

Al-Majaalis

Jurnal Dirasat Islamiyah

MENINJAU ULANG TEORI PERTUMBUHAN POPULASI MALTHUSIAN DALAM PERSPEKTIF HAK REPRODUKSI PEREMPUAN DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM

Syafiq Riza Hasan; Fathan Jihadul Islam; Farchan Mu'aziz

POLYGAMY IN THE LAW OF THE REPUBLIC OF INDONESIA NUMBER 1 OF 1974 AND THE EGYPTIAN FAMILY LAW NUMBER 100 OF 1985 FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW AND MAQASHID SHARIA

Irsan; Alaidin Koto; Khairunnas Jamal

PROSEDUR DAN SYARAT POLIGAMI DI INDONESIA PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH

Muhammad Nurul Fahmi; Muhammad Yassir; Abdi Zulfantri

WAKAF TUNAI DALAM PERSPEKTIF FIKIH DAN TEORI MAQASID SYARIAH

Beni Setyawan; Asmuni Mth

WAKAF UANG DAN PERANNYA DALAM PENGUATAN KETAHANAN KELUARGA MUSLIM

Syailendra Sabdo Djati PS; Ghifary Dhuyufurrahman; Adi Aprianto

ANALISIS SENTIMEN MAHASISWA HKI STDIIS SEMESTER 3 KELAS A, B, D TERHADAP PUTUSAN NOMOR: 1622/PDT.G/2023/PA.JB DALAM KASUS CERAI GUGAT, HARTA BERSAMA DAN HADHANAH

Muhammad Wahid Abdulloh; Salman Zulfahmi; Abd.Muthalib

KESETARAAN GENDER DALAM PERCERAIAN

(Kajian Hadis Tentang Gugat Cerai)

Misbahuzzulam; Umi Sumbulah; Fauzan Zenri F

PERIWAYATAN HADIS SECARA MAKNA PERSPEKTIF MUHAMMAD AMIN AL-SYINQITHIY

Muhammad Ryan Baihaqi; Muhid

CLASSROOM MANAGEMENT DALAM EDUKASI HADIS QUDSI

(Studi Kasus di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo)

Irfan Yuhadi; Nurul Budi Murtini

ISLAMIC CREED PERSPECTIVES ON STUDENTS WEARING NIQAB IN SALAFI-MINDED COLLEGES IN EAST JAVA PROVINCE

Ruston Kumaini; Saiful Anwar; Muhammd Tsalis Ramdlani

احتجاج ابن تيمية بالاشتقاق في المسائل العقدية

Rizki Gumilar; Achmad Tito Rusady; Krisna Arighi

Al-Majaalis

Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2, Mei 2024

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

Jawa Timur - Indonesia

PIMPINAN REDAKSI

Dr. Irfan Yuhadi, M.S.I

MITRA BESTARI

Dr. Syafiq Riza Hasan, M.A

Dr. Muhammad Nur Ihsan, M.A

Dr. Muhsan, Lc., M.H.I

Misbahuzzulam, Lc., M.H.I

Mohammad Kurnaini, S.Ag, M.Ag

TIM EDITOR

Teguh Dwi Cahyadi, S.S., M.A

Ruston Kumaini, S.Pd., M.A

Fathan Jihadul Islam, S.H

Yahya Riyan, S.S

Humaidullah Sahlan

ALAMAT REDAKSI

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

JL. MH Thamrin Gang Kepodang No 5 Jember, Jawa Timur - Indonesia

Telp/Fax 0331-326831. Email: almajalis.ejournal@gmail.com

MUQADDIMAH

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang Maha Pemurah yang telah memudahkan proses terbitnya Jurnal Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah volume 11 nomor 2 pada bulan Mei 2024 ini. Jurnal Al-Majaalis–*insya Allah*– diterbitkan oleh tim redaksi dua kali dalam setiap tahun, yaitu pada bulan November dan Mei.

Pada edisi ini tim redaksi mengangkat 11 judul penelitian ilmiah yang berkaitan dengan disiplin ilmu; fiqh, hadis, aqidah dan Al-Qur'an. Kami mewakili tim redaksi Jurnal Al-Majaalis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah berpartisipasi dalam proses penerbitan jurnal ini. Semoga kehadiran Jurnal Al-Majaalis dapat menambah khazanah keilmuan Islam yang bermanfaat. *Aamiin*.

Jember, 20 Mei 2024

Pimpinan Redaksi Al-Majaalis :

Jurnal Dirasat Islamiyah

Dr. Irfan Yuhadi, M.S.I

PEDOMAN PENULISAN JURNAL

1. Tulisan dapat berbentuk konsepsi dan lebih baik berbentuk hasil penelitian dalam lingkup ilmu keislaman, baik penelitian lapangan maupun penelitian kepustakaan.
2. Naskah diketik dengan *Microsoft Word* pada kertas ukuran A.4.; font *Times New Arabic*, size 12, spasi 1,5 dengan panjang antara 15 - 25 halaman. Jika tulisan artikel menggunakan bahasa Arab, maka menggunakan font *Sakkal Majalla*, size 14 dan spasi 1,5 dengan panjang antara 6.000 - 8.000 kata.
3. Sistematika penulisannya sebagai berikut:

Judul : padat, jelas, dan mencerminkan substansi penelitian.

Penulis: nama, program studi, asal institusi dan email penulis.

Abstrak dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia, masing-masing antara 150 - 200 kata.

Kata kunci: 3 - 5 kata.

A. PENDAHULUAN: berisi informasi yang menjadikan munculnya masalah penelitian dan alasan mengapa masalah tersebut penting untuk diteliti yang didukung dengan landasan teoritis dan data empiris. Uraian dalam pendahuluan bersifat konvergen, yaitu dari yang umum menuju yang khusus.

B. METODE PENELITIAN: menjelaskan tentang cara yang digunakan dalam melakukan penelitian. Metode penelitian berisi deskripsi tentang; pendekatan penelitian dan jenis penelitian.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN: penyajian hasil dan pembahasan dalam bentuk narasi dan sistematis yang isinya mengarah langsung pada analisis dan temuan penelitian berdasarkan perspektif teori yang digunakan oleh penulis.

D. KESIMPULAN: berisi kesimpulan dalam menjawab masalah penelitian yang telah dirumuskan.

E. DAFTAR PUSTAKA: memuat referensi yang digunakan.
4. Setiap kata asing atau istilah lokal ditulis miring (*italic*), dan untuk kata-kata arab harus ditransliterasi sesuai pedoman.

5. Penulisan rujukan dengan menggunakan *footnote* mengikuti format yang ada di *reference manager* (seperti: Mendeley dan Zotero), dengan font *Times New Arabic*, size 10 dan spasi 1. Jika tulisan artikel menggunakan bahasa Arab, maka footnote dengan font *Sakkal Majalla*, size 14 dan spasi 1. Berikut contoh penulisan untuk referensi buku, jurnal, sumber dari internet dan hasil wawancara;

¹ Muhammad al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani 'ala Muwaththa' al-Imam Malik* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995) jld. 3. hlm 41.

² Al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani*, jld. 3. Hlm. 35.

³ Bisri Tujang, "Pengaruh Pemikiran Ibnu Taimiyah Terhadap Pemikiran Ibnu Abdulwahab Tentang Syirik (Studi Komparasi)," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah*, Vol. 3, No. 2 (2016).

⁴ <http://www.sunnah.net>. Diakses 20 Mei 2014.

⁵ Iskandar, *Wawancara* (Jember, 24 Agustus 2014).

6. Penulisan daftar pustaka dengan menyebut nama akhir penulis, judul buku, kota, penerbit dan tahun, tidak perlu mencantumkan halaman. Kemudian mengurutkannya secara alfabetis, seperti contoh berikut:

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Shahih al-Bukhari*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Imam Muslim, 1436 H.

Parwanto, Wendi. "Teologi Bencana Perspektif Hadis: Mendiskusikan antara yang Menghujat dan yang Moderat." *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis*. Vol. 2, No. 1, 2019. <http://www.sunnah.net>.

7. Artikel ditulis berdasarkan pedoman transliterasi yang telah disepakati oleh Kementrian Agama dan Kemendikbud no 158 tahun 1987.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor
158 tahun 1987 - Nomor: 0543 b/u/1987.

ا	=	a - i - u	ع	=	‘
ب	=	b	غ	=	g
ت	=	t	ف	=	f
ث	=	ś	ق	=	q
ج	=	J	ك	=	k
ح	=	ḥ	ل	=	l
خ	=	kh	م	=	m
د	=	d	ن	=	n
ذ	=	ẓ	و	=	w
ر	=	r	ه	=	h
ز	=	z	ء	=	‘
س	=	s	ي	=	y
ش	=	sy			
ص	=	ṣ	MAD		
ض	=	ḍ	aa	=	ā
ط	=	ṭ	uu	=	ū
ظ	=	ẓ	ii	=	ī

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI.....	vi
MENINJAU ULANG TEORI PERTUMBUHAN POPULASI MALTHUSIAN DALAM PERSPEKTIF HAK REPRODUKSI PEREMPUAN DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM Syafiq Riza Hasan; Fathan Jihadul Islam; Farchan Mu'aziz.....	230
POLYGAMY IN THE LAW OF THE REPUBLIC OF INDONESIA NUMBER 1 OF 1974 AND THE EGYPTIAN FAMILY LAW NUMBER 100 OF 1985 FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW AND MAQASHID SHARIA Irsan; Alaidin Koto; Khairunnas Jamal	245
PROSEDUR DAN SYARAT POLIGAMI DI INDONESIA PERSPEKTIF <i>MAQASHID</i> SYARIAH Muhammad Nurul Fahmi; Muhammad Yassir; Abdi Zulfantri	271
WAKAF TUNAI DALAM PERSPEKTIF FIQIH DAN TEORI MAQASID SYARIAH Beni Setyawan; Asmuni.....	292
WAKAF UANG DAN PERANNYA DALAM PENGUATAN KETAHANAN KELUARGA MUSLIM Syailendra Sando Djati PS; Ghifary Duyufur Rohman; Adi Aprianto	317
ANALISIS SENTIMEN MAHASISWA HKI STDIIS SEMESTER 3 KELAS A, B, D TERHADAP PUTUSAN NOMOR: 1622/PDT.G/2023/PA.JB DALAM KASUS CERAI GUGAT, HARTA BERSAMA DAN HADANAH Muhammad Wahid Abdulloh; Salman Zulfahmi; Abd. Muthalib	337
KESETARAAN GENDER DALAM PERCERAIAN (Kajian Hadis tentang Gugat Cerai) Misbahuzzulam; Umi Sumbulah; Fauzan Zenrif.....	354
PERIWAYATAN HADIS SECARA MAKNA PERSPEKTIF MUHAMMAD AMIN AL-SYINQITHIY Muhammad Ryan Baihaqi; Muhid.....	368
CLASSROOM MANAGEMENT DALAM EDUKASI HADIS QUDSI (Studi Kasus di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo) Irfan Yuhadi; Nurul Budi Murtini	395

ISLAMIC CREED PERSPECTIVES ON STUDENTS WEARING NIQAB IN SALAFI-MINDED COLLEGES IN EAST JAVA PROVINCE Ruston Kumaini; Saiful Anwar; Muhammad Tsalis Ramdhan.....	411
احتجاج ابن تيمية بالاشتقاق في المسائل العقديّة Rizki Gumilar; Achmad Tito Rusady; Krisna Arighi.....	424



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejornal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**MENINJAU ULANG TEORI PERTUMBUHAN POPULASI MALTHUSIAN
DALAM PERSPEKTIF HAK REPRODUKSI PEREMPUAN
DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM**

Syafiq Riza Hasan

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
seghoqu@gmail.com

Fathan Jihadul Islam

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
fathanwork@gmail.com

Farchan Mu'aziz

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
mfarchan99@gmail.com

ABSTRACT

This study aims to explore the differences in perspectives between Malthusianism and Islam regarding reproductive issues. The research method employed is a qualitative literature review. The findings reveal that Islam holds a distinct viewpoint from Malthusianism concerning reproduction and population growth. While Malthusianism advocates for reproductive restrictions and population control, Islam encourages having children without limitations, emphasizing the importance of upbringing to raise righteous individuals, as well as efforts to meet their daily needs and recognition of women's reproductive rights. This perspective is reflected in numerous religious texts urging Muslims to have many offspring. However, Islam does not advocate for increasing the number of children except with careful consideration within the framework of Allah's Sharia. Therefore, the theory proposed by Thomas Robert Malthus is not suitable for implementation by devout Muslims. The significance of this research lies in guiding Muslims to adhere to their religious teachings in managing reproductive issues and population growth.

Keywords: *Malthusian; Reproduction; Population; Woman; Islamic Law.*

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi perbedaan pandangan antara Malthusianisme dan Islam mengenai isu reproduksi. Metode penelitian yang digunakan adalah studi pustaka kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Islam memiliki pandangan yang berbeda dengan Malthusianisme dalam masalah reproduksi dan pertumbuhan populasi. Sementara Malthusianisme mendorong pembatasan reproduksi dan kontrol populasi, Islam justru menganjurkan untuk memiliki anak tanpa batasan, dengan menekankan pentingnya tarbiyah (pendidikan dan pengasuhan) agar menjadi anak yang saleh, upaya untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, serta pengakuan hak reproduksi perempuan. Pandangan ini tercermin dalam banyaknya dalil agama yang mengajak umat Islam untuk memiliki keturunan yang banyak. Namun, Islam tidak menganjurkan peningkatan jumlah anak kecuali dengan pertimbangan yang matang dan dalam kerangka syariat Allah. Oleh karena itu, teori yang diusung oleh Thomas Robert Malthus ini tidaklah sesuai untuk dijalankan oleh kaum muslimin yang teguh menjalankan keyakinan agamanya. Pentingnya penelitian ini adalah agar kaum muslimin dapat mengikuti ajaran agamanya dalam mengatur masalah reproduksi dan pertumbuhan populasi.

Kata Kunci: Malthusian, Populasi, Reproduksi, Wanita, Hukum Islam

A. PENDAHULUAN

Malthusian merupakan golongan orang yang memiliki pandangan yang dikemukakan oleh ekonom Inggris bernama Thomas Robert Malthus yang lahir pada 14 Februari 1766. Thomas Robert Malthus meninggal pada 1834, sering dikenal sebagai Thomas Malthus atau lebih suka dipanggil "Robert Malthus", adalah seorang ahli demografi dan ekonom politik Inggris yang terkenal karena pandangan pesimistisnya yang sangat berpengaruh mengenai pertumbuhan populasi.¹

Teori Malthusian menekankan bahwa pertumbuhan populasi manusia akan cenderung melampaui pertumbuhan sumber daya yang tersedia untuk memenuhi kebutuhan manusia, seperti makanan dan sumber daya alam lainnya. Robert Malthus berpendapat bahwa pertumbuhan populasi secara eksponensial (bertambah secara cepat) sementara sumber daya hanya bertambah secara linear. Oleh karena itu, menurutnya, akan ada saat di mana ketersediaan sumber daya tidak akan mencukupi untuk memenuhi kebutuhan populasi yang terus bertambah, yang pada akhirnya akan mengakibatkan tekanan pada masyarakat dalam bentuk kelaparan, kemiskinan, dan konflik.

¹ https://id.wikipedia.org/wiki/Thomas_Malthus, diakses pada 9 Desember 2023.

Reproduksi dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) merupakan pengembangbiakan atau tiruan atau hasil ulang. Yang akan dibahas pada penelitian ini adalah pertumbuhan penduduk dengan kelahiran.

Penulis memiliki ketertarikan membahas judul ini karena pentingnya pembahasan ini karena pengaruh Malthus begitu besar dalam masalah reproduksi dan kelahiran, di mana Malthus memiliki pemikiran bahwa angka kelahiran harus ditekan senantiasa berdampak² pada pemikiran pembatasan anak. Hal ini terjadi di Indonesia yang ditandai dengan adanya kampanye: “Keluarga Berencana” dan “Dua Anak Cukup”, yang mana ini bertentangan dengan perintah Rasulullah *Shalallahu Alaihi Wasallam* untuk memperbanyak anak³.

Terdapat beberapa penelitian yang membahas Teori Malthusian yang membandingkan dengan syariat Islam, diantaranya:

1. Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam ditulis oleh Mimin Mintarsih dan Pitrotussaadah⁴ pada tahun 2022.
2. *Childfree* Perspektif Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam ditulis oleh Uswatul Hasanah dan Muhammad Rasyid Ridho⁵ pada tahun 2021.
3. Relevansi Teori Scarcity Robert Malthus Dalam Perspektif Ekonomi Syariah ditulis oleh Titin Izzatul Muna dan Mohammad Nurul Qomar⁶ pada tahun 2020.
4. Relevansi Teori Malthus dalam Diskursus Kependudukan Kontemporer, ditulis oleh Subair⁷ pada tahun 2015.
5. Hak-Hak Reproduksi dalam Pandangan Islam ditulis oleh Evra Willya⁸ pada tahun 2012.

² Thomas Robert Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, (London: Electronic Scholarly Publishing Project, 1998), chap. 2, hlm. 6-11.

³ Abu Daud, Sulaiman bin Asy'ats As-Sijistani, *Sunan Abu Daud* (Beirut: Maktabah Asyriyyah, 1431), jld. 3, hlm. 220, no. 2050. Derajat hadis: Hasan Shahih.

⁴ Mintarsih, Mimin dan Pitrotussaadah Pitrotussaadah, “Hak-Hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam,” *Jurnal Studi Gender Dan Anak*, vol. 9, no. 01, (2022).

⁵ Khasanah Uswatul dan Muhammad Rosyid Ridho, “Childfree Perspektif Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam,” *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law & Family Studies*, vol. 3, no. 2 (2021)

⁶ Muna Titin Izzatul dan Mohammad Nurul Qomar, “Relevansi Teori Scarcity Robert Malthus Dalam Perspektif Ekonomi Syariah,” *SERAMBI: Jurnal Ekonomi Manajemen Dan Bisnis Islam* 2, no. 1 (April 30, 2020)

⁷ Subair, “Relevansi Teori Malthus Dalam Diskursus Kependudukan Kontemporer,” *Dialektika*, vol. 9, No. 2, (2018).

⁸ Willya Evra, “Hak-Hak Reproduksi dalam Pandangan Islam,” *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender*, vol. 11, No. 1 (2012).

B. METODOLOGI PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kepustakaan, yang memungkinkan peneliti untuk mengumpulkan dan menganalisis berbagai sumber literatur terkait dengan topik yang dibahas. Langkah awal melibatkan identifikasi sumber data primer dan sekunder yang relevan, termasuk artikel jurnal ilmiah, buku, laporan riset, dan dokumen hukum terkait hak reproduksi perempuan dalam konteks Hukum Keluarga Islam. Selain itu, penelitian ini juga mengambil referensi dari sumber-sumber Islam yang otoritatif, seperti kitab para ulama, tafsir, dan syarah hadis yang berkaitan dengan pemahaman tentang hak reproduksi perempuan dalam Islam.

Selanjutnya, analisis data dilakukan dengan menggunakan pendekatan sistematis untuk mengevaluasi dan menyintesis informasi yang ditemukan dalam literatur. Ini melibatkan mengidentifikasi pola, kesamaan, perbedaan, dan hubungan antara teori Malthusian tentang pertumbuhan populasi dengan perspektif hak reproduksi perempuan dalam Hukum Keluarga Islam, serta pemahaman yang disampaikan dalam literatur Islam. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk menarik kesimpulan yang terperinci tentang bagaimana teori Malthusian dapat dipahami dalam konteks hak reproduksi perempuan dalam Islam, serta implikasi dan relevansinya dalam praktik hukum dan kebijakan.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Pemikiran Malthusian Tentang Reproduksi dan Pertumbuhan Populasi

Malthusian memiliki pandangan bahwa reproduksi dan pertumbuhan populasi harus diatur karena bisa menyebabkan kemiskinan dan kelaparan. Sebagaimana yang dikatakan oleh Malthus,

*“I said, that population when unchecked, increased in a geometrical ratio, and subsistence for man in an arithmetical ratio”*⁹

Yang artinya,

⁹ Malthus, Thomas Robert, *An Essay on the Principle of Population*, (London: Electronic Scholarly Publishing Project, 1998), Chap. 2, hlm. 6.

“Saya mengatakan bahwa populasi, ketika tidak terkendali, meningkat dalam rasio geometris, sedangkan persediaan kebutuhan hidup manusia meningkat dalam rasio aritmatika.”

Yang dimaksud dengan rasio geometris adalah rasio yang bertambah dengan dilipatgandakan atau dikali dua. Contohnya seperti satu kemudian dikali dua menjadi dua, lalu dikali dua lagi, menjadi empat, dst. Sehingga rasionya menjadi: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, dst.

Sedangkan rasio aritmatika adalah rasio yang bertambah dengan ditambahkan satu. Contohnya: 1 ditambah 1 menjadi 2, ditambah satu lagi menjadi 3. Sehingga rasionya akan menjadi: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, dst.

Maka berdasarkan asumsi ini, Malthusian berpandangan bahwa akan ada ketimpangan yang jauh antara jumlah penduduk dengan ketersediaan pangan dan kebutuhan hidup manusia jika pertumbuhan penduduk tidak diatur dan dibatasi.

Malthus menuturkan pula bahwa ketika populasi tidak dikendalikan, maka jumlah akan terus berlipat ganda setiap dua puluh lima tahun.¹⁰ Dan Malthus juga menuturkan bahwa dalam 2,25 abad, perbandingan antara populasi dan kebutuhan hidup manusia akan menjadi 512 berbanding sepuluh, dan dalam tiga abad perbandingan akan semakin membesar dengan perbandingan 4096 : 13.¹¹

Dengan dasar inilah Malthus memiliki pendukung yang sangat banyak di zamannya begitu pula pada hari ini, sehingga membuat orang terpengaruh dengan pemikirannya bahwa reproduksi dan jumlah populasi harus diatur dan dibatasi.

2. Pandangan Islam Terhadap Reproduksi dan Pertumbuhan Penduduk

Maqashidusy Syariah, atau tujuan-tujuan hukum Islam, merupakan kerangka konseptual yang mengarahkan penerapan hukum Islam untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu yang sangat bermanfaat bagi individu dan masyarakat. Salah satu aspek penting dari *Maqashidusy Syariah* adalah pemeliharaan keturunan atau *Hifdzun Nasl*. Konsep ini

¹⁰ Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, Chap. 2, hlm. 7.

¹¹ Malthus, *An Essay*, hlm. 8.

menggarisbawahi tanggung jawab utama dalam Islam untuk melindungi, merawat, dan memastikan keberlangsungan generasi masa depan. Dalam konteks *Hifdzun Nasl, Maqashidusy* Syariah berperan sebagai panduan dalam memastikan bahwa lingkungan keluarga dan masyarakat menciptakan kondisi yang mendukung pertumbuhan yang sehat dan berkelanjutan bagi keturunan.

Hifdzun Nasl, atau pelestarian keturunan, menempatkan keberlangsungan fisik, moral, dan spiritual keturunan manusia sebagai salah satu prioritas utama. Dalam pandangan Islam, keluarga adalah fondasi yang kuat dalam membentuk karakter individu dan memperkuat masyarakat. Oleh karena itu, *Maqashidusy* Syariah memandang perlindungan dan pemeliharaan keturunan sebagai bagian integral dari tata nilai Islam yang memandang setiap anak sebagai amanah yang harus dilindungi, dididik, dan diberikan kesempatan untuk berkembang sesuai potensi mereka. Dengan memahami *Maqashidusy* Syariah dalam konteks *Hifdzun Nasl*, kita dapat mengeksplorasi peran penting Islam dalam menciptakan lingkungan yang mendukung pertumbuhan yang seimbang dan berkualitas bagi generasi mendatang.

Syariat agama Islam telah banyak menyebutkan tentang pentingnya *Hifdzun Nasl* atau menjaga keturunan dari berbagai sisi, yaitu:

- a. Adanya syariat menikah dan haramnya *tabattul* (niat melajang selamanya) walaupun untuk ibadah

Menikah merupakan wasilah utama untuk menjaga keturunan. Karena hanya dengan menikahlah seseorang akan mendapatkan keturunan dari jalur yang halal. Pernikahan juga merupakan tanda kebesaran Allah, sebagaimana firman-Nya,

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ

“Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang”¹²

¹² QS. *Ar-Rum* (30): 21.

Rasulullah *Shalallahu Alaihi Wasallam* juga mengabarkan bahwa pernikahan dengan wanita yang *shalih* merupakan bentuk pertolongan Allah kepada seorang hamba untuk separuh dari agama, sebagaimana sabdanya,

مَنْ رَزَقَهُ اللَّهُ امْرَأَةً صَالِحَةً، فَقَدْ أَعَانَهُ عَلَى شَطْرِ دِينِهِ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي الشَّطْرِ الثَّانِي.

*“Barang siapa yang Allah beri rizki berupa (menikahi) wanita yang shalihah, maka Allah telah membantunya dalam setengah agamanya, maka hendaknya ia bertakwa pada setengah sisanya.”*¹³

Islam juga melarang untuk *tabattul* atau melajang seumur hidup. Sebagaimana dalam hadis:

جَاءَ ثَلَاثَةٌ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَانَهُمْ تَقَالُوهَا، فَقَالُوا: وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ عُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ؟! قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَا أَنَا فَإِنِّي أَصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أَفْطِرُ، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ بِهِ وَأَتَقَاكُمْ لَهُ، لِكَيْيَ أَصُومُ وَأَفْطِرُ، وَأَصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي.

*“Datang tiga orang ke rumah para istri Rasulullah Shalallahu Alaihi Wasallam Shalallahu Alaihi Wasallam, mereka bertanya tentang ibadah yang dilakukan oleh Rasulullah Shalallahu Alaihi Wasallam. Ketika mereka diberi tahu, mereka merasa ibadah yang mereka lakukan sangatlah remeh, sekaan mereka berkata, “Ibadah kita tidak ada apa-apanya dibandingkan ibadah Rasulullah Shalallahu Alaihi Wasallam! Padahal beliau sudah diampuni dosanya yang lalu dan akan datang”. Maka salah satu diantara mereka berkata, “Aku akan shalat malam selamanya”. Yang lainnya berkata, “Aku akan puasa selamanya dan tidak berbuka”. Dan yang terakhir berkata, “Aku akan menjauhi wanita dan tidak akan pernah menikah”. Kemudian datanglah Rasulullah Shalallahu Alaihi Wasallam dan bersabda, “Apakah kalian yang berkata ini dan itu (menyebutkan perkataan tiga orang tadi)? Demi Allah sesungguhnya aku adalah orang yang paling bertakwa kepada Allah dan paling takut kepada-Nya daripada kalian. Akan tetapi aku puasa dan aku pun berbuka, aku shalat dan aku pun tidur, aku juga menikahi wanita. Dan barang siapa yang tidak suka dengan tuntunanku, maka dia bukan golonganku”.*¹⁴

¹³ Al-Hakim, Muhammad bin Abdillah An-Naisaburi, *Al-Mustadrak 'ala Shahihain* (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1990), jld. 2, hlm. 175, no. 2681.

¹⁴ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Shahih Bukhari* (Mesir: As-Sulthaniyyah, 1311), jld. 7, hlm. 6, no. 5063.

Ketika pernikahan telah dilangsungkan maka terdapat motivasi-motivasi yang disebutkan dalam Al-Quran dan Hadis Nabawi untuk memiliki keturunan dari hasil pernikahan. Berikut ini merupakan motivasi yang terapat dalam Al- Quran maupun sunah.

1) Motivasi dari Al- Quran

a) Doa nabi Ibrahim alaihis salaam

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ.

(Ibrahim berdoa,) “Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (keturunan) yang termasuk orang-orang saleh.”¹⁵

b) Doa nabi Zakaria alaihis salaam

إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرَبِّ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا يُرَكِّبْنَا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا.

(yaitu) ketika dia (Zakaria) berdoa kepada Tuhannya dengan suara yang lirih. Dia (Zakaria) berkata, “Wahai Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah, kepalaku telah dipenuhi uban, dan aku tidak pernah kecewa dalam berdoa kepada-Mu, wahai Tuhanku. Sesungguhnya aku khawatir terhadap keluargaku sepeninggalku, sedangkan istriku adalah seorang yang mandul. Anugerahilah aku seorang anak dari sisi-Mu. (Seorang anak) yang akan mewarisi aku dan keluarga Yaqub serta jadikanlah dia, wahai Tuhanku, seorang yang diridai.” (Allah berfirman,) “Wahai Zakaria, Kami memberi kabar gembira kepadamu dengan seorang anak laki-laki yang bernama Yahya yang nama itu tidak pernah Kami berikan sebelumnya.”¹⁶

Berdasarkan doa nabi Ibrahim alaihis salaam maupun nabi Zakaria alaihis salaam, dapat disimpulkan bahwa memiliki keturunan memiliki makna yang mendalam dalam kehidupan seorang muslim. Doa-doa ini menyoroti pentingnya memiliki keturunan yang saleh, karena keturunan yang baik adalah anugerah dari Allah yang dapat membawa berkah dan keberkatan bagi orang tua serta keluarga secara keseluruhan. Kedua nabi tersebut berdoa dengan tulus kepada Allah untuk diberi keturunan yang saleh, walaupun keduanya mengalami kesulitan dan rintangan yang besar dalam mencapainya. Namun, keikhlasan dan kepercayaan

¹⁵ QS. As-Shaffat (37): 100.

¹⁶ QS. Maryam (19): 3-7.

mereka kepada Allah membuahkan hasil, karena Allah mengabulkan doa mereka dan memberikan keturunan yang diharapkan.

Dengan demikian, kedua ayat ini menegaskan pentingnya memiliki keturunan dalam Islam sebagai bagian dari anugerah dan rahmat dari Allah, serta sebagai upaya untuk mempertahankan keturunan yang saleh dalam menjalankan ajaran agama dan mewarisi nilai-nilai kebaikan kepada generasi mendatang.

c) Perumpamaan wanita dengan ladang

Dalam ayat yang lain Allah memberikan perumpamaan tentang wanita, sebagaimana dalam firman-Nya,

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ.

“Istri kalian adalah ladang bagi kalian”¹⁷

Dalam ayat ini Allah menyerupakan istri dengan ladang. Yang di mana ketika seseorang memiliki ladang, maka orang tersebut ingin memiliki hasil panen yang sangat banyak dari ladangnya. Begitu pula ketika seseorang menikah, maka istri merupakan ladang baginya dan sudah sewajarnya seseorang menginginkan hasil yaitu anak yang *shalih* dari sang istri tersebut.¹⁸ Apalagi dalam Islam banyak sekali keuntungan dan faedah dari anak yang *shalih* sebagaimana yang akan dijelaskan pada pembahasan berikutnya.

2) Motivasi yang bersumber dari hadis

a) Motivasi menikahi wanita subur

b) Rasa bangga Rasulullah *shalallahu alaihi wasallam* ketika memiliki pengikut yang sangat banyak

Rasulullah *shalallahu alaihi wasallam* bersabda,

¹⁷ QS. Al-Baqarah (2): 223.

¹⁸ Kerwanto, “Visualisasi Relasi Suami-Istri Dalam Al-Qur’an: Kajian Tafsir Kesalingan (Qirā’ah Mubādalah),” *Prosiding Konferensi Gender Dan Gerakan Sosial*, vol. 1, no. 01 (2022): hlm. 659.

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنِّي أَصَبْتُ امْرَأَةً ذَاتَ حَسَبٍ وَجَمَالٍ وَإِنَّهَا لَا تَلِدُ أَفَأَتَزَوَّجُهَا قَالَ لَا
نُحْمَ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَمَهَاهُ ثُمَّ أَتَاهُ الثَّلَاثَةَ فَقَالَ تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ فَإِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ.

“Seseorang datang kepada Nabi Shallallahu alaihi wasallam dan bertanya, saya mendapatkan seorang wanita yang kaya dan cantik. Akan tetapi dia tidak melahirkan (mandul). Apakah saya nikahi? (Beliau) menjawab; Tidak. Kemudian ada orang kedua mendatanginya, kemudian beliau melarangnya. Kemudian datang orang ketiga, maka beliau bersabda: Nikahilah (wanita) yang mempunyai penuh kasih sayang dan yang banyak melahirkan. Karena sungguh aku bangga dengan banyaknya kalian di hadapan umat-umat lain”¹⁹

Hadis di atas jelas menunjukkan motivasi untuk menikahi wanita yang produktif dalam melahirkan, sehingga dengan hal itu, umat Islam akan menjadi banyak dan Nabi shallallahu alaihi wasallam berbangga dengan banyaknya umat beliau. Dengan demikian, dianjurkan bagi pasangan suami istri untuk memiliki banyak anak tanpa adanya batasan tertentu.

- c) Adanya pahala dan balasan bagi orang tua yang ditinggal mati anaknya yang masih kecil
Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda,

مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ وَلَدِهَا ثَلَاثَةً، إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ. فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِمَّنْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اثْنَيْنِ؟
قَالَ: فَأَعَادَتْهَا مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: وَاثْنَيْنِ وَاثْنَيْنِ.

“Barang siapa diantara kalian yang memiliki tiga anak dan meninggal, maka mereka akan menjadi penghalang baginya dari api neraka”. Kemudian ada wanita yang bertanya, “Bagaimana jika dua anak wahai Rasulullah?” dan diulang pertanyaannya beberapa kali. Lalu Rasulullah Shallallahu Alaihi Wasallam menjawab, “Begitu pula jika dua anak. Begitu pula jika dua anak. Begitu pula jika dua anak”²⁰

Dalam hadis yang lain Rasulullah Shallallahu Alaihi Wasallam bersabda,

إِذَا مَاتَ وَلَدُ الْعَبْدِ قَالَ اللَّهُ لِلْمَلَائِكَةِ: قَبِضْتُمْ وَلَدَ عَبْدِي، فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيَقُولُ: قَبِضْتُمْ ثَمَرَةَ فُؤَادِهِ، فَيَقُولُونَ:
نَعَمْ، فَيَقُولُ: مَاذَا قَالَ عَبْدِي؟ فَيَقُولُونَ: حَمْدَكَ وَاسْتَرْجَع. فَيَقُولُ اللَّهُ: ابْنُوا لِعَبْدِي بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ، وَسَمُّوهُ بَيْتَ
الْحَمْدِ.

¹⁹ Abu Daud, *Sunan Abi Dawud*, jld. 3, hal. 395, no. 2050.

²⁰ Al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, jld. 6, hlm. 2666, no. 6880.

“Jika anak dari seorang hamba meninggal, Allah berkata kepada malaikat-Nya, “Apakah Kalian telah merenggut anak dari hamba-Ku?”. Malaikat menjawab, “Benar”, Allah berfirman lagi, “Apakah kalian telah mengambil buah hatinya?”, Malaikat menjawab, “Benar”. Allah bertanya, “Lalu apa yang hamba-Ku katakan?”. Malaikat menjawab, “Dia memuji-Mu dan beristirja (berkata: inaalillaahi wainna ilaihi rajiun, yang artinya: sesungguhnya kami ini milik Allah dan kepada-Nyalah kami akan kembali).” Maka Allah berfirman, “Bangunkan bagi hamba-Ku ini sebuah rumah di surga dan beri nama dengan Rumah Pujian.”²¹

Abu Hassan mengabarkan kepada Abu Hurairah *Radhiallahu Anhu*, bahwa dua anaknya telah meninggal. Dia ingin Abu Hurairah *Radhiallahu Anhu* menyampaikan satu hadis yang bisa menghiburnya. Maka Abu Hurairah berkata,

نَعَمْ صِبْغَارُهُمْ دَعَامِيصُ الْجَنَّةِ يَتَلَقَّى أَحَدُهُمْ أَبَاهُ أَوْ قَالَ أَبَوَيْهِ فَيَأْخُذُ بِتَوْبِهِ أَوْ قَالَ بِيَدِهِ كَمَا أَخَذُ أَنَا بِصَنْفَةِ تَوْبِكِ هَذَا فَلَا يَتَنَاهَى أَوْ قَالَ فَلَا يَنْتَهِي حَتَّى يُدْخِلَهُ اللَّهُ وَأَبَاهُ الْجَنَّةَ.

“Anak-anak muslim yang meninggal mereka akan berkeliling di surga dan bertemu orang tuanya. Kemudian mereka memegang baju atau tangan orang tuanya sebagaimana aku memegang ujung bajumu sekarang. Dan mereka tidak akan berhenti hingga Allah memasukkan orang tuanya ke surga.”²²

Tentunya seorang muslim tidak berharap anaknya meninggal, akan tetapi karena seorang muslim memang sangat cinta kepada anaknya dan berharap memiliki anak, tapi ketika Allah karuniai anak dan ternyata Allah ambil kembali anaknya dan dia mau bersabar, maka dia akan mendapatkan pahala dan balasan yang agung ini.

d) Gelar syahid bagi ibu yang meninggal karena melahirkan

Di antara hal lain yang memotivasi seorang muslim untuk memiliki anak adalah adanya pahala besar bagi ibu yang meninggal karena melahirkan. Rasulullah *Shalallahu Alaihi Wasallam* bersabda,

الشَّهَادَةُ سَبْعٌ سِوَى الْقَتْلِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: الْمَطْعُونُ شَهِيدٌ، وَالْمَبْطُونُ شَهِيدٌ، وَالْغَرِيقُ شَهِيدٌ، وَصَاحِبُ الْهَدَمِ شَهِيدٌ، وَصَاحِبُ ذَاتِ الْجَنْبِ شَهِيدٌ، وَصَاحِبُ الْحَرَقِ شَهِيدٌ، وَالْمَرْأَةُ تَمُوتُ بِجَمْعٍ شَهِيدَةٌ.

²¹ At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa Abu Isa, *Sunan Tirmidzi* (Mesir: Maktabah Musthafa Al-Babi Al-Halbi, 1975), jld. 3, hlm. 332, no. 1021.

²² Muslim bin Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Turki: Dar Tiba'ah Al-Amirah, 1334), jld. 8, hlm. 40, no. 2635.

“Kesyahidan itu ada tujuh, selain yang terbunuh dalam perang fi sabilillah; orang yang mati karena wabah juga syahid, orang yang meninggal karena sakit perut juga syahid, orang yang tenggelam juga syahid, orang yang meninggal karena tertimpa reruntuhan juga syahid, orang yang meninggal karena radang selaput dada (pleuritis) juga syahid, orang yang meninggal terbakar juga syahid, dan wanita yang meninggal karena melahirkan adalah syahid.”²³

Hadis ini sangat jelas menunjukkan bahwa melahirkan demi memiliki keturunan yang *shalih* adalah perkara yang besar. Oleh karena itu ketika seorang ibu meninggal disebabkan proses melahirkan, maka dia akan mendapatkan pahala yang sangat besar yaitu gelar syahid.

e) Doa anak *shalih* merupakan amalan yang tidak terputus

Diantara dalil yang menunjukkan bahwa anak yang shalih, keberadaannya bermanfaat adalah sabda Rasulullah *Shalallahu Alaihi Wasallam* berikut,

إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ.

“Jika seseorang meninggal, maka terputuslah semua amalannya kecuali dari tiga hal: sedekah yang terus mengalir, ilmu yang bermanfaat, dan anak yang shalih yang mendoakannya.”²⁴

Maka anak yang *shalih* memiliki keutamaan yang sangat agung, yaitu sebagai pahala yang tidak terputus selama dia mendoakan orang tuanya. Dan ketika jumlah anaknya yang *shalih* semakin banyak, maka semakin banyak pula pahala dan istigfar yang didapatkan oleh orang tua yang sudah meninggal.

b. Haramnya membunuh anak karena takut miskin

Dalam Al- Quran, Allah dengan tegas melarang manusia untuk membunuh anak-anak mereka karena takut miskin. Larangan ini menyiratkan pentingnya menghormati kehidupan manusia, terutama kehidupan yang paling rentan seperti anak-anak, serta menegaskan bahwa Allah-lah yang memberi rezeki kepada mereka dan juga kepada kita semua. Allah berfirman,

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ.

²³ Abu Dawud, *Sunan Abu Daud*, jld. 5, hlm. 27, no. 3111.

²⁴ Muslim bin Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, jld. 5, hlm. 73, no. 1631.

“Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kalian karena takut miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan juga kepada kalian”²⁵

Ayat ini tidak hanya menunjukkan kebijaksanaan Allah dalam menyediakan kebutuhan hidup bagi semua makhluk-Nya, tetapi juga mengajarkan manusia untuk terus bersandar kepada-Nya sepenuhnya dalam urusan rezeki dan menghormati serta melindungi kehidupan anak-anak sebagai anugerah-Nya.

Dalam Al-Quran juga, Allah memerintahkan para orang tua untuk menikahkan anak perempuannya dengan lelaki yang berstatus bujang dan setiap orang-orang yang layak menikah dari hamba-hamba sahaya yang laki-laki maupun perempuan. Allah berfirman,

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ.

“Dan nikahkanlah orang-orang yang masih membujang di antara kamu, dan juga orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan memberi kemampuan dan kekayaan kepada mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Mahaluas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui.”²⁶

Ayat ini mengajarkan pentingnya menjaga kehormatan dan keberlangsungan hidup manusia, serta menegaskan bahwa Allah-lah yang akan memberi kemampuan dan kekayaan kepada mereka dengan anugerah-Nya. Tidak seperti pemikiran Malthusian yang seakan-akan sangat ketakutan dan pesimis tentang kelaparan dan kemiskinan, Islam datang dengan memberikan rasa tenang dan rasa aman, dengan tetap mewajibkan *ikhtiyar* (usaha) dan tawakal.

c. Fitrah syahwat yang Allah berikan kepada manusia

Kecintaan kepada anak-anak merupakan fitrah bagi setiap manusia. Ibnu Katsir menyebutkan bahwa kecintaan kepada anak bisa jadi untuk berbangga-bangga dan perhiasan,

²⁵ QS. Al-Isra (17): 31

²⁶ QS. An-Nur (24): 32.

serta bisa jadi untuk memperbanyak keturunan dan memperbanyak umat Muhammad *shallallahu alaihi wasallam* yang menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya.²⁷

رُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاَبِ.

*Dijadikan indah bagi manusia kecintaan pada aneka kesenangan yang berupa perempuan, anak-anak, harta benda yang bertimbun tak terhingga berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik.*²⁸

D. KESIMPULAN

Islam memiliki pandangan yang berbeda dengan Malthusianisme dalam masalah reproduksi dan pertumbuhan populasi. Sementara Malthusianisme mendorong adanya pembatasan reproduksi dan kontrol populasi, Islam justru menganjurkan untuk memiliki anak tanpa batasan, dengan menekankan pentingnya tarbiah (pendidikan dan pengasuhan) agar menjadi anak yang *shalih*, serta upaya untuk memenuhi kebutuhan mereka sehari-hari. Pandangan ini tercermin dalam banyaknya dalil agama yang mengajak umat Islam untuk memiliki keturunan yang banyak. Namun, Islam tidak menganjurkan peningkatan jumlah anak kecuali dengan pertimbangan yang matang dan dalam kerangka syariat Allah. Oleh karena itu, teori yang diusung oleh Thomas Robert Malthus ini tidaklah sesuai untuk dijalankan oleh kaum muslim yang teguh dalam keyakinan agamanya.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an Al-Karim

Abu Daud, Sulaiman bin Asy'ats As-Sijistani. *Sunan Abu Daud*. Beirut: Maktabah Asyriyyah, 1431.

²⁷ Ibnu Katsir, Ismail bin Umar, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim* (Beirut: Darul Kutub Alamiyah, 1419), jld. 2, hal. 16.

²⁸ QS. *Ali-Imron* (3): 14.

- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih Bukhari*. Mesir: As-Sulthaniyyah, 1311.
- Al-Hakim, Muhammad bin Abdillah An-Naisaburi. *Al-Mustadrak 'ala Shahihain*. Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1990.
- At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa Abu Isa. *Sunan Tirmidzi*. Mesir: Maktabah Musthafa Al-Babi Al-Halbi, 1975.
- Ibnu Katsir, Ismail bin Umar. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. Beirut: Darul Kutub Alamiyah, 1419.
- Kerwanto, Kerwanto. "Visualisasi Relasi Suami-Istri Dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Kesalingan (Qirā'ah Mubādalah)." *Prosiding Konferensi Gender Dan Gerakan Sosial*, vol. 1, no. 01 (2022)
- Khasanah, Uswatul, and Muhammad Rosyid Ridho. "Childfree Perspektif Hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam." *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law & Family Studies*, vol. 3, no. 2 (2021)
- Malthus, Thomas Robert. *An Essay on the Principle of Population*. London: Electronic Scholarly Publishing Project, 1998.
- Mintarsih, Mimin, and Pitrotussaadah Pitrotussaadah. "Hak-Hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam." *Jurnal Studi Gender Dan Anak*, vol. 9, no. 01 (2022)
- Muna, Titin Izzatul, and Mohammad Nurul Qomar. "Relevansi Teori Scarcity Robert Malthus Dalam Perspektif Ekonomi Syariah." *Serambi: Jurnal Ekonomi Manajemen Dan Bisnis Islam*, vol. 2, no. 1 (2020)
- Muslim bin Hajjaj An-Naisaburi. *Shahih Muslim*. Turki: Dar Tiba'ah Al-Amirah, 1334.
- Subair, Subair. "Relevansi Teori Malthus Dalam Diskursus Kependudukan Kontemporer." *Dialektika*, vol. 9, no. 2 (January 3, 2018).
- Willya, Evra. "Hak-Hak Reproduksi Dalam Pandangan Islam." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender*, vol. 11, no. 1 (2012)

<https://www.wikipedia.com>



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**POLYGAMY IN THE LAW OF THE REPUBLIC OF INDONESIA NUMBER 1 OF
1974 AND THE EGYPTIAN FAMILY LAW NUMBER 100 OF 1985 FROM THE
PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW AND MAQASHID SHARIA**

Irsan

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyyah Imam Syafi'i Jember
irsandsn@mail.stdiis.ac.id

Alaidin Koto

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
alaidin.koto@gmail.com

Khairunnas Jamal

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
irunjamal@gmail.com

ABSTRACT

Indonesia is currently in a state of emergency for adultery. The National Commission on Human Rights of the Republic of Indonesia, on its official website (2019), informs that the number of commercial sex workers (PSK) in Indonesia reaches around 230,000 people. This condition should be of concern to the government as a regulator. This research aims to analyze and compare the polygamy regulations in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 and the Egyptian Family Law Number 100 of 1985 from the perspective of Islamic law and maqashid sharia. This research is library research. The data analysis technique in this research is content analysis and comparison. This research concludes that first, in the polygamy regulations in Indonesia, there are requirements that are very difficult to fulfill by most husbands who want to be polygamous, namely that the court only grants permission to be polygamous if the first wife or wives are in an incurable disability or illness, cannot bear offspring, and must be with the consent of the first wife or wives. Meanwhile, the polygamy regulations in Egypt include requirements that can generally be fulfilled by husbands who want to practice polygamy, namely that they only have to explain their marital status in the marriage certificate, make a statement letter including the names of their wives and their

places of residence, and the notary must notify the first wife about the new marriage. Then, polygamy can be carried out officially without permission from the court. Second, the polygamy regulations in Indonesia and Egypt are basically both built on maslahah considerations, but what distinguishes the two is that in the polygamy regulations in Indonesia there are provisions, as mentioned above, are not relevant to Islamic law because the potential harm that will arise is greater than the maslahah that will be achieved. The polygamy regulations in Egypt are all relevant to Islamic law. Third, the polygamy regulations in Indonesia and Egypt are basically both able to facilitate the realization of maqashid sharia, but what distinguishes the two is that in the polygamy regulations in Indonesia there are provisions, as mentioned above, that can hinder the process of realizing two maqashid sharia, namely protecting religion and offspring. The provisions of polygamy in Egypt are all relevant to maqashid sharia, especially in terms of protecting religion and protecting offspring. The theory found in this research is kullu tanzhimin mabniyyin 'ala al-masya'ir wahdaha, fa-inna mafsadatahu takunu a'zham min al-mashlahah al-murad tahqiquha (every regulation that is built on the consideration of feelings alone, then the mafsadah will be greater than the maslahah to be achieved). This theory is strengthened by the finding that 73.01% of polygamy requests in Indonesia were rejected, even though 34.8% of them were approved by the old wives.

Keywords: Indonesian Polygamy; Egyptian Polygamy; Islamic Law; Maqashid Sharia.

A. INTRODUCTION

Polygamy is essentially permitted in Islam, based on the Qur'an, Sunnah, and consensus.²⁹ Behind the permissibility of polygamy are various wisdoms and benefits for the servants of Allah. Among them is the solution to the greater number of women compared to the number of men; this is in line with the various wars that occurred from time to time, so that many men died on the battlefield. Other wisdoms of polygamy are maintaining the honor of women and widows, maintaining lineage and preserving offspring, avoiding various diseases caused by free sex, strengthening kinship relationships, strengthening the spread of Islamic propagation, fulfilling excessive biological needs for men, protecting themselves from adultery, and so on.³⁰

Indonesia is currently in a state of adultery emergency. The National Commission on Human Rights of the Republic of Indonesia, on its official website (2019), informs that the

²⁹ Mushthafa Khan, Mushthafa Al-Bugha dan Ali Asy-Syarbaji, *Al-Fiqhul Manhaji 'Ala Madzhabi Al-Imam Asy-Syafi'i*, (Damaskus: Daru Qalam Liththiba'ah Wannasyri Wattaazi', 1413H), jld. 4, hlm. 35.

³⁰ Az-Zuhaili, Wahbah Mushthafa, *Al-Fiqhul Islami Wa Adillatuhu*, (Damaskus: Darul Fikri), jld. 9, hlm. 6671-6673.

number of commercial sex workers (PSK) in Indonesia reaches around 230,000 people.³¹ This very large number of prostitutes is an advertisement and socialization facility for adultery that can increase the level of adultery and the lifestyle of the community.³² This condition should be a concern for the government as a regulator, especially through the regulation of marriage and polygamy, because both are facilities to fulfill the sexual needs of men and women and are facilities to close and reduce the level of adultery.

The law in Indonesia that regulates the implementation of marriage and polygamy is Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 Concerning Marriage. Law Number 1 of 1974 Concerning Marriage states that the court only gives permission to a husband to have more than one wife if desired by the parties concerned: the old wife or wives cannot carry out her obligations as a wife; the wife gets a disability or an incurable disease; the wife cannot give birth to offspring; there is consent from the wife or wives; there is certainty that the husband is able to guarantee the living needs of his wives and their children; there is a guarantee that the husband will be fair to his wives and their children.

The polygamy regulations above outline two things. First, several conditions must be met by husbands who will practice polygamy. Second, polygamy can only be officially implemented if the court grants permission. This is different from the polygamy regulations in Egypt, a Muslim-majority country like Indonesia. Polygamy in Egypt can be officially implemented without the need for permission from the court and without having to fulfill the above conditions.

The basic similarity between the polygamy regulations in Indonesia and Egypt is that there are three parties who have a mutual interest in the continuity of polygamy, namely the husband, the first or previous wife, and the court.³³ The basic difference between the two is that polygamy in Egypt can be officially implemented without the requirement of permission from the court, as well as without the requirement that the wife is unable to carry out her

³¹ Anoname, *Menyoal Dampak Penutupan Lokalisasi di Indonesia*, <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2019/9/24/1170/menyoal-dampak-penutupan-lokalisasi-di-indonesia.html>, diakses pada 16 November 2023, jam 15.45 wib.

³² Zaitun, *Sosiologi Pendidikan*, (Pekanbaru: Mahkota Riau, 2009), hlm. 136.

³³ Zaitun, *Sosiologi Pendidikan*, hlm. 136.

obligations as a wife, the wife has a disability or disease that cannot be cured, the wife cannot bear offspring, and the consent of the wife.

Given the differences above, it is interesting to question whether these two regulations are actually relevant to Islamic law and *maqashid sharia* (the objectives of sharia) or not, given that Egypt is a country that constitutionally stipulates that Islam is the state religion,³⁴ and Indonesia has a majority Muslim population. If they are relevant to Islamic law and *maqashid sharia*, what makes them relevant to Islamic law and *maqashid sharia* despite their differences in substance. If in both or in one of them there are substances that are not relevant to Islamic law and *maqashid sharia*, then what causes the substance to be irrelevant to Islamic law and *maqashid sharia*, and what are the recommendations of the author to improve it so that it can be relevant to Islamic law and *maqashid sharia*.

The questions above need to be answered, given that Islamic law and *maqashid sharia* are the reference for all laws and regulations that are established to achieve *maslahah* and prevent *mafsadah*.³⁵ The problem formulations of this research are first: how is the substance of polygamy regulations in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 Concerning Marriage and the Egyptian Family Law Number 100 of 1985? Second, how is the comparative analysis between the polygamy regulations in the two laws from the perspective of Islamic law? Third, how is the comparative analysis between the polygamy regulations in the two laws from the perspective of *maqashid sharia*?

B. RESEARCH METHOD

This research is library research, and the data analysis technique in this research is content analysis and comparison. In analyzing Islamic law, the author uses three methods of *ijtihad*.³⁶ *Ijtihad bayani*, *ijtihad qiyasi* (analogy), and *ijtihad istishlahi* (consideration of *maslahah*) First, *ijtihad bayani*, which is *ijtihad* carried out through understanding the words

³⁴ Anoname, *At-Taqrir Ad-Dauli Bi Sya'ni Al-Hurriyyah Ad-Diniyyah Fi Mishr Li 'Am 2019*, https://eg.usembassy.gov/ar/irf_ar_2019/, diakses pada 15 Oktober 2023, pukul 10.44 wib.

³⁵ Asy-Syathibi, Ibrahim Musa, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni 'Affan, 1417H), jld. 2, hlm. 9.

³⁶ Helmi Basri, *Teori Maalaatul Af'aal*, (Jakarta: Kencana, 2021), hlm. 50-54.

of the Qur'an and Sunnah, both in terms of general, specific, *muthlaq*, *muqayyad*, *manthuq*, *mafhum*, and so on.³⁷

Second, *ijtihad qiyasi* (analogy), which is *ijtihad* carried out by analogizing a problem that there is no specific *nash* that explains its law with a problem that there is a specific *nash* that explains its law by looking at the similarity of the *ilat* law.³⁸ Third, *ijtihad istishlahi*, which is *ijtihad* carried out to find laws based on *maslahat* reviews while still referring to the Qur'an and Sunnah.³⁹

As for the *maqashid shariah* analysis method, the author analyzes the substance of polygamy regulations in family law in Indonesia and Egypt by analyzing the revelation of these regulations with the five main objectives of the establishment of sharia. The five main objectives are protecting religion, protecting the soul, protecting offspring, protecting the mind, and protecting property. Then the author strengthens it with *qawa'id maqashidiyyah*, which are rules related to the objectives of the establishment of sharia.

C. RESULTS AND DISCUSSION

1. Polygamy, Islamic Law and *Maqashid Sharia*

Etymologically, "polygamy" comes from the Greek words "*polus*" which means "many", and "*gamos*" which means "marriage". The combination of the words "*polus*" and "*gomus*" means: the marriage of a man with more than one woman at the same time.⁴⁰ In *fiqh* literacy, polygamy is known as تَعَدُّدُ الزَّوْجَاتِ "*ta'addud az-zaujat*". "*ta'addud az-zaujat*" is Arabic. "*ta'addud*" تَعَدُّدُ comes from the word تَعَدَّدُ "*ta'adada*" which means كَثُرَ "*katsura*" which means "to be many", which also means زَادَ "*zada*" which means "to increase".⁴¹ "*az-zaujaat*"

³⁷ Muhammad Sulaiman, *Af'alur Rasul Wadalalatuha 'Alal Ahkam Asy-Syar'iyah*, (Beirut, Muassasatur Risalah, 1424H), jld. 1, hlm. 118.

³⁸ An-Namlah, Abdul Karim, *Al-Muhadzdzab Fi 'ilmi Ushulil Fiqhil Muqaran*, (Riyadh, Maktabatur Rusyd, 1420H), jld. 4, hlm. 1866.

³⁹ Asy-Syathibi, Ibrahim Musa, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibn 'Affan, 1417H), jld. 2, hlm. 11.

⁴⁰ Ach Faisol, *Poligami dalam Berbagai Perspektif (Upaya Memahami Polarisasi Pro-Kontra Poligami-Monogami)*, (jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah, 2020), vol. 2, no. 1, hlm. 20.

⁴¹ Ahmad Mukhtar, *Mu'jamul Lughah Al-'Rabiyyah Al-Mu'ashirah*, ('Alamul Kutub, 1429H), jld. 2, hlm. 1464.

الرَّوَجَاتُ is the plural form of the word الزَّوْجَةُ "az-zaujah" which means "wife".⁴² As for terminology, "ta'adud az-zaujat" means the act of a Muslim man combining two or more women, maximum four, in a legal marriage.⁴³

Polygamy is basically allowed. This is based on the Qur'an, Sunnah, and consensus.⁴⁴ Although polygamy is allowed and is part of Islamic law, if a Muslim wants to carry it out, there must be conditions that are fulfilled by him, namely having the ability to fulfill maintenance and being ready to be fair.⁴⁵ A Muslim who wants to be polygamous must be capable and committed to providing for all his wives.⁴⁶ A Muslim who wants to be polygamous must also be committed to being fair to all his wives,⁴⁷ namely being fair in terms of fulfilling maintenance, housing, and sharing time together.⁴⁸

In the terminology, Islamic law has a general meaning and a specific meaning. The general meaning of Islamic law is Islamic law in general.⁴⁹ The specific meaning of Islamic law is *fiqh*.⁵⁰ In the terminology, *fiqh* is "Knowing the sharia rulings related to deeds with detailed evidence".⁵¹ The sharia rulings are the "*khithabullah* (words of Allah) that relate to the actions of people who are *mukalaf* (rational and mature) in the form of *al-iqtidha'* (commands and prohibitions), choices and *al-wadh'i*."⁵² The *khithabullah* referred to in the

⁴² Ahmad Mukhtar, *Mu'jamul Lughah Al-'Rabiyah Al-Mu'ashirah*, hlm. 1007.

⁴³ As-Sarkhasi, Muhammad, *al-Mabsuth*, (Beirut: Darul Ma'rifah, 1414H), jld. 5, hlm. 217.

⁴⁴ Mushthafa Khan, Mushthafa Al-Bugha dan Ali Asy-Syarbaji, *Al-Fiqhul Manhaji 'Ala Madzhabi Al-Imam Asy-Syafi'i*, (Damaskus: Daru Qalam Liththiba'ah Wannasyri Wattauzi', 1413H), jld. 4, hlm. 35.

⁴⁵ Az-Zuhaili, Wahbah Mushthafa, *Al-Fiqhul Islami Wa Adillatuhu*, (Damaskus: Darul Fikri), jld. 9, hlm. 6669-6670.

⁴⁶ Salim Mahmudi, *Ta'adduduz Zaujat Baina Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah Wal Qanun Al-Jaz-iry*, (Algerian Scientific Journal Platform- ASJP), Vo. 10, no. 1, hal 128.

⁴⁷ Ibnu Qudamah, Abdullah Ahmad, *Al-Mughni*, (Kairo: Maktabatul Qahiroh, 1388H), jld. 7, hlm. 301.

⁴⁸ Asy-Syafi'i, Muhammad Idris, *Al-Umm*, (Beirut: Darul Fikri, 1403H), jld. 5, hlm. 118.

⁴⁹ Az-Zuhaili, Wahbah Mushthafa, *Al-Fiqhul Islami Wa Adillatuhu*, (Damaskus: Darul Fikri), jld. 8, hlm. 6313.

⁵⁰ Panji Adam, *Hukum Islam*, (Jakarta Timur: Sinar Grafika, 2019), hlm. 14.

⁵¹ Al-Utsaimin, Al-Utsaimin, Muhammad Shalih, *Al-Ushul Min 'Ilmil Ushul*, (Dar Ibnul Jauzi, 1430H), hlm. 7.

⁵² Ar-Razi, Muhammad Umar, *Al-Mahshul*, (Muassasah Ar-Risalah, 1418H), jld. 1, hlm. 89. Lihat juga: Al-Isnawi, Abdurrahim Hasan, *Nihayah As-Sul Syarh Minhaj Al-Wushul*, (Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1420H), hlm. 11. Lihat juga: Al-Amadi, Ali Muhammad, *Al-Ihkam Fi Ushulil Ahkam*, (Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1402H), jld. 1, hlm. 50 dan 95.

definition above are the direct words of Allah, the Qur'an, or the Sunnah, consensus and other *shar'i* proofs that reveal the rulings of Allah.⁵³

Maqashid shari'ah in terminology is the objectives that the sharia is established to realize, for the benefit of Allah's servants.⁵⁴ In terms of urgency, *maqashid* can be divided into two categories: *maqashid ashliyyah* (primary) and *maqashid taba'iyah* (subsidiary).⁵⁵ *Maqashid ashliyyah* is the basic and main purpose contained in a sharia law.⁵⁶ For example, it is forbidden for a Muslim to propose to a woman who has been proposed to by someone else. The basic purpose of this prohibition is to maintain the integrity of the brotherhood. As for *maqashid taba'iyah*, it is an objective that is derivative of a sharia ruling and not the main objective.⁵⁷ For example, it is forbidden for a Muslim to propose to a woman who has already been proposed to by someone else.⁵⁸ The *Maqashid taba'iyah* of this sharia is so that the man who has proposed to the woman first does not have to bother looking for another woman to marry.

In terms of its level of strength, *maqashid sharia* can be divided into three levels, namely *maqashid dharuriyyah* (primary), *maqashid hajiyyah* (tertiary), and *maqashid tahsiniyyah* (tertiary). *Maqashid dharuriyyah* is *maqashid* which is the principle of prosperity and welfare of life both in this world and in the hereafter. If *maqashid dharuriyyah* is not fulfilled, then prosperity and welfare will not be realized.⁵⁹ *Maqashid dharuriyyah* has five elements, namely protecting religion, protecting the soul, protecting offspring, protecting the mind, and protecting property.⁶⁰

⁵³ Hasan Sa'd Khadhr, *Maratib Al-Hukmi Asy-Syar'i Dirasah Ushuliyyah Mqaranah*, (Nablu: Universitas An-Najah), hlm. 56.

⁵⁴ Ar-Raisuni, Ahmad, *Nahzariyyatul Maqashid 'Inda Al-Imam Asy-Syathibi*, (Ad-Darul 'Alamiyyah Lilkitab Al-Islami, 1412H), hlm. 7.

⁵⁵ Asy-Syathibi, Ibrahim Musa, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni 'Affan, 1417H), jil. 1, hlm. 382.

⁵⁶ Ar-Raisuni, Ahmad, *Nahzariyyatul Maqashid 'Inda Al-Imam Asy-Syathibi*, (Ad-Darrul 'Alamiyyah Lilkitab Al-Islami, 1412H), hlm. 275.

⁵⁷ Ahmad Mukhtar, *Mu'lamul Lughatil Al-'Rabiyyah Al-Mu'asharah*, jld. 1, hlm. 282.

⁵⁸ Ahmad Ibnu Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, (Kairo: Darul Hadis, 1416H), jld. 5, hlm. 489, no. 6276, dari Abdullah bin Umar *radhiyallahu 'anhu*.

⁵⁹ Asy-Syathibi, Ibrahim Musa, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni 'Affan, 1417H), jil. 2, hlm. 8.

⁶⁰ Al-Khaadimi, Nuuruddin Mukhtar, *Ilmul maqaashid asy-syar'iyyah*, (Riyadh: Maktabh 'Abiikaan, 1421H), hlm. 81.

2. Islamic Law Review of Polygamy Regulations in Indonesia and Egypt

The essence of the polygamy regulation in Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 concerning Marriage is that the court only gives permission for a husband to be polygamous if his previous wife or wives cannot carry out her obligations as a wife, if his previous wife or wives is in an incurable disability or illness, cannot bear offspring, and must be with the consent of his previous wife or wives.

According to the author, these requirements need to be reviewed for the following reasons: The first reason is that it is basically permissible for a husband to practice polygamy without having to fulfill the above conditions.⁶¹ Allah says, which means: “then marry those that please you of [other] women, two or three or four”.⁶² In this verse Allah allows a Muslim man to marry two or more women, and the maximum is four women. In this verse, Allah does not explain that polygamy is only allowed if the existing wife cannot fulfill her duties as a wife, if the existing wife is disabled or incurably ill, cannot bear children and must have the consent of the existing wife.

The second reason is that the Prophet *shallallahu ‘alaihi wasallam* was polygamous, but his wives were still able to fulfill their duties as wives, and his wives were healthy and not disabled. This shows that polygamy is allowed without conditions if the wife is unable to fulfill her duties as a wife, without conditions if the wife is disabled or has an incurable illness.

The third reason is that it is in the nature of men to want to be polygamous and in the nature of women not to want to be polygamous. *Fitrah* is the basic condition or nature that Allah created every human being upon. Part of man's nature is that he has an inner need or desire for the opposite sex that must be fulfilled. Allah Ta'ala says, which means: “*Beautified for people is the love of that which they desire - of women and sons, heaped-up sums of gold and silver, fine branded horses, and cattle and tilled land. That is the enjoyment of worldly life, but Allāh has with Him the best return [i.e., Paradise].*”⁶³

⁶¹ Ibnu Rusyd, Muhammad Ahmad, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihataul Muqtashid*, (Kairo: Darul Hadis, 1425H), jld. 3, hlm. 64.

