl*), ditetapkan oleh *naş* baik Al-Qur'ān maupun *Sunnah*, dan kemudian akan diterapkan kepada kondisi sekunder (*al-far'*).
- 4) Sebab atau alasan (*al-'illat*), yaitu sifat yang nyata (*zāhir*), terukur dengan jelas (*munḍabit*), dan sejalan dengan hikmah penetapan hukum dari suatu peristiwa hukum.¹³⁷

Dalam penerapan metode *qiyās*, banyak yang berasumsi bahwa mazhab Hanafi lebih mengutamakan metode ini daripada *naş*. Padahal secara fakta adalah sebaliknya, mazhab Hanafi tidak menerapkan metode *qiyās* kecuali dalam keadaan terdesak saja saat ketiadaan *naş*.

¹³⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Uşūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th), 218.

¹³⁷ Al-Zuhaili, *Uşūl al-Fiqh*, Juz II, 605-606.

Bahkan Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya; Hanafiyyah lebih mengutamakan untuk menerapkan hadis *mursal*¹³⁸ daripada *qiyās*.¹³⁹

e. *Istihsān*

Istihsān merupakan metode populer lainnya setelah *qiyās* dalam mazhab Hanafi. Imam Abu Hanifah sering menetapkan suatu hukum dengan menggunakan metode ini, namun beliau tidak menjelaskan secara detail pengertian dan rumusan dari metode yang beliau gunakan tersebut. Ketika menerapkan metode *istihsān*, beliau hanya mengucapkan “*astahsin*” yang berarti “saya menganggap baik”. Sehingga banyak orang yang mengklaim bahwa Imam Abu Hanifah menetapkan suatu hukum berdasarkan keinginannya saja tanpa memakai metode tertentu. Maka dari itu, banyak kritikan yang ditujukan kepada beliau disebabkan hal tersebut. Setelah timbul banyak kritikan terhadap metode tersebut, maka para pengikut mazhab Hanafi berusaha menjelaskan pengertian dan rumusan dari *istihsān* yang banyak dilakukan oleh Imam Abu Hanifah. Mereka menjelaskan bahwa sesungguhnya metode *istihsān* tidak keluar dari dalil-dalil *syar’i*.¹⁴⁰

Secara etimologi, *istihsān* berasal dari kata *al-ḥasan* yang berarti sesuatu yang baik. Penambahan huruf *alif*, *sīn* dan *tā’* pada kata tersebut menjadikan artinya menganggap baik sesuatu. Sedangkan

¹³⁸ Hadis *mursal* adalah hadis yang dihilangkan perawinya setelah Tabi'in (Sahabat) dari akhir jalur periwayatannya. Selengkapnya lihat al-Ṭaḥḥān, *Taisīr*, 87.

¹³⁹ Ghāwiji, *Abū Ḥanīfah*, 137.

¹⁴⁰ Abu Zahrah, *Abū Ḥanīfah*, 388-389.

secara terminologi, Abu al-Hasan al-Karkhi dari kalangan ulama mazhab Hanafi menjelaskan pengertian *istihsān* adalah berpalingnya seorang mujtahid dari suatu hukum yang telah ditetapkan oleh *syara'* pada sebuah masalah kepada hukum yang lain disebabkan adanya pertimbangan yang lebih cocok dan lebih kuat sesuai dengan pemahaman mujtahid.¹⁴¹

Muhammad Abu Zahrah berpendapat bahwa pengertian tersebut merupakan pengertian paling jelas yang mendeskripsikan hakikat dari *istihsān* pada mazhab Hanafi. Karena pengertian tersebut telah mencakup semua kategori *istihsān* dan menunjukkan asas-asas serta isinya.¹⁴²

Imam Abu Hanifah dengan para pengikutnya; Hanafiyah telah membagi metode *istihsān* ini dalam enam kategori, yaitu:

1) *Istihsān* berdasarkan *naş* (*istihsān bi al-naş*), contohnya adalah apabila ada seseorang berkata: “Aku bersumpah untuk menjadikan hartaku sebagai sedekah” atau “Hartaku adalah sedekah”, maka dengan metode *qiyās*, dia harus mengeluarkan semua hal miliknya yang dianggap harta sebagai sedekah. Namun, Imam Abu Hanifah melalui metode *istihsān* telah mengkhususkan hal tersebut untuk mengeluarkan zakat hartanya saja,¹⁴³ sesuai dengan firman Allah

Swt:

¹⁴¹ Al-Zuhaili, *Uşūl al-Fiqh*, Juz II, 737.

¹⁴² Abu Zahrah, *Uşūl al-Fiqh*, 262.

¹⁴³ Muhammad bin Muhammad al-Ghazāli, *al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşūl*, Juz II, (Madinah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1993), 485.

حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ¹⁴⁴

“Ambillah zakat dari harta mereka, guna membersihkan dan menyucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka.”

- 2) *Istihsān* berdasarkan konsensus (*istihsān bi al-ijmā'*), contohnya adalah keabsahan akad *al-istiṣnā'*, yaitu akad untuk membuat sesuatu benda, seperti lemari, tas, sepatu atau benda lainnya dengan harga yang telah disepakati. Apabila diterapkan metode *qiyās* pada akad tersebut, maka hukumnya adalah tidak sah, karena objek akad tidak ada pada waktu akad. Akan tetapi, akad model seperti ini menjadi sah, karena sudah berlaku di masyarakat umum tanpa adanya pengingkaran dari para ulama. Sehingga hal seperti ini menjadi *ijmā'* di kalangan para ulama dengan meninggalkan *qiyās*, karena masyarakat umum membutuhkan akad semacam ini, dan untuk menghilangkan kesukaran pada mereka.¹⁴⁵
- 3) *Istihsān* berdasarkan analogi (*istihsān bi al-qiyās*), contohnya adalah penetapan hukum tidak najisnya air liur burung pemangsa daging, seperti elang. Dalam kategori *istihsān* ini, ada dua *qiyās* yang bertentangan lalu dipilih salah satunya, dan biasanya yang dipilih adalah *qiyās* yang implisit (*khafi*), dengan alasan lebih tepat untuk diamalkan. Dalam contoh tersebut, dua *qiyās*nya adalah: pertama dengan air ludah binatang pemakan daging seperti singa dihukumi najis. Sedangkan *qiyās* kedua dengan air liur

¹⁴⁴ Al-Qur'ān, 9: 103.

¹⁴⁵ Al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, 744.

manusia yang juga memakan daging, dan ulama Hanafiyyah memilih *qiyās* yang kedua berdalilkan *istiḥsān*.¹⁴⁶

- 4) *Istiḥsān* berdasarkan kondisi darurat (*istiḥsān bi al-ḍarūrah*), contohnya adalah kebolehan bagi dokter untuk melihat bagian-bagian tubuh tertentu dari pasien, karena adanya kondisi darurat seperti saat melakukan operasi atau mendiagnosis suatu penyakit.¹⁴⁷
- 5) *Istiḥsān* berdasarkan kemaslahatan (*istiḥsān bi al-maṣlahah*), contohnya adalah tanggung jawab buruh atas kerusakan produk buaatannya. Apabila memberlakukan kaidah umum, maka buruh tidak bertanggung jawab atas kerusakan tersebut kecuali disebabkan kelalaian dan kesengajaan dari mereka. Namun, demi kemaslahatan dalam pemeliharaan harta dan menjaga kepercayaan serta profesionalitas buruh dalam bekerja, maka melalui metode *istiḥsāni* para buruh harus bertanggung jawab apabila terjadi kerusakan pada produk buaatannya, baik ada unsur kesengajaan atau tidak.¹⁴⁸
- 6) *Istiḥsān* berdasarkan adat istiadat (*istiḥsān bi al-‘urf*), contohnya adalah keabsahan untuk menyewakan kamar mandi dengan upah tertentu tanpa ada batasan dalam penggunaan air, dan waktu penggunaan kamar mandi tersebut. Karena dengan metode *qiyās*,

¹⁴⁶ ‘Abd al-Karīm Zaidān, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, (Cet. VI, Baghdād: Muassasah Qurṭubah, 1976), 234.

¹⁴⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 170.

¹⁴⁸ Zaidān, *al-Wajīz*, 234.

hal demikian hukumnya tidaklah sah, karena akad persewaan (*al-ijārah*) memiliki syarat untuk membatasi dengan jelas penggunaan objek yang disewakan. Hal demikian disyaratkan agar jelas akad persewaannya dan menghindarkan dari persengketaan ketika terdapat ketidakjelasan. Namun melalui metode *istiḥsān*, hukumnya menjadi sah berdasarkan adat istiadat yang berlaku di masyarakat, dengan tanpa ada penjelasan khusus terkait manfaat dari objek akad persewaan, agar akad menjadi lebih mudah dan masyarakat menjadi lebih nyaman dalam akad tersebut.¹⁴⁹

f. Konsensus (*Ijmā'*)

Konsensus (*ijmā'*) adalah kesepakatan para ulama dalam menetapkan suatu hukum dalam agama berdasarkan Al-Qur'ān dan *Sunnah* pada suatu perkara tertentu.¹⁵⁰ Metode *ijmā'* telah diterapkan oleh Imam Abu Hanifah dan ulama Hanafiyyah dalam menentukan suatu hukum pada peristiwa hukum yang terjadi. Mereka menerapkan bentuk *ijmā'* secara langsung (*ṣarīh*) maupun tidak langsung (*sukūti*).¹⁵¹ Contoh penerapan *ijmā'* sebagai dasar hukum dalam mazhab Hanafi adalah haramnya seorang suami untuk menyetubuhi istrinya yang sedang haid berdasarkan *ijmā'* yang disandarkan terhadap *naṣ*.¹⁵²

¹⁴⁹ Al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, 745.

¹⁵⁰ Ghāwiji, *Abū Ḥanīfah*, 134-135.

¹⁵¹ Abu Zahrah, *Abū Ḥanīfah*, 350.

¹⁵² Al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, 595.

g. Adat Istiadat ('Urf)

Pengertian dari adat istiadat ('urf) adalah sesuatu yang terjadi berulang-ulang pada komunitas masyarakat tertentu tanpa ada keterkaitannya dengan logika. Contohnya adalah adat istiadat penyebutan kata *al-walad* untuk menunjukkan arti anak laki-laki. Padahal secara bahasa, kata tersebut berarti anak secara umum, baik laki-laki maupun perempuan.

Sedangkan Imam al-Nasafi dari golongan ulama Hanafiyyah sebagai mana yang dikutip oleh Wahbah al-Zuhaili telah mendefinisikan adat istiadat ('urf) sebagai sesuatu (perkataan atau perbuatan) yang jiwa merasa tenang ketika mengerjakannya, karena hal tersebut dapat diterima oleh akal dan watak manusia secara baik.¹⁵³

Dalam perspektif hukum Islam, adat istiadat dibagi menjadi dua kategori, yaitu adat istiadat yang *ṣahīh* dan adat istiadat yang *fāsid*. Adat istiadat yang *ṣahīh* adalah yang tidak bertentangan dengan Al-Qur'ān maupun *Sunnah*. Sedangkan adat istiadat yang *fāsid* adalah yang bertentangan dengan salah satu dari keduanya. Adat istiadat yang dijadikan dasar hukum dalam penerapan suatu hukum adalah yang bersifat *ṣahīh*.

Dasar penerapan adat istiadat sebagai dalil *syar'i* adalah perkataan 'Abdullāh bin Mas'ūd: "Apa yang dipandang oleh umat

¹⁵³ Al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, 828.

Islam baik maka hal tersebut di sisi Allah juga baik, dan apa yang dipandang umat Islam buruk, maka hal tersebut di sisi Allah juga buruk.” Perkataan tersebut dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa suatu hal yang sudah disepakati oleh umat Islam dan tidak bertentangan dengan Al-Qur’ān dan *Sunnah*, maka hal tersebut termasuk perbuatan baik, dan begitu pula sebaliknya.¹⁵⁴

Contoh penerapan adat istiadat sebagai dasar hukum pada mazhab Hanafi adalah dalam keabsahan *al-mu’āṭāh* dalam ranah muamalah, yakni jual beli dengan tanpa adanya *ṣiḡhat* atau ijab-kabul pelafalan jual-beli dari penjual maupun pembeli. Jual beli semacam itu dihukumi sah, karena secara adat, meskipun tanpa ada lafal jual-beli, ketika seseorang mengambil barang yang hendak dibeli dan menyerahkan tanda bukti pembayaran berupa uang misalnya, penjual sudah memahami bahwa maksudnya adalah membeli barang tersebut.¹⁵⁵ Jual-beli model seperti ini pada zaman sekarang sudah sangat populer, seperti yang terjadi di supermarket ataupun jual-beli secara online.

C. *Maqāṣid Syarī’ah* Menurut Jasser Auda

1. Biografi Jasser Auda

Jasser Auda adalah seorang akademisi Muslim kelahiran Mesir yang cukup lama berdomisili di Barat. Mengawali karir akademiknya, pada

¹⁵⁴ Abu Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib*, Juz II, 163.; dan *Uṣūl al-Fiqh*, 273.

¹⁵⁵ Al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, 829.

tahun 1988 ia memperoleh pendidikan Al-Qur'ān dan ilmu-ilmu Islam di Masjid Al-Azhar, Kairo. Gelar *Bachelor of Art* (BA) diperoleh dari Jurusan *Islamic Studies* pada *Islamic American University*, Michigan, Amerika Serikat, tahun 2001 dan gelar *Bachelor of Science* (B.Sc) diperoleh dari *Engineering Cairo University, Egypt Course Av.* Lalu ia melanjutkan jenjang magister mengambil konsentrasi ilmu *Fiqh* tentang *maqāṣid syarī'ah* (tujuan hukum Islam) di *Islamic American University* dan lulus pada tahun 2004. Setelah itu, ia segera melanjutkan karir akademiknya menuju gelar PhD. Ia melanjutkan karir akademiknya pada jenjang PhD sebanyak dua kali; pertama dari Universitas Waterloo, Kanada, dengan kajian analisis sistem pada tahun 2006, dan yang kedua diperolehnya dari University of Wales, Inggris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam tahun 2008.¹⁵⁶

Saat ini, Jasser Auda merupakan *Associate Professor* di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian Kebijakan Publik dalam Program Studi Islam. Selain itu, ia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internasional, yang berbasis di Dublin; anggota Dewan Akademik Institut Internasional Pemikiran Islam di London, Inggris; anggota *Institut Internasional Advanced System Research* (IIAS), Kanada; anggota pengawas *Global Civilizations Study Centre* (GCSC), Inggris;

¹⁵⁶ Syukur Prihantono, “*Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam Pandangan Jasser Auda (Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem)”, *Jurnal At-Taḥkīr*, 1, (2017), 121.

anggota Dewan Eksekutif *Association of Muslim Social Scientists* (AMSS), Inggris dan konsultan untuk Islamonline.net.

Jasser Auda adalah direktur sekaligus pendiri *Maqāṣid Research Center* di Filsafat Hukum Islam yang terletak di kota London, Inggris, dan menjadi dosen tamu untuk Fakultas Hukum *Alexandria University*, Mesir, *Islamic Institute of Toronto*, Kanada dan Akademi *Fiqh* Islam, India. Ia menjadi dosen mata kuliah hukum Islam, filsafat, dan materi yang terkait dengan isu-isu Minoritas Muslim dan Kebijakan di beberapa negara di seluruh dunia. Ia adalah seorang kontributor untuk laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementerian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikan Tinggi Inggris, dan telah menulis sejumlah buku; yang terakhir dalam bahasa Inggris, berjudul *Maqāṣid Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Tulisannya yang telah diterbitkan berjumlah delapan buku dan ratusan tulisan dalam bentuk jurnal, tulisan media, ceramah umum, dan jurnal *online* yang tersebar di seluruh dunia. Selain itu, banyak penghargaan yang sudah ia terima.¹⁵⁷

2. Hukum Islam Menurut Jasser Auda

Menurut Jasser Auda, hukum Islam secara umum mengacu pada empat istilah dalam Islam, yaitu *fiqh*, syariat, *qānūn* dan *'urf*. Istilah pertama adalah *fiqh*, kata *fiqh* secara etimologi berarti pemahaman,

¹⁵⁷ Prihantono, “*Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam Pandangan Jasser Auda”, 121.

pengertian dan pengetahuan tentang agama secara umum.¹⁵⁸ Sebagaimana firman Allah Swt:

فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا¹⁵⁹

“Maka mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun?”

Namun, pada era para imam mazhab *fiqh*, kata tersebut memiliki definisi terminologis khusus yakni ilmu tentang hukum-hukum syariat praktis yang digali dari dalil-dalil terperinci (*al-‘ilm bi al-aḥkām al-syar’iyyah al-‘amaliyyah al-muktasab min adillatihā al-tafsīliyyah*).¹⁶⁰ Secara singkat dapat dipahami bahwa *fiqh* hanya mencakup hal-hal bersifat praktis (*‘amaliyyah*), tidak yang bersifat teologis (*i’tiqādiyyah*), karena hal-hal tersebut dibahas dalam ilmu Aqidah (Tauhid). Sedangkan yang dimaksud dengan dalil-dalil terperinci dalam istilah tersebut adalah Al-Qur’ān, *Sunnah*, *ijmā’*, *qiyās* dan sebagainya.

Istilah kedua adalah syariat, kata syariat secara etimologi berarti jalan. Al-Qur’ān dan *Sunnah* menggunakan kata syariat dengan bermaknakan aturan (*syir’ah*), sebagaimana firman Allah Swt:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا¹⁶¹

“Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang.”

Secara teoretis, dua istilah tersebut menjelaskan pengertian yang berbeda. Istilah *fiqh* menjelaskan bagian kognitif dari hukum Islam,

¹⁵⁸ Muhammad bin Ya’qūb al-Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2005), 1250.

¹⁵⁹ Al-Qur’ān, 4: 78.

¹⁶⁰ Hasan al-Kāf, *al-Taqrīrāt al-Sadīdah*, (Tarim: Dār al-Mīrās al-Nabawī, 2003), 47.

¹⁶¹ Al-Qur’ān, 5: 48.

sedangkan syariat menjelaskan bagian ilahiah dari hukum Islam. Jadi, istilah *fiqh* mengarah kepada manusia yang memiliki pemahaman, konsepsi dan kognisi, bukan kepada Allah Swt. Sedangkan istilah syariat mengarah kepada Allah Swt. yang membuat syariat dan tidak kepada manusia kecuali Rasulullah Saw. saat berperan sebagai penyampai wahyu dari-Nya.

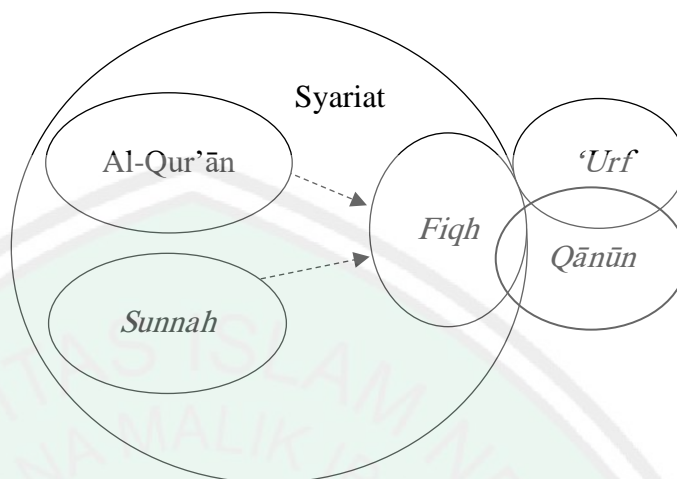
Istilah ketiga yang dicakup hukum Islam adalah *qānūn*. Secara etimologi, kata *qānūn* berasal dari bahasa Parsi yang mengalami arabisasi, dan memiliki arti pokok-pokok. Namun semenjak abad ke-19 M, kata tersebut mengalami perkembangan sehingga diartikan sebagai hukum tertulis. Di beberapa negara yang menjadikan Islam sebagai sumber legislasi, *qānūn* sebagai hukum tertulis diambil dari pendapat satu atau beberapa mazhab *fiqh* yang dikutip secara literal. Meskipun demikian, banyak juga dari *qānūn* di negara-negara tersebut yang bersumberkan dari sistem hukum lain bersifat sekuler atau didasarkan pada tradisi, adat lokal atau *'urf*.

Istilah keempat adalah *'urf* yang berarti adat istiadat, atau lebih tepatnya adalah adat istiadat baik yang disetujui oleh suatu komunitas masyarakat dalam bentuk perkataan maupun perbuatan.¹⁶² Mayoritas ulama mempertimbangkan *'urf* sebagai faktor efektif dalam pelaksanaan hukum Islam, dari pada sebagai sumber hukum yang independen.¹⁶³

¹⁶² Zaidān, *al-Wajīz*, 252.

¹⁶³ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 100-102.

Gambar 2.1:
Paradigma Watak Kognitif Sistem Hukum Islam Tradisional



Secara tradisional, Jasser Auda menjelaskan bahwa syariat diyakini mencakup Al-Qur'ān, *Sunnah* dan hukum-hukum *fiqh* yang dideduksi dari kedua sumber tersebut. Sedangkan *ʿurf* tidak memiliki peran signifikan, dan hanya mempengaruhi *fiqh* dalam beberapa kasus saja. Selanjutnya *qānūn* merupakan hukum tertulis yang boleh jadi berasal dari *fiqh*, *ʿurf*, atau sumber lainnya.¹⁶⁴

Secara praktis, mayoritas Muslim tidak membedakan antara *fiqh* dan syariat, sehingga hal tersebut membuka peluang akan klaim suci dan patennya hasil ijtihad manusia. Sejarah membuktikan bahwa klaim tersebut telah berdampak pada terjadinya fenomena tuduhan *bid'ah* dan penolakan terhadap reformasi hukum Islam. Bahkan, banyak umat Islam sampai detik ini masih saling menuduh *bid'ah*, murtad dan kafir ketika berbeda pendapat dalam ranah *fiqh* yang mereka yakini sebagai esensi wahyu dari hukum Islam. Tuduhan tersebut terkait perbedaan pendapat

¹⁶⁴ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 102-103.

dalam hukum Islam semakin parah keadaannya, sampai melahirkan bahkan memupuk secara kontinu ideologi kekerasan dan intoleran, serta menekan kebebasan, toleransi dan kultur untuk hidup rukun saat ini.

Selain itu, sikap kaku dan penolakan terhadap pembaruan hukum Islam semakin menguat seiring perjalanan waktu selama berabad-abad. Hingga pada akhirnya, banyak dari ulama yang mengklaim bahwa pintu dari ijtihad bagi hukum Islam telah ditutup. Padahal secara umum, realitas kehidupan yang terus berubah secara pesat sejak abad pertengahan hingga saat ini belum tereson secara baik oleh metodologi penggalian hukum Islam yang telah dianggap mapan oleh para ulama. Maka dari itu, perlu kiranya sebuah upaya reformasi hukum Islam agar realitas-realitas kehidupan selalu tereson dan mendapatkan solusi secara baik dan tepat.¹⁶⁵

3. *Maqāṣid Syarī'ah* Menurut Jasser Auda

a. Definisi *Maqāṣid Syarī'ah*

Kata *maqāṣid* secara etimologi merupakan kata dari bahasa arab, yakni sebuah jamak dari *maqṣad* yang berarti maksud, tujuan, sasaran, prinsip, hal yang diminati, atau *ends* dalam bahasa Inggris, *telos* dalam bahasa Yunani, *finalité* dalam bahasa Prancis, atau *Zweck* dalam bahasa Jerman.¹⁶⁶ Sedangkan *syarī'ah*, secara etimologi berarti jalan dan pedoman hidup yang bersumber dari Allah Swt. dan

¹⁶⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 103-104.

¹⁶⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 32.

Rasulullah Saw. ketika berperan sebagai penyampai wahyu dari-Nya.¹⁶⁷ Sehingga dapat dipahami secara etimologi bahwa *maqāṣid syarī'ah* adalah tujuan dari pedoman yang bersumber dari Allah Swt. dan Rasulullah Saw.

Sedangkan secara terminologi, *maqāṣid syarī'ah* didefinisikan sebagai tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh *Syāri'* (Allah dan Rasulullah) agar dapat terealisasikan melalui *tasyrī'* (legislasi) dan penetapan sejumlah hukum setelah proses penentuan hukum yang bersifat deduktif oleh para mujtahid terhadap Al-Qur'ān dan *Sunnah*.¹⁶⁸

b. Sejarah Perkembangan Implementasi *Maqāṣid Syarī'ah*

1) Implementasi *Maqāṣid Syarī'ah* Pada Masa Sahabat

Pada era ini, banyak dari sahabat menerapkan pendekatan *maqāṣid* ketika menghadapi permasalahan-permasalahan tertentu. Sebagai contoh adalah beberapa keputusan yang berlandaskan *maqāṣid* oleh Khalifah 'Umar bin Khaṭṭāb ra. pada hal-hal berikut:

- a) Penolakan distribusi *ghanīmah* berupa tanah-tanah hasil ekspansi umat Islam di Mesir dan Irak kepada sebagian sahabat. Hal tersebut bermaksudkan agar tidak menjadikan orang kaya mendominasi atas harta kekayaan, karena 'Umar bin Khaṭṭāb ra. memahami bahwa maksud khusus dari ayat *ghanīmah* adalah

¹⁶⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 100-101.

¹⁶⁸ Auda, *Madkhal Maqāṣidi li al-Ijtihād*, dalam www.jasserauda.net, diakses pada 22 Desember 2019.

untuk meniadakan secara bertahap kesenjangan sosial pada masyarakat.