⁶² Q.S. An-Nisa' (4):3.

⁶³ Q.S. Ali Imran (3):14.

The above verse shows that human nature is to have lust for the opposite sex.⁶⁴ At the same time, women's nature basically does not want to be polygamous. If the consent of the wife or wives is used as a condition that must be met by a husband, then, of course, this is not relevant to the concept of general *maslahah*. This is because the motivation for polygamy is not merely for fun but also in order to maintain personal honor, avoid adultery, meet biological needs that cannot be met with one wife alone, maintain religion or obedience to Allah, and preserve offspring.

The fourth reason is that Islam closes the doors to various damages and evils. This is called *sadd adz-dzari'ah* by the scholars.⁶⁵ In linguistic terms, *sadd* means to close,⁶⁶ and *adz-dzari'ah* means *wasilah*, or intermediary.⁶⁷ As for the terminology, *sadd adz-dzara-i'* is cutting off the means that lead to damage or badness.⁶⁸

The worst thing that can happen if husbands cannot fulfill the conditions of polygamy in Indonesia is the increasing number of *siri* marriages and adultery. The *siri* marriage referred to in this case is a marriage that is religiously valid but not officially recorded, that is, not registered at the Office of Religious Affairs (KUA).⁶⁹ Without official marriage registration at the Office of Religious Affairs (KUA), the government does not recognize the official bond of marriage, so there are matters relating to the rights of children and wives that cannot be fulfilled officially, such as the right to inherit each other between children and fathers, the right to inherit each other between husbands and wives, and so on.⁷⁰

In a census conducted by the non-governmental organization *Pemberdayaan Perempuan Kepala Keluarga* (Empowering Women Headed Households), 25 percent of people in Indonesia practice *siri marriage* and *customary marriage*.⁷¹ The census was conducted in

⁶⁴ Abu Zahrah, Muhammad, *Zahrah At-Tafasir*, (Darul Fikri Al-'Arabi), jld. 3, hlm. 1131.

⁶⁵ Menutup wasilah kepada keburukan atau kerusakan.

⁶⁶ Ahmad Mukhtar Abdul Hamid, *Mu'jamul Lughah Al-'Arabiyyah Al-Mu'ashirah*, ('Alamul Kutub, 1429H), jld. 2, hlm. 1047.

⁶⁷ Ahmad Mukhtar Abdul Hamid, *Mu'jamul Lughah Al-'Arabiyyah Al-Mu'ashirah*, jld. 1, hlm. 808.

⁶⁸ Al-Qarafi, Ahmad Idris, *Anwarul Buruq Fi Anwa-il Furuq*, ('Alamul Kutub), jld. 2, hlm. 32.

⁶⁹ Ahmad Sobari, *Nikah Siri dalam Perspektif Islam*, (Bogor: UIKA Bogor, 2013), Jurnal Ilmu Syariah, vol. 1, no. 1, hlm. 49.

⁷⁰ Syarifah Lisa Andriati, Tri Murti Lubisa, *Penyuluhan Hukum Poligami dan Nikah Siri Menurut Undang-undang Perkawinan*, (Medan: Abdimas Talenta, Jurnal Pengabdian Masyarakat, 2017), hlm. 124.

⁷¹ Penelitian ini adalah penelitian tahun 2012. Penulis menukil data ini meskipun data tahun 2012, karena penulis belum menemukan data terbaru setelah melakukan penelusuran.

111 villages in 17 provinces. There are several provinces where the rate of *siri* marriage is above 50 percent. NTT 78 percent, Banten 65 percent, and NTB 54 percent.⁷²

The Head of the Research, Development, and Education Agency of the Ministry of Religious Affairs said that there are many things that cause people to perform *siri* marriage. One of them wants to get another wife. The husband did not want his marriage to be known by many people but he wanted to have another wife, so because he did not get permission, he had an unregistered marriage.⁷³

Edi Gunawan, in his research entitled *Nikah Siri dan Akibat Hukumnya Menurut UU Perkawinan* mentioned that there are eleven factors that cause unregistered marriage. One of them is the desire for polygamy.⁷⁴

Thus, the provisions that the court only allows a husband to be polygamous if his existing wife or wives are unable to perform their duties as wives, if his existing wife or wives are disabled or incurably ill, unable to bear offspring, and if he obtains the consent of his existing wife or wives have the potential to cause great harm, so they need to be reviewed.

As for adultery, this is logically possible, such as when a husband has a need for more than one wife. If a husband has a need for more than one wife, then he does not get permission to marry from the religious court, or he feels pessimistic that he will get permission from the religious court with requirements that are difficult for him to fulfill, so if he does not apply for polygamy to the religious court, then it is very likely that he will commit unregistered marriage or even adultery.

The above is in line with data on the number of commercial sex workers (PSK) in Indonesia released by the National Commission on Human Rights of the Republic of Indonesia. The National Commission on Human Rights of the Republic of Indonesia, on its official website (2019), informs that the number of commercial sex workers (PSK) in

⁷² Henny Rachma Sari, *25 Persen Masyarakat Indonesia Melakukan Nikah Siri*, <https://www.merdeka.com/peristiwa/25-persen-masyarakat-indonesia-melakukan-nikah-siri.html>, diakses pada 07 Mei 2023, pukul 10.01 wib.

⁷³ Henny Rachma Sari, *25 Persen Masyarakat Indonesia Melakukan Nikah Siri*, <https://www.merdeka.com/peristiwa/25-persen-masyarakat-indonesia-melakukan-nikah-siri.html>, diakses pada 07 Mei 2023, pukul 10.01 wib.

⁷⁴ Edi Gunawan, *Nikah Siri dan Akibat Hukumnya Menurut UU Perkawinan*, (Manado: Jurnal Ilmiah Asy-Syir'ah, 2013), hlm. 8-10.

Indonesia reaches around 230,000 people.⁷⁵ This very large number of prostitutes is a facility for adultery that can increase socialization, the level of adultery, and a bad lifestyle in society.⁷⁶

A dating app called *Justdating* conducted a survey on infidelity. The survey results released by *Justdating* showed that 40 percent of men and women in Indonesia admitted to cheating and betraying their partners. This percentage makes Indonesia rank second as the country in Asia with the most infidelity cases.⁷⁷

The survey results above show that infidelity is common in Indonesia. Although the survey did not explain the religion of the perpetrator or the reasons why infidelity occurred, this data can be a strong indicator that polygamy is a halal instrument in Islam that is relevant to human needs and the times.

The fifth reason is that incurable disabilities or illnesses are relatively rare when compared to non-disabled and non-incurable illnesses. These few conditions are certainly not feasible if they are included in a generally applicable law. Based on data from the Central Bureau of Statistics (BPS) in 2020, the number of people with disabilities in Indonesia reached 22.5 million, or around five percent.⁷⁸ Five percent of the data includes both male and female genders, so we can say that the percentage of disabled people of the female gender does not reach five percent of the total of all Indonesian citizens. The data above shows that the percentage of Indonesian citizens who are not disabled is more than 95 percent.

The sixth reason is that the historical review shows that the polygamy provisions in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 concerning marriage, which are difficult to fulfill by husbands who will be polygamous, are provisions influenced by the movements of women's organizations demanding the government to prohibit the practice of

⁷⁵ Anoname, *Menyoal Dampak Penutupan Lokalisasi di Indonesia*, <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2019/9/24/1170/menyoal-dampak-penutupan-lokalisasi-di-indonesia.html>, diakses pada 16 November 2023, jam 15.45 wib.

⁷⁶ Zaitun, *Sosiologi Pendidikan*, (Pekanbaru: Mahkota Riau, 2009), hlm. 136.

⁷⁷ Anoname, *Indonesia Jadi Negara Kedua di Asia Paling Banyak Kasus Selingkuh*, <https://www.popmama.com/life/relationship/rindi-1/indonesia-negara-kedua-di-asia-yang-banyak-kasus-selingkuh>, diakses pada 20 Mei 2023, pukul 08.33 wib.

⁷⁸ Anoname, *Kemensos Dorong Aksesibilitas Informasi Ramah Penyandang Disabilitas*, <https://kemensos.go.id/kemensos-dorong-aksesibilitas-informasi-ramah-penyandang-disabilitas>, diakses pada 24 April 2023, pukul 08.40 wib.

polygamy in Indonesia, such as the *Persatuan Wanita Republik Indonesia* (PERWARI) organization and the *Gerakan Wanita Istri Sedar* (GERWIS) organization.⁷⁹ GERWIS and PERWARI rejected the practice of polygamy in Indonesia.⁸⁰ This shows that the provisions of polygamy in Indonesia tend to be built on purely emotional considerations, without considering various *masalah* and *mafsadah*.

The seventh reason is that the potential for harm is greater than the potential for *masalah* to be achieved through polygamy provisions in Indonesia. This is supported by data on religious court decisions in various districts in Indonesia that the author has collected. The author has conducted a search of religious court decisions in various districts in Indonesia. The author managed to collect 63 religious court decisions on requests for polygamy permits made by husbands.⁸¹ These decisions are religious court decisions from 2013–2023.

The data shows that of the 63 decisions, 17 of them, or 26.9% of the 63 decisions, decided that the petition was granted. This shows that the total number of rejected requests was 46, or 73.01% of the 63 requests. The number of rejected requests is far greater than the number of granted requests. Of the 46 rejected applications, 16, or 34.8%, were approved by the original wives. 34.8% of the 46 rejected applications were because the husbands did not fulfill the provisions of the Law of the Republic of Indonesia in applying to the court for a polygamy license, namely that the wife cannot perform her duties as a wife, the wife is not disabled or has an incurable illness, and the wife can bear children. This data shows that the above provisions prevented 34.8% of the applicants for polygamy permits from being able to carry out polygamy, even though their previous wives had consented. This shows that the potential harm that will result from these decisions is great.

Based on the above analysis, the author considers that some of the provisions in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 are not relevant to Islamic law. These provisions are that the court only gives permission to a husband to have more than one wife if

⁷⁹ Khiyaroh, *Alasan dan Tujuan Lahirnya Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*, (Langsa: Al-Qadha Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan, 2020), vol. 07, no. 01, hlm. 8.

⁸⁰ Maria Merdu Wati Sihombing, *Gerakan Wanita Menolak Poligami*, (Surabaya: Universitas Negeri Surabaya, 2016), *Jurnal Avatra Pendidikan Sejarah*, vol. 4, no. 1, hlm. 127.

⁸¹ Jumlah 63 bukanlah batasan maksimal atau minimal, namun jumlah ini hanyalah sampel yang penulis ambil secara acak dan tanpa melihat hasil putusan tersebut terlebih dahulu. Penulis mengetahui isi putusan tersebut setelah mengumpulkan semua putusan-putusan tersebut dan membacanya satu persatu.

desired by the parties concerned; the wife cannot carry out her obligations as a wife; the wife has a disability or disease that cannot be cured; the wife cannot bear offspring; and there is consent from the wife or wives.

Next is an Islamic law review of the polygamy regulations in the Egyptian Family Law Act No. 100 of 1985. The essence of the polygamy regulations in Egyptian Family Law No. 100 of 1985, Article 11, is that a husband who will carry out polygamy must explain his marital status in the marriage certificate, make a statement by listing the names of his wives and their places of residence, and the notary must notify the old wives of the new marriage. Then polygamy can be carried out officially without permission from the court.⁸²

Egyptian Family Law No. 100 of 1985, Article 11, also states that a wife whose husband is polygamous may sue for divorce if she suffers material or immaterial harm. The wife's right to sue for divorce is lost if one year has passed since she learned of her husband's new marriage, unless she has consented either explicitly or implicitly, and her right to sue for divorce is renewed every time her husband marries another woman. A wife can only sue for divorce if it is discovered that her husband hid his old marriage.⁸³

The Islamic law review of the polygamy provisions above is as follows: First, government policy.⁸⁴ The government has the right to set policies to realize the benefits of its people.⁸⁵ Government policy must fulfill two things. First, it does not contradict Allah's commands.⁸⁶ Second, government policy must aim to realize the benefit of the people.⁸⁷ As for the provisions of polygamy in Egyptian Family Law No. 100 of 1985, Article 11, the author considers that none of these provisions contradict the Shari'ah, and all are stipulated to realize the benefits for husbands and wives and their children

Second, *jalbul maslahah* and *daf'ul mafsadah*. The provisions of polygamy in Egyptian Family Law No. 100 of 1985, Article 11, are stipulated to realize *maslahah* for husbands,

⁸² Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 tahun 1985 pasal 11.

⁸³ Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 tahun 1985 pasal 11.

⁸⁴ Al-Mawardi, Ali Muhammad, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*, (Kairo, Darul Hadis), hlm. 16.

⁸⁵ Ibnu Katsir, Ismail Umar, *Tafsir Ibnu Katsir*, (Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1419H), jld. 2, hlm. 304.

⁸⁶ Al-Hindawi, Hasan, *Dhawabith Shalahiyyati Tasharrufi Imam Fil Ilzam Bil Ibahah Tathbiqat Mu'ashirah*, (Riyadh: Jurnal Al-'Adl, 1435H), hlm. 345.

⁸⁷ As-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Asybah Wa-Nazha-ir Fi Qawa-'id Wa Furu'I Fiqhi Asy-Syafi'iyyah*, (Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1403H), hlm. 121.

wives, and their children, as well as to prevent and reject *mafsadah* upon them. Egyptian Family Law No. 100 of 1985, Article 11, states that a husband who wants to practice polygamy must explain his marital status on the marriage certificate, make a declaration by stating the names of his wives and their places of residence, and inform the old wives about the new marriage. This is in line with the actions of the prophet Muhammad *Shallallahu ‘alaihi wasallam*.

The Prophet Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam* was married to more than one woman, and he never hid any of them from his other wives.⁸⁸ Each of the wives of the prophet Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam* had a house or residence. Each of them knew the other's house or residence.⁸⁹ This action of the Prophet *shallallahu ‘alaihi wasallam* is an example for his followers in marrying more than one wife, where the husband does not hide any of his wives from the other wives. This is aimed at realizing *maslahah* and preventing *mafsadah*.⁹⁰

The stipulation that wives have the right to sue for divorce if they suffer material or immaterial harm due to their husband's polygamy is a form of realizing *maslahat* and removing *mafsadah*. The Prophet Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam* said in a hadith narrated by Ubadah bin Shamit *radhiyallahu’ahu* yang artinya, which means: "It is not permissible to do an action that is harmful and harmful to others".⁹¹

Based on the above analysis, the author considers that all the provisions of polygamy in Egyptian Family Law Number 100 of 1985 are relevant to Islamic law.

⁸⁸ Ibnu Hisyam, *As-Sirah An-Nabwiyyah Libni Hisyam*, (Mcsir: Syarikah Maktabah Wa Mathba’ah Mushthafa Al-Halabi, 1375H), 643-648.

⁸⁹ Ibnu Majah, Muhammad Yazid, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar Ar-Risalah Al-‘Alamiyah, 1430H), jld. 3, hlm. 426, no. 2334. *Tahqiq*: Syuaib Al-Arna-uth. Syuaib Al-Arna-uth menilai bahwa derajat hadis ini adalah *shahih*.

⁹⁰ Ibnu Hisyam, *As-Sirah An-Nabwiyyah Libni Hisyam*, (Mcsir: Syarikah Maktabah Wa Mathba’ah Mushthafa Al-Halabi, 1375H), jld. 2, hlm. 643-648.

⁹¹ Ibnu Majah, Muhammad Yazid, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar Ar-Risalah Al-‘Alamiyah, 1430H), jld. 3, hlm. 73, no. 1874. *Tahqiq*: Syuaib Al-Arna-uth. Syuaib Al-Arna-uth menilai bahwa derajat hadis ini adalah *shahih lighairihi*.

3. Comparative Analysis of Polygamy Regulations in Indonesia and Egypt from the Perspective of Islamic Law

After the author analyzes the substance of polygamy regulations in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 Concerning Marriage and the Egyptian Family Law Number 100 based on the review of Islamic law, the author considers that there are some similarities and differences between the two. The similarities and differences are as follows:

First, the similarities and differences between the polygamy regulations in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 Concerning Marriage and the Egyptian Family Law Number 100 of 1985. The author considers that there are three fundamental similarities between the polygamy regulations in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 concerning Marriage and the Egyptian Family Law Number 100. The three similarities are: first, both are based on *maslahah mursalah* considerations.⁹² Second, both still open opportunities for husbands to practice polygamy. Third, both make judges the authorized party to decide matters related to polygamy.

The first similarity is that the polygamy regulations in Indonesia and Egypt are based on *maslahah mursalah* considerations. In the definition of *maslahah mursalah* in terms of terminology, is a *maslahah* that is not stipulated by sharia specifically or in a special argument and is not also denied by Sharia specifically or in a special argument.⁹³ *Maslahah mursalah* can be implemented if it meets several requirements. First, the *maslahat* is a real *maslahat*, not a *wahmiyyah maslahat*.⁹⁴ Second, the *maslahat* is a general *maslahat*, not a personal *maslahat*. Third, the *maslahat* does not contradict the foundations of Sharia that have been established based on the texts of the Qur'an and Sunnah, as well as the *ijma*. Fourth, the *maslahat* does not conflict with other similar *maslahats* or other *maslahats* that are greater. Fifth, the *maslahat* is a *maslahat* in the realm of *ijtihad*.⁹⁵

⁹² *maslahah mursalah* adalah maslahat yang tidak secara jelas disetujui oleh syariat dan tidak secara jelas dinafikan oleh syariat.

⁹³ An-Namlah, Abdul Karim, *Al-Muhadzdzab Fi Ushul Fiqhil Muqaran*, (Riyadh: Maktabah Ar-Rusydi, 1420H), jld. 3, hlm. 1003-1004.

⁹⁴ Maslahat *wahmiyyah* adalah maslahat yang hanya merupakan dugaan-dugaan tanpa dasar, yang tidak dibenarkan secara syariat atau tidak diakui.

⁹⁵ Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushulil Fiqh*, (Maktabah Ad-Dakwah), hlm. 82. Lihat juga: Iyadh Nami As-Sulami, *Ushulul Fiqhi Alladzi La Yasa'ul Faqiha Jahluhu*, (Riyadh: Dar At-Tadmuriyah, 1426H), hlm. 209.

After analyzing the polygamy regulations in Indonesia and Egypt, the author considers that there are differences in the review of *maslahah mursalah* in both. The author considers that there are several provisions in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 concerning Marriage that do not fulfill the provisions of *maslahah mursalah*. These provisions are: a husband only gets permission from the court if the wife cannot carry out her obligations as a wife; if the wife gets a disability or an incurable disease; if the wife cannot give birth to offspring; and if he gets approval from the first wife or old wives.

The above conditions are conditions that generally occur rarely or are special conditions when compared to conditions that are otherwise. Conditions that rarely occur or special conditions, if made into a generally applicable provision, can potentially cause greater harm than the *maslahah* that will be achieved. If the provisions of polygamy have the potential to cause greater harm than the *maslahah* to be achieved, then these provisions are not relevant to the conditions for the implementation of *maslahah mursalah*, so they should not be implemented.

As for the provisions of polygamy in Egyptian Family Law Number 100 of 1985, the author considers that all of these provisions are relevant to the requirements of the implementation of *maslahah mursalah*. The regulation of polygamy in Egyptian Family Law takes into account the *maslahah* of the wife and husband simultaneously in a balanced manner.

The second similarity between the polygamy regulations in Indonesia and Egypt is that both still open the opportunity for husbands to be polygamous. However, the author considers that the polygamy regulations in Egypt have a stronger Islamic legal foundation when compared to the polygamy regulations in Indonesia. This is based on the following reasons:

First, the provisions of polygamy in Indonesia do not accommodate conditions that are general or majority in nature, while the provisions of the Egyptian polygamy regulations accommodate conditions that are general or majority in nature. Secondly, the provisions of polygamy in Indonesia do not accommodate the fulfillment of the biological needs of husbands who have a high need for conjugal relations, the need to support widows while raising their status, the prevention of adultery, and so on. At the same time, Islamic law, or Islamic sharia,

is universal, accommodates all human needs, accommodates all *maslahat* for humans, and prevents and rejects harm to humans. The provisions of polygamy in Egypt can accommodate the fulfillment of these things.

The provisions of polygamy in Indonesia tend to be built on emotional considerations and feelings. Whereas a generally applicable regulation should be built on transcendental, intellectual, and spiritual aspects.⁹⁶ Alaidin Koto explains in his book entitled *Bertanyalah kepada Allah* that in behaving, it is not enough for a person to base his behavior on feelings alone; it must also be based on transcendental intellectual and spiritual aspects, especially if the behavior is related to the interests of the people, the interests of the nation, and the state.⁹⁷

This is in contrast to the polygamy laws in Egypt. Polygamy regulations in Egypt accommodate conditions that are general or majority. This is emphasized by the role of scholars or jurists in the birth of polygamy regulations in Egypt. The government in Egypt is very respectful and listens to the directions of jurists in establishing polygamy regulations in Egypt.⁹⁸ This is the main factor underlying the general *maslahah* considerations in the polygamy regulations in Egypt. These considerations are based on *ijtihad* methods that are recognized by *ushul fiqh* scholars, so they are not based on emotional considerations and feelings alone. *Wallahu a'lam*.

The third similarity between the Indonesian and Egyptian polygamy regulations is that both give judges the authority to make decisions regarding polygamy. However, the difference between the two is that the Indonesian polygamy law authorizes judges to decide whether or not to grant permission to husbands to practice polygamy. Meanwhile, the Egyptian polygamy law authorizes judges to make decisions on problems arising from polygamy practiced by husbands. The author considers that both regulations are relevant to Islamic law.

⁹⁶ *Transcendental* adalah cara berpikir tentang hal-hal yang melampaui apa yang terlihat, melampaui apa yang dapat ditemukan di alam semesta.

⁹⁷ Alaidin Koto, *Bertanyalah kepada Allah*, (Depok: Raja Grafindo Persada, 2021), hlm. 63.

⁹⁸ Muhammad Rasyid Ridha, dkk. *Majallatul Mannar*, (al-Maktabah asy-Syamilah, 1431H), jil. 28, hlm.

The provision of polygamy in Indonesia that a husband who wants to commit polygamy must first obtain permission from the religious court has become *'urf* for the people of Indonesia. Likewise, in Egypt, a husband can officially commit polygamy even without special permission from the religious court; this has become *'urf* for the Egyptian people. This is indicated by the 49-year-old Law of the Republic of Indonesia No. 1 of 1974 Concerning Marriage and the 38-year-old Egyptian Family Law No. 100 of 1985. Both regulations are good things for the people in both countries. This is relevant to the *fiqh* rule, which reads: "*There is no denying the difference in rulings due to changes or differences in time, place, and conditions.*"⁹⁹

The *fuqaha'* explain that *'urf* is words and actions that are considered good by reasonable people and occur repeatedly.¹⁰⁰ It is also considered good in terms of sharia, so long as it does not contradict it.¹⁰¹

The provision in the Egyptian Family Law Act that judges are authorized to rule on problems arising from polygamy practiced by husbands is a provision that is relevant to the practice of the Prophet Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam*) in resolving household problems,¹⁰² and this is also what is applied in Indonesia, namely the resolution of household problems of Muslim families in the Religious Courts.¹⁰³

4. Comparative Analysis of Polygamy Regulations in Indonesia and Egypt from the Perspective of *Maqashid Sharia*

The following is an analysis of the *maqashid sharia* review of polygamy regulations in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 Concerning Marriage and the Egyptian Family Law Number 100 of 1985. The author analyzes the *maqashid sharia* based on the

⁹⁹ As-Sadlan, Shalih Ghanim, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyyah Al-Kubra Wama Tafarra'a 'Anha*, (Riyadh: Dar Bilansiyah Lin-nasyri Wa At-Tauzi', 1417H), 326.

¹⁰⁰ As-Sayyid Shalih, *Atsarul 'Urf Fi At-Tasyri' Al-Islami*, (Kairo: Darul Kitab Al-Jami'i), hlm. 52.

¹⁰¹ As-Sayyid Shalih, *Atsarul 'Urf Fi At-Tasyri' Al-Islami*, hlm. 52.

¹⁰² Al-Mishri, Ahmad Muhammad, *Irsyadu As-Sari Syarh Shahih Al-Bukhari*, (Mesir: Al-Mathba'ah Al-kubra Al-Amiriyyah, 1379), jld. 8, hlm. 48.

¹⁰³ Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama, pasal 49 s.d 53.

review of the *maqashid dharuriyyat*, namely protecting religion, protecting the soul, protecting offspring, protecting the mind, and protecting property.

After analyzing the polygamy regulations in family law in Indonesia and Egypt, the author considers that basically, the polygamy regulations in Indonesia and Egypt can be a facility to realize the objectives of sharia in the form of protecting religion, protecting the soul, protecting offspring, protecting the mind, and protecting property. This is because the polygamy regulations in Indonesia and Egypt still open up opportunities for husbands to be polygamous. However, the author considers that there are provisions in the polygamy regulations in Indonesia that can be an obstacle to the process of realizing *maqashid sharia* through polygamy regulations, especially in terms of protecting religion and protecting offspring. As for the polygamy regulations in Egypt, the author considers that all of these regulations are relevant to *maqashid sharia*.

The provisions of polygamy in Indonesia that can be an obstacle to the process of realizing *maqashid sharia* are that the court only allows a husband to be polygamous if his old wife or wives cannot fulfill their obligations as wives, if his old wives or wives are disabled or incurably ill, cannot bear offspring, and must be with the consent of his old wives or wives.

The consequence of the above provisions is that a husband whose wife can carry out her duties as a wife, his wife is healthy and not disabled, and his wife can give birth to children is not entitled to permission from the court to carry out polygamy. If husbands will only get permission to practice polygamy when they are in the above conditions, then this can result in many husbands who will not get permission to practice polygamy because the above conditions are special conditions, conditions that rarely occur, while in general, husbands are not in the above conditions. This can be an obstacle to the realization of *maqashid sharia*, especially in terms of protecting religion and protecting offspring.

The author considers that if the above conditions are not made a condition for husbands to obtain permission to engage in polygamy, then the solution is the judge's *ijtihad*. Judges can make the *ijtihad* to give permission for polygamy or not. The author considers that with this, polygamy regulations in Indonesia will be able to facilitate the realization of *maqashid sharia*. Mentioned in *maqashid* rules:

مقاصد الشارع لا تثبت إلا بالظن الراجح^{١٠٤}

"The purposes of the lawmaker (Allah) are not established except by *qath'i* knowledge¹⁰⁵ or *azh-zhann ar-rajih* (strong prejudice)."

In determining whether or not a husband is eligible for polygamy, the judge is obliged to pay attention to and consider the *maslahah*, whether they are *qathi'i* (absolute) or *azh-zhann ar-rajih* (strong prejudice). This is in line with the purpose of the sharia, which is to realize the benefits of the people, both now and in the future.¹⁰⁶ It is mentioned in a *maqashid* rule:

الأوامر تتبع المصالح والنواهي تتبع المفاسد^{١٠٧}

"The commands (of sharia) are based on *maslahah*, and the prohibitions are based on *mafsadah*."

One of the indications that a government policy is based on *maslahah* considerations is that the policy is not built on lust, personal or group interests, or feelings alone. This is in line with the principle of sharia, which is to guide people so as not to be shackled by their desires. Mentioned in a *maqashid* rule:

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه^{١٠٨}

"The aim of sharia in establishing sharia is to remove the *mukalaf* from following his desires."

One of the indications that a government policy is based on *maslahah* considerations is that it pays attention to the basic needs and *maslahah* of the people, then secondary needs, then tertiary. This is in line with the objectives of the sharia, which are *dharuriyyat*, or primary; *hajiyyat*, or secondary; and *tahsiniyyat*, or tertiary. Mentioned in a *maqashid* rule:

المقاصد الشرعية ضروريات وحاجيات وتحسينيات^{١٠٩}

"The objectives of sharia are *dharuriyyat*, *hajiyyah*, and *tahsiniyyat*."

¹⁰⁴ Yayasan Zayid Ibnu Shulthan, *Ma'malatu Zayid Lilqawa'idil Fiqhiyyah Wal-ushuliyyah*, (Abu Dabi: Yayasan Zayid Ibnu Shulthan, 1443H), jld. 5, hlm. 217.

¹⁰⁵ *Qath'i* artinya adalah bersifat absolut.

¹⁰⁶ Asy-Syathibi, Ibrahim Musa, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni 'Affan, 1417H), jld. 2, hlm. 9.

¹⁰⁷ Al-Qarafi, Syihabuddin Ahmad, *Anwaru Buruq Fi Anwa-il Furuq*, ('Alamul Kutub), jld. 3, hlm. 113.

¹⁰⁸ Ibid, hlm. 289.

¹⁰⁹ Ibnu 'Asyur, Muhammad Ath-Thahir, *Maqashid Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah*, (Qatar: Wizaratul Awqaf Wasy-syu-un Al-Islamiyyah, 1425H), jld. 2, hlm. 170.

One of the indications that a government policy is determined based on *maslahah* considerations is that the policy is relevant to human nature. This is in line with the characteristics of the establishment of sharia, which is in accordance with human nature. It is mentioned in a maqashid rule:

مقاصد الشريعة مبنية على الفطرة¹¹⁰

"Maqashid sharia is built on fitrah."

D. CONCLUSION

Based on the explanation and analysis above, the following conclusions can be drawn: First, in the polygamy regulations in the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 concerning Marriage, there are requirements that are very difficult to fulfill by most husbands who want to practice polygamy, namely that the Religious Court only gives permission to practice polygamy if the old wife or wives are disabled or incurably ill, cannot bear offspring, and must be with the consent of the old wife or wives. Meanwhile, the polygamy regulations in Egyptian Family Law No. 100 of 1985 include requirements that can generally be fulfilled by husbands who want to practice polygamy, namely that a husband who wants to practice polygamy only has to explain his marital status in the marriage certificate without having to obtain permission from the court; if he has married, he must make a statement and include the names of his wives and their places of residence; and the notary must notify the old wives of the new marriage.

Second, the polygamy regulations in Indonesia and Egypt are basically both built on *maslahah* considerations, but what distinguishes the two is that in the polygamy regulations in Indonesia there are provisions whose potential harm is greater than the *maslahah* to be

¹¹⁰ Ibnu 'Asyur, Muhammad Ath-Thahir, *Maqashid Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah*, jld. 3, hlm. 176.

achieved, so these provisions are not relevant to Islamic Law. These provisions are the ones mentioned above. The polygamy regulations in Egypt are all relevant to Islamic law. The theory found in this research is *is kullu tanzhimin mabniyyin 'ala al-masya'ir wahdaha, fa-inna mafsadahahu takunu a'zham min al-mashlahah al-murad tahqiquha* (Any regulation that is built on the basis of mere emotional considerations, then the *mafsadah* will be greater than the *maslahah* to be achieved.).

Third, in terms of *maqashid sharia*, if the court only grants permission for polygamy if the old wife or wives are incurably disabled or sick and unable to give birth, obtaining the consent of the old wife or wives can be an obstacle to the process of realizing *maqashid sharia*, especially in terms of protecting religion and protecting offspring, because these requirements are generally difficult to meet. As for the regulation of polygamy in Egypt, the author considers that all the provisions in it are relevant to *maqashid sharia*, especially in terms of protecting religion and protecting offspring.

The author recommends the Indonesian authorities to carry out a review of the Law of the Republic of Indonesia Number 1 of 1974 Concerning Marriage, articles 3, 4, and 5. The author recommends that the wife's condition where she does not carry out her obligations as a wife, the wife is disabled or has an incurable illness, and the consent of the wife is only used as a consideration for judges in deciding whether a husband deserves permission to be polygamous or not and is not used as a condition that must be met for a husband who will be polygamous. The author also recommends that the Egyptian authorities maintain the existing polygamy regulations in Egyptian Family Law Number 100 of 1985, because the author considers that these regulations are relevant to Islamic law and *maqashid sharia*.

E. REFERENCES

- Abdul Hamid, Ahmad Mukhtar, *Mu'jamul Lughah Al-'Arabiyyah Al-Mu'ashirah*, 'Alamul Kutub, 1429H.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Zahrah At-Tafasir*, Darul Fikri Al-'Arabi.
- Adam, Panji, *Hukum Islam*, Jakarta Timur: Sinar Grafika, 2019.
- Ad-Dasuqi, Muhammad Ahmad, *Hasyiyah Ad-Dasuqi 'Ala Asy-Syarhil Kabir*, Darul Fikr.
- Al-Amadi, Ali Muhammad, *Al-Ihkam Fi Ushulil Ahkam*, Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1402H.
- Al-Armawi, Muhammad Abdurrahim, *Nihayatul Wushul Fi Dirayatil Ushul*, Mekkah: Al-Maktabah At-Tijariyyah, 1416H.
- Al-Buwaithi, Muhammad, *Mursyidu Dzawil Hija Walhajjah Ila Sunan Ibni Majah*, Jeddah: Darul Minhaj, 1439H.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Al-Mustashfa*, Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1413H.
- Al-Hindawi, Hasan, *Dhawabith Shalahiyyati Tasharrufi Imam Fil Ilzam Bil Ibahah Tathbiqat Mu'ashirah*, Riyadh: Jurnal Al-'Adl, 1435H.
- Al-Husain, Ishaq Ibrahim, *Mu'jam Diwanil Adab*, Kairo: Muassasah Dar Asy-Sya'bi, 1424H.
- Al-Isnawi, Abdurrahim Hasan, *Nihayah As-Sul Syarh Minhaj Al-Wushul*, Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1420H.
- Al-Jauhari, Islamil Hammad, *As-Shihah Taj Al-'Arabiyyah Wa Shihah Al-'Arabiyyah*, Beirut: Darul 'Ilmi, 1407H.
- Al-Khaadimi, Nuuruddin Mukhtar, *'Ilmul maqaashid asy-syar'iyah*, Riyadh: Maktabh 'Abiikaan.
- Al-Mawardi, Ali Muhammad, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*, Kairo, Darul Hadis.
- Al-Mishri, Ahmad Muhammad, *Irsyadus Sari Lisyarhi Shahihil Bukhari*, Mesir: Al-Mathba'ah Al-Kubra Al-Amiriyyah, 1323H.
- Al-Mutharrizi, Nashir Abdus Sayyid, *Al-Mughrab*, Darul Kitab Al-'Arabi.
- Al-Qarafi, Ahmad Idris, *Anwarul Buruq Fi Anwa-il Furuq*, 'Alamul Kutub.

- Al-Qarafi, Ahmad Idris, *Nafa-is Al-Ushul Fi Syarhil Mahshul*, Maktabah An-Nazzar, 1416H.
- An-Namlah, Abdul Karim, *Al-Muhadzdzab Fi 'ilmi Ushulil Fiqhil Muqaran*, Riyadh, Maktabatur Rusyd, 1420H.
- An-Nawawi, Yahya Syaraf, *Al-Minhaj Syarah Shahih Muslim Ibn Al-Hajjaj*, Beirut: Dar Ihya At-Turats Al-'Arabi, 1392H.
- Anoname, *At-Taqrir Ad-Dauli Bi Sya'ni Al-Hurriyyah Ad-Diniyyah Fi Mishr Li 'Am 2019*, https://eg.usembassy.gov/ar/irf_ar_2019.
- Anoname, *Indonesia Jadi Negara Kedua di Asia Paling Banyak Kasus Selingkuh*, <https://www.popmama.com/life/relationship/rindi-1/indonesia-negara-kedua-di-asia-yang-banyak-kasus-selingkuh>.
- Anoname, *Kemensos Dorong Aksesibilitas Informasi Ramah Penyandang Disabilitas*, <https://kemensos.go.id/kemensos-dorong-aksesibilitas-informasi-ramah-penyandang-disabilitas>
- Ar-Raisuni, Ahmad, *Nahzariyyatul Maqashid 'Inda Al-Imam Asy-Syathibi*, Ad-Darul 'Alamiyyah Lilkitab Al-Islami, 1412H.
- Ar-Razi, Muhammad Umar, *Al-Mahshul*, Muassasah Ar-Risalah, 1418H.
- As-Sadlan, Shalih Ghanim, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyyah Al-Kubra Wama Tafarra'a 'Anha*, Riyadh: Dar Bilansiyah Lin-nasyri Wa At-Tauzi', 1417H.
- As-Sayyid, Shalih, *Atsarul 'Urf Fi At-Tasyri' Al-Islami*, Kairo: Darul Kitab Al-Jami'i.
- As-Sarkhasi, Muhammad, *al-Mabsuth*, Beirut: Darul Ma'rifah, 1414H.
- As-Sulami, Iyadh Nami, *Ushulul Fiqhi Alladzi La Yasa'ul Faqiha Jahluhu*, Riyadh: Dar At-Tadmuriyah, 1426H.
- As-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Asybah Wan-Nazha-ir Fi Qawa'idi Wa Furu' Fiqhisyyah*, Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1403H.
- Asy-Syafi'I, Muhammad Idris, *Al-Umm*, Beirut: Darl Fikri, 1403H.
- Asy-Syathibi, Ibrahim Musa, *Al-Muwafaqat*, Dar Ibni 'Affan, 1417H.
- Asy-Syinqithi, Muhammad, *Adhwa-ul Bayan Fi Idhahil Qur'an Bil Qur'an*, Beirut: Darul Fikri Liththiba'ah Wannasyri Wattauzi', 1415H.

- Asyur, Ibnu, Muhammad Ath-Thahir, *Maqashid Asy-syari'ah Al-Islamiyyah*, Qatar: Wizaratul Awqaf Wasy-syu-un Al-Islamiyyah, 1425H.
- Az-Zuhaili, Wahbah Mushthafa, *Al-Fiqhul Islami Wa Adillatuhu*, Damaskus: Darul Fikri.
- Basri, Helmi, *Teori Maalaatul Af'aal*, Jakarta: Kencana, 2021.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Surabaya: Halim Publishing & Distributing, 2014.
- Faisol, Ach, *Poligami dalam Berbagai Perspektif (Upaya Memahami Polarisasi Pro-Kontra Poligami-Monogami)*, Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah, 2020.
- Ibnu Hambal, Ahmad, *Musnad Imam Ahmad*, Kairo: Darul Hadis, 1416H.
- Ibnu Hisyam, Abdul Malik, *As-Sirah An-Nabwiyyah Libni Hisyam*, Mesir: Syarikah Maktabah Wa Mathba'ah Mushthafa Al-Halabi, 1375H.
- Ibnu Majah, Muhammad Yazid, *Sunan Ibnu Majah*, Dar Ihya-il Kutub Al-'Arabiyyah.
- Ibnu Manzhur, Muhammad, *Lisanul 'Arab*, Beirut: Dar Shadir, 1414H.
- Ibnu Rusyd, Muhammad Ahmad, *Bidayatul Mujtahid Wanihatul Muqtashid*, Kairo: Darul Hadis, 1425H.
- Ibnu Qudamah, Abdullah Ahmad, *Raudhatun Nazhir*, Muassasatur Rayyan, 1433H.
- Khadhr, Hasan Sa'd, *Maratib Al-Hukmi Asy'Syar'i Dirasah Ushuliyyah Mqaranah*, Nablus: Universitas An-Najah.
- Khalaf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushulil Fiqh*, Maktabah Ad-Dakwah.
- Khiyaroh, *Alasan dan Tujuan Lahirnya Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*, Langsa: Al-Qadha Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan, 2020.
- Koto, Alaidin, *Bertanyalah kepada Allah*, Depok: Raja Grafindo Persada, 2021.
- Muhammad Al Mansur, Saim, Rino Riyaldi, *Faktor Penyebab Perselingkuhan Suami Istri dan Upaya Penanganannya di KUA Kecamatan Rupa*, Ambon: Jurnal Tahkim, 2021.
- Mukhtar, Ahmad, *Mu'jamul Lughah Al-'Rabiyyah Al-Mu'ashirah*, 'Alamul Kutub, 1429H.
- Nashir, Abdurrahman, *Taisir Ar-karimir Rahman Fi Tafsiri Kalamil Mannan*, Muassasah Ar-Risalah, 1420H.

Mushthafa Khan, Mushthafa Al-Bugha dan Ali Asy-Syarbaji, *Al-Fiqhul Manhaji 'Ala Madzhabi Al-Imam Asy-Syafi'i*, Damaskus: Daru Qalam Lithihba'ah Wannasyri Wattauzi', 1413H.

Zaitun, *Sosiologi Pendidikan*, Pekanbaru: Mahkota Riau, 2009.

Shalih, Muhammad, *Al-Ushul Min 'Ilmil Ushul*, Dar Ibnil Jauzi, 1430H.

Sulaiman, Muhammad, *Afalur Rasul Wadalalatuha 'Alal Ahkam Asy-Syar'iyah*, Beirut, Muassasatur Risalah, 1424H.

Yayasan Zayid Ibnu Shulthan, *Ma'malatu Zayid Lilqawa'idil Fiqhiyyah Waal-ushuliyyah*, Abu Dabi: Yayasan Zayid Ibnu Shulthan, 1443H.



AL-MAJAALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**PROSEDUR DAN SYARAT POLIGAMI DI INDONESIA
PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH**

Muhammad Nurul Fahmi

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyyah Imam Syafi'i Jember
fahmi.emnufa@gmail.com

Muhammad Yassir

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyyah Imam Syafi'i Jember
yasir.najm86@gmail.com

Abdi Zulfantri

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyyah Imam Syafi'i Jember
abdizulf@gmail.com

ABSTRACT

Basically, polygamy in Islam is permissible. In fact, according to some scholars, the original law for marriage is polygamy, except for those who are afraid of not being fair, then they are permitted to marry one woman. However, some people in Indonesia have different views on polygamy, some consider it normal and some consider it inappropriate for someone who is good and has authority in society. The government neither agrees nor absolutely rejects people's views on polygamy, but they provide difficult conditions for anyone who wants to practice polygamy. If one pays attention to these conditions it is difficult to fulfill, making it almost impossible for a husband to legally practice polygamy according to the law. One of the conditions that is very difficult for a husband who wants to be legally polygamous is to obtain written permission from his wife. In fact, in Islamic law, a husband who wants to practice polygamy is not required to ask permission from his wife. On the other hand, the presence of Islamic sharia actually has a specific purpose. These goals have been compiled by the scholars with the term maqashid sharia. The principles of maqashid sharia are reflected in various matters in Islamic law, including the law on monogamous and polygamous marriages. With the difficulty of procedures and requirements for polygamy in Indonesia, it is feared that it

will become an obstacle to achieving maqashid sharia through this polygamy sharia. The researchers are interested in conducting deeper research related to the suitability of polygamy procedures and requirements in Indonesia with the principles of maqashid sharia.

Keywords: *polygamy law; procedures and conditions; maqashid sharia.*

ABSTRAK

Pada dasarnya, hukum poligami dalam Islam adalah boleh. Bahkan, menurut sebagian ulama, hukum asal menikah adalah berpoligami kecuali bagi yang takut tidak berlaku adil maka diperbolehkan untuk menikahi satu wanita. Walaupun demikian, sebagian masyarakat di Indonesia berbeda pandangan tentang poligami, ada yang menganggap hal itu lumrah dan ada yang menganggap hal tersebut tidak pantas bagi seseorang yang baik dan memiliki wibawa di masyarakat. Pemerintah tidak menyepakati ataupun menolak secara mutlak pandangan masyarakat terhadap poligami, tapi memberikan syarat yang sulit bagi siapapun yang ingin berpoligami. Kalau diperhatikan, syarat-syarat tersebut sulit untuk dipenuhi sehingga seorang suami hampir mustahil bisa melakukan praktik poligami secara sah menurut undang-undang. Di antara syarat yang sangat sulit didapatkan oleh seorang suami yang ingin berpoligami secara resmi adalah mendapatkan izin tertulis dari seorang istri. Padahal di dalam syariat Islam suami yang hendak berpoligami tidak disyaratkan meminta izin kepada istri. Di sisi lain, hadirnya syariat Islam itu sejatinya memiliki tujuan tertentu. Tujuan tersebut telah dihimpun oleh para ulama dengan istilah maqashid syariah. Prinsip-prinsip maqashid syariah ini tercermin pada berbagai hal dalam syariat Islam, di antaranya pada syariat pernikahan monogami dan poligami. Dengan sulitnya prosedur dan syarat poligami di Indonesia, dikhawatirkan menjadi penghalang atas tercapainya maqashid syariah melalui syariat poligami ini. Peneliti tertarik untuk melakukan penelitian lebih dalam terkait kesesuaian prosedur dan syarat poligami di Indonesia dengan prinsip maqashid syariah.

Kata Kunci: hukum poligami; prosedur dan syarat; *maqashid* syariah.

A. PENDAHULUAN

Poligami merupakan sesuatu yang dibolehkan dalam Islam. Kebolehan poligami ini secara tegas disebutkan di dalam Al-Quran surah al-Nisa' di mana Allah berfirman:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja.”¹¹¹

¹¹¹ QS An-Nisa' (4) : 3.

Berdasarkan perbuatan Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* dan *ijma'* para sahabat tentang hal ini, telah diperhatikan dalam ijtihad mereka bahwa poligami bisa masuk pada lima hukum *syar'i* sebagaimana dalam perkawinan, yaitu wajib, haram, *mustahab*, makruh, dan mubah, dan ini bergantung pada kondisi yang mendasari poligami dan alasan yang melatarbelakanginya.¹¹² Islam *melegalkan* poligami bukan untuk pemenuhan hawa nafsu melainkan untuk kemaslahatan yang besar.

Bahkan menurut sebagian ulama hukum asal menikah adalah berpoligami kecuali bagi yang takut tidak adil maka diperbolehkan untuk menikahi satu wanita. Mereka berdalil dengan firman Allah surah An-nisa ayat 3.

Para ulama tersebut mengatakan bahwa petunjuk Al-Quran menunjukkan hal itu, di mana Allah *ta'ala* dalam ayat ini memulai dengan menyebutkan asal yang merupakan poligami, dan hal ini terlihat dalam firman-Nya: "dua, tiga, atau empat." Kemudian berpindah ke opsi yang selanjutnya yaitu menikahi satu wanita, Allah berfirman yang artinya: "Jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka (nikahilah) satu saja." Sehingga konteks ayat tersebut menunjukkan bahwa kehidupan monogami hanya berlaku bagi orang yang takut tidak bisa adil antara istri-istrinya jika berpoligami, sehingga hukum asal menikah adalah poligami.¹¹³

Walau demikian, sebagian masyarakat di Indonesia berbeda pandangan tentang poligami, ada yang menganggap hal itu lumrah dan ada yang menganggap hal tersebut tidak pantas bagi seseorang yang baik dan memiliki wibawa di masyarakat.¹¹⁴ Pemerintah tidak menyepakati ataupun menolak secara mutlak pandangan masyarakat terhadap poligami, namun mereka memberikan syarat yang sulit bagi siapa pun yang ingin berpoligami. Adapun syarat-syarat diberikannya izin seorang suami untuk poligami adalah sebagaimana yang terkandung di dalam pasal 4 ayat (1) UU perkawinan yaitu apabila; (a) istri tidak dapat

¹¹² Muhammad ibn Idris al-Syafii, *Al-Umm*, 5 (Beirut: Daar al-Maarif, 1990). hal. 155.

¹¹³ Abdul Aziz Ibn Baz, "هل الأصل في الزواج التعدد؟" accessed March 30, 2024, <https://binbaz.org.sa/fatwas/1782/%D9%87%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B5%D9%84-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%88%D8%A7%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D8%AF>.

¹¹⁴ <https://www.kompasiana.com/vionianindya/62e2ca61a51c6f6c7c123054/poligami-dalam-pandangan-masyarakat>, diakses 22 Juli 2023.

menjalankan kewajibannya sebagai istri, (b) istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, (c) istri tidak dapat melahirkan keturunan.¹¹⁵

Kalau diperhatikan syarat-syarat tersebut sulit untuk dipenuhi sehingga sulit bagi seorang suami bahkan hampir mustahil untuk melakukan praktik poligami dengan sah menurut undang-undang. Di antara syarat yang sangat sulit didapatkan oleh seorang suami yang ingin berpoligami secara resmi adalah mendapatkan izin tertulis dari seorang istri. Apabila ada yang melakukan poligami namun tidak menempuh jalur resmi sesuai prosedur yang ditetapkan oleh pemerintah, maka akibat hukumnya adalah status pernikahan tersebut tidak memiliki kekuatan hukum tetap.¹¹⁶

Padahal, di dalam kitab-kitab fikih berbagai mazhab, seseorang yang hendak berpoligami tidak disyaratkan meminta izin kepada istri. Jika demikian, maka pernikahan poligami tanpa izin istri pertama/sebelumnya sejatinya dianggap sah, karena izin atau kerediaan istri bukan termasuk syarat sah suatu pernikahan poligami. Hal ini telah ditegaskan oleh al-Lajnah al-Da'imah Arab Saudi yang berbunyi dalam fatwanya:

“Bukanlah suatu kewajiban bagi suami apabila ingin menikah lagi untuk meminta ridha istrinya yang pertama, akan tetapi di antara kemuliaan akhlak dan muamalah rumah tangga yang baik, seorang suami harus menghibur istri dan meringankan kesedihan (akibat dipoligami) karena ini merupakan tabiat wanita dalam perkara ini (poligami). Hal tersebut dengan bermanis muka, bergaul dengan baik, perkataan yang indah dan memberikan harta yang bisa membuatnya rida.”¹¹⁷

Di sisi lain, hadirnya syariat Islam itu sejatinya memiliki tujuan tertentu, tujuan tersebut telah dihimpun oleh para ulama dengan istilah *maqashid syariah*. Tujuan-tujuan ini dapat dilihat dari berbagai hal yang disyariatkan dalam Islam diantaranya pada syariat pernikahan monogami dan poligami. Dengan sulitnya prosedur dan syarat poligami di Indonesia dikhawatirkan menjadi penghalang atas tercapainya *maqashid syariah* melalui syariat poligami ini.

¹¹⁵ <https://www.hukumonline.com/klinik/a/hukum-poligami-dan-prosedurnya-yang-sah-di-indonesia-1t5136cbfaacef9>, diakses 22 Juli 2023.

¹¹⁶ Pasal 56, Kompilasi Hukum Islam ayat (3).

¹¹⁷ al-Lajnah al-Daimah Li al-Buhuts Wa al-Ifta' and Ahmad Ibn Abd al-Razzaq Al-Duwaisy, *Fatawa al-Lajnah al-Da'imah*, vol. 18, 26 vols. (Riyādh: Riyasah Idarah al-Buhuts wa al-Ifta', 1431). hal. 402.

Peneliti tertarik untuk melakukan penelitian lebih mendalam terkait kesesuaian prosedur dan syarat poligami di Indonesia dengan prinsip-prinsip *maqashid syariah*. *Maqashid syariah* merupakan prinsip-prinsip dasar hukum Islam yang bertujuan untuk mencapai kemaslahatan dan menghilangkan mafsadat umat manusia. Dalam konteks poligami, prinsip-prinsip *maqashid syariah* dapat dijadikan panduan untuk menentukan apakah poligami sesuai dengan tujuan-tujuan utama hukum Islam atau tidak. Ketidaktepatan syarat dan prosedur poligami di Indonesia juga menjadi permasalahan yang harus diatasi. Oleh karena itu, dalam jurnal ini penulis berusaha untuk memaparkan syarat dan prosedur poligami secara lengkap berdasarkan *maqashid syariah* agar dapat memberikan pemahaman yang komprehensif bagi para pembaca.

Penulisan jurnal ini juga dilatarbelakangi oleh fenomena perkawinan tidak tercatat yang biasa disebut kawin *sirri* dalam kehidupan masyarakat Indonesia adalah *realita*, alasannya mulai dari mahalanya biaya pencatatan nikah sampai karena alasan personal yang harus dirahasiakan.¹¹⁸ Hal ini dapat menimbulkan berbagai masalah sosial dan legal yang mempengaruhi kehidupan keluarga dan masyarakat secara luas. Dengan meneliti syarat dan prosedur poligami dari perspektif *maqashid syariah*, diharapkan dapat memberikan panduan yang jelas bagi masyarakat untuk melakukan praktik poligami yang sesuai dengan prinsip-prinsip hukum Islam dan norma-norma sosial yang berlaku di Indonesia.

B. METODE PENELITIAN

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan ini dipilih dengan tujuan mendapatkan pemahaman mendalam dan menyeluruh untuk menjawab rumusan masalah yang diajukan dalam penelitian ini. Oleh karena itu, peran utama peneliti sebagai instrumen dalam pengumpulan data menjadi sangat signifikan. Lebih lanjut, penelitian ini bersifat deskriptif dalam menguraikan data dan menyajikan temuan penelitian. Pendekatan ini sejalan dengan karakteristik penelitian kualitatif, sebagaimana dijelaskan oleh Lexy J. Moleong.¹¹⁹

¹¹⁸ IKAHI, "Hukum keluarga Nasional antara Realitas dan Kepastian Hukum," majalah Hukum Varia Peradilan, No. 286 edisi September 2009

¹¹⁹ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013). Hal. 8.

Untuk menghimpun data penelitian, metode yang diadopsi adalah studi kepustakaan, di mana peneliti melakukan pembacaan, kajian, dan analisis terhadap data yang berasal dari sumber-sumber utama seperti buku literatur, jurnal-jurnal, dan penelitian ilmiah yang relevan. Selanjutnya, dalam mengkomunikasikan temuan penelitian, peneliti memilih pendekatan deskriptif dengan tujuan menggambarkan secara mendalam hasil penelitian berdasarkan data yang terhimpun.¹²⁰

Dari hasil penelusuran berbagai penelitian terdahulu, sejauh ini peneliti belum menemukan adanya penelitian tentang prosedur dan syarat poligami di Indonesia secara umum yang ditinjau dari perspektif *Maqashid*. Namun, dari hasil penelusuran peneliti terkait dengan poligami di antaranya adalah: *Pertama*, Budiman, yang meneliti tentang “Tinjauan Maqasid Al-Syariah Pasal 56 dan 57 Kompilasi Hukum Islam tentang Izin Poligami” pada tahun 2018.¹²¹ Meski kedua penelitian sama-sama menganalisis poligami dari perspektif *maqashid syariah*, namun penelitian tersebut hanya terfokus pada izin poligami sebagaimana tercantum di pasal 56 dan 57 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Sementara pada penelitian ini, peneliti akan membahas tentang prosedur dan syarat poligami di Indonesia termasuk berkenaan tentang izin poligami. Dengan demikian kedua penelitian ini akan saling melengkapi dan menguatkan karena sama-sama menggunakan perspektif *maqashid syariah*.

Kedua, Siti Nor Aishah, Siti Zailia, dan Armasito, yang meneliti tentang “Prosedur dan Syarat Poligami di Indonesia dan Malaysia” pada tahun 2022. Pendekatan yang digunakan pada penelitian tersebut adalah pendekatan komparatif antara apa diterapkan di kedua negara dalam hal prosedur dan syarat poligami.¹²²

Dari latar belakang di atas, ada dua rumusan masalah yang akan diteliti dalam penelitian ini, yaitu tentang: prosedur dan syarat poligami di Indonesia, dan analisis terhadap prosedur dan syarat tersebut dari perspektif *maqashid syariah*.

¹²⁰ William Lawrence Neuman, *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approach* (USA: Allyn & Bacon, 2000). Hal. 30.

¹²¹ Budiman Budiman, “Tinjauan Maqasid Al-Syari’ah Pada Pasal 56 Dan 57 Kompilasi Hukum Islam Tentang Izin Poligami,” *Istidal: Jurnal Studi Hukum Islam* 5, no. 1 (2018): 01–19, <https://doi.org/10.34001/istidal.v5i1.841>.

¹²² Siti Nor Aishah, Siti Zailia, and Armasito Armasito, “Prosedur Dan Syarat Poligami Di Indonesia Dan Malaysia,” *Muqaranah* 6, no. 1 (July 1, 2022): 61–68, <https://doi.org/10.19109/muqaranah.v6i1.12254>.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Dasar Hukum dan Sebab Poligami dalam Syariat Islam

Pernikahan poligami merupakan hal yang dibolehkan dalam syariat Islam. Kebolehan poligami ini tercantum dalam firman Allah:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۗ﴾¹²³

*“Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim.”*¹²³

Imam Bukhari meriwayatkan *sababun nuzul* ayat ini bahwa sahabat Urwah bin Zubair bertanya kepada bunda Aisyah *radhiyallahu 'anha* tentang ayat tersebut kemudian menjawab: "Dia adalah seorang anak yatim yang berada di bawah tanggungan walinya, lalu ada seorang laki-laki tertarik pada kecantikannya dan hartanya, dan dia ingin menikahinya dengan sesuatu yang lebih rendah daripada mahar para istri-istrinya." Mereka dilarang menikahi mereka kecuali jika mereka memberikan mahar yang adil kepada mereka. Mereka juga diperintahkan untuk menikahi wanita-wanita selain mereka. Aisyah *radhiyallahu 'anha* berkata, "Kemudian orang-orang pun meminta fatwa kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam. Maka Allah Ta'ala menurunkan firman-Nya: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ "Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang wanita. Katakanlah: Allah memberi fatwa kepadamu tentang wanita itu, sampai kepada firman-Nya: ﴿وَتَرْتَابُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ "Dan kalian ingin menikahinya." (QS. An-Nisa': 127).¹²⁴

Ayat ini turun karena kondisi yang umum terjadi, di mana seorang wali tidak tertarik menikahi anak yatim yang ia asuh karena kurangnya harta dan kecantikannya. Sebaliknya, jika anak yatim yang ia asuh memiliki kecantikan atau harta, mereka enggan menikahkannya kepada orang lain, dan memilih untuk menikahinya dengan mahar yang lebih rendah dari

¹²³ QS. Al-Nisa': 3.

¹²⁴ Al-Baghawi, Alhasan bin Mas'ud bin Muhammad, *Tafsir Al-Baghowi, tahqiq: Abdurrazzaq Al-Mahdi*, (Beirut: Darul Ihya'it Turots Al-a'robi, 1420 H), Jld. 1, hlm. 563.

mahar yang pantas untuknya. Inilah bentuk ketidakadilan yang umum terjadi pada wali anak yatim. Dan berdasarkan ayat tersebut, para ulama menyimpulkan hukum bagi para wali yaitu sebagaimana mereka tidak menikahi anak yatimnya ketika tidak tertarik padanya, maka mereka juga tidak boleh menikahnya jika mereka tertarik kepadanya kecuali mereka memberikan mahar yang lebih adil serta memberikan hak yang pantas kepadanya."¹²⁵

Ayat di atas menunjukan bahwa boleh hukumnya seorang laki-laki melakukan poligami. Allah memberikan izin kepada pria untuk menikahi hingga empat wanita, dengan syarat adil dalam perlakuan terhadap istri-istri tersebut. Di antara yang menunjukkan bahwa adil adalah prinsip penting dalam poligami apabila seorang pria tidak mampu atau khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya, maka Allah mengarahkan untuk menikahi hanya satu wanita atau memilih menikahi budak yang dimilikinya agar tidak berlaku dzolim.¹²⁶ Hal ini sebagaimana firman Allah ta'ala:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَنٌ أَلَّا تَعُولُوا

"Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja."¹²⁷

Akan tetapi tidak mungkin bahkan mustahil disemua keadaan dan kondisi seorang suami itu bisa berbuat adil karna ini sangat memberatkan. Pernikahan melibatkan dua insan yang memiliki perbedaan dalam kepribadian, kebutuhan, harapan, dan keinginan. Suami memiliki tanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan fisik, emosional, dan finansial istri, serta menjaga keseimbangan antara kewajiban terhadap istri dan hak-hak pribadinya. Sehingga, menjaga keseimbangan ini dalam setiap situasi dan kondisi adalah sesuatu yang sangat sulit. Mari renungkan firman Allah ta'ala:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

¹²⁵ Al-Baghawi, *Tafsir Al-Baghawi*, hlm. 563

¹²⁶ As-sa'di, Abdurrahman bin Nashir, *Taisir Karimur Rahman*, tahqiq: Abdurrahman bin Ma'la Al-luwaihiq, (Saudi Arabia: Muassah Ar-risalah, 1420 M), hlm. 163.

¹²⁷ QS An-nisa (4) : 3.

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai di antara mereka), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”¹²⁸

Syaikh Abdurrahman bin Nashir As-Sa’di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Allah subhanahu wata’ala mengabarkan bahwa para suami itu tidak mampu untuk bertindak adil secara sempurna di antara istri-istri mereka. Hal ini dikarenakan adil membutuhkan adanya rasa cinta yang sama, perasaan yang sama, dan kecenderungan hati yang sama terhadap mereka secara merata, kemudian bertindak sesuai dengan hal tersebut. Namun, hal ini sulit dan tidak mungkin dilakukan.

Oleh karena itu, Allah telah memaafkan apa yang tidak bisa mereka lakukan dan melarang apa yang mungkin mereka lakukan dengan firman-Nya:

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ

"Maka janganlah kamu condongkan semua kecondonganmu, sehingga kamu membiarkan salah seorang istrimu tergantung (tidak diperhatikan)."

Maknanya adalah bahwa para suami tidak boleh terlalu memihak kepada salah satu istri hingga mengabaikan hak-hak yang wajib diberikan kepada mereka. Akan tetapi, yang harus dilakukan adalah berbuat adil dalam hal hal-hal lahir seperti nafkah, pakaian, dan pembagian waktu. Jika salah seorang istri ditinggalkan dan diabaikan oleh suami tanpa memenuhi hak-hak yang wajib tersebut, maka ia menjadi seperti seorang wanita tanpa suami namun ia juga tidak bisa lepas dari kondisi tersebut sehingga dapat bersiap untuk menikah kembali dengan suami lain.¹²⁹

Namun meskipun ini sulit, penting untuk diingat bahwa adil dalam perkawinan bukanlah sesuatu yang harus diabaikan. Dalam ajaran Islam, prinsip keadilan antara istri-istri dianggap sangat penting. Allah memerintahkan suami untuk berlaku adil dalam memenuhi hak-hak istri-istri mereka dengan sebaik-baiknya. Meskipun mencapai keadilan sempurna

¹²⁸ QS. An-Nisa (4): 129.

¹²⁹ As-sa’di, Abdurrahman bin Nashir, “*Taisir karimur Rahman*”, tahqiq: Abdurrahman bin Ma’la Al-luwaihiq, (Saudi Arabia: Muassah Ar-risalah, 1420 H), hlm. 207

dalam segala hal sulit terwujud, suami tetap diharapkan secara aktif berusaha menjaga keseimbangan dan keadilan dalam hubungan pernikahan poligami mereka.

Poligami merupakan istilah yang mengacu pada praktik menikah dengan beberapa wanita secara bersamaan. Topik ini telah menjadi sumber kontroversi yang banyak dibahas dalam masyarakat, bukan hanya di kalangan luar Islam tetapi juga di kalangan Islam sendiri. Golongan kontra poligami akan senantiasa memandang poligami sebagai bentuk diskriminasi terhadap kaum wanita.¹³⁰ Meskipun setiap individu memiliki pandangan yang berbeda, tidak dapat disangkal bahwa poligami telah menjadi bagian dari sejarah dan budaya beberapa kelompok masyarakat. Sebagaimana yang hal ini telah dipraktikkan oleh Nabi *shallallahu 'alaihi wa wallam*, para khulafa *rasyidun*, dan para sahabat lainnya.¹³¹

Dalam Islam, poligami diizinkan karena dinilai memiliki peran penting dalam kehidupan masyarakat muslim. Umumnya, poligami ditempuh oleh banyak kalangan untuk mengentaskan berbagai masalah yang dihadapi. *Al-Tuwaijiry* menyebutkan setidaknya ada lima hal yang melatarbelakangi praktik poligami:¹³²

- a. Memperbaiki keadaan kurangnya pria dan banyaknya wanita, dengan melindungi wanita dari penelantaran dan penyelewengan.
- b. Meningkatkan jumlah keturunan dalam umat, memperbanyak orang yang hanya menyembah Allah (melalui keturunan yang banyak), dan memperkuat umat Muslim.
- c. Memenuhi kebutuhan seksual sebagian pria, di mana satu istri tidak cukup baginya, baik itu karena usia istri yang sudah tua, atau karena ia tidak menyukai hubungan seksual dengan istri tersebut, atau karena lamanya periode haid istri.
- d. Kemandulan, penyakit, atau kepribadian buruk wanita, sehingga dia tidak subur dan tidak bisa memenuhi keinginan suaminya, atau dia memiliki sifat buruk yang membuatnya tidak cocok dengan suaminya.