- b) Distribusi *ghanīmah* sebesar seperlima bagian kepada tentara yang ikut berperang ketika *ghanīmah* tersebut bernilai signifikan. Hal tersebut dimaksudkan untuk mencapai keadilan di antara para tentara dan meningkatkan kepercayaan publik.
- c) Penggolongan hewan kuda sebagai kategori kekayaan yang wajib dizakati. Hal tersebut terjadi karena ‘Umar bin Khaṭṭāb ra. melihat secara rasional bahwa nilai kuda pada era kepemimpinannya secara drastis sudah melebihi nilai unta yang pada masa hidup Rasulullah Saw. dimasukkan oleh beliau sebagai objek wajib zakat. Secara tidak langsung pemahaman ‘Umar bin Khaṭṭāb ra. tentang tujuan zakat adalah bantuan bagi orang miskin dan melayani kemaslahatan publik.¹⁶⁹

Meskipun demikian, ‘Umar bin Khaṭṭāb ra. tidak menerapkan pendekatan berlandaskan *maqāṣid* ini pada seluruh keputusan hukum Islam. Beliau membedakan antara urusan ibadah dengan muamalah, contohnya keputusan beliau yang tetap mengharuskan bertawaf di Ka’bah saat haji dengan bahu terbuka.

Ijtihad pada beberapa contoh kasus di atas menunjukkan bahwa para sahabat tidak selalu mengamalkan *dalālah* lafaz, maksudnya implikasi langsung dari *naṣ* tanpa melihat hikmah di

¹⁶⁹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 41-43.

balik *naş* tersebut. Tapi juga mengamalkan *dalālah* maksud yang berarti implikasi dari tujuan atau hikmah di balik *naş* tertentu. Pengamalan *dalālah* maksud memberikan fleksibilitas yang lebih besar terhadap pemahaman *naş* tertentu, sehingga sesuai dengan konteks situasi dan kondisi yang sedang dihadapi.¹⁷⁰

2) Teori Awal *Maqāşid Syarī'ah*

Setelah masa sahabat, teori *maqāşid* mulai mengalami perkembangan, namun belum menjadi topik karya ilmiah mandiri seperti saat ini. Berikut ini adalah beberapa contoh dari konsep awal teori *maqāşid* pada era setelah sahabat (sekitar abad ke-2 H sampai abad ke 4 H):

- a) Al-Tirmizi al-Ḥakīm (w. 296 H/908 M) menggunakan istilah *maqāşid* sebagai judul dari kitabnya *al-Şalāh wa Maqāşiduhā*. Di dalam kitab tersebut dibahas tentang hikmah dan rahasia spiritual di balik gerakan-gerakan dalam salat perspektif sufi.
- b) Abu Yazīd al-Balkhi (w. 322 H/933 M) menulis dua kitab yang terkait dengan *maqāşid*. Pertama, kitab dengan judul *al-Ibānah 'an 'Ilal al-Diyānah* yang dibahas di dalamnya tentang hikmah-hikmah di balik praktik keagamaan dan hukum yuridis Islam. Kedua, kitab berjudul *Maşālih al-Abdān wa al-Anfus* yang dibahas di dalamnya tentang kontribusi dari hukum Islam praktis terhadap kesehatan fisik dan mental.

¹⁷⁰ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 43-45.

c) Al-Qaffāl al-Kabīr (w. 365 H/975 M) menulis karya berjudul *Mahāsin al-Syarī'ah* yang membahas tentang hukum-hukum *fiqh* mulai dari bab bersuci (*tahārah*), salat dan seterusnya dengan menyebutkan hikmah-hikmah di balik hukum *fiqh* praktis tersebut.¹⁷¹

Dari beberapa konsep di atas, dapat dilihat bahwa teori *maqāṣid* belum menjadi suatu tema utama yang mandiri dalam sebuah kajian ilmiah. Meskipun demikian, beberapa literatur tersebut menjadi tanda bagi langkah penting dalam perkembangan teori *maqāṣid* pada masa-masa setelahnya (sekitar abad ke-5 H sampai abad ke-8 H).

3) Teori *Maqāṣid Syarī'ah* Tradisional

Pada abad ke-5 H, terjadi perkembangan secara signifikan dalam kajian hukum Islam dengan lahirnya filsafat hukum Islam. Metode-metode literal dan nominal yang berkembang hingga awal abad ke-5 H belum mampu menangani kompleksitas isu-isu kekinian dikarenakan semakin berkembangnya peradaban. Sehingga muncul dan berkembang teori *maṣāliḥ mursalah* sebagai suatu metode yang mampu mencakup hal-hal yang tidak disebutkan dalam *naṣ* dengan maksud menambal kekurangan dari metode-metode yang telah berkembang sebelumnya.¹⁷²

¹⁷¹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 45-49.

¹⁷² Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 50.

Selain itu, metode *maṣāliḥ mursalah* juga berhasil mendorong lahirnya teori *maqāṣid syarī'ah* hingga mampu mandiri seperti sekarang ini. Di antara ahli hukum Islam (*al-faqīh*) yang memberikan kontribusi penting terhadap perkembangan teori *maqāṣid syarī'ah* tradisional antara abad ke-5 H hingga abad ke-8 H adalah sebagai berikut:

- a) Abū al-Ma'ālī al-Juwainī (w. 478 H/1085 M) telah menulis beberapa literatur yang memperkenalkan pengembangan teori *maqāṣid*, seperti *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* yang di dalamnya diperkenalkan lima tingkatan *maqāṣid*, yakni: *ḍarūrāt* (keniscayaan), *al-ḥājah al-'āmmah* (kebutuhan publik), *al-makrumāt* (perilaku moral), *al-mandūbāt* (anjuan-anjuan) dan hal-hal yang tidak dicantumkan pada alasan khusus. Selain itu, al-Juwaini juga menyebutkan bahwa tujuan dari hukum Islam adalah *al-'iṣmah* (kemaksuman) atau penjagaan terhadap keimanan, jiwa, akal, keluarga dan harta.¹⁷³
- b) Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) mengembangkan teori *maqāṣid* gurunya al-Juwaini dalam kitabnya *al-Mustasfa* dengan membuat urutan terhadap tingkatan *ḍarūrāt* (keniscayaan), yaitu: keimanan, jiwa, akal, keturunan dan harta. Al-Ghazālī juga mencetuskan istilah *al-ḥifẓ* (perlindungan) terhadap tingkatan keniscayaan tersebut.

¹⁷³ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 50-51.

- c) Al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/1209 M) berkontribusi secara signifikan terhadap teori *maqāṣid* dalam kitabnya *al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* yang menjelaskan tentang investigasi ekstensifnya terhadap konsep kemaslahatan dan kemudharatan, serta hubungan erat antara sebuah validitas hukum dengan *maqāṣid*-nya.
- d) Syihāb al-Dīn al-Qarāfi (w. 684 H/1285 M) berkontribusi terhadap teori *maqāṣid* dalam kitabnya *al-Furūq* yang menjelaskan tentang perbedaan antara jenis-jenis perbuatan Rasulullah Saw. berdasarkan atas maksud atau niat. Al-Qarāfi menyebutkan bahwa dalam perbuatan-perbuatan Rasulullah Saw. terdapat perbedaan kapasitas ketika berperan sebagai penyampai wahyu, hakim atau pemimpin. Implikasi dari hal tersebut dalam hukum Islam adalah kerberlakuan sabda atau perbuatan beliau dalam kapasitas sebagai penyampai wahyu yang bersifat universal dan permanen selama tidak ada dalil yang merubahnya. Sedangkan keputusan Rasulullah Saw. tentang hukum yang berkaitan dengan kemiliteran, kepercayaan publik, pelantikan hakim atau gubernur, *ghanīmah* dan sebagainya merupakan kapasitas Rasulullah Saw. sebagai pemimpin.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 51-53.

e) Syams al-Dīn Ibn al-Qayyim (w. 784 H/1347 M) berkontribusi terhadap teori *maqāṣid* melalui kritik detailnya tentang trik-trik *fiqh* (*al-ḥiyal al-fiqhiyyah*) dalam kitabnya *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Karena secara faktual, trik-trik dalam *fiqh* bertentangan dengan tujuan dan maksud dari hukum Islam. Ibn Qayyim menyimpulkan metodologi yuridisnya berdasarkan hikmah dan kesejahteraan manusia.¹⁷⁵

f) Abū Ishāq al-Syāṭibi (w. 790 H/1388 M) menulis kitab tentang *maqāṣid* dengan judul *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah* yang di dalamnya disebutkan ide tentang pengembangan teori *maqāṣid* secara substansial melalui tiga cara, yaitu:

(1) Menggeser *maqāṣid* yang sebelumnya termasuk bagian dari *maṣālih mursalah* menjadi bagian dari dasar-dasar hukum Islam. Al-Syāṭibi menilai *maqāṣid* sebagai pokok-pokok agama (*uṣūl al-dīn*), kaidah-kaidah syariat (*qawā'id al-syarī'ah*) dan keseluruhan keyakinan dalam beragama (*kulliyāt al-millah*).

(2) Merubah pemahaman tentang *maqāṣid* yang sebelumnya adalah hikmah di balik hukum menjadi dasar bagi hukum.

Perubahan tersebut didasarkan atas sifat fundamental dan universalitas *maqāṣid*. Al-Syāṭibi berpendapat bahwa sifat universalitas *maqāṣid* dalam tingkatan keniscayaan

¹⁷⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 54.

(*darūriyyāt*), kebutuhan (*hajyyāt*) dan kelengkapan (*taḥsīniyyat*) tidak dapat dikalahkan oleh hukum parsial (*juziyyāt*). Selain itu, al-Syāṭibi juga menjadikan pengetahuan tentang *maqāṣid* sebagai syarat berijtihad pada seluruh levelnya.

- (3) Menggeser paradigma proses induktif penyimpulan *maqāṣid* dari yang sebelumnya bersifat ketidakpastian (*ẓanniyyah*) menuju kepastian (*qaṭ'iyyah*).¹⁷⁶

c. Dimensi *Maqāṣid Syarī'ah*

Maqāṣid syarī'ah diklasifikasikan berdasarkan sejumlah dimensi, seperti:

- 1) Tingkatan-tingkatan keniscayaan dari *maqāṣid*.
- 2) Jangkauan kemanfaatan hukum untuk menggapai *maqāṣid*.
- 3) Jangkauan manusia yang tercakup dalam *maqāṣid*.
- 4) Tingkatan universalitas *maqāṣid* (sejauh mana *maqāṣid* merefleksikan keseluruhan Al-Qur'ān dan *Sunnah*).¹⁷⁷

Para ulama tradisional telah membagi *maqāṣid* menjadi tiga tingkatan keniscayaan, yaitu:

- 1) *Al-darūriyyāt* (keniscayaan). Tingkatan *al-darūriyyāt* merupakan hal-hal yang menjadi faktor esensial bersifat primer dalam kehidupan manusia di dunia maupun akhirat. Jika hal-hal ini tidak

¹⁷⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 54-55.

¹⁷⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 33-34.

terwujud, maka tata kehidupan di dunia akan timpang, kebahagiaan akhirat tidak akan tercapai, bahkan siksaan yang bakal mengancam. Kemaslahatan dalam taraf ini mencakup lima prinsip dasar universal, yaitu:

- a) *Ḥifẓ al-dīn* (pemeliharaan atas tegaknya agama)
- b) *Ḥifẓ al-nafs* (pemeliharaan jiwa)
- c) *Ḥifẓ al-‘aql* (pemeliharaan terhadap akal)
- d) *Ḥifẓ al-nasl* (pemeliharaan keturunan)
- e) *Ḥifẓ al-māl* (pemeliharaan atas harta kekayaan)

Sebagian ulama menambahkannya dengan *ḥifẓ al-‘ird* (pemeliharaan terhadap kehormatan) sehingga menjadi enam tujuan pokok. Melestarikan lima atau enam prinsip tersebut merupakan sebuah keharusan demi keberlangsungan hidup manusia.¹⁷⁸

- 2) *Al-ḥājīyyāt* (kebutuhan). Tingkatan *al-ḥājīyyāt* merupakan hal-hal yang menjadi kebutuhan *manusia* untuk sekedar menghindarkan kesulitan. Jika hal-hal ini tidak terwujud, maka manusia akan mengalami kesulitan tanpa sampai mengakibatkan kebinasaan. Dengan memenuhi kemaslahatan taraf semacam ini, *al-Syāri’* (Allah dan Rasul-Nya) menggariskan beragam ketentuan tata pelaksanaan dalam ranah muamalah seperti jual beli, jasa persewaan, dan beberapa dispensasi, seperti diperbolehkannya melakukan *jama’*

¹⁷⁸ Ibrāhīm bin Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz II, (Cet I, al-‘Aqrabiyyah: Dār Ibn ‘Affān, 1997), 17-20.

(menggabung) dan *qaṣr* (meringkas) salat bagi musafir, bolehnya tidak berpuasa ramadan bagi wanita hamil dan menyusui serta orang-orang sakit, tidak adanya kewajiban salat ketika haid dan nifas, diperbolehkannya mengusap *khuff* (alas kaki dari kulit) ketika wudu dan lain sebagainya.¹⁷⁹

- 3) *Al-tahsīniyyāt* (kelengkapan). Tingkatan *al-tahsīniyyāt* adalah kemaslahatan yang bertujuan mengakomodasikan *‘urf* dan perilaku baik serta budi pekerti luhur, seperti pensyariaan taharah (bersuci) sebelum salat, anjuran berpakaian dan berpenampilan rapi, pengharaman makanan-makanan yang tidak baik dan lain-lainnya.¹⁸⁰

Klasifikasi model ulama tradisional tersebut mendapatkan beberapa kritik dari para cendekiawan Muslim kontemporer dengan berbagai alasan, yaitu:

- 1) Jangkauan *maqāṣid* tradisional meliputi seluruh hukum Islam, namun upaya tersebut belum mengakomodir maksud khusus dari suatu atau sekumpulan *naṣ*, dan hukum yang meliputi topik *fiqh* tertentu.
- 2) *Maqāṣid* tradisional lebih terkait dengan individu, dibandingkan dengan keluarga, masyarakat, atau bahkan umat manusia yang cakupannya lebih luas dan menyeluruh.

¹⁷⁹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz II, 21-22.

¹⁸⁰ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz II, 22-23.; Prihantono, “*Maqāṣid al-Syarī’ah* dalam Pandangan Jasser Auda”, 123-124.

- 3) Klasifikasi *maqāṣid* tradisional belum mengakomodir nilai-nilai yang bersifat universal seperti keadilan dan kebebasan.
- 4) *Maqāṣid* tradisional dideduksi dari kajian literatur *fiqh*, dari pada dideduksi dari sumber-sumber hukum Islam (Al-Qur'ān dan *Sunnah*).¹⁸¹

Maka dari itu, para cendekiawan Muslim kontemporer memperkenalkan konsep dan klasifikasi *maqāṣid* baru dengan memasukkan beberapa dimensi yang lebih kekinian dan sesuai dengan perkembangan zaman. Hal tersebut dilakukan guna melengkapi kekurangan pada konsep *maqāṣid* tradisional.

d. Rekonstruksi Konsep *Maqāṣid Syarī'ah*

Dalam usaha untuk memperkenalkan konsep *maqāṣid syarī'ah* yang baru, para cendekiawan Muslim kontemporer melakukan beberapa rekonstruksi terhadap konsep *maqāṣid syarī'ah* tradisional. Rekonstruksi tersebut adalah pada jangkauan *maqāṣid*, jangkauan manusia yang dicakup oleh *maqāṣid*, sumber induksi dan tingkatan universalitas *maqāṣid*.

- 1) Rekonstruksi jangkauan *maqāṣid*

Rekonstruksi pada hal ini dilakukan dengan cara membagi klasifikasi *maqāṣid* menjadi tiga tingkatan, yaitu:

¹⁸¹ Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah: Dalīl li al-Mubtadiīn*, (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2011), 80.

a) *Al-maqāṣid al-‘āmmah* (tujuan-tujuan umum); *maqāṣid* ini dapat ditelaah di seluruh bagian hukum Islam, seperti keniscayaan dan kebutuhan, ditambah keadilan dan kemudahan.

b) *Al-maqāṣid al-khāṣṣah* (tujuan-tujuan khusus); *maqāṣid* ini dapat diobservasi di bab-bab hukum Islam tertentu, seperti kesejahteraan anak dalam hukum keluarga, perlindungan dari monopoli dalam hukum ekonomi, dan perlindungan kejahatan dalam hukum kriminal.

c) *Al-maqāṣid al-juz’iyyah* (tujuan-tujuan parsial); *maqāṣid* ini berisikan maksud-maksud di balik suatu *naṣ* atau hukum tertentu, seperti maksud meringankan kesulitan dalam membolehkan orang sakit untuk tidak puasa, dan maksud mengungkapkan kebenaran dalam mensyaratkan jumlah saksi tertentu dalam suatu kasus hukum.¹⁸²

2) Rekonstruksi jangkauan manusia yang dicakup oleh *maqāṣid*

Rekonstruksi pada hal ini diupayakan dengan cara memperluas ide *maqāṣid* hingga mencakup jangkauan manusia yang lebih luas, yaitu masyarakat, bangsa dan bahkan umat manusia. Sebagai contohnya adalah ide perluasan *maqāṣid* yang dilakukan oleh Ibn ‘Āsyūr, yakni dengan memberikan prioritas pada *maqāṣid*

¹⁸² Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 36-37.

yang berkaitan dengan *nation interests* (kepentingan bangsa) di atas *individual interests* (kepentingan individual).¹⁸³

3) Rekonstruksi pada sumber induksi dan tingkat universalitas *maqāṣid*

Rekonstruksi pada hal ini dilakukan dengan cara memperkenalkan teori *maqāṣid* baru yang secara langsung digali dari *naṣ*. Pendekatan ini memberikan kemungkinan secara signifikan bagi *maqāṣid* untuk melampaui historisitas keputusan *fiqh* serta merepresentasikan nilai dan prinsip umum dari *naṣ*. Selain itu, *al-ahkām al-tafsīliyyah* (hukum-hukum yang bersifat detail) dapat digali dari prinsip-prinsip *kullīyyāt* (menyeluruh) yang telah ada. Banyak cendekiawan Muslim kontemporer yang telah menggunakan pendekatan ini seperti Rasyid Ridha, Muhammad al-Ghazālī, Yusuf al-Qaradāwī dan Thaha Jabir al-‘Alwani.¹⁸⁴

Rasyid Ridha mengemukakan bahwa *maqāṣid* di dalam Al-Qur’ān meliputi, reformasi pilar-pilar keimanan, sosialisasi Islam sebagai agama fitrah alami, menegakkan peran akal, pengetahuan, hikmah dan logika yang sehat, kebebasan, independensi, reformasi sosial, politik dan ekonomi, serta hak-hak perempuan. Sedangkan Muhammad al-Ghazālī memasukkan keadilan dan kebebasan ke dalam *maqāṣid* pada tingkat keniscayaannya. Yusuf al-Qaradāwī menarik kesimpulan beberapa *maqāṣid* umum dari Al-Qur’ān, di

¹⁸³ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 37.

¹⁸⁴ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 38.

antaranya: melestarikan akidah yang benar, melestarikan harga diri manusia dan hak-haknya, menjernihkan jiwa manusia, memperbaiki akhlak dan budi pekerti, membangun keluarga yang baik, memperlakukan perempuan secara adil, membangun bangsa yang kuat, dan mengajak kepada kerjasama antar umat manusia. Thaha Jabir al-‘Alwani juga mengidentifikasi tujuan utama dalam Al-Qur’ān dan menarik kesimpulan bahwa maksud-maksud utama syariat adalah *al-tauhīd* (keesaan Allah Swt.), *al-tazkiyah* (kesucian jiwa manusia), dan *al-‘imrān* (mengembangkan peradaban manusia di muka bumi).¹⁸⁵

Dari penjelasan singkat di atas, dapat dilihat bahwa para ulama dan cendekiawan Muslim telah memulai serta terus mengembangkan konsep *maqāṣid* sesuai dengan perkembangan peradaban. Peran Jasser Auda dalam proses pengembangan teori *maqāṣid* ini adalah dalam penerapan pendekatan sistem terhadap teori *maqāṣid*, sehingga melahirkan *maqāṣid* baru yang relevan dengan kondisi dan situasi terkini.

Jasser Auda dalam penelitiannya tentang *maqāṣid syarī’ah* sepakat dengan pendapat Thāhir bin ‘Āsyūr yang mengkritik kemapanan ilmu *Usūl al-Fiqh* karena telah melalaikan konsep *maqāṣid*. Secara kritis, Jasser Auda dan Ibn ‘Āsyūr menyatakan bahwa *Usūl al-Fiqh* selama ini hanya mengandalkan metode linguistik dan tekstual

¹⁸⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 38-39.

melalui kaidah-kaidah tertentu dalam penetapan hukum Islam, dan tidak meneliti secara seksama *maqāṣid* yang tersimpan dalam *naṣ* yang bermuatan hukum, padahal *maqāṣid* adalah inti dan tujuan utama dari disiplin ilmu *Fiqh*.¹⁸⁶

Pengembangan teori *maqāṣid syarī'ah* oleh Jasser Auda berangkat dari konsep *maqāṣid* tradisional dengan menukil pendapat dari ulama klasik tentang tingkatan-tingkatan *maqāṣid* dan kemudian mengkritiknya meskipun juga memujinya. Di antara ulama klasik tersebut adalah al-Juwainy, beliau disebut oleh Jasser Auda sebagai kontributor pertama yang memulai pengembangan teori *maqāṣid syarī'ah*, beliau menggunakan kata *maqāṣid* dan *al-maṣāliḥ al-‘āmmah* (kemaslahatan-kemaslahatan umum) secara bergantian.

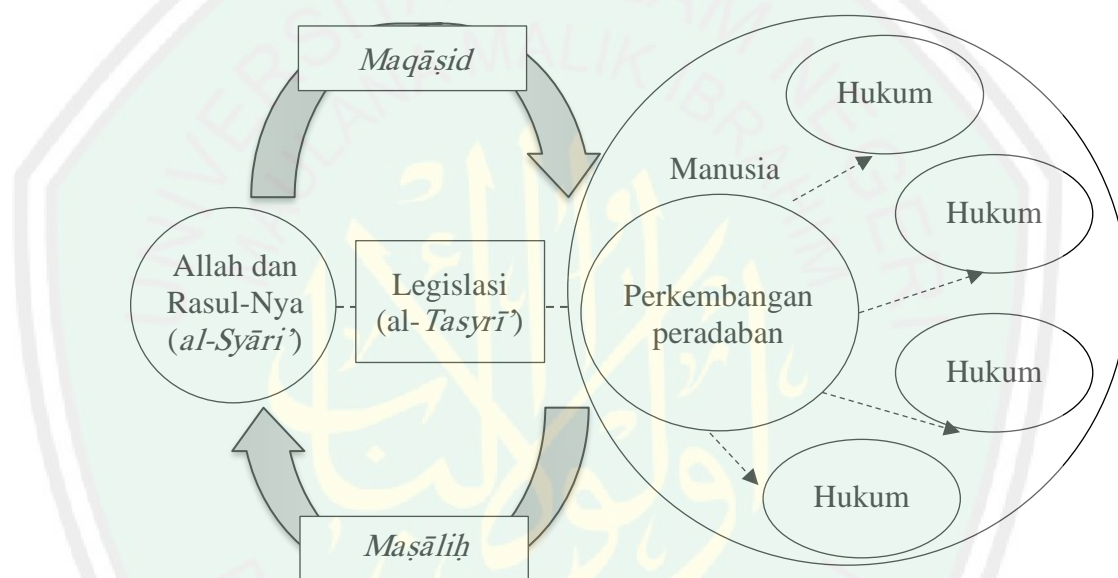
Selanjutnya, al-Ghazāli sebagai murid al-Juwainy mengelaborasi lebih lanjut pengembangan gurunya dengan mengklasifikasi *maqāṣid* dan memasukkannya ke dalam kategori *al-maṣāliḥ al-mursalah* (kemaslahatan yang tidak disebut secara eksplisit dalam *naṣ*), sebagaimana istilah tersebut diikuti juga oleh ulama setelah al-Ghazāli seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzi dan Sayf al-Dīn al-Āmidī. Kemudian pendapat ulama lainnya seperti al-Tūfi dan al-Qarāfi yang walaupun dengan redaksi yang berbeda namun maksud dan tujuannya

¹⁸⁶ Auda, *Maqāṣid al-Aḥkām wa 'Ilaluhā*, dalam www.jasserauda.net, diakses pada 22 Desember 2019.

adalah sama. Sehingga Jasser Auda mengklaim bahwa *maqāṣid* dan *al-maṣāliḥ* adalah istilah yang sama.¹⁸⁷

Berkaitan dengan klaim Jasser Auda tersebut, penulis menggambarkan interkoneksi antara konsep *maqāṣid* dengan *maṣāliḥ* pada gambar di bawah ini.

Gambar 2.2:
Interkoneksi antara *Maqāṣid* dan *Maṣāliḥ*



Pada gambar tersebut, istilah *maqāṣid* berisikan maksud dari *al-Syāri\'*, dan istilah *maṣāliḥ* berisikan kemaslahatan dari suatu hukum. Secara sederhana, kedua istilah tersebut menjelaskan tujuan dari suatu hukum, namun istilah *maqāṣid* berangkat dari Allah Swt. dan Rasul-Nya sebagai legislator (*al-Syāri\'* atau *al-Ḥakim*), sedangkan *maṣāliḥ* berangkat dari manusia sebagai praktisi dari suatu hukum (*al-Mukallaḥ* atau *al-Maḥkūm 'alaih*).

¹⁸⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 33.

Hingga pada akhirnya, al-Syāṭibi melakukan reformasi secara substansial terhadap teori *maqāṣid*, sehingga teori tersebut menjadi familier, populer dan mudah untuk dipahami. Meskipun demikian, hal tersebut tidak menjadikan para cendekiawan Muslim berhenti berfikir dan menikmati hasil tersebut. Namun, mereka terus berupaya untuk selalu melengkapi teori yang dianggap sudah mapan tersebut sehingga tetap eksis dan relevan sebagai metode penggalian hukum Islam. Dan salah satu dari sekian banyak cendekiawan Muslim yang ingin berperan aktif dalam melengkapi teori *maqāṣid* ini adalah Jasser Auda.

e. Reformasi Paradigma *Maqāṣid* Tradisional Menuju Kontemporer

Maqāṣid syarī'ah sebagai salah satu metodologi dalam hukum Islam memiliki peran signifikan dalam suatu permasalahan, khususnya permasalahan kontemporer yang berkaitan dengan hukum Islam. Dalam hal ini, semua aliran hukum Islam sepakat bahwa suatu masalah yang tidak ditemukan dalam Al-Qur'ān, *Sunnah* dan *ijmā'* akan diselesaikan melalui metode ijtihad. Perbedaan di antara aliran-aliran ini dalam urutan prioritas metode-metode yang digunakan dalam berijtihad. Sebagian aliran menggunakan metode tertentu seperti *istiḥsān*, pengamalan penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madīnah*) dan sebagainya, sedangkan aliran lainnya tidak menggunakannya.

Selanjutnya, Jasser Auda menjelaskan bahwa *maqāṣid* adalah sesuatu yang tersusun dan terikat. Dalam terminologi modern, *maqāṣid* menyerupai sistem jaringan yang berpondasi banyak, berjangkauan luas

dan jauh.¹⁸⁸ Definisi dan penjelasan Jasser Auda tentang *maqāṣid* tersebut merupakan langkah awal proses transformasi paradigma hukum Islam.

Jasser Auda menawarkan sebuah ide yaitu reformasi hukum Islam kontemporer yang secara sederhana berisi tiga hal, yaitu:

1) Reformasi *maqāṣid syarī'ah* dalam perspektif kontemporer.

Maksudnya, pergeserean *maqāṣid syarī'ah* tradisional menuju kontemporer. *Maqāṣid syarī'ah* tradisional memiliki nuansa perlindungan (*protection*) dan pelestarian (*preservation*). Sedangkan *maqāṣid syarī'ah* kontemporer bernuansa pengembangan (*development*), hak-hak asasi (*human rights*), dan kemaslahatan publik. Dalam upaya pengembangan konsep *maqāṣid syarī'ah* kontemporer ini, Jasser Auda mengajukan pengembangan sumber daya manusia (*human development*) sebagai ekspresi obsesinya dan target utama dari *maṣlahah 'āmmah* masa kini. Kepentingan inilah yang mestinya menjadi sasaran dari *maqāṣid syarī'ah* untuk direalisasikan melalui hukum Islam.¹⁸⁹

Secara sederhana dapat dimengerti bahwa Jasser Auda mencoba untuk menawarkan perluasan cakupan dari *maqāṣid syarī'ah* itu sendiri, dari yang sebelumnya hanya mencakup individual menjadi universal. Implikasi dari reformasi ini adalah

¹⁸⁸ Auda, *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭat al-Aḥkām al-Syar'iyah bi Maqāṣidihā*, (London: The International Institut of Islamic Thought (IIIT), 2007), 27.

¹⁸⁹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 56.

realisasi dari *maqāṣid syarī'ah* kontemporer dapat dilihat secara empirik perkembangannya, diuji, dikontrol, dan divalidasi melalui *human development index* dan *human development targets* yang dirancang dan ditetapkan oleh badan dunia, seperti PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa).¹⁹⁰ Reformasi *maqāṣid syarī'ah* dalam perspektif kontemporer secara sederhana dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 2.1
Reformasi *Maqāṣid Syarī'ah* Tradisional Menuju Kontemporer

No	<i>Maqāṣid</i> Tradisional	<i>Maqāṣid</i> Kontemporer
1	Pemeliharaan terhadap Agama	<ul style="list-style-type: none"> • Konsep agama yang bersifat <i>rahmatan li al- 'ālamīn</i>.
2	Pemeliharaan terhadap Jiwa; Kehormatan	<ul style="list-style-type: none"> • Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan. • Menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia.
3	Pemeliharaan terhadap Akal	<ul style="list-style-type: none"> • Melipatgandakan pola pikir dan riset ilmiah. • Mengutamakan tur untuk mencari ilmu pengetahuan. • Menghindari upaya-upaya pelemahan kerja otak.
4	Pemeliharaan terhadap Keturunan	<ul style="list-style-type: none"> • Upaya-upaya yang berorientasi kepada perlindungan keluarga. • Kepedulian yang lebih terhadap institusi keluarga.
5	Pemeliharaan terhadap Harta	<ul style="list-style-type: none"> • Mengutamakan kepedulian sosial. • Menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi.

¹⁹⁰ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 57.

- 2) Reformasi tingkatan otoritas dalil dan sumber hukum Islam terkini sebagai landasan dalam penyusunan tipologi teori hukum Islam kontemporer. Jasser Auda mengusulkan tipologi baru teori hukum Islam sebagai pendekatan berdasarkan spektrum legitimasi dan sumber hukum Islam terkini. Menurutnya, hukum Islam secara umum memiliki tiga kecenderungan, yakni Tradisionalisme, Modernisme dan Pascamodernisme. Implikasi dari reformasi ini adalah setiap Muslim lebih fleksibel untuk berpindah-pindah kecenderungan sesuai dengan pendekatan yang digunakan, baik dalam konteks otoritas dalil maupun sumber hukum Islam.
- 3) Aplikasi sistem hukum Islam berbasis *maqāṣid syarī'ah* dalam rangka mereformasi hukum Islam melalui fungsi dari sekumpulan pondasi utama pendekatan sistem.¹⁹¹

Dengan demikian, reformasi tersebut dapat memberikan bukti bahwa realisasi *maqāṣid syarī'ah* dengan pendekatan sistem mampu mempertahankan keterbukaan, pembaruan, realisme dan keluwesan dalam sistem hukum Islam.¹⁹² Sehingga hukum Islam dapat diterapkan untuk semua kalangan, di manapun dan kapanpun, sesuai dengan pesan yang terkandung dalam Al-Qur'ān dan *Sunnah*.

¹⁹¹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 11-12.

¹⁹² Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 316.

f. *Maqāṣid Syarī'ah* dengan Pendekatan Sistem Menurut Jasser Auda

Jasser Auda menyatakan bahwa sistem sebagai filsafat dan metodologi analisis yang digunakannya untuk pengembangan terhadap *maqāṣid syarī'ah* merupakan sebuah ranah multidisipliner yang muncul dari dunia sains.¹⁹³ Ia berharap pemanfaatan filsafat Islam dan teori hukum Islam terhadap filsafat sistem, sehingga pada akhirnya mampu untuk melahirkan filsafat sistem Islam (*Islamic system philosophy*); filsafat Islam baru yang mampu mengambil manfaat dari kritik filsafat sistem terhadap modernisme maupun pascamodernisme, untuk mengkritik aliran-aliran modernisme yang berbasis Islam.

Pendekatan sistem adalah sebuah pendekatan yang holistik, di mana entitas apapun dipandang sebagai sebuah sistem yang terdiri dari beberapa subsistem. Ada sejumlah hal yang dapat mempengaruhi analisis sebuah sistem terhadap seluruh komponen pada subsistemnya, dan juga menetapkan interaksi yang terjadi antar subsistem maupun interaksi subsistem-subsistem tersebut dengan dunia luar.¹⁹⁴

Maka dari itu, Jasser Auda mengusulkan penerapan beberapa pondasi utama dalam pendekatan sistem pada penelitian *usūl al-fiqh*. Beberapa pondasi utama yang diusulkannya adalah: watak kognitif, holisme, keterbukaan, hierarki saling berkaitan, multidimensi, dan kemanfaatan.

¹⁹³ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 62.

¹⁹⁴ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 64-65.

1) Watak Kognitif Sistem Hukum Islam

Pondasi dari ide Jasser Auda tentang watak kognitif adalah pernyataannya bahwa dengan membuka pintu yang selama ini memisahkan antara sarana-sarana (*al-wasā'il*) dan tujuan-tujuan (*al-ghāyāt*) terkadang dapat membuka ruang dimensi yang lebih luas untuk pendapat-pendapat (hukum) baru dan autentik dalam waktu yang sama saat proses legislasi (penetapan) hukum Islam.¹⁹⁵

Secara sederhana, hipotesis sistem hukum Islam merupakan konstruksi konseptual yang muncul dalam penalaran (kognisi) seorang ahli hukum Islam (*fī zihn al-faqīh*). Hukum Islam (*fiqh*) merupakan hasil ijtihad manusia terhadap *naṣ*, sebagai usaha untuk mengetahui makna-makna yang tersembunyi maupun implikasi praktis darinya. Ulama telah mengatakan dengan tegas bahwa *fiqh* adalah bagian dari kognisi dan pemahaman manusia, ketimbang sebagai manifestasi literal dari perintah Tuhan.¹⁹⁶

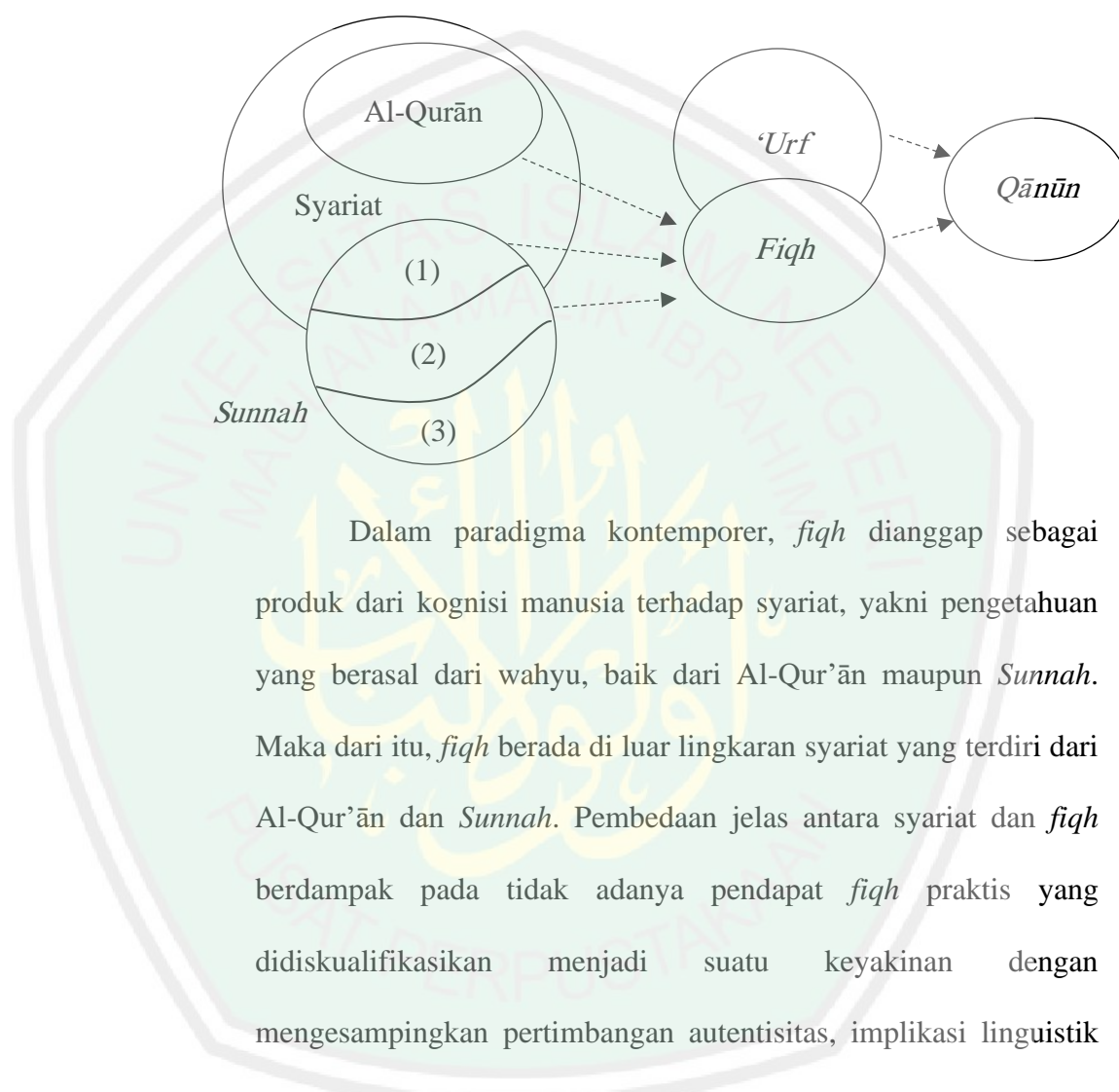
Posisi pendekatan sistem pada hukum Islam, menuntut pandangan terhadap hukum Islam sebagai sistem, dalam nuansa ontologis kata sistem. Sehingga penerapan pondasi watak kognitif akan memandu kepada kesimpulan bahwa hukum Islam adalah apa yang dinilai oleh ahli hukum Islam sebagai kebenaran yang paling mungkin, pendapat-pendapat hukum yang berbeda seluruhnya

¹⁹⁵ Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah: Dalīl li al-Mubtadi'īn*, 80.

¹⁹⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 86.

merupakan ekspresi-ekspresi yang sah terhadap kebenaran, dan seluruh pendapat tersebut adalah benar.¹⁹⁷

Gambar 2.3:
Paradigma Watak Kognitif Sistem Hukum Islam Kontemporer



Dalam paradigma kontemporer, *fiqh* dianggap sebagai produk dari kognisi manusia terhadap syariat, yakni pengetahuan yang berasal dari wahyu, baik dari Al-Qur’ān maupun *Sunnah*. Maka dari itu, *fiqh* berada di luar lingkaran syariat yang terdiri dari Al-Qur’ān dan *Sunnah*. Perbedaan jelas antara syariat dan *fiqh* berdampak pada tidak adanya pendapat *fiqh* praktis yang didiskualifikasikan menjadi suatu keyakinan dengan mengesampingkan pertimbangan autentisitas, implikasi linguistik (*dalālah lugawiyah*), *ijmā’* ataupun *qiyās*.

Selanjutnya, berdasarkan perbedaan tipe-tipe *Sunnah* sesuai dengan *maqāṣid*-nya, maka satu bagian dari *Sunnah* berada di luar lingkaran syariat, dan bagian yang lain berada dalam perbatasan

¹⁹⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 254.

lingkaran. Perbatasan ini adalah bagian *Sunnah* yang dibuat dengan maksud tertentu, bagian *Sunnah* ini berada pada batas antara pengetahuan yang berasal dari wahyu dan pembuatan keputusan manusiawi.¹⁹⁸

Selanjutnya maksud dari masing-masing poin (1), (2) dan (3) pada kategori *Sunnah* adalah sebagai berikut:

- (1) Penyampaian *risālah* (pesan) secara langsung oleh Rasulullah Saw. yang disebut oleh al-Qarāfi perbuatan-perbuatan dalam kapasitas sebagai penyampai wahyu atau yang disebut dengan term interaksi dengan pesan (*al-taṣarruf bi al-riṣālah*).
- (2) Sekumpulan *Sunnah* dengan maksud-maksud tertentu, di luar penyampaian pesan secara langsung. Beberapa *Sunnah* yang terkait harus dipahami dan diaplikasikan dalam hukum Islam sesuai dengan konteks tujuannya.
- (3) Sekumpulan *Sunnah* yang berada pada bidang keputusan-keputusan atau perbuatan-perbuatan manusia setiap hari, yang disebutkan oleh Ibnu ‘Āsyūr dalam terminologinya sebagai tujuan non-instruksi.

Selanjutnya, Jasser Auda menyatakan bahwa titik persinggungan antara ‘*urf* dan *fiqh* harus dipahami pada tingkatan yang lebih dalam. Sehingga *fiqh* secara praktis mengakomodasi ‘*urf* yang memenuhi persyaratan *maqāṣid*, bahkan jika ‘*urf* ini berbeda

¹⁹⁸ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 255.

dari *dalālah lugawiyyah*. Terakhir, baik *'urf* maupun *fiqh* harus secara bersamaan memberi kontribusi terhadap *qānūn*, di samping memberikan kebebasan terhadap para pembuat undang-undang untuk mengkonversi adat-adat (*al-a'rāf*) dan hukum-hukum *fiqh* menjadi keputusan yang paling sesuai dengan masyarakat dan kebutuhannya.¹⁹⁹

2) Holisme Sistem Hukum Islam

Berdasarkan pendekatan sistem, Jasser Auda menyatakan bahwa setiap hubungan sebab-akibat harus dilihat sebagai bagian-bagian dari sistem holistik (gambaran keseluruhan). Hubungan antara bagian-bagian itu memainkan fungsi tertentu di dalam sebuah sistem. Jalinan antar hubungan terbangun secara menyeluruh dan bersifat dinamis, bukan sekadar kumpulan antar bagian yang statis.

Prinsip dan cara berpikir holistik sangat dibutuhkan dalam kerangka *usūl al-fiqh* karena dapat memainkan peran dalam isu-isu kontemporer, sehingga dapat dijadikan prinsip-prinsip permanen dalam hukum Islam. Melalui sistem ini, *maqāsid syarī'ah* yang berdimensi individu diperluas cakupannya menuju dimensi universal, seperti keadilan dan kebebasan sehingga bisa diterima oleh masyarakat umum.

Memasukkan pola berfikir holistik dan sistematis ke dalam dasar-dasar pemahaman hukum Islam mampu mengembangkan pola

¹⁹⁹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 255-256.

berfikir dari yang semula hanya berdasar pada logika bahasa sebab-akibat ke arah pola berfikir yang lebih holistik-sistematis, yaitu pola pikir yang mampu mempertimbangkan, menjangkau dan mencakup hal-hal lain yang tidak atau belum terpikirkan di luar proses berfikir sebab-akibat.²⁰⁰

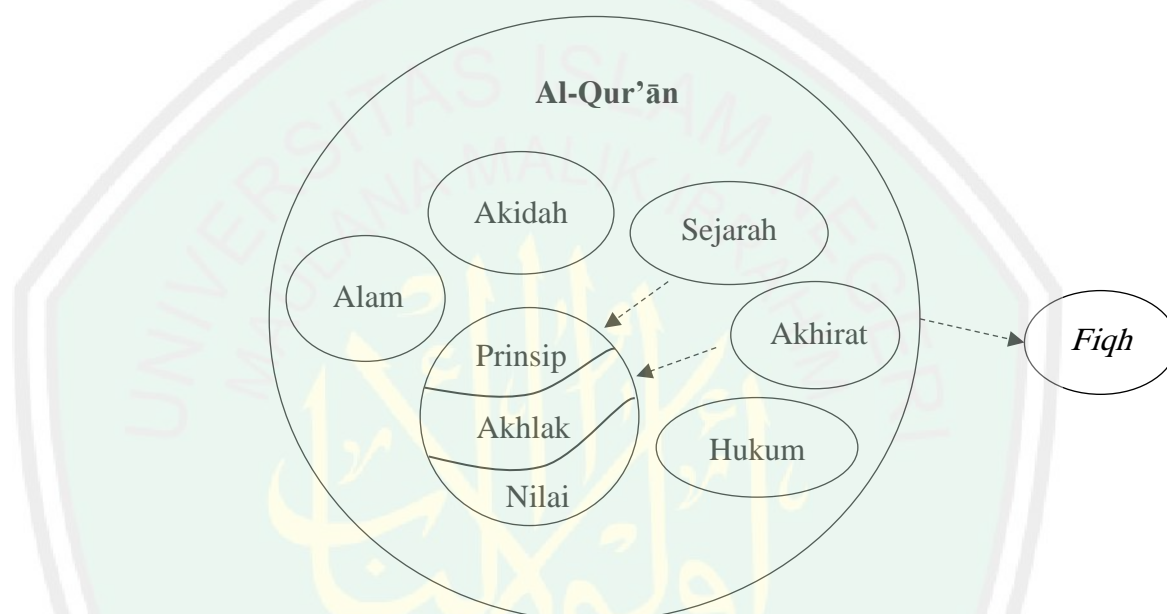
Seorang cendekiawan Muslim kontemporer, Hasan Turābi telah menggunakan pendekatan holistik secara praktis dalam ilmu Tafsir. Ia memperkenalkan dan menawarkan penerapan prinsip holisme melalui aplikasi tafsir tematik dalam karyanya *al-tafsīr al-tawhīdī*. Turābi menjelaskan bahwa pendekatan holistik menuntut sejumlah metode pada berbagai tingkatan. Pada tingkatan linguistik, pendekatan ini menuntut relasi dengan bahasa Al-Qur'ān sebagai suatu keseluruhan yang integral; dengan menyatukan bahasa Al-Qur'ān dengan bahasa penerima pesan-pesan Al-Qur'ān yang dipakai saat turunnya wahyu. Selain itu, keterkaitannya dengan pengetahuan manusia, pendekatan tafsir holistik menuntut kolaborasi antara dunia ghaib dengan dunia nyata beserta seluruh komponen dan aturan yang mempengaruhinya.

Pada tingkatan topik, pendekatan ini menuntut keterkaitan dengan tema-tema tanpa memperhatikan urutan ayat-ayat Al-Qur'ān, di samping menerapkannya dalam rutinitas keseharian. Sedangkan keterkaitannya dengan ruang lingkup, pendekatan tafsir

²⁰⁰ Prihantono, “*Maqāṣid al-Syarī’ah* dalam Pandangan Jasser Auda”, 126.

holistik ini memasukkan semua orang tanpa memperhatikan dimensi ruang dan waktu. Pendekatan ini juga menuntut penyatuan hukum dengan moralitas dan spiritualitas dalam satu pendekatan yang holistik.²⁰¹

Gambar 2.4:
Holisme Sistem Hukum Islam Melalui Pendekatan Tafsir Tematik



Senada dengan Turābī, Jasser Auda menyatakan bahwa dengan berdasarkan pendekatan tafsir tematik (holistik), maka ayat-ayat bermuatan hukum yang jumlahnya hanya beberapa akan mampu meluaskan cakupan kajiannya terhadap keseluruhan aspek yang ada di Al-Qur'ān. Maka dari itu, ayat-ayat yang menjelaskan tentang akidah, sejarah, hal ihwal akhirat dan alam semesta akan menjadi satu bagian yang menyatu dalam satu bangunan penting, sehingga akan berpotensi menjadi faktor pembentuk dari hukum-

²⁰¹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 260.

hukum Islam. Metode ini juga memperluas potensi keterpengaruhan dari prinsip-prinsip, nilai-nilai dan akhlak yang merupakan esensi utama dari kisah-kisah dalam Al-Qur'ān dan hal ihwal hari akhir (kiamat), agar menjadi pondasi bagi hukum-hukum Islam.²⁰²

Singkatnya, berdasarkan pondasi holisme sistem melalui aplikasi tafsir tematik yang tidak membatasi suatu ayat hukum, seluruh ayat-ayat dalam Al-Qur'ān akan mampu dijadikan sebagai pertimbangan dalam memutuskan suatu hukum Islam. Sehingga hukum memiliki unsur moralitas dan spiritualitas dalam satu pendekatan yang holistik.

3) Keterbukaan Sistem Hukum Islam

Suatu sistem harus bersifat terbuka agar mampu eksis dan bertahan. Sistem yang terbuka memiliki kemampuan meraih tujuan-tujuan yang sama dari berbagai kondisi awal yang berbeda melalui berbagai alternatif valid yang setara. Berbagai kondisi awal tersebut dapat berasal dari lingkungan di mana keterbukaan sistem mampu berinteraksi dengan lingkungan di luarnya, tidak seperti ketertutupan sistem yang terisolasi dari lingkungan sekitarnya.²⁰³

Sistem hukum Islam adalah sistem terbuka, menerima keterlibatan banyak dimensi dan keilmuan lainnya, seperti waktu, tempat, situasi, kultur, sosial, sejarah dan lain sebagainya. Namun

²⁰² Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah: Dalīl li al-Mubtadiīn*, 86.

²⁰³ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 88.

beberapa *al-faqīh* masih menyerukan pada penutupan pintu ijtihad pada level teori *usūl al-fiqh*. Namun, semua mazhab *fiqh* populer dan mayoritas ahli hukum Islam selama berabad-abad setuju bahwa ijtihad merupakan keniscayaan bagi hukum Islam, karena *naṣ* khusus itu terbatas, sedangkan peristiwa tidak terbatas. Jadi, metodologi *usūl al-fiqh* mengembangkan mekanisme tertentu untuk menghadapi peristiwa baru atau dalam istilah pendekatan sistem disebut interaksi dengan lingkungan.

Untuk lebih lanjut mengenai hal ini, maka Jasser Auda menawarkan pembaruan hukum dengan dua mekanisme, yakni dengan kultur kognitif dan keterbukaan filosofis. Kultur kognitif adalah kerangka mental dan nuansa realitas seseorang untuk memandang serta berinteraksi dengan dunia luar, seperti interaksi dengan adat istiadat (*'urf*) atau budaya tertentu.

Secara tradisional, *'urf* dalam teori hukum Islam memiliki keterkaitan erat dengan interaksi dengan dunia luar. Berdasarkan watak kognitif hukum Islam, *'urf* adalah apa yang dipandang oleh seorang *al-faqīh* sebagai sesuatu yang sesuai dengan pandangan dunia (*worldview*)-nya selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar *maqāṣid syarī'ah*. Sehingga *worldview* seorang *al-faqīh* di sini merupakan perluasan terhadap *'urf* untuk

mengakomodasi perubahan-perubahan dari '*urf* tradisional menuju '*urf* kontemporer.²⁰⁴

Sedangkan pembaruan hukum Islam dengan keterbukaan filosofis maksudnya adalah bahwa hukum Islam dapat meraih pembaruan diri melalui keterbukaan terhadap komponen dari *worldview* yang dianggap paling kompeten dari seorang *al-faqih*, yakni filsafat. Karena *usūl al-fiqh* adalah filsafat dari hukum Islam, maka sudah pasti *usūl al-fiqh* memelihara kadar keterbukaan terhadap investigasi filosofis yang secara umum berkembang seiring evolusi pengetahuan manusia.