¹³⁰ Budiman, "Tinjauan Maqasid Al-Syari'ah Pada Pasal 56 Dan 57 Kompilasi Hukum Islam Tentang Izin Poligami," *Isti'dal: Jurnal studi Hukum Islam*, 2018), Vol. 5, No. 1, hlm.13

¹³¹ Muhammad Nurul Fahmi, Winning Son Ashari, and Sucipto, "PERAN SYARIAT POLIGAMI DALAM MENGATASI PROBLEMATIKA HIDUP WANITA PASCA PERCERAIAN DAN KEMATIAN SUAMI," *Al-Majaalis* 9, no. 2 (May 20, 2022): 205–31, <https://doi.org/10.37397/almajaalis.v9i2.209>.

¹³² *Al-Tuwaijiry*, Muhammad bin Ibrahim bin Abdullah, ' *Mausu'ah Al-fiqhi Al-islami*, " (Mesir: Baitul Afkar Addauliyah, 2009 M), Jld. 4, hal. 16.

- e. Kebencian seorang pria terhadap seorang wanita, baik karena konflik antara mereka berdua atau antara dia dan keluarganya, sehingga masalah semakin parah, keduanya menjadi keras kepala, dan solusi sulit ditemukan.

2. Prosedur dan Syarat Poligami di Indonesia

Poligami merupakan pernikahan antara seorang laki-laki dengan lebih dari seorang wanita. Praktik pernikahan seperti ini telah terjadi jauh sejak sebelum kedatangan Islam yang kemudian dilegitimasi oleh syariat Islam dengan beberapa ketentuan.¹³³ Di antara dasar utama bolehnya praktik poligami dalam Islam adalah firman Allah di dalam Al-Quran:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي آلَيْتَيْ فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat dzolim.”¹³⁴

Karena besarnya dorongan dan manfaat yang dibutuhkan, praktik pernikahan poligami ini masih terus ditemui dan berlaku di berbagai belahan dunia sampai era modern hari ini. Di antara negara yang banyak didapati praktik pernikahan poligami adalah Indonesia.

Sejak tahun 1974, Indonesia secara resmi memberikan peluang bagi masyarakatnya untuk berpoligami. Walau menetapkan asas monogami dalam pernikahan,¹³⁵ namun dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, terdapat ketentuan yang mengatur prosedur dan syarat bagi seorang suami yang ingin beristri lebih dari satu orang (poligami), sebagaimana yang tercantum pada pasal 4 dan 5. Berikut adalah rincian dari prosedur dan syarat tersebut:

¹³³ Fahmi, Ashari, and Sucipto, “PERAN SYARIAT POLIGAMI DALAM MENGATASI PROBLEMATIKA HIDUP WANITA PASCA PERCERAIAN DAN KEMATIAN SUAMI.”

¹³⁴ QS An-Nisa’ (4) : 3.

¹³⁵ Indonesia, “Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan” (Lembaran Negara RI Tahun 1974, Tambahan Lembaran Negara RI. Sekretariat Negara, Jakarta, 1974). Pasal 3.

Pertama, suami yang ingin berpoligami harus mengajukan permohonan kepada pengadilan di daerah tempat tinggalnya, sebagaimana diatur dalam Pasal 4 ayat (2) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974.

Kedua, Pengadilan hanya akan memberikan izin jika ada alasan-alasan yang memungkinkan, seperti:

- a. Istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri.
- b. Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat sembuh.
- c. Istri tidak dapat melahirkan keturunan.¹³⁶

Ketiga, selain alasan-alasan tersebut, suami juga harus memenuhi sejumlah persyaratan lain, termasuk:

- a. Mendapatkan persetujuan dari istri/istri-istri yang sudah ada.
- b. Menunjukkan kemampuan untuk memenuhi kebutuhan hidup istri-istri dan anak-anak mereka.
- c. Memberikan jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka.

Keempat, persetujuan istri tidak diperlukan jika:

- a. Istri tidak dapat dimintai persetujuan atau tidak bisa menjadi pihak dalam perjanjian.
- b. Tidak ada kabar dari istri selama sekurang-kurangnya dua tahun.
- c. Ada sebab-sebab lain yang perlu dinilai oleh hakim pengadilan.¹³⁷

Selain UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, prosedur syarat pengajuan permohonan poligami juga diatur dalam Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 9 Tahun 1975 dan juga dalam Kompilasi Hukum Islam.

Dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 55, terdapat syarat utama yang wajib dipenuhi oleh suami yang ingin mengajukan izin poligami. Isi dari pasal ini menyatakan bahwa:

- a. Suami hanya boleh memiliki hingga empat istri pada saat yang sama.
- b. Syarat utama bagi seorang suami yang ingin memiliki lebih dari satu istri adalah kemampuannya untuk berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anaknya.¹³⁸

¹³⁶ Indonesia. Pasal 4.

¹³⁷ Indonesia. Pasal 5.

¹³⁸ Pemerintah Pusat Indonesia, *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2018). Pasal 55.

Pasal 55 ini menegaskan bahwa perilaku adil seorang suami menjadi syarat utama yang sangat diperhatikan. Bahkan jika suami tidak dapat memenuhi syarat ini, ia dilarang untuk melakukan poligami.

Untuk menjamin terpenuhinya hal-hal di atas, pemerintah mengeluarkan aturan yang lebih detail untuk dijadikan pedoman dan panduan para hakim dalam memutuskan izin poligami yang diajukan. Aturan yang detail tersebut tertuang dalam PP Republik Indonesia Nomor 9 tahun 1975 dengan bunyi sebagai berikut:

“b. ada atau tidaknya persetujuan dari Istri baik persetujuan lisan maupun tertulis, apabila persetujuan itu merupakan persetujuan lisan, persetujuan itu harus diucapkan di depan sidang pengadilan.

c. ada atau tidaknya kemampuan suami untuk menjamin keperluan hidup Istri-Istri dan anak-anak dengan memperhatikan:

i. Surat keterangan mengenai penghasilan suami yang ditandatangani oleh bendahara tempat bekerja, atau

ii. Surat keterangan pajak penghasilan, atau

iii. Surat keterangan lain yang dapat diterima oleh pengadilan;

d. ada atau tidaknya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap Istri-Istri dan anak-anak mereka dengan persyaratan atau janji dari suami yang dibuat dalam bentuk yang ditetapkan untuk itu.”¹³⁹

Dari sini sangat jelas terlihat bahwa prinsip utama dalam pernikahan poligami di Indonesia adalah keharusan suami memiliki kemampuan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka. Karenanya, Pengadilan diberi kewenangan untuk memeriksa alasan, persetujuan istri, kemampuan suami, dan jaminan keadilan dalam rumah tangga poligami pemohon. Hal ini agar terpenuhinya prinsip utama tersebut dapat terjamin sehingga akan mendatangkan masalah bagi setiap unsur dalam rumah tangga poligami.

Ketika proses pemeriksaan telah selesai dilakukan, maka pengadilan berhak mengeluarkan putusan berkaitan dengan izin poligami yang diajukan. Jika pengadilan memandang bahwa persyaratan dan alasan yang diajukan memadai, pemohon (suami) akan mendapatkan izin dari pengadilan untuk berpoligami. Namun, jika pengadilan memutuskan untuk tidak mengeluarkan izin, maka pencatat perkawinan dilarang mencatat perkawinan seorang suami yang akan beristri lebih dari satu orang.

¹³⁹ Pemerintah Pusat Indonesia, “Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan” (Lembaran Negara RI Tahun 1975, Tambahan Lembaran Negara RI. Sekretariat Negara, Jakarta, 1975). Pasal 41.

Dari paparan di atas, didapati bahwa ada beberapa persyaratan yang wajib terpenuhi agar seseorang dapat melakukan poligami. Di antara persyaratan tersebut, ada yang berkaitan dengan kondisi suami, yaitu kemampuannya dalam berlaku adil; dan ada pula yang berkaitan dengan kondisi istri, yaitu tatkala adanya cacat fisik serta ketidakmampuannya dalam menjalankan kewajiban dan melahirkan keturunan. Selain itu ada pula persyaratan yang berkaitan dengan status akad, yaitu adanya izin dari istri atau para istri dan izin poligami tersebut bukan untuk pernikahan poligami dengan lebih dari 4 istri.

Adapun prosedur yang dilalui, suami yang ingin melakukan poligami harus mengajukan permohonan izin poligami ke pengadilan di daerahnya. Selanjutnya, pengadilan melalui majelis hakim yang ditunjuk, memeriksa permohonan tersebut secara rinci dalam rangkaian persidangan berikut dokumen-dokumen penunjang sebagaimana yang telah diatur. Jika persyaratan telah terpenuhi, dan tidak adanya penghalang, maka majelis hakim dapat memberikan izin poligami kepada pemohon tersebut. Setelah itu, suami dapat mencatatkan pernikahan poligaminya di hadapan pejabat pencatat pernikahan dengan membawa surat izin poligami yang telah dikeluarkan oleh pengadilan.

3. Prosedur dan Syarat Poligami di Indonesia Perspektif *Maqashid syariah*

Secara *etimologis* (bahasa) *maqashid* berasal dari kata “*maqshad*” yang artinya: “*al-qosdu*” maksud atau tujuan.¹⁴⁰ Adapun *syariah* secara *lughah* memiliki arti: *agama, jalan, al-millah, al-minhaj*.¹⁴¹

Sedangkan secara *terminologis* (istilah), *Syaikhul Islam* Ibnu Taimiyyah mendefinisikan *syariah* dengan:

*“Terstrukturnya semua yang telah Allah syariatkan berupa keyakinan-keyakinan dan amalan-amalan.”*¹⁴²

Sedangkan Ibnu ‘Asyur menyebutkan bahwa syariah berarti:

*“Segala perintah yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-hamba-Nya berupa hukum-hukum melalui para nabi.”*¹⁴³

¹⁴⁰ Ibrahim Anis et al., *al-Mu’jam al-Wasith*, 4th ed., vol. 1, 1 vols. (Majma’ al-Lughah al-’Arabiyyah, 2004). Hal. 738.

¹⁴¹ Ahmad Ibn Faris, *Mujmal al-Lughah*, 2nd ed., 2 15 (Beirut: Mu’assasah ar-Risālah, 1986). Hal. 526

¹⁴² Ahmad Ibn Abdu al-Halim ibn Abd al-Salam Ibn Taimiyyah, *Majmu’atu al-Fatawa Li Ibn Taimiyyah*, vol. 19, 20 vols. (Riyādh: Maktabah Al-Abekan, 1419). Hal. 306.

¹⁴³ Muhammad al-Thahir Ibn Muhammad Ibn ‘Asyur, *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah*, vol. 1, 3 vols. (Qatar: Wizārah Al-Awqāf wa Al-Syu’un Al-Islamiyyah, 1425). Hal. 31

Adapun *maqashid syariah*, telah didefinisikan oleh para ulama dengan ungkapan yang bervariasi. Di antaranya adalah apa yang diungkapkan Ibnu Asyur bahwa *maqashid syariah* adalah:

*“Makna-makna dan hikmah-hikmah yang menjadi pertimbangan Allah ta’ala dalam seluruh atau sebagian besar pensyariatannya, di mana pertimbangan tersebut tidak terbatas dalam satu jenis tertentu. Sehingga termasuk kategori maqashid adalah karakteristik syari’ah, tujuan-tujuannya yang umum, serta makna-maknanya yang tidak mungkin untuk tidak dipertimbangkan dalam pensyariatannya.”*¹⁴⁴

Dari penjelasan Ibnu Asyur ini dapat disimpulkan bahwa syariat Islam memiliki tujuan-tujuan tertentu yang diinginkan oleh Allah. Tujuan-tujuan tersebut, tidak hanya melekat pada satu jenis syariat saja, namun terkandung dalam banyak jenis syariat yang Allah tetapkan. Melalui peninjauan secara seksama pada teks-teks Al-Quran dan Hadis, para ulama menyimpulkan dan menguak tujuan-tujuan tersebut kemudian menamakannya sebagai *maqashid syariah*.

Secara garis besar, *maqashid syariah* merupakan tujuan-tujuan yang mengarah pada satu titik yaitu menggapai kemaslahatan dan menghilangkan kemudaratan. Namun, para ulama merinci *maqashid syariah* dengan beragam perincian, diantaranya adalah pembagian *maqashid* berdasarkan kategori *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Dan kemudian, kajian-kajian terkait *maqashid syariah* bermuara pada bagian pertama yang merupakan pembahasan terpenting dalam keilmuan ini, yaitu *dharuriyyat*.

Al-Syathibi menyebutkan ada 5 *dharuriyyat* yang menjadi arah penetapan syariat Islam, yaitu: 1) *hifzh al-diin* (penjagaan agama); 2) *hifzh al-maal* (penjagaan harta); 3) *hifzh al-nasl* (penjagaan keturunan); 4) *hifzh al-nafs* (penjagaan jiwa); 5) *hifzh al-‘aql* (penjagaan akal). Kelima hal ini kemudian dikenal sebagai *al-dharuriyyat al-khams* atau *al-kulliyat al-khams*. Sebagian ulama ada yang menambahkan dengan *hifzh al-‘ardh* (menjaga kehormatan) ke dalam cakupan ini. Namun hal tersebut tidak disetujui oleh Ibnu ‘Asyur.

Para ulama kemudian menjadikan *al-dharuriyyat al-khams* sebagai acuan dalam menetapkan hukum atas suatu perkara tertentu, khususnya permasalahan-permasalahan kontemporer dan berkaitan dengan urusan serta tatanan masyarakat umum. Karenanya, setiap

¹⁴⁴ Muhammad al-Thahi, *Maqashid al-Syariah*. Hal. 21

hal yang menyangkut perkara umum perlu memperhatikan keselarasannya dengan *al-dharuriyyat al-khams*, termasuk prosedur-prosedur seputar keluarga dan perkawinan.

Di dalam pasal 5 UU No.1 tahun 1974 tentang perkawinan, tertulis syarat *pertama* yaitu adanya persetujuan dari Istri/Istri-Istri. Yang ingin dibahas di sini apabila kondisi suami sudah pada tataran wajib, sunah, atau mubah untuk poligami. Jika dilihat dari hukum fikih maka bukan termasuk syarat sah pernikahan suami meminta izin kepada istri pertama untuk menikah lagi. Izin untuk menikah lagi memiliki kedudukan yang besar di dalam rumah tangga. Secara hukum wanita boleh menolak untuk dipoligami jika masih pada tataran hukum sunah dan boleh (*tidak wajib*) bagi suami untuk poligami. Namun tidak selayaknya yang demikian dilakukan oleh istri dan sudah semestinya dia ridho atas keinginan suaminya tersebut. Karna istri akan merasa dimuliakan dan tidak dihinakan jika suami mau berterus terang untuk menikah. Begitu pun sebaliknya istri akan merasa dikhianati jika suami tidak meminta izin sehingga terjadilah keributan dan kekacauan di dalam rumah tangga sehingga rumah tangga menjadi tidak harmonis. Pembahasan tentang analisis dari sisi *maqashid syariah* bukan tentang *sah atau tidak nya* suatu syariat akan tetapi membahas tentang *tujuan* dari syariat itu sendiri.

Setelah mengamati syarat dan prosedur pada undang-undang tentang syarat dan prosedur poligami, dapat dipetakan menjadi beberapa syarat yang harus terpenuhi untuk berpoligami, di antaranya adalah (1) syarat yang berkaitan dengan istri, (2) syarat yang berkaitan dengan suami yang hendak berpoligami, dan (3) syarat yang berkaitan dengan pengajuan poligami di Pengadilan Agama.

Adapun syarat yang berkaitan dengan istri yaitu:

- a. Istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai Istri. Kewajiban Istri terhadap suami banyak. Termasuk kewajiban istri terhadap suami adalah menjaga kehormatannya, hartanya dan anak-anaknya. Apabila itu tidak didapatkan dari istrinya maka poligami merupakan solusinya. Hal ini masuk ke dalam menjaga agama (*hifz ad-din*) karena dengan berpoligami akan terwujudlah penunaian hak dan kewajiban dari seorang istri terhadap suami.
- b. Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat di sembuhkan. Ini merupakan aspek *maqashid syariah* berupa *hifz an-nafs* (pemeliharaan jiwa) yaitu melindungi dan menjaga kesehatan individu. Dengan adanya poligami, Istri yang sakit atau cacat bisa memiliki dukungan dan perhatian lebih dari pihak suami maupun saudara-saudaranya untuk berupaya

merawat dan menjaganya. Dan poligami ini merupakan solusi agar suami tidak terjatuh ke dalam zina sebagai upaya pemenuhan hasrat biologis suami karna biasanya isetri yang cacat dan memiliki penyakit tidak dapat maksimal di dalam pemenuhan kebutuhan tersebut sehingga ini masuk ke dalam *hifz ad-din* dan *hifz an-nashl*. Bahkan apabila dipaksakan maka bisa memperparah penyakit yang diderita istri sehingga syarat ini bisa menjadi solusi dalam menjaga jiwa (*hifz an-nafs*) Istri.

c. Istri tidak dapat melahirkan keturunan. Ini merupakan aspek *maqashid syariah* berupa *hifz an-nasl* (pemeliharaan keturunan). Jika Istri tidak dapat melahirkan keturunan, poligami bisa dianggap sebagai alternatif untuk memperoleh keturunan yang sah secara agama dan memastikan kelangsungan keturunan. Ini juga bisa masuk ke dalam *hifz ad-din* karna hal ini merupakan perintah nabi *shallahu ‘alaihi wasallam* untuk memperbanyak keturunan.

d. Suami yang hendak beristri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari pengadilan agama. Persyaratan ini bertujuan untuk mewujudkan asas ideal perkawinan di Indonesia yaitu asas monogami (satu Istri untuk satu suami) serta untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawadah dan *rahmah*, yang secara idealis adalah satu Istri.

e. Adanya persetujuan dari Istri/Istri-Istri. Hal ini bertujuan agar tidak menimbulkan *mafsadat* yang lebih besar karna istri merasa bahwa hal tersebut merupakan bentuk pengkhianatan. Selain itu juga, persetujuan Istri di sini merupakan bentuk *hifz huquq al-zawjyah* (melindungi hak-hak seorang Istri) di mana posisi Istri diakui dalam lingkup keluarga dan berumah tangga, serta merupakan bentuk penghargaan yang besar bagi seorang Istri dalam berumah tangga.¹⁴⁵

Selanjutnya syarat yang berkaitan dengan suami yang ingin melakukan poligami yaitu:

a. Beristri lebih satu orang pada waktu bersamaan, terbatas hanya sampai empat Istri. Syarat ini merupakan aspek *maqashid syariah* berupa *hifzud din* karena Islam mengharuskan pria yang ingin berpoligami dibatasi dengan empat istri. Poligami akan menjadikan suami lebih bisa menundukkan pandangan dan jauh daripada perbuatan menjijikkan.

b. Suami harus mampu berlaku adil terhadap Istri-Istri dan anak-anaknya. Adil merupakan hal pokok yang harus ditunaikan sebagai seorang suami yang berpoligami sebagaimana yang telah

¹⁴⁵ Budiman, “Tinjauan Maqasid Al-Syari‘Ah pada Pasal 56 Dan 57 Kompilasi Hukum Islam tentang Izin Poligami,” *ISTI'DAL; Jurnal studi Hukum Islam*, 2018, Vol. 5, No. 1, hlm. 15.

diisyaratkan Allah di dalam Al-Quran tentang kewajiban berlaku adil bagi yang ingin berpoligami sehingga ini masuk ke dalam *hifz ad-din* dengan mengikuti aturan agama.

c. Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup Istri-Istri dan anak-anak mereka. Ini merupakan bentuk *hifzun nasl* karna menafkahi merupakan bentuk menjaga keturunan dengan tidak membiarkan keturunannya berada dalam kemiskinan, kemelaratan dan meminta-minta.

Kemudian syarat yang berkaitan dengan prosedur pengajuan poligami yaitu:

a. Persetujuan secara lisan seorang istri harus diucapkan di depan sidang pengadilan, pemeriksaan pengadilan itu dilakukan oleh hakim selambat-lambatnya tiga puluh hari setelah diterimanya surat permohonan berserta lampiran-lampirannya. Hal ini hanya sebagai penertiban di dalam menjalankan prosedur.

b. Perkawinan yang dilakukan dengan Istri kedua, ketiga atau keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum. Keberadaan ketentuan undang-undang yang mengatur keharusan izin poligami dimaksudkan untuk mewujudkan ketertiban umum, memberikan perlindungan dan jaminan khusus atas hak-hak dan kewajiban yang timbul dari hubungan hukum dalam hal, seberapa penting keharusan mendapat izin untuk berpoligami, secara formal, urgensi izin poligami adalah agar terwujud kepastian hukum, ketertiban, perlindungan, dan jaminan hukum atas perkawinan itu sendiri.¹⁴⁶

D. KESIMPULAN

Berdasarkan uraian penjelasan pada hasil dan pembahasan, maka penelitian ini memperoleh kesimpulan sebagai berikut:

1. Sebab seseorang berpoligami dalam syariat Islam adalah (1) Memperbaiki keadaan kurangnya pria dan banyaknya wanita, untuk melindungi wanita dari keterlantaran dan penyelewengan. (2) Meningkatkan jumlah keturunan dalam umat, dan banyaknya orang yang hanya menyembah Allah, dan memperkuat umat Muslim. (3) Meningkatkan kemampuan seksual beberapa pria, sehingga satu istri tidak cukup baginya, entah karena usia istri yang sudah tua, atau karena ia tidak menyukai hubungan seksual dengan istri,

¹⁴⁶ Budiman, "Tinjauan Maqasid Al-Syari'Ah pada Pasal 56 dan 57 Kompilasi Hukum Islam tentang Izin Poligami," *ISTI'DAL: Jurnal studi Hukum Islam*, 2018), Vol. 5, No. 1, hlm. 16

atau karena lamanya periode haid istri. (4) Kemandulan, penyakit, atau kepribadian buruk wanita, sehingga dia tidak subur dan tidak bisa memenuhi keinginan suaminya, atau dia memiliki sifat buruk yang membuatnya tidak cocok dengan suaminya.¹⁴⁷

2. Dapat dipetakan menjadi beberapa syarat yang harus terpenuhi untuk berpoligami, di antaranya adalah (1) syarat yang berkaitan dengan istri, (2) syarat yang berkaitan dengan suami yang hendak berpoligami, dan (3) syarat yang berkaitan dengan pengajuan poligami di Pengadilan Agama.
3. Secara umum syarat-syarat bagi seorang suami yang ingin berpoligami pada Undang-undang yang mengatur sudah sesuai dengan perspektif *maqashid syariah*. Hanya saja ada beberapa prosedur yang dibuat oleh pemerintah untuk ketertiban.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an Al-Karim

Aishah, Siti Nor, Siti Zailia, and Armasito Armasito. "Prosedur Dan Syarat Poligami Di Indonesia Dan Malaysia." *Muqaranah* 6, no. 1 (July 1, 2022): 61–68. <https://doi.org/10.19109/muqaranah.v6i1.12254>.

Anis, Ibrahim, Abd al-Halim Muntashir, Athiyah al-Shawalihi, and Muhammad Khalaf Allah Ahmad. *al-Mu'jam al-Wasith*. 4th ed. Vol. 1. 1 vols. Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2004.

Budiman, Budiman. "Tinjauan Maqasid Al-Syari'ah Pada Pasal 56 Dan 57 Kompilasi Hukum Islam Tentang Izin Poligami." *Isti'dal : Jurnal Studi Hukum Islam* 5, no. 1 (2018): 01–19. <https://doi.org/10.34001/istidal.v5i1.841>.

Fahmi, Muhammad Nurul, Winning Son Ashari, and Sucipto. "PERAN SYARIAT POLIGAMI DALAM MENGATASI PROBLEMATIKA HIDUP WANITA PASCA

¹⁴⁷ Al-Tuwaijiry, Muhammad bin Ibrahim bin Abdullah, "Mausu'ah Al-fiqhi Al-islami," (Mesir: Baitul Afkar Addauliyah, 2009 M), Jld. 4, hal. 16.

PERCERAIAN DAN KEMATIAN SUAMI.” *Al-Majaalis* 9, no. 2 (May 20, 2022): 205–31. <https://doi.org/10.37397/almajaalis.v9i2.209>.

Ibn 'Asyur, Muhammad al-Thahir Ibn Muhammad. *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah*. Vol. 1. 3 vols. Qatar: Wizārah Al-Awqāf wa Al-Syu'un Al-Islamiyyah, 1425.

———. *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah*. Vol. 2. 3 vols. Qatar: Wizārah Al-Awqāf wa Al-Syu'un Al-Islamiyyah, 1425.

Ibn Baz, Abdul Aziz. “هل الأصل في الزواج التعدد؟” Accessed March 30, 2024. <https://binbaz.org.sa/fatwas/1782/%D9%87%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B5%D9%84-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%88%D8%A7%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D8%AF>.

Ibn Faris, Ahmad. *Mujmal al-Lughah*. 2nd ed. 2 15. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1986.

Ibn Taimiyyah, Ahmad Ibn Abdu al-Halim ibn Abd al-Salam. *Majmu'atu al-Fatawa Li Ibn Taimiyyah*. Vol. 19. 20 vols. Riyādh: Maktabah Al-Abekan, 1419.

Indonesia. “Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.” Lembaran Negara RI Tahun 1974, Tambahan Lembaran Negara RI. Sekretariat Negara, Jakarta, 1974.

Indonesia, Pemerintah Pusat. *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2018.

———. “Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.” Lembaran Negara RI Tahun 1975, Tambahan Lembaran Negara RI. Sekretariat Negara, Jakarta, 1975.

Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.

Neuman, William Lawrence. *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approach*. USA: Allyn & Bacon, 2000.

Syafii, Muhammad ibn Idris al-. *Al-Umm*. 5. Beirut: Daar al-Maarif, 1990.

Wa al-Ifta', al-Lajnah al-Daimah Li al-Buhuts, and Ahmad Ibn Abd al-Razzaq Al-Duwaisy.
Fatawa al-Lajnah al-Da'imah. Vol. 18. 26 vols. Riyādh: Riyasah Idarah al-Buhuts wa
al-Ifta', 1431.

<https://www.hukumonline.com/klinik/a/hukum-poligami-dan-prosedurnya-yang-sah-di-indonesia-lt5136cbfaaeef9#>.

<https://www.kompasiana.com/vionianindya/62e2ea61a51c6f6e7c123054/poligami-dalam-pandangan-masyarakat>.



AL-MAJAALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



WAKAF TUNAI DALAM PERSPEKTIF FIQH DAN TEORI MAQASID SYARIAH

Beni Setyawan

Program Studi Hukum Islam
Universitas Islam Indonesia Yogyakarta
hanifbeni1989@gmail.com

Asmuni

Program Studi Hukum Islam
Universitas Islam Indonesia Yogyakarta
asmuni@uii.ac.id

ABSTRACT

Waqf is a form of worship which in the Qur'an is referred to as al-habs, a synonym for the word al-waqaf, namely someone's property that is given to the public so that it can be used as long as the item is still there. Along with the large need for funds for the benefit and locations spread outside the area for the wakif, the idea of cash waqf emerged. With the convenience of cash waqf, people can easily spend their wealth as waqf in religious ways. This research aims to understand the law of cash waqf in the study of fiqh, by looking at several views of fiqh scholars regarding cash waqf and its benefits from a maqasid sharia perspective. This research uses a qualitative-descriptive approach with content analysis techniques in library research and problem analysis using maqasid asy-syariah theory. The results of the research show that the jurists have different opinions in determining the law on cash waqf. Some scholars believe that cash waqf is permissible. Others view the law as makruh. There are even scholars who prohibit it. The results of the study show that cash waqf is in accordance with the principles of maqasid sharia, namely to improve the economy and obtain benefits in this world and the hereafter.

Keywords: *Cash Waqf; Fiqh; Maqasid Sharia.*

ABSTRAK

Wakaf merupakan salah satu bentuk ibadah yang dalam Al-Qur'an disebutkan dengan *al-habs*, sinonim dari kata *al-waqaf*, yaitu harta milik seseorang yang diberikan kepada umum agar

dapat dimanfaatkan selama barang tersebut masih ada. Seiring dengan besarnya kebutuhan dana untuk kemaslahatan dan lokasi yang tersebar di luar wilayah para wakif tersebut, munculah gagasan wakaf tunai. Dengan kemudahan wakaf tunai, masyarakat dapat dengan mudah membelanjakan hartanya sebagai wakaf di jalan agama. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui hukum wakaf tunai dalam kajian fikih, dengan melihat beberapa pandangan ulama fikih mengenai wakaf tunai dan manfaatnya dalam perspektif maqasid syariah. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif dengan teknik analisis isi dalam penelitian kepustakaan dan analisis masalah menggunakan teori *maqasid asy-syariah*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa para fukaha berbeda pendapat dalam menentukan hukum wakaf tunai. Sebagian ulama berpendapat bahwa wakaf uang diperbolehkan. Sebagian lainnya memandang hukumnya sebagai makruh. Bahkan ada ulama yang melarangnya. Hasil kajian menunjukkan bahwa wakaf tunai sesuai dengan prinsip maqasid syariah, yaitu untuk meningkatkan perekonomian dan memperoleh kemaslahatan dunia dan akhirat.

Kata Kunci: Wakaf Tunai; Fiqih; *Maqasid Syariah*.

A. PENDAHULUAN

Dalam sejarah Islam klasik, wakaf telah berperan besar untuk meningkatkan kesejahteraan umat Islam, baik dalam kegiatan sosial, pendidikan, pelayanan kesehatan, kegiatan keagamaan, kepentingan umum, maupun pengembangan ilmu pengetahuan dan peradaban Islam pada umumnya.

Wakaf sudah dikenal di negara kita dan diterapkan oleh umat Islam sejak Islam masuk ke Indonesia. Dalam kaitannya dengan sosial ekonomi, wakaf telah banyak memberikan kontribusi bagi pembangunan secara menyeluruh di Indonesia, baik dalam pembangunan sumber daya manusia maupun dalam pembangunan sumber daya sosial. Dan tidak bisa dipungkiri bahwa sebagian besar masjid, universitas Islam, dan lembaga keagamaan Islam lainnya dibangun di atas tanah wakaf.¹⁴⁸

Salah satu potensi sumber dana sosial yang erat kaitannya dengan kesejahteraan umat adalah wakaf, tentunya selain zakat, infak dan *shadaqah*. Bahkan wakaf memiliki kelebihan jika dibandingkan dengan zakat, *infaq* dan sedekah yang dibayarkan kemudian disalurkan maka bentuk dan manfaatnya akan habis. Berbeda dengan wakaf yang memiliki prinsip dasar

¹⁴⁸ Yenni Samri Julianti Nasution, *Pengelolaan Wakaf Tunai Pada Organisasi Muhammadiyah Studi Kasus Pada Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatra Selatan*. Disertasi Program Studi Ekonomi Syariah. UIN Sumatra Utara Medan. 2018. hlm.1.

yaitu pokok wakaf harus tetap abadi dan hanya diberikan manfaatnya, sehingga manfaat wakaf terus berlangsung selama pokok wakaf masih ada.

Tata cara dan model pengelolaan wakaf di Indonesia sudah dikenal sejak zaman kolonial. Sejak masa kolonial hingga kemerdekaan, kegiatan wakaf pada masa lalu masih sangat tradisional. Hal ini ditunjukkan dengan terbatasnya pemanfaatan wakaf untuk proses pembangunan madrasah, kantor ormas dan pesantren. Bentuk pemanfaatan secara umum berupa pemanfaatan tanah wakaf untuk membangun gedung sekolah, perkuliahan, kantor organisasi keagamaan, dan mesjid sebagai tempat ibadah.¹⁴⁹

Jadi secara konseptual, wakaf tidak hanya bermanfaat dalam hal ritual atau ibadah dalam arti sempit seperti tanah, gedung sekolah, pembangunan masjid, pondok pesantren, dan lain-lain, tetapi dikembangkan untuk kegiatan ekonomi produktif. Perubahan ini terwujud dalam berbagai tujuan wakaf. Perkembangan ini juga berdampak pada perubahan teori dan implementasi wakaf yang tidak hanya tertuang dalam literatur fikih klasik.

Aset wakaf dalam pengembangan alternatifnya tidak terbatas pada aset tetap konvensional tetapi diperluas ke instrumen jenis kepemilikan masyarakat modern seperti hak cipta, saham, obligasi, dan inovasi produk wakaf yang mengemuka sebagai aset yang paling likuid adalah wakaf tunai dengan dana (uang) dalam bentuk tunai atau *cash waqf*. Wakaf uang dalam jangkauannya yang lebih luas, keberadaannya dapat dirasakan untuk meningkatkan kesejahteraan dan kemakmuran kehidupan masyarakat di bidang ekonomi, apalagi jika wakaf tersebut dikelola dengan baik, tertib, rapi dan profesional disertai dengan kualitas pengelolanya.

Ada beberapa kajian penelitian terdahulu yang berkaitan dengan inti pembahasan di antaranya: Penelitian oleh Muhammad Shodli dengan judul "*Studi Analisis Terhadap Fatwa MUI tentang Wakaf Uang*". Yang mana hasil penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa hukum bolehnya wakaf uang berdasarkan Fatwa MUI merupakan fatwa yang benar-benar didasarkan pada *al maslahah al-ammah* untuk kemaslahatan masyarakat luas, karena ternyata lebih banyak maslahatnya daripada *madharatnya*. Keputusan fatwa MUI tentang wakaf uang itu dibangun berlandaskan *Al Qur'an dan As-Sunnah yang shahih*, serta tidak bertentangan

¹⁴⁹ Darwanto, "Wakaf Sebagai Alternative Pendanaan Penguatan Ekonomi Masyarakat Indonesia," *Jurnal Ilmu Manajemen Terapan*, VOI 3 Nomor 1, Mei (2012).

dengan kemaslahatan umat dan keputusan fatwa tidak bertentangan dengan *ijma'*, *qiyas* yang *mu'tabar*, dan dalil-dalil hukum yang lain, seperti *maslahah mursalah*, *sadd az-Zari'ah* dan *istihsan*.¹⁵⁰

Penelitian Argo Victoria (2020) yang berjudul “*Pengembangan Hukum Wakaf Tunai/Uang (Cash Waqf/AI Nuqud) Menuju Elektronik Waqf (E-Waqf) Untuk Kesejahteraan Masyarakat*” yang berkesimpulan bahwa UU No. 41 Tahun 2004, Fatwa MUI, dan KHI telah memberikan peluang pengembangan hukum wakaf tunai/uang menjadi wakaf elektronik (*E-Waqf*). UU No. 19 Tahun 2016 Tentang Perubahan Atas UU No. 11 Tahun 2008 Tentang Informasi Dan Transaksi Elektronik Pasal 1 ayat (2) juga memberi peluang pengembangan hukum wakaf tunai/uang (*Cash Waqf/AI Nuqud*) menjadi *Electronic Waqf (E-Waqf)* dan menjadi media tempat menghimpun dana wakaf dari pewakaf. Melalui pengembangan hukum *Electronic Waqf (E-Waqf)* maka *nadzir* berpotensi besar dalam menghimpun dana wakaf dan menjadi salah satu alat untuk mencapai tujuan pembangunan nasional, terutama menciptakan kesejahteraan umum pada alinea ke-4 pembukaan UUD 1945.¹⁵¹

Melihat realitas maraknya penggalangan dana wakaf yang dilakukan oleh lembaga - lembaga, organisasi, kelompok yang dipermudah dengan sarana elektronik, memberikan dampak positif dalam membantu pemberdayaan Pendidikan. Namun disisi lain hal tersebut terkadang belum diiringi dengan sistem penggalangan, pengumpulan, penyaluran dan pelaporan yang ideal sesuai dengan undang-undang yang berlaku, sehingga banyak menimbulkan masalah, seperti penggalangan dana wakaf tunai yang tidak dilakukan secara akuntabel, kurang transparan, atau digunakan untuk kepentingan lainnya. Maka bagaimanakah hukum wakaf tunai dalam kajian *fiqh*, dengan melihat beberapa pandangan ulama *fiqh* mengenai wakaf tunai dan dengan melihat manfaat wakaf tunai dari perspektif maqasid syariah?

B. METODE PENELITIAN

¹⁵⁰ <http://>: Analisis Fatwa, MUI, Wakaf, Uang, Diakses Tanggal 25 Agustus 2015.

¹⁵¹ Argo Victoria, “*Pengembangan Hukum Wakaf Tunai/Uang (Cash Waqf/AI Nuqud) Menuju Elektronik Waqf (E-Waqf) Untuk Kesejahteraan Masyarakat*,” Disertasi. Semarang : UNISSULA. 2020.

Penelitian ini adalah bersifat kepustakaan. Penelitian yang secara eksklusif bergantung pada karya tertulis termasuk temuan dari penelitian yang dipublikasikan dan tidak dipublikasikan. Tujuan penelitian perpustakaan adalah mengumpulkan informasi dan data dengan menggunakan berbagai sumber yang terdapat di dalam perpustakaan, seperti buku, terbitan berkala, manuskrip, catatan, narasi sejarah, catatan, dan sebagainya. Pada dasarnya, informasi yang dikumpulkan melalui penelitian kepustakaan berfungsi sebagai dasar fundamental dan instrumen utama untuk kegiatan penelitian lapangan.

Karena kajiannya bersifat perpustakaan, maka metodologinya adalah mencari bahan-bahan tertulis, seperti kitab-kitab yang membahas tentang wakaf tunai sesuai dengan hukum Islam dan *maqasid* syariah. Penelitian ini bersifat deskriptif-analitik, artinya penelitian ini terlebih dahulu melibatkan deskripsi sumber-sumber yang digunakan untuk menguraikan topik secara lebih mendalam dan kemudian menganalisisnya.

Penulis menggunakan pendekatan penelitian perpustakaan (*library research*), yang melibatkan pelaksanaan penelitian dengan fokus utama pada buku-buku literatur yang relevan dan sumber-sumber tambahan, untuk mengumpulkan fakta-fakta yang diperlukan untuk pembahasan ini.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Definisi Wakaf Tunai

Wakaf secara bahasa arab bermakna: menahan, melarang, dan diam (tidak bergerak).¹⁵² Secara *fiqih*, ada beberapa definisi yang dijelaskan oleh para *fuqaha madzhab*. Seperti Imam al-Sarkhasiy menjelaskan tentang wakaf: “Menahan hak milik suatu barang yang beralih kepemilikan kepada pihak lain...”¹⁵³ Sedangkan Ibnu 'Arafah yang bermazhab Maliki mengartikan wakaf yaitu: “Pemberian faedah suatu barang selama masih ada, yang diharuskan tetap menjadi milik orang yang memberikan.”¹⁵⁴ Adapun menurut al-Baidhawiy ulama

¹⁵²Ibnu Mandzur, Muhammad bin Akram, *Lisanul Arab*, (Beirut, Darul Fikri, 1399 H), Juz 2, hlm. 128.

¹⁵³ Muhammad bin Abi Sahal al-Sarkhasiy, *Al-Mabsuth*, Jilid XII, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1406 H), hlm. 27.

¹⁵⁴ Muhammad bin Muhammad bin Abdurrahman al-Maghribiy, *Mawahibal-Jalil Syarhal Mukhtsharal-Jalil*, Jilid VI, (Kairo: Dar al-Fikr, 1412 H/ 1992 M), hlm. 18.

Syafi'iyah, mendefinisikan: “Menahan asal dan memberikan manfaat,” demikian pula Ibnu Qudamah dari Hanabilah memberikan definisi yang sama dengan definisi di atas.¹⁵⁵

Dalam bahasa arab wakaf tunai disebut dengan وقف النقود (*waqfu al-nuqud*). Sedangkan *al-nuqud* merupakan bentuk plural dari kata *al-naqd*, yang berarti menampakkan sesuatu dan juga dimaknai sebagai sesuatu untuk menggambarkan mata uang, baik yang terbuat dari emas, perak atau apa pun yang digunakan dalam transaksi. Sedangkan *al-nuqud* dalam istilah bermakna sesuatu yang dipergunakan manusia sebagai barometer dalam mengukur suatu nilai, dan sebagai wasilah untuk melakukan transaksi.¹⁵⁶ Dengan demikian wakaf tunai dapat diartikan sebagai kegiatan menahan uang dan menyalurkan manfaat dan hasilnya yang merupakan keuntungan (profit) dari pengelolaannya.

Secara asal bahwa wakaf adalah merupakan suatu perbuatan hukum, praktiknya dianggap sah bila memenuhi rukun dan syarat-syarat yang ditetapkan, baik oleh syariat maupun oleh peraturan perundangan-undangan. Maka rukun wakaf yang harus ada dalam melakukan perbuatan hukum wakaf ada empat, yaitu:

Wakaf pada asalnya merupakan suatu perbuatan hukum; praktiknya dianggap sah asalkan mematuhi rukun dan persyaratan yang ditetapkan oleh syariat dan peraturan perundang-undangan. Oleh karena itu, untuk dapat melaksanakan perbuatan hukum wakaf, harus ada empat rukun wakaf sebagai berikut:

- a. *Waqif*, (pewakaf harta);
- b. *Mauquf bih*, (harta atau barang yang diwakafkan);
- c. *Mauquf 'alaihi*, (pihak yang menerima wakaf);
- d. *Shighat* (ikrar atau pernyataan pewakaf sebagai suatu keinginan berwakaf dari sebagian hartanya).

Terdapat syarat-syarat pada masing-masing rukun tersebut, yaitu sebagai berikut:

- a. Pewakaf harus merdeka, dewasa, berakal sehat, tidak dilarang melakukan transaksi karena kelalaian atau pemborosan.

¹⁵⁵ Abdullah bin Ahmad Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughniy*, Jilid VI, (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Hadisah, 1401 H/ 1981 M), hlm. 185.

¹⁵⁶ Ahmad bin Abdul Aziz al-Haddad, *Waqfal-Nuqud walstitsmaruha*, Tulisan ini belum diterbitkan sejak Mukhtar Pertama tentang wakaf yang diselenggarakan oleh Universitas Umm al-Qura bekerja sama dengan Kementrian Islam, Wakaf, Dakwah dan Bimbingan Makkah alMukarramah tahun 1422 H, hlm. 6.

- b. Harta yang diwakafkan, syaratnya antara lain: harta yang diwakafkan harus berupa benda tetap karena wakaf itu untuk selamanya. Syarat benda yang diwakafkan lainnya seperti: telah ditentukan bendanya, baik ukurannya maupun sifatnya; benda yang diwakafkan merupakan milik *waqif*.
- c. Wakaf adalah amal kedermawanan yang mendekatkan diri kepada Allah; pihak yang menerimanya harus dapat menggunakan harta yang diwakafkan kepadanya untuk kebaikan. Oleh karena itu, wakaf tidak sah untuk janin, jenazah, hewan, dan lain sebagainya; Selain itu, karena penerimanya harus seorang Muslim, maka tidak sah bagi orang murtad dan orang kafir *harbi*. Al-Imam al-Nawawi berpendapat bahwa wakaf sah untuk orang kafir dzimmi. Namun, beberapa ulama memberikan syarat bahwa barang-barang yang diwakafkan harus bisa dimiliki oleh non-Muslim dan tidak boleh mengandung unsur maksiat. Penerima wakaf harus bertindak demi kepentingan umum dan tidak mempunyai kecenderungan unsur maksiat.
- d. *Shighat* (ikrar wakaf) harus munjazah (langsung/selesai). Dengan kata lain, shighat menggambarkan terjadinya dan terlaksananya wakaf seketika setelah ijab dilafadzkan atau ditulis. Tidak mengandung syarat batil yang bisa merusak esensi dan prinsip wakaf. Beberapa fuqaha berpendapat bahwa wakaf tidak ada batasan waktu tertentu. Tidak mengandung unsur membatalkan atau mencabut wakaf yang telah dilaksanakan di dalamnya.¹⁵⁷

2. Analisis Fiqih Wakaf Tunai

a. Wakaf tunai perspektif Al-Quran

Perintah Al-Quran yang memotivasi untuk berbuat baik adalah landasan umum amalan wakaf, karena praktik wakaf termasuk perbuatan baik. Namun sifat-sifat tersebut di atas hendaknya diarahkan pada kebiasaan memberikan infaq di jalan kebaikan. Wakaf di jalan Allah termasuk bagian dari *infaq*.

¹⁵⁷ Khairul Aqbar, *Hukum dan Urgensi Wakaf Tunai Dalam Tinjauan Fiqih*, (Bustanus Fuqaha, Vol.01, No.1, 2020), hlm. 85.

Mayoritas *fuqaha* selain mazhab hanafi berpendapat bahwa hukum wakaf adalah *sunnah* dan tergolong ke dalam akad *infaq* yang *disunnahkan*. Ada beberapa ayat yang menjadi dasar hukum wakaf yang cukup relevan.

Di antara dasar hukum wakaf yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Artinya: Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai. Dan apa saja yang kamu nafkahkan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya. (QS. Ali Imran : 92)

Allah menasihati umat Islam dalam ayat di atas untuk *menginfaqkan* harta yang dicintai. Menyisihkan harta yang dicintai adalah tindakan pengorbanan besar yang dilakukan umat Islam terhadap agama Allah. Dalam hal ini, perbuatan wakaf termasuk bentuk merelakan harta yang dicintai. Salah satu model wakaf yang direkomendasikan dalam ayat ini adalah wakaf uang atau surat berharga. Ketika *berinfaq* dengan wakaf uang, seseorang dianggap merelakan harta kesayangannya. Oleh karena itu, wakaf tunai dianjurkan dan *disunnahkan* dalam Islam.

b. Wakaf tunai menurut hadits

Adapun dalil dari hadis Nabi *Shalallahu alaihi wa sallam* dalam riwayat Bukhari disebutkan sebagai berikut:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِحَيْبَرَ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِحَيْبَرَ لَمْ أَصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُ بِهِ؟ قَالَ: (إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا) قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ، أَنَّهُ لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ. (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ).

Sesungguhnya Umar telah memperoleh sebidang tanah di Khaibar. Kemudian dia bertanya kepada Nabi Shalallahu alaihi wa sallam: Apakah instruksi Anda kepada saya berkaitan dengan tanah yang saya peroleh ini ?. Beliau menjawab, "engkau dapat mempertahankan tanah tersebut dan menyedekahkan manfaatnya jika engkau mau." Maka, sesuai petunjuk beliau, Umar menyedekahkan manfaatnya dengan syarat tanahnya tidak akan dijual, tidak dihibahkan, dan tidak pula diwariskan." (Bukhari, Sahih, 2000: 265).

Hadits Umar tersebut di atas, menunjukkan beberapa ketentuan sebagai berikut:

- 1) Harta yang diwakafkan tidak dapat dialihkan kepada pihak lain, baik dengan diperjualbelikan, diwariskan, atau dihibahkan kepada orang lain. Setelah pewakaf menyerahkan benda wakaf, maka Allahlah yang memiliki harta wakaf tersebut.
- 2) *Waqif* atau orang yang mewakafkan terlepas atau tidak mempunyai harta wakaf tersebut.
- 3) Sesuai dengan prinsip Islam, tujuan wakaf harus jelas dan termasuk amal kebaikan.
- 4) Pengawas yang mempunyai hak untuk mengelola harta wakaf hanya diperbolehkan melakukan hal tersebut jika diperlukan dan tidak berlebihan.
- 5) Aset wakaf dapat berbentuk tanah atau barang tahan lama, tidak sirna, yang nilainya tetap terjaga seiring berjalannya waktu.

Wakaf yang masyhur dalam Islam adalah wakaf yang dilakukan oleh Umar tersebut di atas. Menurut Imam Syafii, ada delapan puluh sahabat di Madinah yang terus merelakan hartanya untuk diwakafkan juga. Wakaf modern yang dikembangkan oleh umat Islam itulah yang dikenal sebagai wakaf tunai. Keberadaan wakaf tunai merupakan tuntutan zaman mengikuti perkembangan transaksi keuangan yang semakin modern. Sehingga wakaf tunai hukumnya juga disunnahkan (dianjurkan) seperti halnya wakaf tanah, bangunan dan benda tidak bergerak lainnya.

c. Wakaf tunai menurut ulama mazhab

Para *fuqaha'* dari berbagai macam mazhab berbeda pendapat dalam menetapkan hukum wakaf tunai, hal yang mendasari perbedaan pendapat inilah adalah apakah benda yang diwakafkan harus bersifat kekal secara hakiki selama diambil manfaatnya, atau apakah dapat ditukar dengan benda lain yang nilainya sama dengan benda itu. Dalam artian, kekal secara maknawi selama masih bisa diambil manfaatnya.

Para *fuqaha'* dari berbagai mazhab mempunyai kesimpulan yang berbeda-beda mengenai hukum wakaf tunai. Ketidaksepakatan ini berasal dari perbedaan pandangan mengenai apakah suatu benda yang diwakafkan wajib bersifat kekal secara hakiki selama masih bisa diambil manfaatnya, atau apakah benda tersebut dapat ditukar dengan barang lain yang nilainya setara. Yang berarti benda tersebut kekal secara maknawi selama faedah dan manfaatnya masih bisa diambil.

Dalam hal ini, berdasarkan pada perbedaan pendapat tersebut terdapat rincian sebagai berikut:

- 1) Menurut sebagian mazhab Hanafiyyah, Malikiyyah serta diperkuat dalam mazhab Syafi'iyah dan Hanabilah, bahwasanya wakaf tunai hukumnya tidak boleh secara mutlak karena uang tidak dapat dimanfaatkan kecuali dengan dibelanjakan atau dihabiskan, Sedangkan wakaf itu menahan benda atau pokoknya, sehingga mewakafkan uang dan makanan hukumnya tidak boleh. Menurut sebagian ulama, bahwa segala sesuatu yang tidak dapat dimanfaatkan selama benda tersebut tetap ada, seperti dinar, dirham, makanan, minuman, lilin, dan sejenisnya, jika diwakafkan maka tidak sah. Sebagaimana hal ini dikemukakan oleh Ibnu Qudamah dalam kitab *al-Mughniy*. Sedangkan Imam Malik dan *al-Auza'iy* berpendapat bolehnya mewakafkan makanan, meskipun tidak diriwayatkan oleh *ashab Malik*, namun hal ini tidaklah benar, karena wakaf adalah menahan asal atau pokok dan memberikan hasilnya, dan setiap benda yang tidak dapat diambil manfaatnya kecuali dengan dirusak maka tidak dapat dijadikan wakaf.¹⁵⁸ Selain itu, terdapat pendapat yang mengatakan bahwa mewakafkan dinar dan dirham diperbolehkan karena bisa disewakan. Namun hal ini tidak benar karena manfaat disewakan bukanlah tujuan diciptakannya dengan mempunyai nilai, sehingga dalam hal ini tidak ada jaminan bila diambil secara paksa, sehingga tidak dapat diwakafkan.¹⁵⁹
- 2) Pendapat lain dari mazhab Malikiyyah adalah wakaf tunai hukumnya makruh. Sebagaimana termaktub dalam *Mawahib al-Jalil* sebagai berikut: “Makruh hukumnya mewakafkan dinar dan dirham serta segala sesuatu yang tidak diketahui keberadaan bendanya apabila hilang.”¹⁶⁰
- 3) Mayoritas ulama mazhab Hanafiyyah¹⁶¹ berpendapat bahwa wakaf uang diperbolehkan, dan inilah pendapat yang masyhur dari mereka, dan juga pendapat lain dari mazhab Syafi'iyah, serta salah satu riwayat dari Hanabilah yang didukung oleh Ibnu Taimiyah dalam sebuah

¹⁵⁸ Abdullah bin Ahmad Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughniy fi Fiqhal-Imam Ahmad bin Hanbal al-Syaibaniy*, Jilid VI, (t.p.: Dar al-Fikr, 1405 H), hlm. 262.

¹⁵⁹ Khairul Aqbar, *Hukum dan Urgensi Wakaf Tunai Dalam Tinjauan Fiqih*, (Bustanus Fuqaha, Vol.01, No.1, 2020), hlm. 87.

¹⁶⁰ Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Muhammad bin Abdurrahman al-Tarabulisiy al-Maghribiy al-Haththab, *Mawahib al-Jalilli Syarhi Mukhtashar Khalil*, Tahqiq Zakariya 'Umairat, Jilid VII, (Beirut: Dar Alam al-Kutub, 1423 H), hlm. 631.

¹⁶¹ Muhammad bin Abdul Wahid Ibn al-Hammam, *Syarh Fath al-Qadir*, Jilid VI (Cet. II; Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 219.

pendapatnya.¹⁶² Ibnu Syihab al-Zuhriy pun demikian. Banyak dalam kitab-kitab Hanafiyyah disebutkan bahwa wakaf tunai hukumnya boleh, faktanya Abu al-Su'ud al-Hanafiyy menulis sebuah risalah mengenai bolehnya wakaf tunai, beliau menguraikan nukilan-nukilan, alasan dan dalil-dalil yang mendukung diperbolehkannya wakaf tunai.

Kesimpulannya, dapat dikatakan bahwa faktor-faktor berikut ini yang menjadi alasan dibolehkannya wakaf tunai menurut para ulama:

- 1) Menurut Imam al-Zuhriy, dinar dapat diwakafkan jika digunakan sebagai modal usaha, kemudian sebagian dari keuntungannya diberikan kepada *mauquf 'alaih*.¹⁶³
- 2) Atas dasar istihsan bi al-'urf, mutaqaddimin mazhab Hanafi membolehkan wakaf dinar dan dirham.

Sementara itu, alasan para fuqaha untuk tidak membolehkan wakaf tunai adalah sebagai berikut:

- 1) Zat uang bisa habis setelah sekali pakai. Uang hanya dapat diambil manfaatnya dan dibelanjakan sampai barang tersebut hilang. Sedangkan hakikat wakaf adalah terdapat pada harta yang tetap dan berkesinambungannya hasil dari modalnya. Oleh karena itu, benda yang diwakafkan harus tahan lama dan tidak habis ketika digunakan.
- 2) Uang digunakan sebagai alat tukar, dan tidak untuk diambil manfaatnya dengan cara disewakan zatnya.¹⁶⁴

Dari dua pandangan di atas, pendapat yang menyatakan akan bolehnya wakaf tunai adalah pendapat yang lebih kuat, karena disyariatkannya wakaf bertujuan untuk menahan pokoknya, serta melestarikan dan menyalurkan manfaatnya. Selain itu, bahwa wakaf uang yang dimaksudkan adalah nilainya dan bukan zat uangnya, sehingga dapat ditukar dengan uang lainnya selama nilainya tetap sama. Oleh karena itu hakekat wakaf uang pada dasarnya adalah sama dengan wakaf tanah, yaitu pokok hartanya tetap ada dan manfaat dari hasilnya bisa disalurkan. Dengan sistem dan mekanisme wakaf tunai yang telah ditentukan, pokok

¹⁶² Ahmad bin Abdul Halim Ibnu Taimiyyah, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyyah*, jld. 31, (Madinah: Majma' Malik Fahd li Thiba'at al-Mushaf al-Syarif, 1416 H/ 1995 M), hlm. 234.

¹⁶³ Abu Su'ud Muhammad, *Risalah fi Jawazi Waqf al-Nuqud*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997), hlm. 20-21.

¹⁶⁴ Khairul Aqbar, *Hukum dan Urgensi Wakaf Tunai Dalam Tinjauan Fiqih*, (Bustanus Fuqaha, Vol.01, No.1, 2020), hlm. 89.

hartanya akan terjamin kelestariannya dan manfaat hasil usaha dari pengelolaan uang tersebut bisa dipergunakan untuk kepentingan umat.¹⁶⁵

Al-Tharabulusy menulis dalam *al-Is'af fi Ahkam al-Awqaf*: “Beberapa ulama klasik merasa heran tatkala mendengar fatwa yang dikeluarkan oleh Muhammad bin Abdullah al-Ansari, murid Zufar dan sahabat Abu Hanifah, tentang dibolehkannya wakaf dalam bentuk uang tunai dalam bentuk dirham atau dinar, serta dalam bentuk barang dagangan yang dapat ditimbang atau diukur, seperti makanan gandum Mereka menganggap aneh hal tersebut karena mustahil menyewakan benda-benda seperti itu, sehingga membuat mereka bertanya apa yang bisa dilakukan dengan uang dirham tunai tersebut.

Muhammad bin Abdullah al-Ansari memberikan penjelasan berikut untuk menjawab pertanyaan tersebut: “Kita menginvestasikan dana tersebut dengan cara mudharabah dan kita sedekahkan hasil labanya.” Benda makanan tersebut kita jual, dan harganya kita putar melalui usaha mudharabah dan hasilnya kemudian disedekahkan.”¹⁶⁶ Majma’ al Fiqhal-Islami OKI, No. 140 di Mascot, Oman, pada tanggal 14-19 Muharram 1425 H/ 6-11 Maret 2004 M dalam konferensinya ke -15 menetapkan akan bolehnya wakaf tunai.¹⁶⁷

Pandangan para *fuqaha* dalam kitab-kitab fiqih klasik tentang objek benda wakaf menunjukkan bahwa tidak ada hadits yang secara spesifik mendukung syarat benda wakaf (harus berupa benda, bermanfaat, tidak mengandung zat haram, tidak sekali pakai, dan sepenuhnya milik *wakif*). Mereka hanya menggunakan dalil-dalil al-qu’ran dan hadist yang bersifat umum. Sehingga penetapan syarat-syarat objek benda wakaf adalah termasuk domain *ijtihadi*.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Khairul Aqbar, *Hukum dan Urgensi Wakaf Tunai Dalam Tinjauan Fiqih*, (Bustanus Fuqaha, Vol.01, No.1, 2020), hlm. 89.

¹⁶⁶ Burhanuddin Ibrahim Musa Ali al-Tharabulusy, *Al-Is'af fi Ahkamal-Awqaf*, (Beirut: Dar al-Ra'id al-Arabiyy, 1401 H/ 1981 M), hlm. 26.

¹⁶⁷ Lihat situs resmi Majma’ al-Fiqh al-Islamiyy: <http://www.iifa-aifi.org/2157.html> Diakses pada 16 April 2020.

¹⁶⁸ Abdul Haris Naim, “*Pengembangan Objek Wakaf dalam Fiqih Islam dan Hukum Positif di Indonesia*” dalam *Jurnal Zakat dan Wakaf*, Vol. 4, No. 2, Desember (2017).

d. Wakaf tunai menurut ushul fiqih dan kaidah fiqih

Jalbul Mashalih dan Dar'ul Mafasid (menarik manfaat dan menolak kerugian) mencakup seluruh hukum Islam. Kemaslahatan yang diperoleh dari wakaf tunai lebih besar, yaitu memungkinkan lebih banyak orang untuk berwakaf, karena tidak semua orang memiliki tanah atau bangunan untuk diwakafkan. Orang lebih tertarik dengan wakaf uang karena dapat diberikan dengan lebih mudah. Oleh karena itu, dengan wakaf tunai umat Islam akan mendapatkan maslahat yang lebih besar.

Senada dengan itu, kaidah fiqih menyatakan “Jika perkara sempit, maka menjadi luas.” Menurut kaidah ini, apabila sesuatu itu ada kesempatan dan kesulitan dalam melaksanakannya, maka dalam kondisi tersebut domain yang awalnya dilarang, menjadi diperbolehkan, sehingga menjadi lebih luas wilayahnya. Wakaf tunai apabila hanya dibatasi pada wakaf tanah dan benda tidak bergerak saja, maka akan mempersempit dan menyulitkan. Sehingga hukum diperlonggar, yaitu dibolehkannya wakaf uang. Melalui wakaf uang, bisa diciptakan wakaf produktif dengan cara uang tersebut diinvestasikan pada usaha dan bisnis yang menghasilkan dan menguntungkan.

Demikian pula, kaidah fiqih menyatakan “Perbuatan yang menyangkut kepentingan orang lain lebih utama dari pada perbuatan yang terbatas pada kepentingan diri sendiri.” Menurut kaidah ini, suatu perbuatan yang manfaatnya meluas pada orang lain, yaitu manfaatnya dapat dirasakan oleh orang lain yang tidak melakukannya adalah lebih baik dari pada perbuatan yang manfaatnya terbatas hanya pada orang yang melakukannya saja.

Semakin banyak orang yang akan memperoleh manfaat dari wakaf tunai. Terlebih faktanya, banyak tanah wakaf yang terbengkalai sehingga membuat banyak orang kehilangan manfaatnya. Banyak orang yang bisa mendapatkan manfaat dari wakaf tunai ini dengan cara wakaf uang tersebut dapat dikelola untuk mendukung pertanian, peternakan, kesehatan, dan lainnya.

e. Wakaf tunai menurut fatwa MUI

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa pada tanggal 11 Mei 2002 tentang wakaf tunai, yang kesimpulannya sebagai berikut:

- 1) Wakaf uang (cash waqf/waqf al-nuquud) adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang tunai. Termasuk ke dalam pengertian uang adalah surat-surat berharga.
- 2) Wakaf uang hukumnya *jawaz* (boleh).
- 3) Wakaf uang hanya boleh disalurkan untuk hal-hal yang dibolehkan secara syar'i.
- 4) Nilai pokok wakaf uang harus dijamin kelestariannya, tidak boleh dijual, dihibahkan dan atau diwariskan (www. mui. or. id).

f. Wakaf tunai menurut hukum positif

Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Pasal 16 ayat (1) menyebutkan bahwa benda wakaf terdiri dari benda tidak bergerak dan benda bergerak. Wakaf tunai adalah wakaf berupa uang dalam bentuk rupiah yang dapat dikelola secara produktif yang keuntungannya diberikan kepada *mauquf 'alaih* atau penerima wakaf. Berdasarkan pengalaman di negara lain, investasi wakaf uang dapat digunakan untuk mengatasi permasalahan sosial yang muncul di masing-masing negara, sehingga wakaf uang menjadi sangat penting untuk dikembangkan di Indonesia.¹⁶⁹

Untuk memperkuat pandangan ini ada dasar hukum yang dipakai yaitu seperti dalam Pasal 16 Ayat (1) UU No. 41 Tahun 2004 merumuskan tentang wakaf yang berbunyi “*harta yang boleh di wakafkan adalah benda tidak bergerak dan benda bergerak.*”

UU No.41 Tahun 2004 dalam pasal 16 ayat 3 tentang wakaf, juga menjelaskan bahwa benda bergerak yang bisa diwakafkan adalah:¹⁷⁰

- 1) Uang.
- 2) Logam Mulia.
- 3) Surat Berharga.
- 4) Kendaraan.
- 5) Hak atas Kekayaan Intelektual.
- 6) Hak Sewa.

¹⁶⁹ Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf Pasal 16 ayat (1)

¹⁷⁰ Budi, Iman Setya, “Revitalisasi Wakaf sebagai Penggerak Ekonomi Masyarakat,” *Jurnal: Al-Iqtishadiyah Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah*, Volume: II, Nomor II, Juni (2015)

7) Benda bergerak lain sesuai dengan ketentuan syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Dalam konteks masalah, praktik wakaf tunai dianggap sangat penting dan relevan. Terlebih, untuk konteks Undang-Undang No. 41 tahun 2004, keberadaan *Nazhir* misalnya, disebutkan dalam undang-undang tersebut sebagai pos sentral dalam pengelolaannya. Padahal, tidak ada *nash sharih* baik dalam Al-quran maupun As-Sunnah yang secara eksplisit mengatur hal itu.¹⁷¹

Dalam kitab-kitab fiqih klasik juga tidak dibahas secara spesifik adanya 2 orang saksi dalam ikrar wakaf dan penulisannya. Namun, hal tersebut juga tidak dilarang. Telah diatur dalam Undang-undang Wakaf dengan melihat mashlahat berupa antisipasi adanya hal-hal yang tidak diinginkan di kemudian hari yang pada akhirnya dapat merugikan semua pihak yang terkait dengan wakaf tersebut.¹⁷²

3. Analisis Wakaf Tunai dalam Perspektif Maqashid Syariah

Secara lafadz *maqashid asy-syariah* (مقاصد الشريعة) terdiri dari dua kata, yaitu *maqashid* ((مقاصد) dan *asy-syariah* (الشريعة). Kita lihat definisi masing-masing kata terlebih dahulu, baru kemudian kita bahas definisi ketika keduanya disatukan membentuk istilah baru.

a. Definisi maqashid syariah

Kata *maqashid* (مقاصد) adalah bentuk tunggal *maqshid* مقصد dan *maqshad* مقصد, keduanya berupa *masdar mimi* (مصدر ميمي) yang punya bentuk fi' il madhi *qashada* (قصد). Secara bahasa *maqashid* ini punya beberapa arti, di antaranya *al-um* (الأم), *al-i' timad* (الاعتماد), *istiqamatu at-tariq* (استقامة الطريق), dan juga *ityan asy-syai'* (إتيان الشيء).¹⁷³

Berdasarkan makna-makna di atas dapat disimpulkan, bahwa kata *al-qashd*, dipakaikan untuk pencarian jalan yang lurus dan keharusan berpegang kepada jalan itu. Kata *al-qashd* itu

¹⁷¹ Hadiratush Sholihah, *Penerapan Konsep Mashlahah al-Mursalah dalam Wakaf (Tinjauan Terhadap Undang-Undang No. 41, Tahun 2004, tentang Wakaf)*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010), hlm. 88.

¹⁷² Hadiratush Sholihah, *Penerapan Konsep Mashlahah...*, hlm.89.

¹⁷³ Ahmad Sarwat, 2019, *Maqashid Syariah*, Rumah Fiqih Publishing, hlm. 10

juga dipakaikan untuk menyatakan bahwa suatu perbuatan atau perkataan mestinya tidak berlebih-lebihan dan tidak pula selalu sedikit, tetapi diharapkan mengambil jalan tengah dengan memakai timbangan keadilan. Pemakaian makna tidak berlebih-lebihan dan tidak terlalu longgar dalam memaknai nash. Dengan demikian, *maqashid* adalah sesuatu yang dilakukan dengan penuh pertimbangan dan ditujukan untuk mencapai sesuatu yang dapat mengantarkan seseorang kepada jalan yang mustaqim (kebenaran), dan kebenaran yang didapatkan itu mestinya diyakini dan diamalkannya secara teguh.¹⁷⁴

Secara bahasa kata syariah menurut kamus-kamus bahasa arab bermakna *ad-din* ((الدين)), *al-millah* (الملة), *at-thariqah* (الطريقة), *al-minhaj* (المهارج), dan *as-sunnah* (السنة).¹⁷⁵

Adapun kata syariah secara bahasa berarti (مورد الماء الذي تشرب فيه الدواب) (tempat air mengalir, di mana hewan-hewan minum dari sana). Seperti dalam hadis, (فأشرع ناقته), artinya (أدخلها في شريعة الماء) (lalu ia memberi minum untanya, artinya ia memasukkan unta itu ke dalam tempat air mengalir). Kata ini juga berarti (مشرع الماء) (tempat tumbuh dan sumber mata air), yaitu (مورد الشريعة التي يشرعها الناس) (tempat lewatnya orang-orang yang minum, yaitu manusia yang mengambil minuman dari sana atau tempat mereka mengambil air).¹⁷⁶

Dengan demikian, *maqashid asy-syariah* artinya adalah upaya manusia untuk mendapatkan solusi yang sempurna dan jalan yang benar berdasarkan sumber utama ajaran islam, al-quran dan Hadis Nabi Shalallahu alaihi wa sallam.

Adapun secara terminology di dalam Al-Mustashfa Al-Ghazali hanya menjelaskan ada lima maqashid syariah, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Namun tidak menjelaskan definisinya secara komprehensif.¹⁷⁷ Definisi maqashid syariah bisa kita temukan pada karya ulama kontemporer.

¹⁷⁴ Busyro, 2019, *Maqashid Al-Syariah*, Kencana, Jakarta, hlm. 7.

¹⁷⁵ Ahmad Sarwat, *Maqashid Al-Syariah*, h 14.

¹⁷⁶ Busyro, *Maqashid Al-Syariah*, hlm 7.

¹⁷⁷ Ahmad Sarwat, *Maqashid Syariah*, hlm 18

1) Ibnu Asyur

Di antara ulama modern adalah Ibnu Asyur (w. 1393 H). Beliau mendefinisikan *Maqashid syariah* ada dua macam, yaitu umum dan khusus.

Definisi Maqashid Syariah yang umum menurut Ibnu Asyur:

المَعَانِي وَالْحِكْمُ الْمُحَوَّطَةُ لِلشَّارِعِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيعِ أَوْ مُعْظَمِهَا

“Sekumpulan makna dan hikmah yang menjadi perhatian syariah pada semua syariah atau sebagian besarnya.”

Adapun definisi Maqashid Syariah secara khusus :

المَقْصُودُ لِلشَّارِعِ لِتَحْقِيقِ مَقَاصِدِ النَّاسِ النَّافِعَةِ أَوْ لِحِفْظِ مَصْلَحَتِهِمُ الْعَامَّةِ وَتَصَرُّفَاتِهِمْ فِي الْخَاصَةِ الْكَيْفِيَّاتِ

“Hal-hal yang dikehendaki syariat untuk mewujudkan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka secara khusus.”¹⁷⁸

2) ‘Allal Al-Fasi

Maqashid syariah menurut ‘Allal Al-Fasi (w. 1974 M) didefinisikan :

مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ هِيَ الْغَايَةُ وَالْأَسْرَارُ مِنْهَا الَّتِي وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهِ

“Maqashid syariah adalah tujuan syariat dan rahasia yang ditetapkan oleh Syari’ yaitu Allah Ta’ala pada setiap hukum dari hukum-hukum-Nya.”¹⁷⁹

3) Ar-Raisuni

الْغَايَاتُ الَّتِي وَضَعَهَا الشَّرِيعَةُ لِأَجْلِ تَحْقِيقِهَا بِمَصْلَحَةِ الْعِبَادِ

“Tujuan-tujuan yang ditetapkan oleh syariah demi mewujudkan kemaslahatan hamba.”¹⁸⁰

4) Wahbah Az-Zuhaili

المَعَانِي وَالْأَمْدَافُ الْمُحَوَّطَةُ فِي جَمِيعِ أَحْكَامِهِ أَوْ مُعْظَمِهَا أَوْ الْغَايَةُ مِنَ الشَّرِيعَةِ أَوْ الْأَسْرَارُ الَّتِي وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهِ

¹⁷⁸ Ahmad Sarwat, *Maqashid Syariah*, hlm. 19

¹⁷⁹ Muhammad Allal ‘Al-Fasi, *Maqashid Syariah Islamiyah*, hlm.3.

¹⁸⁰ Ahmad Ar-Raisuni, *Nadzhiyah Maqashid ‘Inda Asy-Syathibi*, hlm 1992.

“Makna-makna dan tujuan-tujuan yang menjadi perhatian pada seluruh hukum atau mayoritasnya, atau maksud dari syariat atau rahasia-rahasia yang ditetapkan oleh Allah Ta’ala pada setiap hukum dari hukum-hukum-Nya.”¹⁸¹

Berlandaskan definisi-definisi diatas, bisa kita simpulkan bahwa *maqashid syariah* itu adalah tujuan akhir dan rahasia-rahasia yang ingin diwujudkan oleh *Syari’* pada setiap hukum yang ditetapkanNya.¹⁸² Oleh karena itu, *maqashid syariah* adalah kiblat dan tujuan dari hukum *syara’*, yang mana para mujtahid wajib memfokuskan perhatiannya ke sana. Di antara prinsip yang harus dikedepankan dalam *maqashid syariah* adalah mengambil jalan tengah dan tidak *ghuluw* berlebih-lebihan dalam mengaplikasikannya, Sebab maslahat yang akan diwujudkan itu harus mengacu kepada dalil wahyu, bukan semata-mata hasil pemikiran akal semata.¹⁸³

b. Prinsip-prinsip maqashid syariah

Maqashid asy-syariah tersusun dari dua kata, yaitu *maqashid* yang artinya tujuan atau kesengajaan dan *syariah* artinya jalan menuju sumber air, ini dapat pula dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan. Adapun tujuan *maqasyid syari’ah* yaitu agar kemaslahatan dapat terealisasikan dengan baik jika lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara, yaitu agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.¹⁸⁴

Tujuan *syari’* dalam mensyariatkan ketentuan hukum kepada orang-orang mukallaf adalah dalam upaya merealisasikan kebaikan-kebaikan bagi kehidupan mereka, melalui ketentuan-ketentuan yang *dharuriy*, *hajiyy*, dan *tahsiniyy*. Imam Syatibi berpandangan bahwa tujuan utama dari syariat adalah untuk menjaga dan memperjuangkan tiga kategori hukum. Tujuan dari ketiga kategori tersebut ialah untuk memastikan bahwa kemaslahatan kaum muslimin, baik di dunia maupun di akhirat terealisasikan dengan cara yang terbaik karena Allah berbuat demi kebaikan hamba-Nya.

1). *Al-maqashid ad-dharuriyat*, secara etimologi artinya adalah kebutuhan yang mendesak. Dapat dikatakan aspek-aspek kehidupan yang sangat penting dan pokok demi berlangsungnya

¹⁸¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Ushul Al-Ammah Li Wihdah Ad-Din*, hlm.61.

¹⁸² Busyro, *Maqashid Syariah*, hlm. 11

¹⁸³ Busyro, *Maqashid Syariah*, hlm. 13.

¹⁸⁴ M. Syukri Albani Nasution, Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum Islam & Maqashid Syariah*, (Kencana, Jakarta, 2020), hlm. 44.

urusan-urusan agama dan kehidupan manusia secara baik. *Daruriyat* dilakukan dalam dua pengertian, yaitu pada satu sisi kebutuhan itu harus direalisasikan dan diperjuangkan, sementara di sisi lain segala hal yang dapat menghalangi pemenuhan kebutuhan tersebut harus disingkirkan.

2). *Al-maqashid al-hajjiyyat*, secara etimologi artinya kebutuhan. Dapat dikatakan adalah aspek-aspek hukum yang dibutuhkan untuk meringankan beban yang teramat berat, sehingga hukum dapat dilaksanakan dengan baik. Contohnya mempersingkat ibadah dalam keadaan sakit atau terjepit, di mana penyederhanaan hukum muncul pada saat darurat dalam kehidupan sehari-hari.

3). *Al-maqashid at-tahsiniyyat*, secara etimologi berarti hal-hal penyempurna. Menunjuk pada aspek-aspek hukum seperti anjuran untuk memerdekakan budak, bersedekah kepada orang miskin dan lain-lain.

Di antara bagian penting dari pembagian hukum adalah kesediaan untuk mengakui bahwa kemaslahatan yang dimiliki oleh manusia di dunia dan di akhirat dipahami sebagai sesuatu yang relatif, tidak absolut. Dengan kata lain, kemaslahatan tidak akan diperoleh tanpa pengorbanan sedikitpun.

Syari' dalam membuat syariat bukanlah sembarangan, tanpa arah, namun bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan umum, memberikan kemanfaatan dan menghindarkan kemafsadatan bagi umat manusia. Mengetahui tujuan umum diciptakan perundang-undangan itu sangat penting agar dapat menarik hukum suatu peristiwa yang sudah ada nashnya secara tepat dan benar dan selanjutnya dapat menetapkan hukum peristiwa-peristiwa yang tidak ada *nash*-nya.¹⁸⁵

c. Tujuan hukum Islam dalam pendekatan maqashid syariah

Dalam bidang ushul fiqh terdapat kajian yang sangat penting yaitu kajian tentang tujuan dan maksud ditetapkannya hukum dalam islam merupakan. Setelah perkembangan berikutnya, kajian ini menjadi kajian primer dalam filsafat hukum islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa istilah *maqashid syari'ah* identik dengan istilah filsafat hukum Islam (*the*

¹⁸⁵ M. Syukri Albani Nasution, Rahmat Hidayat Nasution, hlm. 46

philosophy of islamic law). Istilah yang disebut terakhir ini melibatkan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang tujuan ditetapkan suatu hukum.¹⁸⁶

Al-Syatibi mengatakan bahwa doktrin ini (*maqashid syariah*) adalah kelanjutan dan perkembangan dari konsep *maslahah* sebagaimana telah dicanangkan sebelum masa al-Syatibi. Terkait tentang tujuan hukum Islam, ia akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa kesatuan hukum Islam berarti kesatuan dalam asal-usulnya dan terlebih lagi dalam tujuan hukumnya. Untuk menegakkan tujuan hukum ini, ia mengemukakan ajarannya tentang *maqashid as-syari'ah* dengan penjelasan bahwa tujuan hukum adalah satu, yaitu kebaikan dan kesejahteraan umat manusia. Tidaklah berlebihan bila dikatakan bahwa tidak ditemukan istilah *maqashid syari'ah* secara jelas sebelum al-Syatibi. Era sebelumnya hanya pengungkapan masalah *illat* hukum dan maslahat.

Kandungan *maqashid syari'ah* adalah pada kemaslahatan. Kemaslahatan itu, melalui analisis *maqashid syari'ah* tidak hanya dilihat dalam arti teknis belaka, akan tetapi dalam upaya dinamika dan pengembangan hukum dilihat sebagai sesuatu yang mengandung nilai-nilai filosofis dari hukum-hukum yang disyariatkan Allah kepada manusia.

Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat, berdasarkan penelitian para ahli *ushul fiqh*, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan, yaitu agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*).¹⁸⁷

d. Urgensi wakaf tunai perspektif maqasid syariah

Beberapa alasan mengapa wakaf tunai sangat penting di zaman sekarang ini adalah sebagai berikut:

1) Kita sering menemui banyak dari individu yang tidak punya aset untuk ditukar dengan komoditas, atau tidak bisa membangun rumah atau masjid, namun mereka punya uang, sehingga kita izinkan mereka untuk menjalankan proyek tersebut dan membagi keuntungannya kepada fakir miskin.

¹⁸⁶ M. Syukri Albani Nasution, Rahmat Hidayat Nasution, hlm. 57

¹⁸⁷ M. Syukri Albani Nasution, Rahmat Hidayat Nasution, hlm. 58

2) Wakaf tunai bisa dikatakan sangat sesuai dengan kondisi kita saat ini dibandingkan dengan wakaf yang bersifat pribadi (yang jumlahnya sangat terbatas), karena pada dasarnya wakaf tunai kebanyakan berdiri diatas prinsip berjamaah/kelompok yang dapat membentuk lembaga wakaf. Sehingga wakaf tunai dapat menjadi penyedia sumber harta wakaf dalam jumlah besar yang dapat memberikan permodalan dan memudahkan pelaksanaan proyek ekonomi dan pendidikan berskala besar.

3) Keberadaan wakaf tunai memberikan kemudahan kepada kita untuk memilih proyek dan model pengelolaan yang bisa memenuhi kebutuhan masyarakat sekarang, seperti pembangunan fasilitas umum sekolah, rumah sakit, jalan raya, dan pendirian pabrik, serta hal-hal lain yang dibutuhkan oleh masyarakat.¹⁸⁸

e. Kendala wakaf tunai dalam tinjauan maqasid syariah

Tampaknya umat Islam di Indonesia belum memberikan respons yang baik terhadap prospek wakaf tunai yang cerah ini. Berikut ini adalah alasan dibalik hal tersebut:

1) Kesadaran pentingnya berwakaf

Mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam. Di Indonesia, jumlah umat Islam lebih dari 90% populasi. Ini adalah modal ini yang cukup berharga. Namun demikian, banyak umat Islam yang tidak menyadari pentingnya memajukan ekonomi umat Islam. Penyebabnya adalah karena kurangnya pengetahuan mereka tentang manfaat wakaf tunai bagi kemajuan dan kesejahteraan umat Islam. Mereka kurang mengetahui bahwa manfaat wakaf pahalanya akan terus mengalir meski mereka meninggal dunia.

Kenyataannya, jika 20 juta masyarakat Indonesia (10%) menyisihkan Rp. 1.000 per hari atau Rp. 30.000 per bulan untuk wakaf, maka akan terkumpul dana Rp. 20 miliar per hari atau Rp. 7,2 triliun per tahun, sebagaimana yang dijelaskan oleh seorang akademisi Mustafa Edwin Nasution dari Universitas Indonesia. Oleh karena itu, merupakan tanggung jawab umat Islam di semua lapisan untuk menyadari potensi penuh mereka dan mengambil peran aktif dalam mengalokasikan dana wakaf.

2) Sosialisasi

¹⁸⁸ Khairul Aqbar, *Hukum dan Urgensi Wakaf Tunai Dalam Tinjauan Fiqih*, (Bustanus Fuqaha, Vol.01, No.1, 2020), hlm. 90.

Masih banyak masyarakat yang belum mengetahui seluk beluk dan cara kerja wakaf tunai. Hal ini dimaklumi mengingat pembahasan tentang wakaf tunai termasuk perkembangan wacana yang terkini. Mereka menganggap bahwa wakaf hanya diperbolehkan pada tanah, bangunan, dan barang tidak bergerak lainnya. Sementara itu, mereka berpendapat bahwa wakaf uang itu tidak diperbolehkan.

Di Indonesia, realita seperti ini merupakan hal yang wajar. Sebab, sedikit sekali ruang bagi benda bergerak untuk menjadi wakaf menurut mazhab Syafii yang dianut sebagian besar oleh umat Islam di Indonesia. Mazhab Syafii sangat menekankan bahwa benda-benda wakaf adalah berupa bangunan, tanah, atau benda kekal lainnya.

Oleh karena itu, sosialisasi wakaf tunai perlu ditingkatkan. Hal ini untuk mendorong partisipasi masyarakat dalam wakaf tunai. Lembaga yang diakui sebagai nadzir wakaf atau zakat harus memperluas jangkauannya untuk meningkatkan kesadaran masyarakat akan pentingnya wakaf tunai. Berbagai sarana seperti media cetak dan elektronik, ceramah, seminar, workshop, dan lainnya dapat digunakan untuk melakukan sosialisasi wakaf tunai. Umat Islam akan semakin menyadari potensi wakaf tunai melalui sosialisasi yang gencar, dan selanjutnya mereka akan berkontribusi dalam menyukseskan program wakaf tunai ini.

3) Manajemen

Harus diakui bahwa zakat, dan infaq dan sedekah (ZIS) maupun wakaf selama ini belum dikelola secara profesional dan manajemen yang baik. Padahal, ada potensi besar dana yang dapat diperoleh dari amal kebajikan ini. Oleh karena itu, sudah saatnya pengurusan ZIS ditangani secara profesional. Kita patut bersyukur bahwa lembaga ZIS menjadi lebih profesional dan lebih baik dalam beberapa tahun terakhir. Para sarjana dan individu yang berkompeten, termasuk lulusan baru di bidang manajemen dan akuntansi, dilibatkan untuk membantu pengelolaan ZIZ.

D. KESIMPULAN

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Wakaf bermakna menahan pokok dan memberikan manfaat. Adapun wakaf tunai adalah suatu aktivitas menahan pokok uang, serta menginfakkan dan memberikan manfaat yang diperoleh sebagai keuntungan (profit) dari pengelolaannya.

2. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan *fuqaha* tentang hukum wakaf tunai. Menurut sebagian *fuqaha*, wakaf tunai diperbolehkan. Sebagian lainnya berpendapat bahwa hukumnya makruh. Dan sebagiannya ada yang berpendapat haram.
3. Wakaf tunai sesuai dengan konsep teori maqasid syari'ah untuk kemanfaatan bagi agama, kesejahteraan pribadi, keluarga, dan membangun masyarakat sejahtera. Wakaf tunai memiliki potensi yang sangat besar dan memiliki masa depan yang sangat cerah. Jika program wakaf tunai ini dilakukan dengan optimal dan sebaik-baiknya, maka kesejahteraan umat Islam akan meningkat.
4. Wakaf tunai ditinjau dari sisi maqasid hifdzhul mal terkadang belum diiringi dengan sistem penggalangan, pengumpulan, penyaluran dan pelaporan baik yang ideal, sehingga banyak menimbulkan masalah, seperti penggalangan dana wakaf tunai yang tidak dilakukan secara akuntabel, kurang transparan dan amanah.
5. Beberapa rekomendasi yang perlu dilakukan antara lain: 1) Sosialisasi wakaf tunai harus semakin intensif. 2) Manajemen yang lebih profesional harus dilakukan dalam pengelolaan layanan wakaf tunai. Mengingat potensi wakaf uang yang sangat besar, pemerintah perlu mengambil peran utama dalam memastikan keberhasilan inisiatif wakaf tunai ini.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Abdul Wahid, Muhammad Ibn al-Hammam, *Syarh Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*. Beirut : Dar Tauq al-Najah, 1422 H.

Al-Khurasyi, Muhammad bin Abdullah. *Hasyiahal-Khurasyi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.

Al-Maghribiy, Muhammad bin Muhammad bin Abdurrahman. *Mawahibal-Jalil Syarhal-Mukhtsharal-Jalil*. Kairo : Dar al-Fikr, 1992.

Al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad Ibnu Qudamah. *Al-Mughniy*, Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Hadisah, 1981.

- Al-Mardaway, ‘Alauddin Ali Salman. *Al-Inshaf fi Ma’rifat al-Rajhi minal Khilaf*, Tahqiq Muhammad Hasan Ismail, Jilid VII. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.
- Al-Naisaburi, Muslim bin Hajjaj. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya’ alTurats al-Arabi, 1954.
- Al-Sarkhasiy, Muhammad bin Abi Sahal. *Al-Mabsuth*, Jilid XII. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1406 H.
- Al-Syairazy, Ibrahim Ali . *Al-Muhadzdzab*, Jilid I. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1379 H.
- Al-Tharabulusiy, Burhanuddin Ibrahim Musa Ali. *Al-Is’af fi Ahkam Al-awqaf*. Beirut: Dar al-Ra’id al-Arabi, 1981.
- Al-Zuhaili, Wahbah . *Al-Fiqhul-Islam wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.
- Aqbar, Khairul, “Hukum dan Urgensi Wakaf Tunai Dalam Tinjauan Fiqih”. *Jurnal Bustanus Fuqaha*, Vol.01, No.1, 2020.
- Aziz, M.W. “Wakaf Tunai dalam Perspektif Hukum Islam”. *Internasional Journal Ihya’Ulumal-Din*, Vol. 19, No. 1, p. 1-24. DOI: 10.21580/ihya.18.1.1740, 2017.
- Budi, Iman Setya, “Revitalisasi Wakaf sebagai Penggerak Ekonomi Masyarakat”. *Jurnal: Al-Iqtishadiyah Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah*, Volume: II, Nomor II. Juni, 2015.
- Busyro, *Maqashid Al-Syariah*, Jakarta: Kencana. 2019 M.
- Darwanto, “Wakaf Sebagai Alternative Pendanaan Penguatan Ekonomi Masyarakat Indonesia”, *Jurnal Ilmu Manajemen Terapan*, VOI 3 Nomor 1, Mei, 2012.
- Hatta, M. “Wakaf Tunai dalam Perspektif Ulama Mujtahid”. *Jurnal Al-Qanun*, Vol. 20, No. 2.
- Ibnu Manzhur, M.M. *LisanulArab*, Jilid IX. Beirut: Dar Shadir, 1414 H.
- Ibnu Manzhur, Muhammad Mukarram. *LisanulArab*, Jilid IX. Beirut: Dar Shadir, 1414 H.
- Ibnu Qudamah al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad. *Al-Mughniy fi Fiqh al-Imam Ahmad bin Hanbal al-Syaibaniy*, Jilid VI. Dar al-Fikr, 1405 H.
- Ibnu Taimiyyah, Ahmad bin Abdul Halim, *Majmu’ Fatawa Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyyah*, Jilid XXXI. Madinah: Majma’ Malik Fahd li Thiba’at al-Mushaf alSyarif, 1995.
- Iskandar, A., Aqbar, K. “Reposisi Praktik Ekonomi Islam: Studi Kritis Praktik Ekonomi Islam di Indonesia”. *NUKHBATUL’ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam*, 5(1). <https://doi.org/10.36701/nukhbah.v5i1.68>.

- Julianti Nasution, Yenni Samri, “Pengelolaan Wakaf Tunai Pada Organisasi Muhammadiyah Studi Kasus Pada Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatra Selatan”. *Disertasi Program Studi Ekonomi Syariah*. Medan : UIN Sumatra Utara Medan, 2018.
- Kamal, M. (2015). “Wakaf Tunai Menurut Pandangan Fiqh Syafi’iyah dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 2 Tahun 2002 Tentang Wakaf Uang”. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 15., No. 1.
- Muhammad bin Abdul Wahid Ibn al-Hammam. *Syarh Fathal-Qadir*, Jilid VI, Cet. II. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muhammad, Abu Su’ud. *Risalah fi Jawazi Waqfal-Nuqud*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997.
- M. Syukri Albani Nasution, Rahmat Hidayat Nasution. *Filsafat Hukum Islam & Maqashid Syariah*. Jakarta: Kencana, 2020.
- Nawawi, M.A. “Pengembangan Wakaf Uang Tunai sebagai Sistem Pemberdayaan Umat dalam Pandangan Ulama Konvensional dan Kontemporer”. *Jurnal Fikri*, Vol. 1, No. 1, p. 183-210, 2016.
- Naim, Abdul Haris. “Pengembangan Objek Wakaf dalam Fiqih Islam dan Hukum Positif di Indonesia”. *Jurnal Zakat dan Wakaf*, Vol. 4, No. 2, Desember, 2017.
- Pusparini, M.D. “Konsep Wakaf Tunai dalam Ekonomi Islam”: Studi Pemikiran Abdul Mannan”. *Falah Jurnal Ekonomi Syariah*, Vol. 1, No. 1, p. 15-28, 2016.
- Sarwat, Ahmad. *Maqashid Syariah*. Rumah Fiqih Publishing, 2019.
- Sholihah, Hadiratush. “Penerapan Konsep Mashlahah al-Mursalah dalam Wakaf (Tinjauan Terhadap Undang-Undang No. 41, Tahun 2004, tentang Wakaf)”. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010.
- Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Muhammad bin Abdurrahman al-Tarabulisiy al-Maghribiy al-Haththab. *Mawahibal-Jalilli Syarhi Mukhtashar Khalil*, Tahqiq Zakariya ‘Umairat, Jilid VII. Beirut: Dar Alam al-Kutub, 1423 H.
- Tho’in, M., dan Prastiwi, I.E. “Wakaf Tunai Perspektif Syariah”. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 01, No. 01, p. 61-74, 2015.
- Victoria, Argo. “Pengembangan Hukum Wakaf Tunai/Uang (Cash Waqf/Al Nuqud) Menuju Elektronik Waqf (E-Waqf) Untuk Kesejahteraan Masyarakat”. *Disertasi. Semarang : UNISSULA. 2020.*



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**WAKAF UANG DAN PERANNYA DALAM PENGUATAN KETAHANAN
KELUARGA MUSLIM**

Syailendra Sabdo Djati PS

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
syailendra07@gmail.com

Ghifary Duyufur Rohman

Program Studi Ekonomi Islam
Universitas Brawijaya
ridhoghifarydr@gmail.com

Adi Aprianto

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
adiaprianto@gmail.com

ABSTRACT

The family has an important position in Islam as the first and main place of education in the growth and development of a Muslim. Maintaining the integrity of the family is highly recommended in Islam. One of the factors that triggers the breakdown of family resilience is the difficulty of meeting economic needs which leads to shortcuts by gambling online and online loans with usury. Islam offers various solutions such as zakat, sadaqah and cash waqf. This research seeks to answer how the role of cash waqf in strengthening the resilience of Muslim families. This research uses a qualitative method with a type of library research. Primary data sources are Islamic jurists' opinions, MUI fatwas and statutory regulations; secondary data are books, journals, documents and related research. Data collection uses data documentation and analysis by collecting, reducing, presenting, and concluding the results. The results of the research show that cash waqf can play a role in strengthening Muslim families with the qardhul hasan method, nazir cooperation with Muslim families in cash waqf, and investment of cash waqf to distribute its profits to Muslim families.

Keywords: *Cash Waqf; Family Resilience; Waqf Development.*

ABSTRAK

Keluarga memiliki kedudukan yang penting dalam Islam sebagai tempat pendidikan yang pertama dan utama dalam tumbuh kembang seorang muslim. Mempertahankan keutuhan keluarga merupakan perkara yang sangat dianjurkan dalam Islam. Salah satu faktor yang memicu retaknya ketahanan keluarga adalah sulitnya memenuhi kebutuhan ekonomi yang mengantarkan pada jalan pintas dengan berjudi *online* dan pinjaman *online* dengan riba. Islam menawarkan berbagai solusi seperti zakat, sedekah dan wakaf uang. Penelitian ini berusaha menjawab bagaimana peran wakaf uang dalam penguatan ketahanan keluarga muslim. Penelitian ini memakai metode kualitatif dengan jenis penelitian studi kepustakaan. Sumber data primer berupa pendapat fukaha, fatwa MUI, dan peraturan perundangan; data sekunder berupa buku, jurnal, dokumen dan penelitian terkait. Pengumpulan data menggunakan dokumentasi dan analisis data dengan pengumpulan, reduksi, penyajian, dan penyimpulan hasil. Hasil penelitian menunjukkan bahwa wakaf uang dapat berperan dalam penguatan keluarga muslim dengan *motode qardhul* hasan, kerja sama nazir dengan keluarga muslim dalam wakaf uang, dan investasi wakaf uang untuk disalurkan keuntungannya kepada keluarga muslim.

Kata Kunci: Wakaf Uang; Ketahanan Keluarga; Pengembangan Wakaf.

A. PENDAHULUAN

Keluarga memiliki peran mendasar di dalam ajaran agama Islam, di mana keluarga menjadi wadah pembentukan karakter, tempat di mana seseorang dididik pertama kali dalam tumbuh kembang seorang muslim. Melalui lingkungan keluarga, seseorang mengetahui hak dan kewajiban sebagai hamba untuk beribadah kepada Rabb-nya. Membangun keluarga melalui hubungan pernikahan yang syar'i juga bertujuan untuk membangun keluarga yang harmonis dan penuh kasih, di mana cinta dan perhatian menjadi landasan utamanya. Ini merupakan bagian penting dalam kehidupan individu, yang melibatkan interaksi yang hangat antar anggota keluarga. Keluarga menjadi lingkungan di mana nilai-nilai agama diajarkan, dan para orang tua menjadi pendidik pertama bagi anak-anak mereka.¹⁸⁹

Untuk itu, mempertahankan keutuhan keluarga merupakan perkara yang sangat penting dalam Islam. Semua tindakan dan usaha yang bertujuan untuk memperkuat keutuhan keluarga dianggap sebagai tindakan utama dalam Islam, termasuk meredakan konflik dalam

¹⁸⁹ Shochib, Moch. *Pola Asuh Orangtua Dalam Membentuk Anak Mengembangkan Disiplin Diri*, (Jakarta: Rienka Cipta, 1998), hlm. 98

keluarga. Sebaliknya, segala perbuatan yang mengakibatkan keretakan dalam hubungan rumah tangga dianggap sebagai dosa besar, seperti perlakuan tidak adil terhadap istri dan anak-anak.

Perceraian yang juga menjadi pintu kehancuran rumah tangga dipandang sebagai keinginan iblis. Dalam surah *Al-Baqarah* ayat 102 diceritakan bagaimana iblis mengajarkan sihir kepada dan berharap dapat memecah belah keluarga dengan menyebabkan perceraian antara suami dan istri.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Jabir, disebutkan bahwa Rasulullah ﷺ menggambarkan bagaimana Iblis, memimpin pasukan fitnahnya untuk menggoda manusia. Iblis mengutus prajurit-prajuritnya untuk mencari tahu tindakan manusia yang paling merusak imannya. Ketika seorang prajurit melaporkan bahwa dia telah melakukan berbagai dosa, Iblis mengabaikannya karena tindakannya belum cukup merusak. Namun, ketika seorang prajurit mengklaim bahwa dia telah berhasil memisahkan antara seorang suami dan istrinya, Iblis memuji dan mengakui tindakannya sebagai fitnah yang paling kuat. Ini menunjukkan bagaimana Iblis menggunakan perselisihan dalam hubungan keluarga sebagai salah satu cara untuk merusak iman dan keimanan manusia. Hadis ini mengingatkan umat Islam untuk waspada terhadap godaan Iblis dalam memecah belah hubungan keluarga.¹⁹⁰

Dibutuhkan banyak upaya untuk menjaga keutuhan suatu keluarga, dan juga kesejahteraan emosional mereka. Ketahanan keluarga yang dimaksud adalah ketahanan keagamaan, ketahanan fisik, ketahanan psikologis, ketahanan ekonomi, dan juga ketahanan sosial¹⁹¹. Sebab saat ini ada beberapa faktor yang dapat menimbulkan runtuhnya ketahanan keluarga.

Di antara faktor yang memicu perselisihan dan mengakibatkan retaknya keluarga adalah faktor sulitnya ekonomi keluarga. Dengan maraknya judi *online* dan pinjaman *online* membuat pasangan dalam rumah tangga mencari jalan pintas dengan bermain judi *online* dengan harapan menang besar, atau melakukan pinjaman berbunga pada pinjaman *online* (*pinjol*). Hal ini sudah terjadi di salah satu daerah di Indonesia, yaitu Banjarbaru, Kalimantan

¹⁹⁰ Muslim bin Hajjaj An-Naisāburiy, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar Ihya'ut Turats Al-'Arabiy, t.th), jld. 4, hlm. 2167.

¹⁹¹ Puspitawati, Herien, "Ketahanan dan kesejahteraan keluarga," Dalam H. Puspitawati, *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita di Indonesia*. (Bogor: IPB Press, 2012), hlm. 301

Selatan¹⁹². Kota Batam juga mengalami hal serupa, perceraian di kota Batam penyebabnya didominasi oleh faktor ekonomi sebesar 60 persen. Faktor ekonomi dipicu oleh banyaknya hutang dari pinjaman *online* atau pinjol.¹⁹³

Namun sebenarnya, pinjaman *online* ini bukanlah penyebab langsung runtuhnya ketahanan keluarga. Melainkan perilaku buruk pasangan yang tidak melunasi hutang pada pinjaman *online*. Hutang yang tidak dilunasi dan ditagih kepada pasangannya dengan intimidasi. Perselisihan dan pertengkaran disebabkan oleh pinjaman *online* akhirnya menjadi alasan utama pasangan untuk bercerai¹⁹⁴. Maka dapat dikatakan bahwa maraknya orang yang berutang dari pinjaman *online* kemudian tidak mampu membayar dikarenakan jumlah utang berbunga yang terus bertambah, menjadi salah satu faktor penyebab runtuhnya ketahanan keluarga dalam bidang ekonomi.

Dalam menghadapi permasalahan ekonomi keluarga, Islam mensyariatkan beberapa cara untuk menanggulangi. Seperti kewajiban zakat yang diberikan kepada fakir miskin, sedekah bebas tidak terikat untuk membantu orang yang kesusahan, ataupun melalui jalan wakaf dengan memberikan hasilnya kepada siapa saja yang dikehendaki oleh *wakif*. Wakaf menjadi salah satu cara infak yang terbaik, karena pada dasarnya, segala bentuk harta yang dikeluarkan sebagai wakaf tidak akan habis *dzat-nya*, karena hanya hasil dari wakaf tersebut yang digunakan. Hal ini membuka kesempatan besar untuk memaksimalkan potensi wakaf sebagai sarana untuk meningkatkan kualitas keluarga dan umat Islam secara keseluruhan. Secara realitas, sudah dapat dibuktikan peran sebagai alat jaminan sosial yang membantu mereka yang kurang mampu untuk membantu masyarakat menghidupi diri dan keluarga mereka, memperbaiki kualitas kesehatan, kesejahteraan, biaya pensiun, dan tingkat pendidikan.¹⁹⁵

¹⁹²<https://apahabar.com/post/judi-online-dan-pinjol-jadi-pemicu-terbesar-perceraian-di-banjarbaru-lna3wkz1> diakses pada Jum'at, 08 Desember 2023 pkl. 13.50 wib.

¹⁹³<https://posmetro.co/2023/10/10/pinjol-penyebab-meningkatnya-angka-perceraian-di-batam/> diakses pada Jum'at, 8 Desember 2023 pkl. 13.52 wib.

¹⁹⁴Rambe, Mara Sutan. Febrian Syahlani. "Pinjaman Online Sebagai Alasan Perceraian di Pengadilan Agama Kota Depok", *ISLAMIC CONSTITUTIONAL LAW*. Vol 1 No. 1 (2023). Doi: 10.15408/icl.v1i1.31257

¹⁹⁵Hastuti, Qurratul 'Aini Wara. "Peran Lembaga Keuangan Syariah Penerima Wakaf Uang (LKS-PWU) Bagi Optimalisasi Wakaf Uang". *ZISWAF: Jurnal Zakat dan Wakaf*. Vol. 4 No. 1 (2017).

Salah satu bentuk wakaf yang dapat diaplikasikan sebagai sarana memperkuat ketahanan keluarga dalam hal ekonomi di Indonesia adalah wakaf uang. Wakaf uang (*cash waqf*) telah menjadi praktik umum di berbagai negara seperti Malaysia, Bangladesh, Mesir, Kuwait, dan negara-negara lain di Timur Tengah yang berpenduduk mayoritas Muslim. Praktik wakaf uang di Indonesia sudah dimulai dikenal sejak tahun 2002, setelah diterbitkannya Keputusan Fatwa oleh Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia pada tahun 2002. Mengingat semakin tersebarinya keluarga muslim di seluruh daerah, sementara wakaf tanah dan bangunan biasanya terbatas bagi penerima di daerah tersebut, wakaf uang yang dianggap lebih fleksibel dan tidak mengenal batas wilayah dapat menjadi solusinya.¹⁹⁶

Untuk itu penulis berusaha mencari penelitian terkait peran wakaf uang. Berikut ini beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan pembahasan wakaf uang dan perannya dalam keluarga dan masyarakat:

1. Jurnal yang ditulis oleh Muhaimin¹⁹⁷ berjudul 'Implementasi Wakaf Uang dalam Upaya Pemberdayaan Masyarakat (Studi PKPU Provinsi Jawa Tengah)', diterbitkan oleh *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law* Vol. 5 No. 2, 2022. Persamaan penelitian adalah pada pembahasan wakaf uang dan bagaimana pemberdayaannya. Sedangkan perbedaannya bahwa dalam penelitian tersebut belum menyebutkan secara langsung bagaimana proses implementasi zakat uang dalam program pemberdayaan.
2. Jurnal yang ditulis oleh Solikhul Hadi¹⁹⁸ berjudul 'Pemberdayaan Ekonomi Melalui Wakaf', diterbitkan oleh *Ziswaf: Jurnal Zakat dan Wakaf* Vol. 4 No. 2, 2017. Persamaan penelitian yaitu fokus pada pengembangan wakaf. Perbedaannya bahwa penelitian tersebut hanya membahas wakaf dan pemberdayaan ekonomi secara umum saja.
3. Jurnal yang ditulis oleh Thaheransyah¹⁹⁹ berjudul 'Strategi Pemberdayaan Masyarakat Oleh Badan Wakaf Uang Muhammadiyah (BWUM) Sumatera Barat', diterbitkan oleh *Tathwir*

¹⁹⁶ Nanang Qosim, "Wakaf Uang dalam Perspektif Hukum Islam", *Asy-Syari'ah : Jurnal Hukum Islam*, Vol. 4, No. 1 (2018). <https://doi.org/10.55210/assyariah.v4i1.101>

¹⁹⁷ Muhaimin, "Implementasi Wakaf Uang dalam Upaya Pemberdayaan Masyarakat (Studi PKPU Provinsi Jawa Tengah)". *Tawazun*, Vol. 5, No. 2, (2022).

¹⁹⁸ Hadi, S, "Pemberdayaan Ekonomi Melalui Wakaf". *Ziswaf*, Vol. 4, No. 2 (2017). DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/ziswaf.v4i2.3043>

¹⁹⁹ Thaheransyah, Strategi Pemberdayaan Masyarakat Oleh Badan Wakaf Uang Muhammadiyah (BWUM) Sumatera Barat. *Tathwir*, 11(2), (2020).. DOI: <https://doi.org/10.15548/jt.v11i2.2109>

Vol. 11 No. 2, 2020. Persamaan penelitian pada pemberdayaan wakaf uang sementara perbedaannya penilaian tersebut lebih fokus pada strategi pemberdayaan.

4. Jurnal yang ditulis oleh Ganda Muharoman²⁰⁰ berjudul ‘Pemberdayaan Wakaf Tunai Terhadap Pendapatan dan Spiritual Value Rumah Tangga Mauquf ‘Alaih (Studi Pada Koperasi Masjid Sabilillah Kota Malang).’ Diterbitkan oleh Jurnal Ilmiah Mahasiswa FEB. Vol. 8, No. 2, 2019. Persamaan penelitian ada pada pembahasan wakaf tunai, sedangkan perbedaannya bahwa penelitian tersebut fokus pada analisis hubungan wakaf tunai terhadap pendapatan dan spiritual value rumah tangga dan tidak membahas peran wakaf uang dalam penguatan ketahanan keluarga.
5. Jurnal yang ditulis oleh Tri Wahyuni ²⁰¹berjudul ‘Wakaf Uang Terhadap Program Pengentasan Kemiskinan di Kota Metro’. Diterbitkan oleh Al Qadhi: Jurnal Hukum Keluarga Islam, Vol. 1, No. 1, 2021. Persamaan penelitian ada pada pembahasan wakaf uang dan pemberdayaannya. Perbedaannya penelitian tersebut fokus pada pemberdayaan wakaf uang terhadap pengentasan kemiskinan di daerah tertentu.
6. Jurnal yang ditulis oleh Ahmad Syafiq²⁰² berjudul ‘Wakaf Tunai Untuk Pemberdayaan Usaha Kecil’, diterbitkan oleh ZISWAF: Jurnal Zakat dan Wakaf pada Vol 1 No 2 Tahun 2014. Persamaan penelitian pada wakaf uang dan perannya dengan metode *qardhul hasan*. Perbedaannya bahwa penelitian tersebut fokus pada pemberdayaan wakaf tunai usaha kecil.

Pada penelitian ini, penulis berusaha fokus pada pembahasan wakaf uang dalam pandangan para *fuqaha*’ dan fatwa Majelis Ulama Indonesia. Kemudian meneliti lebih lanjut bagaimana peran wakaf uang dalam upaya menguatkan ketahanan keluarga muslim, terutama dalam bidang ekonomi. Sehingga dapat meminimalisir keretakan keluarga disebabkan maraknya pasangan yang terjerat judi ataupun pinjaman *online* di zaman modern ini.

²⁰⁰ Muharoman, G.G. (2019). Analisis Pemberdayaan Wakaf Tunai Terhadap Pendapatan dan *Spiritual Value* Rumah Tangga *Mauquf ‘Alaih* (Studi Pada Koperasi Masjid Sabilillah Kota Malang). *Jurnal Ilmiah Mahasiswa FEB*, 8(2).

²⁰¹ Wahyuni, T.). “Wakaf Uang Terhadap Program Pengentasan Kemiskinan di Kota Metro”. *Al Qadhi: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 1, No. 1 (2021).

²⁰² Syafiq, A, “Wakaf Tunai Untuk Pemberdayaan Usaha Kecil. *ZISWAF” Jurnal Zakat dan Wakaf*, Vol. 1, No.2 (2014).

B. METODE PENELITIAN

Pendekatan dengan metode kualitatif digunakan untuk penelitian ini, dengan fokus pada studi kepustakaan. Pendekatan ini mengharuskan peneliti untuk melakukan kajian terhadap berbagai literatur yang relevan untuk mencari pemahaman tentang wakaf uang, pandangan ulama, fatwa, dan pembahasan terkait wakaf uang dalam konteks lembaga keagamaan di Indonesia. Selain itu, penelitian ini juga menyoroti peran wakaf uang dalam memperkuat ketahanan keluarga Muslim di Indonesia. Sumber data yang digunakan mencakup literatur primer dan sekunder. Literatur primer meliputi pendapat para *fuqaha'* dalam kitab *fiqh* klasik dan kontemporer, peraturan perundang-undangan, serta fatwa dari Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sementara itu, literatur sekunder terdiri dari buku, jurnal, karya ilmiah, dokumen, atau penelitian terkait.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui metode dokumentasi dari sumber primer yang berkaitan dengan wakaf uang dan perannya dalam memperkuat ketahanan keluarga Muslim. Adapun proses analisis data yang digunakan mencakup tahap pengumpulan data, reduksi data, penyajian data, dan penyimpulan hasil penelitian.²⁰³

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Wakaf Uang Dalam Pandangan *Fuqaha'*

Wakaf secara Bahasa artinya menahan dan menghalangi²⁰⁴. Adapun dalam istilah *syar'i*, para *fuqaha* berbeda-beda dalam mengartikan wakaf secara etimologi, Adapun perinciannya berikut ini:

Madzhab Hanafi mendefinisikan wakaf adalah “menahan benda dari hukum kepemilikan *wakaf* dan bersedekah dengan manfaat yang dihasilkannya meskipun secara keseluruhan²⁰⁵.”

²⁰³ Sugiyono, *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2018), hlm. 246

²⁰⁴ Manzbur, Ibnu. *Lisanul Arab*, Beirut: Dar Ash-Shadir, t.th, vol. 3 hlm. 359.

²⁰⁵ Al-Hashkafi, Alauddin Muhammad bin Ali. *Ad-Durr al-Mukhtar Syarh Tanwiril Abshar wa Jami'il Bihar*, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1423), hlm. 369.

Mazhab Maliki menyatakan bahwa wakaf adalah “memberikan manfaat dari sesuatu selama masih ada wujudnya harus kekal bendanya dalam kepemilikan pemberinya walau secara definitif.”²⁰⁶

Mazhab Syafi’i menyebutkan definisi wakaf dengan “menahan harta yang dapat dimanfaatkan dengan kekal bendanya dengan memberikan hasilnya pada penerima yang diperbolehkan dan berwujud.”²⁰⁷

Mazhab Hambali mendefinisikan sebagai “menahan pokok benda wakaf dan menyedekahkan hasilnya.”²⁰⁸

Pemerintah Indonesia sendiri lebih condong pada definisi yang disampaikan oleh Mazhab Syafii. Ini tercermin dalam Bab I Buku III Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengenai Hukum Perwakafan. Dalam ketentuan umum Pasal 215 ayat 1 KHI, disebutkan²⁰⁹: “Wakaf adalah perbuatan hukum seseorang atau kelompok orang atau badan hukum yang memisahkan sebagian dari benda miliknya dan melembagakannya untuk selamanya guna kepentingan ibadat atau keperluan umum lainnya sesuai dengan ajaran Islam”.

a. Wakaf uang/wakaf tunai

Kementerian Agama RI dalam buku Panduan Wakaf Tunai menjelaskan bahwa wakaf tunai adalah bentuk wakaf yang dilakukan oleh individu, kelompok, atau lembaga dalam bentuk uang secara langsung²¹⁰. Sementara itu, menurut fatwa MUI, wakaf uang mencakup penyumbangan uang tunai serta surat-surat berharga seperti saham dan cek. Dengan demikian, wakaf tunai merujuk pada semua bentuk wakaf yang melibatkan kontribusi dalam bentuk uang, baik dalam mata uang lokal maupun dalam bentuk aset yang dapat dianggap sebagai uang. Aset tersebut kemudian dikelola secara produktif, dan hasilnya digunakan untuk kepentingan yang diwakafkan.

²⁰⁶ ‘Alaiys, Muhammad bin Ahmad, *Minahul Jalil Syarh Mukhtasar al-Khalil*, (Beirut: Darul Fikr, 1409), hlm. 108

²⁰⁷ Asy-Syirbaini, Muhammad bin Ahmad Al-Khatib, *Mughnil Muhtaj Ila Ma’rifati Ma’ani alfadzil Minhaj*, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1415), hlm. 522

²⁰⁸ Al-Maqdisi, Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, (Mesir: Maktabah al-Qahirah, 1388H), hlm. 3

²⁰⁹ Kompilasi Hukum Islam (KHI) Buku III Hukum Perwakafan, (Jakarta: PT Rinneka Cipta, 2002), hlm. 93.

²¹⁰ Kemenag RI, *Panduan Pengelolaan Wakaf Tunai*, (Jakarta: Kemenag RI), hlm. 1

b. Hukum wakaf uang

Mengenai hukum wakaf uang, terdapat banyak ulama yang membolehkan wakaf menggunakan uang. Imam Az-Zuhri memiliki pendapat tentang mengeluarkan dinar (uang) sebagai wakaf adalah diperbolehkan, dengan cara menggunakan uang tersebut sebagai modal kegiatan suatu usaha. Uang itu akan digunakan untuk kegiatan usaha, dan keuntungan yang dihasilkan dari usaha tersebut kemudian dapat diwakafkan dan dimanfaatkan untuk memberdayakan masyarakat.

Selain itu, beberapa ulama dari mazhab Hanafi berpendapat bahwa wakaf uang dalam mata uang juga diperbolehkan, dengan dalil istihsan. Dalam kitab *al-Hawi al-Kabir*, Abu Tsaur meriwayatkan dari Imam al-Syafi'i tentang kebolehan wakaf dinar dan dirham²¹¹.

Majelis Ulama Indonesia tahun 2002 memperbolehkan wakaf uang sebagai wakaf yang dilakukan oleh individu, kelompok, atau lembaga dalam bentuk uang tunai, termasuk surat-surat berharga, dengan syarat bahwa nilai pokoknya harus dijaga agar tetap lestari dan tidak boleh dijual, dihibahkan, atau diwariskan, serta hanya boleh digunakan untuk hal-hal yang dibolehkan secara *syar'i*.²¹²

2. Mekanisme, Pengembangan dan Penyaluran Wakaf Uang

a. Mekanisme wakaf uang di Indonesia

Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf telah menetapkan mekanisme pelaksanaan wakaf uang yang melibatkan beberapa tahapan. *Waqif* diperbolehkan melakukan wakaf uang melalui Lembaga Keuangan Syariah yang telah ditetapkan oleh Menteri. Proses ini melibatkan penyampaian pernyataan kehendak secara tertulis oleh *waqif*, penerbitan sertifikat wakaf uang, dan penyerahan sertifikat tersebut oleh Lembaga Keuangan Syariah kepada *waqif* dan nazir. Harta benda wakaf dalam bentuk uang kemudian didaftarkan kepada Menteri dalam waktu maksimal 7 hari kerja setelah sertifikat wakaf uang diterbitkan.

Selain itu, Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Wakaf juga mengatur secara teknis mengenai wakaf uang. Aturan tersebut menegaskan bahwa wakaf uang harus dalam bentuk mata uang rupiah dan dilaksanakan melalui lembaga keuangan

²¹¹ Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 379.

²¹² Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa MUI no. 2 Tahun 2002 Wakaf Uang*, hlm. 2.

syariah yang ditunjuk sebagai penerima wakaf uang (LKS-PWU). *Waqif* diwajibkan untuk menghadiri Lembaga Keuangan Syariah untuk menyatakan niatnya dalam mewakafkan uang dan menjelaskan kepemilikan serta asal-usul uang yang akan diwakafkan. Wakaf uang dapat dilakukan dalam jangka waktu tertentu dan harus dijadikan modal usaha, sehingga hasil dari usaha tersebut yang disedekahkan, bukan uang wakaf itu sendiri.²¹³

b. Pengembangan dan investasi wakaf uang

Dana wakaf tunai yang terkumpul akan dikelola dan dikembangkan oleh pengelola wakaf (nazir), yang bertugas sebagai manajer investasi²¹⁴. Dengan menggunakan dana wakaf uang ini, nazir dapat dengan mudah mengalokasikan dana tersebut untuk berbagai bisnis dan kegiatan produktif yang dapat menghasilkan keuntungan. Keuntungan yang dihasilkan melalui kegiatan tersebut akan dikumpulkan, kemudian akan digunakan untuk kepentingan umat Islam secara luas²¹⁵. Sebagai manajer investasi, nazir harus memilih bisnis atau investasi yang memiliki potensi keuntungan yang maksimal, di antaranya²¹⁶:

1) Investasi dengan Skema Mudarabah

Salah satu cara mengelola dana wakaf adalah dengan menginvestasikannya menggunakan skema mudarabah, atau skema bagi hasil. Sebagai contoh, nazir akan menyiapkan sejumlah uang dari dana wakaf sebagai modal kegiatan usaha kepada pelaku usaha kecil dan menengah. Harapannya, pemilik usaha dapat mengembangkan bisnis mereka dengan tambahan modal ini. Dalam hal ini, pengelola dana wakaf atau nazir berperan sebagai pemilik modal yang menyediakan seluruh modal untuk usaha atau proyek dengan sistem bagi hasil. Dana wakaf dapat digunakan sebagai pembelian alat dan aset usaha, yang mana ke depannya sebagian hasil dan keuntungannya akan diwakafkan untuk masalah umat.

2) Investasi dengan skema musyarakah

²¹³ Mubarak, Jaih. *Wakaf Produktif*, (Bandung: Refika Offset, 2008), hlm. 128.

²¹⁴ Aziz, M, "Wakaf Tunai Dalam Perspektif Hukum Islam". *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 19, No 1* . (2017). doi:<https://doi.org/10.21580/ihya.18.1.1740>

²¹⁵ Karim, Ahmad. *Proyek Wakaf Tunai*. www.tazkiaonline.com

²¹⁶ <https://www.bwi.go.id/624/2011/08/16/wakaf-uang-perspektif-hukum-dan-ekonomi-islam/> diakses pada 8 Desember 2023.

Bentuk investasi lain yang dapat digunakan adalah dengan menggunakan akad musyarakah. Pada dasarnya akad Musyarokah tidak jauh berbeda dengan akad Mudharabah, hanya saja nazir sebagai pemilik modal akan menanggung risiko yang lebih kecil, dikarenakan modal yang digunakan dan diinvestasikan adalah milik Bersama, didapat dari dua atau lebih pemilik modal. Penanaman modal ini memungkinkan nazir untuk memasukkan modal ke dalam lapangan usaha nyata, seperti UMKM yang mempunyai potensi namun terkendala dalam pengumpulan modal untuk mengembangkan usahanya. Ke depannya, hasil dari pengembangan kegiatan usaha tersebut akan dikumpulkan kembali, dan sebagian keuntungan usahanya akan dikeluarkan sebagai sumbangan secara berkala selama usaha tersebut masih berjalan.

3) Investasi dengan skema ijarah

Akad ijarah menjadi salah satu cara terbaik untuk memaksimalkan potensi tanah wakaf dan bangunan yang sudah ada. Misalnya dengan penerapan sistem investasi ijarah (sewa) aset wakaf yang sudah tersedia, atau kurang maksimal pemanfaatannya. Dalam skenario ini, pengelola wakaf menyediakan dana untuk membangun gedung untuk disewakan kepada pemilik bisnis di atas tanah yang sudah menjadi tanah wakaf. Aset wakaf tersebut tepat dimanfaatkan sebagai pusat perbelanjaan, rumah sakit, apartemen, dan usaha halal lainnya. Kemudian, nazir akan menerima hasil sewa yang hasilnya akan diwakafkan untuk kemaslahatan umum.

4) Investasi murabahah

Murabahah adalah jenis investasi di mana pengelola wakaf berperan sebagai penjual berbagai kebutuhan yang diperlukan melalui kontrak murabahah (menjual kembali dengan selisih keuntungan). Dalam investasi ini, nazir dapat mengambil keuntungan dari selisih harga pembelian dan penjualan. Salah satu manfaatnya adalah membantu pengusaha kecil dengan menyediakan alat-alat produksi yang mereka butuhkan, seperti mesin jahit untuk tukang jahit.

c. Penyaluran wakaf uang

Nazir selaku pengelola yang telah menerima wakaf tunai dapat menyalurkannya dengan beberapa model penyaluran:

1) *Qardhul* Hasan Kepada Keluarga Muslim

a) Pinjaman sosial untuk kebutuhan mendesak

Kebutuhan mendesak yang dirasakan oleh keluarga muslim selain masalah Kesehatan adalah masalah ekonomi. Masalah ekonomi jika tidak diselesaikan, dapat mengakibatkan runtuhnya bangunan rumah tangga, sehingga tidak terjadi ketahanan dalam keluarga. Dalam hal ini peran nazir wakaf tunai dapat diandalkan, dengan cara menjadikan uang tunai yang menjadi wakaf itu sebagai qardh (utang) bagi keluarga muslim yang membutuhkan. Desain model dengan cara membuat aturan dan tahapan yang harus dilengkapi. Tahapannya meliputi: *assesmen*, pemberian utang, pengajian dan pertemuan, penagihan, dan evaluasi.

Dalam tahap assesmen ke dalam, nazir wakaf melihat kebutuhan peminjam, apakah mendesak sekali atau tidak. Menggali sumber pendapatan, potensi mengembalikan atau tidak, melihat tingkat ibadahnya dan akhlaknya. Jika dalam tahap ke dalam diputuskan layak mendapat pinjaman, selanjutnya pemberian utang disesuaikan kebutuhannya secara tunai. Agar dapat dibina dan tidak melalaikan tanggung jawabnya, dikumpulkan dalam pertemuan atau acara pengajian untuk siraman Rohani. Tahapan selanjutnya adalah meningkatkan jika sudah jatuh tempo dan menagih angsurannya. Terakhir evaluasi, apabila tepat janji mengembalikan berarti berpotensi untuk mendapatkan hutang Kembali di kemudian hari, jika tidak Amanah dapat di *blacklist*.

b) Permodalan usaha

Nazir selaku pemegang wakaf uang dapat memberikan modal kepada keluarga muslim yang ingin memiliki usaha dengan skala kecil dengan skema qardhul hasan. Agar wakaf uang tidak sekadar menjadi pinjaman yang tidak dikembalikan, harus ada aturan dan tahapan yang harus dilalui, seperti perencanaan, sosialisasi, sampai laporan dan evaluasi.²¹⁷

²¹⁷ Ma'rifah, S. N, "Analisis Model Pengelolaan Wakaf Uang (Waqf Al-Nuqud) oleh Global Wakaf ACT Kediri Sebagai Sarana Pemberdayaan Usaha Mikro Kecil Menengah (UMKM)". *Proceedings of Islamic Economics, Business, and Philanthropy*, Vol. 1, No. 1 (2022).

c) Santunan rutin

Penyaluran yang dapat dilakukan oleh nazir wakaf uang tunai adalah bisa dengan memberikan santunan rutin kepada keluarga muslim yang masuk dalam golongan fakir miskin, atau kepada anak-anak yatim. Perbedaan santunan dengan qardhul hasan adalah, jika santunan yang diberikan adalah hasil dari investasi wakaf uang, sehingga tidak mengurangi pokoknya. Sedangkan qardhul hasan yang dihutangkan adalah pokok wakafnya. Pada santunan rutin, penerima tidak wajib mengembalikan namun pada qardhul hasan sebaliknya, penerima wajib mengembalikannya.

Santunan pada keluarga muslim yang masuk golongan fakir miskin dapat diberikan dalam jangka waktu tertentu seperti setiap bulan Ramadhan. Dapat juga diberikan dalam bentuk uang tunai atau langsung diberikan kebutuhan hidup seperti sembako, kebutuhan sekolah anak yatim dan sebagainya.

3. Konsep Ketahanan Keluarga Dalam Agama Islam

a. Konsep keluarga

Dalam bahasa Arab, keluarga disebut: *al-usrah* (الأسرة), dan dalam bahasa Inggris, keluarga disebut sebagai *family*. Secara umum, keluarga diartikan sebagai hubungan kekerabatan yang fundamental dalam masyarakat, terdiri dari seorang ibu, bapak, dan anak-anak.²¹⁸ Dalam Al-Quran, istilah keluarga menjadi pembahasan yang penting dan disebutkan beberapa kali dalam Al-Quran, dimana sejatinya Allah menciptakan manusia dari diri yang satu, dan Dia menciptakan pasangannya agar mereka saling merasa senang, serta memerintahkan kepada orang-orang yang beriman untuk menjaga diri dan keluarganya dari api neraka.

Konsep keluarga dalam Islam memiliki peran yang besar, di antaranya:²¹⁹

²¹⁸ Moeliono, Anton M., Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 413.

²¹⁹ Amatul, A. J, "Konsep Ketahanan Keluarga Dalam Islam", *MAQASHID Jurnal Hukum Islam*, No. 4, Vol2 (2021). <https://doi.org/10.35897/maqashid.v4i2.72>

1) Pernikahan syar'i sebagai landasan membangun keluarga

Dalam Islam, keluarga adalah sebuah hubungan antar manusia yang dibentuk melalui ikatan pernikahan antara seorang pria dan seorang wanita, yang dilakukan sesuai dengan ketentuan syariat agama Islam yang mengikuti syarat-syarat pernikahan dan rukun nikah yang telah ditetapkan oleh syariat. Dalam Al-Quran juga dijelaskan bahwa salah satu tanda kekuasaan Allah yang besar adalah ciptaan-Nya terhadap pasangan hidup manusia. Tujuan penciptaan ini adalah agar manusia merasa cenderung dan tenteram terhadap pasangan hidupnya. Selain itu, Allah juga menjadikan rasa kasih dan sayang di antara pasangan suami istri sebagai wujud dari kekuasaan-Nya yang luar biasa. Semua ini menjadi bukti bagi mereka yang mau berpikir dan merenungi kebesaran Allah.

2) Menciptakan hubungan yang harmonis

Setiap manusia pada dasarnya berharap memiliki keluarga yang harmonis, dan begi seorang muslim, mereka berharap dapat memiliki keluarga yang harmonis sesuai dengan ajaran Islam. Untuk mencapai hal tersebut, sebuah keluarga harus dibangun berpegang teguh pada nilai-nilai Islam, yang dimulai dengan pernikahan yang semata-mata mengharapkan keridhaan Allah.

3) Mengajarkan nilai-nilai ajaran agama Islam

Bagi seorang muslim, keluarga sudah sepatutnya menjadi tempat pertama di mana seorang anak memperoleh pendidikan agama mereka. Dalam lingkungan keluarga, pasangan suami istri yang menikah akan mempraktikkan dan membina rumah tangga berdasarkan ajaran agama Islam, dan mereka juga akan menanamkan pemahaman agama yang baik kepada keturunan mereka, demi meraih kesuksesan dunia dan akhirat.

Peran orang tua sebagai panutan bagi anak-anak mereka dalam beragama juga menjadi penting. Dalam lingkungan keluarga, seorang anak akan memperhatikan bagaimana orang tuanya menjalankan ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah. Sebuah keluarga yang sakinah dan penuh rahmat akan terus menanamkan iman kepada anak-anaknya dan membentuk mereka menjadi individu yang memiliki akhlak dan budi pekerti yang baik, terutama dalam berinteraksi dengan masyarakat.

Dalam surah Al-Isra ayat 23, Allah memerintahkan umat manusia untuk berbuat baik kepada kedua orang tua. Bahkan, jika salah satu atau kedua orang tua mencapai usia lanjut dan

memerlukan pemeliharaan, Allah memerintahkan agar tidak menyuarakan rasa kesal atau frustrasi terhadap mereka, tidak membentak mereka, dan senantiasa berbicara kepada mereka dengan kata-kata yang baik dan mulia. Hal ini menunjukkan pentingnya penghormatan, penghargaan, dan kasih sayang kepada orang tua dalam Islam, serta betapa Allah mengajarkan untuk memperlakukan mereka dengan penuh kelembutan dan hormat.

4) Sumber ketenangan

Seharusnya keluarga menjadi tempat di mana seseorang dapat dengan bebas mengekspresikan perasaan dan masalah yang dihadapi setiap hari. Keluarga juga menjadi tempat bagi setiap anggota untuk berbagi keluh kesah, karena hanya keluarga yang selalu memberikan ketenangan dan kasih sayang, meskipun setiap keluarga memiliki situasi yang berbeda-beda. Dalam Al-Quran, disebutkan bahwa keluarga yang sakinah adalah keluarga yang diisi dengan ketentraman dan kedamaian hati.

5) Menjaga dari adzab Neraka

Keluarga adalah tempat di mana ajaran Islam diajarkan dan di mana anggota keluarga saling menjaga dari dosa dan saling mengingatkan, sesuai dengan ajaran dalam Al-Quran, yang menjelaskan bahwa orang yang beriman harus dapat menjaga dirinya dan keluarganya dari siksa api neraka.

Menjaga kehormatan dan reputasi keluarga merupakan kewajiban yang tidak terpisahkan bagi setiap Muslim. Ketika seorang Muslim melakukan kesalahan, hal tersebut tidak hanya berdampak pada dirinya sendiri, tetapi juga mencoreng nama baik keluarganya. Oleh karena itu, memiliki keluarga berarti mengemban tanggung jawab moral untuk menjaga martabat dan wibawa keluarga dalam lingkungan masyarakat. Dengan demikian, kesadaran akan tanggung jawab terhadap nama baik keluarga menjadi salah satu aspek penting dalam kehidupan sehari-hari bagi setiap Muslim.

b. Ketahanan Keluarga Muslim

Konsep ketahanan keluarga (*family strengths* atau *family resilience*) merupakan pandangan komprehensif yang menghubungkan aspek-aspek kualitas sumber daya dan strategi coping dalam sebuah sistem. Ketahanan keluarga melibatkan kemampuan individu atau sebuah keluarga untuk mengoptimalkan potensi mereka dalam menghadapi berbagai ujian dan

masalah dalam hidup, dan bagaimana mereka memiliki kemampuan untuk mengembalikan fungsi keluarga seperti sedia kala.