Sehingga perlu penegasan kembali untuk berpendirian yang sangat terbuka terhadap pengetahuan manusia. Hal tersebut dilakukan dengan memanfaatkan penalaran filosofis yang berdasarkan akal sehat. Ketika terjadi kontradiksi antara penalaran filosofis akal sehat dengan *naş* di dalam diri seorang *al-faqih*, maka harus dilakukan reinterpretasi (penafsiran ulang) atas *naş*, sejauh kebolehan dan kemampuan nalar linguistik seorang *al-faqih* agar selaras dengan konklusi nalar akal sehat.

Singkatnya, perlu adanya adopsi atas sikap keterbukaan terhadap seluruh investigasi filosofis, dan memperluas keterbukaan

²⁰⁴ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 261-264.

ini terhadap teori-teori *usūl al-fiqh* itu sendiri agar sistem hukum Islam tetap eksis memelihara pembaruan dirinya sendiri.²⁰⁵

4) Hierarki Saling Mempengaruhi Sistem Hukum Islam

Pondasi hierarki saling mempengaruhi hukum Islam merupakan sebuah strategi dalam pengklasifikasian atau pengkategorian terhadap suatu pendekatan atau teori. Dalam fitur ini, Jasser Auda meletakkan dasarnya pada kategorisasi dalam ilmu kognisi. Ia menyatakan bahwa kategorisasi merupakan suatu proses mengumpulkan entitas-entitas yang terpisah dan tersebar di sebuah ruang yang berkarakteristik multidimensi pada suatu grup atau kategori yang sama. Hal ini merupakan salah satu dari aktivitas kognitif yang bersifat fundamental, karena dengannya manusia dapat memahami dan mencerna informasi yang diterima, membuat generalisasi dan prediksi, memberi nama dan menilai berbagai hal serta suatu ide atau gagasan tertentu.²⁰⁶

Pondasi ini memberikan andil yang signifikan terhadap rekonstruksi sistem hukum Islam, baik rekonstruksi jangkauan *maqāṣid* hukum Islam yang awalnya bersifat parsial atau spesifik saja menjadi bersifat umum, khusus dan parsial secara bersamaan, maupun rekonstruksi jangkauan manusia yang dicakup oleh

²⁰⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 268-275.

²⁰⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 89.

maqāṣid hukum Islam yang awalnya bersifat individual menjadi bersifat universal.²⁰⁷

Salah satu contoh sederhana dari Implikasi dari fitur ini adalah kesetaraan antara *ḍarūriyyāt*, *ḥājjiyyāt* maupun *tahsīniyyāt* yang dinilai memiliki urgensi sama. Misalnya cara pandang terhadap salat (*ḍarūriyyāt*), olah raga (*ḥājjiyyāt*) dan rekreasi (*tahsīniyyāt*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan, karena semua kegiatan tersebut memiliki maksud dan tujuan yang bersifat umum yaitu menjaga kehidupan, dan tujuan khusus berupa menjaga kesehatan jiwa dan raga, serta tujuan parsial dari masing-masing kegiatan; salat untuk menjaga kesehatan jiwa, olahraga untuk menjaga kesehatan raga, dan rekreasi untuk menjaga kesehatan pikiran.

Berbeda halnya dengan klasifikasi tradisional yang bersifat kaku dan terkesan konservatif. Klasifikasi tradisional tersebut memberikan konsekuensi berupa selalu tunduknya *ḥājjiyyāt* dan *tahsīniyyāt* terhadap *ḍarūriyyāt*. Dengan kata lain, klasifikasi tradisional menilai bahwa *ḍarūriyyāt* adalah hal-hal yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Sedangkan *ḥājjiyyāt* dan *tahsīniyyāt* dianggap kurang begitu esensial, bahkan *tahsīniyyāt*

²⁰⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 13.

hanya dianggap sebagai hiasan guna memperindah *maqāsid* yang berada pada tingkatan sebelumnya.²⁰⁸

5) Multidimensi Sistem Hukum Islam

Pondasi ini memiliki dua konsep utama dalam memandang suatu sistem, yaitu pangkat dan tingkatan. Pangkat dalam kognisi multidimensi merepresentasikan banyaknya dimensi dalam bidang yang akan dibahas. Sedangkan tingkatan merepresentasikan banyaknya kadar proporsional yang mungkin ada pada suatu dimensi tertentu.

Namun, investigasi filosofis yang sering digunakan cenderung berpikir dalam konteks unidimensi dan dua tingkatan. Fenomena dan ide-ide dengan kecenderungan yang saling bertentangan biasanya dilihat dalam konteks unidimensi saja, sehingga tampak saling bertentangan, bukan saling melengkapi dan dianalisis layaknya pertandingan yang salah satunya harus menang, dan lainnya harus kalah, dibandingkan dengan pertandingan yang dapat dimenangkan bersama-sama. Sebagai contoh adalah agama/sains, empirik/rasional, fisik/metafisik, deduktif/induktif, akal/materi, dan seterusnya.²⁰⁹

Dikotomi-dikotomi seperti itu merepresentasikan pemikiran satu pangkat dan dua tingkatan yang memperhatikan hanya pada

²⁰⁸ M. Amin Abdullah, "Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul *Fiqh* Sosial", *Jurnal Salam*, 1, (2011), 28.

²⁰⁹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 91-92.

satu faktor saja, padahal masing-masing pasangan bisa dilihat untuk berintegrasi dan saling melengkapi pada dimensi-dimensi lain. Misalnya akal dan materi bisa dilihat saling bertentangan dalam dimensi hubungan keduanya dengan data sensual (indrawi), namun bisa dilihat saling melengkapi dari dimensi teori kognitif (ilmu otak) dan kecerdasan buatan.²¹⁰

Jasser Auda bersungguh-sungguh mengajak masyarakat Muslim untuk mulai mempertimbangkan dan menggunakan pendekatan kritis dan multidimensi terhadap teori hukum Islam di era kontemporer, agar sadar bahwa hukum Islam sesungguhnya melibatkan banyak dimensi, antara lain sumber-sumber, asal-usul linguistik, metode berpikir, mazhab-mazhab berpikir, budaya, sejarah, ruang dan waktu.

Jika elemen-elemen tersebut tidak terhubung dan terdekonstruksi, maka tidak akan terbentuk suatu gambaran realitas hukum Islam yang utuh, kecuali jika mampu dijelaskan kembali lewat skema keterhubungan yang sistematis dan keterhubungan secara struktural antar berbagai segmen dan elemen tersebut. Pendekatan yang kritis, multidimensi, berpikir berdasarkan sistem serta berorientasi kepada tujuan akan mampu memberi jawaban

²¹⁰ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 92.

kerangka berpikir yang memadai untuk keperluan analisis serta pengembangan teori hukum Islam.²¹¹

Pada pondasi multidimensi ini, Jasser Auda menawarkan dua mekanisme dalam proses penetapan hukum Islam, yaitu perluasan jangkauan dalam konsep kepastian (*qaṭ'i*), dan mengurai pertentangan antar dalil (*ta'āruḍ al-adillah*) dengan menggunakan *maqāṣid* sebagai dasar utama. Perluasan terhadap jangkauan konsep kepastian dilakukan dengan memperbanyak dalil dalam suatu masalah sehingga dasar hukum dari suatu masalah tersebut semakin kuat. Secara logika, semakin banyak bukti yang ditemukan manusia, maka semakin besar keyakinan yang dapat mereka raih.²¹² Hal yang sama juga berlaku dalam suatu permasalahan dengan memperbanyak dalil-dalil relevan sebagai dasar hukum.

Sedangkan penguraian terhadap dalil-dalil yang tampak bertentangan dilakukan dengan menggunakan konsep rekonsiliasi (*al-jam'*) yang didasarkan pada *maqāṣid* dengan melibatkan beberapa dimensi tambahan, seperti sejarah, psikologi, sosiologi, ruang, waktu dan sebagainya. Hal tersebut berimplikasi pada fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi problematika kontemporer yang terus berkembang dan semakin kompleks. Bahkan upaya tersebut memberikan jalan bagi berfungsinya

²¹¹ Abdullah, "Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan", 31.

²¹² Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 282.

sekumpulan dalil yang selama ini stagnan (tidak difungsikan), dengan syarat dalil-dalil tersebut dapat mencapai *maqāṣid*.²¹³

Singkatnya, untuk menuju *worldview* saling melengkapi dan untuk meresolusi dilema dalil-dalil yang bertentangan adalah dengan menerapkan pondasi multidimensi pada sistem hukum Islam. Contohnya dalam kasus konsiderasi *'urf*; ada dua hadis yang sama-sama diriwayatkan oleh 'Āisyah ra., hadis pertama tentang larangan perempuan manapun untuk menikah tanpa izin walinya. Sedangkan hadis kedua memperkenankan *ṣayyib* (janda) untuk membuat keputusan secara pribadi terkait perkawinannya. Diriwayatkan juga bahwa 'Āisyah ra. dalam beberapa kasus tidak menerapkan persyaratan izin dari wali dalam perkawinan. Hal ini biasa dijelaskan bahwa *'urf* bangsa Arab yang berlaku adalah perempuan yang menikah tanpa izin dari walinya dianggap tidak punya rasa malu. Memahami kedua hadis yang saling bertentangan ini dengan mempertimbangkan *'urf* berdasarkan universalitas hukum Islam akan mengurai kontradiksi dan menghadirkan fleksibilitas dalam melangsungkan perkawinan yang sesuai dengan *'urf* masing-masing di berbagai tempat dan waktu yang berbeda.²¹⁴

²¹³ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 290-294.

²¹⁴ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 290-291.

6) Kemanfaatan Sistem Hukum Islam

Secara teoretis, kemanfaatan masih belum banyak memainkan peranan penting dalam sistem hukum Islam. Padahal efektifitas dari sebuah sistem diukur berdasarkan pada terpenuhinya tujuan yang hendak dicapai, sebagaimana efektifitas dari sistem hukum Islam juga diukur berdasarkan terpenuhinya *maqāṣid* utama di dalamnya.²¹⁵ Maka dari itu, Jasser Auda melakukan reinterpretasi terhadap sumber primer dan menerapkan dalil-dalil yang digunakan dalam berijtihad melalui konsep *maqāṣid* guna memperbaiki sistem hukum Islam.

Pertama, reinterpretasi terhadap sumber-sumber primer, yakni Al-Qur'ān dan *Sunnah* melalui konsep *maqāṣid*. Reinterpretasi terhadap Al-Qur'ān melalui *maqāṣid* dilakukan dengan menerapkan metode tafsir tematik/holistik sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya pada pembahasan holisme sistem hukum Islam. Singkatnya, ayat-ayat bermuatan hukum yang jumlahnya hanya beberapa akan berintegrasi dengan ayat-ayat lainnya yang menjelaskan tentang akidah, sejarah, hal ihwal akhirat dan alam semesta, sehingga sekumpulan ayat tersebut akan menjadi satu bagian yang menyatu dalam satu bangunan penting, dan berpotensi menjadi faktor pembentuk dari hukum-hukum Islam.

²¹⁵ M. Amin Abdullah, "Epistemologi Keilmuan Kalam dan *Fiqh* dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)", *Media Syariah*, 2, (2012), 143.

Metode ini juga memperluas potensi keterpengaruhan dari prinsip-prinsip, nilai-nilai dan akhlak yang merupakan esensi utama dari kisah-kisah dalam Al-Qur'ān dan hal ihwal hari akhir (kiamat), agar menjadi pondasi bagi hukum-hukum Islam.²¹⁶

Sedangkan reinterpretasi terhadap *Sunnah* atau Hadis melalui *maqāṣid* dilakukan dengan menambahkan penerapan koherensi sistematis, selain koherensi sanad dan matan sebagai acuan autentisitas suatu hadis. Melalui penerapan koherensi sistematis terhadap hadis, maka akan diketahui sejauh mana keselarasan suatu hadis dengan prinsip-prinsip dalam Al-Qur'ān. Dalam konteks kemanfaatan hadis, Ibn 'Āsyūr telah memberikan contoh penambahan beberapa tipe maksud dari suatu hadis., seperti: maksud legislasi, maksud berfatwa, maksud kehakiman, maksud kepemimpinan, maksud pembimbingan, maksud pendamaian, maksud pemberian nasihat, maksud konseling, maksud pengejaran cita-cita tinggi, maksud penertiban masyarakat dan maksud non-instruksi. Penambahan yang dilakukan oleh Ibn 'Āsyūr tersebut merupakan perluasan jangkauan implikasi melalui konsep *maqāṣid*, sehingga hadis memiliki kesan luwes untuk diinterpretasikan dan mudah untuk diaplikasikan dalam menyikapi isu-isu terkait hukum Islam kekinian.²¹⁷

²¹⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 299-300.

²¹⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 301-305.

Kedua, penerapan dalil-dalil yang digunakan dalam berijtihad melalui konsep *maqāṣid*, contoh dalil-dalil tersebut adalah *qiyās* melalui *maqāṣid*, kemaslahatan yang koheren dengan *maqāṣid*, *istiḥsān* berdasarkan *maqāṣid*, pengadaan sarana (*fath zarāi*) untuk mencapai *maqāṣid* serta adat istiadat (*urf*) dan *maqāṣid* universalitas.

Dalil pertama adalah *qiyās* melalui *maqāṣid*. Mayoritas ulama menerapkan metode *qiyās* berdasarkan sebab (*illat*) suatu hukum, bukan berdasarkan *maqāṣid* suatu hukum. Rasionalisasi mereka dalam *qiyās* berdasarkan *illat* adalah sifat *illat* yang tetap dan tepat (*mundabiṭ*); konsisten terhadap perubahan waktu dan tempat. Namun, pada beberapa permasalahan tertentu, suatu *illat* yang sudah dianggap *mundabiṭ* tidak dapat menjadi dasar yang valid. Sebagai contohnya adalah dalam kasus bolehnya seseorang yang sakit boleh untuk membatalkan puasanya berdasarkan *illat*, yakni penyakit. Tetapi suatu penyakit memiliki kategori yang bermacam-macam, beberapa penyakit dikategorikan sebagai penyakit yang membahayakan puasa, sebagian lainnya tidak membahayakan, seperti demam, sakit gigi, batuk dan semacamnya. Sehingga penyakit tidak dapat menjadi dasar yang valid secara independen, sedangkan hikmah (*maqṣad*) yang menjauhkan

seseorang dari bahaya yang mungkin terjadi seharusnya menjadi dasar yang valid.²¹⁸

Dalil kedua adalah kemaslahatan yang koheren dengan *maqāṣid*. Sebagaimana diketahui bahwa *maqāṣid* diinduksi dari *naṣ*, maka *maṣāliḥ* dapat memiliki legitimasi hukum jika sama dengan *maqāṣid*. Maka dari itu, baik kemaslahatan yang diungkapkan oleh *naṣ* (*mu'tabarah*) maupun yang tidak diungkapkan oleh *naṣ* (*mursalalah*) akan berintegrasi menjadi satu kategori kemaslahatan yang disebutkan dalam *naṣ*, baik secara eksplisit maupun implisit, sepanjang kemaslahatan tersebut meraih *maqāṣid* dalam sistem hukum Islam.²¹⁹

Dalil ketiga adalah *istiḥsān* berdasarkan *maqāṣid*. Selama ini, *istiḥsān* dipahami sebagai upaya untuk memperbaiki metode *qiyās*. Padahal, sebenarnya permasalahan di dalamnya bukan terletak pada *'illat*-nya, melainkan pada *maqāṣid*-nya. Oleh sebab itu, *istiḥsān* dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi *qiyās* dengan menerapkan *maqāṣid*-nya secara langsung. Sebagai contoh: Imam Abu Hanifah mengampuni dan tidak menghukum perampok, setelah ia terbukti berubah dan bertaubat berdasarkan *istiḥsān*, meskipun sebab untuk menghukumnya ada. Keputusan Imam Abu Hanifah didasarkan atas tujuan dari hukum yaitu mencegah seorang

²¹⁸ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 306.

²¹⁹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 308.

dari kejahatan. Ketika sudah berhenti dan bertaubat dari kejahatan mengapa harus dihukum. Contoh ini menunjukkan dengan jelas bahwa pada dasarnya *istihsān* diterapkan dengan memahami dulu *maqāṣid* dalam penalaran hukumnya. Sedangkan bagi pihak yang menolak untuk menggunakan *istihsān*, dapat mewujudkan *maqāṣid* melalui metode lain yang menjadi pilihannya.²²⁰

Dalil keempat adalah pengadaan sarana (*fath zarāi'*) untuk mencapai *maqāṣid* yang lebih baik. Para ulama mazhab Maliki mengusulkan penerapan terhadap pengadaan sarana di samping pemblokiran sarana (*sadd zarāi'*). Al-Qarāfi menyarankan, apabila sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir, maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik harus diadakan. Untuk menentukan peringkat prioritasnya, maka harus didasarkan pada *maqāṣid*. Dengan demikian, dari kalangan mazhab Maliki, tidak membatasi diri pada sisi konsekuensi negatifnya saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positif juga.²²¹

Dalil kelima adalah *'urf* dan *maqāṣid* universal. Ibnu 'Āsyūr menawarkan suatu pandangan baru terhadap *'urf* dalam rangka mengaplikasikan *maqāṣid* dalam metode berijtihad. Ia menulis sebuah bab dalam karyanya *Maqāṣid Syarī'ah al-Islāmiyyah* tentang *'urf* dengan menyebutnya sebagai universalitas hukum Islam.

²²⁰ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 308-309.; Abdullah, "Epistemologi Keilmuan Kalam dan *Fiqh*", 143.

²²¹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 311.; Abdullah, "Epistemologi Keilmuan Kalam dan *Fiqh*", 143.

Dalam tulisannya, ia tidak menerapkan *'urf* pada sisi riwayat, melainkan lebih pada *maqāsid*-nya. Ia memiliki argumentasi bahwa hukum Islam harus bersifat universal, sebab ada pernyataan bahwa hukum Islam dapat diterapkan untuk semua kalangan, di manapun dan kapanpun, sesuai dengan pesan yang terkandung dalam sejumlah ayat Al-Qur'ān dan *Sunnah*. Rasulullah Saw. memang berasal dari Arab yang saat itu merupakan kawasan yang terisolasi dari dunia luar, dan kemudian berinteraksi secara terbuka dengan dunia luar. Supaya tidak terjadi kontradiksi, maka sudah semestinya pemahaman *'urf* lokal Arab tidak dibawa ke kancah *'urf* internasional. Jika demikian, maka kemaslahatan tidak dapat dicapai dan tidak sesuai dengan *maqāsid syarī'ah*.

Oleh sebab itu, kasus-kasus tertentu dari *'urf* tidak boleh dianggap sebagai peraturan universal. Ibnu 'Āsyūr mengusulkan sebuah metode untuk menafsirkan *naṣ* melalui pemahaman konteks budaya Arab saat itu. Demikian, Ibnu 'Āsyūr membaca riwayat dari sisi tujuan yang lebih tinggi, dan tidak membacanya sebagai norma yang mutlak.²²²

Dengan keenam pondasi utama dalam pendekatan sistem yang telah dijelaskan sebelumnya, Jasser Auda menawarkan penempatan *maqāsid syarī'ah* sebagai prinsip dasar dan metodologi

²²²Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 312-313.; Abdullah, "Epistemologi Keilmuan Kalam dan *Fiqh*", 144.

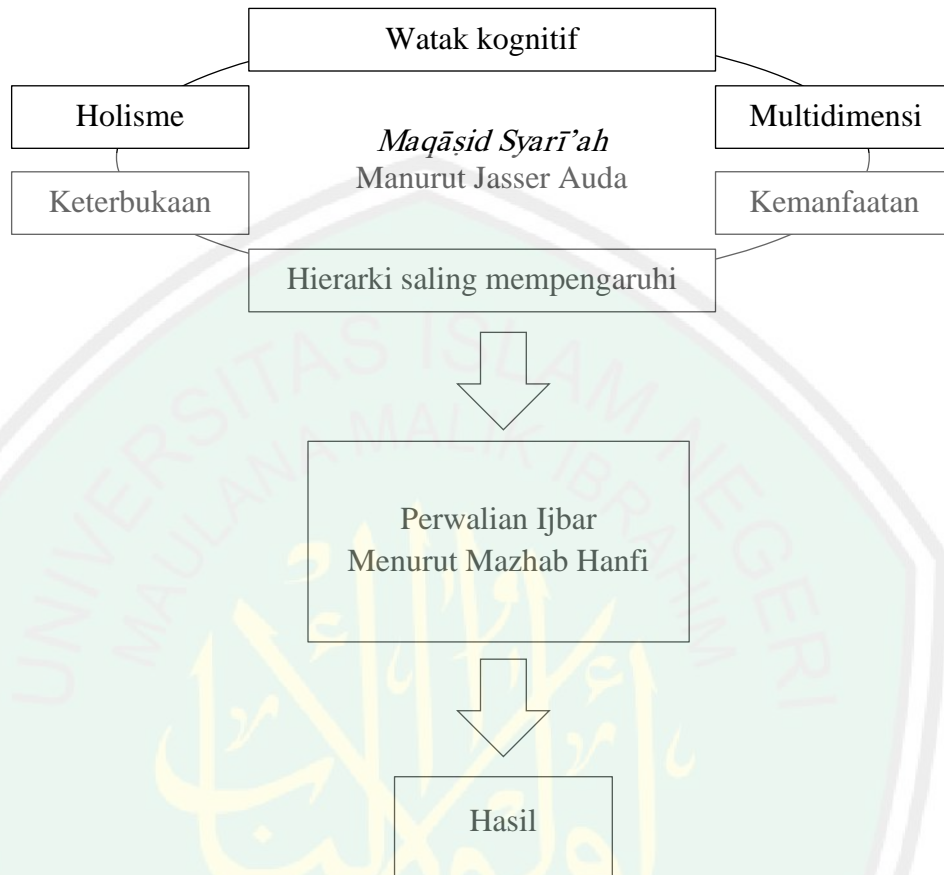
fundamental dalam reformasi hukum Islam kontemporer. Jasser Auda menegaskan bahwa *maqāṣid syarī'ah* merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi ijihad usul linguistik-tekstual maupun rasional. Lebih jauh lagi, realisasi *maqāṣid syarī'ah* dari perspektif pendekatan sistem mampu mempertahankan keterbukaan, pembaruan, realisme dan keluwesan dalam sistem hukum Islam.

Maka dari itu, validitas ijihad maupun hukum harus ditentukan berdasarkan realisasi *maqāṣid syarī'ah* yang dilakukannya. Dengan demikian, hasil ijihad dan konklusi hukum yang mencapai *maqāṣid* menjadi suatu keharusan untuk disahkan. Singkatnya, proses ijihad secara efektif menjadi suatu proses realisasi *maqāṣid* dalam hukum Islam.²²³

Setelah melihat beberapa penjelasan teoretik yang berkaitan dengan penelitian ini, maupun pada penelitian-penelitian lainnya yang telah disebutkan dalam orisinalitas penelitian pada bab sebelumnya, penulis memiliki pandangan bahwa dalam konsep perwalian ijbar masih terdapat celah yang perlu diteliti lebih mendalam, khususnya dari sudut pandang mazhab Hanafi dan juga analisis terhadap hal tersebut dengan menggunakan teori *maqāṣid syarī'ah* menurut Jasser Auda.

²²³ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 316.

D. Kerangka Berpikir



Kerangka berpikir di atas menggambarkan bahwa perwalian ijbar Menurut mazhab Hanafi akan dianalisis dengan teori *maqāsid syarī'ah* menurut Jasser Auda. Secara aplikatif, perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi akan dianalisis dengan enam pondasi utama dalam pendekatan sistem, yaitu: watak kognitif, holisme, keterbukaan, hierarki saling mempengaruhi, multidimensi, dan kemanfaatan.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian hukum normatif, yaitu penelitian tentang hukum yang dikonsepsikan sebagai apa yang tertulis di dalam peraturan perundang-undangan (*law in books*), atau hukum yang dikonsepsikan sebagai kaidah atau norma yang menjadi patokan bagi pantas atau tidaknya manusia untuk berperilaku.²²⁴

Dalam penelitian ini, penulis meneliti tentang perwalian ijbar yang dianggap terjadi ketidakterpaduan antara keadaan yang diharapkan (*das sollen*) dengan kenyataan (*das sein*). Hal tersebut menimbulkan tanda tanya apa sebenarnya permasalahan dari segi normatif, sehingga keadaan yang diharapkan dari penerapan perwalian ijbar ternyata tidak berfungsi seperti yang diharapkan, atau malah hanya melahirkan konflik yang justru menimbulkan ketidak-adilan, ketidaktertiban, dan ketidakpastian hukum dalam masyarakat.

Maka dari itu, penulis melakukan penelaahan kembali terhadap perwalian ijbar, khususnya dalam pandangan mazhab Hanafi, karena mazhab tersebut lahir dan berkembang di kota metropolitan dengan penduduknya yang maju dan heterogen, selain itu juga dikenal sebagai

²²⁴ Jonaedi Efendi dan Johnny Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*, (Cet II, Depok: Prenadamedia Group, 2018), 124.

mazhab yang memiliki nalar berpikir rasional, kritis dan realistis, sehingga penulis memiliki pandangan bahwa hal-hal tersebut memiliki kemiripan dengan kondisi saat ini.