Secara umum, ketahanan keluarga adalah sebuah proses dinamis di mana keluarga beradaptasi secara positif terhadap berbagai ancaman dari luar dan dalam keluarga. Keluarga juga dihadapkan pada gangguan atau ancaman dari berbagai bidang seperti sosial, ekonomi, dan lingkungan, yang dapat menyebabkan kerapuhan keluarga dalam berbagai aspek kehidupan. Adapun jenis-jenis ancaman/ kerapuhan (*vulnerability*) adalah:

- 1) Kerapuhan aspek ekonomi (*economic vulnerability*)
- 2) Kerapuhan aspek lingkungan (*environmental vulnerability*), dan
- 3) Kerapuhan aspek sosial (*social vulnerability*).²²⁰

Amini Mukti juga pernah menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan keluarga yang kuat dan sukses ketahanan keluarga adalah sebagai berikut²²¹:

- 1) Kuat dalam aspek kesehatan: Kesehatan keluarga yang optimal menandakan kekuatan dalam berbagai aspek fisik, mental, emosional, dan spiritual.
- 2) Kuat dalam aspek ekonomi: Kekuatan ekonomi keluarga tercermin dari kemampuan mereka untuk memenuhi kebutuhan hidup dengan sumber daya yang mencukupi, termasuk peluang kerja dan kepemilikan aset yang memadai.
- 3) Kuat dalam kehidupan keluarga yang sehat: Kemampuan keluarga dalam menghadapi risiko, mengatasi pertengkaran, dan memberikan pengasuhan yang baik dan benar menunjukkan kekuatan dalam kehidupan keluarga yang sehat.
- 4) Kuat dalam aspek pendidikan: Kekuatan pendidikan keluarga tercermin dari bagaimana anak-anak sudah siap untuk belajar di rumah dan di sekolah, yang tentunya membutuhkan peran orang tua hingga mencapai kesuksesan dalam pendidikan..
- 5) Kuat dalam aspek kehidupan bermasyarakat: Dilihat dari adanya dukungan yang diberikan oleh keluarga dan masyarakat, hal tersebut mencerminkan kekuatan dalam kehidupan sosial keluarga.

²²⁰ Seicun, & Chang, S. J, "Concept analysis: Family resilience. *Journal of Nursing*", No. 4 (2014), hlm. 980-990

²²¹ Amini, Mukti. *Pengasuhan Ayah Ibu yang Patut, Kunci Sukses Mengembangkan Karakter Anak*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 32

- 6) Kuat dalam menyikapi perbedaan budaya dalam masyarakat: Kemampuan keluarga dalam berinteraksi secara positif dengan berbagai budaya di masyarakat menandakan kekuatan dalam menyikapi perbedaan budaya.

Dapat disimpulkan dari berbagai penjelasan mengenai keluarga dalam konsep Islam dengan ketahanan keluarga, maka ketahanan keluarga Muslim dapat diartikan sebagai kemampuan sebuah keluarga dalam menjaga kesatuan dan menghadapi berbagai tantangan kehidupan, termasuk dalam aspek agama, ekonomi, lingkungan, dan sosial.

4. Peran Wakaf Uang Dalam Penguatan Ketahanan Keluarga Muslim

Menurut Amany Lubis dan Bausasmita, terdapat beberapa tujuan wakaf produktif dalam hal kehidupan sosial masyarakat, di mana wakaf memiliki peran yang penting dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat, menyediakan sarana prasarana untuk umat Islam, mengurangi kemiskinan, mencerdaskan umat, mengurangi ketimpangan ekonomi, meningkatkan derajat masyarakat fakir, dan memperkuat persaudaraan antar sesama Muslim²²²

Dari tujuan wakaf produktif yang mana wakaf uang termasuk di dalamnya, terlihat peran apa yang dimiliki oleh wakaf uang dalam penguatan ketahanan keluarga muslim. Peran utama wakaf uang adalah sebagai penjaga ketahanan keluarga dalam bidang ekonomi. Pada saat ekonomi keluarga sedang morat marit karena krisis, PHK, adanya bencana yang berkepanjangan, keluarga muslim dapat mengajukan pinjaman dengan skema *qardhul hasan* kepada nazir wakaf. Baik untuk memenuhi kebutuhan yang mendesak seperti membeli bahan makanan pokok, membayar biaya kesehatan, atau sebagai modal usaha bagi usaha kecil. Dengan pengembalian tanpa bunga akan mempermudah keluarga muslim sehingga tidak terjerat dengan pinjaman *online* atau memilih jalan pintas dengan berjudi *online*.

Peran berikutnya bahwa hasil dari wakaf uang yang sudah diinvestasikan oleh nazir yang bertindak sebagai manajer investasi, dapat membantu mengentaskan kemiskinan dengan pemberian bantuan atau santunan.

²²² Lubis, Amany & Baumasita Mattajawi, “Ketahanan Ekonomi Keluarga Dalam Islam” in Ketahanan Keluarga Dalam Perspektif Islam, (Tangerang: Pustaka Cendekiawan, 2018), hlm. 111-112.

D. KESIMPULAN

Keluarga memiliki kedudukan yang penting dalam Islam, sebagai tempat belajar yang pertama dan utama bagi seorang muslim. Dalam perjalannya, terkadang ketahanan keluarga di uji dengan munculnya berbagai tantangan hidup. Baik dari aspek sosial, lingkungan maupun ekonomi. Tentu berbagai tantangan itu harus dihadapi agar jangan sampai ketahanan keluarga runtuh yang berujung pada perpisahan. Pada hari ini keluarga muslim menghadapi tantangan ekonomi. Dalam hal ini, Islam memiliki solusi di antaranya dengan wakaf tunai. Peran utama wakaf uang adalah sebagai penjaga ketahanan keluarga dalam bidang ekonomi. Keluarga muslim dapat mengajukan pinjaman dengan skema *qardhul hasan* kepada nazir wakaf. Baik untuk memenuhi kebutuhan yang mendesak atau sebagai modal usaha bagi usaha kecil. Peran berikutnya bahwa hasil dari wakaf uang yang sudah diinvestasikan oleh nazir yang bertindak sebagai manajer investasi, dapat membantu mengentaskan kemiskinan dengan pemberian bantuan atau santunan.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'anul Karim dan terjemahnya.

Alaiys, Muhammad bin Ahmad, *Minahul Jalil Syarh Mukhtasar al-Khalil*, Beirut: Darul Fikr, 1409

Al-Hashkafi, Alauddin Muhammad bin Ali. *Ad-Durr al-Mukhtar Syarh Tanwiril Abshar wa Jami'il Bihar*, Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1423.

Al-Maqdisi, Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Mesir: Maktabah al-Qahirah, 1388 H.

Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Amini, Mukti. *Pengasuhan Ayah Ibu yang Patut, Kunci Sukses Mengembangkan Karakter Anak*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008

An- Naisāburiy, Muslim bin Hajjaj. *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar Ihya'ut Turats Al-'Arabiy, t.th).

Asy-Syirbaini, Muhammad bin Ahmad Al-Khatib, Mughnil Muhtaj Ila Ma'rifati Ma'ani alfadzil Minhaj, Beirut: Darul Kutub Ilmiah, cet. I, 1415.

Aziz, M. (2017). WAKAF TUNAI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM. *International Journal Ihya' Ulum al-Din*, 19(1), 1-24. doi:<https://doi.org/10.21580/ihya.18.1.1740>

- Az-Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1985, vol. 10,
- Hadi, S. (2017). Pemberdayaan Ekonomi Melalui Wakaf. *Ziswaf*, 4(2), 229-244 DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/ziswaf.v4i2.3043>
- Hastuti, Qurratul ‘Aini Wara. “Peran Lembaga Keuangan Syariah Penerima Wakaf Uang (LKS-PWU) Bagi Optimalisasi Wakaf Uang”. *ZISWAF: Jurnal Zakat dan Wakaf*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2017, 41-54.
- Badan Wakaf Indonesia, <https://www.bwi.go.id/624/2011/08/16/wakaf-uang-perspektif-hukum-dan-ekonomi-islam/>
- Jadidah, Amatul. (2021). “Konsep Ketahanan Keluarga Dalam Islam”. *Jurnal Hukum Islam*, 4(2), 65–77. <https://doi.org/10.35897/maqashid.v4i2.723>
- Kemenag RI, *Panduan Pengelolaan Wakaf Tunai*, Jakarta: Kemenag RI.
- Kompilasi Hukum Islam (KHI), Buku III Hukum Perwakafan, Jakarta: PT Rineka Cipta, cet. ke-9, 2002.
- Lubis, Amany & Baumasita Mattajawi, “Ketahanan Ekonomi Keluarga Dalam Islam” in *Ketahanan Keluarga Dalam Perspektif Islam*, Tangerang: Pustaka Cendikiawan, 2018.
- Ma’rifah, S. N. (2022). Analisis Model Pengelolaan Wakaf Uang (Waqf Al-Nuqud) oleh Global Wakaf ACT Kediri Sebagai Sarana Pemberdayaan Usaha Mikro Kecil Menengah (UMKM). *Proceedings of Islamic Economics, Business, and Philanthropy*, 1(1), 69–86.
- Moeliono, Anton, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989).
- Moleong, Lexy J. (2009). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya
- Mubarak, Jaih. *Wakaf Produktif*, Bandung: Refika Offset, 2008.
- Muhaimin. (2022). Implementasi Wakaf Uang dalam Upaya Pemberdayaan Masyarakat (Studi PKPU Provinsi Jawa Tengah). *Tawazun*, 5(2), 292-304
- Muhammad, Abu Su’ud, *Risalah fi Jawazi Waqf al-Nuqud*, Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1997,
- Muharoman, G.G. (2019). Analisis Pemberdayaan Wakaf Tunai Terhadap Pendapatan dan *Spiritual Value* Rumah Tangga *Mauquf ‘Alaih* (Studi Pada Koperasi Masjid Sabilillah Kota Malang). *Jurnal Ilmiah Mahasiswa FEB*, 8(2).
- Nanang Qosim. (2018). Wakaf Uang dalam Perspektif Hukum Islam. *Asy-Syari’ah : Jurnal Hukum Islam*, 4(1), 51-62. <https://doi.org/10.55210/assyariah.v4i1.101>

- Puspitawati, Herien. "Ketahanan dan Kesejahteraan Keluarga". Dalam H. Puspitawati, *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita di Indonesia*. (Bogor: IPB Press, 2012).
- Rambe, Mara Sutan. Febrian Syahlani. "Pinjaman Online Sebagai Alasan Perceraian di Pengadilan Agama Kota Depok". *ISLAMIC CONSTITUTIONAL LAW*. Vol 1 No. 1 Tahun 2023. Doi: 10.15408/icl.v1i1.31257
- Redaksi Posmetro, <https://posmetro.co/2023/10/10/pinjol-penyebab-meningkatnya-angka-perceraian-di-batam/> diakses pada Jum'at, 8 Desember 2023 pkl. 13.52 wib.
- Redaksi Apahabar, <https://apahabar.com/post/judi-online-dan-pinjol-jadi-pemicu-terbesar-perceraian-di-banjarbaru-lna3wkz1> diakses pada Jum'at, 08 Desember 2023 pkl. 13.50 wib.
- Redaksi Republika, <https://ihram.republika.co.id/berita/rl4zow313/menjaga-keutuhan-keluarga> diakses pada 9 Desember 2023 pkl. 09.17
- Seieun, & Chang, S. J. (2014). Concept analysis: Family resilience. *Journal of Nursing*, 4.
- Shochib, Moch. "Pola Asuh Orangtua Dalam Membentuk Anak Mengembangkan Disiplin Diri", (Jakarta: Rienka Cipta, 1998).
- Sugiyono, *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, Bandung: Alfabeta, cet. 28, 2018
- Syafiq, A. (2014). Wakaf Tunai Untuk Pemberdayaan Usaha Kecil. *ZISWAF: Jurnal Zakat dan Wakaf*, 1(2), 404-428
- Thaheransyah (2020). Strategi Pemberdayaan Masyarakat Oleh Badan Wakaf Uang Muhammadiyah (BWUM) Sumatera Barat. *Tathwir*, 11(2), 150-160. DOI: <https://doi.org/10.15548/jt.v11i2.2109>
- Undang-undang (UU) No. 10 Tahun 1992 mengenai "*Perkembangan Kependudukan Dan Pembangunan Keluarga Sejahtera*".
- Wahyuni, T. (2021). Wakaf Uang Terhadap Program Pengentasan Kemiskinan di Kota Metro. *Al Qadhi: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 1(1).



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejournal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**ANALISIS SENTIMEN MAHASISWA HKI STDIIS SEMESTER 3 KELAS A, B, D
TERHADAP PUTUSAN NOMOR: 1622/PDT.G/2023/PA.JB DALAM KASUS CERAI
GUGAT, HARTA BERSAMA DAN HADANAH**

Muhammad Wahid Abdulloh

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
Muhwahidabdullah@gmail.com

Salman Zulfahmi

Program Studi Ilmu Hadits
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
salmanzulfahmi@gmail.com

Abd. Muthalib

Program Studi Ilmu Hadits
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
zaiimmuthalib@gmail.com

ABSTRACT

Disputes between husband and wife sometimes lead to divorce. Some cases of divorce are caused by husbands, such as domestic violence, not providing support, cheating and so on. Sharia provides a way for wives to file for divorce. This lawsuit is of course based on justifiable reasons. This research examines the sentiments of students majoring in Family Law (HKI) at STDIIS semester 3 classes A, B, D regarding Decree Number: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB regarding divorce cases, division of joint assets, and hadanah. A quantitative approach is used to better understand students' perspectives on certain legal decisions. Data was collected through a structured questionnaire given to a sample of HKI STDIIS students in semester 3 classes A, B, D. The Naive Bayes method using the Rstudio application and Orange software, it was concluded that the method and software used were effectively able to produce reliable analysis results. The accuracy of the Naive Bayes method in classifying user sentiment is reflected in the high level of accuracy, namely 72.3%. With the help of Orange software, the sentiment analysis process becomes more efficient and reliable, as evidenced by the achievement of Precision: 76.4% Recall: 72.3% F1 Score: 73.4%. This combination of

methods and software proves its ability to carry out in-depth and reliable sentiment analysis of STDIIS IPR Students' reviews of Decision Number 1622/Pdt.G/2023/PA.JB regarding divorce cases, division of joint assets, and hadanah.

Keywords: Sentiment Analysis; Legal Decisions; Divorce.

ABSTRAK

Perselisihan antara suami istri terkadang berujung pada perceraian. Beberapa kasus perceraian disebabkan oleh suami, seperti kekerasan dalam rumah tangga, tidak memberikan nafkah, selingkuh dan lain sebagainya. syariat memberikan jalan bagi istri untuk mengajukan gugatan cerai. Gugatan ini tentu saja didasari alasan yang dibenarkan. Penelitian ini mengkaji tentang sentimen mahasiswa jurusan Hukum Keluarga (HKI) di STDIIS semester 3 kelas A, B, D terhadap Surat Keputusan Nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB kasus cerai gugat, pembagian harta bersama, dan hadanah. Pendekatan kuantitatif digunakan untuk lebih memahami perspektif mahasiswa terhadap keputusan hukum tertentu. Data dikumpulkan melalui angket terstruktur yang diberikan kepada sampel mahasiswa HKI STDIIS semester 3 kelas A, B, D. Metode Naive Bayes dengan aplikasi Rstudio dan software Orange, disimpulkan bahwa metode dan software yang digunakan secara efektif mampu menghadirkan hasil analisis yang dapat diandalkan. Keakuratan metode Naive Bayes dalam mengklasifikasikan sentimen pengguna tercermin dari tingkat akurasi yang tinggi, yakni 72,3%. Dengan bantuan software Orange, proses analisis sentimen menjadi lebih efisien dan handal, terbukti dengan pencapaian nilai Precision: 76,4% Recall: 72,3% F1 Score: 73,4%. Kombinasi metode dan software ini membuktikan kemampuannya dalam melakukan sentiment analisis secara mendalam dan dapat diandalkan terhadap ulasan Mahasiswa HKI STDIIS Terhadap Putusan Nomor 1622/Pdt.G/2023/PA.JB kasus cerai gugat, pembagian harta bersama, dan hadanah.

Kata Kunci: Analisis Sentimen; Putusan Hukum; Perceraian.

A. PENDAHULUAN

Perselisihan antara suami istri terkadang berujung pada perceraian. Beberapa kasus perceraian disebabkan oleh suami, seperti kekerasan dalam rumah tangga, tidak memberikan nafkah, selingkuh dan lain sebagainya. syariat memberikan jalan bagi istri untuk mengajukan gugatan cerai. Gugatan ini tentu saja didasari alasan yang dibenarkan. Dari Tsauban, ia berkata bahwa Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda,

أَيُّمَا امْرَأَةٍ سَأَلْتُ زَوْجَهَا طَلَاقًا فِي غَيْرِ مَا بَأْسٍ فَحَرَامٌ عَلَيْهَا رَائِحَةُ الْجَنَّةِ

*“Wanita mana saja yang meminta talak (cerai) tanpa ada alasan yang jelas, maka haram baginya mencium bau surga”.*²²³

Gugat cerai dikenal dengan istilah fiqih khulu’, dalam bahasa Arab Al-Khulu’ (الْخُلْعُ), berasal dari kata (خُلِعَ الثَّوْبُ) Maknanya melepas pakaian. Lalu makna Al-Khulu’ digunakan untuk istilah wanita yang meminta kepada suaminya untuk melepas dirinya dari ikatan pernikahan yang dijelaskan Allah sebagai pakaian.²²⁴ Allah Subhanahu wa Ta’ala berfirman.

هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ

*“Mereka itu adalah pakaian, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka”.*²²⁵

Para ulama mengatakan Al-Khulu’ menurut istilah ialah terjadinya perpisahan (perceraian) antara sepasang suami-isteri atas permintaan istri dengan memberikan 'iwadh (ganti rugi) yang diserahkan kepada suaminya.²²⁶ Adapaun Syaikh Al-Bassam berpendapat, Al-Khulu ialah perceraian suami-isteri dengan pembayaran yang diambil suami dari isterinya, atau selainnya dengan lafazh yang khusus.²²⁷

Harta bersama dalam pandangan Fuqaha dinamakan syirkah, menurut undang undang adalah harta yang diperoleh selama perkawinan. Dengan demikian, semua harta yang diperoleh atas jerih payah suami bersama isteri atau oleh suami seorang diri secara hukum positif dihukumi sebagai harta bersama. Demikianlah penjabaran harta bersama yang termaktub pada pasal 35, dari UU Perkawinan No 1, thn 1974.²²⁸ Harta bersama atau disebut juga harta gono gini dapat bersumber dari suami saja, istri saja, atau dari suami dan istri.

²²³ Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy’ats Al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud* (Cet. I; Kairo: Al-Dar al-‘Alamiyyah, 1439 H no. 2226.; Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa bin Saurah Al-Tirmidzi, *Al-Jami’ al-Shahih: Sunan al-Tirmidzi*, (Cet. I; Kairo: Al-Dar al-‘Alamiyyah, 1439 H), no 1187 Al-Qazwini.; Abu ‘Abdillah Muhammad bin Yazid Ibn Majah. *Sunan Ibn Majah* (Cet. I; Kairo: Al-Dar al-‘Alamiyyah, 1439 H), no. 2055. Abu Isa At Tirmidzi mengatakan bahwa hadits ini hasan. Al Hafizh Abu Thohir mengatakan bahwa sanad hadits ini shahih.

²²⁴ <https://almanhaj.or.id/2382-al-khulu-gugatan-cerai-dalam-islam>. Diakses pada tanggal 27 Maret 2024.

²²⁵ QS. Al-Baqarah/2: 187

²²⁶ Abu Malik Kamal bin As Sayyid Salim “Shahihu Fiqhis Sunnah wa Adillatuhu”, (Cet. I; Kairo: Al-Dar al-‘Alamiyyah, 1437 H) 3/340

²²⁷ Abdullah bin Abdurrahman Al-Bassam “Taudhihul Ahkam Min Bulughul Maram” (Cet. V; Maktabah As-sadi: Makkah Mukarramah, 1437 H) 5/468

²²⁸ <https://konsultasisyariah.com/16165-menyibak-kontroversi-harta-gono-gini>. Diakses pada 08 Desember 2024.

“Banyak sekarang terjadi bahwa harta bersama itu bukan hanya sekadar harta suami, atau harta istri, tetapi harta yang bersama-sama dihasilkan oleh suami dan istri,” jelas Prof. Sonny. Harta bersama tersebut dapat di atasnamakan suami atau istri, tergantung dari kesepakatan yang telah dibuat suami dan istri.²²⁹

Kata *hadhânah* adalah bentuk mashdar dari kata (حَضْنُ الصَّبِيِّ) *hadhnu ash-shabiy*, yang bermakna mengasuh atau memelihara anak. Secara terminologis, *hadhânah* adalah menjaga anak yang belum bisa mengatur dan merawat dirinya sendiri, serta belum mampu menjaga dirinya dari hal-hal yang dapat membahayakan dirinya. Hukum *hadhânah* ini hanya dilaksanakan ketika pasangan suami istri bercerai dan memiliki anak yang belum cukup umur untuk berpisah dari ibunya. Hal ini disebabkan karena si anak masih perlu penjagaan, pengasuhan, pendidikan, perawatan dan melakukan berbagai hal demi kemaslahatannya. Inilah yang dimaksud dengan perwalian (*wilâyah*).²³⁰

Putusan hakim gugat cerai nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB berkaitan dengan pembagian harta bersama dan hak asuh anak (*hadanah*). Keputusan hakim dalam putusan gugat cerai tersebut mempunyai dampak yang signifikan tidak hanya terhadap pihak-pihak yang terlibat, namun juga terhadap pandangan masyarakat dan penerapan hukum secara umum.

Penelitian ini bertujuan untuk mempelajari dan menganalisis sentimen dan pandangan mahasiswa HKI STDIIS terhadap putusan nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB dalam perkara gugat cerai, harta milik bersama, *hadanah*.

Penelitian ini juga bertujuan untuk mengetahui faktor pengetahuan dan lingkungan sosial, sehingga memberikan gambaran yang lebih komprehensif mengenai variabel-variabel yang mempengaruhi pandangan mahasiswa HKI STDIIS terhadap kasus gugat cerai, harta bersama, dan *hadanah*.

²²⁹ <https://www.unpad.ac.id/2023/03/guru-besar-unpad-paparkan-konsep-harta-bersama-dalam-perkawinan/> diakses pada tanggal 27 maret 2024.

²³⁰ Al-Ahmadi Abdul Aziz Mabruk, dkk “al-Fiqhul Muyassar oleh ath-Thayyâr”, (Cet. I; Kairo: Al-Dar al-‘Alamiyyah, 1437 H). Jilid. 05 N0. 194.

Memahami perspektif mahasiswa mengenai keputusan hakim dapat memberikan wawasan tentang bagaimana generasi muda memandang masalah hukum keluarga. Analisis sentimen ini memberikan wawasan tentang bagaimana pemahaman mahasiswa terhadap suatu putusan hakim dapat mempengaruhi sikap mereka terhadap kasus serupa di masa depan.

Dari hasil penelusuran dari berbagai penelitian terdahulu, sejauh ini belum ditemukan adanya penelitian tentang Analisis Sentimen Mahasiswa HKI STDIIS Terhadap Putusan Nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB dalam Kasus cerai gugat, harta bersama dan hadanah, adapun hasil penelusuran penelitian terdahulu adalah sebagai berikut:

Pertama, penelitian yang di lakukan oleh Haikal Dienawa Zuraidi. yang meneliti tentang “Analisis Putusan Sengketa Harta Bersama Dalam Perspektif Teori Keadilan Hans Kelsen (Studi Kasus Putusan Pengadilan Agama Blitar Dan Putusan Pengadilan Agama Ngawi)” yang dilakukan pada tahun 2023.²³¹ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif. adapun tujuan penelitian tersebut untuk mengetahui gugatan harta bersama yang biasanya terjadi setelah perceraian disetiap Pengadilan Agama. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang harta bersama. Sedangkan sisi perbedaannya adalah penelitian tentang Analisis Sentimen Mahasiswa HKI STDIIS terhadap Putusan Nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB dalam Kasus cerai gugat, harta bersama dan hadanah.

Kedua, penelitian yang di lakukan oleh Aulia, Hafiza Putri yang meneliti tentang “Penyelesaian sengketa harta bersama: Studi putusan nomor 49/Pdt.G/2022/PTA.BDG” yang dilakukan pada tahun 2023.²³² Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. adapun tujuan penelitian tersebut untuk mengetahui kasus posisi perkara Putusan Nomor 49/Pdt.G/2022/PTA.BDG. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang Harta bersama. Sedangkan sisi perbedaannya adalah penelitian tentang Analisis Sentimen

²³¹ Haikal Dienawa Zuraidi. Skripsi. Analisis Putusan Sengketa Harta Bersama Dalam Perspektif Teori Keadilan Hans Kelsen (Studi Kasus Putusan Pengadilan Agama Blitar Dan Putusan Pengadilan Agama Ngawi), Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2023.

²³² Aulia, Hafiza Putri. Thesis. Penyelesaian Sengketa Harta Bersama: Studi Putusan Nomor 49/Pdt.G/2022/Pta.Bdg, Bandung: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, 2023.

Mahasiswa HKI STDIIS terhadap Putusan Nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB dalam Kasus cerai gugat, harta bersama dan hadanah.

Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh Qotrun Nada yang meneliti tentang “Analisis Putusan Pengadilan Agama Kotabumi Nomor. 849/Pdt.G/2020/Pa. Ktbm Terkait Harta Sesan Dalam Pandangan Hukum Islam” yang dilakukan pada tahun 2023.²³³ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. Adapun tujuan penelitian tersebut untuk menentukan bahwa harta bawaan dari masing-masing suami dan isteri dan harta benda yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan, adalah di bawah penguasaan masing-masing sepanjang para pihak tidak menentukan lain. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang harta. Sedangkan sisi perbedaannya adalah penelitian tentang Analisis Sentimen Mahasiswa HKI STDIIS terhadap Putusan Nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB dalam Kasus cerai gugat, harta bersama dan hadanah.

Keempat, penelitian yang dilakukan oleh Muchti Nurhidaya yang meneliti tentang “Pembagian Harta Bersama Dalam Upaya Mencapai Keadilan Perspektif Maqasid Syari’ah (Analisis Putusan Pengadilan Agama Kabupaten Madiun Nomor: 0922/Pdt.G/2014/Pa.Kab.Mn.)” yang dilakukan pada tahun 2023.²³⁴ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. adapun tujuan penelitian tersebut untuk gugatan balik tentang pembagian harta bersama pada Putusan Pengadilan Agama Nomor 0922/Pdt.G/2014/PA.Kab.Mn yang membagi harta bersama tidak sama besar. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang Harta Bersama. Sedangkan sisi perbedaannya adalah penelitian tentang Analisis Sentimen Mahasiswa HKI STDIIS Terhadap Putusan Nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB dalam Kasus cerai gugat, harta bersama dan hadanah.

²³³ Qotrun Nada. Skripsi. Analisis Putusan Pengadilan Agama Kotabumi Nomor. 849/Pdt.G/2020/Pa. Ktbm Terkait Harta Sesan Dalam Pandangan Hukum Islam, Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2023.

²³⁴ Qotrun Nada. Skripsi. Pembagian Harta Bersama Dalam Upaya Mencapai Keadilan Perspektif Maqasid Syari’ah (Analisis Putusan Pengadilan Agama Kabupaten Madiun Nomor: 0922/Pdt.G/2014/Pa.Kab.Mn.), Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta., 2023.

Kelima, penelitian yang dilakukan oleh *Erwin Prahara* yang meneliti tentang “Pertimbangan Hakim Terhadap Tanggung Jawab Tergugat Dalam Pemberian Nafkah Pasca Putusan Cerai” yang dilakukan pada tahun 2018.²³⁵ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. penelitian ini adalah terhadap tanggung jawab tergugat dalam memberikan nafkah dalam kajian putusan No. 2257/Pdt.G/2011/PA.Sm). Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang nafkah. Sedangkan sisi perbedaannya adalah penelitian tentang Analisis Sentimen Mahasiswa HKI STDIIS terhadap Putusan Nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB dalam Kasus cerai gugat, harta bersama dan hadanah.

B. METODE PENELITIAN

Analisis sentimen atau *opinion mining* merupakan salah satu implementasi dari *text mining* yang digunakan untuk mengklasifikasikan informasi berupa teks berdasarkan sentimen/pandangan subjektif pada teks tersebut. Analisis sentimen dilakukan secara otomatis menggunakan algoritma pembelajaran mesin (*machine learning*). Algoritma ini akan mendeteksi kecenderungan opini yang terkandung dalam suatu teks dan akan diklasifikasikan menjadi kelas positif, negatif, ataupun netral.²³⁶

Penelitian ini menggunakan aplikasi Orange dan Rstudio dalam menganalisis hasil data yang diperoleh melalui tahap scraping, yang selanjutnya data tersebut akan di analisis dengan menggunakan perhitungan algoritma klasifikasi Naïve Bayes. Adapun Langkah-Langkah sebagai berikut:

1. Pengumpulan Data Melalui Survei
 - a) Populasi dan Sampel: Identifikasi populasi mahasiswa HKI STDIIS semester 3 Kelas A 29 responden, kelas B 12 responden, dan kelas D 16 responden.

²³⁵ Erwin Prahara “Pertimbangan Hakim Terhadap Tanggung Jawab Tergugat dalam Pemberian Nafkah Pasca Putusan Cerai” *Jurnal Usm Law*.Vol. 1, No. 1 (2018).

²³⁶ Muhammad Kevin Sandryan, Bayu Rahayudi, and Dian Eka Ratnawati, “Analisis Sentimen Pada Media Sosial Twitter Terhadap Undang-Undang Cipta Kerja Menggunakan Algoritma Backpropagation dan Term Frequency-Inverse Document Frequency” *Jurnal Pengembangan Teknologi Informasi dan Ilmu Komputer* Vol. 5, No. 2, Februari 2021.

b) Instrumen Survei: Rancang kuesioner yang mencakup pertanyaan terkait putusan Nomor: 1622/Pdt.G/2023/PA.JB kasus cerai gugat, pembagian harta bersama, dan hadanah.

2. Proses *Text Mining*

a. *Cleaning*

- 1) Identifikasi dan hapus data yang tidak relevan atau tidak diperlukan.
- 2) Penanganan nilai-nilai yang hilang atau duplikat dalam dataset.

b. *Case folding*

Merubah seluruh teks ke dalam huruf kecil untuk memastikan konsistensi dalam analisis.

c. *Stopwords-specific removal*

- 1) Identifikasi dan hapus kata-kata umum yang tidak memberikan kontribusi signifikan pada analisis sentimen.
- 2) Penyesuaian daftar stopwords sesuai konteks kasus cerai gugat, harta bersama, dan hadanah.

d. *Tokenizing*

Memecah teks menjadi token (kata atau frase) untuk analisis lebih lanjut.

e. *Scoring*

Memberikan nilai atau skor pada setiap token berdasarkan analisis sentimen, seperti nilai positif, negatif, atau netral.

3. Visualisasi *Wordcloud* Klasifikasi Sentimen

a. *Wordcloud generation*:

Membuat wordcloud untuk masing-masing kelas (A, B, D) dengan kata-kata yang paling mencolok dalam setiap klasifikasi sentimen.

4. Uji *Chi-square*

a. Definisi variabel:

- 1) Variabel independen: Jenis kelas (A, B, D).
- 2) Variabel dependen: Klasifikasi sentimen (positif, negatif, netral).

b. Hipotesis:

Terdapat hubungan antara jenis kelas dan klasifikasi sentimen.

c. Prosedur uji:

1) Mengumpulkan data distribusi frekuensi untuk masing-masing kombinasi jenis kelas dan klasifikasi sentimen.

2) Melakukan uji chi-square untuk menguji independensi antara variabel jenis kelas dan klasifikasi sentimen.

d. Analisis hasil:

Menentukan apakah terdapat hubungan yang signifikan antara jenis kelas dan klasifikasi sentimen.

e. Tingkat signifikansi:

Menentukan tingkat signifikansi yang digunakan (misalnya, $\alpha=0.05$).

f. Interpretasi hasil:

Menyimpulkan hasil uji dan mencari implikasi terkait dengan persepsi mahasiswa terhadap putusan kasus cerai gugat, harta bersama, dan hadanah.

5. Klasifikasi Naïve Bayes

Klasifikasi Naive Bayes adalah suatu proses pendefinisian ke dalam suatu kelas dari dokumen yang sama, yang sebelumnya telah dilakukan klasifikasi dari suatu dokumen kedalam satu atau lebih kategori. Klasifikasi ini digunakan untuk menganalisa suatu data teks yang besar dan cepat untuk didapatkan pengetahuan yang termuat dalam data tersebut. Ada beberapa tahapan yang dilalui dalam klasifikasi yaitu pengambilan data setelah preprocessing, program klasifikasi Naive Bayes, test dan score, matrix hasil klasifikasi dan terakhir tingkat akurasi data.²³⁷

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Desain penelitian yang akan digunakan dalam penelitian ini, dengan memanfaatkan berbagai *widget* yang disediakan untuk melakukan klasifikasi *text mining* menggunakan metode Naïve Bayes.

²³⁷ Ade Tiara Susilawati dan dkk “Analisis Sentimen Pada Media Sosial Twitter Terhadap Undang-Undang Cipta Kerja Menggunakan Algoritma Backpropagation dan Term Frequency-Inverse Document Frequency,” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa*, Vol. 2, No. 1 Januari 2024, hlm 29.



Gambar 3. *Wordcloud* sentimen yang tergolong positif

Pada *word cloud* kategori sentimen yang tergolong positif yang terdapat pada Gambar 3, dapat dilihat bahwa kata-kata yang berukuran besar adalah sah, sesuai, mantan, anak, berhak dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa kata-kata tersebut merupakan kata yang paling sering digunakan responden pada Putusan Nomor 1622/Pdt.G/2023/PA.JB kasus cerai gugat, pembagian harta bersama, dan hadanah.



Gambar 4. *Wordcloud* sentimen yang tergolong netral

Pada *word cloud* kategori sentimen yang tergolong netral yang terdapat pada Gambar 4, dapat dilihat bahwa kata-kata yang berukuran besar adalah setuju, islam, puas, haq dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa kata-kata tersebut merupakan kata yang paling sering

digunakan responden pada Putusan Nomor 1622/Pdt.G/2023/PA.JB kasus cerai gugat, pembagian harta bersama, dan hadanah.



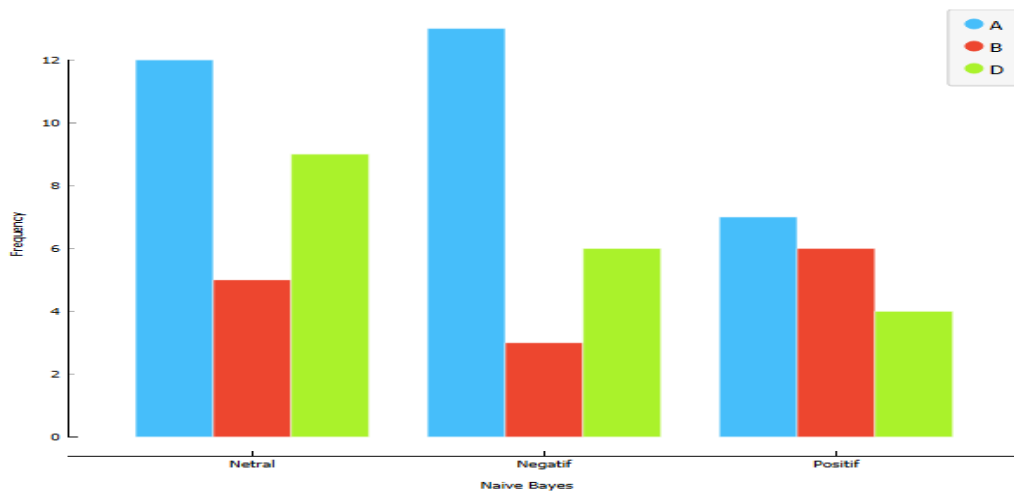
Gambar 5. Wordcloud sentimen yang tergolong negatif

Pada *word cloud* kategori sentimen yang tergolong negatif yang terdapat pada Gambar 5, dapat dilihat bahwa kata-kata yang berukuran besar adalah anak, asuh, belah, milik, haram, lagu dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa kata-kata tersebut merupakan kata yang paling sering digunakan responden pada Putusan Nomor 1622/Pdt.G/2023/PA.JB kasus cerai gugat, pembagian harta bersama, dan hadanah.

Setelah data terkumpul, proses selanjutnya adalah melalui proses text mining seperti cleaning (pembersihan data), case folding (perubahan data menjadi huruf kecil), stopword-specific removal (menghapus kata-kata yang tidak berpengaruh terhadap sentimen), dan tokenizing (pemisahan kalimat menjadi kata per kata). Setelah data melewati berbagai tahapan tersebut, selanjutnya data yang tersisa beberapa kata penting yang berpengaruh dalam menentukan sentimen responden akan dilakukan scoring. Proses scoring dilakukan dengan melakukan pengecekan setiap kata pada data observasi ke dalam data yang berisi kumpulan kata sentimen positif dan negatif. Jika kata pada data ke-1 misalnya terdapat pada data sentimen positif, maka akan diberi skor 1 untuk data ke-1. Sebaliknya, jika kata tersebut terdapat pada data sentimen negatif, maka akan diberi skor -1 untuk data ke-1. Hal tersebut dilakukan secara terus-menerus hingga kata terakhir yang ada di data ke-1. Selanjutnya, proses tersebut akan diakhiri dengan menjumlahkan skor tersebut yang akan terbagi menjadi skor

kurang dari nol, sama dengan nol, dan lebih dari nol. Nantinya, skor tersebut akan ditransformasi menjadi kelas sentimen yaitu negatif (skor kurang dari nol), netral (sama dengan nol), dan positif (lebih dari nol). Bisa lihat tabel di bawah ini:

	Hasil	Sentimen	Score
1	Positif	Sah sah saja	2
2	Positif	Senang, karena hakim mengadili dengan acuan hukum di indonesia dan penggugat mendapatkan haknya. disamping diantara hak yang diminta adalah sesuai yang haram seperti pembagian keuntungan dari album lagu.	1
3	Netral	Saya berpendapat bahwa hakim di kasus ini belum mengikuti Islam secara menyeluruh Akan tetapi masih Saya anggap baik dalam menjaga hak2 penggugat dan yang digugat.	0
4	Positif	Menurut ana sendiri putusan tersebut sudah adil dan sesuai, namun mungkin ada beberapa putusan yang tidak sesuai dengan kaidah ahlusunah wal jamaah, seperti misalnya harta harta yang didapat dari hal hal yang haram seperti contoh nya musik	2
5	Negatif	Kurang puas terhadap keputusan hakim berkaitan dengan talak yg jatuh adapun tentang pembagian harta maka cukup puas.	-1
6	Negatif	Setiap orang berhak mendapatkan yang dia perlukan demi mendapatkan kemaslahatan dan mencegah kemudorotan bagi dirinya, selama itu di batas syar'i	-1
7	Negatif	Putusan Nomor 1622/Pdt.G/2023/PA.JB kasus cerai gugat, pembagian harta bersama, dan hadanah.menunjukkan bahwa pengadilan mempertimbangkan secara seksama perselisihan antara pihak-pihak yang bersengketa. Putusan ini mencerminkan upaya pengadilan untuk mencapai keadilan dengan mempertimbangkan bukti, hukum, dan kepentingan kedua belah pihak. Putusan ini tentu mencerminkan penegakan hukum di Indonesia dalam konteks perceraian.	-1
8	Negatif	Penggugat menggugat dengan nilai harta yg terlalu besar	-1
9	Netral	Terpalu berpihak ke pihak istri	0
10	Netral	hukum yang dipakai masih menggunakan hukum liberal	0
11	Positif	Menurut saya sah sah saja	2
12	Netral	Cukup adil karena ada Haq yg dipenuhi dan tidak menyalahi syariat islam Wallahu A'lam	0
13	Positif	Kurang setuju, harus hadir keduanya trutama jika penggugat adalah wanita	1
14	Netral	Saya rasa agar gugatan dapat diteliti lebih mendalam lagi	0
15	Netral	setuju karena tersusun	0
16	Netral	Saya setuju	0
17	Negatif	Pandangan ana sangat prihatin pada Inayah, dan Virgoun pantas menerima sangsi sosial dari masyarakat Adapun selebihnya, ana tidak terlalu peduli	-2
18	Netral	Kurang faham ustadz	0
19	Negatif	Ada beberapa poin putusan yang keliru, salah satunya masalah hak royalti musik yang ini merupakan perkara haram sebagaimana banyak keterangan dari ahli ilmu,yang mana Diantara mereka ingin mendapatkannya dan ingin mengklaim satu sama lain atas harta haram tersebut. Masalah asuh anak yang umumnya sudah 7 tahun yang dalam urf kita dia telah mumayidz untuk memilih dengan siapa ia ingin diasuh. namun putusan hakim menetapkan hak asuh anak tsb langsung kepada ibunya.	-3
20	Netral	positif	0
21	Negatif	Saya setuju dengan putusan pengadilan tersebut karena terdakwa memang melakukan pelanggaran berat sehingga harus ada perceraian tetapi pandangan saya sebagai seorang muslim maka hal2 yang tidak dibolehkan secara syariat tidak diperbolehkan untuk dibagi hasil kepada pendakwa dan sikap saya adalah setuju dengan keputusan hakim tetapi tidak secara mutlak	-3



Gambar 6. Visualisasi hubungan jenis kelas dan klasifikasi sentimen

Visualisasi hubungan jenis kelas dan klasifikasi sentimen dalam gambar 7. Bahwasanya yang berpandangan positif kelas A: 7 *in group* 41,18% *overal* 10,77%, kelas B: 6 *in group* 35,29% *overal* 9,27% dan kelas D: 4 *in group* 23,53% *overal* 6,15%, yang berpandangan negatif kelas A: 13 *in group* 59,09% *overal* 20,00%, kelas B: 3 *in group* 13,64% *overal* 4,62% dan kelas D: 6 *in group* 27,27% *overal* 9,23% dan yang berpandangan netral kelas A: 12 *in group* 46,15% *overal* 18,46%, kelas B: 5 *in group* 19,23% *overal* 7,69% dan kelas D: 9 *in group* 36,62% *overal* 13,85%.

Hasil dari pemodelan menggunakan algoritma Naive Bayes menghasilkan nilai confusion matrix sebagai berikut:

		Predicted			Σ
		Negatif	Netral	Positif	
Actual	Negatif	18	1	2	21
	Netral	3	22	8	33
	Positif	1	3	7	11
Σ		22	26	17	65

Gambar 7. *Predicted* analisis sentimen

Dari confusion matrix pada Gambar 7. *Predicted* analisis sentimen diketahui bahwa dari 65 data yang di prediksi berdasarkan algoritma Naïve Bayes terdapat 18 data ulasan negative yang diprediksi, 1 data ulasan netral dan 2 diprediksi sebagai ulasan positive, 3 data ulasan negative yang diprediksi, 22 data ulasan netral diprediksi dengan tepat dan 8 diprediksi sebagai ulasan positive dan 7 data ulasan positive diprediksi dengan tepat. Hasil perhitungan dari data confusion matrix di atas adalah

Model	AUC	CA	F1	Prec	Recall	MCC
Naive Bayes	0.885	0.723	0.734	0.764	0.723	0.579

Dari hasil analisis sentiment pada Gambar 9 diketahui bahwa klasifikasi naïve bayes menghasilkan keluaran sebagai berikut: Accuracy: 72,3% Precision: 76,4% Recall: 72,3% F1 Score: 73,4% Kinerja akurasi merupakan rasio predicted yang bernilai benar dibandingkan dengan keseluruhan data, kinerja presisi merupakan rasio predicted benar positif dibandingkan dengan keseluruhan hasil yang diprediksi positif, sedangkan recall merupakan rasio predicted benar positif dibandingkan dengan keseluruhan hasil data yang benar positif.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian analisis sentimen Mahasiswa HKI STDIIS terhadap Putusan Nomor 1622/Pdt.G/2023/PA.JB kasus cerai gugat, pembagian harta bersama, dan hadanah yaitu dengan menggunakan metode Naive Bayes dan *software* Orange, disimpulkan bahwa metode dan *software* yang digunakan secara efektif mampu menghadirkan hasil analisis yang dapat diandalkan. Keakuratan metode Naive Bayes dalam mengklasifikasikan sentimen pengguna tercermin dari tingkat akurasi yang tinggi, yakni 72,3%. Dengan bantuan *software* Orange, proses analisis sentimen menjadi lebih efisien dan handal, terbukti dengan pencapaian nilai Precision: 76,4% Recall: 72,3% F1 Score: 73,4%. Kombinasi metode dan *software* ini membuktikan kemampuannya dalam melakukan sentiment analisis secara mendalam dan dapat diandalkan terhadap ulasan Mahasiswa HKI STDIIS Terhadap Putusan Nomor 1622/Pdt.G/2023/PA.JB kasus cerai gugat, pembagian harta bersama, dan hadanah.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Al-Bassam, Abdullah bin Abdurrahman. *Taudhihul Ahkam Min Bulughul Maram.* Cet. V; Maktabah As-sadi: Makkah Mukarramah, 1437 H.

Al-Ahmadi Abdul Aziz Mabruk, dkk. *al-Fiqhul Muyassar oleh ath-Thayyâr.* Cet. I; Kairo: Al-Dar al-'Alamiyyah, 1437 H).

Al-Qazwini, Abu 'Abdillah Muhammad bin Yazid Ibn Majah. *Sunan Ibn Majah.* Cet. I; Kairo: Al-Dar al-'Alamiyyah, 1439 H.

Al-Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Saurah. *Al-Jami' al-Shahih: Sunan al-Tirmidzi.* Cet. I; Kairo: Al-Dar al-'Alamiyyah, 1439 H.

Al-Sijistani, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats. *Sunan Abi Dawud.* Cet. I; Kairo: Al-Dar al-'Alamiyyah, 1439 H.

Aulia, Hafiza Putri. Thesis. Penyelesaian Sengketa Harta Bersama: Studi Putusan Nomor 49/Pdt.G/2022/Pta.Bdg, Bandung: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, 2023.

- Haikal Dienawa Zuraidi. Skripsi. Analisis Putusan Sengketa Harta Bersama Dalam Perspektif Teori Keadilan Hans Kelsen (Studi Kasus Putusan Pengadilan Agama Blitar Dan Putusan Pengadilan Agama Ngawi), Tulungagung: Iain Tulungagung, 2023.
- Erwin Prahara “Pertimbangan Hakim Terhadap Tanggung Jawab Tergugat Dalam Pemberian Nafkah Pasca Putusan Cerai” *Jurnal Usm Law*. Vol. 1, No. 1 (2018)
- Nada, Qotrun. Skripsi. Analisis Putusan Pengadilan Agama Kotabumi Nomor. 849/Pdt.G/2020/Pa. Ktbm Terkait Harta Sesan Dalam Pandangan Hukum Islam, Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2023.
- Nada, Qotrun. Skripsi. Pembagian Harta Bersama Dalam Upaya Mencapai Keadilan Perspektif Maqasid Syari’ah (Analisis Putusan Pengadilan Agama Kabupaten Madiun Nomor: 0922/Pdt.G/2014/Pa.Kab.Mn.), Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta., 2023.
- Salim, Abu Malik Kamal bin As Sayyid. *Shahihu Fiqhis Sunnah wa Adillatuhu*. Cet. I; Kairo: Al-Dar al-‘Alamiyyah, 1437 H.
- Sandryan, Muhammad Kevin, Bayu Rahayudi, and Dian Eka Ratnawati, “Analisis Sentimen Pada Media Sosial Twitter Terhadap Undang-Undang Cipta Kerja Menggunakan Algoritma Backpropagation dan Term Frequency-Inverse Document Frequency” *Jurnal Pengembangan Teknologi Informasi dan Ilmu Komputer* Vol. 5, No. 2, 2021.
- Susilawati, Ade Tiara dan dkk “Analisis Sentimen Pada Media Sosial Twitter Terhadap Undang-Undang Cipta Kerja Menggunakan Algoritma Backpropagation dan Term Frequency-Inverse Document Frequency,” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa*, Vol. 2, No. 1 Januari 2024.
- <https://konsultasisyariah.com/16165-menyibak-kontroversi-harta-gono-gini>.
- <https://konsultasisyariah.com/16165-menyibak-kontroversi-harta-gono-gini>.
- <https://www.unpad.ac.id/2023/03/guru-besar-unpad-paparkan-konsep-harta-bersama-dalam-perkawinan/>.



AL-MAJAALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejornal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**KESETARAAN GENDER DALAM PERCERAIAN
(Kajian Hadis tentang Gugat Cerai)**

Misbahuzzulam

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia
Misbahuzzulamb5@gmail.com

Umi Sumbulah

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia
umisumbulah@uin-malang.ac.id

Fauzan Zenrif

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia
zenrief1968@gmail.com

ABSTRACT

*This article explores aspects of gender equality in the context of divorce, with a study focus on the hadith that discuss divorce actions taken by women. This study aims to explore a deeper understanding of the Islamic view of divorce initiated by women and its impact on gender equality in society. By detailing the various relevant hadiths, the study analyzes the context, law, and wisdom behind the ruling. The results of this study show that women can terminate their marriage by filing a khul' (sue for divorce) before a religious court. With this, it is hoped that every married couple has the awareness to carry out their duties and treat their spouses well, so that the harmony and integrity of the household can be maintained.
Keywords: gender equality; divorce; khul'.*

ABSTRAK

Artikel ini mendalami aspek kesetaraan gender dalam konteks perceraian, dengan fokus kajian pada hadis-hadis yang membahas tindakan perceraian yang dilakukan oleh perempuan. Penelitian ini bertujuan untuk menggali pemahaman lebih dalam terkait pandangan Islam mengenai perceraian yang diinisiasi oleh perempuan, serta dampaknya terhadap kesetaraan gender dalam masyarakat. Dengan merinci berbagai hadis terkait, penelitian ini menganalisis konteks, hukum dan hikmah di balik hukum tersebut. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa perempuan dapat melakukan pemutusan hubungan pernikahan dengan melakukan *khulu'* (gugat cerai) di hadapan pengadilan agama. Dengan ini, diharapkan setiap pasangan suami istri memiliki kesadaran untuk menjalankan tugasnya dan memperlakukan pasangannya dengan baik, agar keharmonisan dan keutuhan rumah tangga dapat tetap terjaga.

Kata Kunci: kesetaraan gender; perceraian; *khulu'*.

A. PENDAHULUAN

Kajian tentang kesetaraan gender menjadi perbincangan hangat pada beberapa dekade ini, baik di luar negeri ataupun di dalam negeri. Artikel-artikel tentang kesetaraan gender juga mulai banyak tersebar, seperti tulisan Ivana Radacic,²³⁸ Yirmaz Ihsan,²³⁹ Allyana Invante,²⁴⁰ Dede Nurul Qomariah,²⁴¹ Evi Fatimatur Rusydiyah²⁴² dan yang lainnya. Namun artikel-artikel tersebut tidak secara spesifik membahas tentang kesetaraan gender dalam perceraian, padahal perceraian antara pasangan suami istri marak terjadi di berbagai belahan bumi, oleh karena itu, kajian tentang kesetaraan gender dalam perceraian perlu dibahas dalam artikel ini.

Dengan mengkaji tema ini, diharapkan artikel ini memiliki andil dalam menjelaskan kesempurnaan Islam dan dapat menepis anggapan yang menyatakan adanya diskriminasi gender dalam agama Islam.

²³⁸ Ivana Radacic, "Gender Equality Jurisprudence of the European Court of Human Rights," *The European Journal of International Law* 19 (2008).

²³⁹ Ihsan Yimaz, "Good Governance in Action: Pakistani Muslim Law on Human Rights and Gender-Equality," *European Journal of Economic and Political Studies* 11 (2011).

²⁴⁰ Allyana Invante, "Gender Equality Women's Involvement In Human Resource Management Practices," *Journal of Social Science Studies* 2 (2022).

²⁴¹ Dede Nurul Qomariah, "Persepsi Masyarakat Mengenai Kesetaraan Gender Dalam Keluarga," *Jurnal Cendekiawan Ilmiah PLS* 4 (2019).

²⁴² Evi Fatimatur Rusydiyah, "Pendidikan Islam dan Kesetaraan Gender," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 4 (2016).

Dalam Fathu al-Wahhab, Zakariya al-Anshari menyebutkan definisi perceraian atau talak, yaitu melepaskan tali pernikahan dengan lafaz talak atau cerai.²⁴³ Dengan terlepasnya tali pernikahan ini maka konsekuensinya tidak ada lagi hubungan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang tadinya merupakan suami istri. Bahkan akan timbul berbagai konsekuensi lainnya yang berkaitan dengan masa idah, harta, pengasuhan anak dan lain-lainnya. Agar tidak dianggap sepele, perceraian di Indonesia dianggap sah bila dilakukan di hadapan pengadilan. Oleh karena itu dalam pasal 117 Kompilasi Hukum Islam, perceraian didefinisikan dengan: “Ikrar suami di hadapan sidang Pengadilan Agama yang menjadi salah satu sebab putusannya perkawinan, dengan cara sebagaimana yang dimaksudkan dalam pasal 129,130 dan 131.”²⁴⁴

Islam sebagai agama yang mencakup seluruh sendi kehidupan, memberikan pandangan khusus terhadap bagaimana perceraian seharusnya dijalani dengan penuh keadilan dan rahmat. Artikel ini bertujuan untuk menyelami aspek-aspek kesetaraan gender yang ada dalam hukum Islam terkait perceraian, menyoroti nilai-nilai yang menekankan perlakuan adil terhadap perempuan dan laki-laki.

B. METODE PENELITIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan normatif. Data diambil dari kitab-kitab hadis dan syarahnya. Dengan mengkaji syarah yang disampaikan oleh para ahli hadis dan ahli fikih diharapkan maksud dari hadis-hadis yang berkaitan dengan tema dapat tersampaikan dengan baik. Analisis data menggunakan teknik deskriptif-kualitatif untuk mendeskripsikan secara jelas konsep kesetaraan gender dalam perceraian.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Teori Dan Konsep Gender

Untuk menjelaskan konsep gender, penting untuk memisahkan antara konsep seks dan gender. Seks menunjukkan perbedaan jenis kelamin yang ditentukan oleh karakteristik fisik

²⁴³ Zakariya al-Anshari, *Fathu al-Wahhab Bisyarhi Manhaji al-Thullab*, 1 ed., vol. 2 (Berut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), hlm. 124.

²⁴⁴ Kementerian Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta, 2018), hlm. 59.

sebagai alat reproduksi. Dalam konteks ini, seks dianggap sebagai aspek yang bersifat tetap dan umum. Di sisi lain, gender mencakup perbedaan dalam peran dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan, yang merupakan hasil dari pembentukan sosial dan dapat mengalami perubahan seiring perkembangan waktu.

Banyak orang kerap mengacaukan antara ciri-ciri kodrati manusia (seks) yang bersifat permanen dengan ciri-ciri yang bersifat non-kodrati (gender) yang dapat berubah seiring waktu dan konstruksi sosial. Permasalahan ini telah menjadi kebiasaan dan budaya dalam masyarakat, yang akhirnya dapat menyebabkan munculnya perlakuan diskriminatif terhadap satu jenis kelamin, seperti stereotip (*penyandangan* negatif terhadap salah satu jenis kelamin), subordinasi (*penomorduan*), marginalisasi (peminggiran), beban ganda (tugas ganda), dan kekerasan (terutama terhadap kaum perempuan).²⁴⁵

Diana Farid dkk. menukil sebuah tabel yang dibuat oleh Sasongko untuk lebih memperjelas perbedaan antara seks dan gender:²⁴⁶

Gender	Seks/Jenis Kelamin
Bisa berubah	Tidak bisa berubah
Dapat dipertukarkan	Tidak dapat dipertukarkan
Tergantung musim	Berlaku sepanjang masa
Tergantung budaya masing-masing	Berlaku di mana saja
Bukan kodrat (buatan masyarakat)	Kodrat (ciptaan Tuhan)

2. Hadis Tentang Kesetaraan Gender dalam Perceraian

Hadis-hadis mengenai kesetaraan gender secara umum cukup banyak, baik yang diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari, Imam Muslim maupun yang lainnya. Di antara hadis-hadis tersebut adalah hadis tentang pertanggungjawaban kepemimpinan yang tertera dalam hadis berikut ini:

²⁴⁵ Diana Farid dkk., "Talak Pespektif Kesetaraan Gender: Perintah Tuhan Menerapkan Egaliter Di dalam Rumah Tangga," *Tahkim (Jurnal Peradaban dan Hukum Islam)* 6, no. 1 (31 Maret 2023), Hlm.11, <https://doi.org/10.29313/tahkim.v6i1.10849>.

²⁴⁶ Farid dkk., hlm. 11.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. فَإِمَامٌ أَلَيْهِ عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ، وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ. وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ. أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ .

“Dari Ibn Umar Radhiyallahu ‘Anhu, Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam bersabda: "Ketahuilah bahwa masing-masing kalian adalah pemimpin, dan masing-masing kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpin. Penguasa yang menguasai rakyat adalah pemimpin, dia akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya. Laki-laki adalah pemimpin anggota keluarganya, dia akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya. Wanita adalah pemimpin terhadap keluarga suaminya dan juga anak-anaknya, dia akan dimintai pertanggungjawabannya terhadap mereka. Budak seseorang juga adalah pemimpin terhadap harta tuannya, dia akan dimintai pertanggungjawaban atasnya. Ketahuilah, masing-masing kalian adalah pemimpin, dan masing-masing akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya." (HR. al-Al-Bukhari²⁴⁷ dan Muslim²⁴⁸).

Meskipun porsi kepemimpinan laki-laki dan perempuan berbeda, namun dalam hadis ini Nabi *Shallallahu ‘Alaihi Wasallam* menyamakan mereka dalam hal beban pertanggungjawaban atas apa yang dipimpin. Sebagaimana laki-laki dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dia pimpin, perempuan juga sama, dia dimintai pertanggungjawaban atas apa dia pimpin.

Demikian pula hadis tentang kewajiban mandi *janabah* pada saat menemukan celana dalam keadaan basah pada sekitar kemaluan pada saat bangun tidur, yaitu:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: سئل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاماً؟ قال: يغتسل. وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولا يجد البلل؟ قال: لا غسل عليه. فقالت: أم سليم: المرأة ترى ذلك أعلمها غسل؟ قال: نعم، إنما النساء شقائق الرجال.

“Aisyah Radhiyallahu ‘Anha berkata; Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam pernah ditanya tentang seorang laki-laki yang menemukan ada yang basah -saat bangun tidur- sementara dia tidak ingat apakah dia telah mimpi basah atau tidak, beliau menjawab: "Dia harus mandi". Dan beliau juga ditanya tentang seorang laki-laki yang mimpi basah tetapi -saat bangun tidur- tidak mendapatkan ada yang basah, beliau menjawab:

²⁴⁷ Muhammad bin Ismail al Al-Bukhari, *Shahih Al-Al-Bukhari* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2002), hlm. 618.

²⁴⁸ Muslim ibn Al-Hajjaj al-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Riyad: Baytu Al-Afkar Ad-Dawliyah, 1998), hlm. 763.

"Dia tidak harus mandi". Kemudian Ummu Sulaim bertanya kepada beliau: Bila wanita mimpi seperti mimpi laki-laki, apakah dia juga harus mandi? Beliau menjawab: "Ya, karena wanita adalah saudara kandung laki-laki"²⁴⁹

Dalam hadis tersebut, Nabi *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* menyamakan hukum bagi laki-laki dan perempuan. Sebagaimana laki-laki wajib mandi *janabah* ketika menemukan bahwa celana yang dipakai basah di area kemaluan ketika bangun tidur meskipun dia tidak tahu apakah itu karena mimpi basah atau bukan, demikian pula perempuan, dia wajib mandi *janabah* ketika menemukan bahwa celana yang dipakai basah di area kemaluan ketika bangun tidur meskipun dia tidak tahu apakah itu karena mimpi basah atau bukan.

Selain kedua hadis di atas, masih ada lagi hadis-hadis lain yang berkaitan dengan kesetaraan gender secara umum. Adapun hadis yang secara spesifik membahas tentang kekesetaraan gender dalam perceraian biasanya disebut oleh para *fuqaha*' dan *muhaddisin* saat membahas tentang *khulu'*. Sejauh penelitian yang dilakukan pada literatur-literatur yang ada, peneliti hanya menemukan satu hadis saja, yaitu hadis tentang Tsabit ibn Qais dan istrinya, diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari dan yang lainnya dengan redaksi yang sedikit berbeda.

a. Redaksi hadis riwayat Imam Al-Bukhari

Hadis yang dibawakan oleh Imam Al-Bukhari dalam kitab *shahih-nya* memiliki redaksi seperti berikut ini:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ امْرَأَةً تَابِتِ بْنِ قَيْسٍ أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَابِتُ بْنُ قَيْسٍ، مَا أُعْتِبُ عَلَيْهِ فِي خُلُقِي وَلَا دِينِي، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتُرَدِّينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اقْبَلِ الْحَدِيثَ وَطَلِّقِيهَا تَطْلِيقَةً.

"Dari Ibnu Abbas Radhiyallahu 'Anhumah bahwa istrinya Sabit ibn Qais datang kepada Nabi Shallallahu 'Alaihi Wasallam lalu berkata: Wahai Rasulullah, Sabit ini aku tidak mencela akhlak dan agamanya, tetapi aku tidak suka terjadinya kekufuran dalam Islam. Maka Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam mengatakan kepadanya: Kalau begitu maukah engkau mengembalikan kebunnya? Dia menjawab: Ya. Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam mengatakan kepada Sabit: Terimalah kebun itu, lalu ceraikan ia satu kali."²⁵⁰

²⁴⁹ Sulaiman al-Sajastani Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* (Riyad: Dar As-Salam Li An-Nasyri Wa At-Tawzi', 1999), hlm. 44.

²⁵⁰ al Al-Bukhari, *Shahih Al-Al-Bukhari*, 1344.

Di dalam kitab yang sama, Imam Al-Bukhari juga menyebutkan beberapa redaksi yang mirip dengan redaksi di atas. Ada yang dengan tambahan kalimat *لَا أُطِيقُهُ* (saya tidak kuat bersamanya) yang diucapkan oleh istri Sabit. Ada juga yang dengan tambahan redaksi *فَرَدَّتْ عَلَيْهِ وَأَمَرَهُ فَفَارَقَهَا* (Istrinya pun mengembalikan kebun tersebut kepadanya, lalu Nabi memerintahkan Tsabit untuk menceraikannya).²⁵¹

b. Redaksi hadis riwayat Imam Ibnu Majah

Dalam *Sunan Ibnu Majah*, Imam Ibnu Majah meriwayatkan hadis ini dengan dua redaksi, seperti berikut ini:

1) Redaksi pertama

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ جَمِيلَةَ بِنْتَ سَلُولَ، أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: وَاللَّهِ مَا أَعْتَبْتُ عَلَى ثَابِتٍ فِي دِينٍ، وَلَا خُلُقٍ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ، لَا أُطِيقُهُ بُغْضًا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتُرِيدِينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا حَدِيثَهُ، وَلَا يَزِدَّادَ.

*“Dari Ibnu Abbas Radhiyallahu ‘Anhu ma bahwasanya Jamilah bintu Salul datang kepada Nabi Shallallahu ‘Alaihi Wasallam lalu berkata: Wahai Rasulullah, demi Allah, aku tidak mencela Tsabit pada agama dan akhlaknya, tetapi aku tidak suka terjadinya kekufuran dalam Islam, saya tidak bisa bersamanya karena tidak suka. Maka Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam mengatakan kepadanya: Kalau begitu maukah engkau mengembalikan kebunnya? Dia menjawab: Ya. Maka Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam memerintahkan Tsabit untuk menerima kebun tersebut darinya dan tidak meminta lebih.”*²⁵²

2) Redaksi Kedua

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: كَانَتْ حَبِيبَةُ بِنْتُ سَهْلِ تَحْتِ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ، وَكَانَ رَجُلًا دَمِيمًا، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَاللَّهِ لَوْ لَا مَخَافَةُ اللَّهِ إِذَا دَخَلَ عَلَيَّ لَبَصَقْتُ فِي وَجْهِهِ. فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتُرِيدِينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. فَرَدَّتْ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ. قَالَ: فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

²⁵¹ al Al-Bukhari, 1345.

²⁵² Yazin ibnu Majah al-Qazwiniy, *Sunan Ibnu Majah*, 2 ed. (Riyad: Dar al-Hadhanah, 2015), 312.

“Dari ‘Amr ibn Syu‘aib, dari bapaknya, dari kakeknya, ia berkata: Habibah binti Sahl adalah istri Tsabit ibn Qais ibn Syammas, sementara Tsabit ibn Qais adalah seorang lelaki yang buruk rupa. Habibah berkata: Wahai Rasulullah, demi Allah, kalau bukan karena aku takut kepada Allah maka aku akan meludahi muka Tsabit jika dia masuk menemuiku. Maka beliau bersabda: Maukah kamu mengembalikan kebun miliknya (mahar) kepadanya?. Ia menjawab: Ya. Maka ia pun mengembalikan kebun tersebut kepada Tsabit ibn Qais. Perawi mengatakan: Maka Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam pun menceraikan keduanya.”²⁵³

Namun redaksi kedua ini riwayatnya lemah, karena salah satu perawinya adalah al-Hajjaj (Ibn Arṭa’ah), sementara dia adalah perawi yang *mudallis*.²⁵⁴

c. Redaksi Hadis Riwayat Imam Nasā’i

Ada dua redaksi hadis yang diriwayatkan oleh Imam Nasa’i di dalam kitab *Sunan-nya*, salah satunya dari ‘Amrah bintu ‘Abdurrahman dan yang lainnya dari ‘Abdullah ibn ‘Abbas. Berikut ini catatannya:

1) Redaksi Pertama

عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ حَبِيبَةَ أُمَّهَا كَانَتْ تَحْتَ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ إِلَى صَلَاةِ الصُّبْحِ فَوَجَدَ حَبِيبَةَ بِنْتَ سَهْلِ عَلَى بَابِهِ فِي الْغَلَسِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا شَأْنُكَ؟ فَقَالَتْ: لَا أَنَا وَلَا ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ -لِزَوْجِهَا-. فَلَمَّا جَاءَ ثَابِتٌ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَذِهِ حَبِيبَةُ بِنْتُ سَهْلِ قَدْ ذَكَرْتُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَذْكُرَ. قَالَتْ حَبِيبَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كُلُّ مَا أَعْطَانِي عِنْدِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ: خُذْ مِنْهَا. فَأَخَذَ مِنْهَا وَجَلَسَتْ فِي أَهْلِهَا.