Selanjutnya, hasil penelaahan tersebut dianalisis oleh penulis dengan menggunakan teori *maqāṣid syarī'ah* dengan pendekatan sistem menurut Jasser Auda. Penulis memilih untuk menggunakan teori tersebut, karena Jasser Auda menawarkan sebuah reformasi dalam *maqāṣid syarī'ah* yang memiliki relevansi dengan konteks kekinian. Sehingga, melalui analisis perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi dengan teori *maqāṣid syarī'ah* dengan pendekatan sistem menurut Jasser Auda, diketahui *maqāṣid* yang relevan dari perwalian ijbar tersebut dalam konteks kekinian.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini ada dua, yaitu pendekatan historis dan pendekatan konseptual. Pendekatan historis merupakan penelitian tentang latar belakang dan perkembangan peraturan mengenai isu hukum yang dihadapi. Dalam hal ini, penulis mengungkap filosofi dan pola pikir dari lahirnya suatu isu hukum, dan penulis menganggap bahwa pengungkapan tersebut memiliki relevansi dengan masa kini.²²⁵ Melalui pendekatan historis, penulis mendapatkan pemahaman komperhensif tentang isu hukum yang sedang dihadapi, sehingga penulis terhindar dari kesalahan dan kesukaran dalam menyelesaikan isu hukum tersebut.

²²⁵ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, (Cet. XI, Jakarta: Kencana, 2011), 94-95.

Sedangkan pendekatan konseptual adalah penelitian terhadap konsep-konsep hukum seperti sumber hukum, fungsi hukum, lembaga hukum, dan sebagainya. Pendekatan ini beranjak dari pandangan-pandangan dan doktrin-doktrin yang berkembang di dalam ilmu hukum.

Pemahaman komprehensif penulis terhadap pandangan atau doktrin yang berkembang dalam ilmu hukum dapat menjadi sandaran baginya untuk membangun argumentasi dalam menyelesaikan isu hukum yang dihadapi. Pandangan atau doktrin akan memperjelas ide-ide dengan memberikan sekumpulan definisi hukum, konsep hukum, maupun asas hukum yang relevan dengan permasalahan.²²⁶

Dalam penelitian ini, penulis membahas secara historis dan konseptual tentang perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi, dan juga *maqāṣid syarī'ah* dengan pendekatan sistem menurut Jasser Auda. Secara historis, penulis mengungkap filosofi dan *maqāṣid* dari pemberlakuan perwalian ijbar dari perspektif mazhab Hanafi, dan mengungkap juga sejarah dari *maqāṣid syarī'ah* hingga terjadi rekonstruksi dan reformasi terhadap *maqāṣid syarī'ah* dari perspektif Jasser Auda.

Sedangkan secara konseptual, penulis menjelaskan tentang definisi dan dalil-dalil dari perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi, dan definisi serta pondasi utama dari *maqāṣid syarī'ah* dengan pendekatan sistem menurut Jasser Auda.

²²⁶ Marzuki, *Penelitian Hukum*, 95.

B. Bahan Hukum Penelitian

1. Bahan Hukum Primer

Bahan hukum primer dalam penelitian ini adalah hasil pemahaman dan interpretasi dari Al-Qur'ān, Hadis dan kitab *Radd al-Muhtār 'ala al-Durr al-Mukhtār* karya Ibn 'Ābidīn, kitab *Badāi' al-Ṣanāi' fī Tartīb al-Syarāi'* karya Abu Bakr bin al-Mas'ūd al-Kāsāni, serta buku *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem* karya Jasser Auda yang diterjemahkan oleh Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im.

2. Bahan Hukum Sekunder

Bahan hukum sekunder dalam penelitian ini adalah sekumpulan bahan hukum yang tercantum dalam buku, jurnal dan literatur yang berhubungan dengan objek penelitian, seperti *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh* karya Wahbah al-Zuhaili, *al-Musū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah* karya dari sekumpulan ulama, dan beberapa buku karya Jasser Auda yang membahas maqāṣid syarī'ah, seperti *Fiqh al-Maqāṣid: Inātah al-Aḥkām al-Syar'iyyah bi Maqāṣidihā* dan *Maqāṣid al-Syarī'ah: Dalīl li al-Mubtadiin*.

C. Teknik Pengumpulan Bahan Hukum

Dalam penelitian ini, pengumpulan bahan hukum oleh penulis dilakukan dengan menggunakan metode dokumentasi, yaitu mencari data

mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, agenda dan sebagainya.²²⁷

Selain dokumentasi, penulis juga menggunakan teknik bola salju (*snow ball*) dalam mengumpulkan bahan hukum. Dengan menggunakan teknik bola salju, penulis melihat dan membaca daftar pustaka setiap buku, jurnal atau literatur yang menjadi rujukan penulis dalam penelitian ini. Dalam daftar pustaka tersebut, penulis mencari bahan hukum berupa buku, jurnal atau literatur yang memiliki keterkaitan dengan objek penelitian. Setelah bahan hukum tersebut ditemukan, selanjutnya dilihat lagi daftar pustakanya, dan begitu seterusnya. Pencarian terus berlanjut, seperti bola salju yang menggelinding dari puncak bukit sampai ke bawah hingga akhirnya penulis berhenti melakukan pencarian pada suatu titik jenuh saat penulis menganggap bahwa jumlah literatur yang diperlukan sudah cukup.²²⁸

Selanjutnya, dokumen yang dimaksud dalam penelitian ini adalah dokumen yang memuat tentang perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi, dan teori *maqāṣid syarī'ah* menurut Jasser Auda. Maka dari itu, penulis menyusun dan menjelaskan hukum, dalil dan *maqāṣid* dari perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi, dan teori *maqāṣid syarī'ah* menurut Jasser Auda dari segi definisi, sejarah perkembangan, dimensi, rekonstruksi, reformasi dan pondasi utama dari teori *maqāṣid syarī'ah* tersebut.

²²⁷ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), 274.

²²⁸ I Made Pasek Diantha, *Metodologi Penelitian Hukum Normatif Dalam Justifikasi Teori Hukum*, (Cet. II, Jakarta: Prenada Media Group, 2017), 151.

D. Teknik Analisis Bahan Hukum

Teknik analisis bahan hukum yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah analisis deskriptif, yaitu mendeskripsikan konsep perwalian ijbar dalam mazhab Hanafi, dan selanjutnya dianalisis secara mendalam dengan menggunakan teori *maqāṣid syarī'ah* menurut Jasser Auda.

Secara aplikatif, konsep perwalian ijbar dalam mazhab Hanafi akan dianalisis dengan enam pondasi dasar dalam pendekatan sistem, yaitu watak kognitif, holisme, keterbukaan, hierarki saling mempengaruhi, multidimensi, dan kemanfaatan.



BAB IV

MAQĀṢID PERWALIAN IJBAR MENURUT MAZHAB HANAFI

DALAM PERSPEKTIF MAQĀṢID SYARĪ'AH JASSER AUDA

A. *Maqāṣid* Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi

Dalam mazhab Hanafi, perwalian ijbar dimiliki oleh golongan ‘*aṣabah*, yaitu dimulai dari bapak, kakek dan selanjutnya anak turun serta kerabat laki-laki darinya. Pendapat tersebut di dasarkan atas hadis Rasulullah Saw.:

التَّكَاُحُ إِلَى الْعَصَبَاتِ²²⁹

“(Perwalian) pernikahan merupakan hak bagi golongan al-‘*aṣabah*”

Dalil literal tersebut diperkuat dengan argumentasi logis bahwa kerabat dekat yang dikategorikan sebagai ‘*aṣabah* lebih mengetahui dan memahami kemaslahatan-kemaslahatan bagi anak-anak atau anggota keluarga mereka lainnya, disebabkan rasa cinta, sayang, tanggung jawab, dan kepedulian yang begitu besar terhadap mereka.²³⁰

Perwalian ijbar dalam mazhab Hanafi diberlakukan terhadap laki-laki maupun perempuan dengan dua kondisi, yaitu:

1. Masih kecil (belum dewasa), terlepas dari statusnya yang belum pernah menikah (gadis/perjaka), atau pernah menikah (janda/duda). Dalil yang digunakan oleh ulama Hanafiyyah dalam menetapkan perwalian ijbar terhadap kondisi ini adalah hadis tentang perwalian Abu Bakar ra. terhadap

²²⁹ Al-Kāsāni, *Badāi’ al-Ṣanāi’*, Juz III, 356.; Al-Marghīnāni, *al-Hidāyah*, Juz I, 193.; Al-Asqalāni, *al-Dirāyah*, Juz II, 62.; Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū’ah*, Juz XLI, 259.

²³⁰ Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū’ah*, Juz XLI, 260.

Aisyah ra. saat menikahkannya dengan Rasulullah Saw., hadis tersebut adalah:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ،
وَبَنِي بِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ. رواه مسلم²³¹

Aisyah ra. berkata: "Nabi Saw. menikahiku saat aku berusia enam tahun, dan Beliau membina rumah tangga denganku saat aku berusia sembilan tahun." (HR Muslim).

Para ulama Hanafiyyah menjelaskan bahwa wali lebih mengetahui kemaslahatan-kemaslahatan bagi anak-anak atau anggota keluarganya, sehingga perwalian ijbar dilakukan oleh wali terhadap anak kecil (belum dewasa) sebagai upaya perlindungan, kasih sayang dan tanggung jawab kepadanya.²³² Urutan yang paling berhak untuk menjadi wali mujbir dalam kategori ini adalah bapak dan kakek, lalu anak turun dari mereka serta kerabat dekat yang tergolong *'aṣabah*.²³³ Secara implisit, dapat dipahami bahwa pemberlakuan perwalian ijbar dimaksudkan sebagai upaya pemeliharaan terhadap keturunan (*hiḏ al-nasl*).

Berkaitan *hiḏ al-nasl*, Jamaluddin Aṭiyyah menjelaskan bahwa perlindungan tersebut bukan sekedar melahirkan seorang anak, tapi melahirkan seorang anak dari pernikahan yang sah sehingga jelas garis keturunannya (jelas keabsahan bapak-ibunya).²³⁴ Berbeda halnya dengan beberapa komunitas masyarakat yang membebaskan suatu hubungan antara

²³¹ Muslim bin al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, 1039.

²³² Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 260.

²³³ al-Jazīri, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Mazāhib al-Arba'ah*, Juz IV, 32.

²³⁴ Jamaluddin Aṭiyyah, *Nahwu Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Cet II, Virginia: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2008), 142.

lawan jenis tanpa ada ikatan yang jelas, sehingga terjadi ketidak-jelasan garis keturunan seorang anak kepada bapak-ibunya. Maka dari itu, dalam hukum Islam telah diatur konsep perkawinan serta perwalian yang salah satunya bersifat ijbar guna melindungi dan memelihara seorang anak dari hubungan tanpa status atau ikatan tersebut, dan juga menjadi jelas garis keturunan dari anak-anak yang dilahirkan olehnya.²³⁵

2. Mengalami keterbelakangan mental atau gangguan kejiwaan, baik masih kecil maupun sudah dewasa. Dalil yang digunakan oleh ulama Hanafiyyah adalah analogi (*qiyās*). Mereka menganalogikan seseorang yang tidak sehat mental atau kejiwaannya dengan anak kecil, dan sebab (*illat*)-nya adalah keduanya sama-sama tidak memiliki kecakapan (*ahliyyah*) untuk bertindak secara hukum.²³⁶

Perwalian ijbar dilakukan oleh wali sebagai upaya perlindungan terhadap seseorang yang memiliki kondisi demikian, dan agar supaya hak-haknya terpenuhi, khususnya hak untuk membentuk suatu keluarga guna meneruskan keturunan. Urutan yang paling berhak untuk menjadi wali mujbir dalam kategori ini adalah anak, apabila orang tersebut sudah memiliki anak. Namun apabila belum memiliki anak, maka urutannya sama seperti urutan pada kategori perwalian ijbar terhadap anak yang masih kecil, yakni bapak, lalu kakek dan seterusnya.²³⁷

²³⁵ Atiyyah, *Nahwu Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*, 144-145.

²³⁶ Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, Juz IV, 155.

²³⁷ al-Jazīri, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Mazāhib al-Arba'ah*, Juz IV, 32.

Secara implisit dapat dipahami dari kedua pendapat tersebut bahwa perwalian ijbar dalam mazhab Hanafi dimaksudkan untuk menegakkan prinsip kesetaraan (*al-musāwāh*) antara laki-laki dan perempuan, karena objek perwaliannya tidak dibeda-bedakan, dan hanya difokuskan terhadap kondisi dari objek perwalian ijbar tersebut.

Selanjutnya, para ulama Hanafiyyah melakukan penalaran kontradiktif dengan kaidah eksistensi suatu hukum tergantung pada muncul atau hilangnya suatu sebab (*al-hukm yadūr ma'a al-'illat wujūdan wa 'adaman*) terhadap kedua kondisi yang membolehkan perwalian ijbar. Mereka berargumentasi bahwa perwalian ijbar dapat diberlakukan terhadap anak yang masih belum dewasa, atau mental dan kejiwaannya terganggu. Apabila kondisi-kondisi tersebut hilang, maka hukum perwalian ijbar juga hilang atau tidak berlaku.²³⁸

Maka dari itu, seseorang yang sudah dewasa dan sehat mental serta jiwanya (berakal) boleh untuk menikah secara langsung (tanpa wali), dan boleh juga mewakilkan kepada orang lain untuk menikahkan dirinya (menggunakan perwalian ikhtiar). Selain itu, apabila seorang memiliki kehendak untuk menikah, maka wali tidak boleh menghalanginya, kecuali apabila perkawinan tersebut hendak dilakukan dengan seseorang yang tidak sepadan (*se-kufu*), maka wali boleh untuk menghalanginya.²³⁹

²³⁸ Al-Kāsāni, *Badāi' al-Ṣanāi'*, Juz III, 358.; Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 259-260.

²³⁹ Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, Juz IV, 155-156.; Wizārāt al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, Juz XLI, 267.

Selanjutnya, dalam konteks keabsahan perempuan dewasa yang berakal untuk menikah secara langsung (tanpa wali), para ulama Hanafiyyah memberikan dalil berupa analogi (*qiyās*) terhadap hadis Raulullah Saw.:

الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا. رواه مسلم²⁴⁰
 “Janda itu lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan seorang gadis harus dimintai izinnya, dan izinnya adalah diamnya.” HR Muslim

Mereka menganalogikan perempuan dewasa yang berakal dengan janda, sebab (*illat*)-nya adalah keduanya merupakan pihak yang paling paham dengan kondisi dirinya sendiri. Maka dari itu, seorang perempuan, baik gadis maupun janda yang telah dewasa dan berakal sehat berhak untuk melakukan perkawinan secara langsung (tanpa wali), atau mewakilkan atas namanya kepada orang lain sebagai wali.²⁴¹

Secara implisit, dapat dipahami bahwa ulama Hanafiyyah memberikan kebebasan (*al-ḥurriyyah*) dalam menentukan, memilih dan memberikan suatu keputusan kepada seseorang yang sudah dewasa dan berakal sehat. Mereka berargumentasi bahwa seseorang dengan kondisi demikian telah memiliki kecakapan yang sempurna (*al-ahliyyah al-kāmilah*) untuk bertindak secara hukum, sehingga ia bebas untuk berkendak dan berbuat serta bertanggung jawab atas kehendak dan perbuatannya tersebut.

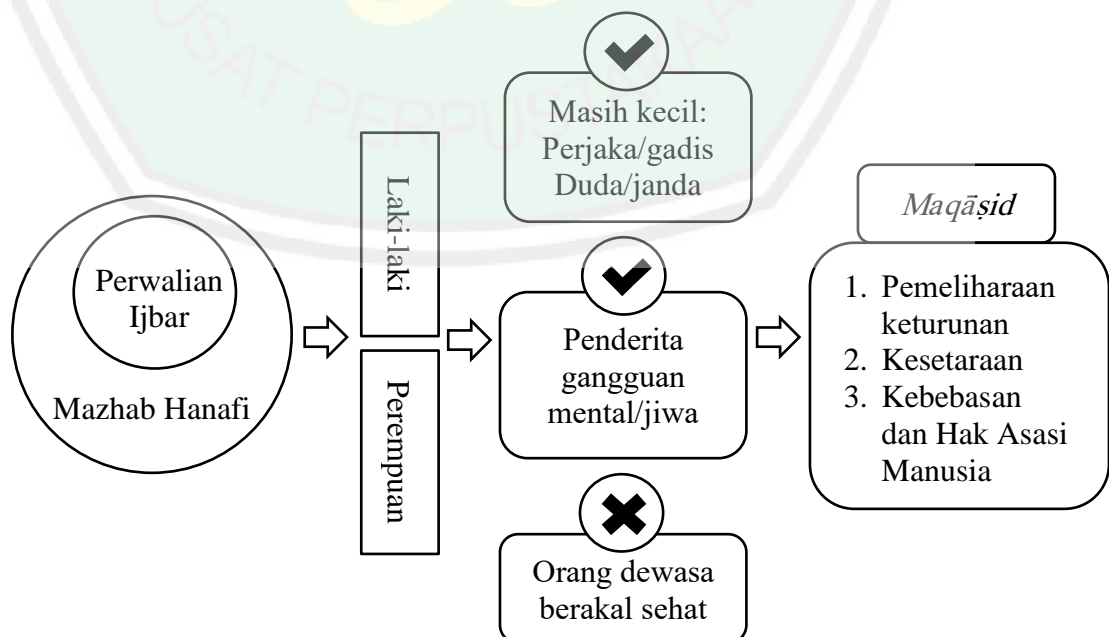
Dari penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid* dari perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi adalah sebagai berikut:

²⁴⁰ Muslim bin al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, 1037.

²⁴¹ Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, Juz IV, 155-156.

1. Pemeliharaan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*), yaitu anak sebagai bentuk tanggung jawab dan kasih sayang orang tua atau kerabat dekat terhadap mereka. Hal tersebut terlihat dari pendapat mereka yang memberlakukan perwalian terhadap anak yang masih kecil terlepas dari status mereka masih gadis/perjaka atau sudah janda/duda.
2. Menegakkan prinsip kesetaraan (*al-musāwāh*) antara laki-laki dan perempuan. Hal tersebut terlihat dari pendapat mereka saat memberlakukan perwalian ijbār yang hanya fokus terhadap kondisi dari objek perwalian ijbār, yaitu kondisi masih kecil (belum dewasa) dan tidak sehat mental atau jiwanya, tanpa melihat jenis kelamin dari objek perwalian tersebut.
3. Menegakkan prinsip kebebasan (*al-hurriyyah*) dan hak asasi manusia, khususnya hak untuk membentuk keluarga dan meneruskan keturunan. Hal tersebut terlihat dari pendapat mereka yang tidak memberlakukan perwalian ijbār terhadap seseorang yang sudah dewasa dan berakal sehat.

Gambar 2.5:
***Maqāṣid* Perwalian Ijbār Menurut Mazhab Hanafi**



B. Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi dalam Perspektif *Maqāṣid Syarī'ah* Menurut Jasser Auda

1. Watak Kognitif Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi

Secara kognitif, *fiqh* merupakan hasil ijtihad manusia terhadap *naṣ*, sebagai usaha untuk mengetahui makna-makna tersembunyi dan implikasi praktis darinya.²⁴² Maka dari itu, dalam konteks perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi ini, dijelaskan proses ijtihad mereka dengan memaparkan dalil dan nalar berpikir mereka pada pembahasan sebelumnya, sehingga terlihat paradigma dari mazhab Hanafi dalam berijtihad yang cenderung untuk menggunakan akal dan rasio saat ketiadaan *naṣ*, khususnya Al-Qur'ān.

Proses ijtihad dalam konteks perwalian ijbar oleh ulama Hanafiyyah memberikan pemahaman bahwa pemikiran mereka apabila dianalisis dengan menggunakan epistemologi 'Ābid al-Jābiri, maka dapat dikategorikan sebagai pemikiran yang berdasarkan pada nalar epistemologi *burhāni*, yaitu cara berpikir yang bertumpu pada akal (rasio) atau panca indra dalam mencari kebenaran.²⁴³ Kecenderungan mereka dalam

²⁴² Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah: Dalīl li al-Mubtadiīn*, 80.

²⁴³ 'Ābid al-Jābiri berpendapat bahwa metode berpikir umat Islam terbagi menjadi tiga kategori, yaitu *bayāni*, *'irfāni* dan *burhāni*. Epistemologi *bayāni* adalah metode berpikir berdasarkan pada teks (wahyu) secara penuh (menekankan pada otoritas teks). Pencarian kebenaran pada epistemologi *bayāni* hanya bersumber pada teks (wahyu), dan rasio tidak bisa memberikan pengetahuan kecuali apabila disandarkan kepada teks. Epistemologi *'irfāni* adalah pengungkapan pengetahuan berdasarkan pada penyinaran hakikat oleh Tuhan kepada hamba-Nya (*kasyf*) setelah proses olah rohani (*riyāḍah*) yang dilakukan atas dasar cinta (*maḥabbah*). Epistemologi *burhāni* adalah metode berpikir yang bertumpu pada akal (rasio) atau panca indra dalam mencari kebenaran. Lihat Muhammad 'Ābid al-Jābiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirāsāh Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Naẓm al-Ma'rifah fī Ṣaqāfah al-'Arabiyyah*, (Cet IX, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2009). Wira Hadi Kusuma, "Epistemologi *Bayani*, *Irfani* dan *Burhani* Al-Jabiri dan

menggunakan epistemologi *burhāni* disebabkan oleh faktor sosio-historis, sosio-kultural dan letak geografis dari Imam Abu Hanifah sebagai pendiri mazhab Hanafi saat melakukan ijtihad.

Dalam berijtihad, para ulama Hanafiyyah banyak mengadopsi metode pendiri mazhab Hanafi, yaitu Imam Abu Hanifah. Keberadaan Imam Abu Hanifah di kota Kufah dan Baghdad yang pada saat itu merupakan kota metropolitan dan kosmopolitan, menjadikan Imam Abu Hanifah cenderung untuk menggunakan rasionalitas yang tinggi dalam menghadapi segala persoalan yang terus bermunculan.²⁴⁴

Selain itu, banyaknya praktik pemalsuan hadis di sekitar kota Kufah dan Baghdad menjadikan Imam Abu Hanifah sangat berhati-hati dalam penerimaan hadis. Hal tersebut ditambah dengan fakta bahwa kota Kufah dan Baghdad berada jauh dari kota Madinah yang merupakan kota dengan penjagaan ketat dan perkembangan pesat dalam ilmu Hadis. Kondisi demikian menjadikan Imam Abu Hanifah, murid-murid dan para pengikutnya (Hanafiyyah) lebih memprioritaskan potensi akal dan rasio daripada hadis yang tidak masyhur dalam hal ketiadaan *naş* (Al-Qur'ān) sebagai pijakan (dalil) dalam berijtihad.²⁴⁵

2. Holisme Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi

Pondasi holisme merekonstruksi sistem hukum Islam melalui metode tafsir tematik (holistik), sehingga hukum Islam tidak hanya

Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan *Peacebuilding*”, *Syi'ar*, 1, (2018), 4, 6, 11.

²⁴⁴ Abu Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib*, Juz II, 131-132; dan *Abū Ḥanīfah*, 94.

²⁴⁵ ‘Ali Jum’ah *al-Madkhal*, 118-121.

berdasarkan ayat-ayat hukum saja, namun seluruh ayat-ayat dalam Al-Qur'ān mampu dijadikan sebagai pertimbangan dalam memutuskan suatu hukum.²⁴⁶ Sehingga hukum Islam memiliki unsur moralitas dan spiritualitas dalam satu pendekatan yang holistik.

Melalui pondasi holisme dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik (holistik), sekumpulan ayat Al-Qur'ān telah terkait dengan konsep kesetaraan (*al-musāwāh*) antara laki-laki dan perempuan, serta kebebasan (*al-ḥurriyyah*) dan hak asasi manusia, sehingga dapat digunakan sebagai pertimbangan dalam menetapkan kondisi-kondisi yang sesuai bagi berlaku atau tidaknya perwalian *ijbar*. Penjelasan singkat tentang ayat-ayat yang menerangkan kedua konsep tersebut adalah sebagai berikut:

a. Kesetaraan Antara Laki-Laki dan Perempuan Dalam Perspektif Al-Qur'ān

Al-Qur'ān sebagai pedoman pertama syariat Islam telah menjelaskan sekumpulan konsep mendasar dalam kehidupan seperti kebebasan (*al-ḥurriyyah*), kesetaraan (*al-musāwāh*), kehormatan (*al-karāmah*) dan keadilan (*al-'adālah*). Dalam konteks perwalian *ijbar*, para ulama Hanafiyyah (secara implisist) telah menerapkan konsep kesetaraan (*al-musāwāh*) antara laki-laki dan perempuan. Melalui metode tafsir tematik (holistik), argumentasi tentang penerapan konsep tersebut dalam perspektif Al-Qur'ān adalah sebagai berikut:

- 1) Laki-laki dan perempuan sama-sama merupakan hamba Allah Swt

²⁴⁶ Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah: Dalīl li al-Mubtadiīn*, 86.

Allah Swt. menciptakan manusia dengan sekumpulan *maqāsid* (tujuan-tujuan) yang menyertainya. Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah dan beribadah kepada-Nya.²⁴⁷ Hal tersebut sebagaimana firman-Nya dalam Al-Qur'an:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ²⁴⁸

“Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku.”

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, Allah Swt. tidak membedakan dari segi jenis kelaminnya, baik laki-laki maupun perempuan, keduanya memiliki potensi yang sama untuk menjadi hamba yang ideal di hadapan-Nya. Allah Swt. telah menegaskan hal tersebut dalam firman-Nya:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ²⁴⁹

“Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti.”

Melalui ayat tersebut, Allah Swt. telah menjelaskan bahwa tolak ukur untuk menjadi hamba yang ideal adalah dengan meningkatkan ketakwaan, yakni menaati perintah dan menjauhi

²⁴⁷ Nasitotul Janah, “Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’ān Karya Nasaruddin Umar”, *Sawwa*, 2, (April, 2017), 181.