“Dari Yahya ibn Sa‘id, dari ‘Amrah bintu ‘Abdurrahman, ia menginformasikan kepadanya bahwa Habibah dulu adalah istri Tsabit ibn Shimas dan bahwa Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam keluar menuju shalat subuh, tiba-tiba ia mendapatkan ada Habibah bintu Sahl berada di depan pintu pada gelapnya pagi. Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam pun bertanya kepadanya: Ada apa denganmu?. Habibah menjawab: Saya dan Tsabit tidak mungkin bisa berkumpul. Ketika Tsabit datang, Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam berkata kepadanya: Ini Habibah, ia telah mengatakan apa yang Allah kehendaki -tentangmu-. Habibah mengatakan: Wahai Rasulullah, semua apa yang dulu dia berikan kepadaku masih utuh disisiku. maka Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam mengatakan kepada Tsabit: Ambillah

²⁵³ al-Qazwiniy, 312.

²⁵⁴ al-Qazwiniy, 312.

*darinya. Maka Tsabit pun mengambil darinya, kemudian Habibah kembali ke keluarganya.*²⁵⁵

2) Redaksi Kedua

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ امْرَأَةً ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ، أَمَا إِنِّي مَا أُعِيبُ عَلَيْهِ فِي خُلُقِي وَلَا دِينِي، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتُرِيدِينَ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: اقْبَلِ الْحَدِيقَةَ وَطَلِّقِهَا تَطْلِيقَةً.

*“Dari Ibnu Abbas Radhiyallahu ‘Anhuma bahwasanya istri Tsabit ibn Qais datang kepada Nabi Shallallahu ‘Alaihi Wasallam lalu berkata: Wahai Rasulullah, Sungguh Tsabit ibn Qais ini aku tidak mencela akhlak dan agamanya, tetapi aku tidak suka terjadinya kekufuran dalam Islam. Maka Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam mengatakan kepadanya: Kalau begitu maukah engkau mengembalikan kebunnya? Dia menjawab: Ya. Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam mengatakan kepada Tsabit: Terimalah kebun itu, lalu ceraikan ia satu kali.”*²⁵⁶

3. Perceraian Suami Istri Melalui *Khulu’*

Di antara tujuan pernikahan adalah untuk mendapatkan kebahagiaan, ketenangan dan kasih sayang, sebagaimana yang tertuang dalam ayat 21 dari Surat al-Rum.²⁵⁷

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

“Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.”

Namun di saat tujuan itu tidak bisa tercapai atau bahkan yang terjadi adalah sebaliknya, di mana kebencian kepada pasangan semakin menjadi-jadi, bahkan sampai pada

²⁵⁵ Ahmad ibn Ali al-Nasa’i, *Sunan al-Nasa’i*, vol. 2 (Riyad: Dar al-Hadharah 2, 2015), Hlm. 467.

²⁵⁶ al-Nasa’i, 2, Hlm. 467.

²⁵⁷ QS. al-Rum (30): 21.

tingkat melakukan KDRT (kekerasan dalam rumah tangga), dan sudah tidak bisa dimediasi, maka jalan terbaik adalah bercerai.

Sebagai kepala rumah tangga, suami memang diberikan hak untuk menceraikan istrinya, tentunya dengan harapan perceraian itu tidak dilakukan kecuali setelah mempertimbangkannya dengan akal pikiran yang jernih, karena biasanya laki-laki lebih mengedepankan akalnya dari pada perasaannya. Namun meskipun demikian, bukan berarti tidak ada hak sama sekali bagi istri untuk berpisah (bercerai) dengan suaminya yang sudah tidak bisa hidup bersamanya. Dalam Islam, hal itu bisa dilakukan melalui apa yang disebut dengan *al-khul'*.

Secara etimologi, *al-khul'* berasal dari kata *al-khal'* yang merupakan *maṣdar* dari *khala'a – yakhlu'u*, artinya adalah melepaskan. Bisa digunakan untuk ungkapan melepaskan pakaian. Untuk membedakan antara makna yang bersifat *ḥissiy* dan *ma'nawiy*, maka para pakar menggunakan *fathāh (al-khal')* untuk yang bersifat *ḥissiy*, sedangkan *ḍammah (khulu')* digunakan untuk yang bersifat *ma'nawiy*.²⁵⁸

Adapun secara terminologi, Ibnu Hajar al-'Asqalāni mendefinisikan *al-khul'* dengan perpisahan seseorang dengan istrinya dengan cara menyerahkan suatu pemberian (yang bisa dijadikan sebagai tebusan) kepada suami.²⁵⁹ Al-Wallāwi mendefinisikannya dengan definisi yang mirip dengan definisi ini, yaitu perpisahan seseorang dengan istrinya (putusnya hubungan suami-istri) dengan syarat adanya tebusan yang diterima suami.²⁶⁰ Di Indonesia, *al-khul'* dikenal dengan nama cerai gugat, di mana seorang istri mengajukan permohonan kepada pengadilan agama untuk memutuskan hubungan pernikahannya dengan suaminya.

Pemberian hak cerai gugat dapat dianggap sebagai langkah perlindungan terhadap perempuan dalam meneguhkan hak-hak dasarnya yang penuh dengan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam konteks hukum Islam, terdapat ajaran tentang kesetaraan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan dalam ranah kemanusiaan. Hukum Islam, dalam kerangka struktur sosialnya,

²⁵⁸ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath} al-Bari Bisyarh} Sahih al-Buhkari*, 1 ed., vol. 16 (Damaskus: Dar al-Risalah al-'Ilmiyah, 2013), hlm. 115.

²⁵⁹ al-'Asqalani, 16, hlm. 116.

²⁶⁰ *Syuruh Sunan Ibn Majah* (Oman: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 2007), hlm. 72.

tidak mendukung pandangan bahwa laki-laki memiliki superioritas atas perempuan sebagai pasangannya.²⁶¹

Hak cerai gugat dalam perspektif gender tidak bertujuan untuk menciptakan suatu budaya baru, membentuk hubungan yang bersaing dengan laki-laki, atau menggeser peran mereka dalam usaha perempuan. Perspektif gender merupakan upaya untuk mengatur pembagian peran sosial antara laki-laki dan perempuan. Hal ini mencakup usaha untuk mengoreksi pandangan yang salah bahwa hak cerai hanya berlaku bagi laki-laki. Dalam situasi di mana seorang istri tidak mampu lagi menjalani kehidupan bersama suaminya, dia berhak untuk memperoleh hak cerai melalui proses hukum di Pengadilan Agama. Hak cerai gugat perempuan mendapat perhatian yang mendalam melalui berbagai penelitian, yang menunjukkan adanya banyak penafsiran budaya yang keliru yang menempatkan perempuan sebagai individu yang lemah di berbagai aspek kehidupan.²⁶²

a. Klasifikasi hukum *al-khul'*

Hukum *al-khul'* dapat diklasifikasikan menjadi tiga:²⁶³

1) Pertama: boleh

Al-Khul' menjadi boleh bila istri tidak suka tinggal bersama suaminya karena ia membencinya dan ia khawatir tidak bisa menunaikan hak suaminya dan tidak bisa menjalankan *hukum* Allah yang mewajibkannya untuk taat kepada suaminya. Ini sesuai dengan firman Allah

وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ.

"Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali keduanya (suami dan istri) khawatir tidak mampu menjalankan hukum-hukum Allah." (Q.S: Al-Baqarah: 229).

²⁶¹ Fikri, "Fleksibilitas Hak Perempuan Dalam Cerai Gugat di Pengadilan Agama Parepare," *al-Maiyyah* 12 (2019), Hlm. 5.

²⁶² Fikri, *Fleksibilitas*, Hlm. 6.

²⁶³ Abu Malik Kamal, *Sahih Fiqh al-Sunnah*, vol. 3 (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2003), hlm. 341–43.

Demikian pula hadits Tsabit ibn Qais yang telah disebutkan sebelumnya, di mana istrinya membencinya dan ia khawatir tidak bisa menunaikan hak suaminya bila kehidupan rumah tangga mereka dilanjutkan.

Alasan lainnya adalah karena ia sangat butuh untuk berpisah dengan suaminya dan dia tidak bisa memenuhi kebutuhannya itu kecuali dengan *al-khul'* maka dibolehkan bagi dia untuk menebus dirinya melakukan *al-khul'*

2) Kedua: Haram

Al-khul' yang hukumnya haram ada dua, yaitu:

a) Haram dari sudut pandang istri

Al-khul' yang tidak boleh dilakukan oleh istri adalah *al-khul'* yang dilakukan tanpa ada sebab apa-apa, kehidupan dia dengan suaminya baik-baik saja, tapi tiba-tiba dia meminta cerai. Ini berdasarkan firman Allah dalam surat *Al-Baqarah* ayat 229 yang telah disebutkan sebelumnya.

Demikian pula sabda *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* yang diriwayatkan oleh tauban *Radhiyallahu 'Anhuma*:

أَيُّمَا امْرَأَةٍ سَأَلَتْ زَوْجَهَا طَلَاقَهَا فِي غَيْرِ مَا بَأْسٍ؛ فَحَرَامٌ عَلَيْهَا رَائِحَةُ الْجَنَّةِ.

*“Wanita mana saja yang minta dicerai suaminya tanpa adanya masalah, maka aroma surga itu tidak dapat ia cium.”*²⁶⁴

b) Haram dari sudut pandang suami

Seperti jika suami secara terus-menerus menzalimi istrinya dan tidak memberikan hak istrinya. Hal ini berdasarkan firman Allah:

وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ.

²⁶⁴ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, 322.

"Janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya". (Q.R al-Nisa' ayat 19)

3) Ketiga: Dianjurkan

Al-khul' dianjurkan apabila suami melalaikan kewajibannya kepada Allah ini menurut hanabilah.

D. KESIMPULAN

Hadis yang membahas tentang *khulu'* hanya satu yaitu hadis Tsabit ibn Qais. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari, Nasa'i dan Ibnu Majah dengan berbagai redaksi namun memiliki makna yang sama.

Hadis Tsabit ibn Qais tersebut menunjukkan adanya kesetaraan antara laki-laki dengan perempuan dalam hak untuk berpisah atau bercerai dengan pasangannya pada saat sudah tidak memungkinkan lagi kebersamaan mereka dipertahankan. Namun hal yang perlu digarisbawahi bahwasanya dalam *khulu'* bukanlah istri yang menceraikan suaminya. Keputusan cerai tetap ada di tangan suami, hanya saja dalam *khulu'* istri yang menginisiasi perceraian tersebut bahkan siap untuk membayar tebusan agar suaminya mau menceraikannya.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Abu Dawud, Sulaiman al-Sajastani. *Sunan Abi Dawud*. Riyad: Dar As-Salam Li An-Nasyri Wa At-Tawzi', 1999.
- Anshari, Zakariya al-. *Fathu al-Wahhab Bisyarhi Manhaji al-Thullab*. 1 ed. Vol. 2. Berut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998.
- Asqalāni, Ibn Hajar al-' . *Fath al-Bāri Bisyarh Šahīh al-Buhkārī*. 1 ed. Vol. 16. Damaskus: Dar al-Risalah al-'Ilmiyah, 2013.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail al. *Shahih Al-Al-Bukhari*. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2002.
- Al-Nasa'i, Ahmad ibn Ali. *Sunan al-Nasā'i*. Vol. 2. Riyad: Dar al-Hadharah 2, 2015.

- Farid, Diana, Muhammad Husni Abdulah Pakarti, Mohamad Hilal Nu'man, Hendriana Hendriana, dan Iffah Fathiah. "Talak Pespektif Kesetaraan Gender: Perintah Tuhan Menerapkan Egaliter Di dalam Rumah Tangga." *Tahkim (Jurnal Peradaban dan Hukum Islam)* 6, no. 1 (31 Maret 2023): 1–18. <https://doi.org/10.29313/tahkim.v6i1.10849>.
- Fikri. "Fleksibilitas Hak Perempuan Dalam Cerai Gugat di Pengadilan Agama Parepare." *al-Maiyyah* 12 (2019).
- Invante, Allyana. "Gender Equality Women's Involvement In Human Resource Management Practices." *Journal of Social Science Studies* 2 (2022).
- Kamal, Abu Malik. *Ṣaḥīḥ Fiqh al-Sunnah*. Vol. 3. Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2003.
- Kementrian Agama RI. *Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta, 2018.
- Naisaburi, Muslim IBN Al-Hajjaj al-. *Shahih Muslim*. Riyad: Baytu Al-Afkar Ad-Dawliyah, 1998.
- Qazwiniy, Yazin ibnu Majah al-. *Sunan Ibnu Majah*. 2 ed. Riyad: Dar al-Hadhanah, 2015.
- Qomariah, Dede Nurul. "Persepsi Masyarakat Mengenai Kesetaraan Gender Dalam Keluarga." *Jurnal Cendekiawan Ilmiah PLS* 4 (2019).
- Radacic, Ivana. "Gender Equality Jurisprudence of the European Court of Human Rights." *The European Journal of International Law* 19 (2008).
- Rusydiyah, Evi Fatimatur. "Pendidikan Islam dan Kesetaraan Gender." *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 4 (2016).
- Syurūḥ Sunan Ibn Majah*. Oman: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 2007.
- Yimaz, Ihsan. "Good Governance in Action: Pakistani Muslim Law on Human Rights and Gender-Equality." *European Journal of Economic and Political Studies* 11 (2011).



AL-MAJAALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**PERIWAYATAN HADIS SECARA MAKNA PERSPEKTIF MUHAMMAD AMIN
AL-SYINQITHIY**

Muhammad Ryan Baihaqi

Program Studi Ilmu Hadis

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel

ryanbaihaqi04@gmail.com

Muhid

Program Studi Ilmu Hadis

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel

muhid@uinsa.ac.id

ABSTRACT

The debate on the transmission of hadith by meaning is not something new. The root of this issue arose due to statements from the Prophet Muhammad that prohibited it, while in other narrations, the Prophet permitted it. The permissibility of transmitting by meaning is feared to lead to a change in the meaning of the hadith as a consequence of textual changes. Muslim scholars, including Muhammad Amin Al-Syinqithiy, have set conditions and limitations regarding the transmission by meaning and who is allowed to do it. He established these conditions and limitations so that narrators who had difficulty transmitting verbally could narrate so by meaning as a form of facilitation. These conditions and limitations also ensure to prevent narrators who transmit by meaning from being reckless, ensuring the authenticity and originality of the hadith, protecting it from distortion and fabrication. By adopting the title of this research, the researchers aim to understand the legal status of transmitting by meaning and what conditions and limitations apply when doing so. This research uses a qualitative literature-based approach, and based on the findings, the researchers employ a descriptive research method. The result of this research is that the transmission of hadiths by meaning is permissible according to Al-Shinqiti, but there are strict conditions and obligatory limitations that must be fulfilled when transmitting them.

Keywords: riwayat bil makna; narration by meaning; narration.

ABSTRAK

Perdebatan tentang periwayatan hadis secara makna bukanlah sesuatu yang baru. Akar masalah ini timbul karena adanya pernyataan Rasulullah yang melarang dan dalam riwayat lain Rasulullah malah membolehkan. Kebolehan periwayatan secara makna dikhawatirkan berpeluang pada berubahnya makna hadis sebagai konsekuensi dari perubahan teks. Para ulama kaum muslimin di antaranya Muhammad Amin Al-Syinqithiy menentukan syarat dan batasan terkait periwayatan secara makna dan siapa saja yang boleh melakukannya. Beliau menentukan syarat dan batasan tersebut agar perawi yang kesulitan dalam meriwayatkan secara lafaz dapat meriwayatkan secara makna sebagai bentuk kemudahan. Ketentuan syarat dan batasan tersebut juga agar perawi yang meriwayatkan secara makna tidak liar dalam meriwayatkannya sehingga hadis terjaga keautentikan dan keorisinalannya dari penyelewengan dan pemalsuan. Dengan mengangkat judul penelitian tersebut, peneliti ingin mengetahui tentang apa hukum periwayatan secara makna dan apa saja syarat dan batasan ketika melakukannya. Penelitian ini menggunakan teknik pendekatan kualitatif yang bersifat kepustakaan, dan berdasarkan hasil temuan penelitian, peneliti menggunakan jenis penelitian deskriptif. Hasil dari penelitian ini adalah bahwa periwayatan hadis secara makna hukumnya boleh menurut Al-Syinqithiy, tetapi terdapat syarat-syarat dan batasan-batasan yang ketat dan wajib dipenuhi ketika meriwayatkannya.

Kata Kunci: riwayat bil makna; riwayat secara makna; periwayatan.

A. PENDAHULUAN

Hadis-hadis Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* yang sekarang termaktub di dalam berbagai kitab-kitab hadis, dulunya adalah perbuatan (*fi’li*), perkataan (*qauli*), dan persetujuan (*taqīr*) Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*, yang disaksikan oleh para sahabat –*semoga Allah meridai mereka semua*– dan kemudian mereka mengamalkan, menyampaikan, dan mengajarkannya kepada satu sama lain, kepada anak-anak mereka, dan kepada murid-murid mereka. Begitu pun dengan generasi setelahnya (*tabiīn*), mereka menyampaikan dan mengajarkan kepada satu sama lain, kepada anak-anak mereka, dan kepada murid-murid mereka, dari apa yang telah mereka dengar dan mereka pelajari dari para sahabat. Semua kegiatan itu dalam bahasa Arab disebut dengan *riwāyah*, yaitu kegiatan menerima suatu riwayat dan menyampaikannya. Kegiatan itu pun terus berlaku dari generasi (*ṭabaqah*) ke generasi sampai kepada *mukharrij* (perawi terakhir), dan *mukharrij* menulis dan membukukan

semua kegiatan periwayatan tersebut dari mereka menerima riwayat hingga orang pertama yang meriwayatkan.

Dalam hadis *qauli* (perkataan), ketika Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* bersabda dengan sesuatu perkataan, tentunya terdapat susunan kalimat dan lafaz dari apa yang beliau sabdakan. Sabda beliau tersebut kemudian didengar oleh para sahabat dan kemudian sahabat pun menyampaikan atau meriwayatkannya kepada yang lain. Ketika sahabat atau tabiin atau *tābi’ut tābi’in* meriwayatkan hadis *qauli* kepada yang lain, jika mereka meriwayatkan susunan kalimat dan lafaznya sama persis sebagaimana lafaz yang diucapkan oleh Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*, maka periwayatan tersebut disebut dengan riwayat secara lafaz. Adapun jika mereka meriwayatkan dengan susunan kalimat dan lafaz yang tidak sama persis sebagaimana yang diucapkan oleh Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*, maka disebut dengan periwayatan secara makna.

Ketika *mukharrij* menuliskan suatu riwayat dari yang ia terima, tentunya ia menulis dari perawi yang ia menerima riwayat tersebut hingga perawi terakhir. Dari rentetan perawi dari awal sampai terakhir tersebut, setiap perawi bisa jadi sama atau bahkan berbeda ketika meriwayatkannya, bisa jadi semua perawi meriwayatkannya secara lafaz, atau bisa jadi sebagian meriwayatkan secara lafaz dan sebagiannya meriwayatkan secara makna. Periwayatan hadis secara lafaz dengan periwayatan secara makna merupakan dua macam periwayatan yang tidak sama alias berbeda, dan kedua macam periwayatan tersebut mengandung faedah dan makna yang berbeda, bahkan berpengaruh kepada kejujumannya. Jadi, perlu adanya kajian khusus yang membahas tentang masalah ini, karena jika tidak, dikhawatirkan terjadi *tahīf* (penyelewengan) bahkan pemalsuan hadis, dan problem ini pun dikhawatirkan dapat menimbulkan anggapan untuk menolak hadis, karena beranggapan bahwa hadis-hadis yang telah tertulis di dalam kitab-kitab hadis kebanyakannya atau bahkan seluruhnya diriwayatkan secara makna.

Muhammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy sebagai ulama kontemporer yang pakar dalam ilmu *uṣūl fiqh* dan hadis, memiliki jawaban yang *epic* (menajubkan) terkait masalah periwayatan hadis secara makna. Beliau mengemukakan penjelasan-penjelasan terkait periwayatan hadis secara makna hingga memberikan sanggahan terhadap anggapan buruk terkait periwayatan

hadis secara makna. Masalah ini telah beliau jelaskan di dalam banyak karya tulisnya, salah satunya dalam karya tulis *masterpiece*-nya, kitab *Muḥakkirah Uṣūl Al-Fiqh*.

Tujuan dari penelitian ini yaitu untuk mendapatkan pengetahuan tentang hukum periwayatan hadis secara makna perspektif Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy, apakah beliau berpendapat tentang periwayatan secara makna hukumnya diperbolehkan atau dilarang, apa dalilnya jika itu boleh dan apa dalilnya jika itu dilarang, jika diperbolehkan apakah ada penjelasan terkait syarat dan batasannya, sehingga penelitian ini berfokus pada hukum periwayatan secara makna dan penjabarannya. Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan sebelumnya, maka penelitian ini akan merumuskan tiga rumusan masalah, yaitu tentang (1) definisi periwayatan hadis secara makna, (2) hukum periwayatan hadis secara makna perspektif Al-Syinqithiy, dan (3) syarat dan batasan dalam periwayatan hadis secara makna.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini disusun dengan menggunakan metode pendekatan kualitatif, yaitu sebuah metode yang bertujuan untuk memahami makna di balik data dan menemukan kebenaran empiris, logis, dan teoritis.²⁶⁵ Dalam penelitian ini, peneliti bertindak sebagai instrumen utama. Peneliti mengumpulkan data dari berbagai sumber referensi perpustakaan, yang objek penelitiannya berupa buku, jurnal, artikel, dan lainnya untuk dijadikan sebagai sumber referensi. Oleh karena itu, penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*library research*).²⁶⁶ Hasil dari penelitian ini dipaparkan dengan jenis penelitian deskriptif, yaitu dengan menggambarkan dan menginterpretasi objek penelitian berdasarkan temuan penelitian dari data yang tersedia.²⁶⁷

²⁶⁵ Feny Rita Fiantika, dkk., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Padang: PT Global Eksekutif Teknologi, 2002), hlm. 20.

²⁶⁶ Muhammad Mustofa, dkk., *METODE PENELITIAN KEPUSTAKAAN (LIBRARY RESEARCH)*, (Sumatera Barat: Get Press, 2023), hlm. 69.

²⁶⁷ Cut Medika Zellatifanny dan Bambang Mudjiyanto, "TIPE PENELITIAN DESKRIPSI DALAM ILMU KOMUNIKASI", *Jurnal Diakom*, Vol. 1, No. 2 (2018).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Pengertian Periwayatan Hadis

Kata riwayat dalam bahasa Indonesia berasal dari bahasa Arab, yaitu masdar atau kata dasar dari kata kerja *rawā-yarwī* dan masdarnya *riwāyatan*, yang artinya *Al-Ḥaml wa Al-Naql* (membawa dan memindahkan).²⁶⁸ Dikatakan: “Fulan meriwayatkan hadis atau syair dengan suatu periwayatan”, maka yang meriwayatkan suatu riwayat tersebut disebut sebagai *rāwi* (perawi) dan yang diriwayatkan disebut *marwiy*.²⁶⁹ Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), pengertian periwayatan yaitu proses, cara, perbuatan meriwayatkan.²⁷⁰ Dengan demikian, makna periwayatan secara bahasa yaitu proses kegiatan memindahkan suatu berita dari sumber penuturnya dan menyampaikannya kepada orang lain.

Adapun secara istilah, pengertian *riwāyah* menurut *muḥaddisīn* yaitu:

حَمَلُ الْحَدِيثِ وَنَقْلُهُ وَاسْنَادُهُ إِلَى مَنْ عَزَى إِلَيْهِ بِصِبْغَةٍ مِنْ صِبْغِ الْأَدَاءِ.

“Menerima hadis, menyampaikannya, dan menyandarkannya kepada orang yang dinisbatkan kepadanya, dengan menggunakan dari *ṣiḡah* (redaksi) yang dipakai dalam menyampaikannya hadis.”²⁷¹

Menurut Al-Maḥalliy:

الْإِخْبَارُ عَنْ شَيْءٍ عَامٍّ لِلنَّاسِ لَا تَرَأْفَعُ فِيهِ إِلَى الْحُكَّامِ.

“Pengabaran dari sesuatu yang sifatnya umum kepada seluruh manusia dan tidak ada hak melaporkan kepada hakim.”²⁷²

Sedangkan dalam *Syarḥ Al-Kawkab Al-Munīr*:

الرِّوَايَةُ فِي اصطلاح العلماء إخبارٌ يُخْتَرُ بِهِ عَنِ الْإِنْسَاءِ عَنْ أَمْرٍ عَامٍّ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ لَا يَخْتَصُّ وَاحِدًا مِنْهُمَا بِشَخْصٍ مُعَيَّنٍ.

²⁶⁸ Butrus Al-Bustānī, *Muḥīṭ Al-Muḥīṭ*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2009), jld. 4, hlm. 208.

²⁶⁹ Abū Al-Faḍl Muḥammad bin Mukrim Al-Miṣriy, *Lisān Al-‘Arab*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 2015), Jld. 6, hlm. 248.

²⁷⁰ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/riwayat>. Diakses pada tanggal 9 Oktober 2023.

²⁷¹ Nūr Al-Dīn Al-‘Itr, *Manhaj Al-Naqd fī ‘Ulūm Al-Ḥadīṣ*, (Damaskus: Dār Al-Fikr, 1979), hlm. 188.

²⁷² Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Aḥmad Al-Maḥalliy, *Al-Badr Al-Ṭāli’ fī Ḥalli Jam’i Al-Jawāmi’*, (Beirut: Mu’assasah Al-Risālah, 2005), jld. 2, hlm. 102

“Definisi Al-Riwāyah dalam istilah ‘ulama yaitu pengabaran yang dijaga darinya dari sesuatu dari perkara yang bersifat umum, baik dari perkataan atau perbuatan, yang tidak terkhususkan pada satu orang tertentu.”²⁷³

Kesimpulannya yaitu periwayatan hadis adalah suatu kegiatan menerima suatu kabar, melindungi dan menjaganya dari perubahan, dan menyampaikannya. Orang yang menerima dan meriwayatkan hadis disebut dengan rawi, dan (rawi) menyampaikannya dengan *ṣīgah* (redaksi) menyampaikan hadis. Atau disebut periwayatan hadis jika telah memenuhi lima syarat berikut:

- a. Rawi menerima suatu riwayat hadis dari gurunya atau perawi lain
- b. Rawi menyampaikan riwayat hadis dari apa yang telah ia terima sebelumnya
- c. Menyandarkan kepada yang dinisbatkan kepadanya dengan redaksi menyampaikan hadis (rangkaiannya)
- d. Pengabarannya bersifat umum alias tidak kepada seseorang tertentu
- e. Tidak berkaitan dengan pengadilan perkara

Jika hanya memenuhi satu syarat saja, maka tidak disebut periwayatan hadis. Begitupula jika hanya memenuhi sebagian syarat. Seperti seseorang menerima suatu riwayat hadis dan menyampaikannya, tetapi ia tidak menyandarkan perkataannya kepada yang dinisbatkan padanya (tidak menyebutkan susunan rangkaian periwayatan).

2. Pembagian Periwayatan Hadis

Periwayatan hadis terbagi menjadi dua macam, yaitu periwayatan secara lafaz dan periwayatan secara makna. Pengertian periwayatan secara lafaz yaitu:

أَنَّ يُؤَدِّيَ الرَّأْيُ الْحَدِيثَ كَمَا سَمِعَهُ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ أَوْ نَقْصٍ أَوْ تَغْيِيرٍ.

“Seorang perawi menyampaikan hadis sebagaimana yang ia dengar/terima tanpa ada tambahan, pengurangan, dan perubahan.”²⁷⁴

²⁷³ Abū Al-Baqā’ Muḥammad bin Aḥmad Al-Futūḥiy, *Syarḥ Al-Kawkab Al-Munīr*, (Riyadh: Maktabah Al-‘Ubaykān, 1997), jld. 2, hlm. 378.

²⁷⁴ Abū Muḥammad ‘Abdurrahmān bin Muḥamad Al-Rāziy, *Kitāb Al-‘Ilal*, (Riydah: Muṭāba’ Al-Ḥumaydī, 2006), jld. 1, hlm. 145.

Seorang perawi yang meriwayatkan hadis sebagaimana yang didengarnya tanpa merubah sedikit pun, maka hadisnya menjadi hujah dengan kesepakatan ulama. Mayoritas salaf di antaranya para sahabat *raḍiyallāhu ‘anhum ajma’in* berusaha semaksimal mungkin agar lafal hadis yang mereka riwayatkan sama persis sebagaimana yang diucapkan oleh Nabi Muhammad *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*. Sebagaimana yang dinukil oleh Ibnu ‘Asākir dalam kitab tarikhnya, ketika ‘Abdullāh bin Al-Zubayr bertanya kepada ayahnya, Zubayr bin Al-‘Awwām:

مَا لَكَ لَا تُحَدِّثُ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَمَا يُحَدِّثُ عَنْهُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ.

“Apa yang membuatmu tidak meriwayatkan dari Rasulullah ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam sebagaimana fulan dan fulan meriwayatkan?”

Maka Zubayr bin Al-‘Awwām pun menjawab:

أَمَا إِنِّي لَمْ أَفَارِقْهُ مُنْذُ أَسْلَمْتُ وَلِكَيْتِي سَمِعْتُ مِنْهُ كَلِمَةً: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

“Sesungguhnya aku tidak pernah berpisah dari Rasulullah semenjak aku masuk islam, akan tetapi aku pernah mendengar dari beliau satu kalimat: ‘Barang siapa yang berdusta secara sengaja atas namaku, maka bersiaplah ia untuk menempati tempat duduknya di neraka.’”²⁷⁵

Demikianlah sikap para sahabat dalam meriwayatkan hadis dari Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*. Mereka sangat berhati-hati, dan jika terjadi kekeliruan, mereka tak segan untuk saling mengoreksi, baik itu berupa perubahan lafaz ataupun mendahulukan dan mengakhirkan lafaz. Dan ini adalah asal dari sebuah periwayatan hadis, yaitu meriwayatkannya secara lafaz tanpa ada perubahan kata atau lafaz sedikitpun.

Adapun pengertian periwayatan hadis secara makna yaitu:

أَنْ يُؤَدِّيَ الرَّاَوِي مَرْوِيهِ بِالْفَاظِ مِنْ عِنْدِهِ كُلًّا أَوْ بَعْضًا مَعَ الْمُحَافَظَةِ عَلَى الْمَعْنَى بِحَيْثُ لَا يَزِيدُ فِيهِ شَيْئًا وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ شَيْئًا وَلَا يُحَرِّفُ وَلَا يُبَدِّلُ.

“Seorang perawi menyampaikan riwayat dengan lafaz dari dirinya sendiri, baik seluruhnya ataupun sebagian, dengan tetap menjaga maknanya, sehingga tidak ada

²⁷⁵ Abū Al-Qāsim ‘Alī bin Al-Ḥasan Al-Dimasyq, *Tārikh Madīnah Dimasyq*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 1995), jld. 18, hlm. 334.

*penambahan atau pengurangan apapun, juga tidak menyimpangkan dan tidak mengganti.*²⁷⁶

Para ulama sepakat bahwasannya periwayatan secara lafaz lebih utama daripada periwayatan secara makna, karena jika ia meriwayatkan secara lafaz maka ia telah aman dari perbuatan mengubah-ubah, mengganti kata, dan buruknya pemahaman.²⁷⁷ Para ulama juga sepakat bahwa jika terdapat dua riwayat, yang satu riwayat secara lafaz dan yang kedua secara makna, maka lebih diutamakan riwayat secara lafaz daripada secara makna.²⁷⁸ Seorang perawi yang meriwayatkan hadis dengan lafaznya sendiri, baik sebagian ataupun seluruhnya, dan tidak meriwayatkan dengan lafaz yang sama persis sebagaimana ia menerima riwayat tersebut, maka ia telah meriwayatkan secara makna.

3. Hakikat Periwayatan Hadis Secara Makna

Meriwayatkan hadis secara makna adalah sebuah perkara yang niscaya ada karena adanya perbedaan kemampuan menghafal seseorang yang berbeda-beda. Adanya perbedaan antara lafaz-lafaz riwayat hadis menunjukkan bahwa mereka (para perawi) meriwayatkannya secara makna dan mereka tidak meriwayatkan/menyampaikan lafaznya secara utuh karena makna dari hadisnya tetap sama. Meskipun terdapat perbedaan lafaz antara satu sama lain, tetap tidak ada lafaz atau makna yang kontradiksi satu sama lain dan pesan makna hadisnya tetap sama karena pengetahuan, pemahaman agama, keadilan, dan integritas mereka dalam praktik meriwayatkan hadis.²⁷⁹

Seorang perawi ketika meriwayatkan hadis secara makna mereka memiliki suatu alasan/sebab tertentu, sehingga mereka melakukan hal tersebut. Di antara sebab-sebabnya yaitu:

²⁷⁶ Muḥammad bin Muḥammad Abū Syuhbah, *Al-Wasīṭ fī Muṣṭalah Al-Ḥadīṣ*, (Aljir: ‘Ālam Al-Ma’rifah, 1983), hlm. 40.

²⁷⁷ Abū Al-Ḥasan ‘Alī bin Abī ‘Alī Al-Āmidīy, *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2011), jld. 1, hlm. 331.

²⁷⁸ Abū Zakariyya Yaḥyā bin Mūsā Al-Rahūniy, *Tuḥfah Al-Mas’ūl fī Syarḥ Mukhtaṣar Muntahā Al-Sūl*, (Dubai: Dār Al-Buḥūs li Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah wa Iḥyā’ Al-Turās, 2002), jld. 2, hlm. 413.

²⁷⁹ Abū Al-Faraj ‘Abdurrahmān bin Aḥmad Al-Ḥanbaliy, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāriy Al-Musammā Fath Al-Bārī*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2006), jld. 4, hlm. 149.

a. Perawi tidak dapat mengingat lafaz aslinya karena lupa atau karena alasan lain, sehingga ia menggunakan lafaz dari dirinya sendiri yang masih memiliki kesamaan makna dengan lafaz yang ia terima, atau dengan kata lain ia menyampaikan makna tersebut dengan lafaz sinonimnya.

Contoh mengenai sinonim terdapat pada hadis dari jalur Mālik, Al-Layṣ, dan Yūnus bin Yazīd:

عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أُمِّ قَيْسِ بِنْتِ مَخْصَنٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أَنَّهَا أَتَتْ بِابْنِ لَهَا صَغِيرٍ لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ : فَأَجْلَسَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجْرِهِ فَبَالَ عَلَى تَوْبِهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَنَضَحَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ.

“Dari Al-Zuhri, dari ‘Ubaydillāh bin ‘Abdillāh bin ‘Utbah bin Mas‘ūd, dari Ummu Qays binti Miḥṣan -raḍiyallāhu ‘anhā- bahwa ia datang menemui Rasulullah ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam sambil membawa anaknya yang masih kecil dan belum makan makanan. Lalu Rasulullah ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam mendudukkan anak itu di pangkuannya, kemudian anak itu tiba-tiba kencing dan mengenai pakaian beliau, lalu Rasulullah pun meminta untuk diambalkan air lalu beliau memercikkan pada pakaiannya dan tidak mencucinya.”²⁸⁰

Sedangkan dari jalur Sufyān bin ‘Uyaynah:

عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أُمِّ قَيْسِ بِنْتِ مَخْصَنٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِابْنٍ لِي لَمْ يَطْعَمْ فَبَالَ عَلَيْهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّهُ عَلَيْهِ.

“Dari Al-Zuhri, dari ‘Ubaydillāh bin ‘Abdillāh bin ‘Utbah bin Mas‘ūd, dari Ummu Qays binti Miḥṣan ia berkata: Aku menemui Rasulullah ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam sambil membawa anakku yang belum makan makanan, lalu anakku tiba-tiba mengencingi beliau, kemudian beliau meminta untuk diambalkan air lalu beliau memercikinya.”²⁸¹

Dari hadis di atas, riwayat Malik, Al-Layṣ, dan Yūnus bin Yazīd menggunakan lafaz "النَّضْحُ" yang artinya memerciki, dan riwayat ini merupakan riwayat secara lafaz, sedangkan

²⁸⁰ Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā‘īl Al-Bukhāriy, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāriy*, (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 2002), hlm. 66.

²⁸¹ Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad Al-Syaybāniy, *Musnad Aḥmad*, (Beirut: Mu’assasah Al-Risālah, 2001), jld. 44, hlm. 547.

riwayat Sufyān bin ‘Uyaynah menggunakan lafaz "الرَّشُّ", yang artinya memerciki, dan riwayat ini merupakan riwayat secara makna, dengan makna "الرَّشُّ" adalah sama dengan "النَّضْحُ".

Lafaz "النَّضْحُ" dan "الرَّشُّ" merupakan sinonim, yang berarti memerciki, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Al-‘Arabī.²⁸² Perbedaan lafaz seperti ini bisa jadi sang perawi memang sengaja menggunakan kata "النَّضْحُ" dengan "الرَّشُّ", atau bisa jadi sang perawi lupa sehingga berdasarkan ingatannya menggunakan lafaz tersebut.

b. Dalam bahasa tertentu terkadang tidak ada kata-kata atau istilah yang cocok atau setara dengan kata atau istilah dalam lafal asli hadis, sehingga mereka meriwayatkannya dengan makna untuk menerjemahkannya kedalam bahasa mereka

Dalam keadaan seperti ini, para perawi hadis lebih memilih untuk meriwayatkan hadis dengan mengganti kata atau istilah yang sulit diterjemahkan dengan mengganti kata atau istilah yang memiliki makna serupa atau setidaknya mendekati makna asli hadis tersebut. Hal ini dilakukan agar pesan dan makna hadis tetap terjaga dan dapat dipahami oleh orang yang diajak bicara dengan bahasanya yang berbeda. Jadi, mereka menerjemahkan hadis tersebut secara makna untuk mengatasi problem dalam keterbatasan bahasa.

Diriwayatkan oleh Aḥmad bin Ḥanbal dalam musnadnya, Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* pernah ditanya oleh salah seorang yang berasal dari Yaman tentang berpuasa saat safar. Dari jalur Ma’mar:

عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أُمِّ الدَّرْدَاءِ الصُّغْرَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عَاصِمٍ الْأَشْعَرِيِّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ السَّقِيفَةِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَيْسَ مِنْ أُمَّرٍ أَمْصِيَامٌ فِي أَمْسَفَرٍ.

*“Dari Al-Zuhriy, dari Ṣafwān bin ‘Abdillāh, dari Ummu Dardā’, dari Ka‘ab bin ‘Āṣim Al-Asy‘ariy yang termasuk sahabat Saqīfah ia berkata: Aku telah mendengar Rasulullah ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam bersabda: Bukanlah termasuk kebaikan berpuasa ketika safar.”*²⁸³

²⁸² Abū Bakr Muḥammad bin ‘Abdillāh Al-Ma‘āfiriy, *Al-Masālik fī Syarḥ Muwaṭṭa’ Mālik*, (Tunisia: Dār Al-Garb Al-Islāmiy, 2007), jld. 2, hlm. 285.

²⁸³ Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad Al-Syaybāniy, *Musnad Aḥmad*, (Beirut: Mu’assasah Al-Risālah, 2001), jld. 39, hlm. 84.

Hadis tersebut jika dilihat sepertinya janggal, karena kalimat tersebut tidak lazim ditemukan dalam susunan Bahasa Arab. Di negeri Yaman, ada sebuah kabilah terkenal yang bernama kabilah Asy'ar, kerajaan Himyar. Di antara dialek Bani Asy'ar adalah menggunakan lafaz “*am*” (ام) ketika melafalkan *lam ta'rif* (ال). Dialek ini dinamakan dengan dialek Ṭayyi'. Dialek ini banyak digunakan oleh sebagian penduduk Yaman,²⁸⁴ salah satunya yaitu sahabat yang masyhur Abū Mūsā Al-Asy'ariy dari kabilah Bani Asy'ar.²⁸⁵ Asal lafaz dalam hadis tersebut yaitu dari apa yang diriwayatkan oleh Aḥmad pula, dari jalur Ibnu Jurayj dan Sufyān bin 'Uyaynah:

عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أُمِّ الدَّرْدَاءِ الصُّغْرَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عَاصِمٍ الأَشْعَرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ.

“*Dari Al-Zuhriy, dari Ṣafwān bin ‘Abdillāh, dari Ummu Dardā’, dari Ka‘ab bin ‘Āsim Al-Asy‘ariy ia berkata: Aku telah mendengar Rasulullah ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam bersabda: Bukanlah termasuk kebaikan berpuasa ketika safar.*”²⁸⁶

Riwayat pertama yang menggunakan *lam ta'rif* dengan huruf mim dari jalur Ma'mar adalah riwayat secara makna. Sedangkan riwayat yang kedua, riwayat Ibnu Jurayj dan Sufyān adalah riwayat secara lafaz.

Di antara kebiasaan Rasulullah ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam adalah berbicara dengan dialek bahasa lawan bicara beliau.²⁸⁷ Pada riwayat pertama, Rasulullah ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam berbicara dengan dialek Ṭayyi' karena pada saat itu lawan bicara beliau adalah seorang dari Bani Asy'ar, yang di mana Bani Asy'ar berbicara menggunakan dialek Ṭayyi', sehingga beliau berbicara dengan dialek mereka, yaitu dialek Ṭayyi'. Ahli bahasa sepakat bahwasannya Rasulullah ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam merupakan sosok yang paling fasih dalam bahasa Arab

²⁸⁴ Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad Al-Ayniy, *‘Umdah Al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāriy*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2018), jld. 11, hlm. 69.

²⁸⁵ Abū Al-Faḍl Aḥmad bin ‘Aly Al-‘Asqalāniy, *Faḥ Al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāriy*, (Beirut: Dār Al-Ma‘rifah, 2007), jld. 6, hlm. 288.

²⁸⁶ Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad Al-Syaybāniy, *Musnad Aḥmad*, (Beirut: Mu‘assasah Al-Risālah, 2001), jld. 39, hlm. 86.

²⁸⁷ Abū Al-Khayr Muḥammad bin ‘Abdurrahmān Al-Sakhāwiy, *Faḥ Al-Mugīs bi Syarḥ Alfīyyah Al-Ḥadīṣ*, (Riyadh: Maktabah Dār Al-Minhāj, 2005), jld. 7, hlm 157.

dan juga menguasai banyak dialek bahasa Arab,²⁸⁸ bahkan tidak ada yang lebih fasih dalam mengucapkan huruf *Ḍād* (ض).²⁸⁹ Ketika beliau berbicara dengan suku-suku atau kabilah-kabilah Arab, maka beliau berbicara dengan dialek mereka dan mengalir dari lisan beliau penjelasan dan keterangan berdasarkan psikologis dan sosiologis masing-masing suku dan kabilah, menjadikan seruan dan dakwah beliau mudah diterima, karena kefasihan dan kelembutan ungkapan-ungkapan beliau.²⁹⁰

Ibnu Ḥajar Al-‘Asqalāniy mengatakan bahwa pada riwayat Ma‘mar bisa jadi Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* bersabda dengan lafaz demikian karena beliau berbicara dengan mereka dan menggunakan bahasa mereka, bisa jadi pula Al-Asy’ariy yang menyampaikan hadis ini dengan bahasa mereka, lalu para perawinya menyampaikan hadis ini dengan redaksi hadis yang ia dengar dari Al-Asy’ariy. Beliau (Ibnu Ḥajar) cenderung memilih yang kedua, yaitu lafaz ini berdasarkan ucapan Al-Asy’ariy dan bukan lafaz dari Rasulullah.²⁹¹ Sebagian ulama di antaranya Al-Albāniy menghukumi *syadz* pada lafaz riwayat hadis yang pertama dan tidak *maḥfūz* (terjaga dari Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*), sedangkan lafaz yang *maḥfūz* dari Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* adalah riwayat yang kedua, yaitu dengan *lam ta’rif*.²⁹²

Pada riwayat yang pertama lebih dibutuhkan untuk diterapkan pada zaman sekarang, yaitu pada lafaz-lafaz hadis yang sulit ditemukan makna tepatnya dan mencari istilah yang lebih mudah dipahami. Ini juga dinamakan riwayat secara makna.

²⁸⁸ Abū Sulaymān Ḥamad bin Muḥammad Al-Khaṭṭābiy, *Garīb Al-Ḥadīs*, (Makkah: Jāmi’ah Ummul Qurā, 2001), jld. 1, hlm. 64.

²⁸⁹ Abū Al-Faḍl ‘Abdurrahmān bin Abū Bakr Al-Suyūṭiy, *Al-Muzhir fī ‘Ulūm Al-Lughah wa Anwā’ihā*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2014), jld. 1, hlm. 165.

²⁹⁰ Abū Sulaymān Ḥamad bin Muḥammad Al-Khaṭṭābiy, *Garīb Al-Ḥadīs*, (Makkah: Jāmi’ah Ummul Qurā, 2001), jld. 1, hlm. 65.

²⁹¹ Abū Al-Faḍl Aḥmad bin ‘Aly Al-‘Asqalāniy, *Talkhīṣ Al-Ḥabīr*, (Kairo: Mu’assasah Qurṭubah, 1995), jld. 2, hlm. 393.

²⁹² Muḥammad Nāṣiruddīn Al-Albāniy, *Silsilah Al-Aḥādīṣ Al-Ḍa‘īfah wa Al-Mawḍū‘ah*, (Riyadh: Dār Al-Ma‘ārif, 1988), jld. 3, hlm. 713.

1) Kesalahan perawi dalam memahami lafaz ketika ia menerima suatu riwayat, sehingga ia meriwayatkannya dengan makna yang ada dibenaknya.²⁹³

2) Perawi menerima banyak lafaz atau kata yang mirip antar satu sama lain dari hadis yang sama, sehingga ia meriwayatkannya secara makna untuk memudahkan dalam menerima dan menyampaikan riwayat-riwayat tersebut.²⁹⁴

Ada 3 hal yang mendasari mengapa perawi menerima banyak lafaz atau kata yang mirip antar satu sama lain walaupun dalam hadis yang sama, yaitu:

1) Banyaknya majelis Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*. Keberagaman para sahabat baik dalam segi tradisi, budaya, maupun kemampuannya dalam menyelesaikan suatu masalah, mendorong banyaknya majelis Rasulullah untuk menanggapi berbagai bentuk pertanyaan dan permasalahan yang mereka hadapi.

2) Perbedaan redaksi jawaban Rasulullah. Para sahabat terkadang menanyakan masalah yang sama kepada Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* lebih dari satu kali. Oleh karena itu, redaksi jawaban beliau berbeda-beda.

3) Kesulitan para perawi dalam menyampaikan riwayat hadis yang terlalu panjang. Oleh karena itu, mereka meriwayatkannya secara makna, dan bukan secara lafaz sama seperti perkataan Rasulullah secara utuh.²⁹⁵

Kebolehan akan meriwayatkan secara makna hanya pada masa sebelum *tadwīn* atau pengkodifikasian hadis. Adapun pada era setelahnya, di mana hadis-hadis telah tertulis dan terbukukan dalam kitab-kitab hadis, maka tidak ada perbedaan pendapat para ulama akan ketidakbolehannya merubah lafaz yang ada di dalamnya dan mengganti lafaz yang lain yang semakna.²⁹⁶ Dengan kata lain, periwayatan secara makna diperbolehkan hanya pada masa abad

²⁹³ Aḥmad Muḥammad Al-Suḥlūl, *Irsyād Al-Mu'nā bi Ḥukmi Riwāyah Al-Ḥadīs bi Al-Ma'nā*, (Kairo: Jāmi'ah Al-Azhar, 2011), hlm. 41.

²⁹⁴ Aḥmad Muḥammad, *Irsyād Al-Mu'nā*, hlm. 41.

²⁹⁵ Abdul Majid Khon, *Takhrij dan Metode Memahami Hadis*, (Jakarta: Amzah, 2014), hlm. 32.

²⁹⁶ Abū 'Amr 'Usmān bin Ṣalāḥ Al-Syahrūzūriy, *Ma'rifah Anwā' 'Ilm Al-Ḥadīs*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2002), hlm. 323.

pertama hijriah sampai masa *tadwīn*, adapun setelah itu maka ulama sepakat akan ketidakbolehanannya.

4. Biografi Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy

Nama lengkap beliau yaitu Muḥammad Al-Amīn bin Muḥammad Mukhtār bin ‘Abdul Qādir Al-Jakniy Al-Syinqīṭiy. Al-Jakniy merupakan nisbah kepada kabilah kakek buyut beliau, Jakin. Al-Syinqīṭiy lahir pada tahun 1325 H (1907 M) di Desa Tanbah, Provinsi Kiffa, Mauritania. Al-Syinqīṭiy tumbuh hingga besar di tengah lingkungan yang masyarakatnya sangat cinta akan ilmu. Ayahnya meninggal ketika usia beliau masih belia, sehingga beliau pun tinggal bersama paman-paman dari pihak ibu beliau dan menimba ilmu-ilmu agama dari mereka.²⁹⁷

Pada umur sepuluh tahun, Al-Syinqīṭiy telah khatam menghafalkan Al-Qur’an dibawah didikan paman beliau yang bernama ‘Abdullāh Al-Mukhtār. Setelah berhasil mengkhatamkan Al-Qur’an, beliau pun belajar *rasm muṣḥaf ‘uṣmāniy* kepada sepupu beliau yang bernama Muḥammad bin Aḥmad bin Al-Mukhtār. Darinya juga Al-Syinqīṭiy belajar ilmu tajwid dengan bacaan riwayat Warsy dari Nāfi’ dari jalur Abū Ya’qūb Al-Azraq, juga dengan bacaan riwayat Qālūn dari jalur Abū Nasyīṭ, dan darinya juga Al-Syinqīṭiy mengambil sanad bacaan tersebut sampai kepada Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*, dan saat itu usia beliau masih berumur 16 tahun.

Selama proses pembelajaran qiraah, Al-Syinqīṭiy juga mempelajari beberapa kitab-kitab ringkasan fikih mazhab Maliki seperti *Rajaz* karya Ibnu ‘Āsyur dan juga mendalami ilmu sastra dari bibinya. Darinya juga beliau belajar ilmu bahasa arab dasar seperti *Al-Ājurūmiyyah* beserta latihan-latihannya. Tidak hanya itu, beliau juga memperdalam pemahaman tentang *Ansāb* (nasab-nasab) bangsa Arab, sejarah-sejarah mereka, sirah nabawiah, dan juga belajar nazam *Al-Gazawāt* (peperangan) yang jumlahnya terdiri lebih dari 500 bait dan nazam *‘Amūd Al-Nasab* yang jumlahnya terdiri sekitar 1300 bait, yang keduanya merupakan karya dari Aḥmad Al-Badawiy Al-Syinqīṭiy. Beliau juga belajar materi lanjutan seperti kitab *Mukhtaṣar*

²⁹⁷ Muḥammad Al-Majzūb, *‘Ulamā’ wa Mufakkirūn ‘Araḏtuhum*, (Riyadh: Dār Al-Ṣawāf, 1992), jld. 1, hlm. 171.

Khaḥīl yang merupakan kitab fikih pertengahan mazhab Maliki, kitab *Alfiyyah Ibnu Mālik* yang merupakan kitab pertengahan dari ilmu nahu saraf, ilmu *uṣūl fiqh*, balaghah, hadis, tafsir, dan selainnya.²⁹⁸ Seperti itulah semangat Al-Syinqīṭiy dalam mempelajari ilmu-ilmu agama Islam. Semua itu beliau dapatkan dari paman-pamannya, bibi-bibinya, dan juga anak-anak pamannya, di rumah paman-pamannya.

Pada tahun 1367 H (1947 M), Al-Syinqīṭiy melakukan perjalanan pergi ke Baitullah untuk menunaikan ibadah haji melalui jalur darat dan berniat kembali lagi ke negerinya setelah itu. Perjalanan Al-Syinqīṭiy penuh dengan manfaat dan diskusi ilmiah yang berharga yang menunjukkan akan keteguhan dan kegigihan beliau dalam menuntut ilmu. Setelah menyelesaikan ibadah haji, Al-Syinqīṭiy malah pergi ke Madinah dan memutuskan untuk tinggal dan menetap serta mengajar di sana dan tidak kembali ke negeri asalnya, dan beliau mengatakan: “Tidak ada amalan yang lebih mulia daripada belajar dan mengajar tafsir Al-Qur’an di Masjid Rasulullah (Masjid Nabawi).”²⁹⁹ Keputusan Al-Syinqīṭiy untuk tinggal di negeri sana sangat memengaruhinya untuk menambah dan memeluas ilmu pengetahuannya, karena di sana beliau tidak hanya mengajar dan berinteraksi dengan masyarakat yang menganut suatu mazhab fikih tertentu saja, tetapi berinteraksi dengan masyarakat mancanegara yang menganut mazhab fikih yang berbeda-beda, sehingga kondisi ini mengharuskan beliau yang berprofesi sebagai pengajar untuk mempelajari dan menguasai seluruh mazhab fikih yang muktabar, dan hal ini berbeda di negerinya yang masyarakatnya sebatas mempelajari mazhab Maliki saja.

Selama di sana, Al-Syinqīṭiy tidak hanya mengajar di Masjid Nabawi saja, tetapi beliau banyak mengajar di masjid-masjid, pesantren-pesantren, dan universitas-universitas yang ada, seperti mengajar tafsir di Dār Al-‘Ulūm kota Madinah, mengajar tafsir dan *uṣūl al-fiqh* di sebuah pesantren kota Riyadh, menjadi dosen di Universitas Islam Madinah, dan masih banyak lagi. Selama sekitar 30 tahun mengajar di Saudi Arabia, pada hari kamis tanggal 17 bulan Zulhijah tahun 1393 H (1973 M), Al-Syinqīṭiy wafat dipanggil oleh Allah *ṣubḥānahu wa*

²⁹⁸ Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy, *Al-‘Aḏbu Al-Namīr min Majālis Al-Syinqīṭiy fī Al-Tafsīr*, (Kairo: Dār Al-‘Affān, 2003), hlm. 40-41.

²⁹⁹ Muḥammad Al-Amīn, *Al-‘Aḏbu*, hlm. 46.

ta'ālā pada waktu duha di kota Makkah. Beliau disalatkan di Masjidilharam setelah salat zuhur oleh kaum muslimin dan diimami oleh mufti Arab Saudi saat itu, 'Abdul 'Azīz bin Bāz, dan dimakamkan di pemakaman Al-Ma'la kota Makkah.³⁰⁰ Al-Syinqīṭiy telah menghasilkan banyak karya tulis dari berbagai cabang disiplin ilmu selama masa hidupnya, baik saat beliau masih berada di negerinya sendiri ataupun ketika beliau sudah menetap di Saudi Arabia, baik yang beliau tulis sendiri ataupun yang didokumentasikan oleh muridnya, baik yang sudah tercetak ataupun yang masih berbentuk manuskrip. Karya-karya Al-Syinqīṭiy dapat digolongkan menjadi 3 macam, di antaranya yaitu:

a. Ketika masih di negerinya

Yaitu apa yang beliau tulis sendiri ketika ia masih berada di Mauritania. Di antara tulisan-tulisannya yaitu:

- 1) *Khāliṣ Al-Jumān fī Ḍikr Ansāb Banī 'Adnān*
- 2) *Rajaz fī Furū' Maḏhab Mālik*
- 3) *Alfiyyah fī Al-Manṭiq*
- 4) *Naẓam fī Al-Farā'id*

b. Ketika dalam perjalanan haji

Yaitu apa yang beliau tulis atau yang beliau diktakan ketika dalam perjalanan haji. Di antaranya yaitu:

- 1) *Syarḥ 'alā Sullam Al-Akḥḍariy fī Al-Manṭiq*
- 2) *Al-Riḥlah ilā Bayt Allah Al-Ḥarām*

c. Ketika sudah menetap di Arab Saudi

Yaitu apa yang beliau tulis sendiri ataupun yang beliau diktakan kepada muridnya ketika sudah di Arab Saudi. Di antaranya yaitu:

- 1) *Man'u Jawāz Al-Majāz fī Al-Munazzal li Al-Ta'abbud wa Al-I'jāz*
- 2) *Daf'u Ḥām Al-Idṭirāb 'an Āyi Al-Kitāb*
- 3) *Muḏakkirah Uṣūl Al-Fiḥ*

³⁰⁰ Aḥmad Sayyid Ḥasanīn Isma'īl Al-Syīmā, *Al-Syinqīṭiy wa Manhajuhu fī Al-Taḥsīn*, (Kairo: Jāmi'ah Al-Qāhirah, 2001), hlm. 145.

- 4) *Ādāb Al-Baḥs wa Al-Munāzarah*
- 5) *Aḍwā ‘ Al-Bayān fi Īdāḥ Al-Qur‘an bi Al-Qur‘an*
- 6) *Bayān Al-Nāsikh wa Al-Mansūkh fi Āyi Al-Ẓikr wa Al-Ḥakīm*
- 7) *Naṣr Al-Wurūd Syarḥ Al-Marāqī Al-Su‘ūd*
- 8) *Risālah fi Ḥukmi Al-Ṣalāh fi Al-Ṭā‘irah*

Beliau juga memiliki beberapa ceramah dengan tema yang berbeda-beda, yang kemudian ceramah-ceramah tersebut dicetak dan disebarluaskan oleh murid-muridnya dalam bentuk buku. Di antaranya yaitu:

- 1) *Ḥikmah Al-Tasyīr*
- 2) *Al-Muṣul Al-‘Ulyā*
- 3) *Al-Maṣāliḥ Al-Mursalāh*
- 4) *Al-Islām Dīn Kāmil*
- 5) *Āyāt Al-Ṣifāt*³⁰¹

Semua itu merupakan karya ilmiah yang telah dihasilkan oleh Al-Syinqithiy semasa hidupnya. Karya ilmiah beliau tersebut ada yang sudah *maṭbū‘* (tercetak) dan tersebar luas, ada pula yang masih *makḥṭūṭ* (berbentuk manuskrip). Karya tulis beliau sampai saat ini masih dinikmati oleh penuntut ilmu dipenjuru dunia, terutama dua karya *masterpiece* beliau dalam bidang tafsir Al-Qur‘an dan *uṣūl fiqh*, yaitu *Aḍwā ‘ Al-Bayān fi Īdāḥ Al-Qur‘an bi Al-Qur‘an* (tafsir Al-Qur‘an) dan *Muṣakkirah Uṣūl Al-Fiqh (uṣūl fiqh)*. Seyogianya bagi penuntut ilmu untuk membaca karya tulis beliau, setidaknya 2 karya beliau tersebut yang istimewa yang penuh akan faedah.

5. Periwayatan Hadis Secara Makna dalam Perspektif Al-Syinqithiy

Al-Syinqithiy memiliki karya tulis dalam bidang *uṣūl fiqh* yang berjudul *Muṣakkirah Uṣūl Al-Fiqh*. Kitab ini merupakan ringkasan pembahasan, syarah, dan *tahīr* beliau terhadap kitab *Rawḍah Al-Nāẓir wa Junnah Al-Munāẓir*, kitab *uṣūl fiqh* mazhab Hambali, karya Muwaffaquddīn Ibnu Qudāmah Al-Maqdisiy Al-Ḥanbaliy. Dalam kitab ini, Al-Syinqithiy

³⁰¹ Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqithiy, *Al-‘Aḏbu Al-Namīr min Majālis Al-Syinqithiy fi Al-Taḥsīn*, (Kairo: Dār Al-‘Affān, 2003), hlm. 50-52.

memadukan antara *uṣūl fiqh* dari 3 mazhab muktabar. Beliau banyak menukil kitab-kitab *uṣūl fiqh* dari 3 mazhab tersebut, yaitu mazhab Hambali, mazhab Maliki, dan mazhab Syafii. Hal inilah yang menjadikan kitab *Muḥakkirah Uṣūl Al-Fiqh* sebagai kitab yang istimewa dan menarik untuk dipelajari.

Al-Syinqīṭiy dalam kitab *Muḥakkirah Uṣūl Al-Fiqh* menuliskan satu pasal khusus yang membahas tentang hukum periwayatan hadis secara makna. Beliau menerangkan bahwa hukum periwayatan hadis secara makna terdapat perbedaan dikalangan para ulama. Pendapat yang pertama mengatakan bahwa diperbolehkan meriwayatkan hadis secara makna dengan syarat-syaratnya. Pendapat ini merupakan pendapat mayoritas ulama dari kalangan *muḥaddiṣīn* dan *uṣūliyyīn*. Sebagaimana yang dinukil oleh Al-Syinqīṭiy, pendapat ini juga merupakan pendapat dari empat imam mazhab, yaitu Al-Syāfi'iy, Abū Ḥanīfah, Aḥmad bin Ḥanbal, dan Mālik.³⁰² Hanya saja Mālik membolehkannya disertai dengan hukum makruh.³⁰³

Syarat-syarat diperbolehkannya meriwayatkan secara makna sebagaimana yang dijelaskan oleh Al-Syinqīṭiy dalam kitabnya tersebut yaitu:

- a. Sang perawi tidak boleh *jāhil* terhadap letak *khiṭāb* dan seluk beluk kedetailan suatu lafaz dan juga harus *‘ālim* sehingga dapat membedakan antara *muḥtamal* dan *gairu muḥtamal*, *zāhir* dan *āzhar*, *‘ām* dan *a’am*, dan selainnya.
- b. Sang perawi harus harus memahaminya secara yakin dan pasti akan makna hadis dan susunan lafaznya, dan bukan pemahaman yang dibangun berdasarkan *istinbāṭ* dan *istidlāl*, karena *istinbāṭ* dan *istidlāl* adalah dua perkara yang memiliki sudut pandang yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain.
- c. Sang perawi ketika meriwayatkan secara makna maka lafaznya tidak boleh lebih samar ataupun lebih jelas dari lafaz Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* sendiri, karena

³⁰² Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy, *Naṣr Al-Wurūd Syarḥ Al-Marāqī Al-Su’ūd*, (Makkah: Dār ‘Ālim Al-Fawā’id, 2008), jld. 1, hlm. 376.

³⁰³ ‘Abdurrahmān bin ‘Abdullāh Al-Sya’lān, *Uṣūl Fiqh Al-Imām Mālik*, (Riyadh: Jāmi’ah Al-Imām Muḥammad bin Su’ūd Al-Islāmiyyah, 2002), jld. 1, hlm. 1184.

syariat ada kalanya menyampaikan hukum dengan lafaz yang jelas dan ada kalanya pula menyampaikannya dengan lafaz yang samar.³⁰⁴

Inilah empat syarat yang disebutkan oleh Al-Syinqīṭiy. Semua syarat tersebut harus dipenuhi oleh perawi ketika ia hendak meriwayatkan hadis secara makna. Tidak boleh memenuhi hanya beberapa syarat saja atau beberapa syarat lain tidak dipenuhi.

Sedangkan pendapat yang kedua, sebagaimana yang dinukil oleh Al-Syinqīṭiy pendapat ini merupakan pendapat sebagian ulama dari kalangan ahli hadis dan juga pendapat sahabat ‘Abdullāh bin ‘Umar,³⁰⁵ bahwa meriwayatkan hadis secara makna hukumnya dilarang secara mutlak dan harus meriwayatkan sesuai dengan apa yang ia dengar (secara lafaz). Hujah mereka adalah sabda Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*:

نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا.

“Semoga Allah membaguskan wajah seorang yang ketika ia mendengar ucapanku, kemudian ia menghafal dan memahaminya, dan kemudian ia mengamalkannya (menyampaikannya) sebagaimana yang pernah ia dengar dariku.”³⁰⁶

Juga hadis tentang kisah Al-Barrā’ bin ‘Āzib yang masyhur, bahwa Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* mengajarkan doa kepadanya:

... أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أُرْسِلْتُ.

“... Aku beriman kepada kitab-Mu yang telah Engkau turunkan dan aku beriman kepada nabi-Mu yang telah Engkau utus.”

Kemudian Al-Barrā’ mengulang-ulang bacaan tersebut agar ia hafal, kemudian ia mengucapkan:

أَمَنْتُ بِرَسُولِكَ الَّذِي أُرْسِلْتُ...

“... Aku beriman kepada rasul-Mu yang telah Engkau utus.”

³⁰⁴ Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy, *Muḥakkirah Uṣūl Al-Fiqh*, (Makkah: Dār ‘Ālim Al-Fawā’id, 2005), hlm. 211-212.

³⁰⁵ Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy, *Naṣr Al-Wurūd Syarḥ Al-Marāqī Al-Su’ūd*, (Makkah: Dār ‘Ālim Al-Fawā’id, 2008), jld. 1, hlm. 375.

³⁰⁶ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd Al-Qazwīniy, *Sunan Ibn Mājah*, (Kairo: Dār Al-Ta’šīl, 2014), jld. 1, hlm. 271.

Maka Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* pun menegurnya dan memerintahkannya agar ia membaca dengan lafaz yang telah beliau ajarkan, yaitu dengan lafaz “Nabi” bukan dengan lafaz “Rasul.”³⁰⁷

Juga sabda Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*:

لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ خَبَيْتُ نَفْسِي وَلَكِنْ لِيَقُلْ لَقِسْتُ نَفْسِي.

“Janganlah salah seorang di antara kalian berkata: ‘*Khabuṣat nafsi*’ (diriku buruk), tetapi hendaknya ia berkata: ‘*Laqisat nafsi*’ (diriku jelek).”³⁰⁸

Sebagaimana yang dijelaskan oleh kebanyakan ulama, makna “*خَبَيْتُ*” dan “*لَقِسْتُ*” maknanya adalah sama alias satu,³⁰⁹ tetapi Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* melarang menggunakan lafaz “*خَبَيْتُ*” dan memerintahkan untuk menggunakan lafaz “*لَقِسْتُ*”.

Dalam masalah ini, Al-Syinqithiy cenderung kepada pendapat jumhur ulama, yaitu bolehnya meriwayatkan hadis secara makna dengan syarat-syaratnya. Beliau menyatakan bahwa, siapa yang meriwayatkan secara makna sesuai hakikat maknanya dengan sempurna, maka cukup baginya tanpa perlu meriwayatkannya secara lafaz, dan ia tetap dihitung meriwayatkan sebagaimana yang ia dengar.³¹⁰ Ini juga tetap termasuk kedalam sabda Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*:

فَادَّأَهَا كَمَا سَمِعَهَا.

“*Ta mengamalkannya (menyampaikannya) sebagaimana yang pernah ia dengar dariku.*”³¹¹

dan ini juga sebagaimana yang difirmankan oleh Allah *ta’ālā*:

³⁰⁷ Abū Al-Ḥusayn Muslim bin Al-Ḥajjāj Al-Qusyayriy, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Makkah: Dār Al-Ṭaybah, 2006), hlm. 1246.

³⁰⁸ Abū Al-Ḥusayn, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hlm. 1071.

³⁰⁹ Abū Zakariyyā Yahyā bin Syaraf Al-Nawawiy, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ Al-Nawawiy*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2017), jld. 8, hlm. 7.

³¹⁰ Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqithiy, *Muḥakkirah Uṣūl Al-Fiḥ*, (Makkah: Dār ‘Ālim Al-Fawā’id, 2005), hlm. 213.

³¹¹ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd Al-Qazwīniy, *Sunan Ibn Mājah*, (Kairo: Dār Al-Ta’šīl, 2014), jld. 1, hlm. 271.

إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ.

“Sesungguhnya (penjelasan) ini terdapat dalam suhuf (lembaran-lembaran) yang terdahulu, (yaitu) suhuf (yang diturunkan kepada) Ibrahim dan Musa.”³¹²

Yang terdapat di dalam suhuf-suhuf tersebut ialah secara maknanya, dan bukan lafaznya, dan contoh-contoh tersebut banyak dijumpai di dalam Al-Qur’an.³¹³ Kemudian hadis Rasulullah yang melarang lafaz “خَبَّئْتُ” dan memerintahkan dengan lafaz “لَقِيسْتُ”, maka jawabannya adalah meskipun makna dari kedua lafaz tersebut sama, Rasulullah melarangnya karena ucapan “خَبَّئْتُ” merupakan ucapan yang buruk, sehingga Rasulullah memerintahkan dengan mengganti dengan ucapan yang lain sebagai bentuk pengajaran beliau dalam bertutur kata yang baik dan meninggalkan kata yang buruk.³¹⁴

Adapun tentang hadis Al-Barrā’ bin ‘Āzib yang di mana Rasulullah mengingkari Al-Barrā’ yang mengganti lafaz “Nabi” dengan lafaz “Rasul”, maka Al-Syinqīṭiy menjawabnya dengan dua jawaban:

a. Yang pertama, pengingkaran Rasulullah terhadap Al-Barrā’ yang mengganti lafaz “Nabi” dengan “Rasul” adalah karena lafaz “Rasul” tidak setara dengan lafaz “Nabi” dalam hadis tersebut, dan juga ada perbedaan makna antara kedua kata tersebut. Jika dikatakan “aku beriman kepada rasul-Mu yang telah Engkau utus”, maka kalimat “yang telah Engkau utus” menjadi tidak diperlukan dan hanya pengulangan semata yang tidak berfaedah. Berbeda jika menggunakan lafaz “Nabi”, karena “Nabi” tidak semuanya “Rasul”, berbeda dengan sebaliknya. Oleh karena itu, lafaz “Nabi” dalam hadis tersebut adalah sebagai *ta’sīs* (penetapan) dan bukan sebagai *ta’kīd* (penekanan), dan *ta’kīd* tidak sama dengan *ta’sīs*.³¹⁵

³¹² QS. Al-A’la (87): 18-19.

³¹³ Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy, *Muḥakkirah Uṣūl Al-Fiqh*, (Makkah: Dār ‘Ālim Al-Fawā’id, 2005), hlm. 213.

³¹⁴ Abū Zakariyyā Yahyā bin Syaraf Al-Nawawiy, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ Al-Nawawiy*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2017), jld. 8, hlm. 7.

³¹⁵ Abū Zakariyyā, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hlm. 214.

b. Jawaban yang kedua, dalam ilmu *uṣūl fiqh* dijelaskan bahwa jika ada lafaz yang diperselisihkan apakah lafaz tersebut *ta'kid* atau *ta'sīs*, maka dibawa kepada *ta'sīs* dan tidak yang selainnya, kecuali ada dalil yang menerangkan yang menunjukkan selainnya.³¹⁶

Dari kedua jawaban Al-Syinqīṭiy tersebut dapat disimpulkan bahwa, pengingkaran Rasulullah dalam hadis Al-Barrā' bin 'Āzib yang mengganti lafaz satu dengan lafaz lain bukanlah menunjukkan akan larangan meriwayatkan hadis secara makna. Alasan pengingkaran Rasulullah terhadap Al-Barrā' yang mengganti dengan lafaz lain adalah karena lafaz yang diucapkan Al-Barrā' tidaklah memiliki faedah. Juga lafaz yang diucapkan oleh Al-Barrā' kandungan maknanya berbeda alias tidak sama dengan lafaz aslinya. Juga lafaz yang diucapkan oleh Al-Barrā' pun tidak sesuai dengan kaedah ilmu *uṣūl fiqh*.

Al-Syinqīṭiy memberikan beberapa catatan tambahan seputar periwayatan hadis secara makna,³¹⁷ yaitu:

a. Dihikayatkan oleh sebagian ulama tentang adanya ijmak (konsensus) akan bolehnya menukil hadis dengan menerjemahkannya dengan bahasa '*ajam* (selain bahasa Arab). Yaitu mengganti lafaz yang asalnya berbahasa Arab dengan bahasa selain Arab agar orang-orang yang berbahasa asing tersebut memahami makna hadisnya. Bolehnya menerjemahkan dengan bahasa '*ajam* adalah boleh, maka lebih boleh lagi meriwayatkan hadis secara maknanya yang masih sama-sama bahasa Arab. Yakni tetap dengan memenuhi syarat-syaratnya, tidak boleh mendahulukan atau mengakhirkan susunannya, dan selainnya dari syarat-syarat yang telah disebutkan.

b. Bahwa bolehnya meriwayatkan hadis secara makna itu hanya terbatas pada lafaz yang tidak bernilai ibadah saja. Adapun jika lafaz tersebut adalah ibadah, seperti doa-doa yang *ma'sūr* (lafaznya dari Rasulullah dan tidak bisa diganti dengan lafaz doa yang lain), bacaan tasyahud, azan, dan selainnya, maka tidak boleh meriwayatkannya secara makna.

³¹⁶ Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy, *Aḍwā' Al-Bayān fī Idāḥ Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, (Makkah: Dār 'Ālim Al-Fawā'id, 2014), jld. 3, hlm. 425.

³¹⁷ Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭiy, *Muḥakkirah Uṣūl Al-Fiqh*, (Makkah: Dār 'Ālim Al-Fawā'id, 2005), hlm. 214-217.

c. Bukan hadis yang bersifat *jawāmi' kalim*. Yaitu hadis yang lafaz atau kalimatnya ringkas dan pendek, namun makna yang terkandung di dalamnya sangat padat dan memiliki banyak makna. Karena tidak ada seorang pun yang dapat meriwayatkan/menyusun kalimat yang sama/setara dengannya, dan ini termasuk dari keistimewaan yang diberikan oleh Allah *subhānahu wa ta'ālā* kepada rasul-Nya *ṣallallāhu 'alayhi wa sallam*. Contohnya yaitu hadis:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.

“Tidak boleh melakukan sesuatu yang dapat menimbulkan madarat dan dapat memudaratkan orang lain.”

Atau hadis:

الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي.

“Bagi yang menuduh maka wajib baginya untuk mendatangkan bukti.”

Dan hadis *jawāmi' kalim* yang selainnya.

Ulama berbeda pendapat mengenai bolehnya berhujah dengan lafaz-lafaz hadis dalam masalah *lugah* (bahasa Arab). Namun menurut Al-Syinqīṭiy maka masalah ini harus diperinci. Jika *galabatu zhann* (dugaan kuat) bahwa lafaz tersebut benar-benar berasal dari Rasulullah *ṣallallāhu 'alayhi wa sallam*, seperti sebagian hadis yang seluruh atau sebagian perawinya sepakat pada satu lafaz, maka itu hujah. Adapun jika *galabatu ḥann* bahwa lafaz hadis tersebut adalah dari perawi yang meriwayatkannya secara makna, maka tidak dijadikan hujah.

Para ulama kaum muslimin dan salah satunya Al-Syinqīṭiy menetapkan syarat dan ketentuan yang ketat terkait periwayatan secara makna agar keautentikan hadis Rasulullah *ṣallallāhu 'alayhi wa sallam* yang sebagai hujah dan pedoman hidup bagi umat manusia tetap terjaga. Syarat dan ketentuan diatas memberikan kesimpulan bahwa periwayatan hadis secara makna diperbolehkan selama tidak sampai merubah makna hadis walaupun teks lafaznya berubah dan tidak merubah *dilālāt al-fāz*-nya. Dengan demikian, keautentikan dan keorisinalan hadis tetap terjaga dari masa ke masa tanpa ada penyelewengan dan pemalsuan.

D. KESIMPULAN

Ulama berbeda pendapat mengenai hukum periwayatan hadis secara makna. Mayoritas ulama termasuk dari imam empat mazhab berpendapat akan bolehnya periwayatan secara makna dengan syarat dan batasannya, sedangkan sebagian ulama lain dari kalangan ahli hadis berpendapat periwayatan hadis secara makna hukumnya dilarang secara mutlak. Dalam masalah ini, Al-Syinqīṭiy condong kepada pendapat jumbuh ulama. Beliau menyatakan bahwa, siapa yang meriwayatkan hadis secara makna dengan makna yang sempurna sesuai dengan hakikat maknanya, maka cukup baginya tanpa meriwayatkannya secara lafaz. Namun, ketika perawi ingin meriwayatkan secara makna, makna ia harus memenuhi syarat-syarat diperbolehkannya periwayatan secara makna dan batasan-batasannya, dan periwayatan hadis secara makna ini terbatas hingga masa *tadwīn* (kodifikasi) saja, adapun masa setelahnya maka ulama sepakat untuk melarangnya.

Para ulama memberikan syarat dan batasan yang ketat terkait periwayatan hadis secara makna agar hadis Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur’an dan juga sebagai pedoman hidup bagi umat manusia tetap terjaga keorisinalan dan keautentikannya. Tentunya hal ini membantah sebagian orang yang menolak hadis dari kalangan liberal seperti Khaled Abou El Fadl atau dari ingkar sunah modern seperti Mahmud Abu Rayyah yang menyatakan bahwa periwayatan secara makna terjadi karena hilangnya lafaz asli dari Rasulullah, karena jika lafaz aslinya tetap terjaga maka tidak akan muncul periwayatan hadis secara makna.³¹⁸ Pernyataan Mahmud Abu Rayyah tersebut telah dibantah oleh para ulama bahwa periwayatan hadis secara makna terjadi karena berbagai kesulitan mereka dalam meriwayatkan secara lafaz dan bukan karena hilangnya lafaz asli dari Rasulullah. Ketika perawi meriwayatkan secara makna maka yang berubah hanya lafaznya saja dan bukan maknanya, maknanya masih sama sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh Rasulullah *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*.

³¹⁸ Badri Khaeruman, *KONTROVERSI SAHABAT NABI: Studi Kritis Pemikiran Abu Rayyah Mengenai Abu Hurairah dan Peranannya dalam Periwayatan Hadis*, (Bandung: Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat UIN Bandung, 2021), hlm 106.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Abū Syuhbah, Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Wasīṭ fī Muṣṭalah Al-Ḥadīṣ*. Aljir: ‘Ālam Al-Ma’rifah, 1983.
- Al-‘Asqalāniy, Abū Al-Faḍl Aḥmad bin ‘Aly. *Faṭḥ Al-Bānī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāriy*. Beirut: Dār Al-Ma’rifah, 2007.
- Al-‘Asqalāniy, Abū Al-Faḍl Aḥmad bin ‘Aly. *Talkhīṣ Al-Ḥabīr*. Kairo: Mu’assasah Qurṭubah, 1995.
- Al-Albāniy, Muḥammad Nāṣiruddīn. *Silsilah Al-Aḥādīṣ Al-Ḍa’īfah wa Al-Mawḍū’ah*. Riyadh: Dār Al-Ma’ārif, 1988.
- Al-Āmidīy, Abū Al-Ḥasan ‘Alī bin Abī ‘Alī. *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2011.
- Al-Ayniy, Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad. *‘Umdah Al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāriy*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2018.
- Al-Bukhāriy, Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāriy*. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 2002.
- Al-Bustānī, Buṭrus. *Muḥīṭ Al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Al-Dimasyq, Abū Al-Qāsim ‘Alī bin Al-Ḥasan. *Tārikh Maḍīnah Dimasyq*. Beirut: Dār Al-Fikr, 1995.
- Al-Futūḥiy, Abū Al-Baqā’ Muḥammad bin Aḥmad. *Syarḥ Al-Kawkab Al-Munīr*. Riyadh: Maktabah Al-‘Ubaykān, 1997.
- Al-Ḥanbaliy, Abū Al-Faraj ‘Abdurraḥmān bin Aḥmad. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāriy Al-Musammā Fath Al-Bānī*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Al-‘Itr, Nūr Al-Dīn. *Manhaj Al-Naqd fī ‘Ulūm Al-Ḥadīṣ*. Damaskus: Dār Al-Fikr, 1979.
- Al-Khaṭṭābiy, Abū Sulaymān Ḥamad bin Muḥammad. *Ḡaīb Al-Ḥadīṣ*. Makkah: Jāmi’ah Ummul Qurā, 2001.
- Al-Ma’āfiriyy, Abū Bakr Muḥammad bin ‘Abdullāh. *Al-Masālik fī Syarḥ Muwaṭṭa’ Mālik*. Tunisia: Dār Al-Garb Al-Islāmiyy, 2007.
- Al-Maḥalliyy, Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Badr Al-Ṭāli’ fī Ḥalli Jam’i Al-Jawāmi’*. Beirut: Mu’assasah Al-Risālah, 2005.
- Al-Majzūb, Muḥammad. *‘Ulamā’ wa Mufakkirūn ‘Araḍuhum*. Riyadh: Dār Al-Ṣawāf, 1992.

- Al-Miṣriy, Abū Al-Faḍl Muḥammad bin Mukrim. *Lisān Al-‘Arab*. Beirut: Dār Al-Fikr, 2015.
- Al-Nawawiy, Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Syaraf. *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ Al-Nawawiy*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2017.
- Al-Qazwīniy, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Kairo: Dār Al-Ta’sīl, 2014.
- Al-Qusyayriy, Abū Al-Ḥusayn Muslim bin Al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Makkah: Dār Al-Ṭaybah, 2006.
- Al-Rahūniy, Abū Zakariyya Yaḥyā bin Mūsā. *Tuḥfah Al-Mas’ūl fi Syarḥ Mukhtaṣar Muntahā Al-Sūl*. Dubai: Dār Al-Buḥūs li Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah wa Iḥyā’ Al-Turās, 2002.
- Al-Rāziy, Abū Muḥammad ‘Abdurraḥmān bin Muḥamad. *Kitāb Al-‘Ilal*. Riydah: Muṭāba’ Al-Ḥumayḍī, 2006.
- Al-Sakhāwiy, Abū Al-Khayr Muḥammad bin ‘Abdurraḥmān. *Fath Al-Mugīs bi Syarḥ Alfīyyah Al-Ḥadīs*. Riyadh: Maktabah Dār Al-Minhāj, 2005.
- Al-Suḥlūl, Aḥmad Muḥammad. *Irsyād Al-Mu’nā bi Ḥukmi Riwāyah Al-Ḥadīs bi Al-Ma’nā*. Kairo: Jāmi’ah Al-Azhar, 2011.
- Al-Suyūṭiy, Abū Al-Faḍl ‘Abdurraḥmān bin Abū Bakr. *Al-Muzhir fi ‘Ulūm Al-Lughah wa Anwā’ihā*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2014.
- Al-Sya’lān, Abdurraḥmān bin ‘Abdullāh. *Uṣūl Fiqh Al-Imām Mālik*. Riyadh: Jāmi’ah Al-Imām Muḥammad bin Su’ūd Al-Islāmiyyah, 2002.
- Al-Syahruzūriy, Abū ‘Amr ‘Uṣmān bin Ṣalāḥ. *Ma’rifah Anwā’ ‘Ilm Al-Ḥadīs*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Al-Syaybāniy, Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad. *Musnad Aḥmad*. Beirut: Mu’assasah Al-Risālah, 2001.
- Al-Syīmā, Aḥmad Sayyid Ḥasanīn Isma‘īl. *Al-Syinqīṭiy wa Manhajuhu fi Al-Tafsīr*. Kairo: Jāmi’ah Al-Qāhirah, 2001.
- Al-Syinqīṭiy, Muḥammad Al-Amīn. *Aḍwā’ Al-Bayān fi Iḍāḥ Al-Qur’an bi Al-Qur’an*. Makkah: Dār ‘Ālim Al-Fawā’id, 2014.
- Al-Syinqīṭiy, Muḥammad Al-Amīn. *Al-‘Azbu Al-Namīr min Majālis Al-Syinqīṭiy fi Al-Tafsīr*. Kairo: Dār Al-‘Affān, 2003.

- Al-Syinqīṭiy, Muḥammad Al-Amīn. *Muḏakkirah Uṣūl Al-Fiqh*. Makkah: Dār ‘Ālim Al-Fawā’id, 2005.
- Al-Syinqīṭiy, Muḥammad Al-Amīn. *Naṣr Al-Wurūd Syarḥ Al-Marāqī Al-Su’ūd*. Makkah: Dār ‘Ālim Al-Fawā’id, 2008.
- Fiantika, Feny Rita, dkk. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Padang: PT Global Eksekutif Teknologi, 2002.
- Khaeruman, Badri. *KONTROVERSI SAHABAT NABI: Studi Kritis Pemikiran Abu Rayyah Mengenai Abu Hurairah dan Peranannya dalam Periwayatan Hadis*. Bandung: Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat UIN Bandung, 2021.
- Khon, Abdul Majid. *Takhrij dan Metode Memahami Hadis*. Jakarta: Amzah, 2014.
- Mustofa, Muhammad, dkk. *METODE PENELITIAN KEPUSTAKAAN (LIBRARY RESEARCH)*. Sumatera Barat: Get Press, 2023.
- Zellatifanny, Cut Medika dan Bambang Mudjiyanto. “TIPE PENELITIAN DESKRIPSI DALAM ILMU KOMUNIKASI.” *Jurnal Diakom*. Vol. 1, No. 2, 2018.
- <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/riwayat>. Diakses pada tanggal 9 Oktober 2023.



AL-MAJAALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**CLASSROOM MANAGEMENT DALAM EDUKASI HADIS QUDSI
(Studi Kasus di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo)**

Irfan Yuhadi

Program Studi Ilmu Hadits
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
irfan.yuhadi@stdiis.ac.id

Nurul Budi Murtini

Program Studi Ilmu Hadits
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
nurulb@stdiis.ac.id

ABSTRACT

In the teaching and learning process there is education and classroom management. Classroom management is a process of activities in organizing a class systematically, which can take the form of preparing facilities and infrastructure, arranging study rooms, creating a conducive situation in learning, with the aim of providing class comfort in learning so that learning objectives can be achieved effectively and efficiently. As for hadith qudsi education is teaching and educating others about the hadith qudsi narrated by the Prophet Muhammad (peace be upon him). There are around 286 prayer rooms (musala) in the Sukodono sub-district area, one of which is Langgar Kidul Sukodono. The aim of this research is to analyze and find the implementation and indicators of the classroom management effectiveness in hadith qudsi education in Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo. The approach in this research is to use a qualitative approach with a case study type. The results of this research show that the implementation of classroom management in hadith qudsi education in Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo are; (1) the desire to know the word of Allah in hadith qudsi, (2) preparing teaching materials for hadith qudsi, (3) reading hadith qudsi and explaining it interestingly, (4) delivering the material without rushing and repeating it, (5) providing a screen monitors in women's classroom, (6) there is food to make studying more comfortable and (7) question and answer sessions in women's classroom are sometimes a bit less conducive.

Keywords: classroom management; education; hadith qudsi.

ABSTRAK

Dalam proses belajar mengajar terdapat *education* dan *classroom management*. *Classroom management* merupakan suatu proses kegiatan dalam mengorganisasi suatu kelas secara sistematis, dapat berupa menyiapkan sarana dan prasarana, pengaturan ruang belajar, mewujudkan situasi kondusif dalam pembelajaran, dengan tujuan memberikan kenyamanan kelas dalam belajar sehingga tujuan pembelajaran dapat tercapai secara efektif dan efisien. Adapun edukasi hadis qudsi adalah mengajarkan dan mendidik orang lain tentang hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wa Sallam*. Terdapat sekitar 286 musala yang berada di wilayah Kecamatan Sukodono, di antaranya adalah Langgar Kidul Sukodono. Tujuan dari penelitian ini adalah menganalisis dan menemukan implementasi dan indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo. Pendekatan dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi kasus. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa implementasi *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo adalah; (1) keinginan untuk mengetahui firman Allah dalam hadis qudsi, (2) disiapkannya bahan ajar hadis qudsi, (3) dibacakannya hadis qudsi dan dijelaskan dengan menarik, (4) disampaikan materi dengan tidak terburu-buru dan diulang, (5) disediakan layar monitor di putri, (6) adanya makanan agar lebih nyaman dalam belajar dan (7) sesi tanya jawab di putri terkadang agak kurang kondusif.

Kata Kunci: *classroom management*; edukasi; hadits qudsi.

A. PENDAHULUAN

Dalam proses belajar mengajar terdapat *education* (pembelajaran) dan *classroom management* (pengelolaan kelas). Seorang pengajar mempunyai dua tugas besar dalam pengajarannya, yaitu menjalankan pembelajaran untuk mencapai target pembelajaran dan pengelolaan kelas. Pengajar harus mengarahkan peserta didiknya untuk mencapai tujuan pembelajaran berdasarkan target kurikulum. Di sisi lain pengajar juga mempunyai tugas untuk menciptakan dan mempertahankan suasana belajar mengajar yang efektif, efisien, dan nyaman.

Classroom management merupakan suatu proses kegiatan dalam mengorganisir suatu kelas secara sistematis, dapat berupa menyiapkan sarana dan prasarana, pengaturan ruang belajar, mewujudkan situasi kondusif dalam pembelajaran, dengan tujuan memberikan kenyamanan dalam belajar.³¹⁹ Tujuan *classroom management* adalah menciptakan dan mempertahankan suasana kelas yang kondusif sehingga tujuan pembelajaran dapat tercapai

³¹⁹ Aslamiah, dkk., *Pengelolaan Kelas* (Depok: Rajawali Press, 2022), hlm. 7.

secara efektif dan efisien.³²⁰ Pembelajaran yang nyaman dan menyenangkan adalah pembelajaran yang memberikan peluang terwujudnya kondisi yang kondusif untuk belajar.³²¹ Untuk mewujudkan pembelajaran yang efektif dan efisien diperlukan *classroom management*.³²² *Classroom management* yang efektif biasanya didasarkan pada prinsip membangun lingkungan pembelajaran yang positif.³²³

Prosedur *classroom management* terbagi menjadi dua, yaitu; prosedur preventif dan prosedur kuratif. Prosedur preventif dilakukan ketika seorang pengajar ingin membuat kondisi pembelajaran yang kondusif sehingga peserta didik merasa nyaman dalam belajar. Adapun prosedur kuratif dilakukan ketika seorang pengajar menghadapi permasalahan dalam pembelajaran. Prosedur preventif merupakan inisiatif pengajar untuk mengatur peserta didiknya, fasilitas, dan format belajar mengajar yang dapat mendukung proses belajar mengajar. Sedangkan prosedur kuratif adalah tindakan pemecahan terhadap tingkah laku menyimpang yang dapat mengganggu proses belajar mengajar. Di antara bentuk prosedur preventif adalah bersikap tulus dan menemukan alternatif dalam pengelolaan kelas. Sedangkan di antara bentuk prosedur kuratif adalah menganalisis masalah dan melakukan alternatif pemecahan.³²⁴

Edukasi secara bahasa artinya adalah perihal pendidikan. Edukasi merupakan suatu keutamaan yang menjadikan regenerasi keilmuan dapat berjalan. Melalui edukasi kualitas pemahaman dapat ditingkatkan. Sehingga perlahan-lahan kejahilan dapat dihilangkan. Oleh karena itu, di antara tugas Rasulullah adalah mengedukasi umatnya agar mereka mendapatkan petunjuk dan jauh dari kesesatan. Allah berfirman;

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.

³²⁰ Minsih dan Aninda Galih D, "Peran Guru dalam Pengelolaan Kelas," *Jurnal Profesi Pendidikan Dasar*, Vol. 5, No. 1 (2018), hlm. 20.

³²¹ Darmasya, *Strategi Pembelajaran Menyenangkan dan Humor* (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2010), hlm. 25.

³²² Mahmudah, "Pengelolaan Kelas: Upaya Mengukur Keberhasilan Proses Pembelajaran," *Jurnal Kependidikan*, Vol. 6, No. 1 (2018), hlm. 56.

³²³ Wubbels, T., et. all, *Interpersonal Relationships Between Teachers and Student in The Classroom* (Berkeley, CA: New Directions for Teaching Practice and Research, 1999), hlm. 170.

³²⁴ Aslamiah, *Pengelolaan Kelas*, hlm. 97.

"Dia-lah yang mengutus seorang Rasul kepada kaum yang ummi dari kalangan mereka (sendiri), yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka, mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah, meskipun sebelumnya mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata."³²⁵

Perubahan sosial dapat terwujud melalui edukasi yang dijalankan secara berkesinambungan. Terlebih jika edukasi yang diberikan kepada masyarakat adalah hadis-hadis qudsi yang bersumber dari firman Allah yang suci. Hadis qudsi adalah hadis yang diriwayatkan oleh Nabi *Shallallahu 'alaihi wa Sallam* dari Allah *Subhanahu wa Ta'ala* tetapi bukan dengan rangkaian, susunan dan kemukjizatan seperti Al-Qur'an. Rangkaian dan susunan lafaz atau kalimat dalam hadis qudsi hampir sama dengan atau seperti hadis nabawi.³²⁶ Sehingga yang dimaksud dengan edukasi hadis qudsi adalah mengajarkan dan mendidik orang lain tentang hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Nabi *Shallallahu 'alaihi wa Sallam* dari Allah *Subhanahu wa Ta'ala*.

Di kabupaten Sidoarjo Jawa Timur terdapat 18 kecamatan, di antaranya adalah Kecamatan Sukodono. Di Kecamatan Sukodono tersebut terdapat 19 desa, antara lain adalah; Anggaswangi, Bangsri, Cangkringsari, Jogosatru, Jumputrejo, Kebonagung, Kloposepuluh, Masangankulon, Panjunan, Pekarungan, Plumbungan, Sambungrejo, Soko, Suruh, dan Wilayat.³²⁷ Terdapat sekitar 286 musala yang berada di wilayah Kecamatan Sukodono,³²⁸ di antaranya adalah Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono. Di Langgar Kidul Sukodono terdapat edukasi hadis qudsi yang dilakukan secara rutin sebulan sekali.³²⁹ Fenomena ini menarik peneliti untuk menelusuri lebih jauh tentang *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo.

Dari hasil penelusuran dari berbagai penelitian terdahulu, sejauh ini belum ditemukan adanya penelitian tentang *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo dengan fokus pembahasan tentang implementasi dan indikator efektivitas

³²⁵ QS. Al-Jumu'ah (62): 2.

³²⁶ Ishamuddin Al-Shababithi, *Shahih Hadits Qudsi dan Sarahnya*, terj. Umar Mujtahid (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2014), hlm. 11.

³²⁷ https://www.nomor.net/_kodepos.php?_i=desa-kodepos&sby=010000&daerah=Kecamatan-Kab.-Sidoarjo&jobs=Sukodono. Diakses pada 10 Oktober 2023.

³²⁸ <https://simas.kemenag.go.id/page/search/mushalla/16/244/3612/0/?p=4>. Diakses pada 10 Oktober 2023.

³²⁹ Observasi (Sidoarjo, 17 September 2023).

classroom management dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo. Adapun hasil penelusuran penelitian terdahulu adalah sebagai berikut:

Pertama, Warni Tune Sumar yang meneliti tentang “Pengelolaan Kelas dalam Meningkatkan Motivasi Belajar Siswa” yang dilakukan pada tahun 2020.³³⁰ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa di antara bentuk pengelolaan kelas adalah; medesain kelas, mengorganisasikan kelas, monitoring kelas dan mengevaluasi kelas. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang pengelolaan kelas. Sedangkan sisi perbedaannya adalah bahwa penelitian ini meneliti tentang implementasi dan indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo.

Kedua, Amalia Ratna Zakiah Wati dan Syunu Trihantoyo yang meneliti tentang “Strategi Pengelolaan Kelas Unggulan dalam Meningkatkan Prestasi Belajar Siswa” yang dilakukan pada tahun 2020.³³¹ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa strategi dalam pengelolaan kelas adalah dengan; membangun kerjasama dengan siswa, menciptakan iklim pembelajaran yang kondusif, dan evaluasi proses belajar mengajar. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang pengelolaan kelas. Sedangkan sisi perbedaannya adalah bahwa penelitian ini meneliti tentang implementasi dan indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo.

Ketiga, Mahmudah yang meneliti tentang “Pengelolaan Kelas: Upaya Pengukuran Proses Belajar” yang dilakukan pada tahun 2018.³³² Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa di antara bentuk pengelolaan kelas adalah; medesain kelas, mengorganisasikan kelas, monitoring kelas dan mengevaluasi kelas. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang pengelolaan kelas. Sedangkan sisi perbedaannya adalah bahwa penelitian ini meneliti tentang implementasi

³³⁰ Warni Tune Sumar, “Pengelolaan Kelas dalam Meningkatkan Motivasi Belajar Siswa,” *Jambura Journal of Educational Management*, Vol. 1, No. 1 (2020).

³³¹ Amalia Ratna Zakiah Wati dan Syunu Trihantoyo, “Strategi Pengelolaan Kelas Unggulan dalam Meningkatkan Prestasi Belajar Siswa,” *Jurnal Dinamika Manajemen Pendidikan*, Vol. 5, No. 1 (2020).

³³² Mahmudah, “Pengelolaan Kelas: Upaya Pengukuran Proses Belajar,” *Jurnal Kependidikan*, Vol. 6, No. 1 (2018).

dan indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo.

Keempat, Minsih dan Aninda Galih D yang meneliti tentang “Peran Guru dalam Pengelolaan Kelas” yang dilakukan pada tahun 2018.³³³ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa peran guru dalam melaksanakan proses belajar mengajar merupakan unsur kunci dalam pengelolaan pembelajaran. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang pengelolaan kelas. Sedangkan sisi perbedaannya adalah bahwa penelitian ini meneliti tentang implementasi dan indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo.

Kelima, Dian Arumsari yang meneliti tentang “Pengaruh Media Pembelajaran dan Keterampilan Pengelolaan Kelas Terhadap Prestasi Belajar Siswa SMK Negeri 5 Madiun” yang dilakukan pada tahun 2017.³³⁴ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kuantitatif. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa media pembelajaran dan keterampilan pengelolaan kelas berpengaruh positif terhadap prestasi belajar. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang pengelolaan kelas. Sedangkan sisi perbedaannya adalah bahwa penelitian ini meneliti tentang implementasi dan indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo.

Keenam, Abdul Fatah Idris yang meneliti tentang “Hadis Qudsi Dalam Perspektif Psikologi Transpersonal” yang dilakukan pada tahun 2018.³³⁵ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa terdapat tiga kategori perkataan Nabi, yaitu; Al-Qur’an, hadis Nabawi dan hadis qudsi. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang hadis qudsi. Sedangkan sisi perbedaannya adalah bahwa penelitian ini meneliti tentang implementasi dan indikator efektivitas

³³³ Minsih dan Aninda Galih D, “Peran Guru dalam Pengelolaan Kelas,” *Jurnal Profesi Pendidikan Dasar*, Vol. 5, No. 1 (2018).

³³⁴ Dian Arumsari, “Pengaruh Media Pembelajaran dan Keterampilan Pengelolaan Kelas Terhadap Prestasi Belajar Siswa SMK Negeri 5 Madiun,” *Assets: Jurnal Akuntansi dan Pendidikan*, Vol. 6, No. 1 (2017).

³³⁵ Abdul Fatah Idris, “Hadis Qudsi Dalam Perspektif Psikologi Transpersonal,” *Jurnal Theologia*, Vol. 29, No. 1 (2018).

classroom management dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo.

Ketujuh, Hibbi Farihin yang meneliti tentang “Hermeneutika *Rabbaniy* ala Hadis Qudsi Riwayat Huzaifah bin Yaman” yang dilakukan pada tahun 2016.³³⁶ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah kualitatif. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa di antara cara untuk memahami hadis qudsi adalah dengan metode *Rabbaniy*. Sisi persamaannya adalah pada sisi pembahasan tentang hadis qudsi. Sedangkan sisi perbedaannya adalah bahwa penelitian ini meneliti tentang implementasi dan indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo.

Tujuan dari penelitian ini adalah menganalisis dan menemukan implementasi dan indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo.

B. METODE PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif bertujuan untuk memahami makna yang disimpulkan dalam perilaku masyarakat menurut perspektif masyarakat itu sendiri.³³⁷ Penelitian ini menggunakan jenis penelitian studi kasus. Studi kasus dilakukan terhadap peristiwa atau gejala yang sedang berlangsung bukan gejala atau peristiwa yang telah berlangsung (*ex post facto*).³³⁸

Dalam penelitian kualitatif peneliti merupakan perencana, pelaksana pengumpul data, penafsir data dan pada akhirnya ia menjadi pelapor hasil penelitian.³³⁹ Penelitian kualitatif merupakan pendekatan yang menekankan pada hasil pengamatan peneliti. Sehingga manusia sebagai instrumen penelitian menjadi suatu keharusan.³⁴⁰ Bahkan dalam penelitian kualitatif

³³⁶ Hibbi Farihin, “Hermeneutika Rabbaniy ala Hadis Qudsi Riwayat Huzaifah bin Yaman,” *Riwayah: Jurnal Studi Hadis*, Vol. 2, No. 2 (2016).

³³⁷ Imam Suprayogo, et. al., *Metodologi Sosial Agama* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2003), hlm. 9.

³³⁸ Mudjia Rahardjo, *Mengenal Lebih Jauh Tentang Studi Kasus* (Malang: Materi kuliah Metodologi Penelitian PPs UIN Maliki Malang, 2012).

³³⁹ Lexy J. Moelong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2005), hlm. 174.

³⁴⁰ Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2003), hlm. 36.

posisi peneliti menjadi instrumen kunci (*the key instrument*).³⁴¹ Oleh karena itu, validitas dan reliabilitas data kualitatif banyak tergantung pada keterampilan metodologis, kepekaan dan integritas peneliti sendiri.³⁴² Sedangkan instrumen non manusia, seperti; wawancara, observasi maupun dokumentasi merupakan alat bantu dalam proses perekaman informasi.³⁴³

Informan yang dipilih oleh peneliti adalah jamaah kajian hadis qudsi Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo, dengan asumsi bahwa mereka adalah orang-orang yang mengetahui secara mendalam tentang rumusan masalah dalam penelitian ini. Data dikumpulkan dengan menggunakan teknik *purposive sampling*. Peneliti melakukan observasi, wawancara, dan dokumentasi. Hal ini dilakukan oleh peneliti agar mendapatkan hasil yang komprehensif dalam penelitian ini.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Implementasi *Classroom Management* dalam Edukasi Hadis Qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo

Berdasarkan data empiris di lapangan, maka implementasi *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo dapat dipaparkan sebagai berikut:

a. Keinginan untuk mengetahui firman Allah dalam hadis qudsi

Di antara motivasi para jamaah Langgar Kidul mengikuti edukasi hadis qudsi adalah karena ingin mengetahui dan memahami firman Allah yang terdapat dalam hadis qudsi, yang tidak terdapat di Al-Qur'an. Sebagaimana dinyatakan oleh Desi Warnita, jamaah yang sudah dua tahun mengikuti edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo menyatakan bahwa, "Saya sangat suka mengikuti kajian hadis qudsi, saya sangat tertarik untuk mengetahui apa saja firman Allah *Subhanahu wa Ta'ala* selain yang ada di Al-Qur'an."³⁴⁴ Pernyataan senada juga disampaikan oleh Bambang Surya, jamaah yang sudah sepuluh kali mengikuti

³⁴¹ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2020), hlm. 223.

³⁴² Bagong Suyanto, et. al., *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan* (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 186.

³⁴³ Moelong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hlm. 18.

³⁴⁴ Desi Warnita, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo yang mengatakan bahwa, “Ingin menambah pengetahuan, pemahaman dan pengamalan firman Allah *Ta’ala* melalui sabda Nabi *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam*.”³⁴⁵

b. Disiapkan bahan ajar hadis qudsi

Untuk memudahkan dalam mempelajari hadis qudsi, maka disiapkan buku ajar dalam beberapa jilid. Pada tiap jilid berisi sepuluh hadis qudsi yang tersusun dengan menyebutkan judul hadis, Sahabat perawi hadis, matan hadis dan kitab-kitab referensi yang mengeluarkan hadis tersebut. Jika hadis tersebut tidak diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim, maka dilengkapi dengan *takhrij muhadditsin* kontemporer.³⁴⁶ Dira Rahmawati, jamaah yang sudah tiga kali mengikuti edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo mengatakan bahwa, “Penyampain materinya juga memakai buku referensi.”³⁴⁷ Pernyataan senada juga disampaikan oleh Nusaibah Nikma, jamaah yang menyatakan bahwa, “Tidak hanya menjelaskan sama seperti yang ada di buku ‘Syarah Hadist Qudsi’ melainkan juga penjelasan tentang pelajaran penting dan hikmah yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan.”³⁴⁸

c. Dibacakan hadis qudsi dan dijelaskan dengan menarik

Edukasi hadis qudsi dimulai dengan menyampaikan pembukaan, membacakan matan hadis, menjelaskan pelajaran yang terambil dari hadis, review materi dan diakhiri dengan tanya jawab. Sebagaimana disampaikan oleh Indra Abu Zidan, jamaah yang sering mengikuti edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo mengatakan bahwa, “Kajian dimulai dengan *muqaddimah* menuju materi hadis, kemudian hadis dibacakan dan ditafsirkan dan dijelaskan, kemudian diambil faidah dari hadis tersebut dan diakhiri tanya jawab”³⁴⁹ Pernyataan senada juga disampaikan oleh A Devis C, jamaah yang telah setahun mengikuti edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo yang menyatakan bahwa, “Ustadz

³⁴⁵ Bambang Surya, *Wawancara* (Sidoarjo, 14 Oktober 2023).

³⁴⁶ Observasi (Jember, 18 Oktober 2023).

³⁴⁷ Dira Rahmawati, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁴⁸ Nusaibah Nikma, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁴⁹ Indra Abu Zidan, *Wawancara* (Sidoarjo, 17 Oktober 2023).

membacakan hadis, kemudian dari potongan-potongan hadis diambil faidahnya, dijelaskan disertai dengan pelengkap dalil yang lainnya dari Al-Qur'an dan hadis lainnya.”³⁵⁰ Penjelasan yang menarik dapat mempengaruhi para jama'ah. Rasulullah *Shallallahu 'alaihi wa Sallam* bersabda;

إِنَّ مِنَ الْبَيِّنَاتِ سِحْرًا.

“*Sesungguhnya di antara penjelasan dapat menyihir (mempengaruhi).*”³⁵¹

d. Materi disampaikan dengan tidak terburu-buru dan diulang

Endang Sulistyowati, jamaah yang telah dua tahun mengikuti edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo menjelaskan, “Yang memberikan ceramah mengerti bahwa tidak semua jamaah itu bisa semuanya memahami, karena ada jamaah yang muda dan tua dan ustaz yang memberi ilmu selalu diulang-ulang dan sabar dalam membimbingnya, juga pelan-pelan dalam kajiannya.”³⁵² Aisyah menceritakan Nabi *Shallallahu 'alaihi wa Sallam* dalam menyampaikan hadis;

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ يَسْرُدُ الْحَدِيثَ كَسَرْدِكُمْ.

”Sesungguhnya Rasulullah *Shallallahu 'alaihi wa Sallam* tidak tergesa-gesa (dalam) berbicara seperti tergesa-gesanya kalian.”³⁵³

e. Disediakan layar monitor di ruang jamaah putri

Agar lebih memperjelas keterangan dan untuk menambah semangat dalam dalam edukasi hadis qudsi, maka disediakan layar monitor di tempat jamaah putri. Sebagaimana disampaikan oleh Nusaibah Nikma, jamaah yang telah lima kali mengikuti edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo yang mengatakan bahwa, “Di tempat akhwat sudah diberikan layar, sehingga materi dan suara yang disampaikan jelas.”³⁵⁴

³⁵⁰ A Devis C, *Wawancara* (Sidoarjo, 14 Oktober 2023).

³⁵¹ Abu Husain Muslim bin Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Cet. I; Kairo: Al-Dar al-‘Alamiyyah, 1437 H), no. 869.

³⁵² Endang Sulistyowati, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁵³ Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Cet. I; Kairo: Maktabah al-Imam Muslim, 1436 H), no. 3375.; Al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, no. 2493.

³⁵⁴ Nusaibah Nikma, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

f. Ada makanan agar lebih nyaman dalam belajar

Disediakan makanan dan minuman sebagai penunjang dalam edukasi hadis qudsi sekaligus agar jamaah tidak mengantuk ketika edukasi sedang berjalan. Sebagaimana disampaikan oleh Dhanang Eko Heryarso yang sudah hampir dua tahun mengikuti edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo yang mengatakan bahwa, “Terkadang mengantuk, karena mungkin sebelum kajian ada sarapan. Tapi *Alhamdulillah* teratasi karena selalu bawa permen agar *nggak mengantuk*.”³⁵⁵ Pernyataan senada juga disampaikan oleh Bambang Surya yang menyatakan bahwa, “Sangat kondusif. Suasana Langgar Kidul yang tidak begitu besar, suhu ruangan yang nyaman dan kadang hidangan minuman yang bisa *support* peserta agar tetap fit dalam mengikut kajian.”³⁵⁶

g. Terkadang saat sesi tanya jawab di jamaah putri agak kurang kondusif

Di akhir edukasi hadis qudsi dibuka sesi tanya jawab untuk memperdalam pemahaman para jamaah terhadap hadis qudsi yang telah dipelajari. Ketika sesi ini terkadang di jamaah putri agak kurang kondusif. Sebagaimana disampaikan oleh Dwi Astuti Ratna Dewi, jamaah yang baru pertama kali mengikuti edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo yang mengatakan bahwa, “Di tempat akhwat kadang kurang terkondisikan.”³⁵⁷ Desi Warnita yang menjelaskan bahwa,

“Yang membuat saya terganggu pada saat sesi tanya jawab, di bagian akhwat sudah mulai berisik dan ada beberapa akhwat yang sudah mulai *ngobrol* satu sama lain, padahal dengan kita tetap memperhatikan pada saat sesi tanya jawab berlangsung tentunya akan sangat baik karena mungkin apa yang ditanyakan oleh orang lain bisa jadi itu juga hal yang ingin kita tanyakan atau ingin kita ketahui.”³⁵⁸

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa implementasi *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo adalah; (a) keinginan untuk mengetahui firman Allah dalam hadis qudsi, (b) disiapkan bahan ajar hadis qudsi, (c) dibacakan hadis qudsi dan dijelaskan dengan menarik, (d) materi

³⁵⁵ Dhanang Eko Heryarso, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁵⁶ Bambang Surya, *Wawancara* (Sidoarjo, 14 Oktober 2023).

³⁵⁷ Dwi Astuti Ratna Dewi, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁵⁸ Desi Warnita, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

disampaikan dengan tidak terburu-buru dan diulang, (e) disediakan layar monitor di putri, (f) ada makanan agar lebih nyaman dalam belajar dan (g) terkadang saat sesi tanya jawab di putri agak kurang kondusif.

2. Indikator Efektivitas *Classroom Management* Dalam Edukasi Hadis Qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo

Berdasarkan penjelasan dari para informan, *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo sudah cukup efektif. Sebagaimana disampaikan oleh Bambang Surya yang mengatakan bahwa, “Sudah cukup efektif. Karena kajian tersebut dijelaskan secara terperinci tentang *fawaid-fawaid* hadis qudsi. Bahkan diberikan penjelasan singkat tentang perawi atau Sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut dari Nabi *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam*.”³⁵⁹ Pernyataan senada juga dikatakan oleh Lintang Ayu P, jamaah yang telah lima kali mengikuti edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Sukodono Sidoarjo yang menambahkan, “Sudah efektif, karena setelah dijelaskan kami diajak untuk mereview ulang poin-poin yang dipelajari.”³⁶⁰

Indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo adalah sebagai berikut:

a. Edukasi yang menyentuh hati

Pembahasan dalam hadis qudsi lebih menekankan pada *tazkiyah an-nafs* (penyucian jiwa), sehingga terasa lebih menyentuh hati. Sebagaimana diungkapkan oleh Dhanang Eko Heryarso yang mengatakan bahwa, “Pernah dulu saat membahas kalau *nggak* salah tentang kemurahan Allah. Tapi sering ustaz menjelaskan hal-hal yang langsung menyentuh di hati. Sehingga membuat diri ini selalu banyak istigfar dan bersyukur setiap habis ikut kajian.”³⁶¹

Pernyataan senada juga disampaikan oleh Desi Warnita yang menyatakan bahwa, “Momen yang paling mengesankan adalah ketika, tanpa terasa mata berair dan air mata

³⁵⁹ Bambang Surya, *Wawancara* (Sidoarjo, 14 Oktober 2023).

³⁶⁰ Lintang Ayu P, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁶¹ Dhanang Eko Heryarso, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

menetes di pipi pada saat penjelasan tentang bagaimana sangat sayangnya Allah *Subhanahu wa Ta'ala* terhadap hamba-Nya.”³⁶²

b. Semakin merasakan keagungan Allah

Hadis qudsi merupakan firman-firman Allah selain yang ada di dalam Al-Qur'an. Dengan mempelajari hadis-hadis qudsi para jamaah Langgar Kidul semakin merasakan keagungan Allah. Sebagaimana disampaikan oleh Lintang Ayu yang mengatakan bahwa, “Karena membahas tentang firman-firman Allah yang membuat kita semakin merasakan keagungan-Nya.”³⁶³ Pernyataan senada juga disampaikan oleh Indra Abu Zidan yang menyatakan bahwa, “Mengetahui kebesaran dan kemurahan Allah, sehingga seharusnya bagi kita untuk rajin beribadah untuk mengagungkan Allah dan berharap ampunan dan rahmat Allah.”³⁶⁴

c. Mendorong untuk banyak beristigfar dan bersyukur

Setelah mengikuti edukasi hadis qudsi menjadikan para jamaah mengingat kekurangannya dan menyadari besarnya nikmat Allah yang telah mereka dapatkan. Sehingga mendorong mereka untuk memperbanyak istigfar dan bersyukur kepada Allah yang menjadikan mereka lebih tegar dalam menghadapi berbagai ujian kehidupan. Sebagaimana disampaikan oleh Dhanang Eko Heryarso yang mengatakan bahwa, “Materi yang dibahas dan dari penjelasan ustaz sering kali mengena dan membuat diri ini banyak istigfar karena sering lalai dan banyak-banyak bersyukur.”³⁶⁵ Pernyataan serupa juga disampaikan oleh Desi Warnita yang menyatakan bahwa, “Sangat berpengaruh terhadap pola pikir, sikap saya dan sangat membantu menenangkan saya saat menghadapi masalah kehidupan di dunia ini.”³⁶⁶

d. Memunculkan keinginan untuk memperbaiki diri

Setelah beberapa kali mengikuti edukasi hadis qudsi, maka akan memunculkan keinginan untuk memperbaiki diri agar menjadi pribadi yang lebih baik dari sebelumnya. Dira

³⁶² Desi Warnita, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁶³ Lintang Ayu, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁶⁴ Indra Abu Zidan, *Wawancara* (Sidoarjo, 17 Oktober 2023).

³⁶⁵ Dhanang Eko Heryarso, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁶⁶ Desi Warnita, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

Rahmawati yang mengatakan bahwa, “Lebih banyak memperbaiki diri dengan menerapkan yang sudah disampaikan oleh pemateri dan lebih berhati-hati dalam berbuat.”³⁶⁷ Pernyataan serupa juga disampaikan oleh A Devis C yang menyatakan bahwa, “Setiap selesai kajian memunculkan tekad untuk memperbaiki diri.”³⁶⁸ Di antara bentuknya adalah menjadi jarang marah dan selalu berfikir positif. Sebagaimana disampaikan oleh Dhanang Eko Heryarso, “Alhamdulillah, sudah jarang sekali marah. Lebih santai setiap kali menghadapi masalah dan selalu berfikir positif.”³⁶⁹

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo adalah; (a) edukasi yang menyentuh hati, (b) semakin merasakan keagungan Allah, (c) mendorong untuk banyak beristigfar dan bersyukur, (d) memunculkan keinginan untuk memperbaiki diri.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil pembahasan, maka dapat diambil kesimpulan bahwa:

1. Implementasi *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo adalah; (a) keinginan untuk mengetahui firman Allah dalam hadis qudsi, (b) disiapkan bahan ajar hadis qudsi, (c) dibacakan hadis qudsi dan dijelaskan dengan menarik, (d) materi disampaikan dengan tidak terburu-buru dan diulang, (e) disediakan layar monitor di putri, (f) ada makanan agar lebih nyaman dalam belajar dan (g) terkadang saat sesi tanya jawab di jamaah putri agak kurang kondusif.
2. Indikator efektivitas *classroom management* dalam edukasi hadis qudsi di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo adalah; (a) edukasi yang menyentuh hati, (b) semakin merasakan keagungan Allah, (c) mendorong untuk banyak beristigfar dan bersyukur, (d) memunculkan keinginan untuk memperbaiki diri.

³⁶⁷ Dira Rahmawati, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

³⁶⁸ A Devis C, *Wawancara* (Sidoarjo, 14 Oktober 2023).

³⁶⁹ Dhanang Eko Heryarso, *Wawancara* (Sidoarjo, 13 Oktober 2023).

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Shahih al-Bukhari*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Imam Muslim, 1436 H.

Al-Shababithi, Ishamuddin, *Shahih Hadits Qudsi dan Sarahnya*, terj. Umar Mujtahid. Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2014.

Al-Naisaburi, Abu Husain Muslim bin Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi. *Shahih Muslim*. Cet. I; Kairo: Al-Dar al-'Alamiyyah, 1437 H.

Arumsari, Dian. "Pengaruh Media Pembelajaran dan Keterampilan Pengelolaan Kelas Terhadap Prestasi Belajar Siswa SMK Negeri 5 Madiun," *Assets: Jurnal Akuntansi dan Pendidikan*, Vol. 6, No. 1, 2017.

Aslamiah, dkk. *Pengelolaan Kelas*. Depok: Rajawali Press, 2022.

Darmasya. *Strategi Pembelajaran Menyenangkan dan Humor*. Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2010.

Farihin, Hibbi. "Hermeneutika Rabbaniy ala Hadis Qudsi Riwayat Huzaifah bin Yaman." *Riwayat: Jurnal Studi Hadis*. Vol. 2, No. 2, 2016.

Idris, Abdul Fatah. "Hadis Qudsi Dalam Perspektif Psikologi Transpersonal." *Jurnal Theologia*. Vol. 29, No. 1, 2018.

Mahmudah. "Pengelolaan Kelas: Upaya Pengukuran Proses Belajar." *Jurnal Kependidikan*, Vol. 6, No. 1, 2018.

Minsih dan Aninda Galih D. "Peran Guru dalam Pengelolaan Kelas." *Jurnal Profesi Pendidikan Dasar*. Vol. 5, No. 1, 2018.

Moleong, J. Lexy. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2005.

Muhajir, Noeng. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2003.

Rahardjo, Mudjia. *Mengenal Lebih Jauh Tentang Studi Kasus*. Malang: Materi kuliah Metodologi Penelitian PPs UIN Maliki Malang, 2012.

Sugiono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2020.

Sumar, Warni Tune. "Pengelolaan Kelas dalam Meningkatkan Motivasi Belajar Siswa." *Jambura Journal of Educational Management*. Vol. 1, No. 1, 2020.

Suprayogo, Imam, et. al. *Metodologi Sosial Agama*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2003.

- Suyanto, Bagong, et. al. *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Wati, Amalia Ratna Zakiah dan Syunu Trihantoyo. "Strategi Pengelolaan Kelas Unggulan dalam Meningkatkan Prestasi Belajar Siswa." *Jurnal Dinamika Manajemen Pendidikan*. Vol. 5, No. 1, 2020.
- Wubbels, T., et. all. *Interpersonal Relationships between Teachers and Student in The Classroom*. Berkeley, CA: New Directions for Teaching Practice and Research, 1999.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



ISLAMIC CREED PERSPECTIVES ON STUDENTS WEARING NIQAB IN SALAFI-MINDED COLLEGES IN EAST JAVA PROVINCE

Ruston Kumaini

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
rustonabdullah0@gmail.com

Saiful Anwar

Program Studi Pendidikan Bahasa Inggris
Universitas 45 Agustus 1945 Banyuwangi
Saifulanwar281291@gmail.com

Muhammd Tsalis Ramdani

Program I'dad Lughawi
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
muhammadsalis565@gmail.com

ABSTRACT

The niqab or veil, as a manifestation of religious identity, has been a subject of societal discussion, with perspectives often centered on issues of autonomy, cultural diversity, and perception. This study aims to reveal the Islamic creed perspectives of wearing-niqab students in an academic environment and examine the understanding of wearing-niqab students' attitudes toward themselves, their experiences wearing the niqab, interactions with the campus environment, and their perceptions of how other members of the academic community perceive them. The researchers surveyed a sample of 177 female students from 2 colleges affiliated with the Salafi Manhaj in East Java Province, namely STDI Imam Syafi'i Jember and STAI Ali bin Abi Thalib Surabaya. The survey used Likert-type items. The findings of this research are: 1) 65% of wearing-niqab students choose to wear the niqab based on their Islamic creed and the majority (84.2%) of respondents believe that the law of wearing niqab is sunnah, and it's believed as a form of worship and obedience to Allah and His Messenger. 2) the majority of the respondents (94.9%) felt very confident, while only a small proportion of respondents (5.1%) felt very insecure, and all of the respondents see themselves as part of Indonesian society. 3) most of the respondents (82.5%) have been wearing the niqab

consistently since they were teenagers, all respondents never get bullied while on campus and just a small proportion of them (10.8%) often get bullying off campus and the majority of them are open minded people and wants to interact with society.

Keywords: Niqab; Islamic Aqidah; veiled women student.

A. INTRODUCTION

As the global discourse on religious freedom and cultural diversity evolves, the wearing of the veil by Muslim women in higher education is at the intersection of personal beliefs and the academic environment. In the context of Indonesia, where cultural nuances and a majority Muslim population converge, understanding the Islamic creeds perspectives of female students who wear the niqab at university is of particular interest. This study explores the diverse dimensions of religious identity, cultural norms, and educational space, offering focused research on the creedal perceptions of veiled female students through a survey lens.

The niqab or veil is a headscarf that covers the face and leaves only the eyes visible, used by some Muslim women as an expression of religious modesty and adherence to Islamic principles. However, acceptance and understanding of this practice varies across cultures and societies. Indonesia, with its cultural diversity and high prevalence of Islam, provides a unique background for studying the intersection between religious beliefs and academic life. Ratri explained that in the culture and dynamics of Indonesian society where Muslims are the majority, the jilbab has the potential to be widely accepted by society. However, this is not the case with the niqab or veil, as veiled women seem to have limitations in social interaction and must accept their nature as women.³⁷⁰

The use of the veil by female students in several universities is that it is indeed part of the implementation of Islamic law, although there are still those who think that the veil is a symbol of Arab culture.³⁷¹ The discourse of Islamic scholars' views on the law of wearing the veil as part of Islamic law has always been a controversial issue or *khilafiyah* among them.³⁷²

³⁷⁰ Ratri L. 2011. Cadar, Media dan Identitas Perempuan Muslim. *Jurnal FORUM*. 39 (2). 29-30. <https://ejournal.undip.ac.id/index.php/forum/article/view/3155>.

³⁷¹ Shagufta Jahangir & Manzoor, A. 2017. Socio-economic Impact and Status of the Islamic Perspective of Veil. *Pakistan Journal of Gender Studies*. 14:161 – 179. <https://doi.org/10.46568/pjgs.v14i1.147>.

³⁷² Dima Dabbous-Sensenig. 2006. To veil or not to Veil: Gender and Religion on Al-Jazeera's Islamic Law and Life. *Westminster Papers in Communication and Culture*, 3 (2): 60-65. <https://doi.org/10.16997/wpsc.31>.

This study seeks to uncover the Islamic creed perspectives of female students who wear the niqab in two salafi-minded colleges in East Java by conducting a survey that captures the creeds, thoughts, and collective experiences of female students. This study aims to explore how Muslim female students at salafi-minded colleges view the niqab as a manifestation of their creed and identity in an academic setting. By drawing on a diversity of opinions and experiences, the survey sought to contribute valuable insights into the nuanced relationship between religious expression and higher education in the Indonesian context.

Research on the niqab or veil has been conducted by several researchers both nationally and internationally. Nasreen Hussain in her research entitled “*Hijab and Social Anxiety: Perceptions of University Students from Pakistan*” argues that female students who wear hijab in the campus environment have a low or even insignificant sense of social anxiety. In her view, this study can counteract the stereotype that Muslim women who wear hijab have high social anxiety in the college environment in Pakistan.³⁷³ The subjects in this study are female students who wear the hijab in general in Pakistan and are not limited to female students who wear the niqab.

The next research is conducted by Mahsa Razi Al Afghan with the title “*Hubungan Antara Konsep Diri dan Religiusitas dengan Kecemasan Sosial pada Komunitas Wanita Bercadar di Kota Surabaya*”. This study concluded that there is a close relationship between self-concept and religiosity of veiled women with the level of social anxiety. It is further explained that the higher the self-concept and religiosity of veiled women in Surabaya city, the lower the social anxiety they feel.³⁷⁴

The next research on the niqab-wearing female students is research with the title “*Jiwa-Jiwa Tenang Bertabir Iman: Studi Fenomenologi pada Mahasiswi Bercadar di Universitas Negeri Umum Kota Yogyakarta*” which was conducted by Dwi Retno Cahyaningrum and Dinie Ratri Desiningrum. This research is a qualitative research with a phenomenological study approach. In this study, it is revealed that there are two main factors

³⁷³ Nasreen Hussain. Hijab and Social Anxiety: Perceptions of University Students from Pakistan. *Pertanika; Journal Social Sciences & Humanities*. Vol. 27, No.2 (2019).

³⁷⁴ Mahsa Razi Al Afghan. 2020. *Hubungan Antara Konsep Diri dan Religiusitas Dengan Kecemasan Sosial Wanita Bercadar di Kota Surabaya*. Skripsi. Fakultas Psikologi. Universitas Muhammadiyah Surabaya.

that encourage participants to use the niqab, namely the search for identity in religious life and modeling of veiled women figures.³⁷⁵

Other research that examines veiled students is research with the title “*Islamic Perspective on Students Wearing Burqa at Universities in Indonesia: Results from a Survey at Three Universities*” by Muhammad Hanafiah and friends. An important finding in this study is that the majority (67.1%) of veiled female students never get bullied in the campus environment, while a small proportion (19%) often get bullied related to the veil used. The next finding is that the majority of veiled female students (78.5%) get the freedom to wear the veil while attending lectures even though they are sometimes advised to show their faces during lecture activities in class.³⁷⁶

In contrast to previous studies, this research seeks to uncover the Islamic creed perspectives of niqab-wearing female students in several salafi-minded colleges in East Java Province by conducting a survey that captures their creeds, thoughts, and experiences. Through this research, we aim to explore how Muslim female students view the niqab as a manifestation of their faith and identity in an academic environment. By drawing on the diversity of opinions and experiences, this survey seeks to contribute valuable insights into the nuanced relationship between religious expression and higher education in the Indonesian context. Referring to the above background, the formulation of the problem in this study is how the perspective of Islamic creed on niqab-wearing female students in salafi-minded colleges in East Java Province.

In navigating this exploration, it is important to acknowledge the dynamic nature of cultural practices, religious interpretations, and the evolving role of educational institutions. This research is not only an investigation into the prevalence of the niqab, but also an attempt to foster a deeper understanding of the cultural, religious, and social factors that influence the choices of veiled Muslim female students. By highlighting the perspectives of these female students, we hope to contribute to a more inclusive and informed discussion around the

³⁷⁵ Dwi Retno C & Dinie Ratri D. 2017. *Jiwa-Jiwa Tenang Bertabir Iman: Studi Fenomenologi pada Mahasiswi Bercadar di Universitas Negeri Umum Kota Yogyakarta*. Jurnal Empati. Vol.7, p. 278-296.

³⁷⁶ Muhammad Hanafiah, dkk, *Islamic Perspective on Students Wearing Burqa at Universities in Indonesia: Results from a Survey at Three Universities*. *Asian Journal for Public Opinion Research*. (AJPOR). Vol. 7 No. 4 (. 2019), <https://doi.org/10.15206/ajpor.2019.7.4.251>.

coexistence of religious belief and academic life in Indonesia's salafi-minded higher education landscape.

B. METHOD

This study utilizes descriptive quantitative research methods. Sugiyono explained that quantitative research methods are an approach rooted in the philosophy of positivism, used in investigating samples and research populations. It is called quantitative research because the research data is presented in the form of numbers as a result. Descriptive research method, on the other hand, is an approach in exploring the current status of a human group, object, condition, thought, or event. Descriptive methods are used to form a structured, factual, and accurate picture or description of ongoing phenomena. Quantitative descriptive research, in essence, is a study that describes variables in accordance with actual conditions supported by data in the form of numbers derived from actual circumstances.³⁷⁷

Data were collected using a survey method to determine the Islamic creeds, experiences, and Islamic attitudes of female students wearing niqab at two Islamic colleges affiliated with the *salafi manhaj* in East Java Province from January to February 2024. The instrument utilized in this research was a closed survey employing a Likert-style scale. The survey items were created by taking into account distinct indicators: motivation to wear the niqab, freedom to wear the niqab on campus, interaction between female students who wear the niqab and other female students, age when they started wearing the niqab, and the environment that inspires or motivates female students to wear the niqab. The instrument used for data collection in this study involved the use of a questionnaire. According to Suharsimi Arikunto “*Instrumen adalah alat atau fasilitas yang digunakan dalam mengumpulkan data agar pekerjaannya lebih mudah dan hasilnya lebih baik, dalam arti lebih cermat, lengkap dan sistematis sehingga lebih mudah diolah*”.³⁷⁸

In this research, the population is all female students who wear niqab in two Islamic colleges in East Java Province, namely: STDI Imam Syafi'i Jember and STAI Ali bin Abi Talib Surabaya which amounted to 507 female students, with respondents as many as 177 female

³⁷⁷ Sugiyono. *Metode Penelitian Kombinasi*. (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2018), p. 63.