²⁴⁸ Al-Qur’ān, 51: 56.

²⁴⁹ Al-Qur’ān, 49:13.

larangan-Nya, selalu mengingat serta bersyukur atas segala nikmat-Nya tanpa disertai pengingkaran (*kufir*) di dalamnya.²⁵⁰ Maka dari itu, laki-laki dan perempuan memiliki derajat serta potensi yang sama di hadapan Allah Swt., dan yang membedakan di antara keduanya hanyalah ketakwaan kepada-Nya.

2) Laki-laki dan perempuan sama-sama merupakan *khalīfah* di bumi

Tujuan lainnya dari penciptaan manusia adalah untuk menjadi *khalīfah* di bumi.²⁵¹ Kapasitas manusia sebagai *khalīfah* tersebut telah disebutkan oleh Allah Swt. dalam Al-Qur’ān:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةًۭۙ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۗ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَۙ

“Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

Menurut Husein Muhammad, kata *khalīfah* pada ayat tersebut diterjemahkan sebagai wakil Tuhan yang bertugas untuk mengelola dan memakmurkan bumi. Hal tersebut mengharuskan manusia untuk melakukan serangkaian aktivitas politik dalam

²⁵⁰ Yusuf al-Qaradawi, *Kaifa Nata’amal ma’a al-Qur’ān al-Azīm*, (Cet. III, Kairo: Dār al-Syurūq, 2000), 88-89.

²⁵¹ Nasitotul Janah, “Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender”, 181.

²⁵² Al-Qur’ān, 2: 30.

konteks mengatur tata kehidupan masyarakat sebagai upaya untuk mencapai kesejahteraan di dunia dan akhirat.²⁵³

Ruang lingkup politik sangatlah luas, ia mencakup ruang domestik maupun publik, ruang kultural maupun struktural, personal maupun komunal. Dalam konteks ini, laki-laki dan perempuan memiliki tanggung jawab yang sama sebagai *khalīfah* dalam memakmurkan bumi dan menyejahterakan masyarakat, karena keduanya memiliki kemampuan, kompetensi dan potensi yang sama secara otonom untuk mengemban tugas sebagai *khalīfah*. Keduanya tidak dibedakan partisipasinya dalam semua aspek kehidupan, bahkan fatwa-fatwa dalam Islam telah memberikan ruang pilihan bagi mereka untuk menjalankan peran politik, domestik dan publik sebagai upaya mengelola dan memakmurkan bumi, serta menyejahterakan masyarakat..²⁵⁴

3) Laki-laki dan perempuan sama-sama menerima janji primordial

Laki-laki dan perempuan sama-sama mendapatkan amanat dan menerima janji primordial dengan Tuhan. Janji Primordial adalah komitmen manusia untuk tidak menghambakan diri kecuali kepada Tuhan. Hal tersebut berimplikasi kepada kesetaraan manusia di hadapan-Nya. Sehingga komitmen primordial tersebut bukan hanya sekedar doktrin dogmatis keagamaan yang statis.

²⁵³ Husein Muhammad, "Status Perempuan dalam Dunia Kontemporer Politik Islam; Tafsir al-Ḥurriyyah, al-Musāwāh, al-Karāmah dan al-‘Adālah", *Jurnal Perempuan untuk Pencerahan dan Kesejahteraan*, 3, (2014), 34-35.

²⁵⁴ Husein Muhammad, "Status Perempuan", 35-41.

Namun, hal tersebut merupakan energi aktif yang menjadikan manusia sadar dan mengetahui mana posisi Tuhan, dan mana posisi manusia di hadapan Tuhan, sehingga satu manusia dengan manusia yang lain menjadi setara.²⁵⁵

Allah Swt. telah menceritakan melalui Al-Qur'an bahwa seorang anak manusia menjelang keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu menerima perjanjian dengan Tuhannya. Hal tersebut sebagaimana firman Allah Swt.:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غٰفِلِينَ²⁵⁶

“Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.” (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, “Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini.”

Muqātil dan para ahli tafsir lainnya menjelaskan bahwa setiap anak manusia yang lahir di muka bumi ini pasti telah melakukan ikrar (komitmen) atas keberadaan Tuhan, dan ikrar tersebut telah disaksikan oleh para malaikat.²⁵⁷ Dalam perspektif Islam, tanggung jawab individual dan kemandirian telah berlangsung sejak dalam kandungan. Sehingga Islam tidak

²⁵⁵ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2005), 6-7.

²⁵⁶ Al-Qur'an, 7: 172.

²⁵⁷ Husain bin Mas'ud al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil*, Juz III, (Cet. I, Riyad: Dār Ṭayyibah, 1989), 298.; Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib*, Juz XV, (Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 50.

mengenal adanya diskriminasi jenis kelamin, baik laki-laki maupun telah menyatakan komitmen tentang ketuhanan yang sama.

Maka dari itu, komitmen primordial ini tidak hanya membawa manusia menuju keselamatan individual, namun juga melahirkan tatanan sosial yang bermoral, manusiawi, bebas dari segala macam tindakan diskriminatif, ketidakadilan, dan penindasan yang kuat terhadap yang lemah.²⁵⁸

4) Adam dan Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis

Sekumpulan ayat yang menceritakan tentang drama kosmis antara Adam dan Hawa, yakni cerita tentang keadaan mereka berdua, mulai dari penciptaan sampai turun ke bumi dan menetap di dalamnya. Ayat-ayat tersebut selalu menyebutkan keduanya secara aktif dengan menggunakan kata ganti (*damīr*) untuk dua orang (*humā* atau *antumā*), sebagaimana dalam beberapa cerita dan kasus berikut ini:²⁵⁹

a) Keduanya sama-sama diciptakan di surga dan memanfaatkan segala fasilitasnya, sebagaimana firman Allah Swt.:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا
هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ²⁶⁰

“Dan Kami berfirman, “Wahai Adam! Tinggallah engkau dan istrimu di dalam surga, dan makanlah dengan nikmat (berbagai makanan) yang ada di sana sesukamu. (Tetapi) janganlah kamu

²⁵⁸ Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 7-8.

²⁵⁹ Sarifa Suhra, “Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur’ān dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam”, *Jurnal Al-Ulum*, 2, (Desember, 2013), 384-385.

²⁶⁰ Al-Qur’ān, 2: 35.

dekati pohon ini, nanti kamu termasuk orang-orang yang zalim!”

- b) Keduanya sama-sama digoda oleh setan dengan kualitas yang sama, sebagaimana firman Allah Swt.:

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وَّرِيَّ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاءَتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ²⁶¹

“Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepada mereka agar menampakkan aurat mereka (yang selama ini) tertutup. Dan (setan) berkata, “Tuhanmu hanya melarang kamu berdua mendekati pohon ini, agar kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang yang kekal (dalam surga).”

- c) Keduanya sama-sama memakan buah *khuldi* dan menerima akibat turun ke bumi, sebagaimana firman Allah Swt.:

فَدَلَّهُمَا بِعُرْوَةٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفْنَ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَتَادَهُمَا رَبُّهُمَا آَلَمَ أَنَّهُمَا عَنِ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقْلَ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ²⁶²

“Dia (setan) membujuk mereka dengan tipu daya. Ketika mereka mencicipi (buah) pohon itu, tampaklah oleh mereka auratnya, maka mulailah mereka menutupinya dengan daundaun surga. Tuhan menyeru mereka, “Bukankah Aku telah melarang kamu dari pohon itu dan Aku telah mengatakan bahwa sesungguhnya setan adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?”

- d) Keduanya sama-sama memohon ampunan kepada Allah Swt., lalu diampuni oleh-Nya, sebagaimana firman Allah Swt.:

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ²⁶³

“Keduanya berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan

²⁶¹ Al-Qur’ān, 7: 20.

²⁶² Al-Qur’ān, 7: 22.

²⁶³ Al-Qur’ān, 7: 23.

memberi rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi.”

- e) Ketika sudah berada di bumi, keduanya saling melengkapi dan membutuhkan untuk mengembangkan keturunan, sebagaimana firman Allah Swt.:

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلَّمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ²⁶⁴

“Dihalalkan bagimu pada malam hari puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkan kamu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Tetapi jangan kamu campuri mereka, ketika kamu beriktikaf dalam masjid. Itulah ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, agar mereka bertakwa.”

- 5) Laki-laki dan perempuan berpotensi untuk berprestasi

Peluang untuk meraih prestasi dalam urusan dunia maupun akhirat dimiliki oleh laki-laki dan perempuan dalam porsi yang sama. Hal tersebut ditegaskan oleh Allah Swt. dalam firman-Nya:

²⁶⁴ Al-Qur'ān, 2: 187.

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ
بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقُتِلُوا وَقَاتَلُوا
لَا أَكْفِرُنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دَخَلْتَهُمْ جَنَّةٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ
اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ²⁶⁵

“Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang terbunuh, pasti akan Aku hapus kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, sebagai pahala dari Allah. Dan di sisi Allah ada pahala yang baik.”

Ayat tersebut menegaskan bahwa prestasi yang bersifat individual dalam bidang spiritual atau karier profesional, tidak selalu dimonopoli oleh satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memiliki peluang yang sama untuk meraih prestasi yang maksimal.

Melalui pendekatan tafsir tematik (holistik), dapat dipahami bahwa Al-Qur’ān mengajarkan konsep kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Meskipun secara umum, Al-Qur’ān mengakui adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan, tetapi perbedaan di antara keduanya tidak bersifat diskriminatif yang menguntungkan satu pihak dan memarginalkan pihak yang lain. Bahkan perbedaan tersebut diperlukan untuk mendukung ide, visi dan misi Al-Qur’ān tentang kehidupan harmonis, seimbang, adil dan tentram.²⁶⁶

²⁶⁵ Al-Qur’ān, 3: 195.

²⁶⁶ Nasitotul Janah, “Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender”, 183.

b. Kebebasan dan Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Al-Qur'ān

Selain konsep kesetaraan (*al-musāwāh*), para ulama Hanafiyyah dalam pendapatnya (secara implisit) juga menerapkan konsep kebebasan (*al-ḥurriyyah*) yang memiliki keterkaitan erat dengan hak asasi manusia. Melalui metode tafsir tematik (holistik), argumentasi tentang penerapan konsep tersebut dalam perspektif Al-Qur'ān adalah sebagai berikut:

1) Setiap manusia diberikan kebebasan untuk beragama

Kebebasan beragama merupakan hak untuk memeluk dan mempraktikkan ajaran serta ritual peribadatan suatu agama atau aliran kepercayaan tertentu. Hal tersebut sesuai dengan firman Allah Swt.:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ²⁶⁷

“Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat.”

Keimanan atau kepercayaan adalah persoalan pilihan pribadi yang tidak bisa diganggu gugat, karena hal tersebut merupakan hak yang bersifat asasi bagi setiap, sehingga seseorang tidak dapat memaksakan agama atau kepercayaan yang diyakininya kepada orang lain dengan cara apapun.

Dalam perspektif Islam, Rasulullah Saw. dan para sahabatnya sebagai generasi awal Islam telah memberikan contoh

²⁶⁷ Al-Qur'ān, 2: 256.

dari bentuk ketulusan dan toleransi dalam beragama dan berkeyakinan. Hal tersebut dapat terjadi karena Islam telah mengajarkan sekumpulan landasan filosofis dalam dalam urusan beragama, seperti:

- (a) Islam mengajarkan untuk mengakui eksistensi sesama manusia tanpa melihat jenis kelamin, warna kulit, ras, suku dan juga agama. Allah Swt. menjelaskan dalam Al-Qur'ān bahwa kasih sayang-Nya di dunia tidak terbatas hanya untuk umat Islam saja, tetapi juga bagi umat non-Islam. Hal tersebut sebagaimana penjelasan al-Ṭabari dalam menafsiri kata *al-Raḥmān* yang bermaknakan kasih sayang Allah Swt. secara umum kepada seluruh makhluk ciptaan-Nya.²⁶⁸
- (b) Islam mengajarkan bahwa sesama manusia tidak memiliki hak untuk saling menghakimi dalam urusan keimanan, dan yang berhak menghakimi hal tersebut hanyalah Allah Swt.
- (c) Islam mengajarkan bahwa Allah Swt. telah menciptakan manusia dengan kemampuan untuk memilih (*mukhtār*), sehingga setiap manusia berhak untuk menentukan pilihannya dalam beragama dan berkeyakinan.²⁶⁹

Seain itu, kebebasan beragama dan berkeyakinan telah diatur dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak

²⁶⁸ Muhammad bin Jarīr al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, Kairo: Dār Hajr, 2001), 126.

²⁶⁹ Ahmed. O. Altwajri, *Islam, Barat dan Kebebasan Akademis*, terj. Mujib, ed., Musyafak Maimun, (Cet, I, Yogyakarta: Titian Ilahi, 1997), 63-67

Asasi Manusia Pasal 22 ayat (1) dan (2) yang menyatakan bahwa setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Negara juga menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya dan kepercayaannya itu.²⁷⁰

- 2) Setiap manusia diberikan kebebasan untuk berpikir dan berpendapat

Kebebasan berpikir dan berpendapat merupakan hak bagi masing-masing individu untuk berpikir secara mandiri tentang segala fenomena yang terjadi di sekelilingnya dan segala sesuatu yang terlintas dalam pikirannya, serta mengemukakan pendapatnya sesuai dengan pemikirannya dengan berbagai macam bentuk dan cara.²⁷¹

Dalam konteks kebebasan berpikir, cakupannya adalah kebebasan berilmu dan berpikir secara ilmiah. Setiap manusia berhak menetapkan pemikirannya melalui penelitian dan kajian tentang fenomena ciptaan Allah Swt., seperti alam, binatang, tumbuhan dan semacamnya, serta berpegang pada hasil pemikirannya lalu menyebarkanluaskannya kepada orang lain.

Dalam Islam, tidak ditetapkan suatu teori ilmiah tertentu tentang fenomena-fenomena ciptaan Allah Swt. Al-Qur'ān sebagai

²⁷⁰ Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia Pasal 22 ayat (1) dan (2).

²⁷¹ Ali Abdul Wahid Wafi, *Kebebasan dalam Islam*, terj, Said Agil Husain al-Munawar dan Lukman Hakim Zainuddin, (Semarang: Dina Utama, 1997), 51.

pedoman utama dalam Islam hanya menjelaskan suatu fenomena secara sederhana sebagai motivasi dan anjuran bagi akal manusia untuk memikirkan, merenungkan dan menelitinya lebih dalam lagi sebagai sarana untuk menuju iman kepada Allah Swt.²⁷²

Melalui Al-Qur'ān, Allah Swt. telah menganjurkan kepada manusia untuk melakukan penelitian (berpikir), merenungi dan menggali potensi dari fenomena yang terjadi di sekitarnya, sebagaimana firman Allah Swt.:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ۗ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ²⁷³

Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, kapal yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, apa yang diturunkan Allah dari langit berupa air, lalu dengan itu dihidupkan-Nya bumi setelah mati (kering), dan Dia tebarkan di dalamnya bermacam-macam binatang, dan perkisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh, merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti.

Selanjutnya, dalam konteks kebebasan berpendapat, Allah Swt. berfirman:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ²⁷⁴

²⁷² ‘Abd al-Muta’al al-Sa’idi, *Kebebasan Berpikir dalam Islam*, terj. Ibnu Burdah, (Cet I, Yogyakarta: Adi Wicana, 1999), 23.

²⁷³ Al-Qur’ān, 2: 164.

²⁷⁴ Al-Qur’ān, 42: 38.

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka,”

Melalui ayat tersebut, Allah Swt. mengajarkan kepada manusia prinsip musyawarah dan kebebasan berpendapat.

Prinsip musyawarah dan kebebasan berpendapat dapat dilacak secara historis pada generasi awal Islam semasa hidup Rasulullah Saw. dan para sahabatnya. Berbagai persoalan yang terjadi pada masa itu, sering dibahas dan diselesaikan dengan cara musyawarah dan diskusi. Misalnya dalam Perang Uḥud, Rasulullah Saw. pada waktu itu meminta kepada para sahabat untuk melawan musuh di dalam kota Madinah, para sahabat bertanya mengenai posisi beliau terkait pendapat tersebut, apakah berdasarkan wahyu atau bukan. Ketika Rasulullah Saw. memberitahukan kepada mereka bahwa pendapat tersebut bukan berdasarkan wahyu, maka para sahabat tetap mempertahankan pendapat mereka untuk tetap menuju medan pertempuran di lembah Uḥud, dan Rasulullah Saw. menyetujui pendapat tersebut.²⁷⁵

Maka dari itu, kebebasan berpendapat ini harus dimanfaatkan untuk tujuan yang baik. Seseorang boleh mengemukakan pendapat secara bebas, asalkan tidak melanggar

²⁷⁵ J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah ditinjau dari Pandangan Al-Qur’ān*, (Cet. II, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 162.; Syekh Syaikat Hussain, *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, terj. Abdul Rahim C.N., (Cet I, Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 71-73.

hukum, seperti fitnah, penghujatan, penghinaan terhadap keyakinan orang lain dan sebagainya. Sehingga, kebebasan berpendapat harus sesuai dengan prinsip kaidah umum dalam Islam, yaitu mewajibkan manusia untuk menegakkan dan melaksanakan kebenaran, menghapus dan menghindari kesalahan.²⁷⁶

Selain itu kebebasan berpikir dan berpendapat telah diatur dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia Pasal 23 ayat (2) yang menyatakan bahwa setiap orang bebas untuk mempunyai, mengeluarkan dan menyebarkan pendapat sesuai hati nuraninya, secara lisan dan atau tulisan melalui media cetak maupun elektronik dengan memperhatikan nilai-nilai agama, kesusilaan, ketertiban, kepentingan umum, dan keutuhan bangsa.²⁷⁷

3) Setiap manusia diberikan kebebasan untuk berkehendak

Secara faktual, kebebasan berkehendak merupakan aspek substansial dari prinsip umum kebebasan yang disinergikan dengan kesanggupan dari manusia untuk bertanggung jawab terhadap perbuatan baik atau buruk yang dilakukannya, sehingga muncul istilah pahala sebagai balasan dari perbuatan baik, dan hukuman sebagai balasan dari perbuatan buruk. Allah Swt. menjelaskan tentang kebebasan berkendak dalam firman-Nya:

²⁷⁶ Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan*, 164-165.; A. M Saefuddin, *Ijtihad Politik Cendekiawan Muslim*, (Cet. I, Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 71.

²⁷⁷ Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia Pasal 23 ayat (2).

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدٍّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ²⁷⁸

“*Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap suatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya dan tidak ada pelindung bagi mereka selain Dia.*”

Dalam konteks kebebasan berkehendak, terdapat tiga aliran teologis dalam Islam yang berbeda pendapat dalam memahaminya, yaitu aliran *Jabariyyah*²⁷⁹, *Qadariyyah*²⁸⁰ dan *Asy'ariyyah*²⁸¹. Dalam ilmu filsafat, aliran *Jabariyyah* memiliki paham determinisme, yaitu menganggap setiap perbuatan manusia dilakukan oleh Tuhan dan manusia hanya menerima. Pemahaman ini juga dikenal dengan istilah *kasb* yang secara literal berarti usaha. Namun, istilah *kasb* di sini mengandung pengertian bahwa pelaku perbuatan manusia adalah Tuhan, sedangkan usaha manusia

²⁷⁸ Al-Qur'an, 13: 11.

²⁷⁹ *Jabariyyah* adalah aliran teologis dalam Islam yang muncul pada abad ke-2 H di Khurasan. Aliran ini memiliki paham bahwa bahwa setiap manusia terpaksa oleh takdir tanpa memiliki pilihan dan usaha dalam perbuatannya. Penganut aliran *Jabariyyah* menafikan perbuatan dari hamba secara hakikat dan menyerahkan perbuatan tersebut kepada Allah Swt. Artinya, manusia tidak punya andil sama sekali dalam melakukan perbuatannya, dan Allah Swt. yang menentukan segala-galanya. Tokoh utamanya adalah Ja'ad bin Dirham dan Jahm bin Shafwan. Lihat al-Syihristāni, *al-Milal wa al-Niḥal*, Juz I, 72-73.

²⁸⁰ *Qadariyyah* adalah aliran teologis dalam Islam yang muncul pada pertengahan abad pertama hijriyah di Basrah, Irak. Para penganut aliran ini memiliki keyakinan mengingkari takdir, mereka meyakini bahwa perbuatan makhluk berada di luar kehendak Allah Swt., dan juga bukan ciptaan-Nya. Para makhluk berkehendak bebas menentukan perbuatannya sendiri, dan makhluk sendirilah yang menciptakan amal dan perbuatannya sendiri tanpa adanya andil dari Allah Swt. Lihat <https://id.wikipedia.org/wiki/Qadariyyah>, diakses pada 8 April 2020.

²⁸¹ *Asy'ariyyah* adalah aliran teologis dalam Islam yang disandarkan kepada pendirinya, yaitu Abū al-Hasan 'Alī bin Ismā'īl al-Asy'ari (w.324 H/936 M). *Asy'ariyyah* mengambil dasar keyakinannya dari *Kullabiyah*, yaitu pemikiran dari Abu Muhammad bin Kullab dalam meyakini sifat-sifat Allah. Kemudian mengedepankan akal (rasional) di atas tekstual ayat (naṣ) dalam memahami Al-Qur'an dan Hadis. Lihat al-Syihristāni, *al-Milal wa al-Niḥal*, Juz I, 81-82.

tidaklah efektif. Manusia hanya menerima perbuatan bagaikan gerak tak sadar yang dialaminya.²⁸²

Sedangkan aliran *Qadariyyah* memiliki paham indeterminisme. Aliran ini lebih mengedepankan sikap rasionalitas, otoritas akal yang sangat berperan dalam segala aktivitas manusia tanpa campur tangan dari Tuhan. Dengan kata lain, aliran ini berpendapat bahwa setiap perbuatan yang dilakukan manusia bukan diciptakan oleh Tuhan pada diri manusia, namun manusia yang menciptakan perbuatannya sendiri tanpa ada campur tangan Tuhan di dalamnya.²⁸³

Selanjutnya aliran *Asy'ariyyah* memiliki paham predestinasi, yaitu konsep religius yang menganggap adanya keterlibatan hubungan antara Tuhan dan ciptaan-Nya.²⁸⁴ Allah Swt. merupakan pencipta dari segala hal, termasuk di dalamnya perbuatan-perbuatan dari manusia. Segala sesuatu yang dikehendaki oleh Allah Swt., maka akan terjadi, sedangkan sesuatu yang tidak dikehendaki-Nya, maka tidak akan terjadi.²⁸⁵ Meskipun demikian, Allah Swt. masih memberikan pilihan dan usaha bagi manusia untuk menentukan kehendaknya. Hal tersebut sesuai dengan ayat sebelumnya bahwa

²⁸² Hamka Haq, *Filsafat Ushul Fiqh*, (Makassar: Yayasan al-Ahkam, 2003), 161.

²⁸³ M. Yunus Samad, "Pendidikan Islam dalam Perspektif Aliran Kalam: Qadariyah, Jabariyah, dan Asy'ariyah", *Lentera Pendidikan*, 1, (Juni, 2013), 75.

²⁸⁴ <https://id.wikipedia.org/wiki/Predestinasi>, diakses pada 8 April 2020.

²⁸⁵ Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Qur'an*, (Cet. I, Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 87.

Allah Swt. tidak akan merubah keadaan suatu kaum sebelum mereka merubahnya sendiri.

Dari ketiga paham di atas, tampaknya paham predestinasi dari aliran *Asy'ariyyah* merupakan paham yang banyak diterima oleh umat Islam, karena paham tersebut berdasarkan wahyu (*naş*) dan akal dengan porsi yang sama (seimbang).

Dari penjelasan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa para ulama Hanafiyyah telah menerapkan konsep kesetaraan (*al-musāwāh*) antara laki-laki dan perempuan dengan alasan bahwa keduanya merupakan hamba Allah Swt dan *khalīfah* di bumi, menerima janji primordial dan berpotensi untuk berprestasi, serta secara historis dapat dilacak dari sejarah Adam dan Hawa sebagai manusia pertama bahwa keduanya secara aktif terlibat dalam drama kosmis, mulai penciptaan keduanya sampai menetap dan memiliki banyak keturunan di bumi.

Selain itu, mereka juga menerapkan konsep kebebasan (*al-hurriyyah*) dan hak asasi manusia dengan argumentasi bahwa setiap manusia bebas untuk menganut suatu agama atau kepercayaan tertentu, bebas untuk berpikir dan berpendapat, serta bebas untuk berkehendak.

3. Keterbukaan Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi

Pondasi keterbukaan ini merekonstruksi sistem hukum Islam melalui dua mekanisme, yaitu kultur kognitif dan keterbukaan filosofis. Kultur kognitif adalah kerangka berpikir dan nuansa realitas seseorang

untuk memandang dan berinteraksi dengan dunia luar, seperti interaksi dengan adat istiadat (*'urf*) atau budaya tertentu.

Sedangkan keterbukaan filosofis, maksudnya adalah keterbukaan terhadap komponen utama *worldview* seorang *faqīh*, yaitu filsafat. Karena *usūl al-fiqh* adalah filsafat dari hukum Islam, maka sudah pasti *usūl al-fiqh* memelihara kadar keterbukaan terhadap investigasi filosofis yang selalu berkembang seiring dengan perkembangan peradaban dan pengetahuan manusia.²⁸⁶

Melalui pondasi keterbukaan dengan mekanisme kultur kognitif dan keterbukaan filosofis, maka pandangan di dalam konteks perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi diperluas dengan melibatkan adat istiadat (*'urf*) umum yang berlaku saat ini. Dalam urusan perkawinan, adat istiadat umum yang berlaku saat ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan akan berkomitmen untuk menikah setelah keduanya mencapai umur yang cukup dan sudah dianggap dewasa.²⁸⁷ Maka dari itu, kondisi pertama dalam pemberlakuan perwalian ijbar, yakni terhadap anak yang masih kecil (belum dewasa) sudah tidak relevan untuk diterapkan pada saat ini.

Sedangkan perwalian ijbar terhadap seseorang yang memiliki keterbelakangan mental atau gangguan kejiwaan masih relevan untuk

²⁸⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 268-275.

²⁸⁷ Dalam konteks cukup umur dan dianggap dewasa, hukum positif di Indonesia telah menetapkan bahwa umur minimal seseorang sudah dianggap dewasa dan boleh untuk melangsungkan perkawinan adalah 19 tahun, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Hal tersebut sebagaimana yang tercantum pada Undang-Undang No 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 7 ayat (1) yang menyatakan bahwa perkawinan hanya diizinkan apabila laki-laki dan perempuan sudah mencapai umur 19 tahun.

diterapkan dalam konteks kekinian. Dalil dari pendapat tersebut adalah *istihsān* berdasarkan *maqāsid* yang dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi *qiyās* dengan menerapkan *maqāsid*-nya secara langsung.²⁸⁸

Ulama Hanafiyyah memberlakukan perwalian ijbar terhadap orang yang tidak sehat mental dan kejiwaannya berdasarkan dalil analogi (*qiyās*). Mereka menganalogikannya dengan anak yang masih kecil berdasarkan sebab (*illat*) karena keduanya tidak memiliki kecakapan (*ahliyyah*) untuk bertindak secara hukum.²⁸⁹

Namun, karena perwalian ijbar terhadap anak yang masih kecil sudah dianggap tidak relevan berdasarkan argumentasi sebelumnya, maka dalil yang digunakan sebagai dasar pemberlakuan perwalian ijbar terhadap seseorang yang tidak sehat mental atau kejiwaannya adalah *istihsān* berdasarkan *maqāsid*, agar pendapat tersebut mempunyai dasar hukum berupa dalil yang independen, bukan berdasarkan atas dalil *qiyās* dari pendapat yang sudah tidak relevan.

Maka dari itu, pendapat tersebut masih dianggap relevan dengan konteks kekinian, karena menerapkan *maqāsid* dari perwalian ijbar yang berupa hak asasi manusia khususnya hak untuk membentuk keluarga dan konsep kesetaraan (*al-musāwāh*) secara langsung.

Selain itu, dalil di atas juga dapat diperkuat dengan dalil lainnya, yaitu kemaslahatan yang koheren dengan *maqāsid*. Kemaslahatan yang

²⁸⁸ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 308-309.; M. Amin Abdullah, “Epistemologi Keilmuan Kalam dan *Fiqh*”, 143.

²⁸⁹ Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muhtār*, Juz IV, 155.

diupayakan melalui perwalian ijbar terhadap orang dengan kondisi tidak sehat mental atau kejiwaannya adalah mendapatkan kesembuhan. Hal tersebut akan didapatkan olehnya melalui perkawinan, karena salah satu *maqāṣid* dari perkawinan adalah mendapatkan ketenangan (*sakīnah*), kebahagiaan (*mawaddah*) dan kasih sayang (*rahmah*). Secara implisit, dapat dipahami bahwa perkawinan mampu menjadi terapi kesehatan (khususnya terhadap kejiwaan) bagi orang-orang yang mengalami gangguan mental atau kejiwaan.²⁹⁰

Selanjutnya peniadaan perwalian ijbar terhadap seseorang yang sudah dewasa dan berakal sehat juga relevan untuk diterapkan dalam konteks kekinian. Dalil dari pendapat tersebut adalah *qiyās* berdasarkan *maqāṣid*. Sehingga melalui dalil tersebut, seseorang yang sudah dewasa dan berakal sehat boleh untuk menikah secara langsung (tanpa wali) sebagaimana seseorang yang berstatus janda/duda, karena tujuan (*maqṣad*)-nya sama, yaitu membentuk keluarga dengan asas kebebasan berkehendak dan hak asasi manusia.

Perbedaan antara *qiyās* yang diterapkan oleh ulama Hanafiyyah dengan *qiyās* berdasarkan *maqāṣid* dalam konteks permasalahan sebelumnya adalah penggunaan sebab (*illat*) yang berupa keduanya merupakan pihak yang paling paham dengan dirinya sendiri pada metode

²⁹⁰ Hal tersebut sebagaimana pendapat dari ulama Hanabilah yang menyebutkan bahwa di dalam perkawinan akan didapati beberapa kemaslahatan, seperti terhindar dari perbuatan keji, mendapatkan mahar (bagi perempuan), mendapatkan nafkah (lahir dan batin), upaya kesembuhan bagi penyakit kejiwaan dan mental, karena tujuan utama dari perkawinan adalah mencapai ketenangan (*sakīnah*), kebahagiaan (*mawaddah*) dan kasih sayang (*rahmah*), baik secara lahir maupun batin. Lihat *Wizārāt al-Auqāf, al-Mausū'ah*, Juz XLI, 266.

qiyās pertama oleh ulama Hanafiyyah. Sedangkan dalam metode *qiyās* kedua didasarkan pada *maqāṣid* yang berupa keduanya sama-sama bertujuan untuk membentuk keluarga dengan asas kebebasan berkendak dan hak asasi manusia.

Selain itu, dalil tersebut diperkuat dengan relevansi pendapat tersebut dengan adat istiadat (*urf*) saat ini yang sudah diratifikasi dalam bentuk undang-undang, khususnya tentang hak asasi manusia dan perkawinan. Misalnya dalam Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia Pasal 16 ayat (1)²⁹¹ dan (2)²⁹², dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia pada Pasal 10 ayat (1) dan (2) yang menjelaskan bahwa setiap orang berhak untuk membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah, yaitu yang hanya dapat berlangsung atas kehendak kedua calon suami dan istri yang bersangkutan sesuai dengan peraturan perundang-undangan.²⁹³ Dan juga dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 6 ayat (1) yang menyatakan bahwa perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai.²⁹⁴ Undang-undang tersebut bertujuan untuk menegakkan konsep kebebasan (*al-ḥurriyyah*) dan hak asasi manusia.

²⁹¹ Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia Pasal 16 ayat (1): Laki-laki dan Perempuan yang sudah dewasa, dengan tidak dibatasi kebangsaan, kewarganegaraan atau agama, berhak untuk menikah dan untuk membentuk keluarga. Mereka mempunyai hak yang sama dalam soal perkawinan, di dalam masa perkawinan dan di saat perceraian.

²⁹² Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia Pasal 16 ayat (2): Perkawinan hanya dapat dilaksanakan berdasarkan pilihan bebas dan persetujuan penuh oleh kedua mempelai.

²⁹³ Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia Pasal 10 ayat (1) dan (2).

²⁹⁴ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 6 ayat (1).

Dari penjelasan di atas, dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

- a. Perwalian ijbar terhadap anak yang masih kecil (belum dewasa) menurut mazhab Hanafi dalam konteks kekinian sudah tidak relevan untuk diterapkan. Hal tersebut disebabkan perbedaan adat istiadat (*'urf*) umum yang berlaku saat ini dengan *'urf* umum yang berlaku saat terjadinya proses ijtihad perwalian ijbar oleh ulama mazhab Hanafi.
- b. Perwalian ijbar terhadap seseorang yang memiliki keterbelakangan mental atau gangguan kejiwaan masih relevan untuk diterapkan. Pendapat tersebut didasarkan pada dalil *istihsān* berdasarkan *maqāsid* yang berupa hak asasi manusia khususnya hak untuk membentuk keluarga dan konsep kesetaraan (*al-musāwāh*). Dalil tersebut diperkuat dengan dalil kemaslahatan koheren dengan *maqāsid*. Kemaslahatan dalam konteks tersebut adalah upaya kesembuhan (terapi kejiwaan dan kesehatan mental), karena salah satu *maqāsid* dari perkawinan adalah mendapatkan ketenangan (*sakīnah*), kebahagiaan (*mawaddah*) dan kasih sayang (*rahmah*).
- c. Peniadaan perwalian ijbar terhadap seseorang yang sudah dewasa dan berakal sehat juga relevan untuk diterapkan dalam konteks kekinian. Hal tersebut didasarkan pada dalil *qiyās* berdasarkan *maqāsid* dan relevansinya terhadap *'urf* umum saat ini, yaitu menegakkan hak asasi manusia khususnya hak untuk membentuk keluarga dan kebebasan berkehendak.

4. Hierarki Saling Mempengaruhi Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi

Pondasi hierarki saling mempengaruhi telah merekonstruksi sistem hukum Islam pada dua hal, yaitu: jangkauan *maqāṣid* hukum Islam sehingga bersifat umum, khusus dan parsial, serta jangkauan manusia yang dicakup *maqāṣid* hukum Islam sehingga bersifat universal.²⁹⁵

Melalui pondasi hierarki saling mempengaruhi, maka *maqāṣid* dalam konteks perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi dapat dikategorikan menjadi tiga macam, yaitu tujuan (*maqṣad*) umum, khusus dan parsial. Secara umum, pemberlakuan perwalian ijbar oleh mazhab Hanafi bertujuan sebagai perlindungan anak. Namun, dengan melibatkan pondasi keterbukaan maka tujuan umum dari perwalian ijbar dalam konteks kekinian bergeser menjadi perlindungan terhadap keluarga dan hak asasi manusia. Hal tersebut dikarenakan pemberlakuan perwalian ijbar terhadap anak yang masih kecil sudah tidak relevan dalam konteks kekinian, sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya.

Secara khusus, perwalian ijbar dalam konteks kekinian bertujuan untuk melindungi orang-orang yang memiliki gangguan mental atau kejiwaan, serta menegakkan hak asasi manusia, khususnya konsep kesetaraan dan kebebasan berkehendak.

Secara parsial, pemberlakuan perwalian ijbar yang masih relevan dengan konteks kekinian adalah terhadap orang yang tidak sehat mental

²⁹⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 13.

atau kejiwaannya. Hal tersebut bertujuan sebagai perlindungan keluarga, khususnya terhadap anggota keluarga yang berada dalam kondisi tersebut, dan menyetarakan haknya dengan orang yang sehat, karena meskipun ia memiliki gangguan mental atau kejiwaan, hak yang ia miliki tetap sama yaitu berhak untuk membentuk keluarga dan meneruskan keturunan, sebagaimana yang tercantum pada Undang-Undang No 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia Pasal 10 ayat (1).²⁹⁶

Sedangkan berkenaan dengan ayat (2),²⁹⁷ maka kehendak dari salah satu mempelai, yaitu yang tidak sehat mental atau kejiwaannya diwakilkan kepada walinya disebabkan keterbatasan dan disabilitas dari orang tersebut. Selain itu, tujuan pemberlakuan perwalian ijbar terhadapnya juga sebagai terapi kesehatan (khususnya kesehatan mental dan jiwa) sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Dalam kondisi tersebut yang paling berhak menjadi wali mujbir adalah anaknya apabila sudah pernah menikah dan punya anak. Tetapi apabila belum pernah menikah, maka urutan wali mujbir sesuai dengan urutan golongan *'aṣabah* (sebagaimana pendapat mazhab Hanafi).²⁹⁸ Perluasan jangkauan *maqṣad* tersebut menjadikan setiap anggota keluarga akan saling menjaga dan peduli antara satu dengan yang lainnya, sehingga setiap orang semakin sadar akan pentingnya institusi keluarga.

²⁹⁶ Undang-Undang No 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia Pasal 10 ayat (1): Setiap orang berhak membentuk suatu keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah.

²⁹⁷ Undang-Undang No 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia Pasal 10 ayat (2): Perkawinan yang sah hanya dapat berlangsung atas kehendak bebas calon suami dan calon istri yang bersangkutan, sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

²⁹⁸ al-Jazīri, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Maḏāhib al-Arba'ah*, Juz IV, 32.

Sedangkan peniadaan perwalian ijbar terhadap orang yang sudah dewasa dan berakal sehat, sehingga dia boleh untuk menikah secara langsung (tanpa wali) atau mewakilkannya kepada walinya memiliki tujuan untuk menegakkan hak asasi manusia khususnya kebebasan berhendak untuk berpendapat dan membuat suatu keputusan. Hal tersebut sebagai mana tercantum pada Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia Pasal 23 ayat (2).²⁹⁹

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa melalui pondasi hierarki saling mempengaruhi dalam konteks perwalian ijbar:

- a. Tujuan umum dari perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi yang relevan dalam konteks masa kini adalah sebagai perlindungan terhadap keluarga dan hak asasi manusia.
- b. Tujuan khususnya sebagai perlindungan terhadap orang-orang yang memiliki gangguan mental dan kejiwaan, dan menegakkan hak asasi manusia, khususnya konsep kesetaraan, serta kebebasan berkendak.
- c. Tujuan parsial dari perwalian ijbar adalah:
 - 1) Perlindungan terhadap keluarga, khususnya terhadap anggota keluarga yang berada dalam kondisi tidak sehat mental dan jiwanya, dan menyetarakan haknya dengan orang-orang yang sehat, khususnya untuk membentuk keluarga dan meneruskan keturunan.

Hal tersebut merupakan tujuan dari pemberlakuan perwalian ijbar

²⁹⁹ Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia Pasal 23 ayat (2): Setiap orang bebas untuk mempunyai, mengeluarkan dan menyebarkan pendapat sesuai hati nuraninya, secara lisan dan atau tulisan melalui media cetak maupun elektronik dengan memperhatikan nilai-nilai agama, kesusilaan, ketertiban, kepentingan umum, dan keutuhan bangsa.

terhadap orang-orang yang memiliki gangguan mental dan kejiwaan.

- 2) Menegakkan hak asasi manusia, khususnya kebebasan berhendak untuk berpendapat dan membuat suatu keputusan. Hal tersebut merupakan tujuan dari peniadaan perwalian ijbar terhadap seseorang yang sudah dewasa dan berakal sehat.

5. Multidimensi Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi

Pondasi multidimensi memiliki dua konsep utama dalam memandang suatu sistem, yaitu pangkat dan tingkatan. Pangkat dalam kognisi multidimensi merepresentasikan banyaknya dimensi dalam bidang yang akan dibahas. Sedangkan tingkatan merepresentasikan banyaknya kadar proporsional yang mungkin ada pada suatu dimensi tertentu. Melalui pondasi ini, sistem hukum Islam menunjukkan keterlibatan banyak dimensi atau aspek di dalamnya, seperti asal-usul kebahasaan, metode berpikir, budaya, sejarah waktu dan semacamnya. Sehingga dilema dalil-dalil yang tampak bertentangan akan teratasi dan muncul *worldview* yang saling melengkapi.³⁰⁰

Dalam konteks perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi, kondisi yang masih relevan untuk diberlakukan terhadapnya perwalian ijbar hanya bagi orang-orang yang tidak sehat mental atau kejiwaannya. Sedangkan terhadap anak yang masih kecil dianggap sudah tidak relevan dengan konteks kekinian.

³⁰⁰ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 91-92.

Selain menggunakan pendekatan investigasi filosofis (*uṣul al-fiqh*), terdapat beberapa faktor yang berperan aktif dalam proses ijtihad hukum perwalian ijar dalam konteks kekinian. Sehingga perwalian ijar tidak relevan untuk diterapkan terhadap anak yang masih kecil. Faktor-faktor tersebut adalah sebagai berikut:

a. Faktor Historis

Secara historis, Rasulullah Saw. dinikahkan oleh Abu Bakar ra. dengan anaknya 'Aisyah ra. pada saat usianya 6 tahun, dan hidup bersama saat usianya 9 tahun. Dalam perspektif Islam, perkawinan tersebut dapat dipahami dari dua sudut pandang. Pertama, perkawinan tersebut merupakan pengecualian atau kekhususan (*khuṣūṣiyyah*) bagi Rasulullah Saw. sebagaimana diperbolehkan untuk menikah lebih dari empat orang, diwajibkan shalat tahajud dan semacamnya bagi Rasulullah Saw., sehingga hal tersebut hukumnya tidak boleh diikuti oleh umatnya.³⁰¹

Kedua, perwalian ijar yang diterapkan oleh Abu Bakar ra. dalam perkawinan antara Rasulullah Saw. dengan 'Aisyah ra. lebih bermotif dakwah dan memberikan kebebasan bagi Abu Bakar ra. untuk memasuki rumah tangga Rasulullah Saw. Namun dalam konteks kekinian perwalian ijar terhadap anak yang masih kecil (belum dewasa) lebih bermotif untuk melegalkan hubungan biologis.³⁰²

³⁰¹ Mayadina Rohmi Musfiroh, "Pernikahan Dini dan Upaya Perlindungan Anak di Indonesia", *De Jure: Jurnal Hukum dan Syari'ah*, 2, (2016), 70.

³⁰² Amir Syarifudin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, 2007), 67.

Sehingga, dengan menggunakan dalil *qiyās* melalui *maqāṣid*, diketahui bahwa maksud dari perwalian ijbar dulu dan sekarang sudah berbeda, maka hal tersebut dikategorikan sebagai *qiyās* dengan perbedaan sebab atau maksud (*qiyās ma'a al-fāriq*). Dengan demikian, perwalian ijbar dengan objek anak yang masih kecil (belum dewasa) dalam konteks kekinian sudah tidak relevan untuk diterapkan.

b. Faktor Psikologis

Secara psikologis, anak yang masih kecil (belum dewasa) cenderung labil dalam bersikap dan belum memahami kemaslahatan atau kemudharatan dari hal-hal yang diperbuatnya. Dampak dari kondisi tersebut apabila terjadi perkawinan adalah:

- 1) Timbulnya trauma dan krisis percaya diri
- 2) Emosi yang tidak berkembang secara matang
- 3) Gangguan kognitif, sehingga susah untuk mengambil keputusan dan kesulitan meresolusi sebuah masalah.
- 4) Merasa kurang siap menjadi figur orang tua
- 5) Menimbulkan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) yang berujung pada perceraian.³⁰³

c. Faktor Kesehatan Jasmani

Secara fisik, anak yang masih kecil (khususnya perempuan) belum siap dan matang untuk melakukan hubungan biologis,

³⁰³ <https://www.haibunda.com/parenting/20181120175500-62-28599/dampak-psikologis-dan-fisik-pernikahan-usia-dini-bagi-anak>, diakses pada 4 April 2020.

mengalami hamil dan melahirkan. Aktivitas seksual yang terjadi di bawah usia 19 tahun dapat berisiko menimbulkan berbagai penyakit seperti kanker serviks dan kanker payudara. Selain itu, kehamilan di usia di bawah 19 tahun dapat menimbulkan resiko pendarahan, anemia, pre-eklampsia³⁰⁴, eklampsia³⁰⁵, infeksi saat hamil dan keguguran.³⁰⁶

Dengan mempertimbangkan beberapa faktor tersebut, dan faktor perbedaan adat istiadat (*'urf*) umum yang berlaku saat ini dengan *'urf* umum yang berlaku saat terjadinya proses ijthad perwalian ijbar oleh ulama mazhab Hanafi yang sudah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, maka perwalian ijbar terhadap anak yang masih kecil dianggap sudah tidak relevan untuk diterapkan dalam konteks kekinian.

Sedangkan peniadaan perwalian ijbar bagi yang sudah dewasa dan berakal masih dianggap relevan dengan konteks kekinian. Selain dalil *qiyās* terhadap hadis dan penalaran kontradiktif, hal tersebut telah diperkuat oleh keadaan sosial masyarakat saat ini yang mirip dengan keadaan pada saat Imam Abu Hanifah, murid-muridnya dan para pengikutnya hidup, yaitu bersifat kosmopolitan. Kota Kufah dan Baghdad, tempat lahir dan berkembangnya mazhab Hanafi saat itu merupakan kota metropolitan, tempat bertemunya berbagai macam budaya, sehingga sangat tampak sekali

³⁰⁴ Pre-eklampsia adalah kondisi peningkatan tekanan darah disertai dengan adanya protein dalam urine. Kondisi ini terjadi setelah usia kehamilan lebih dari 20 minggu. Lihat <https://www.alodokter.com/preeklamsia>, diakses pada 4 April 2020.

³⁰⁵ Eklampsia adalah komplikasi kehamilan yang ditandai tekanan darah tinggi dan kejang sebelum, selama, atau setelah persalinan. Kondisi serius ini selalu di dahului dengan pre-eklampsia sebelumnya. Lihat <https://www.alodokter.com/eklamsia>, diakses pada 4 April 2020.

³⁰⁶ <https://www.suara.com/yoursay/2019/12/16/141627/bahaya-pernikahan-usia-dini-mulai-dari-gangguan-fisik-hingga-mental>, diakses pada 4 April 2020.

unsur pluralitasnya. Pluralitas semacam itu menjadikan wawasan dan pengetahuan masyarakat di sana semakin luas, dan cenderung bersikap toleran terhadap perbedaan-perbedaan yang ada di sekitar mereka. Sehingga aktivitas dalam berijtihad cenderung memiliki corak rasional, kritis dan realistis.³⁰⁷

Maka dari itu, sangat rasional sekali pendapat mereka yang memberikan orang dewasa dan berakal, khususnya perempuan untuk menikah secara langsung (tanpa wali). Karena dengan kedewasaan dan akal yang sehat, seseorang dapat mempertimbangkan kemaslahatan atau kemadaramatan dari setiap perbuatan yang dilakukannya.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa faktor-faktor yang berpengaruh terhadap tidak relevannya perwalian ijbar terhadap anak yang masih kecil dalam konteks kekinian adalah historis, psikologis dan kesehatan jasmani. Sedangkan faktor yang berpengaruh dalam peniadaan perwalian ijbar terhadap seseorang yang sudah dewasa dan berakal dalam konteks kekinian adalah faktor sosiologis-historis.

6. Kemanfaatan Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi

Pondasi kemanfaatan (*maqāṣidiyyah*) merupakan esensi utama dari pendekatan sistem. Pondasi kemanfaatan ini mampu mengikat setiap dari pondasi-pondasi sebelumnya, mulai dari watak kognitif, holisme, keterbukaan,

³⁰⁷ Abu Zahrah, *Abū Ḥanīfah*, 94.

hierari saling mempengaruhi sampai multidimensi, sehingga diketahui manfaat-manfaat atau tujuan-tujuan (*maqāṣid*) dari suatu hukum Islam.³⁰⁸

Secara sederhana, pondasi kemanfaatan memiliki dua mekanisme, yaitu:

1. Reinterpretasi terhadap sumber primer (Al-Qur'ān maupun Hadis)

Hal tersebut dilakukan dengan menggunakan metode tafsir tematik (holistik) pada Al-Qur'ān, dan pemahaman kontekstual terhadap Hadis yang semuanya itu didasarkan pada *maqāṣid*.³⁰⁹

Dalam konteks perwalian ijbar, telah dikumpulkan melalui pondasi holisme dengan menggunakan metode tafsir tematik (holistik) sekumpulan ayat Al-Qur'ān yang terkait dengan konsep kesetaraan (*al-musāwāh*) antara laki-laki dan perempuan, serta kebebasan (*al-ḥurriyyah*) dan hak asasi manusia yang merupakan *maqāṣid* dari perwalian ijbar.

Sedangkan terhadap sekumpulan Hadis yang terkait dengan perwalian ijbar, telah dipahami secara kontekstual melalui metode *qiyās* dan penalaran kontradiktif berdasarkan kaidah eksistensi suatu hukum tergantung pada muncul atau hilangnya suatu sebab (*al-hukm yadūr ma'a al-'illat wujūdan wa 'adaman*) guna merealisasikan tujuan atau manfaat yang berupa kebebasan (*al-ḥurriyyah*) dan hak asasi manusia.

2. Menerapkan dalil-dalil yang digunakan dalam berijtihad melalui konsep *maqāṣid*

³⁰⁸ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 294.

³⁰⁹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 299-301.

Dalam berijtihad, terdapat beberapa dalil yang dapat diterapkan melalui konsep *maqāṣid*, seperti *qiyās* melalui *maqāṣid*, kemaslahatan yang koheren dengan *maqāṣid*, *istiḥsān* berdasarkan *maqāṣid*, pengadaan sarana (*fath żarāi*) untuk mencapai *maqāṣid* serta adat istiadat (*urf*) dan *maqāṣid* universalitas guna memperbaiki sistem hukum Islam.³¹⁰

Dalam konteks perwalian ijtihad, telah diterapkan di dalamnya beberapa dalil, yaitu *istiḥsān* melalui *maqāṣid*, kemaslahatan yang koheren dengan *maqāṣid* dan *qiyās* berdasarkan *maqāṣid*, dan melibatkan juga di dalamnya pondasi keterbukaan, khususnya perluasan terhadap penerapan *urf* kekinian yang sudah diratifikasi dalam bentuk hukum positif dan perluasan terhadap cakupan *maqāṣid* sehingga menjadi perlindungan terhadap institusi keluarga. Selain itu, ikut berkontribusi di dalamnya pondasi multidimensi, sehingga dilibatkan juga di dalam konteks tersebut beberapa dimensi, seperti sejarah, sosiologi, psikologi dan kesehatan jasmani.

Alur ijtihad dengan melakukan reinterpretasi terhadap sumber primer, dan penerapan dalil-dalil melalui konsep *maqāṣid*, telah memberikan pemahaman bahwa watak kognitif dari mazhab Hanafi dalam berijtihad adalah nalar epistemologi *burhāni*, yakni cara berpikir yang bertumpu pada akal (rasio) atau panca indra dalam mencari kebenaran.³¹¹ Selain itu, juga

³¹⁰ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 306-312.

³¹¹ Kusuma, "Epistemologi *Bayani, Irfani dan Burhani*", 11.

memberikan pemahaman lainnya tentang hierarki *maqāsid* (umum, khusus dan parsial) dari perwalian ijbar yang saling mempengaruhi.