³⁷⁸ Suharsimi Arikunto. *Prosedur Penelitian*, (Jakarta: Rineke Cipta, 2010), p. 203.

students who wear the niqab and filled out a google form questionnaire about their Islamic creeds, experiences, and attitudes regarding the niqab they wear. The sampling technique used is accidental sampling of the existing population. Sugiyono explained that population refers to a broad category comprising objects or subjects with specific quantities and characteristics identified by researchers for investigation and subsequent conclusion drawing.³⁷⁹

C. RESULT AND DISCUSSION

1. Salafi Minded Colleges in East Java Province

The word *salafi* etymologically comes from the Arabic: سلف يسلف سلفا [*salafa yaslufu salafan*] which means: the ancestors, forefathers, and the school of salaf.³⁸⁰ The ancestors referred to as *Salafis* according to the Dunia Islam Modern Encyclopedia are the first three generations of Muslims. This period spanned three centuries from the time of the Companions of the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) to the last Companion, Anas ibn Malik (91 AH/710 AD), then their followers known as the *Tabi'in* (180 AH/796 AD), and then the followers of the *Tabi'in* who are generally known by Muslims as the *Tabi' al-Tabi'in* (241 AH/855 AD).³⁸¹

Muhsan explained that the *Salafi* da'wah movement in Indonesia cannot be separated from the early history of the entry of Islam into Indonesia. However, the *Salafi* da'wah movement in Indonesia is more identified with the *Wahabi* movement. This is because the *Salafi* da'wah movement in Indonesia was pioneered by scholars from West Sumatra who were inspired by the movement of a Saudi Arabian cleric named Muhammad bin Abdul Wahab, whose followers were often dubbed Wahabis.³⁸² Muhsan further explained that over time, the salafi da'wah movement in Indonesia was divided into several typologies. This typology emerges based on the main doctrines that emerge in each salafi exponent. One of the existing typologies is *Salafi Akadimiyah*, where *Salafi Akadimiyah* is driven by Salafis who are

³⁷⁹ Suharsimi Arikunto. *Prosedur Penelitian*. (Jakarta: Rineke Cipta, 2010), p. 119.

³⁸⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indoncsia Terlengkap*. Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak, 1984), p. 696.

³⁸¹ John L. Esposito, *Dunia Islam Modern*, (Bandung: Mizan, 2001), Jilid 5, p. 104.

³⁸² Muhsan. 2023. "Resepsi Masyarakat Jember dan Respon Dakwah Komunitas Salafi." Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, p. 39.

involved in the academic world. The *Salafi Akademiyah* da'wah movement is led by several figures who are graduates of the Islamic University of Medina and other universities in the Middle East where the basis of their movement is a college that adopts the curriculum from the Islamic University of Medina, including the Imam Shafi'i Islamic Studies College of Jember (STDI Imam Syafi'i) and the Ali bin Abi Thalib Islamic College of Surabaya (STAI Ali bin Abi Thalib).³⁸³ Both colleges are located in the East Java Province of Indonesia.

The niqab is generally used with the hijab as a face covering so that it only leaves the appearance of both eyes and even the palms of the hands must be covered. The difference between the use of the hijab and the niqab lies in the attributes worn.³⁸⁴ The respondents in this study were niqab-wearing female students from STDI Imam Syafi'i Jember and STAI Ali bin Abi Thalib Surabaya. They were asked several questions through an online questionnaire that was distributed. The questions were designed to investigate the respondents' Islamic creed perspectives, reveal their experiences regarding their decision to wear the niqab, and their paradigms regarding social interactions with peers and the general public as well as their expectations regarding the freedom to wear the niqab as an implementation of the Islamic teachings they believe in.

2. The Perspective of Islamic Creed of the Niqab-wearing Students in the Academic Environment

Related to the initial motivation that encourages respondents to wear niqab is the creed they perceive. More than half of the respondents (65%) wear the niqab because of the creeds they understood and their desire to follow (*ittiba'*) the sunnah of the Prophet Muhammad peace be upon him. Other motivations (35%) found by researchers vary greatly, such as: because of the encouragement of parents, invitation of friends, the influence of study teachers or *ustadz*, want to protect themselves, because of college uniforms, even some wear niqab because of fashion motivations that are trending.

³⁸³ Muhsan. 2023. "Resepsi Masyarakat Jember dan Respon Dakwah Komunitas Salafi." Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, p. 63.

³⁸⁴ Rahman, Ali F dan Muhammad Syafiq. *Motivasi, Stigma dan Coping Stigma pada Perempuan Bercadar. Jurnal Psikologi Teori dan Terapan*. Vol. 7, No. 2. P. 103. DOI: <https://doi.org/10.26740/jptt.v7n2.p103-115>.

Still related to their creeds, most respondents (84.2%) believe that the law of wearing niqab for Muslimah is sunnah, while the rest (14.7%) believe that wearing niqab is obligatory and the 1,1% state that wearing niqab is just *mubah*. All respondents (100%) believe that wearing the niqab when outside the home in order to cover the aurat from the view of non-*mahram* men is a form of obedience to Allah and His Messenger. They believe that by wearing the niqab, they will get the reward of worship from Allah *Subhanahu wata'ala*. Although most believed that wearing niqab is a form of obedience to Allah and His Messenger, the majority of respondents (87.6%) did not accept it if it was said that women who wears niqab must be good Muslimah. Still related to Islamic creed, the majority of respondents (89.3%) believe that not all niqab-wearing Muslimah are part of *ahlu sunnah wal jama'ah* society. This means that most respondents understand that there are groups of Muslim women outside the *ahlu sunnah wal jama'ah* who also wear niqab.

Based on the above findings, female students who wear niqab indicate that the Islamic creed and following the sunnah of the Prophet Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* are the biggest motivation. Even the majority of them also believe that wearing niqab is a form of implementation of the Islamic creeds they perceive in which if sincere in running will get a reward from Allah *Subhanahu wataala*.

3. The Understanding of the Attitudes of Wearing-niqab Students towards Themselves

Findings related to self-confidence when they interact with the academic community on campus, the majority of the respondents (86.5%) felt very confident, while only a tenth (10.7%) of the respondents felt less confident. A small proportion of respondents (5.1%) felt very insecure. They felt very comfortable when interacting with female peers and female lecturers on campus, and all respondents (100%) would remove their niqab when attending lectures delivered by female lecturers.

In terms of the family life they would have in the future, only 16.9% of respondents strongly disagreed if one day their husbands asked them to remove the niqab and just wear the hijab and 21.5% of them disagreed, while 37.3% responded with less agree answer. Meanwhile, almost a quarter (24.3%) of them agreed to remove the niqab and only wear the hijab if asked by their husbands in the future. In relation to the daughters they may one day have, the

majority (84.7%) would encourage their daughters to also wear the veil when they reach puberty. While a small proportion of respondents (16.3%) would not encourage their daughters to wear the veil. Regarding the view that niqab-wearing women will find it difficult to find a mate, the majority of respondents (94.3%) disagreed.

Although the majority of respondents already feel the freedom to wear the niqab, most of them (79.7%) strongly agree and (20.3%) agree if the Indonesian government, in this case the Ministry of Education and Culture and the Ministry of Religious Affairs, makes a ministerial regulation or legality that provides freedom to wear the niqab for Muslim female students in all universities in Indonesia, both public and private. Furthermore, the respondents feel that in Indonesia they get the freedom to wear the niqab as a form of implementation of the Islamic creed they hold, the majority of respondents feel safe and comfortable when wearing the niqab in Indonesia even though Indonesia is not an Islamic country by law. Almost half of respondents (49.7%) answered strongly agree and 40.7% answered agree with the freedom of wearing niqab in Indonesia for Muslim female students.

From the findings above, it can be clearly concluded that female students who wear niqab see themselves as part of Indonesian society. Although Indonesia is not a country based on a particular religion, they feel comfortable enough to wear the niqab in the midst of society. Although some people associate wearing-niqab women with terrorism groups, this research shows that these niqab-wearing students are actually very open-minded and quite open to the surrounding society.

4. The Social Experience of Wearing-niqab Students and Their Interaction with the Society

In terms of the length of time they wore the niqab, more than half of the respondents (53.7%) answered that they had been wearing the niqab for more than 5 years when doing activities outside the home or when interacting with *non-muhrim* members of the opposite sex. Most of the respondents (82.5%) said that they have been wearing the niqab consistently since their teenage years, when they were studying at the junior high school level or equivalent in a Islamic boarding school environment that requires the niqab as a Muslim dress in social interaction. Therefore, the niqab is also a uniform in *salafi* educational institutions, both formal and informal educational institutions.

Behind the niqab that covers almost their entire body, the niqab-wearing students in this study turned out to be an open community with other people. The proof that they are an inclusive community is the large number of them who are willing to hang out and be friendly with any woman. 40.7% do not mind to establish friendship with any Muslim woman even though they are not wearing niqab and not veiled. More than a quarter (27.1%) of the respondents do not mind if they form friendships with non-Muslim women as long as they have good morals. Furthermore, the data shows that a small percentage (9.6%) of them do not mind being friends with any woman, regardless of religion, language, culture, country and regardless of morals. Only the minority of them (0,6%) limit themselves to associating with the niqab-wearing community.

Although the majority of respondents feel freedom in wearing the niqab as a form of practicing the Islamic creed they profess, there are still some respondents who get bullied related to the niqab they wear. The bullying they get is when they interact socially outside campus. All respondents never get bullied while on campus, but when they interact socially outside the campus, a small proportion of them (10.8%) often get bullying from the surrounding environment, 28.8% of the respondents have also been bullied with rare intensity, 34.5% percent claimed to get bullying very rarely, and 25.9% claimed to never get bullying at all when outside the campus. The most common verbal bullying they received was being called "ninja" (48.8%), dubbed "*wahabi*" (11.9%), called "terrorist" (6.8%), said to be "sanctimonious" (2.3%), and any kinds of cat-calling bullyings (30,2%). From this experience of social interaction, they feel more comfortable when they are in the campus environment where the niqab is an identity for female students in salafi-minded colleges.

When interacting socially outside the campus or outside the home, the majority of respondents (80.2%) are still often the center of attention. Although they are the center of attention because of the niqab they wear, it does not reduce their self-confidence. In fact, more than a quarter of respondents (26%) felt very confident and 54.8% felt quite confident despite being the center of attention when doing activities outside the home or outside campus.

In terms of social interaction, the respondents still interact with other members of the academic community. Although all respondents believe that wearing niqab is a form of religious observance and some respondents prefer to limit their social interactions to women

wearing niqab only, the majority choose to establish friendships with Muslim women and non-Muslim women, and some even choose to interact socially with anyone regardless of religion, culture, ethnicity, and language.

The campus environment with the *salafi manhaj* becomes an important part of the use of niqab, because the campus is filled with female academicians who also wear niqab in their daily activities. This makes the campus a comfortable environment in implementing the Islamic creed that they believe in. On the other hand, the social interaction of niqab-wearing female students outside the campus does not seem to be a barrier for them to carry out activities even though they are often the center of attention because of their niqab and there are even a small number who get verbal abuse because they are wearing niqab.

D. CONCLUSION

Based on results and discussions, it can be clearly concluded that that the use of the niqab is not part of a radical Islamic paradigm, although there are still people who consider the niqab to be unfamiliar. The findings revealed from this research are evidence that religious narratives are not sufficiently portrayed from a personal perspective. Niqab-wearing female students, who often face stereotypes and misconceptions, navigate their academic journey with resilience and a strong commitment to their education. The findings underscore the importance of promoting religious and cultural competence among academicians, stakeholders, and the wider community to create an atmosphere of mutual understanding and acceptance.

Niqab-wearing Muslimah can choose to pursue higher education and interact in academic and community environments in East Java Province, Indonesia. Since the data was collected through an online questionnaire, there are limitations that must be recognized, namely the investigation of the perspective of Islamic creeds, thoughts, experiences and also the ideas of respondents is still lacking in depth. On the other hand, the number of colleges where the respondents studied is only 2, so this research has not been able to capture the Islamic creed perspectives, experiences, thoughts, and ideas of niqab-wearing female students in other universities and colleges in East Java, both public and private universities. Future

research is expected to consider how to reach out to other veiled women to better understand their attitudes and perceptions about their interactions with society.

Additionally, this research highlights the need for inclusive policies that address the potential discrimination or bias faced by niqab-wearing female students. By recognizing and appreciating the diversity that these female students bring to the educational landscape, society can benefit from a richer learning environment and broader perspectives. Recognizing niqab-wearing Muslimah as an integral part of our society, accepting diversity, fostering cultural understanding, and implementing inclusive policies within educational institutions is believed to bring sustainable peace in Indonesia.

E. REFERENCES

- Al-Afghan, Mahsa Razi. 2020. *Hubungan Antara Konsep Diri dan Religiusitas Dengan Kecemasan Sosial Wanita Bercadar di Kota Surabaya*. Skripsi. Fakultas Psikologi. Universitas Muhammadiyah Surabaya.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian*. Jakarta: Rineke Cipta, 2010.
- Dabbous-Sensenig, Dima. *To veil or not to Veil: Gender and Religion on Al-Jazeera's Islamic Lawa and Life*. Westminster Papers in Communication and Culture, 3 (2): 60-65, 2006. <https://doi.org/10.16997/wpcc.31>.
- Esposito, John L.. *Ensiklopedia Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan. jld. 5, 2011.
- Ghufron & Risnawati. *Teori-Teori Psikologi*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.
- Hasibuan, Elfina Putri Nanda, dkk. *Gambaran Kecemasan Sosial Berdasarkan Liebowitz Social Anxiety Scale (LSAS) Pada Remaja Akhir Di Bandung*. Jurnal Fakultas Psikologi Universitas Padjadjaran. P. 02. <https://pustaka.unpad.ac.id/archives/135030>
- Hussain, Nasreen. *Hijab and Social Anxiety: Perceptions of University Students from Pakistan*. PERTANIKA; Journal Social Sciences & Humanities. 27 (2): 1023 – 1038, 2019.
- Ibrahim, Andi. dkk. *Metodologi Penelitian*. Makassar: Gunadarma Ilmu, 2018.

- Jahangir, Shagufta & Manzoor, A. *Socio-economic Impact and Status of the Islamic Perspective of Veil*. Pakistan Journal of Gender Studies. 14:161 – 179, 2017. <https://doi.org/10.46568/pjgs.v14i1.147> [diakses 20-11-2023]
- Muhsan. 2023. Resepsi Masyarakat Jember dan Respon Dakwah Komunitas Salafi. Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak, 1984.
- Rahman, Ali F dan Muhammad Syafiq. *Motivasi, Stigma dan Coping Stigma pada Perempuan Bercadar*. Jurnal Psikologi Teori dan Terapan. Vol. 7, No. 2. P. 103. DOI: <https://doi.org/10.26740/jppt.v7n2.p103-115>
- Ratri L. 2011. *Cadar, Media dan Identitas Perempuan Muslim*. Jurnal FORUM. 39 (2). 29-30. <https://ejournal.undip.ac.id/index.php/forum/article/view/3155>.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kombinasi*. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2018.
- _____. *Metode Penelitian Kombinasi*. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2018.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 11 Nomor 2 Mei 2024

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



احتجاج ابن تيمية بالاشتقاق في المسائل العقدية

Rizki Gumilar

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
rizki@iou.edu.gm

Achmad Tito Rusady

Program Studi Pendidikan Bahasa Arab
Universitas Muhammadiyah Malang
atito@email.umm.ac.id

Krisna Arighi

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
123.arighi@gmail.com

ملخص

تناول هذا البحث عن أنواع الاشتقاق الواردة في مؤلفات ابن تيمية وتم احتجاجها في المسائل العقدية. الاشتقاق هو أحد الطرائق لكشف معاني الألفاظ بالرجوع إلى جذور الكلمات لنيل معانيها الدقيقة. يستنتج هذا البحث أهمية اللغة العربية لحفظ الدين ولا سيما في المسائل العقدية إذ إنها أصل الأصول. ونوع منهج البحث الذي تم استخدامه هو المنهج الوصفي التحليلي، ويكتشف به أنواع الاشتقاق الثلاثة وهي الأكبر والأوسط والأصغر لدى ابن تيمية مع المسائل العقدية المتعلقة بها. وهذه الاشتقاقات أيضا سبق تناولها عند القدامى من الحاة واللغويين.

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، العقيدة، الصرف، الاشتقاق

١. مقدمة

سبحان الذي أنزل القرآن بلغة العرب لتسهيل الذكر والفهم لمن حفظه وتدبره، إذ قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^{٣٨٥}، لولاها فلا يُفهم المراد أو على الأقل يستثقلون في فهمه كما وعده تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾^{٣٨٦} فعلى هذا الأساس جعلت العربية آلهً ووسيلةً لفهم كلام الله تعالى وكلام أفصح الخلق -عليه الصلاة والسلام-.

ومن العلماء الذين وضعوا اهتمامًا كبيرًا بتعلم العربية وتعليمها شيخ الإسلام ابن تيمية، إذ رأى أن العربية ليست من علوم الهدف منذ استقرارها في عصر علي بن أبي طالب^{٣٨٧}، وإنما هي وسيلة من وسائل حفظ الدين وشعاره^{٣٨٨} وتعلمها فرض واجب لأنها لغة التعبد إذ لا تصح الصلاة وقراءة القرآن والتلبية والتسمية على الذبيحة والأذان والأذكار المشروعة إلا بالعربية^{٣٨٩}.

ومن المسائل التي تناولها ابن تيمية هي المسائل العقديّة وكان يركز عليها لأن أمرها خطير وأعظم من المسائل الأخرى. وكثيرًا من الأحيان احتج شيخ الإسلام بالعلوم العقلية لتعزيز رأيه ردًا وإثباتًا، منها علم الاشتقاق وهو فرع من فروع علم الصرف، لأن الحالة الاجتماعية التي عاش فيها تفضّل تقديم العقل على النقل، فحاورهم بطريقتهم وهي طريقة عقلية مع استخدام الأدلة النقلية.

٢. الدراسات السابقة

سبق إجراء رزقي غوميلار في البحثين المتعلقين بهذا البحث:

^{٣٨٥} سورة يوسف، الآية: ٢

^{٣٨٦} سورة فصلت، الآية: ٤٤

^{٣٨٧} ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٧: ٥٢٩

^{٣٨٨} ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٢٥٥

^{٣٨٩} ابن تيمية، شرح عمدة الفقه، ٢: ٦٠٧

أولهما تحت الموضوع: الاشتقاق الأكبر عند ابن تيمية وعلاقته بالمعنى، تم تقديمه ونشره لدى جامعة السلطان زين العابدين بماليزيا في السنة ٢٠٢٣ م. اكتشفت في هذا البحث ظواهر الاشتقاق الأكبر في مؤلفات ابن تيمية بطريقة التحليل الوصفي، مع العلاقة بين المشتق والمشتق منه في المعنى، ولم يتطرق الباحث إلى المسائل العقديّة فيه.

وثانيهما تحت الموضوع: التعليل النحوي والصرفي عند ابن تيمية وعلاقته بالحكم الشرعي (رسالة الدكتوراه)، وتم إيداعه في مكتبة الملك فهد الوطنية (King Fahad National Library) بمدينة الرياض في السنة ٢٠٢٢ م. استنتجت هذه الدراسة أنواع التعليل النحوي والصرفي التي وردت في مؤلفات ابن تيمية واستخدامها في استنباط الأحكام الشرعية، ولم يركز الباحث على علم الاشتقاق والمسائل العقديّة فيها.

والثالث، هو البحث كتبه عبد البسيط تحت الموضوع: "الاشتقاق بين القدماء والمحدثين" تم نشره لدى الناشر: لسان الضاد، جامعة دار السلام غونتور في سنة ٢٠١٥ م. استنتج هذا البحث أن الاشتقاق إحدى الوسائل لفهم المفردات العربية عمومًا بغض النظر عن أصل الاشتقاق هل هو المصدر أو الفعل، ولم يتطرق في المسائل الشرعية.

والرابع: "أهمية اللغة العربية وعلاقتها بالدين الإسلامي" كتبه الباحث: شيده مهابارا، تم تقديمه ونشره في المؤتمر الدولي للغة العربية وآدابها وتعليمها بجامعة مالانج الحكومية سنة ٢٠٢١ م. اختتم هذا البحث بالنتائج منها: تنعكس أهمية اللغة العربية بأنها لغة الدين لها دور مهم لفهم نصوص الدين ولتوحيد الأمم الإسلامية في العالم. فتكلم عن وظيفة اللغة العربية في علم الدين بشكل العام.

والخامس، البحث المنشور تحت الموضوع: "الدرس النحوي والصرفي عند علماء العقيدة، الإمام أبو منصور البغدادي نموذجًا" لأحمد رجب في سنة ٢٠٢٢ م، تم نشره عند المجلة بإيتاي البارود. تحدث هذا البحث عن تمكن أبي منصور في مزج علم النحو والعقيدة دليلًا على أنهما متعلق بعضه بعضًا تعلقًا قويًا، لكن المتكلم اكتفى بالظواهر النحوية فقط وفي قليل من الأحيان بالظواهر الصرفية دون الاشتقاق.

أما هذا البحث فاستهدف الباحث فيه اكتشاف أنواع الاشتقاق المستخدمة لدى ابن تيمية من خلال مصنفاته،

وما وظيفتها لاحتجاجه في المسائل العقديّة؟ وهل هذه الظواهر مطابقة بأراء النحاة واللغويين؟

٣. منهج البحث

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك باستقراء ظواهر الاشتقاق من مؤلفات ابن تيمية، وجمعها (واكتفى بكلمات فقط نموذجًا) وتصنيفها على حسب أنواعها، وتحليلها، والكشف عن استخدامها في الاحتجاج فيما يتعلق بالاعتقاد إثباتًا أو ردودًا على فرق معينة، وأخيرًا نراجعها إلى أقوال عالميها من النحاة واللغويين، هل احتججه يوافق آراءهم أو انفرد برأيه.

٤. نتائج البحث

٤.١. مفهوم الاشتقاق عند ابن تيمية

ذكر ابن تيمية أن الاشتقاق يراد به أحد من الشئئين: أحدهما، يدل على المناسبة بين الكلمتين لفظًا ومعنى دون تعيين أحدهما أصلًا للآخر. وعلى هذا المفهوم، إن قيل إن الفعل مشتق من المصدر على رأي البصريين، أو المصدر مشتق من الفعل على قول الكوفيين، فكلا القولين صحيح لأن المراد بالاشتقاق هنا هو المناسبة بينهما لا يعتني أن الأول أصل للثاني أو فرع له بل المصدر والفعل فيهما اتفاق من حيث اللفظ والمعنى.^{٣٩٠}

والثاني، قد يكون أحدهما مقدمًا على الآخر، كأن الأب مقدم على ابنه أي أصل له. إن كان هذا المراد بالاشتقاق، ذهب ابن تيمية مذهب البصريين في أن الفعل مشتق من المصدر، حيث إن المصدر يدل على الحدث فقط والفعل يدل على الحدث والزمان، ولا يشتق لفظ من لفظ آخر إلا يزداد فيه معنى.^{٣٩١}

٤.٢. أنواع الاشتقاق عند ابن تيمية

قسّم ابن تيمية الاشتقاق إلى ثلاثة: الأصغر والأوسط والأكبر.

^{٣٩٠} ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم: ١/١٨٧

^{٣٩١} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٢٠/٤١٩-٤٢٠

الاشتقاق الأصغر وسماه أيضًا بالاشتقاق التام^{٣٩٢} أو الاشتقاق الخاص،^{٣٩٣} هو تناسب اللفظين في نوع الحروف وترتيبها، على سبيل المثال: عِلْمٌ وَعِلْمٌ وَعَالِمٌ وَمَعْلُومٌ وَعَلَامَةٌ من الاشتقاق الأصغر لمناسبة الحروف والترتيب فيها، وهو أصل الاشتقاق ما بين أيدي الاشتقائيين.

والاشتقاق الأوسط لم يجد الباحث هذا الاسم عند سابقى ابن تيمية ولو أن القضية كانت موجودة عندهم. يكون الاشتقاق إذا اتفق اللفظان فأكثر في نوع الحروف دون الترتيب، مثاله: وَسْمٌ وَسُمُوٌّ، يتفقان في الحروف، أي يتركبان من الواو والسين والميم، لكن يختلفان في ترتيبها مع أن (وسم) بتقديم الواو و(سمو) بتأخيرها وفيهما اتفاق المعنى.

والنوع الثالث من الاشتقاق: الاشتقاق الأكبر وهو اتفاق اللفظين في بعض الحروف دون بعض مع مراعاة الترتيب، وغالبًا يكون الإبدال بالحرف الذي يجانسه في المخرج، مثل: حزر وعزر وأزر،^{٣٩٤} الحاء والعين والهمزة من حيز واحد وهو الحلق، وفي هذه الألفاظ اتفاق المعنى وهو معنى القوة والشدة^{٣٩٥}. هذا المصطلح سبق ذكره عند ابن جني وزعم أنه أول من لقبه به،^{٣٩٦} إلا أن المراد بالاشتقاق الأكبر عنده هو الاشتقاق الأوسط عند ابن تيمية، إذ قيل إن أصل الكلمة الثلاثية مع تقاليها الستة تدل على معنى واحد، أي اتفاق الحروف دون الترتيب، مثل: (ك-ل-م) و(ك-م-ل) و(م-ك-ل) و(م-ل-ك) و(ل-ك-م) و(ل-م-ك) تدل على شيء واحد وهو معنى القوة والشدة.^{٣٩٧} فانفرد ابن تيمية في مفهوم الاشتقاق الأكبر.

٤,٣. احتجاج ابن تيمية بالاشتقاق الأصغر

يكون في ثلاث مسائل نودجًا: في معنى أسماء الله تعالى ومعنى الإيمان ومعنى العرش، فيما يلي مباحث كل منها:

٤,٣,١. في معنى أسماء الله تعالى

^{٣٩٢} ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية: ١٢٩

^{٣٩٣} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٢٠٧/٦

^{٣٩٤} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٤١٩/٢٠-٤٢٠، انظر أيضًا: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: ١٩٢/٥

^{٣٩٥} الفهد، اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية وتقاريراته في النحو والصرف: ١٨٠

^{٣٩٦} ابن جني، الخصائص: ١٣٥/٢

^{٣٩٧} نفس المصدر: ١٣٧/٢

زعم ابن تيمية أن أسماء الله تعالى تتضمن معنى المصدر، منها: الحي يدل على معنى الحياة، والعليم يدل على معنى العلم، والقدير يدل على معنى القدرة، وغيرها من الأسماء وهي تسمى بالصفات أو المشتقات عند أهل العربية، وهذا مذهب صحيح عند سلف الأمة.^{٣٩٨}

ويبين ابن القيم أن المراد بالاشتقاق هنا ليس اشتقاقاً مادياً أي لا يُعتبر أن أسماء الله تولدت من الأخرى تولد الفرع من الأصل لأنه قديم لا يتقدم عليه شيء. وإنما هو اشتقاق تلازمي، أي كل أسماء ملاقية لمصادرهما لفظاً ومعنى مع زيادة المعنى، كالعليم مشتق من العلم، والقدير مشتق من القدرة، والغفور مشتق من الغفران، وما أشبه ذلك، وهو قديم بهذه الصفات. وسُي المتضمّن مشتقاً والمتضمّن مشتقاً منه، ولا حرج في اشتقاق أسماء الله بهذا الاشتقاق.^{٣٩٩}

والذي قاله ابن تيمية يطابق كلام أهل العربية عنه، منهم أبو علي الفارسي إذ ذكر في المسائل البصريّات، مسألة رقم ١٧٤، أن الفعل وجميع المشتقات من الأسماء مشتقة من المصدر، دليله أنها تتضمن معنى المصدر وزيادة،^{٤٠٠} فالزيادة في الفعل هي الزمان، والزيادة في اسم الفاعل هي الدلالة على من فعل الفعل، والزيادة في اسم المفعول هي الدلالة على من وقع عليه الفعل، وهلم جرا.

استهدف ابن تيمية بهذا الاحتجاج للرد على من زعم أن أسماء الله ليس لها معنى كأسماء الأعلام أو الجامدة. وقيل إنها مجاز في الرب وحقيقة في المخلوق أو بالعكس واشتركا اشتراكاً لفظياً دون معنى. إنما هذه مجرد الادعاء عندهم دون تأييد، والذي ذهب إليه الجمهور على أنها حقيقة فيهما.^{٤٠١}

٤,٣,٢. في معنى الإيمان

^{٣٩٨} ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٣/٢٩٤

^{٣٩٩} ابن القيم، بدائع الفوائد، ١/٣٩-٤٠

^{٤٠٠} الفارسي، المسائل البصريّات، ٢/٩١٢

^{٤٠١} ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٣/٢٩٤

رأى ابن تيمية أن الإيمان والأمن من الاشتقاق الأصغر إذ هما متفقان في الحروف والترتيب (ء-م-ن) ويدلان على معنى القرار والطمأنينة ولا يحصل ذلك إلا إذا استقر في القلب التصديق والانقياد.^{٤٠٦} والإيمان ليس بمجرد التصديق فحسب كما زعم بعض الناس، فهما وجه الفرق إذ إن الإيمان فعله يتعدى بحرف اللام، قلنا: أمنت لك كما يقال: أقررت لك، بينما التصديق يتعدى بنفسه، قيل: صدقتك. ولذلك تفسير الإيمان بلفظ الإقرار أقرب من تفسيره بلفظ التصديق.^{٤٠٣}

لعل ابن تيمية تابع الحلبي في هذا الرأي، حيث قال في كتابه المنهاج في شعب الإيمان إن الإيمان مشتق من الأمن الذي هو ضد الخوف، واستدل بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ۖ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَدْكُرُوا اللَّهَ﴾^{٤٠٤} فيذكر الأمن مقابلاً للخوف في تلك الآية.^{٤٠٥}

والذي ذكره ابن تيمية يوافق ما قاله أهل اللغة، منهم الجوهري، إذ ذكر أن الإيمان مأخوذ من الأمن والأمان وهو ضد الخوف، ولذلك يسمي الله تعالى المؤمن لأنه آمن عباده من ظلمه.^{٤٠٦} وأشار ابن فارس أيضاً إلى هذا المعنى بقوله: أمنت الرجل أمناً وأمنة وأماناً، وأمّني يؤمّني إيماناً، وقيل إن الله تعالى يوصف بالمؤمن لأنه يصدق ما وعد عبده من الثواب، وقيل لأنه يؤمن أولياءه من عذابه ولا يظلمهم.^{٤٠٧} وأيده أبو حيان التوحيدي بأن الإيمان يؤخذ من الأمن أو الأمن يؤخذ من الإيمان لأنهما من باب واحد، واستدل بقول النبي: "المؤمن من أمنه الناس"،^{٤٠٨} فعلق الإيمان بالأمن.^{٤٠٩}

احتج ابن تيمية بهذا الاشتقاق للرد على بعض الفرق، منها فرقة المرجئة إذ إنهم زعموا أن الإيمان هو الاعتقاد والقول فقط دون العمل، وقال بعضها من الكراميين إنه مجرد القول دون الاعتقاد، وأما الجهمية فيقولون: إنه مجرد

^{٤٠٦} ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول: ٥١٩

^{٤٠٣} ابن تيمية، الإيمان: ٢٢٧-٢٢٨

^{٤٠٤} سورة البقرة، الآية: ٢٣٩

^{٤٠٥} الحلبي، المنهاج في شعب الإيمان: ١٩/١

^{٤٠٦} الجوهري، الصحاح: ٥/٢٠٧١

^{٤٠٧} ابن فارس، مقاييس اللغة: ١/١٣٥

^{٤٠٨} رواه أحمد: ٨٩٣١، والنسائي: ٤٩٩٥، وابن ماجه: ٣٩٣٤، وهو حديث حسن صحيح وإسناده قوي

^{٤٠٩} أبو حيان، البصائر والدخائر: ٧/٢١٠

المعرفة والتصديق بالقلب دون اللسان.^{٤١٠} فرأى ابن تيمية أن هذه الزعمات ليست صحيحة، لأن الإيمان إن كان يتضمن معنى التصديق بالقلب ولكن لم ينفع ذلك التصديق إلا بالعمل، وهذا لأن الإيمان مشتق من الأمن الذي هو القرار والطمأنينة وذلك لا يحصل إلا إذا استقر في القلب التصديق والانقياد.

٤,٣,٣. في معنى العرش

ذكر ابن تيمية أن العرش يُعرف معناه من خلال اشتقاقه الأصغر، وهو من الفعل عَرَشَ-يَعْرِشُ، أي: بنى بناءً مرتفعاً، منه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا يَعْرِشُونَ﴾^{٤١١}، وقوله: ﴿مَعْرُوشَاتٍ وَعَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ﴾^{٤١٢}، أي: مرفوعات وغير مرفوعات، ولذلك يسمى عرشاً لارتفاعه وهو أعلى المخلوقات، واستدل بقول النبي: "فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ، وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، أَرَاهُ فَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ"^{٤١٣:٤١٤}

والذي قاله ابن تيمية يطابق قول اللغويين، منهم ثعلب بقوله: كل شيء مرتفع يسمى عرشاً.^{٤١٥} وقال الأزهري إن العرش في كلام العرب يدل أيضاً على سَقْفِ البَيْتِ وجمعه عروش، منه قول الله: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾^{٤١٦} أي: على سقوفها.^{٤١٧} ووافقهم ابن فارس بقوله: "العين والراء والشين يدل على ارتفاع في شيء مبني".^{٤١٨}

^{٤١٠} ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول: ٥١٩

^{٤١١} سورة الأعراف، الآية: ١٣٧

^{٤١٢} سورة الأنعام، الآية: ١٤١

^{٤١٣} رواه البخاري: ٢٦٣٧

^{٤١٤} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٤٠٦/١٦

^{٤١٥} ثعلب، مجالس ثعلب: ٥٨

^{٤١٦} سورة البقرة، الآية: ٢٥٩

^{٤١٧} الأزهري، تهذيب اللغة: ٢٦٤/١

^{٤١٨} ابن فارس، مقاييس اللغة: ٢٦٤/٤

إذا عرفنا معنى العرش من اشتقاقه فمن السهولة أن نعرف معنى الاستواء وهو صفة من صفات الله تعالى كما ورد في القرآن: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^{٤١٩} فالمراد بالاستواء في هذه الآية يتأتى مع عرش الرحمن، وهو مستقر على سقف المخلوقات كلها.^{٤٢٠}

الهدف من هذا الاشتقاق للرد على من رأى أن عرش الله يراد به مُلكه، كما ورد عند بعض اللغويين ومنهم الأزهري فقال: ثَلَّ عَرْشُهُ، أَي زَالَ مُلْكُهُ وَعَزَّهُ.^{٤٢١} فعلى هذا المعنى اعتمد الجهمية والمعتزلة في تفسير الآية، أي: الرحمن على ملكه استولى، كقول العرب: استوى فلان على مصر، يراد: استولى عليها.^{٤٢٢} وتابع هذا الرأي بعض النحاة واللغويين منهم الأخفش بقوله إن الاستواء في تلك الآية بمعنى القدرة، وهو لم يزل قادرًا ولكنه أخبر بقدرته.^{٤٢٣} ومنهم السيرافي ذكر أن الاستواء بمعنى الاستيلاء،^{٤٢٤} وكذلك رأى الزمخشري أن العرش كناية عن الملك إذا قيل: استوى فلان على العرش، يريدون ملكه وإن لم يقعد على السرير.^{٤٢٥}

وبعضهم يعترضون على أقوالهم بأن الاستواء بمعنى الاستيلاء، فنقل الفراء قول ابن عباس بأن استوى معناه صعد.^{٤٢٦} وفسر تلك الآية أبو عبيدة: أي علا، كقولنا: استويت على البعير وعلى الجبل، أي علوت عليه.^{٤٢٧} وعزه ابن قتيبة بقوله: استوى بمعنى علا واستقر.^{٤٢٨} وذكر النحاس أنه لا يُسمى الاستواء استيلاءً لغَةً إِلَّا إِذَا غَلَبَ غَيْرَهُ عَلَيْهِ مِنْ قَبْلِ وَهُوَ مُسْتَحِيلٌ عَلَى اللَّهِ.^{٤٢٩} وأرجع الزجاج معنى (استوى) في القرآن إلى ما يدل عليه اللغة، وهو الارتفاع والعلو.^{٤٣٠}

^{٤١٩} سورة طه، الآية: ٥

^{٤٢٠} الجعيد، المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع: ٣٧٧

^{٤٢١} الأزهري، تهذيب اللغة: ١/ ٢٦٤

^{٤٢٢} ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية: ١/ ٣٠، ٢/ ٥٣٦

^{٤٢٣} الأخفش، معاني القرآن: ٢/ ٤٤٣

^{٤٢٤} السيرافي، شرح كتاب سيبويه: ٢/ ٣٣٤

^{٤٢٥} الزمخشري، الكشاف: ٣/ ٥٢

^{٤٢٦} الفراء، معاني القرآن: ١/ ٢٥

^{٤٢٧} أبو عبيدة، مجاز القرآن: ٢/ ١٥

^{٤٢٨} ابن قتيبة، غريب القرآن: ٢٧٧

^{٤٢٩} السمعاني، تفسير السمعاني: ٣/ ٣٢٠

^{٤٣٠} الزجاج، معاني القرآن وإعراجه: ٣/ ٣٥٠

٤,٤. احتجاج ابن تيمية بالاشتقاق الأوسط

استُخدم هذا الاشتقاق في مسألة واحدة نموذجًا، وهو في علاقة الاسم والمسمى وفيما يلي تناوله:

٤,٤,١. في الاسم هو المسمى

اكتشف ابن تيمية لفظ (الاسم) مشتق من السمة عند النحاة الكوفيين ومعناها العلامة، وهو من الاشتقاق الأوسط مع أنهما مشتركان في الحروف دون الترتيب وفيهما مطابقة في المعنى، إذ الاسم هو الذي يسم مسماه، أي يميّزه من الآخر علامةً له،^{٤٣١} كقوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ﴾.^{٤٣٢} وإنما هذا الاشتقاق من جنس الاشتقاق الأوسط لأن (الاسم) من الفعل (سما-يسمو) و(السمة) من الفعل (وسم-يسم)، فكلاهما متألفان من (السين والميم والواو) ومختلفان في الترتيب.^{٤٣٣} ورأى الباحث أن سيبويه في بعض المواضع مال إلى هذا الاشتقاق، منها قوله: "ذكرت شيئًا من هذه الأسماء التي هي علامة للمضمَر..."^{٤٣٤}

سبق ذكر هذا الاشتقاق لدى النحاس، قيل إنه مشتق من السمة لأن صاحبه معروف به،^{٤٣٥} وذكره أيضًا ابن بابشاذ في كتابه شرح المقدمة المحسبة،^{٤٣٦} وكذلك رأى ابن الخشاب أن هذا الاشتقاق من حيث المعنى صحيح لأن للدلالة على مسماه،^{٤٣٧} مع أنهم أجمعوا في أن الأصح معنيًا ولفظًا هو قول البصريين، إذ رأوا أنه مشتق من السمو ومعناه العلو لأنه الذي أبان مسماه معنيًا واتفقا في الحروف نوعًا وترتيبًا.

لعل ابن تيمية بهذا الاشتقاق يشير إلى أن الاسم هو المسمى نفسه لأنه معروف به، كقولنا: "جاء زيد وذهب عمرو"، فالمراد به: إخبار بمجيء المسمى به وهو زيد نفسه وذهاب المسمى به وهو عمرو نفسه، ولم يكن المراد أن من فعل الفعل

^{٤٣١} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٦/٢٠٧

^{٤٣٢} سورة القلم، الآية: ١٦

^{٤٣٣} ابن تيمية، جواب الإعتراضات المصرية على الفتيا الحموية: ١٢٩

^{٤٣٤} سيبويه، الكتاب: ٢/٨٠

^{٤٣٥} النحاس، عمدة الكتاب: ٦٥

^{٤٣٦} ابن بابشاذ، شرح المقدمة المحسبة: ١/٩٧

^{٤٣٧} ابن الخشاب، المرتجل في شرح الجمل: ٦

لفظ (زيد) و(عمرو) دون الذات،^{٤٣٨} ولكنه لم يرد بكلامه أن اللفظ المؤلف من الحروف هو المسعى به نفسه، بل المراد بهذا اللفظ هو المسعى، مثل الزاي والياء والذال (زيد) يراد به الشخص.^{٤٣٩} وظهر أن ابن تيمية تابع رأي سيبويه في أن الاسم يراد به المسعى ولكن حروفه الموجودة في اللسان والمسموعة بالأصوات ليست المسعى لأنها منفصلة عنه، فالاسم ليس المسعى من هذا القبيل. وذكر ابن القيم أن الشاهد في كتاب سيبويه قريب من ألف موضع في أن الاسم هو اللفظ الدال على المسعى.^{٤٤٠} منه قوله: "وإذا ذكرت شيئاً من هذه الأسماء التي هي علامة للمضمّر..."^{٤٤١} أي الاسم هو علامة للمسعى، وإن أريد به لفظه فالاسم ليس بالمسعى، وهو مفهوم قوله: "أما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء"،^{٤٤٢} فالمراد بالفعل هنا لفظه وهو مأخوذ من لفظ المصدر وليس ذاته أو حركاته.

وإنما اتخذ ابن تيمية هذا الاشتقاق ردّاً على من رأى أن الاسم غير المسعى، ومنهم الجهمية والمعتزلة. وهذا الزعم يُحدث أن أسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق، مع أن الله نفسه تكلم به وسمى نفسه بما فيه من الأسماء، بل قالوا أسماؤه مخلوقة وكلامه أيضاً مخلوق. والصواب عند أئمة السنة أن الكلام والأسماء من صفات ذاته،^{٤٤٣} واحتج بقول الكوفيين في أن الاسم مشتق من السمة لأنه علامة للمسعى، ويقولون تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ أي للمسعى أسماء وادعوا المسعى بأسمائه.

٤,٥. احتجاج ابن تيمية بالاشتقاق الأكبر

استُخدم هذا الاشتقاق في المسألتين نموذجاً، وهما معنى الصمد والصابئين، وفيما يلي مبحثهما:

^{٤٣٨} ابن تيمية، دقائق التفسير: ١٩١ / ٢

^{٤٣٩} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٢٠٢ / ٦

^{٤٤٠} ابن القيم، بدائع الفوائد: ٢٩ / ١

^{٤٤١} سيبويه، الكتاب: ٨٠ / ٢

^{٤٤٢} نفس المصدر: ١٢ / ١

^{٤٤٣} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ١٨٦ / ٦

٤,٥,١ . في معنى الصمد

الصمد هو اسم من أسماء الله تعالى. رأى ابن تيمية أنه مع الصمت يشتركان في المعنى مع أنهما من الاشتقاق الأكبر، أي اتفقا في الصاد والميم وتقاربا في الحرف الأخير، فإن الدال والتاء تخرجان من حيز واحد، ولذلك في كثير من الأحيان يُدغم أحد منهما في الآخر،^{٤٤٤} كقوله تعالى: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ﴾.^{٤٤٥} فتقارب اللفظ يدل على تقارب المعنى. فالصمد هو الذي لا جوف له، أي لا يدخل فيه شيء، يعني لا يأكل ولا يشرب، ولا يخرج منه شيء ولا يخرج من شيء، يعني لم يلد ولم يولد. وأما الصمت فهو السكوت والإمساك عن الكلام مع إمكانه، وباب مُصمّت أي مُغلق،^{٤٤٦} فالصمد والصمت يدلان على عدم الجوف.

في الواقع، إن ابن تيمية تابع ما قاله أهل اللغة في هذا الاشتقاق، ومنهم الخليل إذ ذكر بأن الصمد هو المصمت الذي ليس بأجوف،^{٤٤٧} ووافقه الأزهرى،^{٤٤٨} وابن عبّاد،^{٤٤٩} والجوهري.^{٤٥٠} وذكر سيبويه علته من جهة الصوت، أن الدال والتاء من نفس الموضع، كل واحدة منهما تُدغم بعضها بعضًا حتى تصير الدال تاءً والتاء دالًا، لأن أصل الإدغام لأحرف اللسان وأكثرها في طرفه وما يخالطه ولعدم الفرق بينهما إلا في الجهر والهمس فقط.^{٤٥١}

^{٤٤٤} ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية: ٥٤٨/٧

^{٤٤٥} سورة الكافرون، الآية: ٤

^{٤٤٦} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٢٣٢/١٧

^{٤٤٧} الخليل، العين: ١٠٤/٧

^{٤٤٨} الأزهرى، تهذيب اللغة: ١٠٦/١٢

^{٤٤٩} ابن عبّاد، المحيط في اللغة: ١١٩/٨

^{٤٥٠} الجوهري، الصحاح: ٤٩٩/٢

^{٤٥١} سيبويه، الكتاب: ٤٦١/٤

وقد ورد هذا التعريف عند أكثر الصحابة والتابعين وهم أعلم بدلالة الألفاظ وتفسير القرآن ممن بعدهم، فقال مجاهد^{٤٥٢} وعكرمة^{٤٥٣}: "الصمد هو المصمت الذي لا جوف له"، وهو منقول عن كلام ابن عباس^{٤٥٤} ففي قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ ۖ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ رأى ابن مسعود وغيره تضمن اسم (الأحد) اتصافه بأنه لا نظير له وتضمن اسم (الصمد) اتصافه بصفة الكمال ونفي النقصان.^{٤٥٥}

والغرض بهذا الاشتقاق إثبات صفة الكمال لله تعالى فهو الذي لا جوف له، فهو السيد الذي كمل سُؤدده والشريف الذي كمل شرفه والعظيم الذي كمل عظمته وهلم جرأً.^{٤٥٦} وتزيهه من صفة النقص مثل الأكل والشرب لأنّ فيهما افتقاراً إلى غيره. وكانت الملائكة صمداً أيضاً لأنهم لا تأكلون ولا تشربون، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أولى به.^{٤٥٧} وللدرد على طائفة من المتأخرين الذين يزعمون أن معنى الصمد في اللغة هو السيد وحده ويتعجبون مما نقل عن الصحابة والتابعين وهو الذي ليس له جوف، فهم ينفون الصفة التي وصف بها نفسه.^{٤٥٨}

٤,٥,٢. في معنى الصابئين

أخبر الله أن المؤمنين من هذه الأمة واليهود والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر، لهم أجر عظيم وأمن: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.^{٤٥٩} واختلف العلماء في من هم الصابئون، قيل إنهم من أهل الكتاب، وقيل هم قبيلة نحو الشام، وقيل هم قوم بين اليهود والنصارى، وقيل هم يقرؤون الزبور ويعبدون الملائكة.^{٤٦٠}

^{٤٥٢} مجاهد، تفسير مجاهد: ٧٦٠

^{٤٥٣} الصنعاني، تفسير عبد الرزاق: ٤٧٥/٣

^{٤٥٤} الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن: ٢٤ / ٦٩٠

^{٤٥٥} ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ١٢٤

^{٤٥٦} ابن تيمية، الرسالة الأكملية: ٨

^{٤٥٧} ابن تيمية، التدمرية: ١٤٢

^{٤٥٨} ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية: ٣ / ٤٦٤

^{٤٥٩} سورة البقرة، الآية: ٦٢

^{٤٦٠} البغوي، تفسير البغوي: ١ / ١٠٢

رأى ابن تيمية أن الهمزة في (الصابئين) أصلها ياء وهو مشتق من الفعل: صبا - يصبو، معناه: مال أو خرج، وسي الصبي صَبِيًّا لسرعة ميله، وهو مال إلى الجهل والفتوة، وأصبته الجارية.^{٤٦١} والصبابة والصبي من الاشتقاق الأكبر فتعاقب بين الحرف المعتل والحرف المضعف، والصبابة هي رقة الشوق وحرارته والصَّبُّ هو المحب المشتاق سي بذلك لانصباب قلبه إلى المحبوب كما ينصب الماء الجاري،^{٤٦٢} كما قال تعالى: ﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا﴾^{٤٦٣} وقد يستعمل هذا في الميل المحمود على قراءة من قرأ: ﴿وَالصَّابِينَ﴾ بلا همزة على قراءة نافع، فإنه لا يهمز في جميع القرآن.^{٤٦٤}

واستفاد ابن تيمية من أقوال المتقدمين في تعريف الصابئين، منهم ابن خالويه حيث قال إنما الصبي سبي صبيًّا لأن قلبه يميل إلى كل لعب لفراغه،^{٤٦٥} وصبا الرجل، إذا عَشِقَ.^{٤٦٦} وذكر ابن زنجلة أن قراءة نافع: "والصابين والصابون" يغيّر همزة لأنهم يميلون إلى دينهم.^{٤٦٧} بل (الصبيء) لغة عند أهل اليمن للصبي وهي من المراحل بعد الولادة.^{٤٦٨} والصابئ عند ابن تيمية هو الخارج، ولهذا كانوا يُسْمُون بذلك لأنهم خارجون من خصوص كل شريعة، ويصدق عليهم أنهم آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا صالحًا.^{٤٦٩}

٤,٦. اضطراب ابن تيمية في نوع الاشتقاق

في بعض المواضع اضطرب ابن تيمية في ذكر الاشتقاق، على سبيل المثال: ظهر من كلامه أنه من الاشتقاق الأوسط ولكنه أدخله في الاشتقاق الأكبر، منها وارد في مبحثه عن التأويل وعن الغضب.

^{٤٦١} نقل ابن تيمية كلام الجوهري، انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٦: ٢٣٩٨

^{٤٦٢} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٥/٥٧٢

^{٤٦٣} سورة عبس، الآية: ٢٥

^{٤٦٤} ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص: ١٨٤

^{٤٦٥} ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع: ٨١

^{٤٦٦} ابن خالويه، شرح مقصورة ابن دريد: ٥١٣

^{٤٦٧} ابن زنجلة، حجة القراءات: ١٠٠

^{٤٦٨} قطرب، الفرق في اللغة: ٩٤

^{٤٦٩} ابن تيمية، جامع المسائل: ٥/٥٤

٤,٦,١. في معنى التأويل

رأى ابن تيمية أن لفظ (التأويل) من الفعل (أَوَّلَ) وهو مع (المؤل) وأصله (وَأَلَّ) من الاشتقاق الأكبر.^{٤٧٠} والصواب أنه من الاشتقاق الأوسط، لأنهما متفقان في جميع الحروف (الهمزة والواو واللام) ومختلفان في ترتيبها. فالفعل (أَلَّ-يُؤَلُّ) من الأجوف الواوي، إذ إن أصل الألف واو، ويعود إلى أصله إذا جُعِلَ مصدرًا: أوَّلًا، ومعناه: عاد أو رجع. وتناولنا أيضًا هذا المعنى من لفظ (وَأَلَّ-يُؤَلُّ-مَوْئَلًا) أي: مَرَجَعًا، إلا أنه لا يطرد في سعة المعنى اطراد (أَلَّ-يُؤَلُّ).^{٤٧١} والمتقدّم يسمى أوَّل لأن ما بعده يرجع إليه فهو مرجع لما بعده.

واستهدف ابن تيمية بذكر هذا الاشتقاق للرد على من زعم أن التأويل معناه صرف اللفظ الذي يدلُّ عليه إلى ما يخالفه لدليل منفصل يوجب ذلك،^{٤٧٢} أي: من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لوجود القرينة، وصاحب هذا الزعم هم المتأخرون من المتفكّهة والمتكلمة والمحدثّة والمتصوّفة، فهم يحزّفون الكلّم عن مواضعه. هم أخطئوا في معنى التأويل الذي أَرَادَهُ الكتاب والسنة، إنما التأويل هو حقيقة الشيء الذي يرجع إليه الكلام.

وبعضهم يفوّضون معناه إلى الله أي يعيدونه إليه ويجعلون أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجبي الذي لا يفهم أحد معناها إلا الله، على سبيل المثال: إن الله سعى نفسه بالعالم فهم يقبلون هذا الاسم دون إثبات العلم كأنه علم أعجبي. وهذا أيضًا مما اتفق سلف الأمة على ذمّه لأن المراد بلفظ (التأويل) هو التفسير عند كثير من المفسرين، منهم ابن عباس ومجاهد وغيرهما، وأهل التأويل هم الذين يعلمون تفسيره وبيان معانيه، وصفهم الله بـ﴿الرَّاسِخُونَ فِي

الْعِلْمِ﴾^{٤٧٣}،^{٤٧٤}

^{٤٧٠} ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل: ٣٠.

^{٤٧١} الخليل، العين: ٣٥٩/٨.

^{٤٧٢} ابن تيمية، الانتصار لأهل الأثر: ٩٩.

^{٤٧٣} سورة آل عمران، الآية: ٧.

^{٤٧٤} ابن تيمية، الانتصار لأهل الأثر: ٩٩.

٤,٦,٢. في معنى الغضب

اضطرب ابن تيمية في أن الغضب والبغض من الاشتقاق الأكبر،^{٤٧٥} ورأى الباحث أنهما من الاشتقاق الأوسط لاشتراكهما في نوع الحروف (الغين والضاد والباء) وإنما الاختلاف في ترتيبها فقط.

أراد بهذا الاشتقاق توصيف النصراني بضعف القوة الغضبية فيهم فهُوا عن الانتقام والانتصار، وفيهم من الرقة والرأفة والرحمة ما ليس في اليهود، ومن جنس القوة الغضبية هو البغض، وهما مقتاربان في المعنى. وعدم هذه الصفة منهم يسبب نقصان الإيمان لأن البغض في الله من رأس الإيمان كما أخبر النبي: "أَوْثَقُ عُرَى الْإِيمَانِ: الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَالْبُغْضُ فِي اللَّهِ".^{٤٧٦} أي من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل إيمانه.^{٤٧٧} فالنصراني ليس لهم بغض لأعداء الله ورسوله والغضب للأموال المذمومة التي تستحق أن تدم وتبغض. بخلاف المسلمين، فيهم العقل والعلم والاعتدال في الحب والغضب.

٥. الخلاصة

استنتج هذا البحث أنواع الاشتقاق الثلاثة عند ابن تيمية، وهي: الاشتقاق الأكبر والأوسط والأصغر، وتم تقسيمها أكثر تفصيلاً إلى ستّ مسائل: ثلاث مسائل للاشتقاق الأصغر وواحدة للاشتقاق الأوسط ومسألتي للاشتقاق الأكبر.

ولهذه الاشتقاقات وظيفة مهمة في المسائل العقديّة لتعزيز رأيه ردّاً للفرق المعينة أو إثباتاً للعقيدة الصحيحة أو تعريفًا للمعاني المتعلقة بها. ومع ذلك اضطرب ابن تيمية في تعيين نوع الاشتقاق في لفظ (التأويل) و(الغضب)، زعم أنهما دخلا في الاشتقاق الأكبر والصواب من الاشتقاق الأصغر.

^{٤٧٥} ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ١٥: ٤٣٤

^{٤٧٦} الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، الرقم: ٢٥٣٩

^{٤٧٧} ابن تيمية، قاعدة في المحبة: ٩

وأغلب ما ذهب إليه ابن تيمية يطابق أقوال النحاة واللغويين الذين جاؤوا قبله في باب الاشتقاق، أي هو ليس منفردًا في الرأي يخالف الجمهور. ولا شك أن هذا البحث من إسهام ابن تيمية في التفكير اللغوي العربي وطريقة تعليمه، وخصوصًا في علم الاشتقاق والعلاقة بينه وبين علم العقيدة.

المراجع والمصادر

أحمد، ابن حنبل. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون. (ط. ١). بيروت: مؤسسة الرسالة. (١٤٢١ هـ).

الأخفش، أبو الحسن. *معاني القرآن*، تحقيق: هدى محمود قراعة. (ط. ١). القاهرة: مكتبة الخانجي. (١٤١١ هـ).

الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض. (ط. ١). بيروت: دار إحياء التراث العربي. (٢٠٠١ م).

الألباني، ناصر الدين. *صحيح الجامع الصغير وزيادته*. (د. ط.). الناشر: المكتب الإسلامي. (١٤٣١ هـ).

ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد. *شرح المقدمة المحسبة*، تحقيق: خالد عبد الكريم. (ط. ١). الكويت: المطبعة العصرية. (١٩٧٧ م).

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، المنشور باسم *صحيح البخاري*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر. (ط. ١). دار طوق النجاة. (١٤٢٢ هـ).

البغوي، عبد الله بن أحمد. *تفسير البغوي، المسمى بمعالم التنزيل*. (ط. ١). الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع. (١٤١٦ هـ).
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. *اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم*، ناصر عبد الكريم العقل. (ط. ٧).
بيروت: دار عالم الكتب. (١٤١٩ هـ).

_____ *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح*، تحقيق: علي بن حسن، وعبد العزيز بن إبراهيم، وحمدان بن محمد.
(ط. ٢). الرياض: دار العاصمة. (١٤١٩ هـ).

_____ *الصارم المسلول على شاتم الرسول*، تحقيق: محمد معي الدين عبد الحميد. (د. ط.). المملكة العربية السعودية: الحرس الوطني السعودي. (د. ت.).

_____ *الإيمان*، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. (ط. ٥). عمان: المكتب الإسلامي. (١٤١٦ هـ).

- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين. (ط.١). المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. (١٤٢٦ هـ).
- النبوات، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان. (ط.١). الرياض: أضواء السلف. (١٤٢٠ هـ).
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط. (د.ط.). دمشق: مكتبة دار البيان. (١٤٠٥ هـ).
- شرح حديث النزول. (ط.٥). بيروت: المكتب الإسلامي. (١٣٩٧ هـ).
- شرح عمدة الفقه (من كتاب الطهارة والحج)، تحقيق: سعود صالح العطيّشان. (ط.١). الرياض: مكتبة العبيكان. (١٤١٣ هـ).
- مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد. (ط.١). المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. (١٤١٦ هـ).
- جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق: محمد عزيز شمس. (ط.٣). الرياض: دار عطاءات العلم. (١٤٤٠ هـ).
- التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تحقيق: محمد بن عودة السعوي. (ط.٦). الرياض: مكتبة العبيكان. (١٤٢١ هـ).
- الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال. (د.ط.). القاهرة: المؤسسة السعودية. (١٤٠٣ هـ).
- دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند. (ط.٢). دمشق: مؤسسة علوم القرآن. (١٤٠٤ هـ).
- قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم. (د.ط.). القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي. (١٤٣١ هـ).
- الانتصار لأهل الأثر، تحقيق: عبد الرحمن قائد. (ط.٣). الرياض: دار عطاءات العلم. (١٤٤٠ هـ).
- الإكليل في المتشابه والتأويل، تعليق: محمد الشيبني شحاته. (د.ط.). الإسكندرية: دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع. (١٤٣١ هـ).
- جامع المسائل، تحقيق: محمد عزيز شمس. (ط.١). دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. (١٤٢٢ هـ).
- ثعلب، أحمد بن يحيى. مجالس ثعلب. (د.ط.). عبر برنامج المكتبة الشاملة. (د.ت.).

- الجعيد، خالد بن مسعود، والآخرون. *المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع*. (ط. ١). الرياض: دار الفضيلة. (١٤٢٨ هـ).
- ابن جني، أبو الفتح. *الخصائص*. (ط. ٤). الهيئة المصرية العامة للكتاب. (د.ت.).
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط. ٤). بيروت: دار العلم للملايين. (١٤٠٧ هـ).
- الحليبي، الحسين. *المنهاج في شعب الإيمان*، تحقيق: حلي محمد فودة. (ط. ١). الناشر: دار الفكر. (١٣٩٩ هـ).
- أبو حيان، علي بن محمد. *البصائر والذخائر*، تحقيق: وداد القاضي. (ط. ١). بيروت: دار صادر. (١٤٠٨ هـ).
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد. *الحجة في القراءات السبع*، تحقيق: عبد العال سالم مكرم. (ط. ٤). بيروت: دار الشروق. (١٤٠١ هـ).
- شرح مقصورة ابن دريد، تحقيق: محمود جاسم محمد. (ط. ١). بيروت: مؤسسة الرسالة. (١٤٠٧ هـ).
- ابن الخشاب، عبد الله بن أحمد. *المرتل في شرح الجمل*، تحقيق: علي حيدر. (د.ط.). دمشق: مركز النخب العلمية. (١٣٩٢ هـ).
- الخليل، ابن أحمد. *العين*، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. (د.ط.). دار ومكتبة الهلال. (د.ت.).
- الزجاج، إبراهيم بن السري. *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. (ط. ١). بيروت: عالم الكتب. (١٤٠٨ هـ).
- الزمخشري، محمود بن عمرو. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. (ط. ٣). بيروت: دار الكتاب العربي. (١٤٠٧ هـ).
- ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد. *حجة القراءات*، تحقيق: سعيد الأفغاني. (د.ط.). دار الرسالة. (د.ت.).
- أبو سالم، أحمد رجب. *الدرس النحوي والصرفي عند علماء العقيدة*، الإمام أبو منصور البغدادي نموذجاً. (العدد ٣٣).
المجلة بإيتاي البارود. (٢٠٢٢ م).
- السمعاني، أبو المظفر. *تفسير السمعاني*، التحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس. (ط. ١). الرياض: دار الوطن. (١٤١٨ هـ).

- سيبويه، عمرو بن عثمان. *الكتاب*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (ط. ٣). القاهرة: مكتبة الخانجي. (١٤٠٨ هـ).
- السيرافي، الحسن بن عبد الله. *شرح كتاب سيبويه*، تحقيق: أحمد حسن مهدي وغيره. (ط. ١). بيروت: دار الكتب العلمية. (٢٠٠٨ م).
- شجيري، هادي. *الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية*. (ط. ١). بيروت: دار البشائر الإسلامية. (١٤٢٢ هـ).
- الصنعاني، عبد الرزاق. *تفسير عبد الرزاق*، تحقيق: محمود محمد. (ط. ١). بيروت: دار الكتب العلمية. (١٤١٩ هـ).
- الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق: أحمد محمد شاكر. (ط. ١). بيروت: مؤسسة الرسالة. (١٤٢٠ هـ).
- ابن عباد، إسماعيل. *المحيط في اللغة*. (د. ط.). عبر برنامج المكتبة الشاملة. (د. ت.).
- عبد البسيط. *الاشتقاق بين القدماء والمحدثين*. (العدد ٢). لسان الضاد، جامعة دار السلام غونتور. (٢٠١٥ م).
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى. *مجاز القرآن*، تحقيق: محمد فواد سزكين. (د. ط.). القاهرة: مكتبة الخانجي. (١٣٨١ هـ).
- غوميلار، رزقي. *الاشتقاق الأكبر عند ابن تيمية وعلاقته بالمعنى (الندوة العالمية)*. ماليزيا: كلية اللغات والاتصال بجامعة السلطان زين العابدين. (٢٠٢٢ م).
- _____ *التعليل النحوي والصرفي عند ابن تيمية وعلاقته بالحكم الشرعي (رسالة الدكتوراه)*. الرياض: كلية الآداب بجامعة الملك سعود. (٢٠٢٢ م).
- ابن فارس، أحمد. *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (د. ط.). الناشر: دار الفكر. (١٣٩٩ هـ).
- الفارسي، أبو علي. *المسائل البصرييات*، تحقيق: محمد الشاطر. (ط. ١). الناشر: مطبعة المدني. (١٤٠٥ هـ).
- الفراء، يحيى بن زياد. *معاني القرآن*، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وغيره. (ط. ١). مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة. (د. ت.).
- الفهد، ناصر بن حمد. *اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية وتقريراته في النحو والصرف*. (ط. ١). الرياض: دار أضواء السلف. (١٤٢٣ هـ).

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. *غريب القرآن*، تحقيق: سعيد اللحام. (د.ط.). عبر برنامج المكتبة الشاملة. (د.ت.).
- قطرب، محمد بن المستنير. *الفرق في اللغة*، تحقيق: خليل إبراهيم العطية. (ط.٢). القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. (١٤٣٦ هـ).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. *بدائع الفوائد*. (د.ط.). بيروت: دار الكتاب العربي. (د.ت.).
- النحاس، أحمد بن محمد. *عمدة الكتاب*، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي. (ط.١). الناشر: دار ابن حزم. (د.ت.).
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجه*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (د.ط.). دار إحياء الكتب العربية. (د.ت.).
- مجاهد، ابن جبر التابعي. *تفسير مجاهد*، تحقيق: محمد عبد السلام. (ط.١). مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة. (١٤١٠ هـ).
- ماهبارا، شيدده. *أهمية اللغة العربية وعلاقتها بالدين الإسلامي*. (العدد ١). المؤتمر الدولي للغة العربية وآدابها وتعليمها، جامعة مالانج الحكومية. (٢٠٢١ م).
- النسائي، أحمد. *السنن الكبرى*، تحقيق: حسن عبد المنعم شليبي. (ط.١). بيروت: مؤسسة الرسالة. (١٤٢١ هـ).