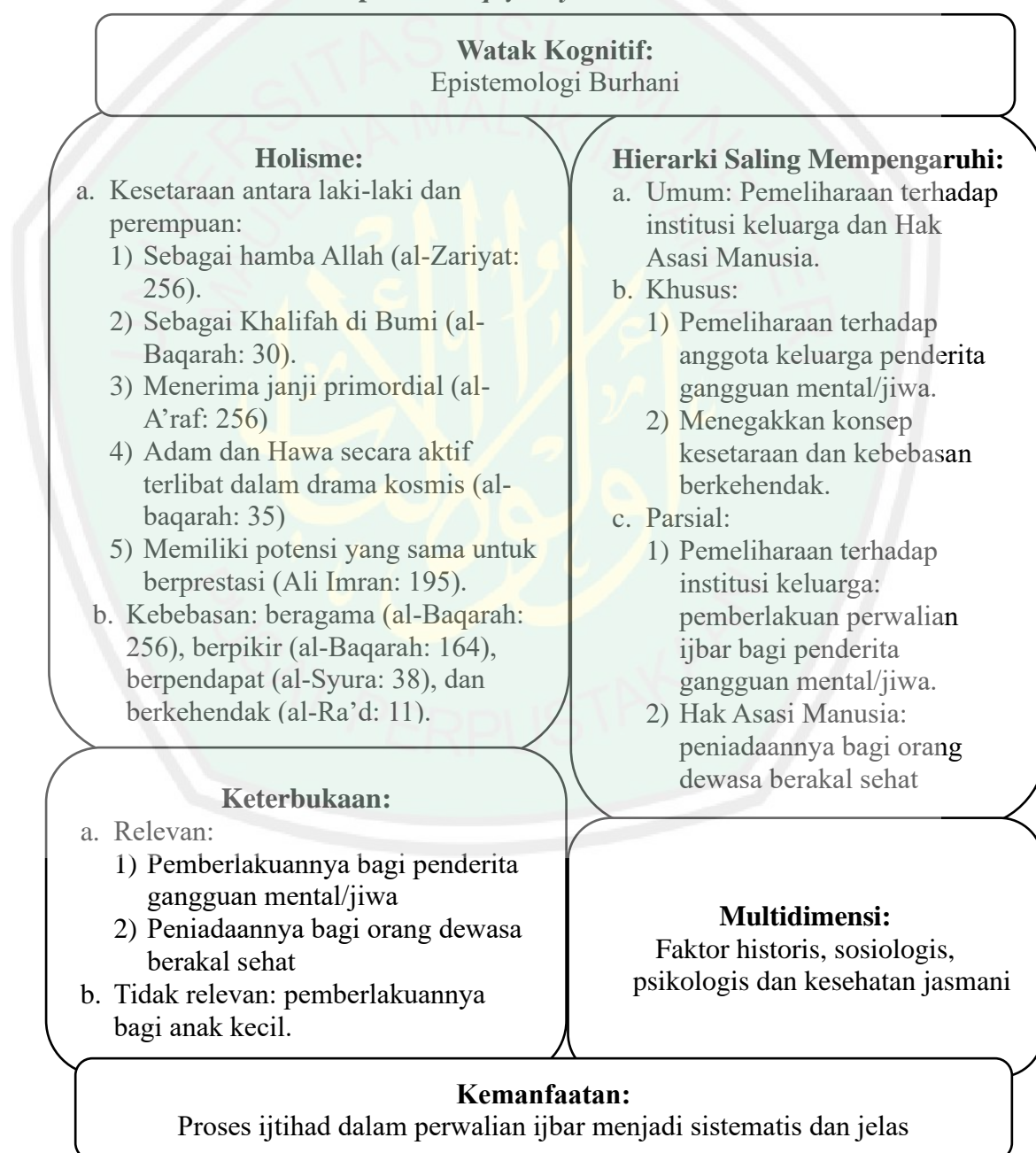
Secara umum, tujuan dari perwalian ijbar adalah sebagai perlindungan terhadap keluarga dan hak asasi manusia. Secara khusus, tujuannya sebagai perlindungan terhadap orang-orang yang memiliki gangguan mental dan kejiwaan, dan menegakkan hak asasi manusia, khususnya konsep kesetaraan, serta kebebasan berkendak.

Sedangkan secara parsial, tujuan pemberlakuan perwalian ijbar terhadap orang-orang yang memiliki gangguan mental dan kejiwaan adalah sebagai upaya perlindungan terhadap keluarga, khususnya terhadap anggota keluarga yang berada dalam kondisi tidak sehat mental dan jiwanya, dan menyetarakan haknya dengan orang-orang yang sehat, khususnya untuk membentuk keluarga dan meneruskan keturunan. Dan tujuan dari peniadaan perwalian ijbar terhadap seseorang yang sudah dewasa dan berakal sehat adalah upaya untuk menegakkan hak asasi manusia, khususnya kebebasan berhendak untuk berpendapat dan membuat suatu keputusan.

Dari penjelasan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa melalui pondasi kemanfaatan, proses ijtihad menjadi sistematis dan jelas. Karena pondasi kemanfaatan ini mampu mengikat pondasi-pondasi lainnya dari pendekatan sistem. Dalam konteks perwalian ijbar, reinterpretasi terhadap sumber primer baik Al-Qur'ān maupun Hadis telah didasarkan pada *maqāsid*. Begitu juga penerapan beberapa dalil di dalamnya telah didasarkan pada *maqāsid* dengan melibatkan perluasan terhadap 'urf kekinian dan beberapa

dimensi, seperti sejarah, sosiologi, psikologi dan kesehatan jasmani. Sehingga dapat diketahui bahwa watak kognitif dari mazhab Hanafi dalam berijtihad adalah nalar epistemologi *burhāni*. Selain itu, diketahui juga hierarki *maqāṣid* (umum, khusus dan parsial) dari perwalian ijbar yang saling mempengaruhi.

Gambar 2.6:
Perwalian Ijbar Menurut Mazhab Hanafi
Perspektif *Maqāṣid Syarī'ah* Jasser Auda



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. *Maqāṣid* dari perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi adalah sebagai pemeliharaan terhadap keturunan (*hiḏ al-nasl*), menegakkan prinsip kesetaraan (*al-musāwāh*) antara laki-laki dan perempuan, dan menegakkan prinsip kebebasan (*al-ḥurriyyah*) serta hak asasi manusia.
2. Perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi dalam perspektif *maqāṣid syarī'ah* menurut Jasser Auda adalah sebagai berikut:
 - a. Secara kognitif, pemikiran ulama mazhab Hanafi dalam konteks perwalian ijbar adalah menggunakan nalar epistemologi *burhāni*.
 - b. Melalui pondasi holisme, para ulama Hanafiyyah telah menerapkan dua konsep dalam konteks perwalian ijbar, yaitu: konsep kesetaraan (*al-musāwāh*) antara laki-laki dan perempuan dan konsep kebebasan (*al-ḥurriyyah*) dan hak asasi manusia.
 - c. Melalui pondasi keterbukaan, diketahui bahwa perwalian ijbar terhadap anak yang masih kecil (belum dewasa) menurut mazhab Hanafi dalam konteks kekinian sudah tidak relevan untuk diterapkan. Sedangkan penerapannya terhadap penderita keterbelakangan mental atau gangguan kejiwaan, dan peniadaan terhadap seseorang yang sudah dewasa dan berakal sehat masih relevan untuk diterapkan dalam konteks kekinian.

- d. Melalui pondasi hierarki saling mempengaruhi, diketahui bahwa perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi yang relevan dengan konteks kekinian memiliki tiga *maqāsid*, yaitu:
- 1) Secara umum sebagai perlindungan terhadap keluarga dan hak asasi manusia.
 - 2) Secara khusus sebagai perlindungan terhadap orang-orang yang memiliki gangguan mental dan kejiwaan, dan menegakkan hak asasi manusia, khususnya konsep kesetaraan, serta kebebasan berkendak.
 - 3) Secara parsial sebagai perlindungan terhadap keluarga, khususnya terhadap anggota keluarga penderita gangguan mental dan kejiwaan, serta menyetarakan haknya dengan orang-orang yang sehat, khususnya untuk membentuk keluarga dan meneruskan keturunan. Menegakkan hak asasi manusia, khususnya kebebasan berhendak untuk berpendapat dan membuat suatu keputusan.
- e. Melalui pondasi multidimensi, diketahui bahwa faktor-faktor yang berpengaruh terhadap tidak relevannya perwalian ijbar terhadap anak yang masih kecil dalam konteks kekinian adalah historis, psikologis dan kesehatan jasmani. Sedangkan faktor yang berpengaruh dalam peniadaan perwalian ijbar terhadap seseorang yang sudah dewasa dan berakal dalam konteks kekinian adalah sosiologis-historis.
- f. Melalui pondasi kemanfaatan, proses ijtihad dalam perwalian ijbar menurut mazhab Hanafi menjadi sistematis dan jelas relevansinya terhadap konteks kekinian.

B. Implikasi

Dari hasil penelitian di atas, dapat dikemukakan implikasi, baik secara teoritis maupun secara praktis sebagai berikut:

1. Implikasi Teoritis

Secara teoritis penerapan teori *maqāsid syarī'ah* menurut Jasser Auda telah mempermudah proses dalam berijtihad, khususnya dalam konteks kekinian yang permasalahannya semakin kompleks. Dalam konteks perwalian ijbar, penerapan teori tersebut telah memperjelas kondisi yang dapat diberlakukan di dalamnya perwalian ijbar dalam konteks kekinian, yaitu terhadap anggota keluarga yang menderita disabilitas mental atau kejiwaan, dan memperkuat peniadaannya terhadap anggota keluarga yang sudah dewasa dan berakal sehat yang semuanya itu didasarkan pada *maqāsid* (umum, khusus dan parsial) seperti yang diuraikan dalam kesimpulan.

2. Implikasi Praktis

Hasil penelitian ini dapat digunakan sebagai masukan dan pedoman bagi masyarakat yang akan melangsungkan perkawinan, terutama dalam konteks perwalian, sehingga diharapkan dapat menjaga keharmonisan keluarga khususnya antara orang tua dan anak dalam urusan perkawinan. Sedangkan bagi para aparat hukum yang berwenang dapat menjadi masukan agar upaya edukasi terutama tindakan preventif terjadinya pemaksaan perkawinan oleh wali dapat dilaksanakan lebih maksimal, sebab bagaimanapun perwalian merupakan hal yang dianggap sakral

dalam sosio-kultural masyarakat Muslim Indonesia, dan hal tersebut memiliki potensi konflik jika tidak disikapi dengan tepat dan bijak.

C. Saran

Berdasarkan simpulan penelitian diatas, peneliti perlu memberikan saran objektif kepada para pihak yang memiliki keterkaitan dengan tema penelitian ini, dalam hal ini adalah:

1. Aparat hukum yang berwenang membuat undang-undang untuk menyempurnakan peraturan perundang-undangan agar dapat menjangkau problem perwalian ijbar yang masih dipahami sebagai pemaksaan perkawinan, sedangkan dalam hal teknis pernikahan yaitu KUA untuk lebih meningkatkan bimbingan, arahan, dan pengawasan sebagai bentuk konkret upaya pencegahan terjadinya pemaksaan perkawinan, dan perlindungan terhadap keluarga.
2. Bagi setiap anggota keluarga untuk lebih memperhatikan dan memahami lebih dalam lagi urgensi dari institusi keluarga, khususnya terhadap anggota keluarga yang menderita disabilitas mental agar mendapatkan perlindungan dan bantuan dari anggota keluarga yang lain, dan terhadap anggota keluarga yang memiliki kehendak untuk menikah agar mendapatkan kebebasan dalam menentukan pilihannya.
3. Bagi masyarakat umum, untuk berperan aktif dalam memberikan masukan dan arahan sebagai bentuk kontrol sosial, sehingga dengan kontrol yang dilakukan diharapkan menjadi upaya preventif untuk mencegah potensi

konflik dalam konteks perwalian dalam perkawinan yang mungkin ditimbulkan.

4. Bagi para akademisi terutama hukum keluarga Islam untuk melakukan penelitian dan kajian yang lebih mendalam terkait relevansi isu-isu hukum kekinian, terutama terkait perwalian ijabar.



DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'ān al-Karīm

Buku

- Abu Ya'lā, Aḥmad bin 'Ali. *Musnad Abī Ya'lā*, Juz V, Damaskus: Dār al-Ma'mūn li al-Turaṣ, 1984.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Abū Hanīfah: Ḥayātuh wa 'Aṣruh - Ārāuh wa Fiqhuh*, Cet. III, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1947.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th.
- Al-Asqalāni, Ahmad bin 'Ali bin al-Ḥajar. *al-Dirāyah fī Takhrīj Aḥādīs al-Hidāyah*, Juz II, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Al-Baghawi, Husain bin Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl*, Juz III, Cet. I, Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1989.
- Al-Bahūti, Manṣūr bin Yūnus. *Kasyāf al-Qannā 'an Matn al-Iqnā'*, Juz V, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Bukhāri, Muhammad bin Ismail. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Juz VII, Cet I, Lebanon, Dār Ṭauq al-Najāh, 2001.
- Al-Dasūqi, Muhammad bin Ahmad. *Hāsiyyah al-Dasūqi 'ala al-Syarh al-Kabīr*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Fairūzābādi, Muhammad bin Ya'qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2005.
- Al-Ghazālī, Muhammad bin Muhammad. *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz II, Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1993.
- Al-Ḥajāwī, Mūsa bin Aḥmad. *al-Iqnā' fī Fiqh al-Imām Aḥmad bin Hanbal*, Juz III, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Al-Ḥusaini, Muhammad bin Muhammad bin 'Abd al-Razzāq. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Juz XL, Kuwait: Dār al-Hidāyah, 1965.
- Al-Jābiri, Muhammad 'Ābid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirāsāh Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nazm al-Ma'rifah fī Ṣaqāfah al-'Arabiyyah*, Cet IX, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2009.
- Al-Jazīri, 'Abd al-Raḥmān. *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Mazāhib al-Arba'ah*, Juz IV, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 2003.

- Al-Kāf, Hasan. *al-Taqrīrāt al-Sadīdah*, Tarim: Dār al-Mirās al-Nabawi, 2003.
- Al-Kāsāni, Abu Bakr bin al-Mas'ūd. *Badāi' al-Ṣanāi' fī Tartīb al-Syarāi'*, Juz III, Cet. III, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Maḥalli, Jalāl al-Dīn. *al-Badr al-Ṭāli' fī Ḥill Jam' al-Jawāmi'*, Juz II, Cet. I, Beirut: Dār al-Risālah, 2005.
- Al-Marghīnāni, Ali bin Abu Bakr. *al-Hidāyah fī Syarh Bidāyat al-Muhtadi*, Juz I, Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-'Arabi, t.th.
- Al-Qaraḍawī, Yusuf. *Kaifa Nata 'āmal ma'a al-Qur'ān al-Aẓīm*, Cet. III, Kairo: Dār al-Syurūq, 2000.
- Al-Qusyairi, Muslim bin al-Hajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-'Arabi, t.th.
- Al-Rāzi, Fakhr al-Dīn. *Mafātīh al-Ghaib*, Juz XV, Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 198.
- Al-Ṣa'īdi, 'Abd al-Muta'al. *Kebebasan Berpikir dalam Islam*, terj. Ibnu Burdah, Cet I, Yogyakarta: Adi Wicana, 1999.
- Al-Ṣāwī, Ahmad bin Muhammad al-Khalūti. *Bulghat al-Sālik li Aqrab al-Masālik*, Juz II, Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Al-Sāyis, Muhammad 'Ali. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Sijistāni, Abu Dāwud Sulaiman bin al-Asy'aš. *Sunan Abi Dāwud*, Juz III, Cet. I, Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009.
- Al-Syāfi'i, Muhammad bin Idrīs. *al-Umm*, Juz V, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990.
- Al-Syaibāni, Ahmad bin Hanbal. *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Juz II, Kairo: Dār al-Hadīts, 1995.
- Al-Syairāzi, Ibrāhīm bin 'Ali. *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Juz II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Syarbīni, Muhammad bin Aḥmad al-Khatīb. *al-Iqnā' fī Ḥill Alfāz Abī Syujā'*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Syarbīni, Muhammad bin Aḥmad al-Khatīb. *Mughni al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'āni Alfāz al-Minhāj*, Juz IV, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Al-Syātībī, Ibrāhīm bin Mūsā. *al-Muwāfaqāt*, Juz II, Cet I, al-'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- Al-Syihristāni, Muhammad bin 'Abd al-Karīm. *al-Milal wa al-Niḥal*, Juz I, Cet. III, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

- Al-Ṭabari, Muhammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, Kairo: Dār Hajr, 2001.
- Al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīs*, Cet. XI, Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, 2010.
- Altwajri, Ahmed. O. *Islam, Barat dan Kebebasan Akademis*, terj. Mujib, ed., Musyafak Maimun, Cet, I, Yogyakarta: Titian Ilahi, 1997.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Juz VII, Cet. II, Damaskus: Dār al-Fikr, 1985.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Juz II, Cet. I, Damaskus: Dār al-Fikr, 1987.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- Aṭīyyah, Jamaluddin, *Nahwu Taf'īl Maqāsid al-Syarī'ah*, Cet II, Virginia: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2008.
- Auda, Jasser. *Fiqh al-Maqāsid: Inātat al-Aḥkām al-Syar'iyyah bi Maqāsidihā*, London: The International Institut of Islamic Thought (IIIT), 2007.
- Auda, Jasser. *Maqāsid al-Syarī'ah: Dalīl li al-Mubtadi'īn*, USA: The International Institute of Islamic Thought, 2011.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāsid al-Syarī'ah Pendekatan Sistem*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Diantha, I Made Pasek. *Metodologi Penelitian Hukum Normatif Dalam Justifikasi Teori Hukum*, Cet. II, Jakarta: Prenada Media Group, 2017.
- Efendi, Djohan. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Juz XVIII, Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1991.
- Efendi, Jonaedi. Ibrahim, Johnny. *Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*, Cet II, Depok: Prenadamedia Group, 2018.
- Ghāwiji, Wahbi Sulaimān. *Abū Ḥanīfah al-Nu'mān; Imām al-Aimmah al-Fuqahā'*, Cet. V, Damaskus, Dār al-Qalam, 1993.
- Haq, Hamka. *Filsafat Ushul Fiqh*, Makassar: Yayasan al-Ahkam, 2003.
- Hussain, Syekh Syaikat. *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, terj. Abdul Rahim C.N., Cet I, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Ibn Mājah, Muhammad bin Yazid al-Qazwayni. *Sunan Ibn Mājah*, Juz III, Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009.

- Marzuki, Peter Mahmud. *Penelitian Hukum*, Cet. XI, Jakarta: Kencana, 2011.
- Muhammad Amīn bin Umar Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muhtār ‘ala al-Durr al-Mukhtār*, Juz IV, (Riyāḍ: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2003), 155.
- Muhammad, ‘Ali Jum’ah. *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, Cet. IV, Kairo: Dār al-Salām, 2012.
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2005.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah ditinjau dari Pandangan Al-Qur’ān*, Cet. II, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Rahman, Jalaluddin. *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Qur’an*, Cet. I, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Saefuddin, A. M. *Ijtihad Politik Cendekiawan Muslim*, Cet. I, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Sembiring, Rosnidar. *Hukum Keluarga: Harta-Harta Benda dalam Perkawinan*, Depok: PT RajaGrafindo Persada, 2019.
- Smith, Rhona K. M. dkk. *Hukum Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Pusat Studi Hak Asasi Manusia Universitas Islam Indonesia, 2008.
- Syarifudin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Umar, Nasarudin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Alquran*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wafi, Ali Abdul Wahid. *Kebebasan dalam Islam*, terj, Said Agil Husain al-Munawar dan Lukman Hakim Zainuddin, Semarang: Dina Utama, 1997.
- Wizārāt al-Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyyah-Kuwait, *al-Mausū’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Juz XLI, Cet. I, Kuwait: Wizārāt al-Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyyah, 2006.
- Zaidān, ‘Abd al-Karīm. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet. VI, Baghdād: Muassasah Qurṭubah, 1976.

Jurnal dan Tesis

- Abdullah, M. Amin. “Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fiqh dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)”, *Media Syariah*, 2, 2012.

- Abdullah, M. Amin. "Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fikih Sosial", *Jurnal Salam*, 1, 2011.
- Arifin, Mochammad. "Putusan *Judicial Review* Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015 atas Pasal 29 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 Mengenai Perjanjian Perkawinan Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* Jasser Auda", *Tesis MH*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017.
- Farooq, Muhammad. "Walayah (Guardianship): The Authority Over A Woman's Choice in Marriage and How This Reflects A Desire To Control and Kafa'a (Equality): A Barrier To A Woman's Marriage Choice?", *Granite Journal*, 2, University of Aberdeen, 2019.
- Fathiyah, Vivid. "Dampak Pilihan Orang Tua bekerja di Luar Negeri terhadap Anak ditinjau Dari *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan Teori *Islamic Parenting* Abdullah Nasih 'Ulwan (Studi Kasus di Desa Kemantren, Kecamatan Paciran, Kabupaten Lamongan)", *Tesis MH*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018.
- Hakim, Muhammad Lutfi. "Rekonstruksi Hak Ijbar Wali (Aplikasi Teori Perubahan Hukum dan Sosial Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah)", *al-Manahij*, 1, Januari, 2014.
- Haq, Nabila Saifin Nuha Nurul. "Batas Usia Maksimal dalam Perkawinan Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* (Analisa terhadap Program Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional tentang Pendewasaan Usia Perkawinan)", *Tesis MH*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018.
- Hidayat, M Arief. "Nikah dengan Niat Talak Menurut Fatwa Bin Bāz Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* al-Syātibi", *Tesis MH*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2019.
- Ibaad, Muhammad Choiril. "Nafkah Perempuan Karier dalam Fikih Empat Mazhab Perspektif *Maqāṣid Sharī'ah* Ibnu 'Āsyūr", *Tesis MH*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2019.
- Janah, Nasitotul. "Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'ān Karya Nasaruddin Umar", *Sawwa*, 2, April, 2017.
- Kusuma, Wira Hadi. "Epistemologi *Bayani*, *Irfani* dan *Burhani* Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan *Peacebuilding*", *Syi'ar*, 1, 2018.
- Muhammad, Husein. "Status Perempuan dalam Dunia Kontemporer Politik Islam; Tafsir al-Ḥurriyyah, al-Musāwāh, al-Karāmah dan al-'Adālah", *Jurnal Perempuan untuk Pencerahan dan Kesejahteraan*, 3, 2014.

- Musfiroh, Mayadina Rohmi. “Pernikahan Dini dan Upaya Perlindungan Anak di Indonesia”, *De Jure: Jurnal Hukum dan Syari’ah*, 2, 2016.
- Mustopa, Luthfi Ma’sum. “Batas Usia Perkawinan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Menurut Psikologi Perkembangan dan *Maqāṣid Sharī’ah* al-Syātibi”, *Tesis MH*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2015.
- Prihantono, Syukur. “*Maqāṣid Syarī’ah* dalam Pandangan Jasser Auda (Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem)”, *Jurnal At-Tafkir*, 1, 2017.
- Sa’dan, Masthuriyah. “Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM”, *Musāwa*, 2, Juli, 2015.
- Samad, M. Yunus. “Pendidikan Islam dalam Perspektif Aliran Kalam: Qadariyah, Jabariyah, dan Asy’ariyah”, *Lentera Pendidikan*, 1, Juni, 2013.
- Suhra, Sarifa. “Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur’ān dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam”, *Jurnal Al-Ulum*, 2, Desember, 2013.
- Syafi’an, M Ilham. “Perbedaan antara Keabsahan Perkawinan dan Perceraian Sirri dalam Perkawinan Islam di Indonesia (Tinjauan *Maqāṣid Sharī’ah* al-Syātibi)”, *Tesis MH*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2015.
- Tamimi, “Kasus Kawin Paksa di Desa Gampingan Kecamatan Pagak Kabupaten Malang Tinjauan *Maqāṣid Syarī’ah*”, *Tesis MH*, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2015.
- Wildan, David. “Penetapan Talak Bid’i di Pengadilan Agama Jombang dalam Perspektif *Maqāṣid Sharī’ah* Thāhir bin Āsyūr”, *Tesis MH*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2016.

Peraturan dan Undang-Undang

Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia

Kompilasi Hukum Islam

Undang-Undang Republik Indonesia No 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

Undang-Undang Republik Indonesia No 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Website

<https://id.wikipedia.org/wiki/Predestinasi>, diakses pada 8 April 2020.

- <https://id.wikipedia.org/wiki/Qadariyah>, diakses pada 8 April 2020.
- <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/bijaksana>, diakses pada 13 Maret 2020.
- <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/perwalian>, diakses 21 Maret 2020.
- <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/wali>, diakses pada 21 Maret 2020.
- <https://www.alodokter.com/eklamsia>, diakses pada 4 April 2020.
- <https://www.alodokter.com/preeklamsia>, diakses pada 4 April 2020.
- <https://www.haibunda.com/parenting/20181120175500-62-28599/dampak-psikologis-dan-fisik-pernikahan-usia-dini-bagi-anak>, diakses pada 4 April 2020.
- <https://www.koranmadura.com/2019/06/angka-pernikahan-dini-di-bangkalan-tinggi/>, diakses pada 14 Desember 2019.
- <https://www.suara.com/yoursay/2019/12/16/141627/bahaya-pernikahan-usia-dini-mulai-dari-gangguan-fisik-hingga-mental>, diakses pada 4 April 2020.
- www.jasserauda.net, Jasser Auda, *Madkhal Maqāṣidi li al-Ijtihād*, diakses pada 22 Desember 2019.
- www.jasserauda.net, Jasser Auda, *Maqāṣid al-Aḥkām wa 'Ilaluha*, diakses pada 22 Desember 2019.